

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



MODERNIDAD, COLONIALISMO Y EMANCIPACIÓN EN AMÉRICA LATINA

Eduardo Rueda y Susana Villavicencio [Editores]

Adolfo Chaparro Amaya | Augusto Castro | Alejandra Ciriza
Eduardo Rueda | Aurea Mota | Luis Javier Orjuela Escobar
Giovanni Semeraro | Susana Villavicencio | Delfín Ignacio Grueso
Álvaro Oviedo Hernández | Ana María Larrea Maldonado
Kathia Zamora Márquez | Alejandra Castillo | Luz Marina Barreto

 **CLACSO**

**MODERNIDAD,
COLONIALISMO Y EMANCIPACIÓN
EN AMÉRICA LATINA**

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación por pares.

Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina / Adolfo Chaparro Amaya ... [et al.] ; editado por Eduardo A. Rueda Barrera ; Susana Villavicencio. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2018.

Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo / Atilio Alberto Boron,)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-344-6

1. Colonialismo. 2. Emancipación. 3. América Latina. I. Chaparro Amaya , Adolfo II. Rueda Barrera, Eduardo A. , ed. III. Villavicencio, Susana, ed. CDD 303.4

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Modernidad / Posmodernidad / Desarrollo / Pensamiento Crítico / Estado / Políticas Públicas / Sociedad / Humanismo / Racismo / Emancipación / América Latina

Colección Grupos de Trabajo

**MODERNIDAD,
COLONIALISMO Y EMANCIPACIÓN
EN AMÉRICA LATINA**

Eduardo Rueda y Susana Villavicencio
(Editores)

Adolfo Chaparro Amaya
Augusto Castro
Alejandra Ciriza
Eduardo Rueda
Aurea Mota
Luis Javier Orjuela Escobar
Giovanni Semeraro
Susana Villavicencio
Delfín Ignacio Grueso
Álvaro Oviedo Hernández
Ana María Larrea Maldonado
Kathia Zamora Márquez
Alejandra Castillo
Luz Marina Barreto

Grupo de Trabajo de Filosofía Política



CLACSO

Colección Grupos de Trabajo

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Pablo Vommaro - Director de Grupos de Trabajo, Investigación y Comunicación

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Equipo Grupos de Trabajo

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Alessandro Lotti, Teresa Arteaga

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina (Buenos Aires: CLACSO, junio de 2018)

ISBN 978-987-722-344-6

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Introducción Eduardo Rueda y Susana Villavicencio		9
---	--	---

1.

LA MODERNIDAD ENTRE NOSOTROS

Adolfo Chaparro Amaya Tiempos (pre/post) modernos		19
---	--	----

Augusto Castro Una modernidad diferente		41
---	--	----

Alejandra Ciriza Tras los pasos de las relaciones entre mujeres e ilustración en tierras nuestro-americanas. Notas para un debate		59
--	--	----

Eduardo Rueda De palimpsestos y escisiones: la modernidad en el pensamiento emancipatorio latinoamericano		85
--	--	----

2.

LO COLONIAL Y LO MODERNO

Aurea Mota Colonialismo y modernidad: historización crítica de un debate		101
--	--	-----

Luis Javier Orjuela Escobar
América Latina en la encrucijada de la emancipación: modernidad,
colonialidad y socialismo | 125

Giovanni Semeraro
Modernidade, colonialismo e emancipação: reflexos na crise atual
do brasil | 163

3.

UNA MODERNIDAD PARADÓJICA

Susana Villavicencio
La excepción racial: el reverso del relato republicano de la nación | 181

Delfín Ignacio Grueso
¿Una nación construida contra la modernidad? El humanismo
hispano de *la regeneración* colombiana | 207

Álvaro Oviedo Hernández
¿América Latina? Modernidades y proyectos emancipatorios | 229

4.

JUSTICIA Y NUEVAS PRAXIS EMANCIPATORIAS

Ana María Larrea Maldonado
Los procesos constituyentes como iniciativas refundacionales:
el caso ecuatoriano | 253

Kathia Zamora Márquez
El Orden Político Constitucional del Estado Plurinacional en Bolivia:
una mirada desde la teoría de la justicia y del reconocimiento, las
identidades en conflicto y el poder | 273

Alejandra Castillo
Una variación del comunitarismo: feminismo de la acción afirmativa | 299

Luz Marina Barreto
Modernidad y cosmopolitismo en América Latina como condiciones
para la emancipación | 315

INTRODUCCIÓN

A LO LARGO DE MÁS DE DOCE AÑOS el Grupo de trabajo en filosofía política de CLACSO ha venido tejiendo una mirada conceptual a los problemas de América Latina y a sus procesos emancipatorios siempre en diálogo con las ciencias sociales. En el desarrollo de esta tarea, el grupo ha abordado problemas cruciales que desafían al pensamiento teórico (como la globalización neoliberal, los populismos, y la diversidad y la integración). En este contexto, el grupo ha producido libros, organizado eventos, desarrollado cursos, contribuido a la formación de nuevos doctores en ciencias sociales, acogido y dirigido a investigadores jóvenes en el marco de las becas de investigación de CLACSO, participado regularmente en la *Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales* y en otros eventos afines y, en general, auspiciado la colaboración entre los investigadores del Grupo, y entre éstos y otros grupos dentro y fuera de América Latina.

Para el ciclo de trabajo 2014-2016, el Grupo se propuso explorar las tensiones conceptuales entre modernidad, colonialismo y emancipación. Este tema estuvo siempre latente a lo largo de los años de trabajo previo. Especialmente en la última fase, en la que el Grupo se orientó a considerar las posibilidades de respuesta práctico-política que podían ofrecer nuestras democracias frente a sus límites internos (planteados por las dificultades que experimenta el Estado-Nación

para incluir satisfactoriamente las diversas comunidades y regiones que cobija) y externos (representados en los déficits de soberanía nacional que la globalización neoliberal ha traído consigo) se hicieron más evidentes estas tensiones conceptuales. A un pensamiento que abordaba estas problemáticas le era, en efecto, inevitable desprenderse de categorías normativas en principio modernas (autonomía, igualdad, reconocimiento, inclusión). Dado que ante esta modernidad normativa, -representada en estas categorías- se erguía, no solo una modernidad expansiva y colonial que ponía en jaque la actualidad de aquella, sino la inquietante posibilidad de que cualquier forma de pensamiento emancipatorio de cuño moderno resultara descolocada y errática. En numerosas ocasiones nuestro Grupo abordó estas tensiones de un modo diagonal (por ejemplo, al abordar el tema de los problemas de integración de la diversidad en América Latina) pero solo en el proyecto del cual este volumen es su resultado pudieron tematizarse en una forma más nítida.

Desde un punto de vista conceptual se plantea hoy una pregunta central: ¿resulta o no posible un pensamiento emancipatorio en América Latina que pueda autocomprenderse como un pensamiento de la modernidad? Muchos de nuestros colegas piensan que no. Para ellos -Boaventura de Sousa, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, entre muchos otros- un pensamiento emancipatorio solo puede ser tal si es posmoderno y opositor (De Sousa), o transmoderno y liberador (Dussel) o glocal y antimoderno (Escobar). En el marco de sus economías conceptuales modernidad y colonialismo se incluyen o presuponen mutuamente. Bajo esta óptica, solo resulta auténticamente emancipatoria una propuesta que renuncie a cualquier forma de eurocentrismo -desde el utopismo marxista al Estado de Derecho-, una que articule las voces “desde abajo” tanto tiempo acalladas por la fuerza opresora de la modernidad. Según este pensamiento (decolonial), a una modernidad racionalista, antropocéntrica, republicana y capitalista, que organiza las expectativas sociales sobre la urdimbre de estos rasgos imperiales, no podría adjudicársele jamás un rol auténticamente emancipador. Un pensamiento auténticamente emancipador tiene que estar comprometido, por contraste, con epistemologías, economías, formas de organización social y ecologías basadas-en-el-lugar que permita ir más allá del Estado, el capitalismo o la ciencia deslocalizada que son los lugares de lo moderno. Y comprometido también con la emancipación de todos aquellos que la modernidad ha colocado en el lugar de lo “subalterno” (excluidos, empobrecidos, invisibilizados, ausentes). Una emancipación pensada de esta forma solo puede suceder radicalmente como desoccidentalización.

Una rica tradición de pensamiento emancipatorio parece distanciarse, sin embargo, de este nuevo paradigma de pensamiento social. Una importante vertiente de autores desafía, en efecto, la asimilación entre modernidad y colonialismo al conceder más espacio a la contingencia histórica y a la agencia de las personas y de los movimientos sociales que las que, según su punto de vista, el pensamiento decolonial parecería estar dispuesto a conceder. Según ellos, la modernidad no puede ser reconocida sólo por los rasgos de dominación y violencia que trajo consigo, sino que exige ser reconocida por la promesa emancipatoria de la que es portadora (aquí, con matices, coinciden Mariategui, Arguedas, Leopoldo Zea, G. Germani y, más recientemente, R. Stevenhagen, R. Ortiz, J. Martín Barbero, entre otros). Es entre violencia y promesa por donde, para estos pensadores, se filtra y toma forma nuestro drama moderno. La promesa ofrece una correa de transmisión normativa e imaginaria para desplazarse desde un presente opresivo hacia un futuro utópico en el que la autonomía, la igualdad y la libertad puedan encontrar realización plena. Sin ella la historia de las luchas y resistencias, y los procesos de subjetivación y agencia correspondientes, que han tenido lugar en América Latina, parecerían desustanciarse normativamente.

En una perspectiva similar y contra una caracterización de la modernidad como “modernidad exterior”, es decir, europea, central, se han venido desarrollando reconstrucciones conceptuales e histórico-críticas de la modernidad que la muestran como un fenómeno social, cultural y normativo de deslocalización que abarca a la propia Europa, pero no únicamente a ella, y que cataliza en múltiples espacios la producción de nuevas síntesis (Eisenstadt). Estas caracterizaciones inquietan a un pensamiento decolonial que ha encontrado en los saberes locales una ruta para mostrar el carácter etnocéntrico de las formas hegemónicas del conocimiento. En efecto, contra una historia de síntesis, hibridaciones y reconfiguraciones constantes, ¿cómo cerciorarse de lo “local” de los “saberes locales”, es decir, de su no occidentalismo? ¿cómo no reconocer, dicho de otra manera, lenguajes y conceptos *híbridos* en las formas locales de resistencia?

Otras cuestiones inquietantes tienen que ver con el alcance práctico-político y jurídico-normativo del proyecto decolonial. Desde una perspectiva práctico-política el análisis de los alcances del pensamiento transmoderno resulta fundamental. De un lado, cabe preguntar si este pensamiento puede ofrecer respuestas novedosas a los desafíos actuales de los movimientos sociales. ¿Qué llega a agregar el pensamiento decolonial, desde una perspectiva práctico-política, a la agenda y los modos de acción de los movimientos sociales que, como los de Bolivia, Ecuador, Brasil, Paraguay, Argentina o Colombia, parecen

inspirarse normativamente en la radicalización de la democracia, la deliberación y los derechos? ¿Está este pensamiento, y en qué forma, en mejor o peor situación que el pensamiento crítico de cuño moderno para desatar el potencial emancipatorio de lo local y lo diferente? ¿Cómo se sitúa frente al socialismo y frente a sus modos de entender y llevar a cabo prácticas de superación del capitalismo?

En el terreno jurídico-normativo y político surgen inquietudes en torno a cómo pueden, desde esta perspectiva, zanjarse conflictos entre agentes sociales diversos sin que, en el proceso, se pague el precio del tradicionalismo; o en torno a cómo impedir que la reificación de lo local ofrezca un tinglado al conservadurismo que debilite las luchas de las mujeres u otros colectivos que con frecuencia ocupan posiciones de desventaja en grupos locales como comunidades indígenas o afro, entre otras cuestiones similares.

Por otra parte, en el ámbito estrictamente programático cada uno de los proyectos emancipatorios que hoy se citan en la arena político-intelectual (el del pensamiento decolonial, el de la profundización del Estado Democrático de Derecho o el del Socialismo) asume conceptualizaciones, a menudo inmanentes, de modernidad y colonialismo que resultan *internamente* problemáticas. Del mismo modo, parecen contradictorias las formas principales de conceptualización de la dupla modernidad/colonialismo *entre* los diversos proyectos. Todo ello hace imperativo explorar el alcance, los límites y las posibilidades de síntesis entre estas diversas aproximaciones.

El análisis de las tensiones entre modernidad y colonialismo contribuye, sin duda, al examen de los méritos y problemas de cada uno de estos programas emancipatorios. Por una parte, la modernidad misma es disecada conceptualmente según las aspiraciones y compromisos de cada programa emancipador. Por otra, el colonialismo, dibujado en sus versiones economicistas, culturalistas, políticas, localistas o globalistas, o en mezclas matizadas, dependiendo del género emancipatorio que sostenga el pincel, parece indicar sentidos distintos a la resistencia y a las luchas sociales. El análisis de las tensiones entre modernidad y colonialismo ofrece así un espacio inigualable para pensar los alcances y problemas de cada una de estas formas de pensamiento emancipatorio latinoamericano.

A lo largo de tres años el Grupo de trabajo avanzó en el debate de estas inquietudes a través de reuniones y eventos internacionales gracias a los cuales fue posible dialogar con intelectuales y líderes sociales relevantes. Un primer diálogo sobre la modernidad latinoamericana pudimos llevarlo a cabo en la Universidad Federal Fluminense. El evento *Modernidad, colonialidad y dictaduras en América Latina*, organizado en 2014 por el Grupo en dicha universidad (Niteroi, Brasil)

estimuló debates sobre la modernidad desde las aristas del autoritarismo de Estado y la memoria de injusticia de sus víctimas. La mirada crítica y anamnética sobre las dictaduras hizo evidente, desde el inicio de nuestra indagación teórica, la susceptibilidad de las categorías que nos citaban en el proyecto -lo moderno, lo colonial, lo emancipatorio- a la captura ideológica, así como sus vínculos con la historia del capitalismo en América Latina.

La intensidad de los debates en Brasil en torno a los vínculos entre modernidad y capitalismo nos llevó a organizar un segundo diálogo internacional que tuviera como objeto tematizar los aportes potenciales que, en torno al problema de la modernidad y el colonialismo en América Latina, podía ofrecer la Teoría crítica. Las *Jornadas latinoamericanas de Modernidad, colonialismo y teoría crítica* que tuvieron lugar en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, nos permitieron acoger miradas críticas sobre los vínculos entre modernidad, capitalismo y desarrollo (con el concurso de académicos y líderes sociales) y sobre los alcances y límites de una apropiación de la modernidad en clave cultural.

La *VII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales*, que tuvo lugar en Medellín en noviembre de 2015, nos permitió presentar una versión más elaborada de las ideas que el Grupo de trabajo había podido discutir en los dos eventos anteriores. En un evento en que el número y esperanzas de los jóvenes reavivaban el ardor de la lucha democrática por los Derechos y la democracia, pudimos compartir y pulsar algunas de nuestras reconstrucciones sobre los límites de una mirada de la modernidad que no retuviera sus ambigüedades. Esa visión, amplificadas en las voces diversas de los miles de jóvenes que hicieron de la VII Conferencia una Jornada de proclama por la libertad, sirvió de eje principal al diálogo internacional que organizáramos cuatro meses después en la ciudad de Sucre (Bolivia). Nuestro *Seminario internacional Política, reconocimiento, género y justicia en América Latina: tensiones y desafíos actuales*, nos permitió un diálogo amplio y rico en torno a las reformulaciones teóricas del reconocimiento y sus ramificaciones (género, interculturalidad) tan fundamentales a la hora de examinar lo colonial y lo moderno. Con el concurso de diversos intelectuales bolivianos, incluido el Vicepresidente Álvaro García Linera y miembros del Concejo de Sucre, pudimos avanzar en diálogos en torno a los alcances de una perspectiva emancipatoria a la vez moderna por procedimiento (Asamblea Constituyente) y posmoderna por contenido (en la que a los derechos humanos se agregaban centralmente los derechos de la madre tierra).

El itinerario crítico y dialógico de nuestra investigación, cultural y humanamente enriquecida por las gentes que acogieron nuestras

actividades en los diversos lugares de Sur América en que los organizáramos, se vio estimulado por otros eventos co-organizados con otros grupos de trabajo e instituciones académicas en los que el Grupo de trabajo pudo dialogar sobre sus intuiciones y análisis. Entre ellos se encuentran el *Seminario internacional Desarrollo, Extractivismo y Conflicto en América Latina y el Caribe* (Bogotá, 2014); el *Tercer Foro Nacional Interdisciplinario Mujeres en Ciencia, Tecnología y Sociedad* (San Carlos de Bariloche, 2014); el *Simposio Diversité culturelle, subjectivation et communauté politique* (París, 2014); el *Coloquio Internacional de Filosofía Política. Saber y poder, perspectivas decoloniales* (Lima, 2015); la *Preconferencia Procesos de Paz y construcciones democráticas en América Latina* (Bogotá, 2015); el *II Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica: justicia social y política en Iberoamerica* (Popayán, 2015); el *II Encuentro Género, Feminismos y pensamiento crítico en las ciencias sociales latinoamericanas y Caribeñas* (Bogotá, 2015); y el *Seminario Internacional Trajectories of Modernity: towards a new historical comparative sociology* (Barcelona, 2015).

Este importante conjunto de experiencias investigativas y de debate nos permitieron desembocar en el volumen que presentamos a los lectores. El libro se organiza en cuatro secciones. En la primera, *La modernidad entre nosotros*, se integran contribuciones orientadas a caracterizar la apropiación de la modernidad en América Latina. En “Tiempos (pre/post)modernos”, Adolfo Chaparro, elabora una visión de la modernidad como acontecimiento, esto es, como el *momentum* en que un individuo, un grupo o una sociedad dan cuenta de su propio presente críticamente, elaborando posteriormente las implicaciones que ello tiene para pensar la modernidad (y la pre y posmodernidad) en América Latina. La contribución de Augusto Castro, “Una modernidad diferente”, sitúa, por su parte, el debate de la modernidad entre lo universal y lo nacional (y lo local) para afirmar enseguida la posibilidad de entenderla en clave universal y a la vez múltiple (o diferente). Sobre una línea semejante, y a través del delicado examen de la historia de los feminismos en nuestra América, Alejandra Ciriza explica el modo en que la modernidad en nuestro continente se ubica en una trama socio-histórica que la hace a la vez universal y singular, situada y cosmopolita. En la salida de la sección Eduardo A. Rueda elabora un registro crítico de los modos en que la modernidad ha sido apropiada por tres grandes proyectos emancipatorios -el socialista, el constitucional-democrático y el antropológico- poniendo a la vista el carácter simultáneamente universal y situado de aquella, y examinando los alcances y problemas de sus apropiaciones programáticas particulares.

En la segunda sección, *Lo colonial y lo moderno*, se han incluido trabajos orientados a explorar los sentidos del colonialismo y a exa-

minar la pertinencia teórica de las conceptualizaciones que sobre esta cuestión ha elaborado el pensamiento decolonial. En “Colonialismo y modernidad: historización crítica de un debate”, Aurea Mota examina las implicaciones conceptuales e interpretativas que tendría para las categorías de colonialismo y colonialidad el registro empírico de formas no modernas de colonialismo. En la misma estela crítica, Luis Javier Orjuela analiza las presunciones modernas en las que descansa el pensamiento decolonial y explora las razones por las cuales puede considerarse reduccionista la propia conceptualización que hace este pensamiento de la modernidad. En el trabajo que cierra esta sección Giovanni Semeraro reflexiona, teniendo a la vista el caso brasilero en el período reciente, sobre los estrechos vínculos históricos entre modernización y colonialismo. Su reflexión quiere ser, a la vez que una sospecha sobre la modernidad que se sitúa en continuidad de las ideas de Rousseau y Marx, una defensa (gramsciana) de la necesidad de un proyecto histórico-político que supere la modernidad burguesa.

La tercera sección, *Una modernidad paradójica*, ofrece tres contribuciones sobre las ambigüedades profundas que exhibe el proyecto moderno cuando se lo examina desde el republicanismo y la construcción del Estado-Nación. En el primer texto, “La excepción racial: el reverso del relato republicano de la nación”, Susana Villavicencio examina el simultáneo “doble movimiento” que implican un republicanismo pensado “para todos” y un proceso de racialización gracias al cual el otro (el indígena, el negro) es constituido como inferior. Enfocándose al período de la llamada *Regeneración* en la historia política y cultural de Colombia de la segunda mitad del siglo XIX, Delfín Grueso muestra cómo la construcción de nación no se corresponde tanto con un movimiento racialista (biopolítico) como con un movimiento hispanista homogeneizante y conservador a través del cual se reconocen y realzan la lengua castellana, la religión católica, la sangre criolla y la unidad productiva constituida por la gran hacienda como los elementos distintivos en torno a los cuales agregar la nación entera. La sección cierra con el trabajo de Álvaro Oviedo. En su contribución se inquieta por los límites que impone a nuestra propia autocomprensión histórica y a nuestras posibilidades de emancipación la adjetivación de la América que habitamos como Latina. En su interpretación, un desmarcamiento que sitúe nuestra identidad histórica por fuera de los cauces metropolitanos (que la atan desde su denominación a ella) resulta fundamental para consolidar lo que él llama la construcción de modernidades.

La última sección del libro, *Justicia y nuevas praxis emancipatorias*, pasa revista por cuatro formas de praxis emancipatoria que a la vez que se articulan políticamente en términos modernos (en el len-

guaje de Derechos y a través de procesos democráticos dentro de Estados-nación) confrontan el orden moderno del mundo. Los trabajos de Ana María Larrea y Kathia Zamora profundizan, respectivamente, en los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia, mostrando sus novedades e inquiriendo sobre sus retos. Mientras el primero de estos trabajos se orienta a examinar el alcance que en el proceso constituyente ecuatoriano ha tenido el planteamiento andino del Buen vivir y el reconocimiento del Estado como plurinacional, el segundo se plantea la utilidad que la apropiación del debate filosófico sobre la justicia podría tener para una evaluación y ajuste de la reforma constitucional boliviana. También el texto de Alejandra Castillo propone una lectura del ideario político de la modernidad a partir del análisis de las metáforas que han guiado sus formulaciones teóricas alternativas de la justicia -la separación o la conexión. En su interpretación los feminismos de acción alternativa constituyen una extensión no prevista de las concepciones comunitaristas de la justicia y a la vez un modo de apropiación de las éticas liberales universalistas. Por tanto, las conectan. En el trabajo final de la sección y del libro, Luz Marina Barreto examina las posibilidades que aún tendría el derecho moderno cosmopolita para superar la persistencia de la violencia justicialista en nuestros países, violencia estructuralmente sostenida en lo que ella llama la “trunca e incompleta modernidad latinoamericana”.

Los editores y autores agradecen enormemente a Nicolás Rueda Blanco gracias a cuya generosa e intensa dedicación en la edición final de los textos fue posible preparar la versión final del volumen.

EDUARDO RUEDA
Instituto de Bioética.
Pontificia Universidad Javeriana

SUSANA VILLAVICENCIO
Instituto de Investigaciones Gino Germani.
Universidad de Buenos Aires

1.

**LA MODERNIDAD
ENTRE NOSOTROS**

Adolfo Chaparro Amaya*

TIEMPOS (PRE/POST) MODERNOS

LA MODERNIDAD HA SIDO DESCRITA por sus promotores como la cultura más avanzada del capitalismo, en tanto en cuanto asume la historia como progreso continuo con la expectativa de construir cada vez un mundo radicalmente desconocido respecto del pasado; y en el esfuerzo por lograr la expansión de la economía de mercado, la tecnologización masiva de la vida cotidiana y la implantación de la democracia electoral en todo el mundo. El correlato de esta descripción objetiva son una serie facultades subjetivas tales como autonomía, libertad y propiedad, así como virtudes ligadas a la creatividad, el conocimiento y la política. Entre esos dos polos de lo descriptivo y lo normativo, quisiera plantear desde el comienzo una tercera definición que ve la modernidad no tanto como una edad específica del mundo ni como una cualidad de los sujetos sino como acontecimiento, esto es, como el *momentum* en que un individuo, un grupo o una sociedad dan cuenta de su propio presente críticamente y salen de

* Director de la Maestría en Filosofía y Profesor Titular en la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. Ph.D. en Filosofía por la Universidad de París 8. Ha sido investigador visitante en el Lateinamerika Institute, Universidad Libre, Berlín en 2009. Actualmente es investigador del Grupo de trabajo en Filosofía del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. Sus áreas de interés incluyen la filosofía política, el posestructuralismo y la estética.

la infancia hacia la edad adulta de la razón. Esta definición permite contrastar distintas modernidades dando igual importancia a los índices objetivos de modernización y al proceso interno que significa para cada sociedad –y para la filosofía que la piensa– dar cuenta del presente desde una visión crítica de su propia racionalidad.

Ahora bien, al contrastar el metarrelato épico de la modernidad con sus propios criterios de crecimiento económico, innovación técnica y producción de sujetos autónomos en todo el mundo, el resultado no parece positivo. Básicamente porque en una gran parte del planeta la realidad social e individual *no* se corresponde con esa idealización de la modernidad. Pero también porque en la periferia los ideales de autonomía y libertad podrían ser traducidos como una forma de conservar y potenciar los modos de pensar y relatarse a sí mismas propios de las culturas no modernas. Esa constatación del fracaso y/o del inacabamiento de la modernidad en la periferia coincide sintomáticamente con el debate que se ha venido dando en el arte, en la política y en la academia sobre si vivimos el final, el cumplimiento o el desborde posmoderno de la modernidad. La forma como se ha dado en llamar ese desencanto, a partir de Lyotard, es la de “condición posmoderna”. En la línea del tiempo histórico, el sentido común sugiere que lo posmoderno sucede a lo moderno como si fuese su continuación crítica o su nueva versión ‘recargada’. Sin embargo, en Lyotard el prefijo ‘pos’ tiene dos implicaciones que eluden esa connotación evolutiva: en la primera, de carácter artístico, la posmodernidad como vanguardia plantea una continua ruptura con la modernidad que la antecede, lo cual hace pensar en una multiplicidad de modernidades equivalentes respecto del pasado superado, a cada una de las cuales le correspondería su propia posmodernidad; la segunda, más radical, supone la suspensión de la flecha del tiempo que nos hacía pensar la modernidad en términos de progresión continua hacia el cumplimiento de una cierta finalidad.

Ante tales dificultades conceptuales, me propongo abordar la (pre/pos) modernidad y su relación con la formación de sujetos en la periferia, tratando de descubrir una lógica del tiempo adecuada a la serie de diferendos y contradicciones que tienen su genealogía en la Conquista y la colonización americana. Sin que sepamos aún la forma definitiva de esa lógica temporal, suponemos que debe responder a, y enriquecerse con, la inconmensurabilidad entre la ‘cronología’ de los acontecimientos que destacan el desarrollo material, técnico y científico del capitalismo periférico y la ‘duración’ que caracteriza la vida cotidiana, las mentalidades ético-religiosas y las tradiciones étnicas y culturales de las poblaciones que habitan la periferia. Igual, podríamos contrastar los modos de la sub-

jetividad euromoderna con la vida material y productiva de los pueblos amerindios.

Sin pretender algo semejante, la forma en que Foucault desarrolló las nociones de clausura, continuidad y emergencia en *Las palabras y las cosas* es lo más cercano a esa geometría no euclidiana en que se cruzan los tiempos mencionados, aunque en su caso se trata de un método descriptivo de la coincidencia y sucesión de diversas epistemes que inciden en el presente, no tanto como ideas o experiencias sino como procedimientos de objetivación, métodos de abstracción, y criterios de organización disciplinar del saber. Además, si el análisis se centra en las temporalidades tan disímiles que ofrecen el saber, el poder, la sexualidad y la ética de sí, es muy probable que, finalmente, tuviéramos que aceptar una suerte de extraña coincidencia entre las transformaciones cada vez más veloces del conocimiento, las repeticiones de los patrones recurrentes de las relaciones de poder y una cierta permanencia de un estrato más profundo, ético y sexual, menos variable aunque más intenso que los otros dos en cuanto a las relaciones de los individuos consigo mismos y con los demás. Lo más importante para ‘nosotros’, desde la periferia, es si en la vida social de muchas de las que llamaríamos etapas primitivas, modos de vida arcaicos o tradiciones comunitarias persisten en la posmodernidad como formas de vida *posibles y por venir*.

En ese sentido, para ‘nosotros’, lo posmoderno no es tanto la expansión económica y la intensificación tecnológica de lo moderno sino la forma en que lo premoderno se actualiza, se encarna en los sujetos, adquiere distintas formas de movimiento, en fin, hace parte activa del presente. Esta es una fórmula, entre otras, que comparto con otros latinoamericanistas. Para García Canclini, por ejemplo, la posmodernidad no es “una etapa o tendencia que reemplazaría el mundo moderno” sino una manera de problematizar “los vínculos equívocos que éste armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse”. Otra coincidencia, de tipo metódica, es el reconocimiento de la filosofía posestructuralista en la relativización del evolucionismo, lo cual, finalmente le permite cuestionar las separaciones artificiales “entre lo culto, lo popular y lo masivo” con el fin de lograr un análisis más complejo de las interacciones entre “niveles, géneros y formas de la sensibilidad colectiva” (García Canclini, 1990: 23).

En la tarea de examinar el sentido de lo premoderno en las modernidades periféricas me ocupo de dos problemas, en su orden: (i) la periferia como *locus* epistémico y como lugar de enunciación de un relato que pretende remontarse al momento de la Conquista para establecer otra genealogía de las modernidades coloniales; y (ii) la posibilidad de establecer conceptualmente un tiempo comprensivo que

incorpore la simultaneidad de tiempos y modos de vida que caracteriza a las sociedades latinoamericanas. La relativización de la comprensión lineal del tiempo abre una multiplicidad de imágenes-tiempo, sin un centro o línea definidos, que hace cada vez más difícil producir lógicas de abstracción temporal que den cuenta del plano de inmanencia compartido por los diferentes individuos, grupos culturales y tipos de sociedad. Pero, si es cierto que “solo en la intersección de múltiples clases de temporalidad puede hacerse aparecer el Tiempo mismo, si es que puede hablarse de algo así” (Jameson, 2013: 570), entonces, quizá las facetas del tiempo periférico puedan ser presentadas en el ejercicio mismo de su descripción.

EL RELATO POSCOLONIAL O LA DISYUNCIÓN HERMENÉUTICA DE LA CONQUISTA

Una diferencia decisiva entre el enfoque liberal y/o progresista de izquierda y la teoría poscolonial es que, mientras que los primeros esperan que la expansión de la modernidad termine por ‘superar el pasado’ cultural, sea amerindio, árabe o africano, la segunda retrotrae las expectativas de futuro como si tuvieran un lazo necesario con las continuidades del pasado, de modo que el presente histórico termina por extenderse reactualizando lo que se suponía ya superado por el empuje transformador de la modernidad.

Ahora bien, problematizar la relación temporal con el pasado en perspectiva poscolonial no solo implica revisar la forma como se entiende la conquista de América sino reinterpretar la historia moderna en Latinoamérica desde la “diferencia colonial”. Si se acepta la hipótesis según el cual la colonialidad es indisociable de la modernidad, habría que revisar el canon epocal ordenado según los períodos Prehispánico, Conquista, Colonia, Independencia, República, Estados nación modernos, básicamente, porque no hay un consenso sobre los periodos precisos que comprende la modernidad, ni sobre sus comienzos ni sobre su final, ni sobre las variaciones que podría producir esa incertidumbre en las epocalizaciones al uso. Una salida intermedia es seguir a Foucault cuando propone describir a las sociedades a partir de procesos de subjetivación que, en nuestro caso, podrían asumir la complejidad de tiempos esbozada, *sin que ello afecte en lo fundamental las periodizaciones canónicas*. Su propuesta se puede resumir en cuatro formas de modernidad utilizadas hasta ahora en las ciencias sociales: la proto-modernidad humanista, que incluye la herencia clásica griega y romana; la modernidad racionalista o ilustrada; la modernidad utópico-historicista del siglo XIX; y la modernidad tecnológica, democrática y liberal que se fue consolidando a lo largo del siglo XX. Se podría hablar incluso de una

quinta forma: cuando examina la estética de la existencia en Grecia, Foucault deja entrever que allí se habría forjado el sujeto consciente de sí y de su saber que distingue al sujeto autónomo y libre de la modernidad plena. La tarea es justamente cruzar opciones de modernidad con épocas históricas, entendiendo que en cada época pueden coincidir varias opciones de modernidad.

Aquí surge una dificultad, por el hecho básico de que el archivo que sustenta la propuesta de Foucault nunca excede los límites históricos y espaciales de la modernidad europea. No por una vocación eurocéntrica, sino lo contrario: al reducir esos límites logra una mirada etnológica sobre lo que ha hecho posibles determinadas prácticas y saberes de sí que se consideraban universales. Es también una manera de poner en cuestión el alcance de las filosofías que normalmente sirven de fundamento a las interpretaciones que los (pos)colonizados hacen de sí mismos. Esa suerte de *impostura en el fundamento* pone los referentes de Grecia y Roma en primer plano para hablar de *la civilización* como un universal concreto, sin recabar en el problema del mimetismo, sin tener en cuenta el paralelismo entre colonialidad y modernidad, y sin reconocer la pátina epistémica que anticipa en el lenguaje mismo los referentes que utilizamos para hablar de ‘nuestra’ modernidad. Las preguntas, para el ‘nosotros’ que vuelve a la historia cada vez desde el presente, son paralizantes y obligan a implementar un método particularmente ambiguo de análisis: ¿La epocalidad canónica permanece vigente? ¿Las transiciones merecen una mirada particular? ¿Hasta qué punto las distintas modernidades tienden a superponerse en cada época? ¿De qué modo la ambigüedad de la historia en la periferia altera la memoria, los criterios de periodización, la valoración de los ‘hechos’ y el sentido que esos hechos tienen en el presente?

Al revisar la hipótesis poscolonial, si se reconoce que el colonialismo está unido a la modernidad desde el siglo XVI, se derrumba la idea tradicional según la cual “el periodo colonial es percibido como algo anterior a la modernidad y no como su cara oculta” (Mignolo, 2003: 112). La historia económica no se corresponde con la historia del pensamiento. O mejor, la modernidad americana no es ciertamente la modernidad temprana asociada tradicionalmente al Renacimiento, a partir de la cual el individuo construye una consciencia del yo ligada a la observación, a la transformación del mundo y a la elaboración de un lenguaje representativo adecuado para explicar las causas y describir los fenómenos sin los presupuestos teológicos de la Edad Media. Ni se identifica con la irrupción del *cogito* cartesiano que sirve de fundamento a la producción de conocimiento como un ejercicio teórico autoconsciente contrastable rigurosamente con

la observación fenoménica del mundo. En una dimensión cultural, podríamos señalar en el Renacimiento la aparición de un sujeto cosmopolita, pragmático y egoísta, que insinúa ya las características de universalidad y profunda individualidad que van a definir al sujeto cognitivo, político y económico en occidente; el cual no sería en principio incompatible con los modos de producción económica ni con la matanza, la esclavitud y la servidumbre colectivas que se expanden por toda América como medios de dominio y enajenación. En cualquier caso, la génesis de la modernidad en América está signada por esa imposibilidad sincrónica, y es justo en ese abismo que abren la Conquista y la evangelización donde se mezclan toda clase de anacronismos, sin que la 'evidencia' de la modernidad capitalista pueda imponer *una* causalidad retrospectiva que nos permita ignorar los aspectos culturales y cognitivos del problema.

Si se lee la hipótesis pensando en la modernidad ilustrada, no hay claramente una 'modernidad colonial'. La evangelización masiva, la esclavitud, el predominio de las relaciones personales sobre la conciencia individual y sobre las instituciones, además de las formas de producción ligadas al tributo que caracterizan el período colonial, todo ello hace pensar que es más consecuente mantener las periodizaciones típicas, bajo el supuesto de que el largo y tortuoso periplo de la modernidad empieza con la Independencia, y que si bien no ha terminado, eso no afecta la coherencia con que se lo asocia al momento de la fundación de las nuevas naciones en todo el continente. Para hacer plausible la hipótesis de Mignolo, habría que hablar entonces de una moral del 'señorío' que vincula desde el comienzo violencia y capitalismo. En esa línea interpretativa, las guerras de Conquista, con todo su potencial de destrucción y genocidio, se justifican en la medida en que establecen las relaciones de fuerza necesarias para incorporar las grandes masas de población sobreviviente al nuevo modo de producción en formación.

Este argumento ha sido relativizado por el hecho de que alrededor de la preparación, divulgación y aplicación de las Leyes de Indias se configuró un humanismo español, paralelo pero muy distinto del resto de Europa, que hoy no dudamos en llamar moderno y que tenía por objetivo contener el ejercicio medieval del poder colonial. Allí se produjo la famosa polémica entre humanistas (Las Casas), imperialistas (Sepúlveda) y modernos (Vitoria), que generó un campo discursivo del cual se nutren todavía, a menudo sin saberlo, las discusiones entre indigenistas, neoliberales y defensores del Estado de derecho. Pero el discurso humanista pareciera servir más para corroborar que para negar esa relación indisoluble entre violencia y capitalismo. Dicho de otra manera, la reacción jurídica y religiosa metropolitana

en defensa de la vida por influencia de los humanistas cristianos en el siglo XVI, es eso, una reacción a la violencia desatada por los conquistadores y al señorío despótico entendido como forma generalizada de gobierno. Entrada la Colonia, se instaura una violencia ‘desde lejos’ que asegura la biopolítica de ‘domesticación’ de las poblaciones vencidas, que se va a prolongar en todo tipo de instituciones hasta el siglo XIX. La conservación de la vida de los indios sumisos y trabajadores tendrá como contraparte la guerra a muerte contra los reductos de indios que se niegan a entrar en el Estado, sea como súbditos, como fuerza de trabajo o como nuevos cristianos. Lo que durante el primer período de la Conquista compensa los efectos de la guerra con los principios redescubiertos del humanismo cristiano, en el período colonial se invierte para crear un dispositivo eclesial y estatal de producción de sujetos productivos, devotos y obedientes, fuera del cual solo queda el estigma, la persecución o la muerte. Eso explica el hecho de que el humanismo en América pueda ser leído como una biopolítica particular que propende por la ‘defensa del indio’ al tiempo que propicia la servidumbre generalizada, dada la necesidad de la Corona de mantener el entorno biosocial indispensable para la reproducción del factor trabajo.

Al final, la posibilidad de interpretar todo ello como un modo particular de modernidad parece estar del lado de la modernización. En efecto, el argumento más contundente de la teoría poscolonial es que la Conquista marca no solo la entrada en el sistema mundo, sino que define el rasgo fundamental de la emergencia de un nuevo orden mundial, de tipo capitalista, que resulta impensable sin el oro y la plata de América. Esa relación se remonta al siglo XVI, cuando coinciden los orígenes del capitalismo como sistema-mundo y la conquista de América (Wallerstein, 1998: 239). Las naciones colonizadas habrían hecho parte desde el comienzo de esta nueva configuración de la economía mundial como enclaves de economía extractiva, aportando una cantidad sustancial de metales preciosos para el proceso de acumulación originaria del capitalismo, incentivando la invención de formas empresariales trasatlánticas, dinamizando el comercio de especies y la circulación de mercaderías entre los continentes, incluido el comercio de esclavos. Sobre esa estructura inicial se establece una nueva división del trabajo y relaciones de intercambio que van a mantener la desigualdad entre centro y periferia hasta la actualidad. Aunque no todos los teóricos poscoloniales adoptan el marco economicista propuesto por Wallerstein para evaluar el papel histórico de las colonias en el conjunto del sistema-mundo, sí comparten la metáfora centro-periferia entendida “original y etimológicamente” como una metáfora espacial.

Por esa coincidencia *a posteriori* en el 'giro espacial', entre otras razones, la metáfora de Wallerstein ha terminado por adquirir el prestigio de un *a priori* epistémico en los estudios poscoloniales. A propósito, Enrique Dussel plantea "una modernidad planetaria y europea cuyo inicio coincide con y es una consecuencia del descubrimiento de América y la construcción de los circuitos comerciales y financieros del Atlántico" (Dussel, 1995: 113). Enfocado en la colonialidad, Arturo Escobar define la conquista y colonización de América como "el momento formativo de la creación del Otro de Europa", como el punto de inicio de "el occidentalismo como imaginario primordial y definición propia del sistema mundo moderno/colonial", lo que redundará finalmente en el surgimiento de América Latina "como la primera periferia de la modernidad europea" (Citado por Yehia, 2007: 97). Así, con variaciones en el acento que le dan a modernidad o a modernización, todos coinciden en que la invención de América como entidad geosocial "fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno"; con un corolario, según el cual, dado que las Américas no fueron incorporadas a una economía mundo ya existente, "la economía mundo capitalista no podría haber existido al margen de las Américas" (Wallerstein y Quijano, 1992: 549). Este axioma genético tiene consecuencias en varios niveles. A nivel macro, se trata de explicar los ciclos y las condiciones de transferencia del excedente de la periferia americana hacia el centro, precisando el papel del estado colonial en el mercado mundial; a nivel meso, se ajusta a la literatura ya existente sobre cómo se fueron desintegrando las antiguas jerarquías y clases sociales en el nuevo modo de producción; a nivel micro, en un ámbito de investigación que aún es precario, debería aclarar cómo al deshacerse las antiguas formas de relación y dominio, se implementa una política de producción de sujetos más individualizada, con tiempos disciplinares ligados a la vida en poblados, al tributo y a la evangelización, los cuales generan nuevas formas teleológicas de autoafección temporal.

Ahora bien, aunque la revisión epocal que sugiere la teoría poscolonial aporta a una sincronía hasta ahora oculta entre modernidad y capitalismo, hay un problema de base en la definición misma de modernidad capitalista. La formulación de una 'modernidad indisociable de la colonialidad' está ella misma disociada entre la modernidad que anuncia la conversión universal de los objetos en mercancía, y una modernidad irrelevante y muy difícil de sustentar en términos sociales y subjetivos, no tanto por la conversión al cristianismo, sino por el hecho básico de que la colonización no impone una liberación igualmente universal de la mano de obra. Todo lo contrario. En un contexto generalizado de esclavitud y servidumbre de la mano de obra disponible, los salarios no existen en metálico, o están pignorados de

antemano por los gastos del trabajador. No hay libertad para vender la mercancía trabajo y, en ese sentido, no se dan las condiciones para la producción de una interioridad y un *yo* propiamente modernos. En la periferia, la modernización está del lado de la exacción originaria como producción, pero no de la circulación ni del consumo interno, lo que genera circuitos de tiempo conectados en el plano de abstracción pero desarticulados desde el punto de vista de los agentes pasivos del proceso colonizador. Desde luego hay matices y excepciones que pueden resultar significativos, pero en el núcleo de la relación modernización/modernidad es importante constatar que (i) el producto nunca vuelve en la forma de dinero al productor primario de objetos o materias primas; (ii) la ganancia se realiza en una economía ajena a las condiciones originales de producción; (iii) la reproducción de la mano de obra es posible gracias a formas locales de producción que garantizan la subsistencia de las comunidades; (iv) los fines de la máquina del capital no coinciden con los fines de la población tributaria, aunque el estado que promueve las empresas de conquista sea el mismo que promulga las Leyes de Indias.

En términos de economía política, el ciclo de producción tiene continuidad en el tiempo; de ahí la eficacia de la acumulación que sucede en el centro, pero es discontinuo en el espacio, lo que resulta en la producción de subjetividades coloniales radicalmente ajenas a la emergencia del *tipo obrero* en la periferia. Así, la tesis poscolonial resulta plausible si se acepta un desajuste crono-estructural entre modernización y modernidad que marca desde un comienzo la relación centro/periferia. Si el problema no es evidente en términos sociales, sino al contrario, es por el hecho de que las condiciones de reproducción de la mano de obra, en buena parte, no alteran las formas comunitarias de socialización. En ese sentido, y con las variaciones que ofrecen la mita, el esclavismo y la cada vez más amplia población mestiza, no habría claramente sujetos modernos –ni en su relación contractual ni en su vida cotidiana– que reflejen la emergencia del capitalismo como sistema mundial. Ese desfase temporal y existencial es el que disemina el sentido de lo que Bhabha llama “las épicas de la modernidad”, sin que la solución sea intensificar los relatos de esclavitud y sufrimiento que estarían ocultos como la prueba de la ‘doble moral’ del capitalismo. Más interesante resulta la perspectiva de una modernidad colonial espacialmente diferenciada según la división propuesta por Quijano entre ‘colonialismo’ y ‘colonialidad’, a partir de las pautas genealógicas (Foucault) de la interrelación entre formaciones de saber y formaciones de poder, pero enfocada en la producción de los sujetos coloniales y en los relatos sobre las formas de resistencia a la modernización hegemónica del capital. En esa lógica

decolonial, la forma como América entra en la economía mundial se entiende como *colonización*, mientras que los elementos que Marx llama superestructurales, que Foucault llamaría discursivos y que aquí se enfocan en términos de *matrices epistémicas*, ayudan a entender la colonialidad del poder.

El problema en este caso es de traducción. El discurso sigue siendo enunciado desde el centro, no hay un sujeto discursivo claramente periférico que dé cuenta de la colonialidad. Digamos que es un archivo de escrituras heterogéneas en construcción. Walter Mignolo parece haber advertido esa dificultad y en un momento propuso recrear el pensamiento prehispánico, en particular la idea de tiempo que pudo haber regido la vida social entre los incas. Aunque su enfoque es más bien el de la historia de las ideas, propone que lo abordemos como un presupuesto epistémico que pondría en cuestión la forma como se impuso el calendario español sobre el inca en el siglo XVI, en términos de una “contraposición entre el tiempo circular de la experiencia cósmico biológica en las sociedades tradicionales y el tiempo newtoniano moderno que remarca transformaciones y repeticiones” (Mignolo, 2003: 151).

La cuestión es que el tiempo lineal cronológico occidental coloca a Europa en el presente y al resto del mundo en el pasado, marcando una distancia evolutiva que termina por justificar la ideología del progreso –y los discursos sobre el subdesarrollo que la expresan en el siglo XX (Ibid: 152). En contraposición con este tiempo avasallador, Mignolo recuerda vocablos quechuas que ligan el tiempo a ciertos eventos, acciones, espacios: *Pacha*, que significa el cielo cuando está quieto, el espacio donde vuelan los pájaros, *Pachakuti*, que nombra el tiempo de la guerra, *Tinku*, la instancia espacio-temporal en que las dualidades se complementan (Ibid: 157). Todo ello parece interesante, pero a mi juicio el argumento está atrapado circularmente en una hermenéutica de la dominación que termina por redundar en la imposición del tiempo lineal –que él interpreta como secular– sobre el tiempo circular –que él interpreta como sagrado– y sus consecuencias en el ascenso de la modernidad colonial; sin reparar en la existencia de tiempos circulares en Occidente, ni en el hecho de que el cristianismo sería para el caso el agente de un tiempo sacro particularmente importante en ese ascenso. Por lo demás, no veo cómo refutar la idea de que el concepto occidental de tiempo opera como un conector global que le da consistencia a la “matriz colonial del poder” imperial (Mignolo, 2003: 174), pero simplemente porque tiempo es un concepto entre otros de una constelación que hemos ido rotando en este ensayo. Y porque más allá de la construcción intercultural del concepto ‘tiempo colonial’, veo interesantes consecuencias en la tarea que se

propone Mignolo en cuanto a desoccidentalizar la noción de tiempo deconstruyendo el binarismo modernidad/tradición en la búsqueda de pluriversiones de modernidad que tuvieran como efecto una pluri-versalidad de futuros (Ibid: 176).

Pero no estoy seguro de que las intenciones a futuro sean suficientes para explicar lo que ha sido simplificado tan rápidamente desde un pluralismo intuitivo, ni para justificar un cambio de ‘conciencia colectiva’ que no depende de un ajuste epistémico o teórico. Algo semejante ocurre con la historia de la filosofía latinoamericana que Enrique Dussel ha emprendido para demostrar que hay tanta filosofía aquí como en Europa. Me parece que ambas son formas de compensación intelectual a favor del Sur y considero que son valiosas como labor de archivo, pero no rempazan una investigación genealógica sobre la persistencia de antiguas formas de subjetivación, sobre la moral señorial o sobre los sincretismos que prolongan el cristianismo de conquista. Por tanto, y sin la intención de cerrar la discusión, mi lectura es que la teoría poscolonial ha puesto en marcha la actualización del pasado al modo de una historia de las ideas marginales o subalternas, y que si bien en ese ejercicio han surgido hipótesis y conceptos interesantes, esa es apenas la primera capa de otras tantas que no pasan por la conciencia intelectual. Es verdad que, en el paso teórico de lo *post* a lo *decolonial* se hace énfasis en la crítica a la matriz epistémica en un ámbito más subjetivo y complejo, y que en la versión *decolonial* pareciera aclararse la hipótesis *poscolonial*, pero los problemas se justifican básicamente en función de las políticas de descolonización, de modo que los problemas –del tiempo, por ejemplo– parecen insustanciales si no cumplen con ese propósito. En cualquier caso, al renunciar al determinismo que supone la oposición infra/superestructura sin renunciar al núcleo duro de la teoría del sistema mundo de Wallerstein, los decoloniales han propiciado una rica lectura posmarxista del problema que no termina de cerrarse como hipótesis definitiva, y que se abre como pregunta en distintas direcciones: ¿Quién define el presente desde donde hablamos? ¿En qué consiste este ahora ininterrumpido de la modernidad? ¿De dónde viene el deseo de esta insaciable demanda por modernizar? ¿De qué manera el momento disyuntivo de la emisión del discurso de la modernidad puede ser resignificado por el desfase temporal hacia el pasado en un programa de contra-modernidad poscolonial?

Lo cierto es que ya el relato de una historia común entre centro y periferia dirigida inevitablemente hacia la modernidad plena ha dejado de funcionar. La secuencia lineal del metarrelato ha sufrido una interferencia que no llamaría circular, porque no se trata de que el pasado vuelve, sino que se actualiza, lo que supone su repetición

diferenciada en el sedimento del sentido y en los acontecimientos de la historia. Al respecto, considero particularmente productiva la manera en que Aníbal Quijano, al tratar de explicar el 'atraso' de la realidad cotidiana en contraste con las vanguardias literarias y teóricas, concluye que nuestra experiencia se constituye sobre "la simultaneidad de todos los tiempos históricos en un mismo tiempo" (citado por Girola y Olivera, 2007: 81). Aunque no es fácil seguirlo cuando postula la totalidad histórico-social como núcleo de "una racionalidad no-eurocéntrica", por todas las reducciones que supone tematizar el concepto de totalidad americana como un conjunto opuesto al de racionalidad occidental, concuerdo en que la dupla secuencia/simultaneidad está por explorar en las teorías sobre la periferia. La idea de que simultaneidad y heterogeneidad son complementarios en un posible esquema teórico no resuelve la fractura entre la forma interna del tiempo y la simultaneidad sistémica, pero pone en primer plano la posibilidad de otro tipo de sujeto narrativo que pueda intentar una explicación del todo, con la condición de que ese todo esté inscrito en su propia condición local. Frente al gran relato de la modernidad se postula entonces una multiplicidad de relatos sin pretensiones de verdad universal, pero sí de totalidad, en cuanto la interpretación final es coherente con la resistencia de los múltiples *locus* de emancipación poscolonial. En el intento por darle un *locus* a las hibridaciones que anuncia la simultaneidad, vale la pena recordar cómo Antonio Cornejo Polar ha logrado construir un concepto crítico de heterogeneidad que deja en suspenso el de mestizaje, y propone diversos niveles sociológicos así como contextos sociales de producción, mundos lingüísticos de referencia y modos de inscripción de la obra literaria (en especial, la de José María Arguedas), en la historia social (2003).

En términos de Homi Bhabha, se trata de un ajuste de expectativas temporales que la teoría periférica abstrae como una tensión constante entre "el aparato perceptual centrado en el sujeto y en la realidad virtual de la cartografía cognitiva" y los "múltiples ejes de la globalidad transnacional", por lo cual, en lugar de obtener una descripción lineal de la historia, la tarea sería describir las sociedades periféricas como una constante traducción de la "topología espacial" de lo global en términos de la singularidad del tiempo vivido por cada cultura, localidad o grupo poblacional específico (Bhabha, 2002: 273). Ese tránsito de lo temporal a lo espacial es lo que hace intratable y sin embargo muy atractiva la propuesta. Dado que el referente teórico de la discusión sobre simultaneidad en el ámbito poscolonial viene de Homi Bhabha, propongo volver a él para redimensionar el concepto.

SIMULTANEIDAD

El relato de la teoría de la simultaneidad que me interesa desarrollar se puede parafrasear de la siguiente manera: el pasaje poscolonial a través de la modernidad produce una forma de repetición que vuelve al pasado, pero no hacia al pasado siempre ignorado y olvidado, sino hacia un pasado *en* el futuro, lo que lo hace proyectivo. Como afirma Bhabha, al recuperar la experiencia de los sujetos coloniales, la mirada de la modernidad poscolonial no puede dejar de ir *hacia adelante*, “borrando ese pasado sumiso atado al mito del progreso” (Bhabha, 2002: 303). El pasado originario atraviesa la modernidad y se repite en la posmodernidad, propiciando una experiencia paradójica, ya que su forma de repetición es la del “pasado proyectivo” (ibid). Lo interesante de este “desfase temporal” de la *pre*modernidad es que no puede dejar de ser leído en la línea del presente histórico: hacia adelante, pero ya no puede ser proscrito como la parte maldita, oculta o lastrada del progreso. Las continuidades y las permanencias ‘originarias’ ponen entre paréntesis la necesidad del teleologismo y dejan en entredicho la forma en que la modernidad se propaga a sí misma bajo la premisa del tiempo histórico como un deslizamiento ilimitado. En este tiempo inédito, pleno de superposiciones y desfases, el tiempo lineal progresivo de la modernidad se ralentiza, desnaturaliza su férrea irrepetibilidad, y empieza a revelar las repeticiones que lo comprometen con los tiempos que acuden a la superficie de una historia desprovista ya de una única finalidad previsible y/o deseable.

El resultado de ese desfase tiene como resultado la alteración del evolucionismo de la lógica cultural, esto es, hace “más lento el tiempo lineal progresivo de la modernidad para revelar su ‘gesto’, sus *tempi*, las pausas y acentos de toda la performance” (Ibid). En el proceso de revelado es importante describir la forma como los diseños globales afectan las historias locales, pero es igualmente importante mirar desde dentro de la historia de las comunidades, para desplegar el arco de variaciones temporales que va de los conglomerados mestizos a las comunidades y territorios que ‘nunca’ fueron incorporados a uno u otro Imperio. Muchos de los valores, los modos de vida y las formas culturales del pasado que fueron repudiados o superados por lo moderno han vuelto a hacer parte de la cultura y de las opciones de futuro para muchos grupos étnicos o mestizos, incluso para sociedades enteras. Para Bhabha, en esa situación transicional –entre tiempos y fronteras culturales– se alteran las cualidades del tiempo mismo. El pasado deja de ser “originario”, el presente puede ser expansivo, no “transitorio”, el futuro emerge como un tiempo intersticial “*entre-medio* de las reivindicaciones del pasado y las necesidades del presente” (2002: 264). El restablecimiento y des-ocultamiento de lo que ya ‘hacía parte de la

historia pasada' ha puesto en evidencia confrontaciones culturales y políticas –entre el centro y la periferia, entre cristianismo e islamismo, entre occidente y el resto de las culturas– de las cuales apenas empiezan a vislumbrarse los efectos. El alcance de esta 'involución' también es epistémico, en cuanto las nuevas formas del tiempo social se han hecho explícitas en el mapa discursivo de esta nueva espacialidad. Las prácticas tradicionales reevaluadas en su simple repetición, dice Bhabha, adquieren una causalidad eficaz "porque vuelven para desplazar el presente, para hacerlo *disyuntivo*", y es en esa disyunción de lo posible donde se afirma "la diferencia cultural" (Ibid: 217) con toda su potencia de irreductibilidad e inconmensurabilidad.

Si bien lo disyuntivo se presenta lógicamente como una opción entre A o B, la adopción de esta lógica al plano sociocultural implica apreciar los componentes de la disyunción antes que enfocarse en la inminencia temporal de la decisión entre A o B. De esa manera, la disyunción adquiere relevancia ontológica y espacial, incluso puede devenir una opción conjuntiva en tanto se suspenda indefinidamente su solución. En vez de concebir el ahora como una separación radical del pasado y del futuro, se lo puede concebir en su ambigüedad esencial y estructural, esto es, como siendo alternativamente punto y línea, como un divisor y un unificador. La línea del tiempo sucesivo tiende a prolongarse en una serie de ramificaciones que restituyen el pasado, de forma tan diferenciada como los espacios, regiones o localidades adonde apliquemos nuestra mirada en la búsqueda de modos colectivos de subjetivación. A propósito, Jameson considera la inseparabilidad entre tiempo y movimiento como el *a priori* de una concepción espacial del tiempo (Jameson, 2013: 548). La proliferación de tiempos disyuntivos en sociedades (post)coloniales, con una diversidad abigarrada de componentes sociales, étnicos y culturales, plantea la cuestión acerca de ese presente espacializado en su multiplicidad. O mejor, nos interpela para saber desde cual presente estamos hablando. ¿Desde la síntesis ritual del tiempo mítico propio de los indígenas? ¿Desde el presente continuo que produce hoy la red tele-informática? ¿Desde una mezcla indiscernible que mezcla lo ancestral y lo global? ¿Desde un presente neutro, puramente filosófico, que insiste en mantener las nociones de objetividad y subjetividad como condiciones *a priori* del conocimiento y que hace irrelevante el sentido de lo cultural?

Sin ofrecer una respuesta, Bhabha ha ido encontrando una suerte de cifra para el análisis del tiempo poscolonial, a partir de la cual se puede plantear un tipo de simultaneidad periférica que hace tan relevante el pasado colonial como el pasado previo a la dominación colonial, en la medida en que persisten como ejes articuladores del pensamiento y la cultura. En esa lógica, lo que aplica para la moderni-

dad colonial respecto del pasado pre-colonial, aplica igualmente para la posmodernidad respecto de la modernidad. Al cuestionar el evolucionismo modernizante como única perspectiva histórica, la posmodernidad periférica no solo ha dejado en evidencia las carencias de los ideales no cumplidos de la modernidad, sino que ha puesto en primer plano las herencias pre/coloniales en cada continente. En nuestro caso, las tradiciones originarias, las formas de conocimiento y los relatos de las comunidades afro y amerindias, en fin, la heterogeneidad de los modos de subjetivación ‘posibles’, adquieren una relevancia inusitada en la pregunta por el tiempo. Para algunos teóricos latinoamericanos, “si se entiende la posmodernidad como convivencia de tiempos históricos distintos y cruce de lenguajes heterogéneos”, Latinoamérica es dentro de la periferia la región más posmoderna de todas (Hopenhayn, 1994: 104). En la lectura que Girola hace de García Canclini, si se asimila geopolíticamente posmodernidad a globalización, la idea de simultaneidad tiende a ser traducida como “un horizonte de posibilidades y un marco de posible construcción de sentido, a la par que una nueva forma de construcción del espacio y del tiempo, donde las relaciones asimétricas de poder y dominación juegan de manera diversa” (Girola, 2007: 98). Por su parte, en un intento de verter lo cultural en una especie de fenomenología sistémica, Brunner asocia directamente posmodernidad con heterogeneidad, y la define como la “participación segmentada y diferencial en un mercado internacional de mensajes que penetra por todos lados y de maneras inesperadas el entramado local de la cultura, llevando a una verdadera implosión de sentidos consumidos / producidos / reproducidos y a la consiguiente desestructuración de representaciones colectivas, fallas de identidad, anhelos de identificación, parálisis de la imaginación creadora, pérdida de utopías, atomización de la memoria local, obsolescencia de tradiciones” (Brunner, 1998).

La primera impresión de esa secuencia tan compleja, es que una traducción sociológica apresurada del problema puede terminar por hacer inocuo el concepto de simultaneidad al asimilarlo al de heterogeneidad y/o al de pluralismo, y estos al de posmodernidad, en un esquema que se desliza hacia la indiferenciación conceptual. En cualquier caso, la idea de tiempo simultáneo se enfrenta a la sobrevaloración que las teleologías históricas han tenido en nuestro medio como un modo de reducir las permanencias, las transformaciones y las discontinuidades que las diferentes tradiciones de origen afro, indio o hispano les imprimen a los procesos de subjetivación. Con notables excepciones, lo premoderno ha significado a menudo el hueco negro del relato nacional, la esfinge donde las preguntas se vuelven incontestables. En algunos países el pasado se ha conver-

tido en un cúmulo de piezas, símbolos y narraciones destinados a morir en los inventarios de la cultura bajo la forma del exotismo o del folklor. También es cierto que el olvido cognitivo-productivo ha terminado por encontrar una compensación gradual en el reconocimiento político, ecológico y cultural. Cuando se trata de contestar el nacionalismo mestizo o cuando valoramos las manifestaciones políticas lideradas por comunidades indígenas y afro, la esfinge adquiere un protagonismo inocultable y compromete nuestro destino. De ahí el éxito de ‘las filosofías del otro’ en nuestro medio. Desde luego, el mestizaje es por sí mismo un problema de temporización cultural, pero la pervivencia de lo indígena y lo afroamericano es la que señala más claramente la diversidad de espacio(s) /tiempo(s) donde ocurre la simultaneidad de lo originario y lo contemporáneo; y despliega la dimensión premoderna de esa simultaneidad como una perspectiva privilegiada para abordar el problema.

Varias consecuencias se deducen de aquí. Ante todo, se levantan las restricciones del evolucionismo que parecen indudables respecto de la ciencia, pero que resultan poco convincentes en el campo de la política, el arte o la cultura. La cultura como estrategia de supervivencia se despliega en continuas recurrencias espaciales y semánticas que le permiten reiniciar ‘la vida’ a cambio de renovar su significado simbólico en la especificidad social de nuevas “producciones de sentido” (Bhabha, 2002: 212). La naturaleza performativa de la comunicación cultural pone en acción los signos que comportan los diferentes tiempos y espacios en un tiempo propio; por tanto, difiere el sentido innato que le otorga la tradición para traducirse/realizarse en el movimiento de su actualidad, que es también un movimiento de sentido, de modo que al final el presente se torna irrepresentable en una línea evolutiva del tiempo. Como ya se ha dicho, al evaluar las diversas dimensiones de la globalidad transnacional, la narrativa lineal y evolutiva “vuelve en la forma de una tipología espacial” (Ibid: 273) con múltiples planos de expresión, dentro de los cuales predominan la mezcla, la interculturalidad, la antropofagia cultural, el eclecticismo y, en general, la hibridación de tradiciones en el presente de cada cultura. Por efecto de esa exposición espacial, como afirma Bhabha, “la dialéctica de la modernidad es detenida”, el impulso progresivo de la modernidad hacia el futuro “es puesto en escena”, de modo que esa desaceleración o desfase termina por impulsar el pasado, “lo proyecta, les da a sus símbolos muertos la vida circulatoria del signo del presente, del pasaje, la celeridad de lo cotidiano” (304).

En esa dinámica, las distinciones entre pre, post y moderno se hacen cada vez más difíciles de determinar categóricamente. En parte, porque lo que en su momento fue moderno termina siendo superado o

considerado como clásico, cada vez más cerca de lo premoderno, pero también en sentido contrario, porque los remanentes de las culturas y modos de vida que no forman parte del canon de la modernidad, de repente adquieren actualidad en la medida en que constituyen el fundamento de muchas de las prácticas que entran en la órbita de la cultura occidental como *tokens* de nuevos estilos de vida cuya única novedad es repetir el pasado milenario. Se genera así una paradoja por la cual los sujetos otros, premodernos, se modernizan, entran en el universo jurídico político de 'lo mismo', para transformarse en sujetos de su historia y en símbolos globales de su propia experiencia. Esa paradoja se moviliza por la intervención de lo que Bhabha llama el Tercer Espacio de enunciación, esto es, un proceso que torna ambivalente la estructura epistémica sentido/referencia (2002: 58). En consecuencia, el sentido de la identidad histórica de la cultura como fuerza homogeneizadora y unificante se fragmenta, lo que pone en cuestión la imagen nacional de un pasado originario, heroico, donde estaría anclada la tradición del pueblo como núcleo fundante de la nación. Rota la imagen, la tarea es encontrar el lenguaje de traducción plural para comprender el deseo y el destino de las naciones latinoamericanas. Sin embargo, para ello no es suficiente la insistencia en la enunciación más originaria del origen o en la solidaridad contemporizadora con la fuerza contestataria del subalterno. La actualización del pasado no puede ser entendida solamente como una reivindicación automática o como una pragmática indiscriminada, a riesgo de convertirse en la ratificación de la diversidad cultural como tradición antes que proyectar su potencia cognitiva, política y disyuntiva. La performatividad que expresa la actualización de lo premoderno en todas sus formas –originarias, mestizas, globales, utópicas, interculturales– espacializa la comprensión de nuestras sociedades, al tiempo que exige una reescritura de la historia y una reconsideración de la disciplina misma, de modo que la descripción de los tiempos revelados en la deconstrucción del teleologismo moderno sea también una estrategia para hacer explícitas las disyuntivas teóricas y metódicas que supone emprender esa reescritura. Por ello, más allá de una discusión interminable sobre el (in)acabamiento de la modernidad, lo importante es entender que la proliferación del pasado en el presente de la periferia ha llevado a que la cultura global se defina a la vez como “transnacional y traduccional” (Bhabha, 2002: 212). *Transnacional*, porque los discursos contemporáneos están arraigados en historias espaciales de desplazamiento cultural que afectan en diferentes escalas la relación centro/periferia, pero también por la forma en que las naciones conforman su propia periferia interior respecto de comunidades étnicas que muchas veces comparten más de una nacionalidad. *Traduccional*,

porque esas historias, ahora proyectadas en el flujo de las tecnologías mediáticas globales, imponen la pregunta acerca del significado de la 'cultura', para lo cual se vuelve indispensable aclarar los juegos de espejos que dan sentido al cúmulo de historias que acompaña la diversidad de experiencias a nivel étnico, nacional, global. En el plano transnacional, simultaneidad opera como una categoría *extensiva* que establece las diferenciaciones ontológicas, territoriales, culturales, y abre el problema a los reordenamientos espaciales que comporta la sociedad global; en otras palabras, sirve como resonador homogeneizador que replica formas más o menos estandarizadas de diferenciación étnica y cultural en los más disímiles espacios.

En el plano traduccional, la simultaneidad se hace *intensiva* en la medida en que la heterogeneidad no se reparte en el espacio sino que se concentra en el devenir de cada diferencia, redefiniendo el *tiempo* de las identidades múltiples que singulariza los procesos de individuación, sean referido a personas, colectivos o naciones. En ese sentido, la cuestión del sujeto pasa por la tensión entre los procesos de pluriétnicidad y multiplicidad de identidades, y los procesos recurrentes del universalismo, el desarrollismo y la globalización. Pero, a la vez, existe una relación indisoluble entre los procesos de individuación y los procesos de socialización, en una dialéctica que puede ser abordada tanto desde el entorno de las múltiples identidades que se inscriben en cada individuo como desde la complejidad sistémica que genera la diversidad de tradiciones étnicas, procesos económicos y estilos de vida. Esa cartografía de producción singularidades debe ser sometida a un proceso de traducción que incorpore indistintamente lenguajes, prácticas y discursos pre, modernos y posmodernos.

En principio, antes de recurrir a la conciencia, el discurso o el diálogo para comprender esas dos instancias, el concepto de simultaneidad ofrece un plano de indeterminación que se sustrae a la representación, y justo ese vacío es lo que aparece como un espacio excéntrico a la modernidad. Una aproximación lógica diría que la simultaneidad está dada en un plano de exterioridad que *liga* los diferentes espacios, sin afectar directamente la forma interna del tiempo individual. Pero la simultaneidad del tiempo no está referida exclusivamente al espacio, por lo cual debería ser traducible a la experiencia interna del tiempo. Podríamos pensar en que cualquier flexión en el destino de los individuos termina por encontrar un punto de resonancia en el plano de exterioridad, y al contrario. Tendríamos entonces que postular una *simultaneidad interior*, entendida como punto de vista y modo de subjetivación, separada aunque indisociable de la simultaneidad exterior; una suerte de pliegue de interioridad donde se cruzan las secuencias y las disyunciones del tiempo social con las del tiempo individual.

Ese pliegue, siguiendo a Lacan, corresponde a un tiempo *real*, inasignable al adentro o al afuera, entre lo objetivo del espacio –social, natural– y lo subjetivo de la experiencia, un adentro/afuera de la experiencia temporal. Eso es justamente lo que Deleuze y Guattari han definido con el concepto de *internal* en su intento por deconstruir la oposición histórico/eterno desde la experiencia inmanente del sujeto (Deleuze y Guattari, 1993: 113). Siguiendo la lógica de lo *internal*, Guattari abstrae la historia de las sociedades, del saber y de los modos de subjetivación en un entramado de “vías/voces” compuesto por los hilos del saber, de la historia y del sujeto (Guattari, 1996: 15-31). Las vías/voces corresponden a los planos objetivo y subjetivo de la simultaneidad, y se definen por tres series que, en líneas generales, refieren a lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno. La primera serie incluye vías/voces de poder territorial que “circunscriben y rodean los agrupamientos humanos desde fuera, ejerciendo coacción directa o dominio panóptico sobre los cuerpos o efectuando una captura imaginaria de las mentes”; la segunda, está articulada a “pragmáticas tecnocientíficas y económicas desde dentro de la subjetividad”; la tercera, remite a un tipo de subjetividad procesual, autorreferencial, que define desde dentro “sus propias coordenadas y es autoconsecuente” aunque esté atravesada por diferentes “estratificaciones mentales y sociales” (Guattari, 1996: 16 ss). Aunque sencilla y contundente, la tipología de Guattari deja el menos dos cuestiones pendientes. Una relativa a los problemas de traducción entre los modos de producción (las vías) y los modos de subjetivación (las voces). La otra, respecto de las zonas de transición al interior de las distintas vías/voces, tan comunes en las sociedades periféricas (lo cual podría resolverse con la propuesta traduccional de Bhabha).

Con ese mapa de vías/voces en mente, quisiera hacer una última entrada al problema de la simultaneidad. Que la simultaneidad sea espacial no implica que sea relacionante, o mejor, a una simultaneidad espacial puede corresponder una forma objetiva de *no* relación. En razón de la dominación que supone la relación colonial, se asume que los diferentes procesos de subjetivación son traducidos a los códigos homogeneizadores del modo de producción. Pero así como podemos replicar el plano objetivo de la simultaneidad en la intensidad de su realización subjetiva, tendríamos que aceptar que la *no* relación también se replica aunque resulte muy difícil evaluar las relaciones subjetivas en juego. Como sugiere Carlos Rincón, hay que explorar una lógica que pase de la simultaneidad a la *no* simultaneidad, de modo que los procesos de abstracción teórica y económica no reduzcan de antemano las formas singulares en que se expresan las heterogeneidades, sean o no producto de la hibridación (Rincón, 1995: 36). En fin, si se quiere

implementar un método descriptivo de las formas sociales periféricas que tenga como fondo la simultaneidad, habría que precisar los problemas de la relación y de la *no* relación de las distintas culturas y modos de producción para iluminar las zonas oscuras de la saturación globalizante, pero también para darles una explicación a los procesos de reetnización y reterritorialización que se expresan en toda clase de comunitarismos *al margen de y/o en guerra contra* el Estado.

Desde occidente, se tiende a señalar con fruición la forma cómo los individuos de la periferia participan de las posibilidades de futuro a través de la tecnología, el consumo, los dispositivos mediáticos y los flujos de información, dejando la impresión de que esa participación agota su identidad y comprueba su destino moderno. Pero al siguiente momento se acepta que las herencias premodernas son demasiado densas para hacerlas intercambiables en tiempo real o para convertirlas en información global dentro de una lógica *equivalente* de las relaciones. Es cierto que contamos con técnicas y criterios conceptuales que hacen cada vez más accesible el archivo de la premodernidad, pero es evidente la dificultad para pensar el archivo desde los procesos de subjetivación que lo dinamizan. En ese clivaje temporal, las sociedades latinoamericanas tienen su propia forma de orbitar alrededor de sí mismas en medio de la complejidad que define las relaciones centro/periferia en cada época. El resultado es un modo de subjetivación que parece entrenado para entrar y salir de la modernidad que se replica en otros modos de subjetivación, aumentando así la incertidumbre histórica generalizada.

Frente a ello, desde el sujeto autónomo de la modernidad alimentamos la creencia de que podemos asumir, suspender o prolongar la clausura de esta época histórica. Pero es la simultaneidad relacional como condición posmoderna la que ha puesto en duda la linealidad de las nociones básicas de pasado, presente y futuro; y ha hecho proliferar las formas fronterizas entre lo objetivo y lo subjetivo hasta deconstruir la oposición epistémica básica sobre la cual se había fundado el discurso sobre las cosas. La suspensión reflexiva de la modernidad tiene como consecuencia un tipo de incertidumbre histórico-existencial-epistémica que no se resuelve más en los términos de la propia modernidad. Quizás debamos entonces pensar la actualidad de lo moderno en términos de pre y postmodernidad. Jameson, en su *Teoría de la postmodernidad*, la ha definido como una narrativa global de las transformaciones del capitalismo tardío que incorpora en su relato los períodos anteriores a ella desde un plano de contemporaneidad ineludible para la multitud. De otra parte, siguiendo a Bhabha, se podría definir la premodernidad como una subjetividad periférica “escindida” que trata de resignificar desde el pasado no moderno el

acontecimiento histórico de la colonización. En los dos casos, se trata de comprender al sujeto y describir el presente como efectos de “la disyunción de tiempo y ser que caracteriza la sintaxis social de la condición posmoderna” (Bhabha, 2002: 259); de modo que el conjunto que acoge las simultaneidades espaciales y las disyunciones históricas es la propia posmodernidad. Al privilegiar la posición del sujeto *no* moderno en la descripción de las modernidades periféricas, lo que parecía una historia compartida a la luz de los ideales modernos se convierte en una *de/re*/construcción de los ideales que presiden el *telos* moderno de la historia.

Lo que vivimos en el presente es una paradoja por la cual los ideales de la modernidad parecen más deseables en la medida en que perviven como un horizonte contrafáctico de la realidad. Para ‘resolver ignorando’ la paradoja, los dirigentes públicos y las élites económicas terminan por confundir progreso entendido como acceso a los mercados y a los servicios públicos, con modernidad. Para muchos científicos sociales, la modernidad se convierte en un *plus* difícil de evaluar por fuera de los índices sobre educación, consumo, participación electoral y acceso a la justicia. El desfase, distinto en cada país, exige nuevas aproximaciones epistémicas a la relación entre la experiencia interna de tiempo postcolonial y la simultaneidad estandarizada del capitalismo en su expansión espacial. En una perspectiva política, la certeza de que la experiencia mimética del sujeto colonizado se expresa bajo la sombra del desencanto de una modernidad postergada y/o incompleta se compensa por la emergencia de un tiempo histórico agenciado por los diversos agentes –comunidades indígenas, negras y campesinas; movimientos sociales, ecológicos y culturales; desplazados, marginados, desempleados– que encarnan el objeto ‘fallido’ de esa (i)realización.

BIBLIOGRAFÍA

- Bhabha, Homi 2009 *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial).
- Brunner, José 1988 *Un espejo trizado. Ensayos sobre culturas y políticas culturales*. Santiago de Chile: Flacso.
- Cornejo Polar, Antonio 2013 *Crítica de la razón heterogénea. Textos esenciales* (I y II). Selección, prólogo y notas de José Antonio Mazzotti (Lima: Fondo Editorial de la Asamblea General de Rectores).
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix 1993 *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama).
- Dussel Enrique 1995 “Europa, modernidad y eurocentrismo” en *Ciclos* (Buenos Aires) Vol V, No. 8, pp. 167-178.

- Foucault, Michel 1978 *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI).
- García Canclini, Néstor 1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).
- Girola, Lidia y Olivera, Margarita (Coords.) 2007 *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios* (Barcelona: Anthropos-UAM).
- Guattari, Félix 1996 “Regímenes, vías, sujetos”, en Jonathan Crary y Sanford Kwinter (eds.) *Incorporaciones*. (Madrid: Cátedra) pp. 15-31.
- Hopenhayn, Martín 1994 *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina* (México: FCE).
- Jameson, Fredric 2013 *Valencias de la dialéctica*. (Buenos Aires: Eterna Cadencia).
- Liotard, Jean François 1991 *La diferencia (El diferendo)* (Barcelona: Gedisa)
- Liotard, Jean-François 1994 *La condición posmoderna* (Madrid: Cátedra).
- Mignolo Walter 2003 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal).
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel 1992 “La americanidad como concepto o América en el moderno sistema colonial”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (Unesco) No. 134, pp. 583-591.
- Rincón, Carlos 1995 *La no simultaneidad de lo simultáneo* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional).
- Rincón, Carlos “Metáforas y estudios culturales”, en *Revista de estudios sociales* (Bogotá. Universidad de Los Andes) N°. 8, 2001, págs. 9-20.
- Wallerstein, Immanuel 1998 “¿Desarrollo de la sociedad o desarrollo del sistema-mundo?”, en *Impensar las ciencias sociales* (México: UNAM/Siglo XXI) pp. 71-87.
- Wallerstein, Immanuel 2004 *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo* (Madrid: Akal).
- Yehia, Elena 2007 “Descolonización del desconocimiento y la práctica: Un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad /decolonialidad latinoamericanas y la teoría del actor red” en *Tábula Rasa* (Bogotá: Tabula Rasa) Vol.6.

Augusto Castro*

UNA MODERNIDAD DIFERENTE**

INTRODUCCIÓN

La reflexión sobre la modernidad siempre se presenta como un tema de actualidad y representa para muchos un punto de encuentro y de debate. Ello es así porque la modernidad está ligada medularmente a la reflexión sobre el sujeto, aunque quizá sería más preciso señalar que la modernidad expresa las diversas formas que adquiere el pensar y el sentir en el mundo actual.

La discusión sobre la modernidad tiene interés para nosotros porque ayuda a tener una comprensión más ajustada de los proce-

* Ph.D. en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Tokio (2006). Lic. y Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Perú. Prof. Principal, Departamento de Ciencias Sociales, PUCP. Ex director del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas y del Comité de Investigación para seres humanos y animales, PUCP. Miembro de CLACSO, Coord. de la Red de Posgrados de Sociedad y Ambiente. Actual director del I. de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables (INTE) de la PUCP.

** El título “Una modernidad diferente” lo utilicé en el capítulo de un libro sobre el Japón cuando estudiaba las características de su modernidad. En esta oportunidad mantengo la idea que tuve aquella vez, pero la uso como noción para comprender mejor las diversas formas modernas que adquiere el mundo de hoy.

sos ideológicos y sociales que se viven. Obviamente, las teorías y los discursos sobre la modernidad se han desarrollado de forma muy intensa, e incluso, podríamos sostener que algunos de estos debates han llegado a posturas bastante encontradas. Esta realidad muestra que no solo está en debate el sentido de cómo se vive y se piensa lo que hemos venido a llamar el mundo moderno, sino que también se encuentra en el centro de la discusión la propia definición que tenemos de modernidad.

En este trabajo queremos señalar algunos elementos que nos parecen relevantes para la reflexión sobre lo que entendemos por modernidad. El primer acercamiento que haremos buscará conocer el sentido de la modernidad en algunos de los debates iniciales desarrollados; luego, en un segundo momento, intentaremos situar la discusión en un horizonte más preciso —tanto espacial como cultural— como es el latinoamericano; y la última parte del trabajo, recogiendo lo señalado en las anteriores, intentará dar cuenta de lo que entendemos por modernidad, al proponer el concepto de una *modernidad diferente*.

LOS LÍMITES DEL DEBATE SOBRE LA MODERNIDAD

La discusión sobre la modernidad, en sentido estricto, no es un tema nuevo. Tiene, dependiendo de cómo se la aborde, varios siglos o varias décadas.

Decimos siglos porque la discusión sobre el pensamiento moderno empieza con los llamados filósofos modernos que tienen en René Descartes y otros más,¹ un importante punto de partida. Una mirada más histórica nos habla también de *tiempos modernos* con el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Lo que estuvo como elemento explicativo de la modernidad, según muchos pensadores, fue la percepción del surgimiento de una nueva subjetividad. La llamada subjetividad, según Hannah Arendt, se nutre de una nueva mirada científica del cosmos, de una nueva percepción del mundo, con el redescubrimiento de Asia y África y con el descubrimiento de América, y finalmente, con los cambios en el orden de la conciencia religiosa individual.² Ciertamente este último punto, el llamado espacio de la conciencia individual, fue considerado como el punto culminante y más significativo del proceso moderno por haber elevado la conciencia humana a la autoconciencia de sí misma. En esta perspectiva Hegel llegó a sostener que la conciencia moderna se inició con el sur-

1 Entre ellos destacan Vico, Pascal, Newton por poner algunos ejemplos memorables.

2 Definitivamente la postura de Hannah Arendt advierte que la subjetividad moderna tiene un claro anclaje en la cultura europea.

gimiento del cristianismo.³ Sean o no adecuadas o justas estas interpretaciones hechas en tiempos modernos y en los actuales, se trata de un proceso sostenido de transformaciones en el conocimiento del mundo y en el conocimiento de sí mismos de parte de los pueblos y de sus individuos. Esto habría configurado este proceso que lleva por nombre la modernidad.

Decimos décadas porque nos encontramos ante algunos debates sobre la modernidad que se configuran a partir de la segunda mitad del siglo XX y que han tenido un gran protagonismo alrededor del tema. Estos no discuten tanto el hecho de la modernidad como su rol en la vida contemporánea de los seres humanos. En estos debates se defiende o critica la modernidad, se observan cuidadosamente sus propuestas y se muestran sus límites, y se presentan sus logros y fracasos. En buena cuenta, lo que nos presentan estas discusiones está relacionado con el curso de la modernidad y su impacto en la vida de la sociedad, pero no giran en torno a su definición conceptual. Pareciera que esta está preestablecida y que fuera del consenso de todos.

La discusión que abriera Marshall Berman en las Ciencias Sociales con su obra *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1988) y que a juicio nuestro ha continuado con los trabajos y reflexiones de Zygmunt Bauman (2013) con el nombre de *modernidad líquida*,⁴ representan un esfuerzo sistemático en las disciplinas de las Ciencias Sociales por pensar y evaluar las características y los impactos más importantes de la llamada subjetividad moderna. En estas perspectivas se contrastan los valores universales que la modernidad ha proclamado frente a la realidad presente y a la ausencia de acuerdos y de prácticas concretas para hacer vivible el mundo. Lo que observan es el fracaso de los ideales modernos. El sentido de desesperanza, de frustración y de desasosiego particularmente en la obra de Bauman (2014), asoma e invade nuestro pensar.

Pensamos, por lo expuesto, que la reflexión sobre la modernidad ha tenido límites serios en su propia comprensión. El debate instalado en las sociedades modernas y desarrolladas ha sido profundamente crítico. No hay filosofía o teoría social de la modernidad que no esté severamente cuestionada, porque, como sostuvieron los posmodernos llevando el tema al extremo, quizá esta nunca existió; y por otro lado, ha sido considerada insuficiente para comprender

3 No solamente Hegel lo piensa. Existe toda una reflexión que considera el cristianismo como el inicio de la conciencia individual.

4 Nos parece sugerente que se utilicen las imágenes de lo sólido y de lo líquido para simbolizar la modernidad.

a las diversas sociedades —que también se auto comprenden a sí mismas como modernas— y que existen al lado de las llamadas sociedades desarrolladas.

En primer lugar, en el caso de las sociedades llamadas modernas y desarrolladas, los debates principales se han centrado en el tema sobre si el curso de la modernidad había concretado los ideales de emancipación y de civilización que el programa moderno había proclamado. Sin ir muy lejos, la sola presencia de las llamadas posturas posmodernas a fines de los años setenta del siglo pasado, manifiesta que ni siquiera en las sociedades consideradas modernas y desarrolladas esta habría sido exitosa. Algo no estaba bien. En otros debates, como los de la tradición anglosajona entre liberales y comunitaristas, por poner un ejemplo, en los que la temática de la modernidad también se aborda, puede observarse que el balance de los proyectos modernos tiene sus límites en estas sociedades desarrolladas.

En segundo lugar, observamos una fuerte y poderosa reflexión que advierte las inmensas dificultades del concepto de modernidad en la comprensión de sociedades llamadas periféricas, emergentes o en desarrollo, y que han recorrido un intenso proceso de modernización y de profundas transformaciones en la conciencia de sus ciudadanos (Chatterjee 2007). Muchas de estas sociedades y de estos ciudadanos, todos ellos modernos sin duda, han recorrido caminos muy peculiares y a la vez distantes de las experiencias de la modernidad de los países considerados centrales en el mundo. Las discusiones sobre la modernidad de la India, de la China, de las sociedades africanas o latinoamericanas expresan estos nuevos debates. Una parte de la discusión de los estudios poscoloniales, decoloniales y subalternos van en esta dirección.

La crítica a la modernidad tiene sin duda un supuesto. Conveniría preguntarse cuál es el supuesto que sostiene la modernidad y si es posible considerar a este supuesto —la subjetividad— como un elemento lo suficientemente firme argumentativamente hablando como para una comprensión y explicación de conjunto de las sociedades modernas. Nuestra perspectiva considera que resulta complicado esbozar una respuesta adecuada con este supuesto. No creemos posible hablar de una sola subjetividad humana. Los posmodernos, siguiendo el trazo en ciernes de estructuralistas como Roland Barthes y de Levi-Strauss, abrieron el camino y al hablar de *diferencia* nos instalaron en un nuevo escenario que implica una nueva perspectiva para comprender la compleja y variada naturaleza humana. Pero los posmodernos no pudieron ir más allá porque ellos pertenecen tanto a la misma racionalidad y subjetividad humana que criticaron de hegemónica, como a los países desarrollados o *modernos*.

LAS EXPERIENCIAS LATINOAMERICANAS DE LA MODERNIDAD

Sería bueno esforzarse por comprender el curso de la modernidad en esta parte del mundo que llamamos América Latina para luego retomar nuestra reflexión general. Claro que si somos serios con nuestras propias premisas no podríamos hablar de una sola modernidad latinoamericana porque en América Latina no solo conviven diferentes estados nacionales, sino una cantidad inmensa de pueblos. Por ello, nuestro acercamiento al concepto de modernidad latinoamericana será estrictamente metodológico y solo para fines de sostener nuestro punto de vista.

Teniendo en claro esta observación convendría preguntar, ¿cuándo la modernidad se hace consciente de sí misma en América Latina? Es también una forma de preguntar ¿cuándo se es consciente de la modernidad?, y naturalmente ¿cuándo y cómo se descubre el programa social y político que la modernidad enarbola? Reiteramos que nuestra preocupación está centrada en descubrir los orígenes del mundo moderno latinoamericano y en la comprensión de su curso y el de sus propias paradojas.

Intentaremos en esta parte del trabajo precisar algunos momentos que nos parecen claves para entender el proceso moderno de América Latina. Podríamos llamarlos también como momentos de autoconciencia de nuestra modernidad. Ciertamente tomaremos algunos que nos parecen relevantes en esta discusión. Uno de ellos es el relativo a la *conciencia* del Descubrimiento y de la Conquista de América Latina; otro momento es el de la *Independencia* donde empieza a realizarse la conciencia moderna; a su vez, otro momento importante es el relativo a los *procesos de afirmación nacional* en los diversos países donde las filosofías de la libertad y los intentos de industrialización se dan la mano para buscar el desarrollo y superar la pobreza en la que está inmersa América Latina.

UNA MODERNIDAD CONTRA LA MODERNIDAD. LA CONQUISTA Y EL COLONIAJE

En este punto sobre el primer momento intentaremos una reflexión sobre el origen de la modernidad en América Latina. El descubrimiento y la conquista se producen al inaugurarse el pensamiento moderno occidental y el mundo descubierto es conocido como *nuevo* a los ojos del viejo. Debemos establecer entonces el vínculo entre lo nuevo y lo moderno. Lo moderno siempre es lo novedoso. No será así casual pensar a América Latina como el nuevo mundo o el mundo moderno. La idea inicial de modernidad está asociada, de esta manera, al descubrimiento y a la conquista de América. Nadie puede negar el hecho de que el llamado *Descubrimiento de América* estuvo asociado con la

llamada modernidad europea. Más aún y por contraparte, es incomprendible entender la modernidad europea sin el descubrimiento de América. Ya Hannah Arendt (1974) sostenía que el descubrimiento de América era una característica de la *modernidad* y con ello tenemos claro que no se refería a la modernidad de América Latina, sino centralmente a la europea.

Efectivamente, la expansión del mundo occidental tuvo un punto crucial en su desarrollo y ese fue el descubrimiento y la conquista de América Latina. El proceso de conquista y colonización de América fue uno de los hechos en los que se plasmó la modernidad europea, pero no olvidemos que la modernidad europea se presenta como colonización. No obstante, por contradictorio que parezca, en este inmenso espacio colonial fue donde se incubó y nació la *modernidad* latinoamericana. El proceso de colonización ha sido el terreno histórico de los conflictos y disputas de los distintos proyectos de la modernidad latinoamericana. No es posible pensar que la modernidad nace y se desarrolla en América de la misma manera que en Europa. Son formas distintas, pero formas modernas al fin y al cabo.

La modernidad europea había supuesto la emancipación espiritual del ser humano frente a la arbitrariedad del poder y la irracionalidad; lo colocaba de forma diferente frente al conocimiento de la naturaleza, frente a su propia conciencia religiosa, y frente a la sociedad y la política. En América Latina la práctica de esta modernidad fue totalmente contraria. Parecía que el lado oscuro de la modernidad se había posesionado sobre ella violando sistemáticamente los novísimos valores que pregonaba. La modernidad europea en América Latina se alejaba así de la nueva forma de entender las cosas que ella misma había propiciado. En ningún momento se reformó, modernizó o valoró el conocimiento de los pueblos americanos sobre la naturaleza, su sociedad o sobre sí mismos. La conciencia moderna europea arrasó con los derechos de las personas y de las sociedades precolombinas, negándoles precisamente el principio que había sido el culminante en la formación de su propia modernidad: la racionalidad humana. Las argumentaciones racionales y modernas dadas para someterlos a servidumbre fueron justificando lo injustificable; parecía que la modernidad recién nacida eliminaba sus propios estandartes ideológicos. Por ello, América Latina fue el espacio donde la ambición y la intolerancia humanas señalaron los límites del discurso político, la ciencia y la filosofía moderna europea.

Si para Europa el descubrimiento y la posterior conquista supusieron un triunfo de su modernidad, conviene reiterar que para América Latina su descubrimiento y su conquista solo significaron su subordinación como un espacio colonial sujeto a un centro político

mundial y que su organización territorial sufrió por la articulación a los mercados e industrias centrales de Europa (Skidmore et al., 1996: 53 y ss.). Los primeros años de la conquista fueron de tragedia y dolor (Gutiérrez, 1992). Los cálculos del genocidio son monstruosos.⁵ Decenas de millones de seres humanos, en su mayoría indígenas, murieron en trabajos forzados, en guerras, por enfermedad y demás. A lo largo del período colonial millones de seres humanos fueron esclavizados y traídos de África a América Latina,⁶ ellos reemplazaron la portentosa mortandad dejada por el genocidio contra los indígenas (Skidmore, 1996: 35 y 36). La marca de esta espantosa experiencia no ha cicatrizado aún en la conciencia de los latinoamericanos. La modernidad europea defensora de los derechos civiles acabó reimplantando la esclavitud de los negros y reduciendo a servidumbre a los indígenas.

La inicial modernidad europea había producido una reformulación sustantiva sobre la idea de la persona humana al colocar el eje del conocimiento, de la política y de la moral en el individuo. Cuando Bartolomé de las Casas emprende la defensa del indio como sujeto político y sujeto de la evangelización lo hace precisamente afirmando su humanidad, y a la vez cuando sus opositores lo combaten lo hacen sustentando la *bestialidad* y la *no humanidad* del indígena.⁷ Las razones de este debate nos importan mucho porque ellas prueban inequívocamente que estos argumentos se sitúan en perspectivas de la modernidad realmente diferentes.

La discusión sobre el sentido de la libertad o el sentido de la humanidad del indio tenía profundas implicancias prácticas en un contexto de conquista y de coloniaje como el que se vivió. Por ello, debemos reconocer que fue un debate teórico y práctico sobre el sentido de la igualdad de los seres humanos y sobre el sentido de la libertad de conciencia y de la libertad política. Todo un debate moderno. Esta grave discusión ha jaloneado permanentemente estos cinco siglos de la llamada modernidad en América Latina. De tal manera que este debate inaugural sobre la igualdad de los hombres —consigna típicamente moderna— tendría un momento decisivo y trágico en el proceso de la conquista y colonización de América.

5 Los datos son realmente estremecedores. Fue una “catástrofe demográfica”. Señala que la cifra que da Bartolomé de Las Casas en 1552 de 20 a 25 millones de muertos es *mediana* frente a las actuales investigaciones sobre el tema.

6 La población de esclavos provenientes de África se calcula entre 10 y 11 millones. Se considera que alrededor de 5 a 6 millones fueron a Latinoamérica. Alrededor de 2 millones y medio hacia las posesiones españolas y el resto al Brasil. Thomas Skidmore piensa en cantidades algo menores que no sobrepasan los 10 millones de personas.

7 Es bastante conocida la opinión de Sepúlveda en contra del reconocimiento de la humanidad del indio.

La colonización ciertamente no fue un hecho sencillo. Fue el poder militar el que mantuvo y controló a las poblaciones nativas en su deseo por sacudirse del poder colonial (Konetzke, 1995). No se podrá decir jamás que los indígenas y los esclavos aceptaron su condición sin más. En este período latinoamericano de alrededor de trescientos años, podemos comprobar que muchísimos fueron perseguidos, reprimidos y ejecutados por exigir derechos, justicia y libertad que no son otra cosa que banderas programáticas de una modernidad distinta a la europea. La lucha por la libertad y por los derechos de las personas comenzó desde el mismo momento en que empezó la conquista.⁸ Por eso podemos hablar del surgimiento de una nueva manera de pensar y de vivir. La modernidad latinoamericana empezó ahí: una *modernidad* contra la modernidad.

EL MOMENTO DE LAS INDEPENDENCIAS. UNA DISTINCIÓN, MÁS NO UNA NUEVA SÍNTESIS

Otro momento histórico relevante fue la lucha contra el colonialismo, es decir, el proceso de las independencias nacionales. Decimos que este momento fue una *distinción*, una *separación*, una *independencia*, mas no una nueva síntesis política y social. Lo señalamos así porque el principal resultado de la Independencia, el Estado nacional moderno, no surge ni expresa una nueva sociedad democrática. El Estado moderno que surgió estaba bastante lejos, en términos prácticos, de las propuestas políticas y programáticas que enarbolaban el Estado moderno francés o el Estado estadounidense. Nos enfrentamos a una contradicción en la formulación política programática, por un lado, y por otro, en el rol práctico del Estado moderno en América Latina. No obstante, hay puntos que remarcar⁹ para comprender a cabalidad el verdadero sentido y surgimiento del nuevo Estado moderno latinoamericano (Bennassar, 1980), y con ello, apreciar sus aportes y conflictos (Stein et al., 1991).¹⁰

8 Por ejemplo el caso de los caribes.

9 Como sabemos, en el siglo XVIII España intentó revertir la pujante presencia comercial de los ingleses sobre sus territorios coloniales. Los Borbones crearon los Virreinos de Nueva Granada en 1739 y de Río de La Plata en 1776, lo cual da cuenta del interés español de controlar la presencia comercial anglosajona en el continente. Además, España tuvo que hacer frente a violentas insurrecciones en sus territorios coloniales continentales, tales como la rebelión de Túpac Amaru II, que golpearon medularmente la legitimidad de su poder colonial. Al iniciarse el siglo XIX la situación del Imperio español se hizo crítica con la conquista napoleónica sobre la Península.

10 La derrota final de Francia no trajo consigo la reconstitución del Imperio español sino su desmembramiento final. Quizá la tesis de Stanley y Barbara Stein que sos-

Recordemos que las colonias españolas se dividieron en un par de decenas de naciones que aspiraban a la independencia, a la libertad y a la democracia. La mentalidad de las élites que dirigieron los nuevos estados nacionales y que fueron herederas directas de la colonia no pudo transformarse en una nueva mentalidad democrática e industrial; solamente pudieron pensar en hacer mejor lo que estaban acostumbrados a hacer: estar adscritos al mercado mundial en calidad de exportadores de materias primas.

Las élites criollas, a pesar de su lucha contra el colonialismo, heredaban el sentido estrecho de la modernidad europea que no reconocía derechos civiles a los ciudadanos. Aunque la Independencia supuso una mirada hacia adentro, una introspección, esta no fue lo suficientemente profunda. Evidentemente que modificar esta práctica hubiera supuesto realmente cambios revolucionarios en la vida social. Pero para producir estos cambios no estaban preparadas las clases dirigentes, ni mental, ni económicamente; solo pensaron que con una buena y renovada articulación al mercado mundial —leáse al mercado inglés— se crecería económicamente y se llegaría al progreso nacional.

La modernidad latinoamericana nace así en contra del régimen español y a la vez recoge las inmensas expectativas de democracia, de derechos y de desarrollo de sus diversos pueblos. Lamentablemente, esta primera modernidad latinoamericana acabó reinstalando lo que quiso desechar: la dictadura, la falta de libertad política, la desigualdad y el comercio de materias primas totalmente desventajoso para sus países. Desafortunadamente, la mentalidad colonial fue heredada en las nuevas repúblicas. Esta mentalidad fue verdaderamente ajena a los nuevos valores de un Estado constitucional basado en la decisión ciudadana; ajena a la libertad política, a la igualdad social, al trabajo productivo, a la idea de un mercado interno como expresión nacional. Esta élite no estaba acostumbrada a la democracia, ni a reconocer los derechos sociales y menos los políticos de sus mayorías nacionales compuestas por mestizos, indios y negros, quienes desde el inicio fueron excluidos de la representación estatal. Así, minorías criollas decidirían la vida de los nuevos estados. Agro-exportadores y minero-exportadores, con una gran carga política tradicional y an-

tiene que era Francia la que movía los hilos del comercio colonial español y a quien más le convenía su mantenimiento, pueda sostenerse dentro de esta lógica. Sea o no así, el hecho es que tanto Inglaterra como después los Estados Unidos apoyaron la independencia de las colonias españolas, destruyendo con ello estratégicamente el poder español, de tal manera que hacia 1825 España había perdido el grueso de sus posesiones en el mundo.

tidemocrática, fueron los que dominaron la escena política y social de América Latina en el siglo XIX.

Resulta importante, no obstante lo señalado, afirmar que la Independencia fue un hecho relevante. A pesar de sus guerras, de su división y de la victoria de una élite mayoritariamente conservadora en el manejo del nuevo Estado conviene comprender que el Estado moderno que surgía empezaría a reconocer como parte de sí los derechos de todos y no solo los de los criollos. Podemos señalar que desde una perspectiva histórica la tarea quedó inconclusa, ya que la independencia no cambió inicialmente la suerte de indígenas y de esclavos a pesar de la expulsión de los colonialistas. Como sabemos, la esclavitud fue desapareciendo a lo largo del siglo XIX (Cardoso, 1987) hasta que quedó abolida hacia fines del siglo XIX.¹¹ La situación del indígena permaneció estacionaria porque en la gran mayoría de los países se reconcentró la propiedad de la tierra y los poderes locales quedaron en manos de latifundistas agro exportadores que impidieron que el grueso de las poblaciones pudiera beneficiarse con la tierra y con los derechos que planteaba de manera formal el nuevo Estado moderno.

Con la presencia de los estados nacionales modernos los latinoamericanos pudieron recién hablar de ciudadanía y de derecho. En este escenario el nuevo Estado republicano enfrentaría el conflicto de distintos proyectos modernos, el de los herederos de la colonización, por un lado, y el proyecto también moderno de los pueblos sojuzgados y esclavizados que conquistaban su libertad, por el otro.

LA BÚSQUEDA DE UNA NUEVA SUBJETIVIDAD.

LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERTAD

Al concluir el siglo XIX en América Latina apreciamos un nuevo momento que puede ser útil para la reflexión que estamos realizando. El positivismo, la filosofía del momento, había augurado desde mediados del siglo XIX el progreso material y espiritual (Zea, 1980), pero eso era precisamente lo que no existía. Las preguntas que se hicieron los latinoamericanos ya no eran las mismas que se habían hecho alrededor de la Independencia. No se trataba de un duelo con una modernidad como la europea que había consagrado el coloniaje. La disputa era contra una modernidad que no podía dejar atrás los rezagos del colonialismo. El interés de las élites criollas latinoamericanas había estado centrado en responder al crecimiento económico, es decir, a su

11 Conviene revisar los interesantes comentarios de Ciro Cardoso y Pérez Brignoli sobre la abolición de la esclavitud en América y su vinculación con las reformas liberales a principios de la Independencia latinoamericana.

crecimiento nacional desde sus intereses agro y minero exportadores. Ese crecimiento se había hecho sin democracia, sin industria y sin derechos ciudadanos.

La ausencia de una verdadera clase industrial impidió la modernización de América Latina. La Independencia, comandada por aristócratas, terratenientes y grandes comerciantes intermediarios, no pudo conquistar los ideales modernos y liberales que se propuso. La industria nacional de los países latinoamericanos hacia fines del siglo XIX era casi mínima o simplemente no existía, se mantenía toda la estructura latifundista que la Independencia quiso transformar y no pudo. Si a todo esto le sumamos la inestabilidad política, la ausencia de democracia, la falta de libertades públicas, podremos observar que el mito moderno del progreso y del bienestar estaba ausente de la vida de los pueblos latinoamericanos. La Independencia comienza a ser mirada con mucha desconfianza por la práctica de estas élites gobernantes.

Al acabar el siglo XIX el escepticismo cubría la inteligencia latinoamericana. En este nuevo escenario los latinoamericanos buscaron con profundidad sus orígenes. Surgieron nuevas ideas que propugnaban cambios radicales, como las expuestas por el uruguayo José Enrique Rodó (1957) en su famoso Ariel. Muchos latinoamericanos se aunaron a los cambios propugnados por él. Sintieron que era el momento de buscar en el *espíritu* la solución a los problemas latinoamericanos y de dejar el materialismo herencia del positivismo decimonónico. Los pensadores de esta época sostuvieron que una nueva mística, un *nuevo espíritu* debía impregnar la mentalidad de los latinoamericanos para hacer frente a su destino. Surgen así nuevas posturas en el pensamiento y los latinoamericanos se arriesgan a construir su propia manera de pensar. América Latina no es Europa y tiene una fisonomía diferente. Se trata de “enseñar a pensar desde la realidad concreta, nunca desde las ideas o las palabras” como escribiera el filósofo Carlos Vaz Ferreira (1971) del Uruguay. No olvidemos que, incluso el nombre de *América Latina* se adquiere en este momento de autodefinición del papel del continente.

La crítica al positivismo fue, en definitiva y por contrapartida rica en el surgimiento de nuevas filosofías modernas latinoamericanas. Alejandro Deustua del Perú sostuvo que: “La escuela positivista ha encontrado el medio cómodo de simplificar los problemas, prescindiendo de todo factor que no sea un dato verificable; pero está probado ya, que con ese procedimiento sólo ha conseguido dejar “vacío al espíritu” (Deustua, 1937). La reflexión de estos filósofos latinoamericanos¹² exigió una mejor comprensión de la vida latinoamericana

12 Las figuras, de Alejandro Korn en la Argentina, de Alejandro Deustua en el

(Romero, 1952). La política, la cultura, la sociedad, e incluso la economía, debían de ser abordadas desde un nuevo punto de partida. Se trataba de reconocer que la libertad humana es la creadora de la cultura, de la política, de la economía y de la misma ciencia. La libertad humana tenía su asidero en la conciencia humana y ella era el *leitmotiv* de cualquier pensar filosófico. En cada circunstancia y país, estos llamados hoy los *filósofos de la libertad*,¹³ encontrarían nuevos caminos para redefinir el papel del ser humano en América Latina y repensar con ello su propia modernidad. La importancia de este pensamiento gravitará durante todo el siglo XX e iluminará muchas de las luchas del siglo XX.

La manera de pensar de estos filósofos abre nuevas perspectivas en la conciencia moderna latinoamericana. La nueva perspectiva apunta a dejar la herencia colonial (Cotler, 1986). Esta orientación permitirá por un lado, el surgimiento de propuestas de corte nítidamente industrial y liberal, así como propuestas de claro corte socialista. Ambas reclamarán la modernidad para sí mismas. El siglo XX en América Latina ha estado atravesado de estas orientaciones modernas, y naturalmente, de sus pugnas y enfrentamientos.

REPENSANDO EL CONCEPTO DE MODERNIDAD

En los párrafos anteriores hemos presentado algunos de los procesos de la conciencia de la modernidad en América Latina, momentos en los que

Perú, de Raimundo de Farías Brito en el Brasil, de Antonio Caso en México, de Mamerto Oyola en Bolivia, de Enrique Molina en Chile, de Carlos Vaz Ferreira en el Uruguay y muchos otros presentan el tema de la libertad como el fundamento del nuevo pensar latinoamericano. La crítica al positivismo y al liberalismo decimonónico los llevó a la construcción de nuevos proyectos morales y también a la reflexión sobre el arte y lo estético.

13 A pesar de los logros económicos y sociales en la Argentina, Korn señalará los límites del pensar positivista; para él nada existe más allá de la conciencia, es la conciencia la que crea la ciencia, afirmando que más allá de la realidad lo que la define es el sujeto consciente. En el Perú, la crítica situación económica y política llevará a Alejandro Deustua a sostener un positivismo idealista basado en la intuición estética frente al fracaso moral y político de las elites dirigentes. Mamerto Oyola de Bolivia sostendrá la tesis de un racionalismo espiritualista que supere el materialismo creado por el pensamiento racionalista. En Farías Brito del Brasil se percibe también este sentido espiritualista; influenciado por Bergson y por Spinoza; el pensador brasileño llevó al terreno religioso el espiritualismo: "filosofar es aprender a morir". En Chile, el filósofo Enrique Molina también intentó una superación del positivismo y buscó un mayor perfeccionamiento moral basado en la libertad. Antonio Caso de México trató de recoger lo mejor del positivismo y articularlo con las nuevas formulaciones espiritualistas. Todos ellos y muchos otros intentaron darle a la reflexión filosófica latinoamericana un nuevo espíritu y un nuevo sentido de libertad que trascienda el viejo y cerrado marco del liberalismo decimonónico que devino en materialista.

la conciencia subjetiva moderna crece y se desarrolla. El primero, relativo a la percepción de lo que suponía comprender la modernidad. Para unos era el descubrimiento y la incorporación de América a su espacio; para otros —para los conquistados— fue un momento de sujeción y de tragedia, pero también de emancipación. Lo importante para nosotros no es el primer aspecto, sino el segundo, el del reconocimiento de que los dominados y conquistados también eran seres humanos y tenían derechos. Eso apunta al surgimiento de una nueva conciencia moderna. El segundo momento es el concerniente a la Independencia, que si bien no logró conquistar todos los objetivos que demandaban sus pueblos, sí logró la separación y la autonomía política frente a al dominio ibérico y logró desterrar el colonialismo del territorio latinoamericano. Este es un momento importante de afirmación de los derechos civiles y el inicio de su construcción. El tercer momento estuvo vinculado con el primer balance del Estado moderno a casi un siglo de Independencia: las élites dirigentes no habían estado a la altura de los desafíos que exigía la modernidad de los pueblos latinoamericanos, todo lo contrario, solo se habían beneficiado del poder y de la riqueza que este mundo comportaba. El surgimiento de nuevas luces, de un nuevo *espíritu*, fue importante para orientar el nuevo porvenir de la América Latina.

Estos momentos de la modernidad latinoamericana nos parecen importantes para apreciar lo complejo que es el proceso que entraña la modernidad. La experiencia latinoamericana es única y en cada Estado moderno y en cada pueblo, el proceso moderno fue diferente y tiene sus matices. Reconociendo y teniendo en mente esta perspectiva específica, nos gustaría retomar el debate que hemos presentado al inicio de este trabajo en referencia al sentido de la crítica sobre el concepto de modernidad.

LA ESTRECHEZ DEL CONCEPTO DE MODERNIDAD

¿Qué es lo que ha pasado para que revisemos y desechemos con tanta vehemencia y discusión los paradigmas que la modernidad nos ha presentado? Nos parece realmente lamentable que una propuesta filosófica y política tan transida de esperanzas y de ideales sobre el papel del sujeto en los tiempos modernos y contemporáneos quede desensambrada como una mentira y un engaño.

Una mirada atenta nos hará comprender que el debate filosófico contemporáneo entre modernos y posmodernos, entre liberales y comunitaristas, entre los defensores de la teoría del reconocimiento, entre los críticos poscoloniales y decoloniales, o de la ética de máximos y la ética de mínimos, por citar las reflexiones más importantes de estas décadas, muestra sin lugar a dudas, los límites en la comprensión del concepto de modernidad.

Uno de estos límites es el que subraya el comportamiento del sujeto en el mundo contemporáneo. No cabe duda que la reflexión sobre la subjetividad adquiere un peso considerable cuando hablamos de modernidad. Lo señalamos al principio del trabajo: es el punto crucial de la modernidad y es también por donde los cuestionamientos han empezado. El reconocimiento de los derechos se vuelve una constante permanente de todos los proyectos de modernidad y el indicador de cuán moderno es un pueblo o un ciudadano. Cada pueblo reivindica sus derechos frente a otros pueblos y al interior de sí mismo.

Este reconocimiento nos lleva a considerar el proceso moderno como propio de cada individuo y de cada pueblo o Estado. No podemos, por ejemplo, mirar los acontecimientos ni como modernos ni como posmodernos al estilo del debate europeo. Lo decimos porque no sabemos si las banderas modernas de la modernidad europea se mantienen o no. No podemos acompañar a los posmodernos que, según la frase clásica de Francois Lyotard (1987), consideraron que el proyecto moderno había fracasado. Cómo los podríamos seguir si el despliegue por el reconocimiento de derechos continúa en América Latina, en África y en otros lugares del globo. Con más razón que los franceses posmodernos, cientos de naciones del planeta podrían haber descartado hace décadas y siglos las banderas del proyecto moderno europeo por la pobreza de sus resultados. Resulta positivo, no obstante, el enjuiciamiento severo que hacen los posmodernos sobre determinadas prácticas modernas, pero resulta una pedantería afirmar que el proyecto moderno no sirve o que ya se extinguió, cuando apreciamos a millones de seres humanos luchando conscientemente para dirigir sus vidas en muchos lugares de la tierra. El modelo de modernización europea no puede ser el instrumento o la vara para medir las diferentes formas de modernidad.

En cuanto a los pensadores europeos que defienden la validez y vigencia de la modernidad, conviene señalar que esta no solamente es real por la importancia del modelo para Europa, sino por las implicancias del modelo fuera de ella. La racionalidad no es solo la sustancia de la tradición occidental como argumenta Habermas, sino que es la sustancia común de todas las tradiciones humanas. La crítica posmoderna, lamentablemente, no solo criticó la racionalidad occidental sino que negó las posibilidades de emancipación y de racionalidad de los seres humanos en todo el planeta. Podemos pensar que lo que quisieron fue criticar el racionalismo occidental, pero exageraron en su crítica. En esta orientación no solamente es necesario un profundo diálogo comunicacional, como lo propuso Jürgen Habermas hace varias décadas (2001), sino una nueva actitud de diálogo, de reconocimiento y de relación entre todos los pueblos del orbe.

Por otra parte, la propuesta de repensar las ideas de la moralidad afirmadas por Kant para superar el planteamiento maquiavélico de las primeras propuestas utilitaristas y liberales del siglo XX, como lo hace John Rawls (2000), nos ha convencido por un lado, de la importancia de contar con una teoría universal de la justicia, pero no nos ha convencido de que el paso de una teoría utilitarista a una de principios de moralidad vaya a resolver los problemas de la justicia. En el trasfondo de esta propuesta y probablemente con mucha razón, está el enjuiciamiento honrado de la práctica moral y política de los Estados Unidos. Es una mirada valiosa, que busca repensar y rectificar, pero que está situada en un contexto determinado. Esto lo podríamos decir también para las posturas llamadas comunitaristas, que si bien criticaron esta propuesta de la tradición liberal y que con mucha sinceridad y preocupación vuelven a la idea de comunidad (Mc Intyre, 1987; Walzer, 2001), no podemos afirmar, sin embargo, que hayan pensado sus propuestas fuera del universo de las sociedades desarrolladas.

Efectivamente, el debate ha avanzado hacia un sentido más práctico, más localizado y particular, y en algunos casos ha intentado recoger experiencias que no son solo las europeas o norteamericanas. Las preocupaciones, por ejemplo, de los teóricos de la ética del reconocimiento apuntan, a juicio nuestro, a una mirada más particular del fenómeno de la justicia y a un abandono de una visión general de lo moderno. De la misma manera el debate sobre una ética de máximos o de una ética de mínimos tiene en su eje central de discusión la reflexión sobre la ciudadanía y por ello deja de lado la reflexión general sobre una ética de máximos propia a cada individuo. Para poder convivir en el Estado moderno se necesita más una ética de mínimos que explicita comportamientos éticos y acuerdos específicos. La propuesta del reconocimiento y de la ética de mínimos expresan una buena rectificación de las iniciales y estrechas miradas de la modernidad europea. Obviamente, surgen desde preocupaciones prácticas concretas europeas, como por ejemplo la presencia musulmana, y solo podrán ser bien apreciadas en esos contextos. Tanto el reconocimiento, como las propuestas de una ética de mínimos son el atisbo de nuevos mundos y formas éticas de comportamientos que desde fuera se han instalado ya en Europa.

UNA MODERNIDAD DIFERENTE

Nuestra idea en este trabajo ha sido hacer hincapié en el tema de la modernidad, pero nos ha interesado observarla desde una realidad y una óptica particular: la realidad latinoamericana. Creemos que es muy importante retomar lo particular, la práctica real y las diferencias para repensar el concepto global de la modernidad.

Se trata de apreciar las formas concretas que adquiere, sin abandonar el sentido universal que evoca. No existe una modernidad en abstracto, solo experiencias concretas de modernidad. Pensamos que hablar de una *modernidad diferente* puede expresar mejor el sentido de lo que queremos plantear, es decir, de una reflexión sobre la modernidad que nace de las diferencias.

Nuestra posición es que cuando nos referimos a la modernidad y planteamos que ella mantiene y exige la diferencia, lo decimos precisamente porque todo proceso de modernidad es diferente y que depende mucho de la voluntad y de la libertad de sus sujetos. América Latina tiene sus sujetos y su proceso particular de modernidad. Europa, la China, África, el mundo árabe, el mundo anglosajón, Japón y otros pueblos y naciones han tenido y tienen sus propios procesos. No se puede sostener que la modernidad inglesa, francesa o alemana son los modelos o paradigmas clásicos de la modernidad. Ninguna experiencia es repetible y ninguna forma social o estatal moderna puede ser considerada superior o inferior a otra. En el mejor de los casos, solo son modernidades diferentes a la propia y bajo ningún concepto pueden erigirse como *la modernidad*.

Desde nuestra perspectiva, el problema empieza cuando colocamos para todos un ideal que solo es para algunos; cuando se cree y ofrece propuestas que se creían para el beneficio de todos, y en realidad son para el beneficio de algunos; cuando no se percibe que los llamados valores universales que se han pregonado estaban permeados por una cultura, y por los intereses y deseos de los que los pregonaban; cuando se ha creído que todos los seres humanos pensaban de la misma manera y que esta manera no era otra que la propia; cuando se ha pensado que todos debían tener la misma educación, la misma sensibilidad y el mismo sentido estético, y por qué no, la misma cultura.

En una palabra, se ha pensado que la modernidad era igual para todos y que todos tenían que ser modernos de acuerdo con el paradigma que algunos habían proclamado como moderno. Lamentablemente, por esta orientación se han cometido los más horribles crímenes, deslegitimando por cierto, el sentido de la modernidad, que no es otro que el reconocimiento de las diferencias.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah 1974 *La condición humana* (Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A.).

Bauman, Zygmunt 2013 *Modernidad Líquida* (México: Fondo de Cultura Económica)

Bauman, Zygmunt 2014 *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida* (Madrid: Ediciones Sequitur).

- Bauman, Zygmunt 2014 *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Bennassar, Bartolomé 1980 *La América española y la América portuguesa, siglos XVI y XVII* (Madrid: ACAL).
- Berman, Marshall 1988 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (Madrid: Siglo Veintiuno Editores).
- Cardoso, Ciro Flamarion y Pérez Brignoli, Héctor 1987 *Historia Económica de América Latina* (Barcelona: Editorial Crítica).
- Chatterjee, Partha 2008 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (Buenos Aires: CLACSO/Siglo Veintiuno Editores).
- Cotler, Julio 1986 *Clases, estado y nación en el Perú* (Lima: IEP).
- Deustua, Alejandro 1937 *La Ley de Instrucción en: La Cultura Nacional* (Lima: UNMSM).
- Gutiérrez, Gustavo 1992 *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (Lima: CEP – IBC).
- Habermas, Jürgen 1989 *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus Ediciones).
- Habermas, Jürgen 2001 *Teoría de la Acción Comunicativa* (Madrid: Taurus Ediciones).
- Konetzke, Richard 1995 *Historia Universal Siglo XXI. América Latina. II. La Época Colonial* (México: Siglo XXI Editores).
- Lyotard, Françoise 1987 *La condición posmoderna* (Madrid: Ediciones Cátedra).
- Mc Intyre, Alasdair 1982 *Historia de la Ética* (Barcelona: Ediciones Paidós).
- Mc Intyre, Alasdair 1987 *Tras la Virtud* (Barcelona: Editorial Crítica).
- Rawls, John 2000 *Teoría de la Justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rodó, José Enrique 1957 *Ariel* (Buenos Aires: W.M. Jackson/INC Editores).
- Romero, Francisco 1952 *Sobre la filosofía en América* (Buenos Aires: Raigal).
- Stein, Stanley J. y Stein, Barbara 1991 *La herencia colonial de América Latina* (México: Siglo XXI Editores).
- Skidmore, Thomas y Smith, Peter 1996 *Historia Contemporánea de América Latina. América Latina en el siglo XX* (Barcelona: Editorial Crítica).

Vaz Ferreira, Carlos 1979 *Lógica Viva y Moral para intelectuales* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

Walzer-Fass, Michael 2001 *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad* (México: Fondo de Cultura Económica).

Zea, Leopoldo 1976 *El pensamiento latinoamericano* (Barcelona: Editorial Ariel).

Zea, Leopoldo 1980 *Pensamiento Positivista Latinoamericano* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

Alejandra Ciriza*

TRAS LOS PASOS DE LAS RELACIONES ENTRE MUJERES E ILUSTRACIÓN EN TIERRAS NUESTRO-AMERICANAS

NOTAS PARA UN DEBATE

ESTE ESCRITO, ELABORADO EN EL CRUCE entre historia de las ideas latinoamericanas y filosofía, procura responder a la pregunta por la Ilustración y las mujeres en tierras sudamericanas a partir de la inquietud por la búsqueda de genealogías feministas.

Situados a la vez que universales, los feminismos tienen raíces múltiples y a menudo contenciosas. En Nuestra América algunos feminismos proceden de tradiciones letradas, muchas de ellas migradas a nuestras tierras, traducidas y reformuladas a partir de traspasos de una lengua a otra, de una ubicación a otra. Otras veces los feminismos nacen de las experiencias encarnadas, de dilemas teóricos y prácticos ligados a condiciones de vida específicas, de la búsqueda de respuestas a las urgencias de las mujeres y disidentes sexuales de Abya Yala.

De esa tensión surge la pregunta por la relación entre mujeres e Ilustración en tierras americanas. El trabajo argumenta, a partir de una reflexión teórica llevada a cabo en el terreno de la filosofía y de

* Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la UNCuyo. Investigadora Principal del CONICET y profesora en Introducción a la Filosofía y el Pensamiento Feministas en la Universidad Nacional de Cuyo. Sus temas de investigación se ubican en el cruce entre filosofía política feminista e historia del pensamiento de mujeres y feministas desde una perspectiva atenta a la clase, la raza y la corporalidad. Es activista feminista y por los DDHH.

algunas fuentes, que existe una tradición Ilustrada propia de Nuestra América que se halla ubicada en una trama de relaciones económicas, políticas y culturales que la hacen a la vez singular y universal, situada y cosmopolita.

INTRODUCCIÓN

La crítica de la Ilustración suele estar asociada a la suposición de la equivalencia, sin más, entre Ilustración, modernidad, euro y androcentrismo. De allí suele inferirse que la Ilustración es un producto exclusivo de occidente, y aún más, de los países centrales de Europa.

Este trabajo en cambio acepta la idea, sostenida desde diversas perspectivas, de que la relación entre centro y periferia constituye un elemento fundamental para la comprensión de una historia universal. En ese sentido se comparte un supuesto de los llamados estudios postcoloniales que “nos enseñan... a desconfiar de toda interpretación demasiado rígida de la relación entre centro y periferia que recluya la historia de la expansión colonial... a la categoría de episodio “periférico”, ocultando su función *constitutiva* en la experiencia global de la modernidad” (Mezzadra, 2008: 17)¹.

El supuesto de sentido que orienta este trabajo es que la Ilustración arraigó en condiciones de existencia que habían hecho del globo un mundo construido sobre la base de relaciones asimétricas entre centro y periferia, en un momento de expansión del capital comercial que implicó la edificación de nuevas relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, a la vez que la promesa de emancipa-

1 Uso la categoría poscolonial en calidad de categoría nativa, respetando la auto-designación de numerosos estudiosos de esta problemática, como es el caso de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Sandro Mezzadra (2008). El enfoque que en este trabajo he construido obedece a otras tradiciones teóricas y políticas que refieren a las preguntas que, a mediados del siglo pasado, compartieron una serie de estudiosos de diversas disciplinas. Preguntas atravesadas por la preocupación por las relaciones entre economía, política y cultura, por el lugar de América Latina en el orden mundial y su relación con la acumulación originaria de capital vinculada al proceso de colonización y conquista. En el campo de la economía es de destacar el debate entre los denominados dependentistas, algunos de cuyos representantes fueron André Gunder Frank (1965), Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1969), Osvaldo Sunkel y Pedro Paz (1975). Entre los marxistas son destacables los aportes de Ruy Marco Marini (1974), el de Vania Bambirra (1974), el conocido escrito de Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (1990 (1977)) y el del entonces joven Theotonio Dos Santos, *Imperialismo y dependencia* (1978). En el campo de la filosofía el conocido texto de Augusto Salazar Bondy (1968) desató una larga polémica a propósito de la existencia de una filosofía latinoamericana. En continuidad crítica con esos debates, he incorporado perspectivas anti-racistas y feministas.

ción de la autculpable minoridad². También se ubica en relación de continuidad con la tesis de Silvia Federici acerca de los efectos de la acumulación originaria de capital sobre subalternos y subalternas de toda laya: el desarrollo capitalista de Europa se construyó sobre el expolio de los territorios que devinieron colonias y la racialización de su población, sobre un brutal sexocidio que tuvo lugar a ambos lados del Atlántico y sobre la derrota del campesinado europeo, que devendría, desposeído de sus tierras y de los bienes comunes merced el avance de cercados, mano de obra disponible para una explotación de nuevo tipo (Federici, 2010). La Ilustración es, simultáneamente, un tiempo luminoso de promesas de emancipación e igualdad, a la vez que el tiempo en que se acuñó el proyecto de la modernidad y se fue instalando el derecho como “lengua universal”, por decirlo a la manera de Pêcheux (1986) y una racionalidad instrumental en la regulación de las relaciones de los sujetos entre sí y con la naturaleza (Adorno y Horkheimer, 1962) que no hubiera sido posible sin las condiciones generadas por el proceso de expansión mundial del capital comercial iniciado a fines del siglo XVIII.

Las ideas de cosmopolitismo, emancipación de la autculpable minoridad, uso público de la razón, esgrimidas por el alemán Kant (1994(1784); 1964 (1784)) no hubieran sido posibles sin los dilemas que planteaba la existencia de un mundo cuyas fronteras se habían expandido a escala efectivamente global en tiempos de los viajes que los europeos denominaron de “descubrimiento” (y que fueron de expansión colonial) y el clima previo a la Revolución Francesa (Kant, 1994 (1784)).

La relación entre centro y periferia nos sitúa ante innumerables dilemas: uno de ellos es el de la temporalidad y la forma de hacer historia, aún más complejo, una historia capaz de considerar el lugar de las mujeres, atravesadas como están por diferencias y desigualdades. Observa Robert Young que “[El acontecimiento de la conquista colonial] forma parte, como es evidente, de la *diacronía* de esas sociedades, puesto que determina —de manera más o menos brutal— una transformación en sus modos de producción: pero no forma parte de la *dinámica* de estas sociedades. Este acontecimiento en su historia se produce *en el tiempo de su diacronía sin producirse en el tiempo de*

2 Para Quijano el mundo devino global a lo largo de un proceso que comenzó con la conquista /constitución de América, simultánea a la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de explotación y dominación a nivel mundial. Quijano indica que ese patrón se generó sobre la base de una organización del trabajo que permitió la rearticulación de las relaciones existentes al mercado que devino a partir de ese momento mundial y a la vez produjo un patrón de dominación basado en la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza (Quijano, 2000).

su dinámica: un ejemplo límite que pone de manifiesto la diferencia conceptual entre ambos tiempos y la necesidad de pensar su articulación” (Young, 2008: 223).

Hacia fines del siglo XVIII, inicios del XIX, se produjeron una serie de transformaciones que resquebrajaron las antiguas formas de dominación colonial a la vez que la Revolución Haitiana desnaturalizó, fugaz y deslumbrante, la dominación basada en la raza. La presencia de mujeres en la arena de las revoluciones burguesas y anticoloniales dio lugar a la vindicación de sus derechos, un debate que desde luego no fue homogéneo ni en lo referido a sus emisoras/es, ni en lo referido a los derechos que se reivindicaban. Aun así un cierto aire de familia recorre las intervenciones de mujeres, muy distintas entre sí por otra parte, en las luchas anticoloniales y en las revoluciones burguesas.

Las posibilidades de localizar genealogías de mujeres y feministas en Nuestra América tropieza con los obstáculos recurrentes de la carencia de documentos y archivos, pero también con la idea sostenida de que no hay tal pasado para nosotras, las americanas del sur, acosadas como estamos por fantasmas en contienda: si para las europeas y estadounidenses no somos sino repetidoras de vida ajena, el racismo y los privilegios de clase impulsan a otras a la búsqueda excluyente de ancestros allende los mares, bajo cuya “influencia” se habrían producido las transformaciones y formas de pensar propias de estas tierras periféricas. Se insiste sobre las “ideas viajeras”, como si sólo fuese posible recibir a destiempo un pensamiento que nos despiensa, exógeno, al cual sólo llegamos leyendo de modo distorsionado lo que no fue pensado para nosotras. Se persiste en el supuesto de que las experiencias de opresión no bastan para producir críticas de diverso orden y densidad sobre las relaciones de explotación y dominación existentes, pues son sólo puras prácticas desnudas de palabras, atrapadas por la inmediatez y la estrecha particularidad (e incluso particularismo) de las condiciones que las produjeron.

Desde mi punto de vista, si es verdad que las ideas transitan pues como lo ha indicado Rada Ivecovic (2005) la traducción es la lengua madre de la humanidad, y se halla vinculada a un intercambio entre diferentes (y desiguales) formas de vivir haciendo lugar a la reciprocidad y el intercambio, a menudo se la considera como un tránsito en una sola dirección: desde occidente hacia la periferia otrora tercermundista, poblada de sujetos marcados por la barbarie y el salvajismo, incapaces de lengua propia y menos aún de ideas.

De allí el empeño en precisar el lugar de las raíces de la Ilustración americana en el complejo panorama de las genealogías de mujeres y feministas en estas tierras, a sabiendas de que nuestros feminismos obedecen a raíces múltiples y contenciosas (Ciriza, 2015).

La tradición Ilustrada propia de Nuestra América se halla ubicada en una trama de relaciones que la hacen diferente, ubicada como está en el cruce entre las lenguas y tradiciones de otros mundos que han llegado a formar parte de los nuestros por vía de la conquista y la violencia, y de visiones subalternizadas en razón del sexo, la raza y la clase social. De esa ubicación deriva el dilema, pues a la vez que de un lado se pone en duda la existencia de una Ilustración que pueda decirse sud (o latino) americana, del otro se considera que ésta sólo tuvo un sentido racista y colonial.

A diferencia de Wollstonecraft, o de Olympe de Gouges, las mujeres involucradas en los procesos emancipatorios de la América entonces española fueron más bien portavoces de la independencia, en el caso de las criollas y mestizas, como la alto peruana Juana Azurduy y la quiteña Manuela Sáenz. A diferencia de los varones letrados que formaron parte de la conducción política de las guerras de emancipación en contra del yugo colonial, las mujeres han dejado muy poco escrito. Textos dispersos e insuficientes que dan cuenta de las dificultades para el acceso a la palabra, a la escritura, a los saberes tenidos por relevantes. Consideradas como imitadoras, o meras acompañantes de sus maridos, hijos o amantes, tal como lo hace Asunción Lavrin (1985), el modo como son vistas las sudamericanas da cuenta de la posición precaria que ocupamos las del sur en la historia de las mujeres y las revoluciones, y no digamos de las mujeres y la Ilustración³.

Si las criollas pueden ser consideradas como Ilustradas, o vinculadas de algún modo (se procura en este trabajo especificar cuál) a esa tradición, las pertenecientes a comunidades indígenas y las afrodescendientes forman parte de genealogías localizables a partir de la audibilidad que las demandas de estos colectivos han alcanzado en los últimos tiempos debido a la irrupción en la escena pública de

3 En un trabajo anterior (Ciriza, 2012) me he ocupado de argumentar que el proceso de revolución y guerra abierto en 1776 con el levantamiento de Túpac Amaru y cerrado en 1824 con la batalla de Ayacucho fue un momento decisivo en el debate acerca de las consecuencias políticas de las diferencias entre los sexos. Desde luego tales debates y confrontaciones tuvieron especificidades temporales y determinaciones espaciales, se dieron en el marco de correlaciones de fuerzas que operaron sobre las formas de participación de determinados sujetos políticos, las mujeres, los nativos y nativas, negros y negras, cuyas presencias luego fueron borradas por las sucesivas escrituras de la historia. El trabajo incluye una revisión crítica de las posiciones de historiadoras como Lavrin, para quien la participación de las mujeres en las guerras de independencia, que conmovieron al continente durante más de 15 años, nada transformaron para ellas. Aún más: su escasa herencia consiste en un puñado de nombres de mujeres dispersos en la larga geografía de las antiguas colonias españolas (Lavrin, 1985)

movimientos sociales protagonizados por los pueblos y comunidades nativas de Nuestra América, por la reivindicación de las comunidades afro de un pasado que no sólo incluye su condición de esclavizados y esclavizadas, sino su capacidad de resistencia⁴. La visibilidad de mujeres pertenecientes a diversas comunidades ha dado lugar a lo que Francesca Gargallo denomina “Feminismos de Abya Yala”, a los que se suman diversas versiones de los feminismos antirracistas y descoloniales (Gargallo, 2013). Estos arraigan en las experiencias de resistencia de mujeres que afirmaron, con actitudes transgresoras, su derecho a ser parte de colectivos políticos y pusieron en acto una crítica radical del racismo que había regido la organización del orden colonial, tal como lo hicieron Micaela Bastidas, Bartolina Sisa y Gregoria Apaza, que fueron parte de la dirección político-militar de los alzamientos indígenas iniciados alrededor de 1776 en los Andes Centrales. Muchas de ellas no tematizaron su condición de mujeres, es verdad, pero sus presencias en el espacio público son traídas al presente como rupturas del sentido común establecido.

De modo que en nuestras genealogías de feministas latinoamericanas, además del complejo acervo mundial, ha habido mujeres criollas y mestizas, aymaras, quechwas, y mapuches, mayas y guaraníes, afro-descendientes, marcadas por tradiciones políticas no sólo diversas, sino en conflicto.

Las raíces de nuestros feminismos son múltiples, pues proceden de tradiciones letradas migradas a nuestras tierras, traducidas y pensadas con frecuencia a la manera de copia de vida ajena, y también de los debates nacidos de las experiencias, de nuestros dilemas teóricos y prácticos, de las traducciones y búsqueda de respuestas a las propias urgencias. De allí la relevancia de la pregunta por la Ilustración, o tal vez las Ilustraciones, porque podría ocurrir, como señala Amorós (y a distancia de su posición) que hubiese más de una (Amorós, 2006: 3).

4 No es el objetivo de este trabajo dar cuenta de los levantamientos indígenas que tuvieron lugar a lo largo y ancho del continente, sino apenas señalar la visibilidad que han adquirido en los últimos tiempos no sólo debido a la resistencia encarnada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional; sino a la presencia pública de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador en los conflictos de fin/ inicio de siglo en ese país; al potente movimiento que condujo a Evo Morales a la presidencia de Bolivia; a la constante resistencia al avance de la privatización sobre sus territorios que llevan a cabo los y las mapuches tanto en Chile como en Argentina y también los y las guaraníes y otras etnias en combate contra el avance de la soja y el desmonte en territorios que hoy son paraguayos y argentinos. El asunto de las comunidades y personas afro-descendientes es del mayor interés en diversos puntos de continente, pues la diáspora ha hecho que sus historias sean muy difíciles de recuperar/narrar; tan dispersas son las huellas a seguir, las tramas a tejer (Cfr. Mosquera, C. y otros, 2002).

CAPITALISMO, MODERNIDAD E ILUSTRACIÓN

Este escrito, elaborado en el cruce entre historia de las ideas latinoamericanas y filosofía juega con la tensión entre pasado y presente a la vez que procura responder a la pregunta por la Ilustración y las mujeres en tierras sudamericanas. Indaga en las dificultades que la noción de Ilustración conlleva, a la vez que busca delimitar y precisar las relaciones entre Ilustración, Modernidad y Capitalismo tal como ellas han tenido lugar en estas latitudes bajo el signo de las transformaciones que, al ritmo de la acumulación originaria de capital, condujeron a la ubicación de Europa en el centro de una historia que devino global debido a la conquista y expoliación de las tierras que los europeos llamaron americanas y a la esclavización de la población africana que fue trasladada por la fuerza a estas y otras tierras. Procura despejar algunos interrogantes teóricos a partir de las iluminaciones que algunos documentos arrojan, de un amplio abanico de debates conceptuales y del intento de situar la tradición Ilustrada en Nuestra América en la trama de esas otras relaciones que la hacen tan diferente, ubicada como está en el cruce entre las lenguas y tradiciones de otros mundos que han llegado a formar parte de los nuestros, y la presencia, tantas veces negada y sofocada, de nuestras paisanas.

La luz que las críticas de las mujeres nativas arroja me impulsa una vez más a la búsqueda de nuestras genealogías dispersas, a procurar por las versiones nuestro-americanas de la Ilustración y los anclajes materiales en los cuales esas ideas fueron producidas, consciente como estoy de que nuestras tradiciones no son sólo las debidas a la occidentalización, sino también aquellas marcadas por la racialización de los/las habitantes nativas de nuestro continente, y por los profundos desgarramientos asociados a la diáspora y esclavización de africanos y africanas.

Cuando se asocia la Ilustración al pensamiento europeo del siglo XVIII-XIX se dice, según entiendo, una parte de la verdad. La Ilustración está marcada por una paradoja: a la vez que es producto de una cultura particular, se presenta como capaz de ubicarse en el lugar de “la mirada de Dios”, por decirlo a la manera de Donna Haraway (Haraway, 1993), se reivindica cosmopolita, de forma tal que se supone como una forma de pensamiento capaz de pensar en términos universales, esto es, válidos no sólo para Europa, no sólo para los varones blancos, educados y burgueses hetero-normados que fueron sus enunciadores, sino para todo/a/e ser humano, a la vez que emerge de la expansión colonial de Europa y su particular posición en esa historia universal. Tal como Seyla Benhabib ha señalado, la universalidad de la que se trata ha producido una fusión entre el universal y la propia parcialidad supuesta como punto no marcado,

como perspectiva carente de ubicación, de determinaciones históricas y sociales, de corporalidad⁵.

La asociación entre la cultura europea y el universal obedece, en mi entender, a razones materiales: la expansión de Europa, que tuvo lugar desde finales del siglo XV con fines de invasión y saqueo, conectó mundos hasta ese momento dispersos. Los europeos conquistaron el mundo a sangre y fuego y expandieron una cultura que fue comprendida como “la cultura” a partir de las relaciones de dominación, explotación y colonización que establecieron. “Descubrieron” América para ellos, y tal fue la fuerza material con la que se impuso esa afirmación que ha llevado mucho tiempo revertir, aun cuando tan sólo sea en forma parcial, su carácter de incontrovertible evidencia⁶.

A partir de este hecho histórico, el proceso que Marx denominó de acumulación primitiva (u originaria) de capital, se cumplió a expensas de los pueblos colonizados y de los campesinos europeos/as (Marx, 1973 (1867)). Las poblaciones que recibieron el nombre de americanas eran un complejo y variado número de culturas nativas en estadios diversos, hablantes de lenguas diferentes, que fueron conquistadas, arrasadas, sometidas a servidumbre, contagiadas de enfermedades desconocidas, degolladas, violadas, asesinadas de las maneras más crueles⁷.

El siglo XVI acarrearía para quienes devendríamos americanos no sólo una incalculable contribución a la acumulación primitiva que permitió el desarrollo capitalista de Europa, sino una crisis demográfica de enormes dimensiones, y un proceso de más de quinientos años a lo largo de los cuales se han producido diversas formas de extorsión laboral, dominación e hibridación cultural y mestizaje.

Varios autores/as, desde perspectivas y disciplinas diversas, han insistido en que es la llegada de los europeos a estas tierras lo que hace posible el sistema mundo. Para Dussel y Wallerstein, el sistema mundo nace con la conquista de América y con la circunvalación del

5 La teórica política (nacida en Estambul, pero residente en Estados Unidos) Seyla Benhabib llama “universalidad sustitutoria” a aquella pretensión de universalidad que encubre una “particularidad no examinada”. A esta forma de universalidad contraponen el ideal de un “universalismo interactivo” (Benhabib y Cornell, 1990).

6 Es verdad también que la construcción de una imagen homogénea de modernidad europea nos conduce a menudo al olvido de las tensiones internas, de las confrontaciones entre visiones plebeyas, como la que defendía Wollstonecraft y visiones conservadoras, como la de Burke, suprime el antagonismo entre Las Casas y Sepúlveda, sólo por indicar algunas controversias muy conocidas.

7 Cfr. la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, escrita por el sacerdote Bartolomé de Las Casas, perteneciente a la orden de Santo Domingo en 1552 (Las Casas, Bartolomé. 2011 (1552)).

globo, iniciada en 1519 por Magallanes y finalizada en 1522 por Sebastián El Cano (Dussel, 2000; Wallerstein, 1984). Dussel ha señalado la profunda imbricación entre la producción de la modernidad y la conquista de América ¿es la modernidad, se pregunta Dussel, un producto de Europa, o más bien es preciso considerar que la pretendida universalidad de su cultura no hubiese sido posible sin la conquista de América, que proporcionó a los europeos los medios materiales para su expansión mundial (Dussel, 2000: 41-55). Para Dussel "... (la) determinación fundamental del mundo moderno (es) el hecho de ser centro de la Historia Mundial... nunca hubo historia mundial hasta 1492... Anteriormente a esta fecha los imperios y sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con el fin de la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América Hispánica, todo el planeta se torna lugar de "una sola" Historia..." (Dussel, 2000: 46). Y continúa señalando las transformaciones que el acontecimiento de 1492 produjo: la edición de la Gramática castellana de Nebrija, el mercantilismo mundial, la explotación, en beneficio europeo, de las minas de Potosí y Zacatecas, la derrota de los turcos en Lepanto (gracias a la riqueza monetaria derivada de la explotación minera en América), el reemplazo del Mediterráneo por el Atlántico.

La modernidad es precisamente el producto de una relación, por cierto desigual, pero no algo puramente externo que le haya acontecido al continente denominado americano por los europeos, sino que se inicia a partir de la relación entre un espacio (Europa) que devino centro debido a la expoliación y la conquista de otros que devinieron por ese mismo motivo histórico, periféricos: América y África, algunos lugares de Asia, cuyos habitantes sufrirían los efectos de la conquista.

Es interesante en este punto la tesis de Silvia Federici, que considera la conquista de América, la caza de brujas y la esclavización de los africanos/as como partes del mismo proceso histórico: la acumulación primitiva de capital se realizó a expensas de la desposesión y sometimiento a servidumbre y esclavitud de miles de seres humanos cuya humanidad fue puesta en cuestión. El proceso fue acompañado de la expropiación de los bienes comunes, el avance de los cercados, la emergencia de la economía mercantil (Federici, 2010). Comparto con Federici que ese momento de transición hacia el capitalismo en Europa produjo efectos que se han repetido a lo largo de la historia bajo situaciones de crisis. El proceso de acumulación llamada originaria o primitiva despojó a una enorme cantidad de sujetos: las campesinas/as europeas/as, los/las colonizados/as y las mujeres de los medios para su propia vida. Se hallaron entonces en condición de no tener otra

cosa para vender que su propia fuerza de trabajo y la de su prole, en condiciones de que sus cuerpos y sus vidas estuviesen a merced de otros que devenían capitalistas y colonizadores. Estos últimos concentraban propiedades y riquezas bajo distintas formas: dinero, tierras, medios de producción, bienes comunes que dejaban de estar a disposición de todas y todos para convertirse en propiedad privada de unos pocos (Marx 1973 (1867); Federici 2010)

El relato del desmoronamiento de la economía feudal y de la emergencia del capitalismo suele tener por sujetos a señores y siervos. El hábito eurocéntrico hace que a menudo se olvide que la destrucción de las antiguas relaciones serviles se produjo al mismo tiempo que los viajes denominados de “descubrimiento”, es decir, de expansión colonial europea sobre otras regiones del mundo. El hábito androcéntrico olvida que ese proceso involucró sujetos encarnados-as en un momento en que el control de las capacidades reproductivas de las mujeres era fundamental para la reproducción de la vida humana y ello sin hablar de sus sexualidades.

El capitalismo se edificó sobre una serie de procesos que, lejos de haber sido excepcionales, se han reiterado cada vez que el sistema ha entrado en alguna de sus crisis periódicas: la expropiación de las pequeñas propiedades y ahorros, la intensificación de la explotación de los /las trabajadores /as, el avance sobre la naturaleza y la privatización de todo aquello que fuese común, el control de los cuerpos de las mujeres debido a la necesidad de desarrollar una nueva división sexual del trabajo que confinó a algunas a la exclusividad en el trabajo reproductivo (Ciriza, 2011). Unas devenían madres, mientras otras se transformaban en paridoras o amas de leche⁸. La caza de brujas se descargó con particular saña sobre las mujeres pues del control de sus cuerpos dependía la reproducción de mano de obra. No sólo de sexocidio, sino de epistemicidio se trató, pues era necesario monopolizar también el saber sobre los cuerpos⁹.

8 Angela Davis señala la condición de paridoras (que no de madres) de las mujeres afro que fueron esclavizadas (Davis, 2004). Sojourner Truth a su vez señala hasta qué punto la idea de “ser una mujer” se ha identificado con las imágenes de las mujeres blancas, esclavistas, protestantes, para las cuales se inventaron patrones de fragilidad, dependencia, vulnerabilidad (Truth, 1851). La costumbre, trasladada desde España a las colonias, de las amas de leche, o nodrizas dio lugar a una serie de violencias sobre los cuerpos de las mujeres indígenas, entre las cuales no sólo se cuenta la violación, el embarazo forzado y la explotación laboral, sino también el uso de sus cuerpos para nutrir y criar hijos de otras/os (Webre, 2000).

9 El proceso de acumulación llamada primitiva u originaria se repite hoy a través de la privatización y mercantilización de los recursos naturales indispensables para la supervivencia del planeta y de la humanidad y de un control cada vez mayor sobre los cuerpos de las mujeres, no sólo porque devienen terreno de valorización capitalista

Desde la perspectiva de la cronología propuesta por Dussel la modernidad temprana, durante la cual se produce la emergencia del capitalismo, se inicia con la constitución del sistema-mundo en 1492. Consecuencia de la integración del continente denominado América es también la organización de diversas periferias a lo largo de los siglos: la América central y del sur en los siglos XV y XVI, a los que se incorporan América del Norte en el XVII, el mundo musulmán, el África bantú y Asia del sur en el XIX. Hacia fines del siglo XVII, mientras se inicia el ciclo económico de la revolución industrial, tiene lugar la segunda etapa de la modernidad en la cual se produce el pensamiento Ilustrado.

Esta coyuntura articula procesos revolucionarios, transformaciones económicas y la emergencia de una forma de racionalidad que, en mi entender, incluye diversas versiones: no sólo la dominante, sino su crítica, no sólo la europea y a menudo eurocéntrica, sino la que orientó a los criollos y criollas americanos y americanas en la lucha por la propia emancipación, no sólo la androcéntrica, sino su crítica mujeril, no sólo la blanca y burguesa, sino su crítica desde abajo, y su versión antirracista en el ideario emancipador de la revolución haitiana¹⁰.

LA CRÍTICA ILUSTRADA DE LA ILUSTRACIÓN: MUJERES EN OCCIDENTE, ¿Y NOSOTRAS?

En un texto publicado hace ya varios años, Celia Amorós planteaba la necesidad de construir un canon multicultural que permitiera la elaboración de una plataforma universal de demandas feministas. Desde la perspectiva de esta autora “el o los feminismos no son una planta que pueda arraigar y crecer en cualquier terreno. El feminismo es un producto de la modernidad y de lo que consideramos aquí su proyecto normativo: la Ilustración. 0 las Ilustraciones, porque muy bien podría ocurrir que hubiera más de una...” (Amorós, 2006: 3).

Es interesante la ambivalencia de Amorós porque nos interpela a la vez que su perspectiva acerca de la Ilustración no deja de ser eurocéntrica, pues considera la ilustración europea como paradigmática, sin preguntarse a qué se debe semejante posición de privilegio.

bajo la forma de vientres u óvulos para alquilar o vender, de mujeres sujetas a trata y prostitución, e incluso a un nuevo ciclo de caza de brujas, que se repite en Nigeria, Papúa y Nueva Guinea.

10 Es importante a los efectos de este trabajo evitar la consideración de la Ilustración europea como si de una forma homogénea de pensamiento se tratase, pues incluyó, como es sabido, versiones diversas y debates encarnizados que se hicieron visibles en procesos como la revolución francesa.

¿Qué decir de la Ilustración y las mujeres en tierras americanas? ¿Qué criterios seguir en el trazado de nuestras genealogías? ¿Uno que permita la recuperación de la trayectoria de las criollas ilustradas, al estilo de Manuela Sáenz? ¿Uno que permita transitar el territorio ambiguo de quienes, como Juana Azurduy, eran habitantes de dos mundos y por lo menos dos lenguas? ¿Uno que permita incluir a quienes protagonizaron los levantamientos quechwas y aymaras de fines del siglo XVIII, levantamientos que no sólo apuntaban a la reivindicación de la propia dignidad, a sacudir la dominación española, sino a remover a las élites criollas de sus prerrogativas? Evidentemente ellos/ellas no participaron de la concepción europea del mundo por razones de ubicación social, de posición en la contienda, de lenguaje. Ellas: Micaela Labastida, Gregoria Apaza, Bartolina Sisa, son nombradas como las ancestras de los feminismos comunitarios en Perú y Bolivia.

Nuevamente, entonces, la provocativa pregunta ¿Qué es la Ilustración? ¿Qué sentido tiene traerla a colación en nuestras tierras de Abya Yala?

Desde la perspectiva que sostengo las ideas Ilustradas en el continente denominado América eran producto de la forma específica que revistió y reviste en estos lares la modernidad: desigual, como desigual fue la conquista, diferente, como diferentes eran los objetivos políticos y sociales de los sujetos que, hacia fines del siglo XVIII procuraban sacudir el yugo colonial, el de la esclavitud, el de la servidumbre.

La Ilustración fue una forma de pensamiento que se produjo en diversos puntos del globo bajo la idea, que condensa en la fórmula kantiana según la cual el tiempo de la Ilustración es aquel en el que el “hombre” sale de la minoría de edad. Y sin embargo ¿qué clase de “hombres” son los que salen de la minoría de edad haciendo un uso público y no meramente privado de la razón? ¿Incluye este “hombre” a *les sujetos racializados*? ¿Pueden las mujeres educadas hacer un uso público de la razón? ¿Pueden las mujeres y varones que viven por sus manos tomar su propia razón como guía, o han de aceptar vasallaje y la tutela ejercida por algún otro? ¿Ganapanes, mujeres de todas las clases y sujetos racializados de diversas clases y géneros sexuales son y han de permanecer vasallos/as? Entre ellos/as ¿quiénes podrán conquistar el estatuto de seres autónomos, capaces de servirse con independencia de su propio entendimiento, bajo qué condiciones, pues para muchos de ellos la categoría supuesta de individuo resulta ininteligible?

El imperativo kantiano se dirige, al menos normativamente, a todos/as. Es a la vez universal y formal, marcado por la forma que asume su ética: un imperativo categórico sin contenido. Sin embargo

la antropología kantiana parece colocar a las mujeres como seres radicalmente diferentes. Hay en este punto una oscilación: por una parte Kant parece considerar a las mujeres incapaces de juicio moral, por la otra al hablar del contrato matrimonial parece tenerlas por sujetos contratantes, no como objetos que se dan en propiedad.

La tensión presente en los textos de Kant ha abonado la posibilidad de interpretaciones tan disímiles como la de Ursula Jauch y la de Luisa Posada Kubissa. Según Jauch, si bien el *bello sexo* no participa en el presente de *todo el edificio* (construido y por construir) de la humanidad, tal exclusión no tiene en Kant un sentido absoluto. Para Jauch la diferencia genérica se resumiría en la frase: *Der Man ist, die Frau soll werden*, es decir: *El hombre es, la mujer debe llegar a ser*, que cabría leer como una voluntad kantiana de superar en el futuro la dualidad desigualitaria en aras de una totalidad humana (Jauch, 1989). Por su parte Luisa Posada Kubissa indica que es conveniente insistir en cómo la *Antropología desde el punto de vista pragmático* reincide en la condición reificada de las mujeres, por cuanto ese sujeto-otro carece de la posibilidad de asumir la responsabilidad de su propio desenvolvimiento y desarrollo ontológico-moral. Desde ese punto de vista, antes que una llamada esperanzadora en pro de un futuro de igualdad, y sin desigualdades por el sexo (como lo entiende Jauch) se trata en Kant de ratificar a las mujeres en su condición de sujeción (que no *sujeto*) en tanto que objeto-sujeto al sujeto por antonomasia de la reflexión y la acción (Posada Kubissa, 2014). En palabras de Lieselotte Steinbrügge la antropología de Kant piensa a las mujeres como un objeto de la razón práctica de los hombres (1995).

Es de sumo interés el argumento esgrimido por María Julia Bertomeu: para Bertomeu, citando a Kant (I. Kant, KW, MdS I, VI, “Einleitung in die Rechtslehre”, B, o. c., pp. 237 y ss.) “una cosa son los derechos (innatos) que le incumben a la humanidad como personalidad, e independientemente de todas las determinaciones físicas, y otra muy distinta los derechos (adquiridos); los derechos de los hombres como sujetos afectados por tales determinaciones”. Y continúa la autora: “La libertad innata –y correlativamente, la igualdad innata– son, para Kant, atributos inseparables de la persona, aunque persona no es equivalente a ciudadano, y aunque la ciudadanía plena requiera de un condición adicional, la de ser también materialmente independiente” (Bertomeu, 2010: 60). Este argumento dejaría fuera de discusión la capacidad moral de las mujeres, pues en cuanto seres humanos no pueden dejar de ser consideradas como libres e iguales, aun cuando no accedieran a la ciudadanía pues se hallaban en condición de dependencia material, del mismo modo que proletarios y proletarias.

El ejemplo de Kant muestra hasta qué punto el asunto es complejo: un mismo pensador, Kant, es interpretado como adalid de un universalismo que contempla a todos los/las sujetos, a la vez que como heredero pleno de la misoginia rousseauiana.

Si bien me inclino a ver en Kant un partidario de la progresiva incorporación de todos los/las sujetos a la condición de autónomos/as y capaces de regirse, en cuando sujetos morales, por su propia razón y voluntad, las tensiones y ambivalencias, los debates por su interpretación, muestran hasta qué punto era dificultoso transitar el terreno de la Ilustración, cuánto del antiguo orden permanecía, cuánto se empeñaban algunos en transformarlo poniendo en duda las desigualdades de clase, género sexual, raza, hasta ese momento naturalizadas, cuánto argumentaban otros en defensa de lo establecido.

Esas tensiones son, precisamente, un terreno propicio para la crítica de la idea de uniformidad: tampoco en Europa la Ilustración fue uniforme. En el clima cultural de la época, y en lo referido a las mujeres europeas, Elisabeth Roudinesco tipifica dos discursos ligados a los ideales de la filosofía de las luces:

“El primero, salido de la antigua teoría de los temperamentos, sostiene la existencia de una naturaleza femenina invariable... Jean Jacques Rousseau... afirma que la mujer es el modelo primordial de lo humano, pero al perder el estado de naturaleza se convirtió en un ser artificial, falso y mundano... A este discurso naturalista se opone una sola corriente de la filosofía de las Luces... elaborada teóricamente por Antoine Caritat, marqués de Condorcet, (quien) concibe la condición femenina a partir de una categoría de derecho natural que somete a todos los individuos a las mismas leyes. Como las mujeres forman parte integrante de lo humano en general son, por la misma razón que los hombres, seres dotados de razón. Por eso deben obtener derechos idénticos a los de sus compañeros: derechos civiles y derechos políticos” (Roudinesco, 1990: 24).

Desde luego Roudinesco se refiere al debate francés, y a las intervenciones de Condorcet, que compartía con los Enciclopedistas D’Alambert y Diderot una visión sumamente crítica respecto de la misoginia rousseauiana, aun cuando sus ideas respecto de la igualdad entre los seres humanos no rebasaran los límites de la clase social¹¹.

En una posición semejante se halla la española Josefa Amar y Borbón, que en 1786 bregaba por la incorporación de las mujeres instruidas al debate de los asuntos públicos:

11 Condorcet argumenta sobre este asunto en “Sur l’admission des femmes au droit de cité” Condorcet, 1847 (1790).

“... si las mugeres tienen la misma aptitud que los hombres para instruirse; si en todos tiempos han mostrado ser capaces de las ciencias, de la prudencia, y del sigilo, si han tenido y tienen las virtudes Sociales; si su aplicación puede ser conveniente a ellas mismas y al estado; si puede ser un remedio a los desórdenes que tanto se gritan, el aplicarlas a los asuntos que comprehende la Sociedad; si el peligro, que amenaza a ésta de su concurrencia es remoto; y aun éste puede precaverse, no admitiendo sino a las que sean verdaderamente dignas de ello; si no es nuevo en el mundo que intervengan a las deliberaciones; si actualmente ocupa una muger la Presidencia de las ciencias en una Corte de Europa, que es más que sentarse como individuo en un cuerpo, las materias que trata nunca son tan abstractas; y si en fin se trata de hacerlas amigas del país, lo qual sería en mucha utilidad éste, con tales hipótesis, lejos de ser perjudicial la admisión las mugeres, puede y debe ser conveniente” (Amar y Borón, 2009(1786)).

Mucha tinta ha corrido acerca de las ilustradas europeas, y en particular acerca de la filósofa Mary Woolstonecraft y su célebre e influyente *Vindication of the Rights of Woman*, escrita en 1792 y de la no menos célebre y controvertida Olympe de Gouges (Cfr. Gauthier, 2014).

Las tensiones entre ilustración y derechos de ciudad/racionalidad de las mujeres, entre revoluciones burguesas y emancipación de proletarios, mujeres y gentes de las colonias ha dado lugar a debates ásperos. Hay quienes sostienen que las revoluciones burguesas nada transformaron para las mujeres, para el naciente proletariado ni para los sujetos sometidos a esclavitud y servidumbre. Sin embargo hubo escasa homogeneidad en ellas: si hubo quienes, envueltos en su turbulencia, temieron la libertad de expresión y defendieron (incluso con riesgo de la suya propia) la vida de reyes y reinas, hubo quienes hicieron de la revolución un tiempo de experimentación política durante el cual apostaron a la instauración de un orden social que imaginaron totalmente nuevo. De mi parte creo que es preciso diferenciar en función del momento del ciclo revolucionario, de la ubicación espacial y de las posiciones en el conflicto.

En Nuestra América las relaciones entre revoluciones anticoloniales e Ilustración deben ser leídas teniendo en cuenta ese cúmulo de tensiones: la diversidad de sujetos que formaron parte del colectivo que se alzó en armas contra el dominio español, las temporalidades que atravesaron las revoluciones, que no estuvieron libres de la refundación de las más variadas formas de servidumbre tras el cierre del ciclo revolucionario en 1824(Ciriza, 2012), las dificultades y aristas que plantea la propia Ilustración en sus múltiples versiones europeas y nuestroamericanas.

Si la Ilustración arraigó, ello no sucedió a la manera de una copia, sino porque existían en América las condiciones materiales para que sucediera, tuviera sus propios y complejos matices vinculados a la posición de los llamados americanos en el sistema mundo que se configuró a partir de la conquista¹².

Desde luego la Ilustración de la que se trata no es, por parafrasear a Amorós “la Ilustración paradigmática”, que lo es “por muchos conceptos”, aun cuando “no por ello tiene la exclusiva ni el monopolio de la Ilustración” (Amorós, 2004: 68). Amorós considera que la ejemplaridad deriva de “ese proceso crítico-reflexivo que genera ciertas abstracciones con virtualidades universalizadoras...” Amorós, 2005:7), como si se tratara de ideas que fluyen sin vínculo alguno con las condiciones materiales que las hicieron posibles: los procesos desatados a partir de la acumulación primitiva que colocó a Europa como el centro de una historia mundial.

Desde mi punto de vista el carácter paradigmático asignado no se liga a la capacidad reflexiva, que no se pone en duda, pero que, en todo caso, es inherente a todos y todas los seres humanos/as, sino a las condiciones materiales que hicieron posible a la vez el carácter central y el saqueo. El carácter central, producto de los hechos mismos y de relaciones asimétricas de poder, es lo que hace posible suponer ese sitio como el lugar desde donde juzgar qué califica como Ilustración o veta de Ilustración, qué puede ser nombrado como feminismo o no, cuáles son las condiciones en las cuales el feminismo o la Ilustración fructifican.

De allí la idea de que el debate por la Ilustración en nuestras tierras no se juega en el campo de las ideas, en el problema de su carácter de copia o reflejo, imitación, o lo que fuese, sino en el de las condiciones que la hicieron posible, condiciones que fueron, en Europa y en América, comunes a la vez desiguales.

Lo cierto es que, durante los procesos políticos de crisis del Antiguo régimen de dominación colonial, y bajo el signo de la Ilustración y de la idea de que todos los/las seres humanos/as han nacido iguales y libres se produjeron procesos políticos de enorme significación para las mujeres en tierras americanas y ellos no sólo abarcaron a las

12 El debate por la denominación: quienes son “los americanos” ocupó buena parte del proceso de revolución y guerra que condujo a la independencia de la América del Sur: si para el Bolívar de la Carta de Jamaica la idea de americanos incluía un sujeto político soliviantado por la idea de libertad, que incluía ancestros indígenas y esclavos/as manumitidos, e incluso mujeres, aunque no fuesen nombradas- en tiempos anteriores al proceso revolucionario el término “americanos” sólo hacía referencia a los criollos, lo cual no deja de ser una dificultad en un continente de denominación incierta.

criollas educadas, sino su uso estratégico por parte de mestizas como Azurduy, y de muchas mujeres negras que habías sido esclavas como Jonatás y Nathan (que lo habían sido de Manuela Sáenz) y obtuvieron sus cartas de libertad bajo la idea de que la esclavitud era incompatible con el nuevo régimen americano en cuya construcción habían participado activamente (Londoño, 2009:131 s.).

La Ilustración se manifiesta, sin dudas, en los escritos y preocupaciones de Kant, pero también en la apelación a la libertad, a la idea del derecho a guiarse por la luz natural de la propia razón. Tras el triunfo de Agustín de Iturbide y la retirada del ejército realista de México, María Josefa Guelberdi, decía:

Si estamos ya en los tiempos ilustrados en que todos pueden manifestar sus ideas: Si todos escriben lo que les parece, lo que quieren, lo que saben ó lo que pueden: Si el fastuoso día del juramento de nuestra feliz independencia dá mérito para que lo aplauda el sabio, el ignorante, el rico, el pobre, el niño, el viejo, el noble y el plebeyo, porque todos nacen con su filosofía natural, no sé por qué causa solo los hombres hayan de tener permiso para escribir, discurrir y filosofar, y no lo puedan hacer las mugeres, á quienes el cielo les concedió, como á todo viviente, sus dos dedos de frente en la cabeza (Guelberdi, 1821)¹³.

En Colombia, Micaela Mantilla, que había sido esclava, reclamaba su derecho a la libertad contra el sacerdote que, tras haberla manumitido, presionaba por su retorno a la condición de servidumbre (Lux, 2014:202).

La oposición entre libertad y tiranía es el tema de una poesía escrita por la mexicana Leona Vicario a propósito de la jura de la Constitución de Cádiz por parte de Fernando VII, uno de cuyos párrafos pone de manifiesto hasta qué punto la crítica del absolutismo y la idea de construcción de un régimen político nuevo se había extendido entre criollas y criollos:

Desaparece la oscura Tiranía,
Incierta y triste por los aires vaga,
Hasta que a las regiones del oriente,
Su antiguo asilo, el torpe paso avanza.
El ancho océano su ámbito espacioso,
En justo obsequio de la nueva grata
Reduce a breve trecho, y facilita
Estorbos que pudiera hallar la fama.
Viene pues, por el México anunciando

13 La ortografía respeta la del original.

Que ya la Libertad reina en España,
 Cuyo duro dominio o Tiranía
 Cambiará presto en amistosa alianza
 (Vicario, 2015 (1820))

Bajo el signo de la Ilustración se construyó un lenguaje político cuyos efectos en el terreno de la historia fueron ambivalentes, pero que transformó las maneras y sentidos de las argumentaciones y reclamos, implicó la inclusión de entidades como la libertad y la igualdad de los seres humanos entre sí, e incluso, en algunos casos las formas de autodefinirse, como la utilización de la idea de ciudadanía en los pronunciamientos en favor de la república.

Señala Lux que “En 1820 las mujeres ‘liberales’ de la villa del Socorro suscribieron un memorial conjunto donde anunciaban que ellas se habían reunido para hacer una contribución a la patria” (Lux, 2014:203) La autora destaca además que “Estas mujeres no apoyaron ni firmaron como esposas de alguien, sino en nombre propio y como ciudadanas” (Lux, 2014: 203).

En esa misma dirección aporta el valioso testigo de época, don José María Caballero, quien describe el fusilamiento de Policarpa Salvarrieta, conocida como “la Pola”, el 14 de noviembre de 1817 en Santa Fé de Bogotá, durante la represalia contra los/las independentistas¹⁴:

“¡Así se cumplen los indultos generales, despedazando cruelmente el pecho tierno de esta herofina, de esta mártir de la patria, de esta constante e incomparable mujer! Y dicen que en la prisión le dijeron que negase y se desdijese y la perdonarían, y respondió que de ningún modo se desdecía, y que siempre libre o presa había de buscar modos para la libertad de su patria. ¡Gran constancia! ¡Qué ejemplo para todo patriota!” (Caballero, 1974).

Prácticas como las de los salones tuvieron versiones locales a lo largo y ancho de Nuestra América. Señala Martha Lux que Manuela Sanz de Santamaría organizaba una Tertulia que reunía a personalidades destacadas: Humboldt y Bonpland, Camilo Torres, Antonio Nariño, Luis Caicedo, Caldas, Santander. Manuela publicó en el *Papel periódico de Santa Fe de Bogotá un artículo que tituló* “Reflexiones de una

14 La primera edición del *Diario de la Independencia* apareció en 1902, como parte del primer tomo de la Biblioteca de Historia Nacional bajo el título *Días de la Independencia*. El autor de este Diario fue santafereño de nacimiento, estuvo casado con Maria Ramona Castro y luchó bajo las órdenes del general Antonio Nariño. Caballero sirvió como sargento en las tropas del popular Gonzalón en la lucha entre centralistas y federalistas, y desempeñó varios oficios.

dama filósofa sobre un punto importante de la educación pública” (Lux, 2014: 105-s.).

Desde luego la mirada a la historia devuelve las desiguales situaciones, las diferencias en las argumentaciones, las dificultades para hallar, sin más, la palabra de las subalternas, a menudo apenas audible en algún documento, frecuentemente de índole judicial.

TENTATIVAS GENEALÓGICAS DESDE EL SUR

La pregunta que guía a Amorós es por la construcción de criterios pertinentes para la elaboración de un canon feminista multicultural a la luz del proyecto normativo de la Ilustración, bajo el supuesto de que existen en todas las culturas vetas de ilustración.

El proyecto normativo, desde su punto de vista, consiste en un proceso crítico-reflexivo que genera ciertas abstracciones con virtualidades universalizadoras. De allí que quienes integren ese canon feminista, deberían legitimar racionalmente las aspiraciones de las mujeres a la autonomía moral, a la manera como lo hiciera Wollstonecraft.

La búsqueda de otros caminos, tal como lo hace Fatema Mernissi, es para Amorós una forma de legitimación tradicional, comparable a la utilizada por Christine de Pisan pues, desde su punto de vista, lo propio de la legitimación racional es que convalida el poder si éste puede presentarse como acorde con los nuevos estándares que la modernidad establece: las democracias modernas ideológicamente fundamentadas en las teorías del contrato social en las cuales no se puede gobernar sobre individuos libres e iguales si no es sobre la base de su consenso expreso¹⁵.

Una vez más la marca del eurocentrismo: es Ilustración (o veta de Ilustración) aquello que los /las occidentales pueden reconocer como Ilustrado... es Ilustración la emancipación orientada por criterios universales y abstractos, aun cuando tal forma de emancipación haya sido objeto de críticas, que podrían denominarse herederas de la Ilustración, como la crítica marxiana, o la crítica socialista –utópica formulada por Flora Tristán, o la propia crítica de mujeres ilustradas y emancipadas como Wollstonecraft a la posición rousseauniana, que fuera matriz, dicho sea de paso, de un pensamiento no sólo diferencialista, sino abiertamente misógino, perfectamente Ilustrado a su vez.

En segundo lugar, el tratamiento que Amorós dispensa a los feminismos de la periferia dista mucho del diálogo intercultural que preconiza. A pesar de sus protestas de no-eurocentrismo Amorós

15 Diversas autoras han señalado las tensiones inherentes a las nociones de contrato, democracia, individuo (Pateman, 1995).

reclama para sí una posición de metro-patrón respecto de los feminismos de la periferia pues desde su perspectiva el feminismo es un proyecto Ilustrado en sentido estrecho, hijo de una modernidad que ella entiende en términos eurocéntricos fusionando concepción contractualista y emancipación humana.

En tercer lugar, para la filósofa española la historia no es sino un terreno que habilita una suerte de ejercicio hagiográfico, o alimenta, por decirlo en los términos de Fraisse la “querrela de las mujeres” bajo el supuesto de que no tenemos historia. Por el contrario, desde mi perspectiva la disputa por la Ilustración, incluso la posibilidad de producción de “abstracciones universalizadoras” se juega en el terreno de la historia, de las desigualdades de un tiempo que no es lineal, de las marcas espaciales. Hasta tal punto le es posible ubicarse por fuera de la historia que le parece aceptable comparar a Fatema Mernissi, una “marroquí del siglo XXI, con Christine de Pizan, escritora de la corte de Isabel de Francia en el siglo XV”, a la vez que reduce la reconstrucción de Mernissi a la búsqueda azarosa de grandes sultanas desconociendo el trasfondo de la argumentación de la feminista marroquí, orientada a analizar las relaciones entre mujeres y poder a lo largo de la historia del Islam (Mernissi, 2014).

En cuarto lugar no sólo se trata de deshistorizar la búsqueda de genealogías propias, como lo hace Mernissi no sin dificultad, sino de la supresión de las especificidades: despojadas de fundamentos teóricos las integrantes de la agrupación de mujeres marrebíes residentes en Francia, *Ni putas ni sumisas*, lideradas por Fadela Amara, son calificadas por Amorós como “feministas intuitivas”. Por añadidura, para insistir en su voluntad de homogeneización pone como ejemplo de líderes femeninas antifeministas, válido tanto “para argentinas como para musulmanas” (claro que con todos los ajustes que sean del caso) a Evita Perón. La apelación al “mutatis mutandis” no atenúa las pretensiones de supresión de diferencias espaciales, temporales y especificidades históricas ¿No será su desdichado ejemplo una evidencia de hasta qué punto las otras no occidentales somos, a sus ojos, homogéneas, o tal vez, por parafrasear sus propios escritos, idénticas?

En definitiva, tal como ha señalado Mernissi: las occidentales se hallan en posición de decirnos cómo es que hemos de construir nuestras genealogías, o por qué no valdría (o sí) la pena hacerlo, a la espera del gesto colonial de sumisión que corresponde, pues el feminismo ha germinado, como se sabe bien, en las tierras de la Ilustración, en Europa, el suelo nativo de la modernidad que otorgó a las occidentales (europeas y estadounidenses blancas) no sólo la supremacía por

razones de dominación material y simbólica, sino la perspectiva de dios, aun cuando ese dios reciba el nombre de Razón.

Si Amorós no duda en tratar a mujeres muy diferentes entre sí como homologables reduciendo posiciones y equiparando sus diferencias teórico políticas y sus desigualdades en razón de la clase, edad, color, cultura, desde nuestra perspectiva la posibilidad de construir un “canon feminista” implica, a la inversa, considerar las determinaciones, transitar especificidades, diferencias y desigualdades, ubicarse en el terreno de la historia procurando un cepillado a contrapelo.

En el ciclo abierto por las revoluciones de mediados del siglo XVIII, inicios del XIX, se produjo un proceso que involucró a mujeres que podríamos denominar Ilustradas, desde una perspectiva no eurocéntrica, a la vez que convocó a otras cuyas formas de concebir la emancipación estaban profundamente imbricadas con significaciones elaboradas al interior de sus culturas, culturas en las cuales la idea de contrato, individualidad, desencantamiento de la naturaleza eran entonces y son aún hoy altamente problemáticas.

Las iluminaciones procedentes de la historia permiten percibir la compleja trama entre modernidad Ilustrada y proyectos emancipatorios de subalternos y subalternas en tierras americanas bajo la hipótesis de que Europa y Occidente no tienen el monopolio de la Ilustración, entendida como promesa de igualdad y autonomía para los/las sujetos individuales, de igualdad y libertad para los/las sujetos colectivos, a la vez que no son las Ilustraciones la única matriz posible de los múltiples nombres de la emancipación. La percepción de las determinaciones y de la compleja trama que liga, por decirlo a la manera de Benjamin, civilización y barbarie, permiten comprender las variadas y contenciosas raíces de nuestros feminismos, al mismo tiempo que hace comprensible esa suerte de incertidumbre vigilante ante la Ilustración occidental.

Tal como indica Spivak en referencia a los estudiosos indios de la subalternidad, nuestras descripciones teóricas no pueden producir universales. Tan sólo pueden producir generalizaciones provisionales. La trama es aún demasiado sutil y liviana, escasamente densa a la vez que prodigiosamente tensa.

De mi parte apuesto a preservar la ambivalencia, una ambivalencia que me hace oscilar, que se liga al proceso íntegro de mi formación, a los dilemas que cruzan mi educación, que han atravesado mi trayectoria y práctica como feminista, a la necesidad de resguardar herramientas de reflexión procedentes de la Ilustración a la manera de ideas reguladoras, a la vez que desconfío de ellas, del proceso que hizo posible su transmisión, e incluso su aplicación y predominio como universal sustitutorio.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max 1962 *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sur).
- Amar y Borbón, Josepha 2009 (1786) “Discurso en defensa del talento de las mugeres, y de su aptitud para el gobierno, y otros cargos en que se emplean los hombres.” en <<http://www.ensayistas.org/antologia/XVIII/amar-bor/>> Acceso 12 de abril de 2009.
- Amorós, Celia 2004 “Por una ilustración multicultural” en *Quaderns de filosofia i ciència*, (Valencia) N 34, pp. 67-79.
- Amorós, Celia 2006 “Aproximación a un canon feminista multicultural” en *Mujeres en Red. El periódico feminista* <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article2032> Acceso noviembre de 2014.
- Bambirra, Vania 1974 *El capitalismo dependiente latinoamericano* (México: Siglo XXI).
- Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (eds.) 1990 *Teoría feminista y teoría crítica* (Valencia: Alfons el Magnànim).
- Bertomeu, María Julia 2010 “Contra la Teoría (de la Revolución Francesa)” en *Res publica* (Murcia) N° 23, pp. 57-79.
- Caballero, José María 1974 (1770-1819) *Diario de la Independencia* (Bogotá: Talleres Gráficos Banco Popular) en: <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/>>
- Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo 1969 *Dependencia y desarrollo en América Latina* (México: Siglo XXI).
- Ciriza, Alejandra 2011 “Mujeres y transnacionales. A propósito de las relaciones entre capitalismo y patriarcado en tiempos de crisis” en *Solidaridad Global. Con la Humanidad, con el Planeta y con la Paz* (Villa María) Año 8, N°19, dic. 2011, pp. 29-34.
- Ciriza, Alejandra 2012 “Genealogías feministas: sobre mujeres, revoluciones e ilustración: una mirada desde el sur” en *Revista Estudos Feministas* (Florianópolis) Vol.20, N°3, dic. de 2012, pp. 613-633.
- Ciriza, Alejandra 2015 “Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones en *Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales* (Mendoza) Vol. II, N°3, pp. 83-104.
- Condorcet, Jean Antoine Nicolas de Caritat 1847 (1790) “Sur l’admission des femmes au droit de cit” (3 juillet 1790) En : *Œuvres de Condorcet* (Paris : Firmin Didot Frères, T.X).
- Cueva, Agustín 1990 (1977) *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (México: Siglo XXI).

- Davis, Angela 2004 *Mujeres, raza y clase* (Madrid: Akal). <<http://www.diarioindep/indice.htm>> Acceso noviembre de 2015.
- Dos Santos, Theotonio. 1978. *Imperialismo y dependencia*. (México: ERA).
- Dussel, Enrique 2000 “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO) pp. 41-55.
- Gargallo, Francesca 2013 *Feminismos de Abya Yala* (Buenos Aires: Chichimora- América Libre).
- Guelberdi, María Josefa (1821) “La mexicana independiente” (México: Imprenta de Ontiveros) En <<https://ideasfem.wordpress.com/textos/b/b02/>> Acceso noviembre de 2015.
- Gunder Frank, André 1965 *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* en: <<http://www.eumed.net/cursecon/textos>> Acceso noviembre de 2015.
- Haraway, Donna 1993 (1988) “Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una mirada parcial” en M. Cecilia Cangiano y Lyndsay Dubois (comps) *De mujer a género* (Buenos Aires: CEAL).
- Ivekovic, Rada 2005 “Transborder-translating” en *Eurozine* en: <http://www.eurozine.com/pdf/2005-01-14-ivekovic-en.pdf> Acceso julio de 2006.
- Jauch, Ursula 1989 *Inmanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufkdänische Vorurteils Kritik un bürgerliche Geschlechterordnung* (Viena: Passagen Verlag).
- Kant, Immanuel 1969 (1874) “Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración” en *Filosofía de la historia*. (Buenos Aires: Nova).
- Kant, Immanuel. 1994 (1784) “Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*. (Madrid: Tecnos).
- Las Casas, Bartolomé. 2011 (1552) “Brevisima relación de la destrucción de las Indias” en <<http://www.ciudadseva.com/textos/otros/brevisi.htm>> Acceso octubre de 2011.
- Lavrin, Asunción (comp.) 1985. *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas* (México: FCE).
- Lux, Martha 2014 *Mujeres patriotas y realistas entre dos órdenes. Discursos, estrategias y tácticas en la guerra, la política y el comercio (Nueva granada, 1790-1830)* (Bogotá: Universidad de los Andes).

- Marini, Ruy Mauro 1974 *Subdesarrollo y revolución* (México: Siglo XXI).
- Marx, Karl. 1867. *El Capital*, Libro 1. Cap. XXIV: “La llamada acumulación originaria”. en <<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/eccx86s.htm>> Acceso julio de 2015.
- Mernissi, Fatema 2014 *Las Sultanas Olvidadas* (Barcelona: Atalaya).
- Mezzadra, Sandro (comp.) 2008 *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (Madrid: Traficantes de Sueños).
- Mosquera, Claudia, Pardo, Mauricio y Odile Hoffmann (eds.) 2002 *Afrodendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitaria a 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Pateman, Carole 1995 *El contrato sexual*. (Barcelona: Anthropos).
- Pêcheux, Michel 1986 “Delimitaciones, inversiones y desplazamientos”, en Julio Labastida (comp.) *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, (México: Siglo XXI).
- Posada Kubissa, Luisa 1993 “Kant: ¿Un pensador para la diferencia?” en *Hiparquía*. Vol. 6. En <<http://www.hiparquía.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volvi/kant-bfun-pensador-para-la-diferencia>> Acceso noviembre de 2014.
- Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Roudinesco, Elisabeth 1990 *Feminismo y revolución. Théroigne de Méricourt* (Barcelona: Península).
- Salazar Bondy, Augusto 1968 *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI) en <<https://holismoplanetario.files.wordpress.com/2015/05/existe-una-filosofc3ada-de-nuestra-amc3a9rica.pdf>> Acceso noviembre de 2014.
- Steinbrugge, Liselotte 1995 *The Moral Sex: Woman's Nature in the French Enlightenment*. (New York: Oxford University Press).
- Sunkel, Osvaldo y Paz, Pedro 1980 (1975) *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo* (México: Siglo XXI).
- Truth, Sojourner 1851 “‘Ain't I A Woman?’ Women's Convention, Akron, Ohio” en <<http://legacy.fordham.edu/halsall/mod/sojtruth-woman.asp>> Acceso noviembre de 2014.
- Vicario, Leona 1820 “La libertad y la tiranía” en <<http://tlamatqui.blogspot.mx/2012/08/la-libertad-y-la-tiranía-de-leona.html>> Acceso noviembre de 2015.

- Wallerstein, Immanuel 1984 *El moderno sistema mundo* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Webre, Stephen 2000 “Las nodrizas de Jocotenango, Un capítulo de la historia política del género y de la ciencia, Guatemala, 1797-1799” Ponencia presentada en el V Congreso Centroamericano de Historia, San Salvador. En <<http://www.hcentroamerica.fcs.ucr.ac.cr/Contenidos/hca/cong/mesas/cong5/docs/WCol16.pdf>> Acceso noviembre de 2015.
- Young, Robert J. 2008 “Nuevo recorrido por (las) mitologías blancas” en Sandro, Mezzadra (comp.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Trad. Marta Malo (Madrid: Traficantes de Sueños).

Eduardo Rueda*

DE PALIMPSESTOS Y ESCISIONES

LA MODERNIDAD EN EL PENSAMIENTO EMANCIPATORIO LATINOAMERICANO

INTENTAR UNA RECONSTRUCCIÓN de las narrativas de la modernidad en América Latina implica un doble esfuerzo que este trabajo quiere apenas esbozar. En primer lugar, supone intentar delinear los rasgos bajo los cuales podrían comprenderse diversas narrativas como propiamente modernas. Para abordar este problema, el de una caracterización de la modernidad que no elimine la posibilidad de rastrear sus apropiaciones múltiples, recojo, en la primera parte de mi intervención, el debate entre perspectivas pluralistas de la modernidad como las que han defendido, con matices, Eisenstadt (2000) y Appadurai (1996), y perspectivas contextualistas que se rigen por un canon maestro, el occidental, como la que propone Charles Taylor (1995). En esa reconstrucción opto por un camino medio que intenta satisfacer

* Director y Profesor Titular, Instituto de Bioética, Pontificia Universidad Javeriana. Ph.D. en Filosofía, Universidad del País Vasco. Actual Co-coord. del Grupo de Trabajo en Filosofía Política de CLACSO y Secretario de Relaciones Internacionales de la Red latinoamericana y del Caribe de Bioética. Miembro del Comité Directivo de la Red de Formación ética y ciudadana en Colombia. Ha sido Investigador Residente en la Universidad Düisburg-Essen en Alemania (2010-2011) e Investigador Visitante en la Universidad de Oslo (2006). En 2014 recibió de CLACSO el Premio Guillermo Hoyos Vásquez por su trabajo *Cultura Política para forjar la paz en Colombia*.

ambas perspectivas. En segundo lugar, un esfuerzo por reconstruir las narrativas de la modernidad en América Latina implica una tarea que no se satisface en la mera retrospectiva sistematizadora de diversas narrativas sino que asume el rol de revelar sus límites y rastrear su actualidad en el marco de los desafíos emancipatorios. La multiplicidad de voces y prácticas que en este marco apropian, reapropian o buscan desmarcarse de la modernidad en América Latina hace, además, muy difícil una sistematización cualquiera. Sin embargo, la exploración de las imágenes del sujeto y del sentido de tres programas emancipatorios que se han encarnado en la región en las últimas décadas -el socialista, el constitucional-democrático y el antropológico- sirven para hacer visibles al menos tres formas palimpsesticas, en todo caso fragmentarias, desfiguradas, de apropiación de la modernidad en nuestro continente. El punto de llegada de este esfuerzo reconstructivo permite insinuar, en la salida, las posibilidades de un pensamiento emancipatorio que en cambio de concebirse como antimoderno haga suya la tarea *integral* de equilibrar las diversas aspiraciones normativas que la modernidad trae consigo.

MODERNIDAD Y MODERNIDADES MÚLTIPLES

Contra un programa hegemónico de reconstrucción sociológica de la modernidad que tiende a borrar los diversos modos de apropiación que de ella se han hecho en diversos contextos surge el programa de investigación sobre “modernidades múltiples”, propuesto por Eisenstadt (2000), y el de “modernidades alternativas”, propuesto por Appadurai (1996). La mirada canónica, representada en el relato “acultural” predominante Taylor (1995) había insistido una y otra vez en tres rasgos principales que, además, caracterizaban un proceso que se desencadenaba, siempre el mismo, a partir de una condiciones culturales, sociales y económicas que eran también fundamentalmente las mismas. Estos rasgos eran, para decirlo brevemente, secularización, racionalización progresiva del mundo de la vida y apertura del tiempo (Weber, 1905). La secularización se describe, en este metarelato, como la expansión creciente, bajo la fuerza del capitalismo y las formas de vida que trae consigo, de la autonomía individual y el debilitamiento del poder coaccionante de la autoridad religiosa. La racionalización progresiva del mundo de la vida corresponde, por su parte, al modo de dar cuenta de una especialización funcional de las esferas de acción humana que van definiendo economías propias de corrección que se desarticulan, progresivamente, de las formas comunitarias heredadas de representación y autoregulación -el desencantamiento del mundo (Habermas, 1981). Finalmente, la apertura del tiempo da nombre a la expansión del

tiempo hacia adelante en virtud de la cual se hace posible imaginar el futuro como un porvenir en nuestras manos gracias al pacto social y a la planificación (Luhmann, 1997).

En este relato la modernidad se desencadena siempre bajo la forma descrita que es, por su parte, el resultado inevitable de un proceso de complejización progresiva de la vida social asociada al advenimiento del capitalismo. Contra este recuento, tan conocido, Taylor, de una parte, y autores como Eisenstadt y Appadurai, por otra, van a reaccionar de formas distintas. Para Taylor el excesivo afán por identificar los rasgos genéricos de un horizonte épocal y normativo –la modernidad—paga el precio de la descontextualización –la modernidad es un proceso situado y, por ello, un proceso distinto entre sociedades y Estados—y el del determinismo –que la describe como un destino histórico subsidiario de una complejización progresiva e inevitable de la vida social. En contraposición, Taylor quiere presentar una imagen de la modernidad en la que los procesos de secularización, racionalización y apertura de tiempo se desenvuelven a la vez en continuidad y ruptura con el horizonte premoderno que les sirve de contexto de origen. Este abordaje le permite facturar una lectura más matizada y tensa de un proceso que él explícitamente reconoce como *propio de Occidente*. La trayectoria de la modernidad en Occidente no es, según la relación tayloriana, ni un proceso que se conforme, sin ambigüedades y dudas, al inventario de rasgos que Weber y sus seguidores han caracterizado, ni un proceso que inevitablemente suceda en toda sociedad humana en la que se amplifiquen las relaciones sociales, se haga ciencia, se especialicen los oficios o se programe colectivamente el futuro (Taylor, 2007).

Lo que es fuerte en la aproximación de Taylor (2007), a saber, su resistencia contra la descontextualización y el determinismo de los relatos hegemónicos de la modernidad, es también su debilidad. Bajo la lupa que propone Taylor la modernidad se despoja de un cierto lirismo épocal con el que el pensamiento metropolitano la había caracterizado, un lirismo que la hacía lucir como el espacio y tiempo dramático de una historia que, a partir del siglo XVI, incluye no solo a los humanos europeos y sus descendientes al norte de América, sino, progresivamente, a todos los humanos. En la mirada de Taylor, la modernidad por fuera de un occidente no constituye, ni para la filosofía ni para la sociología, un objeto auténtico. A lo sumo, solo puede darse cuenta de una tal modernidad en términos de las consecuencias que colateralmente implicó su desarrollo, en todo caso europeo, para el resto del mundo. Y esto es así porque, según su punto de vista, al origen y desenvolvimiento de la modernidad subyacen unas fuentes morales que se definieron, como tales, en la historia de Europa.

Bajo un ojo como el de Taylor hablar, por tanto, de la modernidad en América Latina, sería hablar de los efectos, anexamientos, dislocaciones que ella trajo para sus sociedades. Se trataría siempre, por tanto, de la modernidad en América Latina pero jamás de una modernidad propiamente latinoamericana.

Las debilidades de abordajes excesivamente acontextuales y deterministas, como el de la predominante visión “acultural” que Taylor (1995) critica, o excesivamente historicistas, como la suya propia, motivaron a autores como Eisenstadt (2000) y Appadurai (1996) a hablar, respectivamente, de modernidades múltiples y de modernidades alternativas. Para ambos autores no es solo posible sino políticamente deseable hurgar en búsqueda de otras trayectorias de la modernidad y de otros significados que lo moderno hubiese cobrado para otras sociedades, Estados y regiones del mundo. En su propuesta pueden tejerse los caminos de apropiación que situaron, en sentido estricto, lo moderno en espacios sociales y tiempos particulares. La reconstrucción de estos rizomas se propone como estrategia teórica y metodológica para llamar la atención no solo sobre los diversos fines, aspectos y acciones que pueden reconocerse como parte del espectro de lo moderno cuando se le mira por fuera de Europa, sino sobre la no universalidad de una caracterización eurocéntrica de la modernidad. Ambos programas han tenido bastante influencia en las ciencias sociales en el período reciente y han contribuido, sin duda, a alentar un programa poscolonial de indagación de modernidades subalternas.

No obstante la importante recepción que han tenido estos abordajes, atribuible tanto a sus ventajas conceptuales -ubicarse a medio camino entre historicismo radical occidentalista y aculturalismo eurocéntrico- como a su potencial indagador, resultan inquietantes un par de problemas conceptuales que parecen traer consigo. El primer problema consiste en que de un seguimiento estricto de ambos programas parecería inevitable que la idea misma de modernidad llegue a difuminarse tanto que quede vacía de contenido. En efecto, un programa de “modernidades múltiples o alternativas” podría alojar, por así decir, un abanico tan variado de formas de apropiación de lo moderno que la noción misma cuyo significado quiere el programa rastrear terminara desvaneciéndose. Si las modernidades pueden ser múltiples e, incluso, oponerse entre sí, los rasgos distintivos que las harían a todas modernas tienden a hacerse irremediabilmente vagos.

La fortaleza de un programa como el de Eisenstadt (2000) o Appadurai (1996) dependería, entonces, de una caracterización conceptual de la modernidad de gran formato que permitiera trabajar la reconstrucción de sus trayectorias *in situ* más a la manera de la Teoría crítica, es decir, apuntando a desentrañar los procesos mismos

que han llevado a su simultánea apropiación y desfiguración (Honneth, 2009). Esta caracterización de gran formato no debería reeditar las descripciones “aculturales” que Taylor critica ni tampoco apuntar únicamente a identificar los rasgos modernizantes que podrían tener valor para efectuar comparaciones, por ejemplo, el del nivel de diferenciación productiva entre diversas sociedades. En obras tempranas Taylor (1996) había llamado la atención sobre el siguiente hecho: la modernidad delimita un espacio normativo en el que prácticas o proyectos específicos se hacen ética y políticamente evaluables. En un famoso texto suyo él hace operar esta visión para mostrar por qué el nazismo resulta, desde una perspectiva moderna, ética y políticamente condenable. Una modernidad entendida bajo la forma de un proyecto normativo podría contribuir a mostrar modernidades alternativas sin sacrificar las posibilidades de tematizar, como lo propusieron los fundadores de la Teoría crítica, el modo en que en aquellas se captan desfiguraciones, históricamente forjadas, de aquel proyecto normativo (Honneth, 2009). Es contra este trasfondo conceptual que quisiera avanzar, en lo que sigue, en una exploración de las apropiaciones (y desfiguraciones) de la modernidad que se captan en las apuestas emancipatorias de América Latina.

MODERNIDADES MÚLTIPLES, PENSAMIENTO EMANCIPATORIO Y DESFIGURACIÓN NORMATIVA EN AMÉRICA LATINA

Tres impulsos normativos parecen resultar, en efecto, ineludibles cuando hablamos de modernidad: un impulso autonomista centrado en derechos individuales, un impulso democratizador centrado en la soberanía política de los ciudadanos, y un impulso autoafirmativo centrado en la búsqueda y realización de una vida auténtica (Rueda, 2016). A partir de esta descripción “tenue” de la modernidad quisiera, entonces, proponer un programa de indagación de las múltiples formas de apropiación de la modernidad en América Latina. Quisiera mostrar que estos tres impulsos han estimulado propuestas y proyectos emancipatorios particulares. Los modos particulares de amalgamar y hacer valer desde adentro los impulsos normativos de la modernidad permiten hablar, en contra de lo que Taylor parecería sugerir, no solo de la modernidad *en* América Latina, sino, como gustaría a Eisenstadt, de múltiples modernidades latinoamericanas.

En lo que sigue quisiera entonces explorar tres apropiaciones de la modernidad que se captan en el pensamiento emancipatorio latinoamericano. La primera es la que gira en torno a la reivindicación económica y social del *pueblo* latinoamericano. En este pensamiento los contornos del “pueblo latinoamericano” se definen para hacer posible un pensamiento que es a la vez colectivista, autonomista y, a la

vez, ideológico. La segunda, liberal y constitucional, gira en torno a la reivindicación de la dignidad y derechos de los ciudadanos de los Estados democráticos latinoamericanos. El ciudadano se invoca, en este pensamiento, como fuente y meta de normas justas e incluyentes. Este pensar estructura una propuesta emancipatoria que a pesar de su compromiso democratizador no logra, por su fuerte carga individualista, resolver sus límites ni evitar sus efectos adversos. Una tercera forma de apropiación de la modernidad en el pensamiento emancipatorio latinoamericano se capta en las “utopías antropológicas” en las que la apuesta por una autenticidad descolonizada paga el precio de una deflación progresiva de lo público.

PRIMERA FORMA DE APROPIACIÓN: EL PUEBLO LATINOAMERICANO

El pueblo latinoamericano surge como el abanderado, han escrito Bolívar y Cuéllar (2007), de la liberación del despotismo colonial y, posteriormente, contra la expansión del capitalismo y, hoy por hoy, contra la globalización neoliberal. Contra “el pueblo” las posturas hegemónicas se expresaron, por su parte, como “sujeción a los lazos tradicionales coloniales, cruzada contra el comunismo” (Bolívar y Cuéllar, 2007: 12) y adhesión al esquema de sociedad de libre mercado.

El pueblo es, *qua* agente y destinatario de las luchas emancipatorias, un “crisol” en el que convergen víctimas diversas y en diversos grados: indígenas, criollos, zambos, mulatos, negros e inmigrantes. No se trata, por tanto, 1) ni de un pueblo surgido de una fuente mítica a partir de la cual pueda programar la actualización de sus potencias originarias, como fueron, en cambio, los pueblos europeos (Smith, 1997), ni 2) de un pueblo que pudiera encontrar, a partir del encuentro de sus miembros potenciales, es decir, de todas las víctimas, un tólos que no estuviese deformado desde el principio por la presencia del colonialismo.

Veamos lo primero. En su revisión de la Asamblea de Germanistas que ocurre a mediados del siglo XIX, Habermas (2000) hace notar que la continuidad de un pueblo como el pueblo germano, continuidad de la cual dependen sus contornos, se basa para quienes lo invocan en la historicidad de la lengua. El lenguaje traza los límites que permiten distinguir claramente lo propio y lo ajeno: “la línea divisoria entre los pueblos (escribe Jacob Grimm, citado por Habermas) no la forman los ríos, ni las montañas, sino que a un pueblo que se expande más allá de las montañas y ríos, sólo su propio lenguaje puede ponerle fronteras” (Habermas, 2000: 22). Este cuerpo de los pueblos, cultural y lingüísticamente configurado, sólo pudo estabilizarse al “casar” con una comunidad jurídica. A partir del pueblo se inventa, luego, el Estado-Nación aunque con elementos nuevos propios de una “nación

de ciudadanos”. Esto es lo que parece haber acontecido al menos para varios países europeos. En contraste, el pueblo latinoamericano no encuentra en el lenguaje una raíz auténticamente suya ni puede reconocer su historia republicana como un producto que se encuentra ya en cierto modo prefigurado en su propia historia.

Y lo segundo. Tampoco el pueblo latinoamericano, entendido como un pueblo de víctimas, podría concebir con claridad *otro* mundo, un mundo suyo, de propia configuración que no impregnado desde el comienzo de la reactividad contra las sombras de la opresión que así establecían, por así decir, su partitura. El tólos de su proyecto emancipatorio estuvo siempre, por así decir, “prefigurado” en la agenda hegemónica del colonialismo. A lo largo de su historia el “pueblo” ha sido siempre el destinatario de las perversiones hegemónicas del colonialismo. El pueblo ha sido así la figura emblemática de una emancipación pensada desde los márgenes de la rebeldía antihegemónica.

Esta nota negativa, por así decir, de una lucha emancipatoria que rara vez tuvo, más allá de aquello a lo que se oponía, la voz para proclamar un auténtico otro mundo, “contaminó” la lucha emancipatoria en nombre del pueblo de una prevención inevitable: la prevención contra propuestas que, por hacer uso de elementos de la retórica, de los esquemas político-jurídicos, de las prácticas culturales, etc. metropolitanas, estuvieran preñadas de dominación. Por ello frecuentemente asimiló la crítica al capitalismo con la crítica a toda idea de libertad individual (considerada “burguesa”), o la crítica a la parcialidad del Estado con la crítica al mismo Estado moderno de Derecho (Bolívar y Cuéllar, 2007). En sus afanes emancipatorios por el pueblo estas ideas regulatorias –la de la libertad individual o el Estado de Derecho– son consideradas antiutópicas porque son percibidas como una forma encubierta de dominación.

Estos sentimientos explican tanto la resistencia de este pensamiento a dejarse conmover por el discurso de los derechos humanos o del Estado Constitucional de Derecho, como su apatía frente a los grupos que anhelan reivindicaciones que son sobre todo simbólicas antes que económicas. Para este pensar (socialista) de lo que se trata es de avanzar en un modelo de sociedad que atienda, en la praxis, los anhelos legítimos de un pueblo que, ante la deprivación y el abandono, exige una transformación radical de la comunidad política en clave colectivista. Bajo su estela, cierta desfiguración de la autonomía individual así como cierta limitación democrática para incluir la diferencia, una limitación que marcha paralela a cierta hipertrofia de lo político, se hicieron y han hecho imposibles de evitar.

SEGUNDA FORMA DE APROPIACIÓN: LA CIUDADANÍA

La apropiación de la noción de ciudadanía, que se perfila en América Latina sobre todo desde los años 80s, ha implicado un doble proceso: por una parte, la noción ha permitido el fortalecimiento e interposición de un “lenguaje de derechos” como mecanismo de reivindicación social; por otra, no reduce su ámbito de significación al del “destinatario de derechos legales” sino que habla de sujetos activos capaces de definir lo que consideran son sus derechos y de luchar por su reconocimiento (Hoyos, 1995).

Qua estrategia de reivindicación, la noción de ciudadanía quiere empujar el desarrollo de sujetos autónomos, participativos y comprometidos con la “acción-desde-abajo” (Dagnino, 2008). En Brasil supone el desplazamiento de lo que Sales (1994) y Dos Santos (1987) han llamado, respectivamente, ciudadanías concedidas y reguladas. Las primeras, que hacían referencia a formas de ciudadanía que no surgían de un núcleo ético y jurídico a partir del cual los sujetos se entiendan a sí mismos como “sujetos de derecho” sino de reconocimientos ofrecidos, en calidad de dádiva, por los poderosos en las zonas de latifundio; y las segundas, que hacían referencia a formas de ciudadanía que sólo integraban un sector de la población: los trabajadores. Estas formas de ciudadanía heterónomas y subalternizadoras, son sustituidas a partir de los años 80s por una noción de la ciudadanía en las que se refunde “sujeto de derecho y sujeto político”.

El “ciudadano” surge, así, como una figura igualadora. Contra las diferencias de clase, raza, étnicas y de género que, en su calidad de categorías jerárquicas, “han saturado las culturas latinoamericanas”, el “ciudadano” se presenta como un “proyecto para una nueva sociabilidad” (Dagnino, 2001: 78). Como tal el ciudadano parece mejor equipado que el “pueblo” para acometer la tarea de la igualación social, de la superación del autoritarismo y de la inclusión.

Sin embargo, tres circunstancias rápidamente han desvitalizado este proyecto de emancipación que ha tenido como eje al ciudadano: en primer lugar, aunque la noción ha sido eficaz para abrirle espacio a movimientos étnicos, de mujeres, homosexuales, ecologistas, ha sido poco eficaz para incluir a los pobres y, esto no sólo en lo económico sino en lo político-jurídico; en segundo, en América Latina la “ciudadanía” no ha impedido y, por el contrario, a veces ha favorecido el régimen de lo que Merkel (2008) ha llamado “democracias defectuosas”. Y, en tercero, el neoliberalismo viene utilizándola de tal modo a favor sus prácticas y retóricas que ya la noción de ciudadanía toma visos profundamente antiemancipatorios. Examinaré brevemente cada una de estas cuestiones.

Sobre la ineficacia de la noción de ciudadanía para incluir a los pobres basta citar el caso de Colombia. En Colombia, la Constitución de 1991 parecía traer consigo respuestas debidas a las necesidades de los más diversos sectores sociales. Respuestas para los afro, los indígenas, las regiones apartadas, los ecologistas, los demócratas, en fin. Después de 26 años de reformas a, y reglamentaciones de, la Constitución, el país es más inequitativo y desigual que nunca antes. ¿Por qué? Porque el pobre nunca fue, y naturalmente no lo fue tampoco por decreto del constituyente del 91, sujeto de Derechos. Esto significa que para que hubiera funcionado la Constitución del 91 hubiera sido necesario transformar las prácticas que constantemente producen un pobre privado de cualquier status político. Así las cosas, la noción de ciudadanía parece, entonces, depender, para ser políticamente eficaz, de un cambio primero, un cambio preparatorio, que ella no es capaz de producir por sí misma. Con pesar se ve así que la idea de transformación por vía constitucional se hace inintercambiable con la idea de revolución.

Pero no se trata sólo de la ineficacia de la idea de ciudadanía para devolver al pobre status político y bienestar económico mínimo. Se trata de que, en cambio, parece eficaz para favorecer el enraizamiento de democracias defectuosas. Dicho sintéticamente, Merkel (2008) entiende por “democracias defectuosas” aquellas en que se compromete el derecho civil al sufragio, se crean dominios políticos por fuera del Estado (v.g. bajo el control de actores armados), se subordina el poder judicial a los poderes ejecutivo y legislativo, o se desacatan, cambiándolas a su antojo, las normas constitucionales. Según el mismo autor, en circunstancias en que la falta de confianza interpersonal no permite la conformación de una sociedad civil fuerte, v.g. en Estados en que la corrupción o las distancias culturales dificultan la asociación de ciudadanos en colectivos particulares, la idea de ciudadanía contribuye a legitimar “justificaciones carismáticas y populares de pautas defectuosas de toma de decisiones”. *Qua* decisión respaldada por los ciudadanos las justificaciones en cuestión pasan, naturalmente, por justificaciones democráticas. Me parece que este es claramente el caso que se aprecia en el apoyo acrítico y mecánico que las mayorías extendieron a Uribe y a Chávez en el período reciente.

Finalmente, Dagnino (2008) ha explicado el papel perverso que ha cumplido “la cooptación neoliberal” en la erosión del potencial emancipatorio de la noción de ciudadanía en América Latina. En primer lugar, en el marco neoliberal el ciudadano es transformado fundamentalmente como consumidor y como responsable único de su vida (Rueda, 2014). En su ley, el mercado se ofrece como sucedáneo de la ciudadanía y de la programación democrática del Estado. En se-

gundo, al tratar las políticas sociales no como cuestiones estructurales sino como “esfuerzos de emergencia” los Estados neoliberales quitan al pobre su status de ciudadano convirtiéndolo en “persona necesitada”, a la vez que sacan a la pobreza y a la desigualdad de la arena pública. En este escenario el Estado anima la práctica de la ciudadanía como “solidaridad privada”. “Cultura ciudadana” se asimila así a actitudes filantrópicas, “responsabilidad social empresarial”, etc. que, en efecto, cumplen con la función política de amparar “la ausencia de cualquier referencia a los derechos universales o al debate político acerca de las causas de la pobreza y la desigualdad” (Dagnino, 2008: 219). La sociedad civil es asimilada en este marco a un conjunto de organizaciones no gubernamentales que atienden, con la complacencia activa del Estado, responsabilidades públicas. Sociedad civil, tercer sector y Estado neoliberal aparecen, así, mutuamente incluyentes.

TERCERA FORMA DE APROPIACIÓN: LA UTOPIA ANTROPOLÓGICA

Sobre el trasfondo que proporciona la deflación de lo ciudadano en el arsenal emancipatorio latinoamericano resurge un pensamiento que afirma la originalidad del proceso de formación de la sociedad latinoamericana y que quiere derivar de aquello un programa antropológico-político.

Este pensamiento exalta al mestizo o, mejor, al proceso de “amestizamiento”. Como tal, el proceso de amestizamiento es visto en clave hegeliana, es decir, como una historia encaminada a lograr acercamientos progresivos a lo universal por la vía de integrar los más diversos recursos de razas y culturas. La fusión de humanidades en el “crisol” de América Latina, el carácter inacabado de ese proceso de integración de tiempos y espacios, hizo ver ayer a Vasconcelos y Arguedas y a quienes les siguieron, y hoy a sectores crecientes en nuestros países, la posibilidad de una utopía antropológica (Podetti, 2004). Recordemos este texto ya tan conocido de *La Raza Cósmica*:

“En la América española ya no repetirá la Naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares... No será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que de allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o la raza integral, hecha con el genio y con la sangre de *todos* los pueblos, y por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal” (De Vasconcelos, 1925).

Para autores como Podetti (2004), que actualizan el legado de Vasconcelos, Arguedas y el cubano Fernando Ortíz, “lo que caracteriza a ese proceso, más que un afán de completarse en sí mismo, es una permanente apertura. Desde ese punto de vista, tanto el mestizaje

racial como la transculturación, aparecen como la contracara de las hegemonías, raciales y culturales, y encierran más bien un designio universalista” (Podetti, 2004: 6).

La utopía de hoy no quiere, sin embargo, ser ya, como la de ayer, meramente antropológica. También quiere ser política. Quiere tomar la forma de una política “espiritual”, de una política para “deliberar proporcionadamente” (Lajo, 2007). Dos elementos nuevos irrumpen en estos nuevos movimientos utópicos: el primero consiste en la *desdiferenciación de lo privado y lo público*, pues se plantea la unión de lo que sucede en la vida social y comunitaria, y lo que sucede en la vida de familia. La utopía antropológica es pública y privada; colectiva e individual. Constituye un guión para la superación del colonialismo afuera y adentro.

El segundo elemento consiste en una cierta *despolitización de lo público*. Esta despolitización no ocurre porque se posicionen, contra otras agendas urgentes, las cuestiones de identidad, sino porque el contenido prescriptivo de la utopía antropológica tiene como foco las relaciones sociales cotidianas y no el desmantelamiento o la reforma de los poderes institucionales. Este des-enfoque termina, por lo menos en la pausa, favoreciendo formas de silenciamiento en la esfera político-institucional sobre las cuestiones públicas que reclaman respuestas urgentes incluyendo prácticas tradicionales pugnantas con ciertos derechos individuales. En este marco, interesa no la sustitución de prácticas, agendas, retóricas o planes institucionales, sino la celebración de los elementos inéditos que sólo relaciones sociales informadas desde el mestizaje (o transculturación), *qua* idea reguladora, pueden hacer aflorar. Estos elementos constituyen, para quienes los invocan, las condiciones necesarias para una organización de lo social que, en todo caso, tampoco llega a formularse de una manera que supere la pura idealización (aunque ella a veces tome una forma positiva en el Derecho constitucional, como se ha visto en Ecuador y Bolivia con el Buen vivir) o renovar las formas autoritarias de existencia tradicional. Bajo estas circunstancias -idealización y debilidad para su instrumentación política, y cierto conservadurismo- el contenido normativo de esta propuesta emancipatoria, programáticamente comprometido con la sincronía progresiva entre derechos humanos y derechos de la tierra, parece desfigurarse.

SALIDA

Como colorario quisiera recoger, brevemente, las tribulaciones del pensamiento emancipatorio latinoamericano. Pensar la emancipación como utopía del *pueblo* ha desembocado en fórmulas de sociedad preventivas, colectivistas que inevitablemente han traído consigo nuevas

formas de exclusión y sometimiento. Pensar la emancipación como ciudadanía y democracia radical ha implicado menos la afirmación del sistema de derechos y de la participación política que de las patologías propias de nuestras democracias. Pensarla como “utopía antropológica”, como “transculturación programática”, ha reforzado la despolitización de lo público a la vez que cierto tradicionalismo autoritario.

Sobre el trasfondo que ofrecen estas tres formas de apropiación de los impulsos normativos de la modernidad, en las que respectivamente se asumen y desfiguran las nociones modernas de democracia, derechos y autenticidad, se aprecian, a juicio de quien hace esta indagación, las tribulaciones de un pensamiento emancipatorio latinoamericano que tiene aún pendiente la tarea de fraguar una apropiación de la modernidad bajo la cual sus aspiraciones normativas puedan realizarse, no fragmentadas, sino integralmente.

BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización* (México: FCE).
- Bolívar, G. A. & Cuellar, O 2007 “Hacia la idea de la ‘Patria Grande’. Un ensayo para el análisis de las representaciones políticas”, en *Polis Revista Latinoamericana* No. 18, pp. 1-21.
- Dagnino, Evelina 2001 “Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana” en Escobar, A., Álvarez, S. y Dagnino, E. (eds.) *Política Cultural y Cultura Política* (Bogotá: Taurus & Instituto Colombiano de Antropología e Historia) pp. 51-85.
- Dagnino, Evelina 2008 “Los significados de ciudadanía en América Latina” en A. Chaparro, C. Galindo y A. Sallenave (eds.) *Estado, democracia y populismo en América Latina* (Buenos Aires: Editorial Universidad del Rosario/CLACSO) pp. 194-227.
- De Vasconcelos, José 1989 (1925) *La raza cósmica* (México: Porrúa).
- Dos Santos, Wanderley G. 1987 *Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira*, (Rio de Janeiro: Campus, 2 ed; 1987) pp. 89.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000 “Multiple Modernities” en *Daedalus* (Winter) Vol.129, 1, 1-29.
- Habermas, Jürgen 2010 (1981) *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Trotta).
- Habermas, Jürgen 2000 *La constelación posnacional. Ensayos políticos* (Barcelona: Paidós).
- Honneth, Axel 2007 *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (Buenos Aires, Katz).

- Hoyos, Guillermo 1995 “Ética comunicativa y educación para la democracia” en *Revista Iberoamericana de Educación* Vol. 8, pp. 65-91.
- Lajo, Javier 2003 *Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría* (Lima: Amaro Runa).
- Luhmann, Niklas 1996 *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna* (Barcelona, Paidós Ibérica).
- Merkel, Wolfgang 2008 “Democracias enraizadas y defectuosas” en Chaparro, A., Galindo, C. y Sallenave, A. (eds.) *Estado, democracia y populismo en América Latina* (Buenos Aires: Editorial Universidad del Rosario/CLACSO) pp. 21-49.
- Podetti, Ramiro J. 2004 “Mestizaje y transculturación: la propuesta latinoamericana de globalización” Comunicación presentada en el *VI Corredor de las Ideas del Cono Sur*, 11 al 13 de marzo de 2004, Montevideo, Uruguay.
- Rueda, Eduardo 2016 “Anti-Antimodernity: Understanding Modern Narratives in (of) Latin America” en *Social Imaginaries* Vol.2, pp. 151-164.
- Rueda, Eduardo 2014 “Distorsiones de lo público en América Latina: entre modernidad normativa y capitalismo ‘etificado’” en Villavicencio, S. (coord.) *La Unión Latinoamericana. Diversidad y política* (Buenos Aires: CLACSO) pp. 31-42.
- Sales, Teresa 1993 “Raízes da desigualdade social na cultura política brasileira” Tesis *Trama das desigualdades, drama da pobreza no Brasil* (Sao Paulo: Unicamp) en <http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/RBCS25/rbcs25_02.pdf>
- Smith, Anthony 1997 *La identidad nacional* (Madrid: Trama Editorial).
- Taylor, Charles 1994 *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós).
- Taylor, Charles 1995 “Two Theories of Modernity” en *The Hastings Center Report*, Vol. 25, 2, pp.24-33.
- Taylor, Charles 1996 “La explicación y la razón práctica” en Nussbaum, M. y Sen, A. (comps.) *La calidad de vida* (México: FCE) pp. 274-304.
- Taylor, Charles 2007 *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press).
- Weber, Max. 2012 (1905) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Alianza editorial).

2.

**LO COLONIAL
Y LO MODERNO**

Aurea Mota*

COLONIALISMO Y MODERNIDAD

HISTORIZACIÓN CRÍTICA DE UN DEBATE**

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo abordamos el tema del colonialismo y de la colonialidad desde una perspectiva histórico-comparada. Planteamos la pregunta de cómo y de qué manera un abordaje histórico de otros tiempos y espacios de formas de dominación colonial puede ser pensado en el marco conceptual de los abordajes sobre la decolonialidad

* Doctora en Sociología por el Instituto de Estudios Sociales y Políticos, Universidad Estadual de Rio de Janeiro (2012). Investigadora en la Universidad de Barcelona. Sus investigaciones giran en torno a temas de filosofía social, sociología histórica y pensamiento social latinoamericano. Participo de varios libros como autora principal y como colaboradora además de haber escrito artículos en revistas académicas, entre ellas: *Kriterion: Revista de Filosofía*, *European Journal of Social Theory*, y *Social Imaginaries*.

** Agradezco mucho a los compañeros Augusto Castro y Adolfo Chaparro Amaya los comentarios, críticas y sugerencias a las ideas presentadas en este capítulo. Le estoy especialmente agradecida a Augusto por enseñarme la concepción 'yana' (negro) y 'yanacona' (hombre negro) y las prácticas de esclavitud y jerarquía en la civilización Inca. Todos los compañeros y todas las compañeras del grupo de trabajo Filosofía Política CLACSO también hicieron aportes fundamentales para el desarrollo de la tesis que presentamos aquí. Otra amiga filósofa ha hecho un trabajo de lectura muy atenta de ese texto dejando ese material que llega hasta sus manos ahora más claro: Ángela Lorena Fuster Peiró. Gracias por su siempre presente omnipresencia.

que han emergido en los últimos años. Nuestra preocupación es situarnos en el interior de este debate para, desde allí, poder entender lo que hay de específico en el colonialismo y la colonialidad moderna. Por lo tanto, la propuesta que el lector y la lectora encontrarán en este capítulo es la de poner en relación las formas de colonialismo desarrollada sobre todo en América Latina con otras formas de colonialismo que se desplegaron en otros espacios y tiempos no modernos. En este marco, buscamos comprender cuáles son las implicaciones teóricas de un abordaje como el nuestro para la comprensión general del colonialismo y de la colonialidad.

Los pensadores y las pensadoras que trabajan hoy en día en torno al tema de la dominación de una metrópolis sobre sus colonias suelen empezar su discurso analizando lo que distingue el *colonialismo* – en tanto fenómeno histórico de dominación desanclado de un territorio al otro, que viene acompañado de la dominación de pueblo sobre otro(s) pueblo(s) – y la *colonialidad*– que se refiere al proceso de subjetivación de las estructuras de dominación, jerarquización y subyugación, que se erige en la relación colonial pero va más allá de ella. Para Maldonado-Torres (2007), la colonialidad ha emergido de manera específica, debido a cómo la manera particular que el colonialismo como proceso se ha desarrollado en la modernidad. Para él, la colonialidad “más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Maldonado-Torres, 2007: 133). Es decir, se refiere a un proceso multidimensional marcado por el surgimiento del capitalismo como modo de producción y reproducción de la vida moderna que impacta en las más diversas esferas pero sobre todo en el racismo.

Desde nuestra perspectiva, sin embargo, la separación de fenómenos como el del colonialismo y de la colonialidad solo es posible a un nivel conceptual y, por lo tanto, tiene una finalidad analítica. Pues en términos concretos, los conceptos están relacionados a nivel social con un hecho histórico de larga duración de dominación que solo es inteligible empíricamente si admitimos que los grupos dominados internalizan una estructura de dominación distinta a la suya propia. Y con eso la tradujeron en el su devenir histórico como prácticas cotidianas locales que las hicieron eficaces en el marco de contextos específicos. Por otro lado, coincidiendo con Rivera Cusicanqui (2012), el colonialismo en tanto que fenómeno no podría ser tan pujante si no fuera porque interiorizamos al enemigo. La discusión anterior nos deja la idea de que ambos conceptos, colonialidad y colonialismo, no son fenómenos del pasado, sino del presente (Gómez Arredondo, 2014). Al tratar el problema de esa manera, es

posible entender colonialismo/colonialidad en un tiempo presente, sin relegar sus raíces históricas.

Tanto por su impacto político como por su impacto intelectual, los años 1950 y 1960 pueden ser considerados el periodo más significativo de la organización internacional en torno a la lucha contra todas las formas de colonialismo aún existentes en aquel momento. La primera gran Conferencia Africano-Asiática de 1955, llamada *Conferencia de Bandung*¹, pone en el centro de las discusiones políticas internacionales lo que ha llegado hasta nosotros como una "corriente de acción post-occidental". Se puede decir que la Conferencia de Bandung se erigió como el gran momento de una cadena de esfuerzos de organización internacional de países colonizados por Europa en Asia y África que tenían el intento de crear caminos pacíficos para la llamada superación colonial y la afirmación de la autonomía y soberanía de los pueblos. Esos intentos se volvieron significativos justo después de la primera guerra mundial². Los principales problemas discutidos en la Conferencia de Bandung fueron las dificultades políticas, económicas y culturales para la afirmación de un mundo post-colonial. Ese mundo que tenía como reto transcendental superar pacíficamente la dominación occidental y la subyugación de pueblos explotados en el proceso de desarrollo moderno.

En la transición de los siglos XIX y el XX, Isabelle Eberhardt denunció de manera muy contundente el colonialismo de Europa en el Norte de África (Eberhardt, 2000; Abdel-Jaouad, 1993). A su manera y por medio de la literatura abrió las puertas para la crítica que desarrollarán más tarde algunos intelectuales negros del mundo franco-caribeño, especialmente de Martinica. Nos referimos los trabajos *Discours sur le Colonialism* (1955) de Aimé Césaire y los libros de Frantz Fanon *Peau Noire, Masques Blancs* (1952) y *Les Damnés de la Terre* (1961) que aunque sin reconocerlo continúan a través de las puertas abiertas por Eberhardt la denuncia de los males del colonialismo en el

1 Nombre de la ciudad en Indonesia donde ocurrió el encuentro en lo cual acudieron 29 naciones de África y Asia.

2 El camino que ha llevado hasta la conferencia de Bandung ha pasado por la *Conferencia Internacional de la Paz* que tuvo sitio en Bierville en agosto de 1926 y después por el Congreso Antiimperialista de Bruselas de 1927. Esos fueron los primeros encuentros internacionales para la solidaridad entre los países oprimidos por el colonialismo europeo entre los siglos XIX y XX en África y Asia (Guitard, 1965). Con la llegada de la Segunda Guerra Mundial, esos encuentros internacionales fueron interrumpidos. La creación de la ONU y de un grupo afro-asiático en esa institución son eventos importantes apuntados por Guitard (1965) para conocer los orígenes de la formación de una red de discusión poscolonial y pos-occidental en la segunda mitad del siglo XX.

mundo colonial francófono. Estamos hablando de trabajos de relectura crítica histórica que vienen a declarar el carácter ideológico del discurso dominante sobre la supuesta función del colonialismo para el progreso de las sociedades. Son trabajos que enseñaron de manera contundente que el colonialismo europeo moderno no había dejado legados positivos importantes en las sociedades donde se impuso su estructura de dominación.

En el mismo marco, se encuentra también el trabajo de Albert Memmi, ensayista e historiador franco-tunecino, sobre lo que él llamaba ‘los retratos’ del colonizador y del colonizado, escritos al largo del año 1957. Esos trabajos son la expresión máxima de un periodo de desilusión con el mundo occidental, donde tanto la izquierda como la derecha política se mostraron doblemente inhábiles para tratar el problema del colonialismo moderno (Memmi, 1971) en tanto que dominación. Esta inhabilidad se transformó en una frustración aún más profunda para la izquierda que empezaba a escuchar y a comprender que la idea de que había una misión civilizatoria que tenía que ser cumplida por el colonialismo moderno no era más que un mito que había causado daños indelebles para la historia humana³. En México, los trabajos del año 1960 de Pablo Gonzales Casanova⁴ sobre las manifestaciones del “colonialismo interno”, en el contexto de más de un siglo de superación del colonialismo externo, también son parte de esa breve genealogía que rescata un momento clave de la discusión sobre el colonialismo moderno.

En ese momento gestacional, las críticas al colonialismo moderno tienen claro el reto de establecer un espacio de batalla política e intelectual. Se trata del surgimiento de una literatura que “derrumba toda la vieja mitología y que se pone, con todos los medios a su alcance, al servicio de un fin único: la independencia, total e inmediata, para todas las colonias” (Mesa, 1971: 11) y, añadimos, las formas más sutiles de colonialidad, como ha enseñado Gonzales Casanova (1969). En América, Asia y África ese pensamiento se desarrollará con fuerza durante toda la segunda mitad del siglo XX y principios de XXI. Claramente lo que conocemos hoy como pensamiento decolonial latinoamericano tiene sus raíces en esas críticas. En su manifestación más reciente, los estudios decoloniales acrecentaron la discusión de los años 1950-1960 hacia una afirmación más categórica del rol del colonialismo europeo en el Nuevo Mundo para la

3 Como apunta Memmi (1971), el colonialismo moderno es un sistema donde tanto el colonizado como el colonizador son destruidos y corrompidos en su ser.

4 Especialmente el artículo ‘*Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo*’ (1963) y el libro ‘*Sociología de la Explotación*’ (1969).

consolidación de lo que conocemos como modernidad y el desarrollo del capitalismo global. En la crítica decolonial latino-americana la tarea de ‘des-encubrir’ la dominación de América y su lugar en la conformación del mundo moderno es condición *sine qua non* para entender el desarrollo de la modernidad y de sus transformaciones más importantes – como lo presentan, por ejemplo, Dussel (2007), Mignolo (2011) y Quijano (2005).

Dicho eso, el objetivo de este capítulo es entender cuáles son las implicaciones conceptuales e interpretativas de añadir a la *discusión sobre la dominación colonial moderna otras manifestaciones del colonialismo y de la colonialidad no modernas*. El ‘no moderno’ tiene un doble sentido: una dimensión temporal y espacial. La dimensión temporal se refiere a formas de dominación colonial anteriores al siglo XVI; y la dimensión espacial se refiere a formas de dominación colonial no europeas y occidentales que ocurrieron después del encuentro entre el Viejo y el Nuevo mundos. De hecho, lo que nos proponemos es llevar a cabo una historicización crítica de nuestra mirada sobre el colonialismo y la colonialidad desde una perspectiva global.

Preliminarmente se puede afirmar que las principales prerrogativas de la propuesta que presentamos es añadir elementos empíricos a la historia del colonialismo y de la colonialidad. Y con ello ampliar los modos de pensar la especificidad de la relación colonial que se estableció entre el Nuevo Mundo y Europa. Asimismo, consideramos que la comprensión de los dilemas latinoamericanos en el mundo global solo es posible si superamos lo que se podría llamar un *americanocentrismo* en la discusión sobre el desarrollo de las estructuras de dominación moderna y colonial. Ese *americanocentrismo* es algo que tiene afinidad con lo que Dussel llama “segundo Eurocentrismo” – que es ese discurso crítico que sigue poniendo una Europa mistificada en el centro del análisis pero que añade a ese centro los oprimidos y subyugados de América. Señalamos que para superar el eurocentrismo, no hace falta colocar la experiencia colonial americana como el hecho explicativo fundamental de los cambios que ocurren en el mundo a partir del siglo XV y XVI. Pues la tarea no es solo poner a América y más específicamente a Latinoamérica en el centro. De hecho, no estamos diciendo que sería posible pensar en el desarrollo de la modernidad, del Imperialismo, colonialismo, de formación del Estado, etc., sin mostrar la historia de América como una de los protagonistas (Mota, 2014). Lo que decimos es sencillamente que hay otros protagonistas silenciados que son también casi siempre olvidados en las miradas *latinocéntricas*.

Tan importante como poner Latinoamérica en el centro de nuestras discusiones es hacer esa operación de una manera que no implique

injusticias con otras experiencias históricas. Pero enemos claro que la principal limitación de la propuesta que presentamos es la pérdida en especificidad. No podemos discutir a fondo y en su complejidad cada una de las experiencias *no modernas* de colonialismo y colonialidad. Eso ocurre porque nuestro saber, además de ser “localizado”⁵, no alcanza todo lo que fue producido sobre las diversas experiencias coloniales en la historia mundial. Trabajamos dentro del marco de lo que Dussel (2007) llama de “una posible historia” – una historia que está siempre abierta a correcciones y contribuciones. Una historia posible es una historia que no tiene verdades absolutas y que no agota el conocimiento. Nuestra posible historia es la historia espacial y temporalmente ampliada de la dominación colonial y del desarrollo de formas específicas de internalización de una estructura de dominación ajena – la colonialidad – en situaciones en las cuales la idea de modernidad no cuadra estrictamente.

ANTÍTESIS: UNA INTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL LATINOAMERICANO

En general, la tradición historiográfica occidental ha puesto la fecha de la llegada de los europeos en el Nuevo Mundo como el acontecimiento que marca el nacimiento del fenómeno colonial *par excellence*. Pues, como Ferro (1997) presenta, en un determinado momento, la historiografía dominante en occidente ha determinado que la distancia geográfica y marítima conjuntamente tienen que ser tomadas como parte esencial de la definición del fenómeno del colonialismo. Ese punto del alejamiento entre centro y periferia, sin embargo, tiene que ser puesto en cuestión. Entre otros motivos debido a que con el desarrollo de nuevas tecnologías de desplazamiento a lo largo del tiempo, las distancias han sido acortadas y relativizadas. Una distancia geográfica relativamente corta se presentaba como un elemento de alejamiento de magnitud semejante sin el uso de herramientas de desplazamiento que solo fueron desarrolladas tardíamente. La transposición de grandes cantidades de poblaciones, de un contexto al otro, también se vio afectada por los cambios en las tecnologías de transporte. Por eso nos convence más una definición como la que emergió en los años 1960 y que gana cuerpo en las palabras de Gonzales Casanova (1969: 228): “[O]riginalmente el término colonia era empleado para designar un territorio ocupado por emigrantes de la madre patria. Así, las colonias

5 Hablamos siempre desde un lugar. Uno no puede hablar desde un punto que no es el tuyo (Dussel, 2007). Nosotros hablamos desde Latinoamérica y no, por ejemplo, desde Asia. Eso impone un problema no solo de perspectiva, sino también de experiencia que es un hecho que marca todo el análisis.

griegas estaban integradas por los emigrantes de Grecia que se iban a radicar en los territorios de Roma, del norte de África, etc.". El dominio colonial era el dominio de personas o grupos de personas de una patria en territorio ajeno. Así que, para pensar en el desarrollo del colonialismo externo e interno, es importante mirar las condiciones estructurales que relativizan las distancias y los distanciamientos existentes en cada período. No es el alejamiento geográfico en sí que determinará la existencia del fenómeno social.

Siguiendo los senderos abiertos por personas como Gonzales Casanova, desde finales de los años 1990, un importante número de pensadores y pensadoras se conglomeraron para hablar desde Latino América, con el fin de construir colectivamente una red crítica cuyo objetivo fuese pensar las relaciones entre colonialidad, colonialismo y la modernidad. Entre ellos estaban Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Enrique Dussel, entre otros y posiblemente otras que estuvieron involucrados en la creación de la red de estudios críticos llamada proyecto M/D (modernidad/colonialidad). Esos pensadores y pensadoras desarrollaron de manera más radical de lo que apareció en trabajos de denuncia histórica anteriores la crítica a las formas de conexión entre los colonialismos externo e interno para la formación de la modernidad. A lo largo de las últimas décadas, la red ha crecido, ha agregado otros nombres importantes del contexto latinoamericano, pero, también, ha permitido que pensadores como Enrique Dussel, que se alejó del grupo, siguieran desarrollando sus críticas por otros caminos de análisis. Tal como ha planteado Walter Mignolo, una de las principales propuestas críticas que el grupo nos plantea es que la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad, *lo no dicho*, aquello que es vital pero que nunca figura en el centro de las observaciones sobre las transformaciones modernas. Para los pensadores y pensadoras decoloniales, no hay modernidad sin colonialidad y tampoco, hay colonialidad sin modernidad. Los dos términos, en tanto que acontecimiento histórico y en tanto que concepto analítico, están estructuralmente conectados.

El trabajo de Rojas y Restrepo (2010) ofrece una buena síntesis de la discusión sobre modernidad/colonialidad en el pensamiento latinoamericano. Los autores empiezan su síntesis de lecturas presentando la distinción entre colonialismo y colonialidad con miras a enseñar por qué colonialidad y modernidad son fenómenos que no pueden ser separados. Para los autores la colonialidad es un fenómeno histórico que se "refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de domi-

nación” (Rojas y Restrepo, 2010: 15-16). Esa idea está completamente basada en el pensamiento de Franz Fanon, quién fue el primero en desarrollar la articulación específica entre la colonialidad moderna y la experiencia racial, haciendo una crítica fundamental de la concepción hegeliana de la dialéctica entre el amo y el esclavo. Dicho planteamiento tuvo a Aníbal Quijano como uno de los principales autores que siguieron la discusión en el contexto decolonial contemporáneo. Sin embargo, es importante considerar que Quijano (2014) al contrario de lo que ha planteado Rojas y Restrepo (2010), parte de la idea de que colonialidad es un *concepto* que está fuertemente ligado con la *experiencia* histórica colonial. Para él, la colonialidad como concepto y como práctica de dominación “ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo” (Quijano, 2014: 285). Con lo anterior, en Latino América, la colonialidad del saber, del poder y del ser, que ha llegado junto con los europeos, sigue como estructura vigente en estos más de 200 años de condición post-colonial.

Partiendo de la tesis de Lander (2002) sobre la conexión entre el conocimiento moderno y el establecimiento del sistema capitalista, Mignolo (2011) pone en relieve a algunos vínculos conflictivos de la indeleble relación entre modernidad y colonialidad. Los principales nudos que él identifica son: i) la formación de un patrón global racial; ii) la formación de la idea de clases sociales; iii) la división internacional del trabajo; iv) la división sexual y jerárquica del mundo; v) una jerarquización religiosa (espiritual) del mundo donde los cristianos ocupan la parte más elevada. De este modo, para Mignolo, lo que ha pasado en el mundo Atlántico del siglo XVI “[...] marca una discontinuidad con la tradición clásica en la cual Europa se ha construido a sí misma” (Mignolo, 2011: p. 83). Esa propuesta viene del pensamiento de Carl Schmitt para quien fue a partir del año 1500 que el mundo empezó a salir de una situación policéntrica respecto a la distribución de poder para entrar en la era del monocentrismo de la civilización occidental. Pero, tal como bien enseña Kenneth Pomeranz (2000) con la exploración de ejemplos históricos muy detallados del Oriente, la centralización del poder económico y político global en el mundo occidental es algo que no ocurre antes del siglo XIX. Así Pomeranz coincide con Dussel (2007) cuando este nos dice que no existía un equilibrio de fuerzas entre los imperios dominantes en ese momento que él denomina ‘modernidad temprana’.

Mignolo, seguramente uno de los autores más importantes del pensamiento decolonial, desarrolla sus análisis intentando basarse en la interpretación de las rupturas históricas que la modernidad colonial inaugura, desarrollando en algunos puntos una observación com-

parada con otras experiencias. Sin embargo, en algunos puntos queda manifiesto que su interpretación de esas otras realidades es imprecisa. A modo de ejemplo de esas imprecisiones, tomamos su explicación sobre de qué manera la idea de historia, tiempo y conocimiento moderno fueron plasmadas en civilizaciones que supuestamente estuvieron libres de la dominación colonial occidental. Mignolo plantea que existen algunas civilizaciones como en China, Japón y Rusia en las cuales la expansión occidental no ha establecido colonias (Mignolo, 2011: 171). Así que al parecer Mignolo se olvida que Hong Kong fue colonia inglesa de 1847 hasta 1997 y que Macao fue colonia del Imperio Colonial Portugués desde del siglo XVI hasta finales del XX. O más aún, omite la existencia de las llamadas “concesiones” francesas de Shanghái y Guangzhouwan en el siglo XX. De esta manera, su breve intento de explorar otras experiencias históricas para dejar más claro su punto sobre la especificidad de la relación entre modernidad y colonialidad carece de informaciones de carácter básico, lo que puede deslegitimar sus tesis desde ese punto de vista.

Intentando no incurrir en las mismas imprecisiones, a continuación, presentaremos nuestra tesis que viene con el proyecto de construcción de una historia ampliada del colonialismo para pensar en el debate modernidad/colonialidad. Partimos de los diálogos establecidos con el pensamiento crítico decolonial para ir más allá de sus limitaciones y seguir adelante con la tarea de reconstrucción historia crítica del colonialismo y la denuncia de la persistencia de sus prácticas de dominación.

TESIS: PARA REPENSAR LA RELACIÓN ENTRE MODERNIDAD Y COLONIALIDAD

Las experiencias no europeas de ejercicio de poder colonial asumieron formas distintas respecto de la experiencia que se concretizó entre Europa, el Nuevo mundo y posteriormente entre Europa con África y Asia, entre los siglos XIX y XX⁶. Sin embargo, en este trabajo proponemos que la idea de una distinción abrumadora entre la experiencia de dominación colonial moderna y sus manifestaciones anteriores tiene que ser matizada. Pues no es posible asumir una total ruptura entre un modelo imperial colonialista anterior al 1500 y lo que se pasará después. Es posible decir que las potencias mercantiles expansionistas que surgieron con las exploraciones marítimas del siglo XV, y que figuran entre las principales causas de la creación del sistema capita-

6 Como algunas encontradas en Asia, en el mundo Árabe, en África, en América antes del siglo XVI y las experiencias del ejercicio de poder colonial de un territorio europeo sobre otro también europeo.

lista global, fueron herederas de procesos de expansión y subyugación introducidas por los imperios coloniales de siglos anteriores. Sostenemos que buena parte de los conceptos y prácticas que guiaron la dominación extra-territorial a partir del siglo XVI, tienen sus raíces en prácticas similares anteriormente desarrolladas, en contextos distintos. Como: la idea misma de que el punto inicial de la dominación es la conquista espacial; la proclamación de que la expansión tiene un fin último civilizatorio (como ha advenido de la idea romana de *humanitas* para designar un comportamiento civilizado); la necesidad de esclavizar y hacer inferiores a los dominados, y que los dominadores se puedan presentar como superiores; la idea de que los incluidos (ciudadanos soberanos) tienen más derechos de lo que no incluidos (bárbaros) o que los *patricios* tienen un acceso más fácil a las instituciones coloniales imperiales que los plebeyos; y el uso de todas las herramientas posibles incluso las más brutales para evitar la fragmentación y controlar las diversas áreas y personas subordinadas (Burbank y Cooper: 2010). Los puntos citados anteriormente provienen de abordajes sobre la manera cómo los imperios Romano y Chino se construyeron y se estructuraron entre los siglos 300 AC y 300 DC, tal como los que ya se han aventurado por la historia del imperialismo colonial habrán notado.

Debido a lo anterior, decimos que aunque diversas formas de colonialismo hayan estado en las bases de importantes procesos que tuvieron lugar en el mundo moderno, la modernidad no puede ser reducida a la idea de colonialidad. El colonialismo y la colonialidad no son fenómenos exclusivamente modernos⁷. La colonialidad, en tanto que una manifestación de la dominación de hombres sobre otros hombres y mujeres, que ocurre en un contexto de intercambio de mercancías y de sujetos *cosificados*, y el establecimiento de diversos modos de expresión y subyugación del otro, es un fenómeno histórico-social más antiguo, más amplio y diversificado de lo que la crítica decolonial acepta y define. Nuestro argumento se propone también a modo de hipótesis que no es posible pensar sobre cómo el colonialismo moderno se ha desarrollado, sin entender las herencias de esas experiencias que ocurrieron en tiempos y espacios distintos. Precisamente nuestra tesis es la siguiente:

La dominación y colonización de América es parte de un proceso de expansión territorial, comercial y epistémico que ya estaba en curso

7 Quijano (2014 [2007]) y Gómez Arredondo (2014) también reconocen que el colonialismo no es un fenómeno moderno. Pero no son categóricos respecto a la idea de existencia de la colonialidad en situaciones no-modernas.

en los imperios coloniales del mediterráneo, y de otras partes del viejo mundo. Este proceso incluye las experiencias imperiales chinas, romanas, otomanas, persas, mongólicas, entre otras. Es cierto que la exploración y subyugación de América es una experiencia clave para el desarrollo de las estructuras de dominación del capitalismo global y del desarrollo de formas “ilustradas” de justificación de la discriminación entre los sujetos que han ganado relieve en la modernidad. Sin embargo, no es posible establecer una relación de equivalencia entre modernidad y colonialidad. El colonialismo como el hecho histórico, y la colonialidad, son partes de la modernidad, pero no son manifestaciones exclusivas de ella.

El desarrollo de esta tesis nos pone delante del reto de, por una parte, desanclar la pareja modernidad/colonialidad y, por otra parte, comprender las transformaciones que tienen como principio básico el proceso de colonización del Nuevo Mundo. Con el fin de concebir lo que existe de específico en las transformaciones que ocurrieron a partir del siglo XV, es sustancial poner el colonialismo latinoamericano en un contexto histórico ampliado junto a otras experiencias coloniales. Sin esa ampliación de la mirada, sería muy difícil entender cómo la reorganización del sistema (re)productivo entre los siglos XVI y XIX llevó al llamado “despliegue de Europa y” a la posterior formación de una idea de supremacía del occidente moderno (Pomeranz, 2000; Mota, 2015). De este modo, desde nuestra perspectiva, se asumen los estudios decoloniales como un archivo indeleble de los cuales nos nutrimos “para una comprensión crítica de nuestro presente” (Mezzadra, 2008: 16-17). Ahora bien, para que ese archivo pueda convertirse en un instrumento crítico más efectivo, es necesario reflexionar sobre cuáles son las bases históricas empíricas de sus enunciados. De esta manera, el desafío fundamental que la presente tesis impone para los estudios decoloniales, es que sus críticas sean capaces de sobrevivir a una interpretación diacrónica (en otros tiempos) y global (en otros espacios/tiempo) del fenómeno de la colonialidad y del colonialismo, con sus recurrentes prácticas de clasificación humana, expansión, dominación, subyugación y explotación.

AMPLIANDO LA HISTORIA DEL COLONIALISMO

Para hacer una historicización más amplia del colonialismo y de la colonialidad, expondré a continuación algunos rasgos más generales de otras experiencias coloniales no-modernas. Para fines analíticos, se ha diferenciado la historia del colonialismo y el desarrollo de manifestaciones distintas de la colonialidad en tres periodos, a saber: en primer lugar, el imperialismo colonial mediterráneo y asiático del 300 AC hasta el siglo XV de la era cristiana; en segundo lugar, el colonia-

lismo imperial europeo mercantilista en el Nuevo Mundo entre los siglos XVI y XIX y su sutil expansión por territorios de Asia, en partes de ese período; y en tercer lugar, la expansión colonial neo-imperial capitalista occidental, en Oceanía, África y Asia, que ganó forma a partir del siglo XVIII. El objetivo de la sección es poner las relaciones de dominación formal de Europa sobre América Latina en un cuadro histórico ampliado del colonialismo, con el fin de conocer los límites y potencialidades de la propuesta decolonial respecto a la pareja modernidad/colonialidad. Para ello vamos a presentar sucintamente algunos rasgos generales del imperialismo colonial mediterráneo y asiático del 300 AC hasta el siglo XV. Con eso, la incursión histórica propuesta, además, posibilitará conocer algunas bases relevantes de la experiencia colonial moderna.

Otras experiencias de dominación colonial y de perpetuación del colonialismo interno en otros espacios/tiempos nos enseñan que cada imperio y sus respectivas colonias han desarrollado, a su manera, un modo específico de relación con el 'otro'. En cada contexto se establece relaciones sociales cuya complejidad no puede ser sumergida en conceptos generales insensibles a las experiencias distintas. Una de las tareas que nos hemos propuesto es entender la relación de las distintas prácticas imperiales y coloniales y la diferencia entre los pueblos, sin perder de vista el presupuesto de la irreductibilidad de esas mismas prácticas a los conceptos analíticos desarrollados. En algunos casos, la dominación colonial empezaba por una supuesta aceptación de aquello que es 'diferente' en cuanto a los modos de vida del dominado. El "distinto", lo que era específico "del otro", podría ser presentado como un *hecho* que sería apropiado positivamente por los imperios en expansión, como bien ejemplifican las técnicas de expansión y dominación del Imperio Mongol. Por el otro extremo, la idea de que la diferencia entre los que están incluidos en el Imperio y los que están en el afuera era vista como algo que debía ser borrado. En ese modelo, la única posibilidad abierta para los de "afuera" era la conversión total. Es como el caso de la expansión colonial imperial del Imperio Romano, completamente basada en la idea de superioridad de esa matriz, ya llamada civilizadora (Burbank y Cooper, 2010).

Aunque en la manera como la diferencia entre dominadores, dominados y grupos intermediarios sean rasgos distintivos importantes para definir la especificidad de cada uno de los imperios coloniales, se puede sostener que, sin excepciones, toda estrategia de dominación colonial se funda en la idea de conquista territorial y todo el aparato ideológico de la superioridad del dominador sobre el dominado. Ahora bien, la manera como la superioridad se ha encarnado en instituciones y prácticas cotidianas locales ha variado enormemente en

la historia de la humanidad. Por eso los regímenes de poder que cada imperio colonial ha practicado en la historia es una variable importante para entender cómo experiencias estatales distintas, surgieron de experiencias coloniales semejantes. Eso pues, para cualquiera dominio imperial colonial vale la fórmula de que “imperios no crecen de grupo enteros de personas que salen a dominar otros pueblos enteros” (Burbank y Cooper, 2010: 119). Los grupos dominadores y los grupos dominados todos se reconstruyen a partir del momento del establecimiento de la relación. A partir de la presentación de estos presupuestos generales del análisis, a continuación se analizarán algunas de las relaciones que ocurren en el espacio de la vida social, como por ejemplo en las relaciones de poder sobre las mujeres dentro de los grupos dominantes de los imperios.

EL DESARROLLO INDEPENDIENTE DE DOS FUERZAS: IMPERIO ROMANO E IMPERIO CHINO

El Imperio Chino y Romano tuvieron su punto de culminación en el momento de transición de la era antigua a la era cristiana. A pesar de las diferencias entre ambas experiencias expansionistas coloniales, en los dos casos el discurso de la superioridad civilizatoria de la cultura dominante fue una práctica que justificó la dominación, la esclavización y la jerarquización social, en su proceso de desarrollo tanto interno como externo. La colonialidad del saber, estuvo basada en un patrón epistémico de comprensión de la vida social – que incluye las dimensiones lingüísticas, biológicas y estéticas – entre los grupos dominantes y dominados que se constituyó como una práctica de subyugación en ambos imperios esclavistas, “clasistas” y “sexistas”⁸. Tanto Roma como China sabían de la existencia uno del otro y establecieron contactos puntuales. Sin embargo, no se establecieron conexiones de larga duración que pudiesen figurar en los análisis históricos con antecedentes empíricos sustantivos.

Desde que el Imperio Romano empezó a dejar su configuración de ciudad Estado para convertirse en una República Colonial imperial, alrededor del 300AC, sus prácticas de gobiernos, su noción de civilización y barbarie, su cultura y organización material se fueron transformando hasta el siglo 300DC. Las sociedades marcadas por este imperio que van desde el norte de África hasta las islas inglesas; desde

8 Entre los siglos XVI y XIX ha empezado un proceso de conceptualización y racionalización de un patrón de discriminación social (racial, sexista y clasista) que ya estaba en curso anteriormente en cuanto fenómeno empírico. Así la innovación de la experiencia colonial moderna se ubica más en la revolución epistémica que ha creado el racismo, las clases sociales y sexos en cuanto categorías justificadoras de la dominación.

el río Rin hasta Siria y Egipto. La colonización imperial romana en esa área ocupaba gran parte de lo que conocemos hoy como Europa mediterránea y parte de la atlántica. El proyecto colonizador de Roma se convirtió, en ese periodo de 600 años, en un sistema que intentaba imponerse de uno u otro modo a todos los pueblos de esa región. Uno de los rasgos sustanciales de esta vasta dominación territorial, que podría ser considerada sin control, fue el ímpetu de colonización de las instituciones religiosas, que se constituyó en una marca de ese momento politeísta del Imperio Romano. Sin embargo, el control más importante se daba a través de una violenta organización militar.

En términos jerárquicos, los diferentes grupos sociales en las metrópolis y en las colonias estaban divididos entre los patricios (nuevas y viejas élites que tenían una posición aventajada en la estructura social romana) y los plebeyos (los comunes). Solo los patricios podrían acceder a la 'clase de hombre buenos', los *nobilitas*. De ese modo, el status social y posición política/económica determinaban la estructura social en la cual los hombres libres se insertaban. "El sistema político romano [...] se apoyaba en una fuerte organización militarista, porque a los enemigos de fuera (en primer lugar, todos los pueblos itálicos) y de dentro (en parte los plebeyos, pero mucho más los esclavos) sólo podía responderseles con una violenta organización ofensiva" (Dussel, 2007: 67).

No es posible entender el proceso de colonización y dominación imperial romana sin pensar en las formas de colaboración con líderes locales de las colonias dominadas. Del mismo modo, la clave para comprender el proceso de expansión del imperio colonial romano, en tanto que acontecimiento, es que este proceso se constituyó en deseable para el territorio no-romano dominado. En ese sentido, ser hombre y ciudadano romano se convirtió en parte de la ilusión aspiracional de la mayoría los pueblos y áreas colonizadas. Mujeres y esclavos no eran considerados ciudadanos y no tenían, por tanto, el derecho de participar de la comunidad política. La situación de los bárbaros era de una exclusión aún más radical. Ellos eran aquellos considerados de fuera, a los cuales las reglas establecidas no se aplicaban ni tampoco resguardaban. "La inclusión de los críticos civilizados y la exclusión de los que no se cuadraban en la manera virtuosa de vivir de los Romanos son factores que explican la largamente compartida cultura de las élites" (Burbank y Cooper, 2010: 37). La quimérica posibilidad de convertirse en parte de la *humanitas* – concepto que describía a los que tenían un comportamiento civilizado – fue una de las principales prácticas de seducción del imperio colonial romano.

Aún en la fase politeísta del Imperio colonial Romano, la destrucción de los templos de las culturas monoteístas (como la judía) y la

expulsión y exterminación de los que se alejaban de esos cultos religiosos, era recurrente. “Conquistar un área y después traer sus dioses para Roma, el “templo de todo el mundo”, fue una práctica romana muy común” (Burbank y Cooper, 2010: 38). Solo en el siglo IV DC, cuando Constantino Augustus en 312 DC aceptó el Cristianismo, una religión monoteísta, se volvió práctica religiosa del imperio. Desde ese momento, Constantino estableció el cristianismo como religión del Estado y todas las otras religiones serían consideradas superstición, destruidos sus templos y sus dioses desfigurados y prohibidos. Todo este proceso fue llamado la conversión de Constantino, se ahondará con más detalles sobre este momento más adelante.

Mientras el Imperio Romano se desarrollaba y evolucionaba, el Imperio Chino se expandía de manera significativa en la parte del mundo que hoy llamamos Asia. En los más de 400 años de existencia de la dinastía Han, que fue fundada en 221AC, el Imperio chino logró una fuerte centralización política. El Imperio Chino no escatimó esfuerzos imperiales y el uso de brutalidad para garantizar ese control centralizado y evitar la descomposición del Imperio en partes (Burbank y Cooper, 2010). El aspecto relativo a la fuerza de su imposición es fundamental para entender cómo fue posible que ese imperio se expandiera por un territorio tan vasto y hubiese llegado a controlar partes consideradas aisladas respecto de su centro de creación original – áreas de lo que hoy es Vietnam, Mongolia y Corea - fueron todas incorporadas a la dinastía.

Una de las distinciones más relevantes entre ambos imperios es su dimensión ideológica. Al contrario de lo que pasó en el Imperio Romano, que tiene una multiplicidad de fuentes ideológicas que van mucho más allá de la “revolución epistemológica” llamada “milagro griego”⁹, desde el punto de vista ideológico se puede decir que las ideas del filósofo Kong Zi (Confucius, 551-479AC) fueron rescatadas como el pensamiento fundamental que legitimaba la dinastía Han, el ejercicio del poder territorial, y la concepción de ser humano dominante en el Imperio chino. El confucianismo se volvió oficialmente

9 El Imperio Romano además tienes sus raíces no solo en el mundo antiguo helénico. Como Dussel (2007) nos enseña, los sistemas políticos de la Mesopotamia, Semitas, Egiptio y Judíos forman la estructura de donde parten la mayoría de las innovaciones sociales, epistémicas, científicas y económicas del mundo helénico y romano. Como lo pone bien el autor “Es ya tiempo de descartar como superado el ‘milagro griego’. Grecia fue la culminación de un proceso milenarío de Asia Menor y Egipto” (Dussel, 2007: p. 55). Como también nos enseña Burbank y Cooper (2010: p. 79, traducción de la autora), “mucho de lo que el Occidente conoce como filosofía y literatura griega vienen de traducciones del árabe que también fueron más tarde traducidas al latín”.

parte del Estado chino y sus prácticas cotidianas fueron moldeadas por sus preceptos. A modo de ejemplo, la idea confuciana de que cada uno tiene que hacer lo que le cabe – los dominantes crean las normas y los dominados la obedecen (Burbank y Cooper, 2010: 50) – se volvió en una práctica imperial que legitimaba el sistema de división social establecido en la dinastía Han.

Una de las similitudes sustantivas fueron las relaciones de género. De manera similar a lo que pasaba con el Imperio Romano, en el Imperio Chino, las mujeres no tenían los mismos derechos que los hombres en ninguno de los estratos sociales. Las mujeres tenían el deber de obedecer a su padre, su marido e incluso a su hijo mayor. Eran también alejadas de las actividades laborales, siendo sin embargo responsables de las labores del hogar y teniendo el rol o la posibilidad de ayudar a la familia en actividades comerciales externas. Además, la jerarquía social dentro de la dinastía Han tuvo alrededor de veinte maneras de distinción social, que fueron usadas para designar dónde tenía que situarse cada miembro de la sociedad – aparte del Emperador y de los reyes que le servían, en lo alto de la estructura social, y los esclavos en lo más bajo. A partir de lo anterior, es posible afirmar que una de las principales diferencias entre esas dos formas de dominación colonial e imperial en relación a lo que pasará en los siglos siguientes es que además de tener una administración minimalista, la expansión era el motivo mismo de la colonización (no necesariamente la concentración de bienes en la metrópolis).

NUEVAS CONEXIONES Y LA CONSOLIDACIÓN DE LOS IMPERIOS RELIGIOSOS

Una expansión territorial y política significativa ganó fuerza en gran parte del norte oriental en el siglo XIII – del Pacífico hasta la parte oriental de lo que conocemos hoy como Europa. Estamos hablando del proceso de formación del Imperio Mongol. En términos comparativos con otros imperios, es posible afirmar que el legado del Imperio Mongol en ese marco de los grandes dominadores extra-territoriales fue su capacidad de establecer una conexión sin precedentes entre el mundo europeo y asiático – términos para el período aún inexistentes. Y es por ese motivo que empezamos la discusión sobre los imperios coloniales de ese momento, por el ejemplo mongol. Pues, al contrario de lo que ocurrió entre el Imperio Romano y el Chino, el Imperio Mongol ha establecido una conexión práctica sin precedentes entre las partes orientales y occidentales del viejo mundo. En términos historiográficos, “Comercio y comunicación fomentados por los coordinadores mongoles han abierto nuevas perspectivas para los dominadores, mercaderes y exploradores” (Burbank y

Cooper, 2010: 115). La hipótesis que guía esta argumentación es que además de la creación de instituciones y de conexiones comerciales extra-territoriales a larga distancia, el Imperio Mongol ha dejado como herencia fundamental para el desarrollo del mercantilismo y del capitalismo moderno la siguiente idea: la colonización, la expansión y la imposición de una jerarquía político y social, en tanto ejes fundamentales para el dominio geopolítico y económico, pueden ser establecidas de manera pragmática.

Durante el proceso de expansión del Imperio Mongol, las “ciudades eran destruidas con violencia extrema, a menos que los líderes locales se mostrasen sumisos a las leyes y condicionantes mongoles. Los hombres eran sistemáticamente ejecutados; mujeres y niños eran esclavizados” (Burbank y Cooper, 2010: 103). En el establecimiento de las rutas comerciales, el cuerpo de los sujetos era una mercancía de cambio y establecimiento de alianzas importantes. Aspecto que, como señalaremos más adelante, es una práctica recurrente en los imperios coloniales esclavistas en general, donde el cuerpo adquiere un valor de cambio. Las prácticas exogámicas, evidentemente sin el consentimiento de las mujeres, fueron una de las principales maneras por las cuales los mongoles desarrollaban vínculos entre los dominadores y los pueblos dominados. La imposición religiosa y epistémica para ellos no fue una necesidad sustantiva, ya que las alianzas pragmáticas pudieron ser impuestas y establecidas.

Por su parte, en un proceso que comenzó algunos siglos antes, el Imperio Romano cristiano monoteísta había establecido como principal área de influencia el mediterráneo. Si lo comparamos a la estructura imperial colonial anterior, es importante señalar que su centro de poder cambió de Roma a Constantinopla. La lengua oficial de las élites del Imperio pasó a ser el latín, que se convirtió en un idioma deseable y también flexible con otras lenguas de acuerdo con el área de dominio imperial. Para lograr la estabilidad y garantizar la expansión del imperio, como ya había pasado antes con las religiones monoteístas, los cultos y prácticas politeístas fueron prohibidos y/o reprimidos. Las actitudes de los dominadores respecto a las otras religiones y su dominio pueden ser resumidas de este modo: “el imperio era hostil al politeísmo; relativamente tolerante con los monoteístas judíos; con el nacimiento del Islám empezaron a estar dispuestos a comerciar con los musulmanes, incluso en medio de sus guerras; y en general pragmáticos sobre la implicación de cristianos y no cristianos en las redes comerciales” (Burbank y Cooper, 2010: 65).

Se puede decir que uno de los principales recursos del imperio cristiano de ese periodo fue “el comercio de personas de la región – los cautivos tomados en las guerras de expansión de Carlomagno – que

entraron en las establecidas rutas comerciales de esclavos que pasaban por Venecia y otros puertos del sur hacia el mundo musulmán, donde los esclavos eran requeridos por razones políticas y de cuidado del hogar y también para el trabajo en el campo” (Burbank y Cooper, 2010: 85). Sirva este argumento como un motivo añadido que nos recuerde que el comercio y el establecimiento de rutas de esclavos fue algo que se instituyó en ese periodo y fue una de las principales maneras de conexión – por medio de la desconexión interna de los pueblos – entre las fuerzas imperiales.

Las guerras entre Bizantinos y Persas están en los orígenes de lo que conocemos hoy como el Oriente Medio Islámico. Tanto los Persas como los Cristianos perdieron importantes áreas del Mediterráneo, que fueron absorbidas como parte del Imperio Islámico o Califato que estaba en expansión desde el siglo VII. A partir del siglo VII, en el Imperio Islámico la idea de que el espacio de los hombres estaba dividido entre: el “mundo de paz” donde existía el Islám, y el mundo de guerra, que era el mundo no-islámico, fue la distinción clave que controlaba su relación con el mundo exterior. No es pertinente aquí entrar en los detalles de la división del imperio cristiano entre el lado occidental – Carlomagno – y el Oriental – Bizantino, sin embargo vale la pena subrayar que es esa división base a la aparición del Cristianismo ortodoxo en la parte oriental y, también, la diferencia en términos políticos religiosos, que se establecerá en los mundos cristianos e islámicos a partir del siglo XIII. Las Cruzadas, que eran parte del intento de reconquistar a través guerras y armas las antiguas áreas Bizantinas y, especialmente, Jerusalén por parte del imperio cristiano occidental, tienen que ser entendidas en ese contexto. Pues la ideología clave de las Cruzadas fue que el Cristianismo occidental debería ser adoptado por toda la humanidad. La no aceptación de ésta ideología justificaba el exterminio de quienes la negaban. Los soldados de las Cruzadas violaban a las mujeres, a través de la expropiación llevaban pobreza a áreas antes prósperas, las poblaciones fueron dominadas, y exterminadas en gran medida, las que sobrevivían temporalmente terminaban por morir de hambre con el tiempo. Además, “[...] en Jerusalén los ejércitos de las cruzadas masacraban judíos en las calles y los quemaban vivos en sus sinagogas, masacraron miles de devotos en la mezquita de Al-Aqsa, además de atacar a los ortodoxos griegos, armenios, coptos y otras religiones cristianas de oriente” (Burbank y Cooper, 2010: 90).

Tal como ocurrió en el Imperio colonial Ibérico en el Nuevo Mundo, el Imperio Otomano usaba ostensivamente prácticas esclavistas y de discriminación del otro por su pertenencia a un grupo social “inferior”. El Imperio Otomano y el Cristiano en ese momento ha definido

la identidad imperial por medio de la negación y del ‘en-cubrimiento del otro’, así ocurrió posteriormente en nuestra América como lo propone Dussel. Los europeos en el Nuevo Mundo siguieron prácticas anteriores y desarrollaron todavía más la fórmula básica de la dominación basada en la esclavitud, que se sostiene por la alienación de personas de su contexto original, y con eso toda la posibilidad de ejercicio de su autonomía.

CONCLUSIÓN: EN BUSCA DE LAS GENEALOGÍAS LATINO-AMERICANAS EN LAS GENEALOGÍAS GLOBALES

La incursión histórica desarrollada nos permite comprender algunos límites de los presupuestos empíricos sobre los cuales se alzan los estudios decoloniales. En este capítulo hemos explorado algunos imperios coloniales que se dieron en espacios y tiempos no modernos. El foco ha consistido en observar críticamente experiencias que ocurrieron en el llamado viejo mundo, previamente a la exploración europea de América, a modo de un primer intento de encontrar algunas bases históricas que den luz a las estructuras de dominación, que fueron más profundamente desarrollada a partir del siglo XVI. La antítesis decolonial presupone que la colonialidad y la modernidad empiezan con el encuentro del Viejo con el Nuevo Mundo. En nuestra tesis, es posible afirmar que al contrario, ni la historia de dominación colonial, ni la colonialidad e incluso la idea misma de la modernidad empiezan en 1492. De la misma manera, ni el racismo, ni la jerarquización social, ni el sexismo, y ni la exterminación violenta de los pueblos, que se han puesto históricamente como enclaves en los múltiples procesos y diferentes marchas civilizatorias que la humanidad ha vivido en su trayectoria, han sido innovaciones propiamente modernas.

A modo de ejemplo, el racismo se ha considerado un concepto moderno, creado en la modernidad, y se han intentado racionalizar las maneras por las cuales se podrían clasificar/cualificar a los hombres y mujeres, desde esta perspectiva. Todo este ordenamiento ha sido parte de una manera de jerarquizar individuos y justificar su dominación no solo por lo que aparentan, sino también por una supuesta sustancia sin color, que distinguiría los seres superiores de los inferiores desde su condición ontológica.¹⁰ Sin embargo, al realizar

10 Los Incas, por ejemplo, también practicaban ostensivamente la esclavización. Sus conquistas coloniales supusieron también las mismas características sugerimos en el capítulo sobre el papel del dominador, su autollamada civilización, su superioridad, e incluso, su color. El término quechua “*yana*” significa “negro”. El esclavo es el “*yanacona*” que significa literalmente el “hombre negro” (Murra, 2002). Igual la justificación del dominio hispano se hizo arguyendo que los incas habían sido crueles, brutales e inhumanos. Ese aporte me ha llegado por sugerencia de

el ejercicio interpretativo de presentar el colonialismo moderno desde una matriz histórica ampliada, tenemos claro que la imposición de un patrón de subyugación basado en las características físicas distintas de cada uno de los grupos humanos siempre ha existido. En la mayoría de las experiencias históricas de existencia de un colonialismo imperial, el racismo como hecho empírico, no necesariamente en tanto que concepto, simboliza el hilo fundamental que articula la relación entre colonizado y el colonizador (Memmi, 1971).

Además de la creación de un concepto que ha traído en su seno la idea de la superioridad racial, observamos el nacimiento en la modernidad del fenómeno del mercantilismo capitalista y también del capitalismo liberal. Ese aspecto de la transformación del modo de producción y reproducción de la vida no encuentra precedente en la historia del colonialismo y de la colonialidad, lo sobrepasa. Como lo ha señalado McClintock (1995), el imperialismo mercantilista se ha ligado a la visión colonial del cuerpo – del hombre y de la mujer, del negro, del indio, del oriental, del blanco, etcétera. Las marcas de ese cruce están presentes en cada aspecto de la vida industrial moderna. Quijano (2005; 2014), por su parte, apunta que hay un entrecruzamiento y una dependencia entre el surgimiento del capitalismo y la invención del racismo. Estamos de acuerdo con la idea de entrecruzamiento o afinidad electiva entre ambos procesos, pero como esperamos que ese trabajo haya reflejado, es improbable que se pueda afirmar sin más la idea de capitalismo y racismo son necesariamente dependientes. Como hemos visto, situaciones de racismo y sexismo fueron parte constante de la creación de estructuras coloniales distintas que hicieron posible la creación de diversas manifestaciones de la colonialidad, que no necesariamente tuvieron implicancias económicas.

Con todo, el cambio fundamental que la modernidad trajo fue el de la creación de un discurso y de prácticas institucionales sobre la idea de autonomía y libertad que se presentaban como universales, pero que también justificaron la dominación de las voces silenciadas. La “universalidad” y las promesas de libertad modernas se han mostrado localizadas, particularizadas, y factibles de ser privatizadas para uso solo de las pequeñas élites dominadoras. En eso, la colonialidad moderna ha superado cualquier otra forma de dominación que haya existido en otros tiempos/espacios.

Lo que hace del colonialismo moderno y de las diversas manifestaciones internas de colonialidad un proceso substancialmente diferente de otras formas históricas, es que este proceso se fortalece en el

Augusto Castro que también me ha presentado la lectura de John Murra. Le estoy muy agradecida por ello.

territorio africano y asiático, justamente, en el periodo en el cual las promesas de liberación y de igualdad y su institucionalización ganaron fuerza dentro de los territorios nacionales metropolitanos. Pues, el discurso endógeno fue el de justificación de la emancipación y un discurso potenciador de la búsqueda de los mejores caminos para hacer posible la libertad e igualdad entre las personas; en contraste, exógenamente, la dominación del otro fue justificada en términos de llevar el “progreso” – asociado a la idea de la modernidad - para las partes inmaduras del mundo.

No es posible concluir, desde nuestra perspectiva, sin presentar alguna alternativa, con carácter crítico, para el desarrollo del pensamiento histórico latinoamericano. Ese es el trabajo de reconstrucción de nuestras genealogías para encontrar las fuentes mismas de nuestro pensar y hacer político (Ciriza, 2014). Una de las maneras posibles de desarrollar esa genealogía es reconocer que la historia de América no empieza en 1492. La crítica a esa forma de temporalización histórica trae diversas implicaciones para la reconstrucción de las genealogías latinoamericanas (Mota, 2016). Sostenemos que un trabajo de reintegración de los estudios arqueológicos, antropológicos y etnológicos con la filosofía, historia y las ciencias sociales sobre nuestro pensar, y existir en cuanto sujeto histórico es imprescindible. Chaparro Amaya (2013).

Esa mirada en el pensar y actuar caníbal y el dilema latinoamericano fue muy bien desarrollado en la obra *Calibán* de Roberto Fernández Retamar (1971). Calibán es un personaje esclavo de la novela de Shakespeare *La Tempestad* que ha cometido el acto emancipatorio de injuriar a Próspero, el colonizador y su amo, en la lengua del dominador. En palabras del propio Fernández Retamar: “Próspero invadió las islas y mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar el mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la ‘roja plaga’? No conozco metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad” (Fernández Retamar, 2004: 34-35). El dilema de Calibán es el de quien no puede renunciar a la estructura histórica en la cual fue insertado. Reconstruir nuestra(s) genealogía(s) histórica(s) es pensar cómo nuestro lado calibanesco se inserta en un proceso histórico global más amplio. La crítica que nos llevaría a superar nuestro dilema no puede nacer de una lectura aislada de nuestra historia.

BIBLIOGRAFIA

Abdel-Jaouad, Hedi 1993 “Isabelle Eberhardt: portrait of the artist as a young nomad” en *Yale French Studies, Post/Colonial*

- Conditions: Exiles, Migrations, and Nomadism*, (Yale) No. 83, Vol. 02, pp. 93-117.
- Burbank, Jane y Cooper, Frederick 2010 *Empires in World History: power and the politics of difference* (Princeton: Princeton University Press).
- Chaparro Amaya, Adolfo 2013 *Pensar Caníbal: una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad* (Buenos Aires: Katz Editores).
- Darwin, John 2008 *After Tamerlane: the rise and fall of global empires, 1400-2000* (Londres: Penguin Books).
- Dussel, Enrique 2007 *Política de la Liberación: historia mundial y crítica* (Madrid: Editorial Trotta).
- Eberhardt, Isabelle 2000 *País de Arena: Relatos Argelinos* (Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo).
- Ferro, Marc 1997 *Colonization: a global history* (Londres: Routledge).
- Gómez Arredondo, David 2014 *Calibán en Cuestión: aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América* (Bogotá: Ediciones Desde Abajo).
- Guitard, Odette 1965 *Bandoung et le Réveil des Peuples Colonisés* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Maldonado-Torres, Nelson 2007 “Sobre la Colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (coords.) *El Giro Decolonial: reflexiones par una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre).
- McClintock, Anne 1995 *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the colonial contest* (Londres: Routledge).
- Memmi, Albert 1971 *Retrato del Colonizado (precedido por Retrato del Colonizador)* (Madrid: Cuadernos para el Dialogo).
- Mesa, Roberto 1971 *Prologo a la Edición Española del Retrato del Colonizador* (Madrid: Cuadernos para el Dialogo).
- Mezzadra, Sandro (coord.) 2008 *Estudios Postcolonialies: ensayos fundamentales* (Madrid: Traficantes de Sueños).
- Mignolo, Walter 2011 *The Darker Side of Western Modernity: global futures, decolonial options* (Durham: Duke University Press).
- Mota, Aurea 2015 “The American Divergence, the Modern Western World and the Paradigmatisation of History” en Wagner, Peter (ed.) *Africa, American and European Trajectories of Modernity*, vol. 2, *Annual of European and Global Studies* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

- Murra, John 2002 *El Mundo Andino: población, medio ambiente y economía* (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Pomeranz, Kenneth 2000 *The Great Divergence: China, Europe, and the making of the modern world economy* (Princeton: Princeton University Press).
- Quijano, Anibal 2005 “Colonialidad del Poder, eurocentrismo e América Latina”, en Lander, Edgardo (coord.) *A Colonialidad do saber: eurocentrismo e ciências sociais* Perspectivas latino-americanas, Colección Sur-Sur (Buenos Aires: CLACSO).
- Quijano, Anibal 2014 (2007) “Colonialidad del Poder y Clasificación Social” en *Cuestiones y Horizontes: antología esencial de Alberto Quijano* (Buenos Aires: CLACSO).
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel 2010 *Inflexión Decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos* (Cauca: Editorial Universidad del Cauca).
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2012 “Lo indio es parte de la modernidad, no es una tradición estancada” en *Seminario La Cuestión de la Ideología* organizado por el Doctorado en Ciencias Sociales de la FACS, Santiago. En <<http://www.facso.uchile.cl/noticias/85824/lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-una-tradicion-estancada>>

Luis Javier Orjuela Escobar*

AMÉRICA LATINA EN LA ENCRUCIJADA DE LA EMANCIPACIÓN

MODERNIDAD, COLONIALIDAD Y SOCIALISMO

INTRODUCCIÓN

Este ensayo examina críticamente tres paradigmas emancipatorios que hoy se proponen para América Latina: la modernidad, el giro decolonial y el socialismo del siglo XXI. Ante la modernidad, que para la región se pretende eurocéntrica, agotada y opresora, los dos últimos paradigmas se presentan como alternativos y emancipadores. Sin embargo, la modernidad aún tiene posibilidades emancipatorias para nuestra Región, pues ésta estuvo mediada por la forma en que las elites criollas del siglo XIX la interpretaron, redujeron su alcance y la acomodaron a sus intereses locales; y en el siglo XX, devino puramente modernizadora, es decir, fue reducida a su dimensión tecnológica y científica, lo cual no permitió un desarrollo a fondo de una cultura liberal moderna, que a su vez, hubiera sido la posibilidad de constituir actores autónomos, con la capacidad para lograr una sociedad más igualitaria, democrática y diversa.

* Profesor asociado del Departamento de Ciencia Política Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Doctor en Ciencia política de la Universidad Internacional de la Florida, Estado Unidos, y Magister en asuntos públicos de la Universidad Alemana para las Ciencias de la Administración Pública. Su actividad académica gira alrededor de la teoría política y social, la formación del Estado y las interpretaciones generales del régimen político colombiano.

Por su parte, el giro decolonial intenta romper radicalmente con las categorías de las ciencias sociales modernas por considerarlas etnocéntricas, hegemónicas, opresoras y, en consecuencia, busca epistemologías alternativas y nuevas formas de pensamiento emancipador. Pero al pensar la condición colonial como todo discurso de dominación, que procede de las condiciones históricas forjadas por el colonialismo y la modernidad, dicha teoría no puede desligarse del determinismo histórico y del universalismo de la razón occidental, así ésta sea usada críticamente.

En una época como la actual, en que la izquierda anda en busca de nuevos paradigmas, más adecuados a la realidad del postcapitalismo contemporáneo, los estudios del giro decolonial, pretenden superar el enfoque marxista tradicional (en el cual, a pesar de todo, se inspiran) y su actor unidimensional, la clase obrera, para reemplazarla por lo que dicho enfoque considera los nuevos actores de la transformación social: los “subalternos”, es decir, los sectores populares, los campesinos, los indígenas y, en general, los excluidos o dominados por el colonialismo y su legado, “la colonialidad del poder”. Sin embargo, cabe preguntarse si el concepto de sub-alternidad es, realmente, alternativo, pues estas formas específicas del género dominación, han sido ya tratadas, desde hace mucho tiempo, por las ciencias sociales. Así que, comparado con otros conceptos alternativos del posmarxismo, como el de “multitud” de Hardt y Negri (2006) o “pueblo” de Laclau (2006), el concepto de “subalternidades” del giro decolonial, se queda corto a la hora de explicar el complejo y diverso carácter de los nuevos actores de las sociedades actuales.

Finalmente, el nuevo socialismo (o socialismo del siglo XXI) surgió en América Latina como efecto de “la doble transición” (a la democracia representativa y a la liberalización del mercado) que experimentó nuestra Región durante los años ochenta y noventa. Esta doble transición condujo, lentamente, a partir del año 2000, a una crisis política, la cual obedeció a tres factores principales: en primer lugar, a los efectos socialmente nocivos de la reformas neoliberales de los años ochenta y noventa, y a las protestas sociales que ellas generaron. En segundo lugar, a la instrumentalización que los gobiernos de la Región hicieron de la democracia, en busca de la aprobación y legitimación de las reformas económicas, y su reducción a los aspectos meramente formales de la representación política, con su consecuente incapacidad para responder a las exigencias sociales y económicas de los sectores más vulnerables de la población. Y en tercer lugar, al surgimiento de nuevas expresiones de ciudadanía (vinculadas a lo urbano, lo campesino, lo originario, lo indígena, lo plurinacional y lo intercultural, entre otras) con sus correspondientes exigencias so-

ciales y políticas, resultado del cambio de valores y de estilos de vida, con sus diversas manifestaciones culturales. Al igual que la mayoría de las demandas sociales y económicas de los sectores populares, las nuevas reivindicaciones ciudadanas, encontraron poca receptividad en las instituciones representativas y las políticas gubernamentales de los años ochenta y noventa.

Así que la tensión entre la concepción y la praxis de la democracia formal y al ampliación del ámbito del mercado, por una parte, y las nuevas aspiraciones sociales, culturales y ciudadanas, por la otra, en un escenario de excesiva desigualdad y vulnerabilidad social, dio lugar al surgimiento de un nuevo ciclo político, caracterizado por la primacía de una izquierda que intenta renovarse y redefinirse, en varios países de la región. Pero para otros sectores de la izquierda, la lucha contra el capitalismo adoptó la forma, más pragmática y realizable en el corto y mediano plazo, de una lucha contra el neoliberalismo. Al mismo tiempo, otros sectores de centro-izquierda han transado, estratégicamente, con las políticas neoliberales, lo cual ha sido considerado por los más radicales, como concesiones al capitalismo (Petras, 2000: 19-20). Por su parte, los sectores más pragmáticos han respondido que la adopción de ciertas medidas neoliberales se debe a factores coercitivos externos, provenientes de las fuerzas de la globalización y no significan un compromiso ideológico con dicha tendencia. Sea como fuere, la suerte que ha corrido los socialismos “realmente existentes” en América Latina, ha planteado la discusión sobre si es viable o no una alternativa radical al capitalismo o, dicho de otra manera, si es posible un modelo de sociedad que, al buscar la igualdad, la justicia social y el reconocimiento de la heterogeneidad, no desemboque en el autoritarismo represivo, la corrupción o el populismo.

Así, pues, a manera de hipótesis se podría afirmar que la búsqueda de la emancipación de América Latina se encuentra en la encrucijada de una modernización sin modernidad y un liberalismo sin autonomía; una crítica del etnocentrismo del poder, sin alternativas claras de acción política, y un socialismo que se hibrida con el populismo y que no puede evadir la corrupción en el ejercicio del poder.

Para desarrollar estas tesis, pretendo explorar las tensiones conceptuales y políticas que plantea la relación entre la modernidad, la colonialidad y la emancipación en América Latina. El punto de partida es qué se entiende por modernidad y teoría crítica en las ciencias sociales y cómo se sitúan el giro decolonial y el socialismo frente a este paradigma, a fin de contar con una base conceptual para mostrar las contradicciones existentes entre las distintas propuestas emancipatorias que se han propuesto para América Latina. En este marco,

pretendo sostener la tesis de que a la teoría del giro decolonial le es imposible desprenderse de categorías analíticas y normativas de carácter moderno y occidental. En segundo lugar, me ocupo de la modernidad y la forma como ésta fue asumida en la Región, para mostrar que su potencial emancipatorio fue disminuido por la forma en que ella fue asumida por las elites criollas y, por lo tanto, la emancipación moderna aún tiene posibilidades en América Latina. En tercer lugar, me voy a referir a la adopción del neoliberalismo en América Latina como una forma de modernización tecnocrática que erosionó la democracia. Y finalmente, realizo algunas reflexiones sobre esa variante de la modernidad que es el nuevo socialismo, cuyo potencial emancipador para las sociedades latinoamericanas actuales, a pesar de haber logrado el reconocimiento de la diversidad ciudadana, se fue disolviendo para degenerar en centrismo, populismo demagógico y el tecnocratismo.

LA MODERNIDAD, EL GIRO DECOLONIAL Y LA TEORÍA CRÍTICA

En las ciencias sociales, la reflexión teórica alternativa se equipara a la reflexión crítica, y esta, a su vez, se refiere no a la descripción o a la explicación de fenómenos sociales con propósito de justificación del statu quo, sino a la crítica de la ciencia y el conocimiento mismos, a su concepción positivista, al poder o la dominación social y a la emancipación respecto de ellos. Así, según el diccionario de la Academia Española de la lengua, emanciparse es liberarse de cualquier clase de subordinación o dependencia. En su segunda acepción, emanciparse significa también liberarse de la patria potestad, de la tutela o de la servidumbre. Es esta segunda acepción, la que Kant asocia con la ilustración y la emancipación humana. Según el filósofo, la servidumbre es “la imposibilidad [del ser humano] de servirse de su propia inteligencia sin la ayuda del otro” (1999: 25); emanciparse es lograr la libertad para “hacer uso público de la razón íntegramente” (ibídem, 28), pues, “el uso público de la razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres” (ibídem, 28).

Así que la emancipación es la acción de un sujeto que, críticamente, se hace cargo de su destino o de la construcción del orden social, para liberarse de su condición de dominación respecto de las fuerzas sociales objetivas o del poder ejercido bien sea por unos seres humanos sobre otros o por el conocimiento positivizado. Para el giro decolonial, la opresión moderna, de la cual habría que emanciparse, la constituye la razón occidental y su epistemología, impuesta desde la época colonial, como veremos más adelante. Sin embargo, la filosofía occidental ya se había planteado esta crítica, por lo menos desde

mediados del siglo XVIII. Ya para entonces, Kant había planteado que para el pensamiento moderno, la actitud crítica de la razón es la base desde la cual ha de juzgarse la actividad científica, la acción humana en el plano moral y la construcción política de la sociedad. Así que una actitud crítica ante las diversas manifestaciones de la realidad es, en esencia, la característica principal de la modernidad. Recordemos una frase del famoso prólogo de Kant a la primera edición de su *Crítica de la razón pura*:

“Nuestra época es la época de la crítica, a la que todo tiene que someterse. La religión por su santidad, y la legislación por su majestad, quieren generalmente sustraerse a ella. Pero entonces suscitan contra sí sospechas justificadas y no pueden aspirar a un respeto sincero, que la razón sólo concede a quien ha podido sostener libre y público examen” (Kant, 1996: 6).

Pero si la razón debe someter todo a la crítica, también debe criticarse a sí misma, dado que ella puede conducir al dogmatismo racionalista, al positivismo empirista o al irracionalismo (Ibídem). Dicha crítica tiene como objetivo principal la realización de la libertad, mediante la abolición de las restricciones de la conciencia, ya sea por las normas civiles o por las religiosas, pues estas limitaciones de la libertad obstaculizan el uso de la razón crítica, al someterla a principios ajenos a su propia dinámica. Así que para Kant, la modernidad, entendida como ejercicio crítico de la razón, que debe iniciarse consigo misma, tiene una dimensión política, en tanto supone el uso crítico, público, de la razón.

Pero la crítica de la razón no sólo se realizó en la segunda mitad del siglo XVIII, sino también en las primeras décadas del siglo XX. Al respecto, dice Max Horkheimer, en su conocido ensayo donde opone a la teoría tradicional, el carácter crítico de la teoría:

“El hecho de que la ciencia coopere con el proceso de la vida de la sociedad, en cuanto es fuerza y es medio de producción, en modo alguno autoriza a formular una teoría pragmatista del conocimiento (...) De hecho, la ciencia de la década de preguerra exhibe una serie de fallas, pero estas no residen en la exageración de la racionalidad sino en su estrechamiento, el cual se halla condicionado por la creciente solidificación, ‘cosificación’ de las relaciones sociales (...) en cuanto puede hablarse, con razón, de una crisis de la ciencia, resulta imposible separarla de la crisis general (de la sociedad). El proceso histórico ha traído consigo un esclerosamiento de la ciencia como fuerza productiva, que repercute en todas sus partes, respecto del contenido y de la forma, de la materia y el método (...) comprender la crisis de la ciencia, depende de una correcta teoría de la situación social presente,

pues la ciencia, en cuanto función social, refleja las contradicciones de la sociedad” (Horkheimer, 1974: 15-21).

También el actual giro decolonial es, en el fondo una crítica al carácter universal y eurocéntrico de la razón y, en tanto crítica, se inscribe en la tendencia general de la modernidad a ser crítica consigo misma. Desde este punto de vista, el giro decolonial no puede desligarse, tan fácilmente, de su herencia moderna, como dicho enfoque pretende. Al respecto dice Walter D. Mignolo: “Presupongo que el pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto del que le dio Immanuel Kant a la palabra y del que, en esa tradición, retomó Max Horkheimer a través del legado marxista. ‘Decolonial’ es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía del pensamiento (...), del concepto ‘crítico’ en el pensamiento moderno de disenso en Europa”. (Mignolo, 2007: 26). La dimensión crítica del giro decolonial está dada por el supuesto de que la modernidad es, en realidad, una colonialidad presente, y por el hecho de que la dimensión histórico- progresista de las ciencias sociales ha invisibilizado no sólo la equivalencia entre modernidad y colonialidad, sino también los saberes alternativos o subordinados al conocimiento moderno. El giro decolonial establece, entonces, una equivalencia contemporánea entre modernidad y colonialidad, una dupla que constituye “una matriz colonial del poder” (Mignolo, 2007: 26). Así que la modernidad sería el poder colonial contemporáneo y la resistencia que éste genera:

“si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (...) esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso” (Ibídem: 26).

La hidra es también una buena metáfora para describir al giro decolonial, pues, en realidad, éste es el resultado de la articulación de dos enfoques críticos, elaborados en América Latina, como la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación, y variantes de la teoría crítica europea, como el marxismo, el postestructuralismo y el culturalismo postmoderno.

No obstante, los miembros de la corriente decolonial consideran que la dupla conceptual modernidad-colonialidad debe servir para re-

formular el programa de la teoría crítica, a fin de superar su eurocentrismo. Al respecto, se plantean una serie de interrogantes, tales como:

“¿Cómo luce hoy en día el proyecto de Horkheimer de una ‘teoría crítica’, cuando están teniendo lugar una serie de revoluciones globales y pluriversales ancladas en historias locales que durante los últimos 500 años no pudieron evitar el contacto, conflicto y complicidad con Occidente? ¿Cuál debiera ser el papel de la ‘teoría crítica’ en un momento en que los damnés de la tierra (Fanon) y la multitud (Hardt y Negri) ocupan el lugar del proletariado al que hacía referencia Horkheimer en los años 20? ¿Qué tipo de transformaciones necesita el proyecto de la ‘teoría crítica’ para posicionar temas como el género, la raza y la naturaleza en un escenario conceptual y político? Finalmente, ¿cómo puede ser asimilada la ‘teoría crítica’ en el proyecto latinoamericano de modernidad/colonialidad? ¿Tal asimilación sugiere acaso la necesidad de abandonar el proyecto original de la teoría crítica formulado por Horkheimer a comienzos del siglo XX?” (Mignolo, 2007: 25).

La respuesta de Mignolo a esta última pregunta es positiva, pues el giro decolonial considera que el actor social, por excelencia, del proceso de emancipación ya no es el proletariado, la clase obrera, si no “los condenados de la tierra”, “los subalternos”, los que no son la clase revolucionaria sino los privados de la condición humana, en clara alusión al concepto de Fanon.

Así que para Mignolo, la teoría crítica debe reformularse para que su función crítica se extienda a las nuevas condiciones del poder colonial globalizado y a la superación del carácter unidimensional del actor de la emancipación social, que para el marxismo tradicional fue, privilegiadamente, el sujeto productor, el obrero, y reconocer las múltiples dimensiones del sujeto de la modernidad compleja, o, si se quiere, de la posmodernidad. Pero esta superación la ve Mignolo en una opción por “los condenados de la tierra”, a pesar de invocar el concepto de multitud de Hardt y Negri (2006). Es sabido que Multitud es el concepto que estos autores acuñan, para expresar la multiplicidad de sujetos, demandas y luchas sociales, en clave biopolítica y en un contexto global y posindustrial, que pretende superar las limitaciones del concepto marxista de clase social.

Pero, según Fanon, los condenados de la tierra son los campesinos africanos, en especial, los argelinos, a los cuales el sistema colonial ha deshumanizado y reducido a la condición de lumpen proletariado. Como sabemos, Marx distinguía entre proletariado y lumpem proletariado y atribuía al primero la consciencia para sí, es decir la consciencia emancipatoria y la capacidad transformadora de la realidad, a diferencia del segundo, que por vivir en condiciones infrahumanas no

tendría las condiciones para ser el actor de su propia transformación y la de la sociedad. Por ello, el programa emancipatorio de Fanon se concentró en la tarea de elevar al campesino de su situación infrahumana a su condición humana, a su condición de sujeto para sí. En mi opinión, esto no es otra cosa que el proyecto moderno de lograr un ser humano autoconsciente y autónomo, capaz de hacerse cargo de su propio destino. Desde esta perspectiva, lo que Fanón hace es increpar a la Europa de mediados del siglo XX por el abandono de su propio humanismo moderno. Así permiten interpretarlo las mismas palabras de Fanon, en la conclusión de *Los condenados de la tierra*:

“Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que en nombre de una pretendida aventura intelectual, ahoga a casi toda la humanidad. Véanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual (...) Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo al tiempo que lo asesina donde quiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo, (...) decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Trate-mos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar” (Fanon, 1965: 289).

Podría interpretarse, reitero, la anterior afirmación de Fanon como la constatación de una Europa que abandonó la utopía de la modernidad (una sociedad antropocéntrica, libre, ética y responsable), como un llamado a Europa a ser consecuente consigo misma, como una desilusión de un revolucionario con una Europa inconsecuente que, ante dicha situación, debe reemprender la búsqueda de la extraviada utopía de la humanización.

Así que dándole un cariz epistemológico a la utopía humanista de Fanon, el giro decolonial opone a la filosofía europea moderna, una filosofía decolonizadora, la cual, según Nelson Maldonado Torres, surgió con la conquista y la colonización de América y los genocidios de poblaciones indígenas que ella supuso. Por lo tanto, contra el orden moderno deshumanizador y colonial,

“se levanta una ola de pensamiento y de prácticas que buscan reconstruir la humanidad de los sujetos y pueblos deshumanizados, no volviendo a un pasado irrecuperable pero tampoco simplemente reconciliándose con el punto de vista y las filosofías del colonizador. Ese pensamiento y esas prácticas llevan la huella de un sujeto fragmentado y expuesto a las más aterradoras consecuencias intencionales y no intencionales de la civilización moderna europea, a la vez que expresan el deseo irreprimito de reconstruir un mundo humano. Esta es la do-

ble base, negativa y positiva, de horror y deseo, del pensamiento filosófico descolonizador” (Maldonado, s.f: 1).

Hay una ambigüedad en la anterior afirmación, pues, ella se mueve entre el deseo de reconstruir las originales identidades deshumanizadas y fragmentadas por la colonización, y la imposibilidad de regresar al pasado. Un pasado que, además de irrecuperable, sería indeseable como proyecto emancipador, puesto que también estaría marcado por las huellas del poder y la dominación precolombinos. El giro decolonial sostiene que el poder y la dominación son producto del colonialismo y la imposición de la dominación de occidente. Pero el poder y el expansionismo son también característicos de las sociedades antiguas. Conrad y Demarest han analizado el origen y la dinámica del imperialismo azteca e inca, y al respecto sostienen que

“los dos estados comenzaron como cacicazgos pequeños y atrasados en medio de alianzas y estados más poderosos y de mayor prestigio. La amenaza que pesaba sobre los primitivos pueblos mexica e inca tuvo como resultado una importancia cada vez mayor de la guerra. En lo que al desarrollo político respecta, esta militarización se manifestó en la creación de los cargos de tlatoani y sinchi y en un aumento gradual de su poder a costa de unidades sociopolíticas tradicionales como el calpulli, el ayllu y los concejos tribales (...) Y en el caso Azteca, por lo menos, otra respuesta a la inseguridad de la difícil situación de los primeros Mexicas consistió en la intensificación de las actividades agrícolas y mercantiles a finales del siglo XIV. [Pero] tanto los dirigentes mexicas como incas trataron de preservar sus inexpertos estados por medio de la manipulación de las alianzas. Los incas ampliaron su esfera de influencia a través de injerencias en la política interna de regiones vecinas, como la cuenca del Titicaca. Los mexicas se unieron al carro del imperio tepaneca, al mismo tiempo que entablaron alianzas matrimoniales con las más prestigiosas ciudades acolhuas y con la aristocracia neotolteca de Culhuacán” (Conrad y Demarest, 1988: 184).

Otro ejemplo de ese deseo de reconstruir las identidades coloniales del pasado y traerlas al presente, como muestras de resistencia al poder colonial/moderno omni-presente, y de fundar un pensamiento “otro”, “fronterizo” o decolonial, más allá de la modernidad, es la interpretación que Mignolo hace de la figura del inca Guaman Poma, descendiente de Túpac Yupanqui, décimo emperador incaico. Poma y su obra *Nueva corónica y buen gobierno*, es considerado por Mignolo como el fundamento del pensamiento decolonial. Y agrega que Poma es para el pensamiento decolonial “semejante(s) a los fundamentos griegos para el pensamiento occidental” (2007: 33-34). Es decir, desde el punto de vista epistemológico, el conocimiento es eurocéntrico, en-

tre otras razones, porque tiene su origen y fundamento en el carácter analítico y crítico del pensamiento socrático, platónico o aristotélico, entre otros. Así, de forma paralela y dentro de los mismos moldes epistemológicos, “el pensamiento otro” que pretende ser alternativo al eurocéntrico, requiere, también, de un origen y una fundamentación. De esta manera, cae Mignolo en una inconsistencia teórica, pues la necesidad misma de fundamentación, que es inherente al pensamiento occidental hegemónico que habría que superar por negar otros saberes, es inherente también al pensamiento alternativo que se resiste a dicha opresión epistémica del eurocentrismo. En síntesis, el pensamiento “otro” se configura epistemológicamente de la misma manera que en pensamiento hegemónico: ambos requieren de un fundamento u origen, con lo cual el carácter alternativo del “pensamiento otro”, estaría dado por la simple sustitución de fundamentos (los griegos occidentales por los nativos “semiprecolombinos”). Pero si lo que hace etnocéntrica a una manera de pensar el mundo es el lugar desde el cual se enuncia el conocimiento y se percibe la totalidad de la realidad, se puede concluir que es tan etnocéntrico un pensamiento originado en Europa como uno originado en la América colonial temprana.

Pero el pensamiento eurocéntrico moderno y el pensamiento fronterizo decolonial no sólo comparten la necesidad epistemológica de la fundamentación, sino también una misma axiología, pues Mignolo afirma que Guaman Poma acudió al cristianismo para fundamentar su idea de un buen gobierno, ante la ausencia, en tierras americanas de finales del siglo XVI y principios de XVII (época en la que vivió Poma), de los principios ético-políticos de los pensadores de la modernidad como Diderot y Rousseau (Mignolo, 2007: 36-37). Se estaría, entonces en presencia de otra inconsistencia teórica de Mignolo, pues éste estaría afirmando que ante la falta de fundamentos modernos seculares en tierras americanas, Poma habría acudido a los valores protomodernos del cristianismo occidental, en busca de los cimientos éticos y democráticos necesarios para construir su utopía política anti-eurocéntrica. Para tratar de salir de la encrucijada teórica, Mignolo (2007: 37) establece dos niveles de cristianismo: en el primer nivel, el cristianismo es eurocéntrico, pues contiene los principios universales que le permitieron a Europa su expansión hacia América. En un segundo nivel, no eurocéntrico, el cristianismo constituye una serie de principios (ética y democracia) que guían la conducta humana y permiten el “buen vivir” (idea ético-política aristotélica, que recogen, en la edad media, Marsilio de Padua y, en el renacimiento europeo, Erasmo de Rotterdam, entre otros). En este segundo nivel, afirma Mignolo,

“Waman Poma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y en contra de los malos cristianos españoles, así como los zapatistas se apoderan de los principios democráticos a pesar de y en contra del gobierno mexicano en contubernio con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington (...) una vez realizada la crítica a todos los grupos humanos presentes en la colonia y después de haber identificado también las virtudes de todos ellos, Waman Poma propone un ‘buen gobierno’ de los virtuosos, sin importar si estos son indios/as, castellanos/as, moros/as o negros/as. El ‘buen gobierno’, en otras palabras, se propone como el lugar de la convivencia y la superación de la diferencia colonial” (Mignolo, 2007: 37).

Pero frente a este argumento, cabe afirmar que el ideal de una comunidad virtuosa, gobernada por los virtuosos, ha sido un elemento emancipador tanto del pensamiento greco-latino (Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca) como del moderno (Rousseau, Stuart Mill). Desde cualquier ángulo que se mire este razonamiento, Mignolo no puede escapar de la trampa moderna, pues si la episteme o crisol de pensamiento es el cristianismo, entonces no se comprende por qué los malos cristianos españoles son eurocéntricos y los buenos cristianos mestizos, como Poma, representan “el pensamiento fronterizo” y la “diferencia colonial”.

Estas reflexiones de Mignolo se publicaron en el 2007, once años después de que la autoría de *La nueva corónica y buen gobierno*, fuera puesta en duda por historiadores y arqueólogos. En efecto, en julio de 1996, durante el IV Congreso Internacional de Etnohistoria, organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú, la arqueóloga y profesora de la Universidad de Bolonia, Laura Laurencich Minelli, presentó pruebas convincentes de que el texto no había sido escrito por Guaman Poma sino por el jesuita mestizo Blas Valera, en colaboración con dos colegas suyos (lo cual podría explicar el uso de ideas ético políticas clásicas como “buen gobierno”), para denunciar ante el Papa las atrocidades mediante las cuales Francisco Pizarro había logrado la victoria sobre los Incas.

“A tal intención divulgativa se opuso el entonces el general de la Compañía de Jesús en Perú, el padre Claudio Aquaviva. No obstante, Blas Valera, que a la postre era contrario al trato que le era propinado a los nativos, no desistió de su empeño. Por ello, fue declarado muerto por la orden y tuvo que exiliarse en España. Allí, procedió a la entrega de parte de sus papeles, de su *Historia Occidentalis*: el cronista Garcilaso de la Vega los poseyó, pero incluyó sólo algunas partes del trabajo del religioso en su conocida obra *Comentarios Reales* (1609), pues eliminó lo subversivo. Su regreso a tierras incas tuvo lugar en el año 1598: entró secretamente en el Cuzco, donde decidió publicar la historia del

Perú y de la Conquista por él narrada. Por el año 1611, conoció a dos jesuitas y cronistas vinculados con la época colonial del Perú: a Joan Antonio Cumis di Catanzaro y a Joan Anello Oliva. Y a ambos desveló su secreto. Los tres idearon lo que se conoce con el nombre de la ‘conjura’: Blas Valera estaba decidido a hacer público su relato y para ello tomó la decisión junto con Cumis y Oliva de obnubilar su testimonio: se valieron del nombre y de la firma de un mestizo que sobresalía por su soberbia y vanagloria: Guamán Poma de Ayala. Además, el redactado del documento se vio embrollado a propósito por dos manos: la de Valera y la de Oliva, con el objetivo de ocultar la escritura del auténtico autor. Esto hizo que se incluyeran notas sobre la vida de Guamán Poma” (Borrero, 1997: 1).

Desde entonces, los analistas de la citada obra, se han dividido a favor o en contra de la autoría de Guaman Poma. Si la autoría no es suya, entonces la idea de un Poma, representante de “un pensamiento otro” y alternativo a, o fronterizo con la modernidad, se desvanece y pierde significado.

A la luz de los anteriores argumentos, se puede concluir que los análisis del giro decolonial caen en el esencialismo identitario, el indigenismo o el nacionalismo, en sociedades, como las latinoamericanas, híbridas y cada vez más heterogéneas. Así, pues, la crítica a la epistemología y el universalismo de occidente, difícilmente puede desligarse de las categorías y marcos de pensamiento típicamente occidentales. Además, el giro decolonial sobredimensiona el fenómeno colonial. Los colonialismos e imperialismos occidentales deberían ser entendidos como formas contingentes de dominación política, económica y cultural, como lo fueron otras en la historia. Consideradas de esta manera, las situaciones coloniales aparecen con toda su complejidad y diversidad. No obstante, la teoría de la colonialidad tiende a caer en una concepción monolítica de la modernidad europea, como si todo Occidente hubiese vivido una misma evolución histórica interna, como si todas las dinámicas coloniales que de él surgieron hubiesen sido iguales y como si la modernidad no hubiera sido mediada y asumida de una manera *sui generis* en las colonias. Además, se desconoce el hecho histórico de que, tanto las situaciones imperiales como las coloniales, generaron fragmentaciones sociales internas y externas e hibridaciones ambiguas y complejas, como en el caso de América Latina y otros países del Tercer Mundo. Todo ello es ajeno a la idea emancipadora de una esencia autóctona que habría que recuperar, como lo plantea, implícitamente, el giro decolonial.

Más que la asimilación de la modernidad a la colonialidad, lo que, en realidad, se asoma entre las ambigüedades de los estudios del giro decolonial, es el inevitable carácter ambivalente de la modernidad,

pues ésta, simultáneamente, humaniza y deshumaniza, emancipa y oprime. Esta ambivalencia es lo que Horkheimer (2001) llama “dialéctica de la ilustración”; Habermas, “rechazo adialéctico de la subjetividad” (2008: 364) y Brunner, “verdadero caleidoscopio de heterogéneos fragmentos” (1992: 87). La modernidad es, entonces, la permanente tensión entre la libertad y la dominación, entre el poder y su resistencia, entre la utopía y su evanescencia. Al respecto, vale la pena citar la queja de Habermas contra las posiciones que reducen este complejo y antinómico carácter de la modernidad al mero poder desnudo que excluye las posibilidades emancipadoras de la misma:

“Este totalizador rechazo de las formas de vida modernas explica también otra debilidad de estos discursos: interesantes en los fundamental, permanecen indiferenciados en sus resultados. Los criterios conforme a los cuales Hegel y Marx, y todavía Max Weber y Luckács habían distinguido entre los aspectos emancipatorios-reconciliadores y los represivos-desgarradores de la racionalización social están ya gastados. Pero mientras tanto, la crítica ha atacado y destruido también los conceptos que hubieran podido mantener separados esos aspectos para volver visible ese entreveramiento paradójico. Ilustración y manipulación, consciente e inconsciente, fuerzas de producción y fuerzas de destrucción, autorrealización expresiva y desublimación represiva, efectos garantizadores de la libertad y efectos destructores de la libertad, verdad e ideología, todos estos elementos parecen ahora fundidos en una amalgama. [Esos críticos] se muestran insensibles para el contenido, altamente ambivalente, de la modernidad cultural y social. Esta nivelación también se hace sentir, en la comparación diacrónica de las formas de vida modernas y premodernas. Apenas se toma nota de los altos costes que (en las dimensiones del trabajo corporal, de las condiciones de vida material y de las posibilidades de elección individual, de la seguridad jurídica y de la ejecución de penas, de la participación política, de la formación escolar, etc.) hubo de pagar antaño la masa de la población” (Habermas, 2008: 365).

Además de su dimensión crítica y de su tensión interna, la modernidad se caracteriza por otros tres elementos: a) el subjetivo, b) el intersubjetivo y c) el objetivo. Los dos primeros (que constituyen la modernidad propiamente dicha) significan, siguiendo a Kant, el hacerse cargo del propio destino, convertirse en el sujeto de su propia ley de acción, tanto a nivel individual como colectivo (intersubjetividad y reconocimiento del otro). Sus manifestaciones ético-políticas son la autonomía y el autogobierno, lo cual se opone a toda forma de heteronomía o subordinación. El segundo elemento, que denominaremos modernización, se expresa en los procesos de desarrollo técnico-científico, el mercado y la institucionalidad social. La consideramos

objetiva, porque aunque éstas son creaciones humanas, adquieren una dinámica propia al expresarse en normas técnicas, económicas y jurídicas, que adquieren un carácter coercitivo frente a los sujetos sociales. La modernidad, siempre y en todas partes, encierra, pues, una tensión entre su dimensión subjetiva, ética-moral y su dimensión objetiva tecno-económica e institucional. Lo que se denomina progreso es, entonces, la tensión entre modernidad y modernización.

No obstante el llamado de Habermas, el giro decolonial reduce la modernidad a tres expresiones de la colonialidad: el poder, el saber y el ser. La primera se refiere “a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación”, la segunda, al “rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales”, y la tercera, “a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado, 2007: 130). Así, dominación, saber y lenguaje, serían, entonces, expresiones del poder moderno. Y esto se puede aceptar, pero nuevamente hay que decir que se trata de una concepción reduccionista, pues, en realidad también hay una tensión entre estos tres elementos. La dominación se constituye a través del saber y del lenguaje; pero este último al ser un elemento creador de significado y sentido, tiene posibilidades emancipatorias. Además, ya Habermas y Honneth, caracterizaron la época actual, desde el punto de vista del pensamiento, como la era del pensamiento posmetafísico, en la cual el saber se

“des-esencializa” y el pensamiento se abre a otras formas de saber, y no sólo a la occidental. Al respecto, Honneth afirma: “con la superación del pensamiento metafísico hoy en día (...) se hace evidente por primera vez que en principio ninguna forma del saber está dotada de capacidad cognoscitiva superior; por el contrario, en la realidad social se enfrentan siempre una multiplicidad de clases del saber lingüísticamente articulada, entre las cuales no puede distinguirse con argumentos racionales cuál es la que puede reclamar de manera legítima su validez” (Honneth, 2009: 155).

LA MODERNIDAD, LA MODERNIZACIÓN Y AMÉRICA LATINA

América Latina ingresó al mundo occidental en el siglo XV, mediante la conquista española, lo cual tuvo tres consecuencias: 1) una temprana inserción de la Región a la cultura occidental, en comparación con otras regiones del Tercer Mundo; 2) los elementos progresistas y emancipadores de la modernidad occidental llegaron a Latinoamérica muy atenuados, debido a dos factores: en primer lugar, a su hibridación con la población y la cultura indígena, lo cual acabó con la autonomía de las poblaciones nativas; y en segundo lugar, por la precaria modernidad y europeización de España, que, en el plano cultural,

asumió como su causa, la lucha contra la reforma protestante (Melo, 1991: 230-231), y en el plano económico y social no había desarrollado los elementos propios del capitalismo, pues aún las relaciones sociales eran señoriales o feudales, en comparación con otros países como Inglaterra y Francia. Estos dos factores cerraron a la España de los siglos XV a XIX, e incluso de buena parte del XX, a los aspectos más progresistas de la modernidad, en los planos cultural, político, ideológico y científico.

Los primeros intentos de elaborar un proyecto modernizador, por parte de la elite criolla, fueron en el siglo XVIII, como reacción al atraso hispánico. Dicho proyecto estuvo orientado a la adopción de un pensamiento inspirado en el liberalismo europeo más avanzado que, al menos en Colombia, fracasó en sus diversos intentos (el último fue derrotado por los conservadores en la Guerra de los Mil Días, de 1899-1902), a tal punto que, incluso hoy, podríamos decir que en este país la liberalización de las relaciones sociales y la cultura es un proceso inconcluso (Gómez Buendía, et. al., 1999; Cuellar de Martínez, 2000). Estos primeros esfuerzos modernizadores se concentraron en los intentos de desarrollar un mercado nacional; la búsqueda de la igualdad jurídica de los ciudadanos; los intentos de expandir la educación y el conocimiento científico; y la ampliación de oportunidades para que la elite criolla pudiera acceder a la administración del Estado. Pero, como es sabido, esos esfuerzos modernizadores fueron sofocados por la Corona Española, al iniciarse el siglo XIX.

Este primer esfuerzo modernizador produjo tres efectos, cuyo significado y desarrollo se vería más tarde: en primer lugar, contribuyó a generar un principio de identidad protonacional, al contraponer los intereses de los americanos a los de los españoles, lo cual contribuyó a la independencia de las colonias respecto de la metrópoli; en segundo lugar, puso de presente la necesidad de desarrollar un conocimiento aplicable a las necesidades de las nacientes sociedades latinoamericanas, en términos de producción y de explotación de los recursos naturales; y finalmente, promovió entre los grupos dominantes, la visión crítica de que el pensamiento y las instituciones coloniales españolas constituían una fuente de atraso y que era conveniente abrirse a otros modelos más progresistas de desarrollo liberal y capitalista, como los de Francia e Inglaterra (Melo, 1991: 231).

En el siglo XIX, después de la independencia, el proyecto de sociedad moderna de las elites, se hibridó con las formas de organización social y política heredadas de la colonia, produciendo un orden social oligárquico, hacendatario y señorial, con apariencia de republicanismo y liberalismo, que mantuvo los valores tradicionales de la sociedad agraria, impidiendo el surgimiento del sujeto autónomo

moderno. Este es el hecho histórico en el cual se basan las interpretaciones que buscan la especificidad de la modernidad latinoamericana en su condición híbrida, tales como la de Brunner (1992) o la de García Canclini (1989), y que expresamente son rechazadas por Lander, porque a pesar de que reconoce que dichos autores hablan de una modernidad contradictoria y desigual, al mismo tiempo afirma que parecen “asumir un tiempo histórico ‘normal’ y universal que es el europeo” (2000: 27). Sin embargo, el ya mencionado excesivo énfasis en los elementos etnocéntricos y epistemológicos de la modernidad, le resta al enfoque decolonial sensibilidad para reconocer el potencial emancipador de los elementos políticos, sociales y económicos de la misma, pues, además del tiempo universal europeo, existe el espacio/tiempo de la hibridación de lo universal moderno y lo local autóctono, que en América Latina se expresó en el mayor peso relativo de la sociedad agraria y señorial, lo que postergó la posibilidad de lograr la industrialización. Por ello, la economía de los países latinoamericanos se basó, en el siglo XIX y gran parte del XX, en la exportación de materias primas, lo cual impidió el desarrollo de un sector productivo de manufacturas, lo que, a su vez, afectó el incremento de la riqueza nacional y el consecuente aumento de los ingresos de amplios sectores de la sociedad (Cardozo y Faletto, 2007).

A mediados del siglo XIX, se pone de presente uno de los efectos de la hibridación de tradición y modernidad de América Latina: la fragmentación social que ella genera, es interpretadas por las elites criollas en clave de racismo. Se dejan de lado las ideas modernas de ciudadanía y de derechos humanos que enarbolaron las primeras elites del proyecto independentista y las élites hacendatarias y comerciantes que les sucedieron, sobrevaloraron la “blancura” e infravaloraron a los indígenas y los negros. A finales de siglo XIX y comienzos de XX, varios gobiernos de la Región intentaron “mejorar la raza” mediante “políticas de blanqueo” que entre otros aspectos, incluía el fomento de la inmigración de europeos (Larraín, 1997). En 1845, Domingo Faustino Sarmiento, por ejemplo, sostenía que la opción de América Latina era elegir entre “la civilización y la barbarie”, la primera representada por Europa y los Estados Unidos y la segunda por la inferioridad racial, es decir, por lo gaucho y los indígena.

Probablemente Quijano tenga razón cuando afirma que la mutua constitución de América y el capitalismo haya originado un patrón mundial de poder que permitió “la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza” (2000: 201), que este concepto “en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América” y que haya surgido por comparación “de las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados” (2000: 202). Sin embargo, también

es cierto que la modernidad universalizó y ubicó por encima del de raza, como ideal regulativo de las relaciones sociales, los conceptos de igualdad, dignidad humana y ciudadanía. Así que raza e igualdad se presentan como otra de las tensiones y ambivalencias de la modernidad. Por lo tanto, ante dicha tensión, cabe formular algunos interrogantes: ¿Es el desconocimiento y la negación de lo autóctono un efecto que, en sí mismo, se lo podemos atribuir a la modernidad europea? ¿O es, más bien, el resultado del tipo de colonización antimoderna que practicó España en América Latina? O, más aún, si la modernidad europea, en el plano político e ideológico, perseguía el establecimiento de un orden político que hiciera realidad la autonomía y la igualdad entre los seres humanos, haciendo abstracción de su origen social o racial, ¿no es la negación de los rasgos autóctonos, más bien, el resultado de una particular y restringida interpretación que hicieron las élites criollas, la cual condujo a una cultura conservadora que las hizo impermeables a los aspectos más progresistas y emancipadores de la cultura liberal moderna?

Este diagnóstico dual, que Sarmiento hacía de la Argentina de mediados del Siglo XIX, me recuerda el que, a finales del mismo siglo, hiciera para Colombia Rafael Núñez: “regeneración o catástrofe”; donde la regeneración era una muy precaria modernización económica, acompañada del restablecimiento del orden tradicional y confesional católico, y la catástrofe era el avance de las fuerzas progresistas del liberalismo colombiano. Esta confrontación terminó con la más profunda derrota del liberalismo, en la Guerra de los Mil Días, en 1902, lo cual es uno de los factores que impidió, hasta la actualidad, el desarrollo de una cultura liberal y una autonomía de vida y acción en Colombia, que sea receptiva a la aceptación de las diversidad y el respeto de los derechos de los sujetos contemporáneos.

En América Latina, las tres primeras décadas del siglo XX coinciden con la crisis de la modernidad en Europa, la cual fue aprovechada por sectores progresistas de las elites para intentar otra ofensiva contra el poder oligárquico, basado en la posesión de grandes extensiones de tierra. Es la época en que surge la cuestión social y las primeras movilizaciones populares, en pos de la conquista de mejores condiciones laborales y salariales. Es una etapa de crisis y cambios socioeconómicos en nuestra Región que va acompañada, en el ámbito cultural, de una preocupación por la definición de la identidad nacional, la valorización de lo mestizo, lo indígena y la incipiente clase obrera, tal como lo muestran los escritos de Jorge Icaza, en Ecuador; José María Arguedas, Ciro Alegría y José Carlos Mariátegui en el Perú; Alcides Arguedas, en Bolivia, e Ignacio Torres Giraldo en Colombia.

Desde mediados de la década de los años treinta y hasta los cincuenta del siglo XX, surgen en América Latina movimientos y gobiernos populistas como los de Lázaro Cárdenas, en México; José María Velasco Ibarra, en Ecuador; Juan Domingo Perón en Argentina, Getulio Vargas, en Brasil y el primer Gobierno de Carlos Andrés Pérez en Venezuela. La modernización populista en estos países produjo una relativa democratización del régimen político, cierta redistribución del ingreso y la tierra y una mayor inclusión de los sectores populares (Palacios, 2001: 45-77).

En Colombia, de 1930 a 1946, se intenta una modernización liberal, con el proyecto de “la revolución en Marcha”, del gobierno de Alfonso López Pumarejo que, a mi modo de ver, representa el intento de una elite modernizante de ejercer una hegemonía más incluyente, que se apoya en la clase obrera, fomenta su formación e intenta elaborar políticas redistributivas del ingreso y de la tierra. Sin embargo, estos intentos fracasan, debido a la férrea oposición de los sectores de la elite que se benefician de la continuidad de la sociedad agraria y el orden tradicional. Así mismo, fracasa el movimiento populista de Jorge Eliecer Gaitán, el cual es asesinado, cuando el movimiento de masas estaba ascendiendo, lo cual retarda la democratización del régimen político (Palacios, 2001: 45-77). Posteriormente, a finales de los años ochenta del siglo XX, fracasa, también, un nuevo intento de modernización del régimen, por parte de la elite liberal más progresista, al ser asesinado su líder, Luis Carlos Galán.

Así que la segunda mitad del siglo XX en Colombia, se caracteriza por el convencimiento de la elite modernizante de que es necesario pactar e institucionalizar la hibridación de tradición y modernidad, con el Frente Nacional de 1957. Desde entonces, y hasta 1991, la sociedad colombiana se podría caracterizar por una fuerte cultura política tradicionalista y excluyente, con un leve tinte liberal. Ello se ha expresado en la reticencia de la clase dirigente para realizar la reforma agraria, redistribuir el ingreso y abrir espacios de participación política para la izquierda y los sectores populares. Paralelamente, a partir de los años cincuenta, Colombia inicia un lento desarrollo infraestructural y capitalista, debido a un conservador manejo de la economía que, prácticamente la hizo inmune a la crisis de la deuda externa, que sufrieron el resto de países de América Latina, en la década de los ochenta.

En otros países de América Latina, especialmente en los del cono sur, la búsqueda de la modernización condujo al autoritarismo y la exclusión, debido a la oposición de las elites de dichos países, tal como los señala un importante analista de dicho proceso:

“en Sudamérica contemporánea, la alta modernización tiende a resultar en pretorianismo de masas, que introduce graves distorsiones en el funcionamiento de las instituciones formalmente democráticas. Además, la activación política del sector popular y la rigidez de los sectores más establecidos se refuerzan una a la otra, contribuyendo a crear enormes dificultades para resolver la constelación de problemas de la alta modernización. El efecto conjunto del conflicto no regulado, de los nuevos patrones de dependencia, de las distorsiones institucionales y de la escasa capacidad para afrontar la constelación de problemas, erosiona aún más las instituciones, sin las cuales es difícil imaginar que pueda vivir o consolidarse un régimen de democracia política. Todo esto induce a la formación de una coalición en la cual ciertos sectores, que la misma alta modernización ha hecho cada vez más poderosos, concuerdan en que la exclusión del sector popular y de sus demandas, es un requisito básico para superar la situación de estancado crecimiento (económico) y extendido conflicto. A su vez, la eliminación de la arena electoral, y con ella, de los partidos políticos, aparece como el prerrequisito para el logro de esos fines. El triunfo de esa coalición inaugura un nuevo tipo de autoritarismo, que agrava aún más las mismas rigideces y desigualdades que han posibilitado su emergencia” (O’Donnell, 1972: 216-217).

Es por lo anterior que la emancipación de América Latina, especialmente en el siglo XX, siempre ha estado asociada a los ideales de democratización y redistribución (aunque éstos sean eurocéntricos en su origen), es decir a la modernidad, que ha sido desplazada por el problema de la modernización, o sea por la búsqueda del desarrollo económico y, especialmente, por la industrialización, la cual se realizó bajo condiciones de autoritarismo. Así que el giro decolonial pasa por alto que una importante dimensión de la emancipación latinoamericana ha sido la lucha por la democracia.

Desde comienzos de la década de los noventa del siglo XX, merced a una coalición de fuerzas progresistas de izquierda, centro izquierda y movimientos sociales e indígenas, América Latina adoptó, ya no elementos de modernización, sino de modernidad: se reconoció el pluralismo cultural y étnico de la sociedad, se establecieron los derechos socioeconómicos y se crearon mecanismos para la eficacia institucional en la asignación del gasto público social. Pero ello ha generado, hasta hoy, una doble oposición: por una parte, la de una elite tecnocrática neoliberal que clama por una flexibilización del gasto público y por la reducción de la prioridad que las constituciones latinoamericanas le ha dado a los derechos fundamentales y al gasto estatal en materia social. Por la otra, la de la elite de ultraderecha, que se opone a la ampliación de la participación política para la izquierda, para la diversidad étnica, pero, especialmente para la sexual y cultural.

Desde mediados de la década de los ochenta y durante la de los noventa los Estados burocrático-autoritarios que imperaron en la región durante la mayor parte del siglo XX, experimentaron una doble transición: hacia la democracia y hacia el modelo económico neoliberal. Dichos procesos se generaron no sólo por la crisis de las dictaduras, debido a sus propios excesos, sino también, entre otros factores, por las exigencias del proceso de globalización. En este período, la izquierda y los movimientos sociales participaron activamente en alianzas políticas con los partidos tradicionales, para lograr una transición más rápida, efectiva e incluyente hacia el régimen democrático. Pero cuando la democracia empezaba a ser revalorizada, los gobiernos de la región adoptaron políticas de liberalización de los mercados y las economías, lo cual dio lugar a la radicalización de algunos sectores de la izquierda, los cuales redefinieron la lucha contra el capitalismo en términos de su oposición al neoliberalismo y de reivindicación de las diversas identidades de los actores sociales.

El giro decolonial también se opone al neoliberalismo, pues dificulta la formulación de alternativas teóricas y emancipatorias. No obstante, este enfoque descalifica el campo de la economía al considerarlo exclusivamente como una expresión liberal, lo cual excluye la posibilidad de visiones alternativas de lo económico como la socialista y redistributiva. En palabra de Lander: “Las alternativas a las propuesta neoliberales y al modelo de vida que representan, no pueden buscarse en otros modelos o teorías en el campo de la economía, ya que la economía misma como disciplina científica asume, en lo fundamental, la cosmovisión liberal” (2000: 11). Parece que para este autor la economía en general y no solo la neoliberal, es un “modelo civilizatorio” y un “saber colonial y eurocéntrico” y no un campo de acción humano de lucha en torno a la producción y distribución de los bienes, los excedentes y las oportunidades sociales, que puede adquirir históricamente distintas expresiones culturales y geográficas y que, pese a su concreciones hegemónicas, no está etnocéntricamente predeterminado.

La redemocratización de América Latina, a partir de mediados de los años ochenta, coincidió con el desmonte del modelo de industrialización por sustitución de importaciones (ISI), del débil Estado de bienestar y del pacto político que los habían sustentado. El régimen político y el régimen de acumulación de capital se condicionan mutuamente; por ello, son más que un “modelo civilizatorio” (Lander, 2000: 11), pues la forma de organización de la economía no es neutral respecto del régimen democrático y del tipo de participación de los actores políticos y económicos. Un modelo de desarrollo posee, en sí mismo, características que generan procesos incluyentes o excluyen-

tes. La ISI fue un modelo con posibilidades incluyentes, puesto que requería de unas clases media y obrera idóneas, no sólo con las necesarias habilidades técnicas sino también con una creciente capacidad adquisitiva de su salario. Por esta razón, la expresión institucional de dicho modelo fue el Estado de bienestar, el cual actuaba a través de una serie de políticas redistributivas, tales como el sistema público de salud, la seguridad contra el desempleo, la provisión de subsidios a familias de bajos ingresos con niños menores a su cargo, y la promoción gubernamental de las organizaciones de trabajadores, entre otras. Por el contrario, el modelo neoliberal fue excluyente, puesto que hizo más difícil elaborar y poner en marcha políticas distributivas, debido a su énfasis en la no intervención estatal en la asignación de los recursos sociales y a su presiones para la reducción del gasto público. Dichas tendencias restringieron, aún más, la escasa participación de los trabajadores y otros sectores populares en la distribución de los recursos sociales, y contribuyeron a que su acción perdiera legitimidad.

Por lo tanto, el cambio de modelo económico hizo inoperantes, en América Latina, los viejos y precarios acuerdos entre las elites y las clases sociales que sustentaban y hacían posible el funcionamiento del anterior modelo de industrialización por sustitución de importaciones, e impuso la necesidad de generar unos nuevos acuerdos que expresaran la nueva correlación de fuerzas sociales. Pero el modelo neoliberal limitó y obstaculizó la posibilidad de lograr estos nuevos acuerdos entre los distintos actores sociales y la realización de negociaciones o alianzas con las elites económicas y políticas. Esta dinámica contradictoria entre la disfuncionalidad de los viejos acuerdos y la imposibilidad estructural de logra unos nuevos, agudizó, en América Latina, las tendencias a la concentración de la riqueza.

La comprensión de la lucha por la democracia como ideal de emancipación, queda clara a la luz de muchos de los análisis politológicos y tecnocráticos sobre la democratización de América Latina, los cuales se basaron en un concepción reducida de la democracia donde ésta se entendió, exclusivamente, como un régimen político, con lo cual la praxis democrática se redujo a un mero ejercicio electoral para la selección de representantes. Las soluciones que surgieron de estos diagnósticos apuntaron, casi siempre, a incrementar la modernización y la “gobernabilidad”, es decir, la eficiencia de las instituciones públicas. En estos diagnósticos no hubo lugar para la sociedad civil, y lo social fue considerado en términos de su contribución a la estabilidad y la eficacia del sistema político. Muchas expectativas y esperanzas de los sectores más vulnerables de la sociedad, frustradas por los acontecimientos de los años ochenta y noventa, se debieron a la modernización, es decir a la creencia de las elites gobernantes y empresariales

de que la ingeniería política, los meros cambios institucionales y la instauración de una economía de libre mercado, bastaban para generar democracias duraderas y bienestar colectivo.

EL SOCIALISMO, LA MODERNIDAD Y LA EMANCIPACIÓN

El socialismo, al igual que el liberalismo es hijo de la modernidad; una de sus variantes críticas, pues la modernidad intentó hacer realidad la triada emancipatoria de “libertad, igualdad, y fraternidad”. En este proceso, el liberalismo desarrolló la libertad y la igualdad formal ante la ley, y el socialismo persiguió el desarrollo de la igualdad real o material y la fraternidad o solidaridad entre los seres humanos. Respecto de la relación entre liberalismo y socialismo, surgen, para América Latina, dos interrogantes: en primer lugar, si una de las manifestaciones de la modernidad inacabada o interrumpida en nuestra Región, es el escaso desarrollo de la autonomía y la cultura liberales, las cuales son la base de procesos emancipatorios más profundos y más extensos que, como el socialismo o el feminismo, suponen un sujeto autónomo, entonces ¿es políticamente viable en nuestra región un proyecto socialista clásico, que por definición es antiliberal, en el contexto de una modernidad interrumpida que no logró la liberalización a fondo de las sociedades latinoamericanas y, por ende, el pleno surgimiento de actores y organizaciones sociales autónomas? En segundo lugar, ¿cuáles son las conceptualizaciones, redefiniciones, debates y efectos o consecuencias de la emancipación moderna a lo largo de la historia conceptual y política del socialismo en América Latina? A lo largo de estas páginas intentaremos dar respuesta a estos interrogantes. Por el momento, vamos a ocuparnos del concepto socialista o, más exactamente, marxista, de emancipación para mostrar su carácter moderno.

En la primera sección, habíamos definido la emancipación moderna, siguiendo a Kant, como autonomía o autodeterminación de un sujeto, es decir como un hacerse cargo de su propio destino. Dicha concepción la encontramos también en el pensamiento de Marx, en un movimiento de tres tiempos: El primero, es el proceso de autoconstitución del ser humano mediante el trabajo: “para el hombre socialista, *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su proceso de *originación*” (Marx, 1989: 155. Énfasis en el original). El segundo, es el del logro de su autonomía respecto de las abstracciones jurídicas y las objetivaciones de lo social. Según Marx, la autonomía se obtiene cuando el *homo economicus* se emancipa de su condición privada para recuperar su condición “genérica” y convertirse en parte del sujeto colectivo; y el *homo politicus* lo hace

respecto de las objetivaciones institucionales (política) que constituyen una comunidad ilusoria, a fin de convertirse en una comunidad real que supera la escisión de lo social en lo económico y lo político (Marx, 2009: 155). El tercer momento, es el de la superación del orden existente (capitalista y desigual) para llegar a la reconciliación del hombre con el hombre, la cual tiene lugar en:

“El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *extrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución” (Marx, 1989: 143).

Llama la atención el tono utópico de las anteriores afirmaciones de Marx, y ello se debe a que siempre hay una relación entre la emancipación y la utopía, pues, ésta última se refiere a las orientaciones emancipatorias de acción que, cuando pasan al plano de la praxis, tienden a destruir el statu quo de una determinada época. La emancipación respecto de fuerzas de diverso tipo que los miembros de una sociedad no controlan, supone la alteración total o parcial de un orden. Mannheim considera que la utopía es una aspiración a la emancipación que parece *irrealizable* “sólo desde el punto de vista de determinado orden social que está vigente” (2004: 233), pero dado el muy parcial logro de la modernidad en América Latina y su conversión en mera modernización, también podría considerarse utopía, y por ende emancipación, lo que parece que aún sería *realizable* o alcanzable dentro del orden social vigente; lo cual equivale a decir que, en América Latina, la modernidad aún tiene posibilidades emancipatorias.

Es por todo lo anterior, que el giro decolonial considera al marxismo como una expresión de la modernidad que participa del carácter eurocéntrico y lineal de la concepción ilustrada del progreso, de tal manera que “reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente, son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre-capital. Y son consideradas no sólo como diferentes, sino como radicalmente incompatibles con el capital.” (Quijano, 2000: 219). Por lo tanto, ante la especificidad de la condición latinoamericana, el giro

decolonial considera que las categorías marxistas de modo de producción y de explotado requieren un mayor debate conceptual, una redefinición o, incluso, una sustitución (ibídem). De allí que Quijano proponga, como ya se mencionó, el concepto de raza como el fundamento central de las relaciones de dominación, pues dicho concepto permite su “naturalización” (Ibídem: 203 y 211). Sin embargo, ello podría aceptarse para la época colonial, entre los siglos XV a XVIII, cuando el capitalismo estaba aún en formación, de tal manera que los conceptos económicos de clase social y modos de producción aún no habían surgido con claridad, especialmente en España, donde el surgimiento del capitalismo se dio de manera tardía, lo cual incidió en que la inicial confrontación fenotípica del europeo con el indígena no sólo diera lugar a la idea de raza, sino también a su hibridación con las categorías de dominación propias del modelo señorial (no capitalista) español. Para el giro decolonial la raza es tan fundamental para los conceptos de poder y dominación, que Quijano la prolonga en el tiempo y la universaliza, al afirmar que “desde entonces [la raza] ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género (...)” (ibídem). No obstante, la posterior consolidación y expansión del capitalismo mundial lleva a Quijano a tener que aceptar las categorías de dominación de carácter moderno y económico, propias del marxismo:

“en el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial. Quedaron incluidas la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. En tal ensamblaje, cada una de dichas formas de control del trabajo no era una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas eran históricas y sociológicamente nuevas (...) no existían sólo de manera simultánea en el mismo espacio/tiempo, sino todas y cada una articuladas al capital y su mercado, y por ese medio entre sí” (2000: 204).

Esa coexistencia y simultaneidad de diversas formas históricas de apropiación del trabajo por el capital, de la cual nos habla Quijano, no es otra cosa que lo que Marx quería abarcar con su concepto de formación social. Ésta es entendida como una específica combinación de modos de producción y sus correspondientes relaciones sociales en una coyuntura histórica determinada, concepto que fue propuesto por Marx en *El Capital* y es usado por los analistas marxistas ante la imposibilidad de aplicar al análisis de la realidad histórica concreta,

el tipo ideal y puro de modo de producción. Pero a pesar de terminar aceptando los conceptos (eurocéntricos) del marxismo, pese a su intento por superarlos y, en consecuencia, aceptar también, de manera más o menos indirecta, que las expresiones de la dominación moderna generan desigualdad en los campos político, económico y social, el enfoque del giro de colonial pone el énfasis crítico en la dimensión epistémica del poder y la dominación, con lo cual el problema de la emancipación respecto de las asimetrías mencionadas, queda invisibilizado. Por ello, resulta paradójico que la nueva izquierda y los movimientos sociales emancipatorios de América Latina levanten la bandera del socialismo, precisamente en la misma época en que surge el epistemologizado enfoque poscolonial.

EL NUEVO SOCIALISMO Y LA REDEFINICIÓN DE LA EMANCIPACIÓN

Con la mundialización del capitalismo, o globalización, y las nuevas perspectivas teóricas culturalistas y posmodernas de la sociedad y del sujeto social, tanto el paradigma liberal como el socialista, en sus versiones más ortodoxas, encuentran sus límites, porque ambos son criticados, en primer lugar, por su economicismo y unidimensionalidad, ya que tanto para la constitución y reproducción de la sociedad como para su transformación, ambos enfoques conciben los actores sociales sólo a partir de su racionalidad económica o de su situación de clase. En segundo lugar, porque conciben las luchas sociales sólo desde la perspectiva de la distribución de los recursos sociales, lo cual excluye las luchas por la identidad y el reconocimiento. Y en segundo lugar, porque su concepción de la dinámica social se basa en la fuerza abstracta e impersonal de la razón y la historia y, en cambio, hoy se ha pasado “de las políticas del progreso a una política de los actores” (Touraine, 2002: 31 y ss).

Si, como dijimos anteriormente, existe una relación entre la utopía y la emancipación y por lo tanto, una tensión entre lo posible y lo irrealizable, el socialismo no podría renunciar a su carácter militantemente anticapitalista en términos absolutos, máxime cuando dicha militancia está asociada, como reconoce el historiador marxista Eric Hobsbawm (2000: 12) a fuertes elementos emocionales y de convicción. Esa tensión se expresaba muy bien en los años setenta y comienzos de los ochenta, cuando el Partido Laborista y el movimiento obrero ingleses estaban siendo derrotados por los embates del neoliberalismo del gobierno de Margaret Thatcher, coyuntura en la cual Hobsbawm exhortaba a la izquierda a analizar la nueva situación “de manera realista y concreta (...) y formular no sólo lo que nos gustaría hacer sino lo que se puede hacer” (2000: 8). En general, la persistencia

del capitalismo, pese a sus diversas crisis y a las predicciones adversas de la teoría marxista, y el desmoronamiento de los socialismos “realmente existentes”, han llevado a la izquierda mundial a reconsiderar sus diagnósticos, sus principios ideológicos y sus programas de acción, tratando de que ello no menoscabe su identidad anticapitalista. Como lo afirma Hobsbaum:

“Repensar el análisis y el proyecto socialista puede ciertamente llevar a modificaciones serias, de largo alcance –y para algunos de nosotros dolorosas– de puntos de vista mantenidos durante mucho tiempo; por ejemplo, a cerca de la relación entre el análisis marxiano de la dinámica del capitalismo y sus predicciones sobre el papel del proletariado como agente de transformación; o sobre la justificación histórica de la escisión entre la socialdemocracia y el comunismo, o sobre los efectos de la Revolución de Octubre. Pero ello no debe, o no debería, socavar la clásica acusación socialista contra el capitalismo; la comprensión clásica del proyecto socialista, o la convicción marxista de que el capitalismo está destinado a ser una fase pasajera del largo avance histórico de la humanidad” (2000: 13).

La izquierda latinoamericana, no ha escapado a esta redefinición. En ella han incidido múltiples factores, tales como el derrocamiento del gobierno socialista de Allende en 1973, la supresión de movimientos guerrilleros durante la década de los setenta y ochenta, en Argentina, Brasil y Uruguay, a mediados de los noventa en Perú, y las negociaciones de paz con los distintos grupos guerrilleros colombianos, entre 1990 y el presente, han tenido un impacto entre los intelectuales, los partidos y movimientos de izquierda partidarios de la lucha política armada, pues, la violencia por ellos generada y la represión estatal y paramilitar que desencadenaron, afectaron a aquellos movimientos de izquierda que perseguían un camino pacífico hacia el socialismo. El ocaso de la lucha armada y de los viejos regímenes socialistas “realmente existentes” que les sirvieron de modelo, llevó a la izquierda latinoamericana a moverse hacia una diversidad de perspectivas teóricas y de propuestas de acción política. De esta manera, los enfoques marxistas tradicionales, que durante largo tiempo dominaron el panorama de la izquierda, cedieron el paso al reconocimiento de los nuevos movimientos sociales y de una mayor diversidad de propuestas progresistas y emancipatorias más heterodoxas, que articulan distintas ideologías y visiones del mundo. Dicho cambio se debió, entre otros, a dos factores principales. En primer lugar, al hecho de que la crisis del marxismo como ideología de Estado, mostró que la política no es una categoría residual reflejo de relaciones económicas, ni exclusivamente un conflicto entre intereses económicos de dos clases enfrentadas,

como la concibieron algunas corrientes marxista más ortodoxas, lo cual simplificaba excesivamente el análisis del conflicto social, en la medida en que se suponía que, dentro de cada campo antagónico, los actores compartían unos intereses y un marco valorativo común. En cambio, en la actualidad, la política se concibe, cada vez más, como un conflicto entre valores y formas culturales de vida diversas (Hardt y Negri, 2006; Laclau, 2006; Offe, 1988), del cual el marxismo de orientación ortodoxa no puede dar cuenta, a menos que asuma a fondo los nexos de la lucha de clase con las múltiples dimensiones de la condición humana. Por ello, algunos analistas han abandonado el marxismo economicista del pasado, y han empezado a reconocer que ser de izquierda hoy en día “significa luchar o estar comprometido con un proyecto societal que se opone a la lógica capitalista de la acumulación de ganancia y persigue construir una sociedad con una lógica humanística” (Harnecker, 2002: 4), y que las influencias intelectuales de la izquierda actual “consisten en una mezcla entre el marxismo clásico y, según los contextos, principios extraídos de las ideología étnicas, ecológicas o de género” (Petras, 2000: 32). En segundo lugar, al efecto causado por las dictaduras y las experiencias del exilio, que generó en los políticos e intelectuales de izquierda y progresistas la necesidad de asumir críticamente sus anteriores formas de pensar y hacer la política. Ello los llevó a pensar que la acción política no puede reducirse al empleo de la violencia o a su simple utilización táctica en la lucha contra el statu quo, y que la búsqueda del cambio social requería la revaloración del pluralismo, el simbolismo y el significado implícitos en de las protestas y formas de acción de los nuevos movimientos sociales. Por lo tanto, desde la izquierda, la democracia ha empezado a dejar de verse, simplemente, como la expresión política de la burguesía. Esta autocrítica, en síntesis, culminó en una concepción de la política que privilegió sus dimensiones normativas, simbólicas, institucionales, representativas, participativas, la redefinición del concepto de cambio social como algo gradual que tiene su propio ritmo y tiempo histórico, y la búsqueda de una nueva relación entre los conceptos de socialismo y democracia.

Por otra parte, si se tiene en cuenta que dos de los paradigmas en los que se inspira el enfoque de la colonialidad son el postmoderno y el postestructuralista, y que hemos caracterizado la situación de la Región como una modernidad híbrida o interrumpida, cabe, entonces, preguntarse si el pensamiento de la colonialidad del poder puede ofrecer respuestas nuevas y alternativas a la búsqueda de los procesos emancipatorios y a las formas de acción de los movimientos sociales y políticos que, como los de Venezuela, Bolivia, Ecuador, Brasil, Paraguay, Uruguay Argentina o Colombia, parecen inspirarse normativa-

mente en la radicalización de la democracia participativa, el populismo y la redefinición del socialismo.

Esta nueva relación entre socialismo y democracia empezó a surgir en el plano teórico, a partir de 1996, cuando el profesor de la UNAM, Heinz Dieterich Steffan, acuñó el concepto de “socialismo del siglo XXI”, como una salida al agotamiento de los dos grandes y viejos proyectos de orden social, tradicionalmente enfrentados. Al respecto dice Dieterich:

“Por más de doscientos años, desde la Revolución Francesa (1789) hasta la actualidad, el género humano ha transitado por las dos grandes vías de la evolución que tenía a su disposición: el capitalismo y el socialismo histórico (realmente existente). Ninguno de los dos ha logrado resolver los apremiantes problemas de la humanidad, entre ellos: la pobreza, el hambre, la explotación y la opresión de tipo económico, sexista y racista; la destrucción de la naturaleza y la ausencia de democracia real participativa. Lo que caracteriza nuestra época es, por lo tanto, el agotamiento de los proyectos sociales de la burguesía y del proletariado histórico y la apertura de la sociedad global hacia una nueva civilización: la democracia participativa” (Dieterich, 2007: 16).

Para dicho autor, el incumplimiento de las promesas de emancipación del liberalismo y el socialismo tradicionales, da pie para pensar en el advenimiento de “una segunda etapa de la modernidad” que, finalmente, haga posible “la construcción de las cuatro instituciones constitutivas de la nueva civilización”: la economía no mercantil, la democracia participativa, el Estado democrático y el sujeto racional, ético y autodeterminado (Dieterich, 2007: 17-18). Para la realización de esta segunda modernidad y de su correspondiente emancipación, la racionalidad técnico-científica con su carácter nomotético y su dinámica evolutiva y sistémica, es fundamental (Ibidem: 25-34 y 70-84), al contrario de lo que plantea el giro decolonial que, como ya lo mencionamos, considera la razón como expresión epistémica del dominio del poder eurocéntrico sobre los saberes subalternos. No obstante, el socialismo del siglo XXI, asume críticamente la razón moderna emancipadora y considera que ésta, en el postcapitalismo actual, ha sido reducida a su mera dimensión instrumental:

“El máspreciado don de la humanidad, la razón, está siendo despojada de todos los elementos críticos, para quedar en un estado puramente instrumental. Por más criminales y amorales que sean los fines, la razón instrumental está a su servicio, con la única función de aportar los medios: desde el robo cotidiano de la plusvalía del trabajador, hasta la matanza científica de los opositores en el

inframundo de la aldea global. La ética de la convivencia cívica y solidaria ha sido desplazada por la moral del más fuerte, que justifica la agonía de la mitad del género humano, en aras de su ‘incapacidad’ para competir en el moderno circo romano que es el mercado mundial” (Dieterich, 2007: 65).

La razón instrumental se expresa no solo en el trabajo y el mercado, sino también en la democracia liberal, pues ésta, en contravía de su espíritu originario, ha devenido meramente formal y ha sustituido al ciudadano por el político profesional y al argumento y la opinión por el interés (Ibídem, 54-55). De allí que uno de los pilares fundamentales de la propuesta del nuevo socialismo sea la institucionalización de la democracia participativa que haga realidad la autonomía colectiva, la cual debe complementarse con “un alto grado de descentralización que permita un real protagonismo popular [...] pues la descentralización es el antídoto contra el burocratismo... No se puede administrar todo centralmente, sólo el control social puede evitar la corrupción” (Harnecker, 2010: 46).

Además de la democracia participativa, otro elemento fundamental de este nuevo socialismo es el de la “economía de equivalencias”. Se trata de un elaborar nuevo modelo de económico que no se base en el precio de mercado (valor de cambio), el cual es la fuente de asimetrías sociales, sino en el valor de uso y el valor-trabajo, es decir, que los bienes equivalgan, únicamente, al tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlos más el valor trabajo de las herramientas o servicios necesarios para su producción. Dicho en otras palabras, la economía de equivalencias excluye la ganancia (Steffan, 2007: 106-130). Si, como se señaló más arriba, Mignolo considera, negativamente, que los griegos son el origen del eurocentrismo, Dieterich invoca, además de Marx, a Aristóteles, en su *Política*, como el precursor de la economía de equivalencias o de intercambio no medido por el dinero, *crematística innecesaria* socialmente, que es la fuente de la acumulación de riqueza y de la degradación del trabajo humano (Dieterich, 2007: 49-53).

Posteriormente, el socialismo del Siglo XXI, o algunas variantes del él, fueron adoptados por los diversos proyectos emancipadores de izquierda en América Latina, especialmente, en Venezuela. Fue, precisamente, Hugo Chávez quien contribuyó a difundir el concepto de socialismo del siglo XXI más allá de los círculos académicos e intelectuales, cuando a finales de enero de 2005, propuso su adopción en el Quinto Foro Social Mundial, en Porto Alegre. Y en una declaración del 2006, en Venezuela, el mandatario señaló: “Hemos asumido el compromiso de dirigir la Revolución Bolivariana hacia el socialismo

y contribuir a la senda del socialismo, un socialismo del siglo XXI que se basa en la solidaridad, en la fraternidad, en el amor, en la libertad y en la igualdad [...] debemos transformar el modo de capital y avanzar hacia un nuevo socialismo que se debe construir cada día” (Viento Sur.info, 2012). Sin embargo, Chávez terminó mezclando el socialismo del Siglo XXI con otras cosmovisiones e ideologías que van desde el cristianismo y el bolivarismo hasta el trotskismo, el leninismo y el populismo, lo cual terminó distanciando a Dieterich de Chávez, de quien fue asesor político e ideológico. En realidad, podría decirse que fue el cientificismo y el tecnicismo de la propuesta de Dieterich, sobre todo el en ámbito de la economía, los que hicieron de la nueva izquierda latinoamericana modificara su propuesta o se alejara de ella, aunque conservando su nombre. Según Dieterich, era muy difícil que la izquierda aceptara la totalidad de su propuesta, “en primer lugar porque hay que entender un poco de economía y el problema de toda la izquierda del mundo es que cuando se habla de una economía no capitalista piensan que se trata de colocar la bandera roja en la fábrica y meter un tanque” (BBC Mundo, 2013). Pero más allá de la sarcástica afirmación de Dieterich, la falta de aceptación de su propuesta original de socialismo como economía de equivalencias, por parte de la izquierda latinoamericana, se debe a la articulación de una serie de complejos factores tales como la contradictoria relación entre las condiciones socioeconómicas nacionales y las internacionales, la construcción de nuevas y viejas identidades políticas y su necesidad de reconocimiento en la sociedad nacional, la diversidad de los múltiples actores sociales que constituyeron las alianzas políticas que le permitieron a la nueva izquierda llegar al poder del Estado y el uso del constitucionalismo (idea eminentemente moderna) que le permitió lograr su reconocimiento, sus reivindicaciones y su inclusión social.

LA NUEVA IZQUIERDA LATINOAMERICANA Y LA EMANCIPACIÓN

Dada la naturaleza híbrida de las sociedades latinoamericanas, por la cual articulan tradición y modernidad, sus economías se caracterizan por un capitalismo dependiente que desarrolló, a medias, un mercado nacional, el cual ha experimentado, desde los años noventa agudas presiones para insertarse en una economía globalizada. Por ello, la adopción de políticas económicas neoliberales, por los gobiernos que antecedieron a los de izquierda, agudizó, a partir la década de los noventa, la fragmentación social la cual se manifestó en la existencia de amplios sectores de la población excluidos del desarrollo socioeconómico, o que se insertaron precariamente en él. Dichas políticas exigieron el desmantelamiento de las precarias instituciones

de protección social de carácter público y su sustitución por mecanismos de individualización de los riesgos y de la pobreza. Por lo tanto, los gobiernos de izquierda que asumieron el poder a partir de los años 2000, se encontraron con unos regímenes políticos-económicos excluyentes, sin los mecanismos de promoción de la equidad y de la cohesión social necesarios, para el desarrollo de un capitalismo más racional y mucho menos para un socialismo que se proponía como utopía una emancipación humana más radical. Por ello, los gobiernos de la nueva izquierda latinoamericana se caracterizaron por actuar en medio de las contradicciones: por una parte, intentaron desarrollar un nacionalismo económico, pero al mismo tiempo mantuvieron su inserción en el mercado mundial; lograron mejorar las condiciones de vida de los sectores menos favorecidos de la sociedad, pero mediante la bonanza de los recursos provenientes del extractivismo, que es nocivo en términos ambientales, mientras que en sus constituciones políticas introdujeron el concepto de “sumak kawsay” (del cual hablaremos más adelante), entre cuyos elementos se encuentra el desarrollo compatible con el medio ambiente. La tensión entre sectores sociales marginados del desarrollo nacional y los avances en el mejoramiento de sus condiciones de vida mediante el aumento de gasto estatal, por una parte, y las exigencias de una economía capitalista globalizada adversa a una política redistributiva, por la otra, generó una aguda confrontación entre los diversos sectores de las sociedades latinoamericanas. Así que para que en la Región hubiera arraigado una fuerte relación entre el socialismo y la democracia participativa, se hubiera requerido la construcción de mecanismos de cohesión social, el reconocimiento de la heterogeneidad cultural y la equidad en la distribución de los recursos y las oportunidades sociales. Si bien, ello se dio en alguna medida, en especial en Brasil, Bolivia, Ecuador y Venezuela, (Orjuela, 2012), las lógicas burocráticas y tecnocráticas de sus gobiernos (en especial Ecuador), así como el carácter populista de algunos de ellos (en especial Venezuela) y la necesidad de aferrarse al poder ante la presión de las elites tradicionales, los ha obligado a alejarse de las bases con cuyo apoyo llegaron al control del Estado.

Dicha necesidad de mantenerse en el poder es contradictoria puesto que, por una parte, permite a los gobiernos de izquierda darles una continuidad a sus proyectos de transformación política, pero, por la otra, la prolongación de sus mandatos no sólo excluye las posibilidades de una sana rotación democrática en el ejercicio del gobierno, sino que también genera un desgaste de los gobernantes y de sus propuestas emancipadoras. Así, en Argentina, el Kirchnerismo, de orientación peronista, duró 12 años en el poder; en Bolivia, el

Mas, de Evo Morales, completará 14 años en el poder en el 2020; En Venezuela, el Chavismo lleva 18 años en el poder, en medio de la más aguda confrontación con la oposición y gran parte de la población, que está exigiendo un cambio de gobierno; y en Ecuador, el gobierno de Revolución ciudadana de Rafael Correa, se mantuvo 10 años en el poder.

Un análisis más de fondo requeriría el caso de Ecuador, en el cual el gobierno de Rafael Correa combinó el indigenismo, el populismo y la tecnocracia. Según un analista, Correa

“actúa como si encarnara la voluntad popular. [Pero] los tecnócratas consideran que están más allá de los particularismos de la sociedad y que puede diseñar políticas que beneficien a toda la nación. En este marco, el líder y los técnicos ven a la sociedad como un espacio vacío donde pueden diseñar instituciones y prácticas nuevas. Todas las instituciones existentes son consideradas como corruptas y dignas de ser renovadas. Las reacciones defensivas de los movimientos sociales a la penetración del Estado refuerza la visión del líder [Correa] de que su proyecto de redención universalista es resistido por una serie de enemigos egoístas, particularista y corporativistas. Asumiendo que posee la verdad que viene del saber de los expertos y de la voz unitaria del pueblo encarnada en el líder, el gobierno desdeña el diálogo (...) Como resultado, el gobierno de Correa, que prometió una revolución ciudadana, está minando las bases que garantizan ciudadanías autónomas al promover la formación de masas agradecidas” (De La Torre, 2013: 129).

Como una alternativa a la modernización tecnocrática, racional y neoliberal, los gobiernos de izquierda de Ecuador y Bolivia, han tratado de darle un carácter autóctono a sus políticas económicas al introducir, en sus nuevas constituciones (la de 2008 en Ecuador, artículos 14 y 275 a 278; y la de 2009 en Bolivia, artículo 8) y sus planes de desarrollo, el antiguo concepto quechua de *sumak kawsay* o el aymara de *suma qamaña*, que podrían traducirse como “el buen vivir” o “la vida buena”, producto de una armónica relación entre los seres vivientes, que sólo toman de la naturaleza lo necesario para su vida. El carácter emancipatorio y alternativo de este concepto, lo pone de relieve un analista, al señalar que “el buen vivir es una concepción de la vida alejada de los parámetros más caros de la modernidad y el crecimiento económico: el individualismo, la búsqueda del lucro, la relación costo-beneficio como axiomática social, la utilización de la naturaleza, la relación estratégica entre los seres humanos, la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana, la violencia inherente al egoísmo del consumidor, etc.” (Dávalos, 2008: 1). No obstante, más que un

fundamento ético para una práctica social y una economía alternativa a la de mercado, este concepto, se convirtió en el sustento ideológico de un modelo de económico “neodesarrollista” y extractivista, con fines redistributivos, pero lejos de la cosmovisión indigenista que se pretendía oponer a la concepción norteamericana y eurocéntrica del desarrollo y el bienestar humano (Houtart, 2011). A esta reducción tecnocrática del “Buen Vivir”, se oponen las visiones esencialistas e identitarias del “Sumak Kawsay” que pretenden recuperar una práctica olvidada, o mejor invisibilizada, por la cultura occidental, pero incontaminada y mística. Un ejemplo de estas visiones lo constituye el Movimiento Sumak, que se presenta como una “organización holística que impulsa el *Sumak Kawsay* o Arte de Vivir, para que se reinstaure nuevamente en todos los rincones de la madre tierra, el ancestral y natural Sistema Armónico (Vitalismo) que ya fuera experimentado por más de 10 000 años por todos los pueblos solares y lunares del mundo entero. El vitalismo como una alternativa al capitalismo/socialismo” (Oviedo, 2012: 12). Como se puede ver, en el interior de la izquierda misma se expresa la tensión entre la concepción tecnocrática del proyecto de sociedad emancipatoria y la concepción de las bases que representan, más identitaria y utópica

Así que la emancipación que ha buscado la nueva izquierda latinoamericana, resulta afectada por la articulación que ella hace de nacionalismo, socialismo moderado, etnicismo, pluralismo y populismo. En especial, el populismo le ha generado una gran contradicción al proyecto emancipatorio de la izquierda latinoamericana, pues como ya señalé en otro lugar (Orjuela, 2012: 2014), “aunque el populismo puede expresar el ideal de igualdad de la izquierda, en la medida en que persigue políticas sociales y económicas favorables a los sectores populares, al mismo tiempo genera la fragmentación de la sociedad en la medida en que la divide, maniqueamente, entre sectores populares y oligárquicos. En segundo lugar, el populismo no es completamente favorable a la democracia, en la medida en que termina creando seguidores de líderes carismáticos y no ciudadanos autónomos” (. . .). Y en tercer lugar, el tiempo es un factor que afecta la relación entre la vieja y la nueva izquierda, entre aquella que privilegia los movimientos sociales y la que privilegia el partido, dado que “puestos a elegir entre el carácter mesiánico de los líderes populistas y la necesaria dimensión de largo plazo de un programa partidista de transformación social, los sectores populares pueden sentirse más atraídos por las promesas de corto plazo y el discurso de confrontación del populismo” (Paramio, 2006: 72)

Así, resulta un equilibrio político precario, fruto de la negociación impuesta por la heterogeneidad ideológica de las fuerzas que la com-

ponen. Este se genera debido a las alianzas electorales que ella debió hacer para llegar al poder y convertirse en alternativa frente a los partidos de la élites tradicionales. Páginas atrás habíamos mencionado a Mannheim, quien consideraba que la utopía es una aspiración a la emancipación que parece irrealizable sólo desde el punto de vista del orden establecido, afirmación que habíamos complementado con la idea de que, dado el muy parcial logro de la modernidad en América Latina y su conversión en mera modernización, también podría considerarse utopía, y por ende emancipación, lo que parece aún realizable o alcanzable dentro del orden social vigente. Y entre las emancipaciones modernas que aún están pendientes en las sociedades latinoamericanas, se encuentran, entre otras, la inclusión social y el reconocimiento de los derechos de los grupos étnicos, la nacionalización de los recursos naturales, la redistribución del ingreso, la reforma agraria, la igualdad de géneros, el reconocimiento de la diversidad sexual y de la oposición política.

CONCLUSIONES

He examinado, críticamente, en este ensayo tres paradigmas emancipatorios que, en la actualidad se proponen para América Latina: la modernidad, el giro decolonial y el socialismo del siglo XXI. He mostrado que la búsqueda de la emancipación en nuestra Región se encuentra en la encrucijada de una modernización sin modernidad, una crítica del etnocentrismo del poder, sin alternativa, y un socialismo que se hibrida con el populismo y que no puede evadir la tecnocracia y el mesianismo en el ejercicio del poder.

Mientras la búsqueda de modernidad en América Latina fue desplazada por una modernización neoliberal, el énfasis epistemologizante del giro decolonial le impide ver la complejidad de la lucha emancipatoria de los movimientos sociales de América Latina, la cual gira, no sólo alrededor de la reivindicación de un “saber otro”, sino de aspectos políticos, culturales y redistributivos.

La búsqueda de un nuevo socialismo se ha expresado, en América Latina, en la reconceptualización que de la política ha hecho la izquierda, en su rechazo al neoliberalismo y, especialmente, en el reconocimiento constitucional de la diversidad de los actores sociales. Pero dicha reconceptualización es ambigua y compleja, en tanto hibrida izquierda, populismo y etnicismo. He señalado, también, las limitaciones de las dos tendencias contrapuestas: el economicismo y el tecnocratismo de la derecha neoliberal y el populismo de la nueva izquierda. Ambas tendencias ponen en riesgo la democracia, bien sea por que se considere que el mercado puede reemplazar a la política, o por se crea que los dirigentes puede sustituir a las organizaciones so-

ciales o desvincularse de ellas, como de hecho parece estar ocurriendo con la nueva izquierda que ha llegado al poder en las últimas dos décadas. Mientras tanto, los nuevos movimientos populares buscan una emancipación política, social y económica, que se expresa en una praxis y una concepción alternativas de democracia. Estas expresiones políticas “desde abajo” nos hablan de una vigorización, sin precedentes, de la sociedad civil y de un desbordamiento de las instituciones estatales tradicionales, lo cual parece estar dando nuevos contenidos y simbología a la política en la región.

BIBLIOGRAFÍA

- Borrero, María José 1997 *Felipe de Guaman Poma de Ayala y su obra Nueva Corónica y Buen Gobierno: ¿Verdadera o falsa autoría?* en <<https://webs.ucm.es/info/especulo/numero7/guaman.htm>> Acceso abril de 2018.
- Brunner, José Joaquín 1992 *América Latina. Cultura y modernidad* (Buenos Aires: Grijalbo).
- Calderón, Fernando 2007 “Oportunidad histórica: Cambio político y nuevo orden sociocultural” en *Nueva Sociedad* 209 (México: UNAM). pp. 32-45.
- Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo 2007 *Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica* (México: Siglo XXI Editores).
- Conrad, Geoffrey W. y Demarest, Arthur A. 1988 *Religión e imperio. Dinámica del imperialismo azteca e inca* (México: Alianza Editorial Mexicana).
- Cuellar de Martínez, María Mercedes 2000 *Colombia: un proyecto inconcluso: valores, instituciones y capital social* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia).
- Dávalos, Pablo 2008 “Reflexiones sobre el Sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo” en: *ALAI. América Latina en movimiento* en <www.alainet.org/es/active/25617> Acceso abril de 2018.
- De La Torre, Carlos 2013 “El populismo latinoamericano: entre la democratización y el populismo” en *Nueva Sociedad* 247 (México: UNAM). pp. 120-137.
- Fanon, Frantz 1965 *Los condenados de la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica).
- García Canclini, Nestor 1989 *Culturas híbridas* (México: Editorial Grijalbo / Consejo Nacional de la Cultura y las Artes).
- Gómez Buendía, Hernando et. al. 1999 *¿Para dónde va Colombia?* (Bogotá: Tercer Mundo Editores)

- Habermas, Jürgen 2008 *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Katz Editores).
- Hardt, Michael y Negri, Toni 2006 *Multitud, guerra y democracia en la era del imperio*. (Barcelona: Debolsillo).
- Harnecker, Marta 2000 *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible* (Madrid: Siglo XXI de España Editores).
- Harnecker, Marta 2002 “Marta Harnecker on Latin America today” en *Progreso*, 1, pp. 1-10.
- Harnecker, Marta 2010 *América Latina y el socialismo del siglo XXI* (Guatemala: Secretaría para la paz).
- Hobsbawm, Eric J 2000 *Política para una izquierda racional*. (Barcelona: Crítica).
- Horkheimer, Max 2001 *Dialectica de la Ilustración: fragmentos de filosofía* (Madrid: Editorial Trotta).
- Horkheimer, Max 1974 *Teoría crítica* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Kant, Emmanuel. 1996 *Crítica de la razón pura* (México: Editorial Porrúa).
- Houtart, François 2011 “El concepto de *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad” en *Ecuador Debate*, No. 84, pp. 57-76.
- Kant, Emmanuel 1999 *Filosofía de la Historia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Laclau, Ernesto 2006 *La razón populista* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Laclau, Ernesto 2006 “La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana” en *Nueva Sociedad* 205, pp. 56-61.
- Lander, Edgardo 2000 *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Lander, Edgardo 2000 “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en Lander, Edgardo (ed.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Larraín, Jorge 1997 “Modernidad e identidad en América Latina” en *Estudios Públicos*, 66 en < <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2013/01/130115.pdf> > Acceso abril de 2018.
- Maldonado Torres, Nelson (S.F.) *El pensamiento filosófico del “Giro Descolonizador”* en <www.olimon.org/uan/17-giro-maldonado.pdf>.

- Maldonado Torres, Nelson 2007 “Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) *Reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores) pp. 127 – 167.
- Mannheim, Karl 2004 *Ideología y utopía* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Mayorga, Fernando 2006 “Nacionalismo e indigenismo en el MAS: los desafíos de la articulación hegemónica” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 28, pp. 47-67.
- Marx, Karl 1989 *Manuscritos: economía y filosofía* (Madrid: Editorial Alianza).
- Marx, Karl 2009 *Sobre la cuestión judía* (Barcelona, México: Editorial Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana).
- Mignolo, Walter D. 2007 “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) *Reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores) pp. 25-46.
- O’Donnel, Guillermo 1972 *Modernización y Autoritarismo* (Buenos Aires: Paidós).
- Offe, Claus 1988 *Partidos Políticos y Nuevos Movimientos Sociales* (Madrid: Editorial Sistema).
- Orjuela, Luis Javier 2012 “La compleja y ambigua repolitización de América Latina” en Márquez Restrepo, Martha Lucía, et. al. *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana/ CLACSO).
- Oviedo Freire, Atawallpa 2011 *Qué es el Sumak Kawsay. Más allá del capitalismo y el socialismo. Camino alter-nativo al desarrollo. Una promesa para los “indignados” y demás desencantados de todo el mundo* (Quito: Sumak Editores).
- Palacios, Marco 2001 *De Populistas Mandarines y Violencias* (Bogotá: Editorial Planeta).
- Paramio, Ludolfo 2006 “Giro a la izquierda y regreso del populismo” en *Nueva Sociedad* 205, pp. 62-74.
- Petras, James 2000 *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo* (Madrid: Akal).
- Quijano, Anibal 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (ed.) *La Colonialidad*

del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (Buenos Aires: CLACSO).

Dietrich Steffan, Heinz 2007 *El socialismo del siglo XXI* (Bogotá: Fundación para la Investigación y la Cultura).

Touraine, Alain 2002 *Igualdad y diversidad: las nuevas tareas de la democracia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Pérez Salazar, Juan Carlos 2013 “El hombre que imaginó el ‘socialismo del siglo XXI’” en *BBC Mundo* (Ciudad de México) Abril 12 de 2013. En <www.bbc.com/mundo/noticias/2013/04/130412_venezuela_mexico_heinz_dieterich_chavez_socialismo_siglo_xxi_jcps> Acceso abril de 2018.

Machado, Decio 2012 “Un socialismo del Siglo XXI con más de 100 años de existencia” en *Viento Sur*, Julio 3 de 2012. En <www.vientosur.info/spip.php?article6907> Acceso abril de 2018.

Giovanni Semeraro*

MODERNIDADE, COLONIALISMO E EMANCIPAÇÃO

REFLEXOS NA CRISE ATUAL DO BRASIL

A MODERNIDADE E SUAS CONTRADIÇÕES

Pelas impactantes revoluções econômicas e científicas, políticas e filosóficas, artísticas e culturais, a modernidade que eclodiu na Europa desde o século XVI tem sido uma época extraordinária na história da humanidade. A onda irresistível desses acontecimentos dissolveu o sistema feudal e a sociedade de castas, solapou os fundamentos do direito divino e hereditário, colocou em crise a metafísica e a visão religiosa de mundo e abalou verdades intocáveis. A razão, considerada até então como “*adequatio rei*” e “espelho da natureza”, no mundo moderno passou a ser prevalentemente utilizada como poderoso instrumento para dominar a natureza e desenvolver as imensas capacidades do ser humano. É neste novo contexto que ocorreu

* Possui Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1985), Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1977), Mestrado em Filosofia da Educação pela Fundação Getúlio Vargas (1990), Doutorado sandwich em Filosofia Política na Università degli Studi di Padova (1996), Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998) e Pós-Doutorado na Itália (Universidade de Urbino 2007-2008 com a supervisão do Prof. Domenico Losurdo). É Professor Titular na Universidade Federal Fluminense onde leciona Filosofia da Educação na Graduação e no Programa de Pós-Graduação (PPGE).

a refundação da filosofia sobre a certeza do próprio pensamento (R.Descartes) e a organização da sociedade sobre a livre iniciativa do indivíduo e a divisão dos poderes (J.Locke). Foi, também, nessa época, que se abriu o caminho para a formação da “vontade geral” e da democracia popular (J.J.Rousseau), que se desencadeou a “emancipação da menoridade” e a universalização dos direitos (I.Kant), se construiu uma outra concepção de história (G.Vico) e se viu nela o percurso em direção à liberdade e à autoconsciência do espírito humano (G.W.F.Hegel). Uma verdadeira “revolução copernicana” que levou a superar as visões imutáveis e fatalistas, a abandonar o paradigma do sagrado e da substância e a fazer do homem o centro do mundo e o autor de si mesmo.

Também na política ocorre uma profunda reviravolta. Ainda nos albores da modernidade, N. Maquiavel mostra que as práticas políticas deixam de ser guiadas por normas pré-estabelecidas na tradição ou na religião e se formam nas ações audaciosas dos homens, nas disputas travadas dentro de concretas relações de força, de eventos expostos aos imprevistos da história e à provisoriedade do tempo. A partir do reconhecimento dos direitos naturais do indivíduo, da liberdade de negociação e de associação, da difusão do debate e da formação de uma nova esfera pública (Habermas, 1984), a sociedade se organiza em torno do “contrato social”, uma das metáforas mais emblemáticas da modernidade. Desta forma, proveniente não mais *ex parte principii*, o poder é considerado emanção dos cidadãos e torna-se a fonte em base à qual se constitui o Estado moderno, se ampliam os direitos, se desenvolvem a sociedade civil, as instituições públicas e a democracia (Bobbio, 1998: 55ss).

O complexo processo da modernidade, no entanto, não ocorreu de forma natural e linear, fora de um contexto histórico, desvinculado de concretos sujeitos sociais e de interesses econômicos e políticos. Analisando bem a sua dinâmica, na verdade, a modernidade foi plasmada, principalmente, pela progressiva formação e consolidação de uma classe que estruturou um novo modo de produção, imprimiu seu selo às instituições políticas e recriou por completo o ordenamento da sociedade. Embora diversos personagens e grupos sociais tenham concorrido com suas criações e reivindicações, na prática, o que prevaleceu em larga parte na modernidade foi o projeto implantado e conduzido pela burguesia. Sua marca aparece desde o início, é determinante ao longo de todo o desenvolvimento da modernidade e seu domínio se condensa hegemonicamente nos centros vitais de poder, vigentes até nossos dias. Para além da Europa, epicentro desse fenômeno, os empreendimentos da burguesia se propagaram pelo mundo, ocupando imensas regiões, subjugando

povos, exterminando etnias “primitivas e atrasadas”, colonizando culturas e depredando territórios com um grau de pilhagem sem precedentes na história.

Os extraordinários avanços da modernidade e o papel revolucionário desempenhado pela burguesia, portanto, não devem levar a fechar os olhos sobre as suas contradições e a sua atuação colonialista e centralizadora. Ainda no auge do seu triunfo não faltaram autores que manifestaram críticas em relação aos aspectos inquietantes desse projeto. Rousseau, por exemplo, foi um dos mais agudos pensadores a observar que as transformações modernas não significam necessariamente avanço da humanidade e que a propriedade privada, bradada em nome da liberdade, era uma apropriação criminosa dos mais fortes que usurpavam os bens comuns e a soberania popular (Rousseau, 1992: 72). Hegel desvela o individualismo e a atomização que permeiam a sociedade burguesa e desmonta a inconsistência das teorias contratualistas fundadas sobre a volubilidade do direito privado. Contra o intelectualismo iluminista e a autossuficiência do indivíduo moderno, Hegel aponta para a dialética do reconhecimento e a “compreensão” da realidade na sua totalidade, para a “eticidade” do ser social e a construção de um Estado como comunidade integrativa de cidadãos livres (Hegel, 1996: 73-81).

Numerosos autores, com diferentes matizes ideológicos, continuaram a expor suas críticas e preocupações diante dos rumos destrutivos que a modernidade foi tomando. M. Weber, por exemplo, evidencia a contradição entre a racionalidade dos meios e a irracionalidade dos fins, a organização e a eficiência de uma sociedade burocratizada que algema o homem moderno na “jaula de ferro” (Weber, 1982: 33-36). Ainda que do ponto de vista de seu “radicalismo aristocrático”, também F.Nietzsche mostra-se um ferrenho crítico da modernidade, viciada desde suas origens pela razão grega e o moralismo cristão e adoecida pela massificação introduzida pela burguesia. Na mesma linha, M.Heidegger denuncia a tecnocracia introduzida pela modernidade que assume papel determinante no “esquecimento do ser” e na errância do “ente” (Vattimo, 1996: 178-184). Frente à barbárie das guerras e os genocídios perpetrados pela “civilização” moderna, a Escola de Frankfurt dedica extensa reflexão à crise da razão e dos paradigmas da modernidade (Horkheimer, 1976), assim como R. Koselleck em sua radiografia do Iluminismo e da sociedade burguesa (Koselleck, 1982). Neste sentido, H. Arendt observa argumentando que o homem moderno se fechou em si e enveredou para o totalitarismo na medida em que expandiu seu domínio sobre o mundo (Arendt, 1995: 18-36). Mais recentemente, J.Habermas aponta para a necessidade de realizar a “modernidade

inacabada” equilibrando a hipertrofia da “razão instrumental” com o desenvolvimento da “ação comunicativa” (Habermas, 1986: 72ss e 1990: 25). Uma visão que se reflete também nos escritos de N. Bobbio, ao identificar nas “promessas não cumpridas” as falhas da modernidade (Bobbio, 1984). No entanto, nenhuma dessas críticas, inclusive dos atuais autores “pós-modernos” dedicados à “desconstrução” da modernidade, acena a romper com o modo destrutivo de produção e de reprodução engendradas pela burguesia. Pelo contrário, essas leituras levam a crer que “as promessas” da modernidade podem vir ainda a se realizar com a implementação de ajustes e melhorias sem que seja necessário superar o sistema como um todo e derrotar a classe que as nega permanentemente.

Será K. Marx a mostrar de forma contundente que o sistema instaurado pela burguesia aliena e desumaniza, implanta a exploração e a divisão de classe e lança “as sementes da própria destruição”. Para o autor de *O Capital*, o mundo moderno foi reduzido à mercadoria e o trabalho é estruturado de tal maneira que seu produto acaba sendo apropriado pela manipulação de pequenos grupos privados. Face ao grau de embrutecimento introduzido pelo novo modo de produção o próprio homem se torna objeto e os direitos, a liberdade e a igualdade não passam de fórmulas vazias (Semeraro, 2013: 87-104). Um dos retratos claros dessa realidade foi traçado por Marx ao observar que “A profunda hipocrisia e a intrínseca barbárie da civilização burguesa se apresentam sem véus quando, das grandes metrópoles, onde assumem formas respeitáveis, voltamos os olhos para as colônias, onde aparecem sem disfarces” (Marx, 1989: 225). Aqui, de fato, a barbárie da “acumulação primitiva” foi construída sobre a invasão, o genocídio, o trabalho escravo, o saque e, hoje, continua a operar com novas modalidades de colonialismo que abastece as imensas reservas de riquezas capitalizadas pelos “modernos” grupos de poder (Losurdo, 2005: 216).

A EMANCIPAÇÃO COMO INCLUSÃO SUBORDINADA DAS COLÔNIAS: O CASO BRASIL

O que Marx percebeu de longe, nós podemos verificar de perto no subcontinente americano. Aqui, as contradições da modernidade burguesa, contidas no centro, se manifestam com toda a sua virulência. Tardamente introduzidas e alijadas na periferia, algumas “promessas” da modernidade foram implementadas para “emancipar” restritos segmentos de uma burguesia local que tomou o lugar dos velhos colonizadores ibéricos e se associou servilmente às potências do hemisfério norte. Aos poucos, de fato, foi se formando no Brasil um estamento senhorial e uma burocracia que se apropriaram dos

benefícios do trabalho escravo e do aparelho do Estado implantados pela Coroa portuguesa. Na contramão do que vinha se desenvolvendo nos países centrais, o processo de modernidade no Brasil ficou atrasado por um Império decadente e uma Igreja feudal, enquanto na Europa eram derrubadas as monarquias e avançava a Reforma protestante. Aqui, a prolongada condição colonial e os 350 anos de escravidão consolidaram o latifúndio, o obscurantismo, a repressão e uma economia primário-exportadora, enquanto nos modernos países avançados se desenvolviam as liberdades, se realizava a reforma agrária, se expandiam os direitos, a ciência e a democracia. Neste largo arco de tempo, a sociedade brasileira acabou sendo profundamente plasmada pelo paradigma da “Casa Grande & Senzala” (Freyre, 2003), retratado argutamente por uma farta literatura e muitas expressões artísticas. Um modelo, este, que evoluiu e se modernizou, mas que permanece substancialmente ativo até hoje na distância entre “Planalto e planície”, na separação entre cidade e campo, no abismo entre os centros urbanos ostensivamente “modernos” e as intermináveis periferias entregues ao abandono, na chocante divisão de classe, na desigualdade que impera por trás da “harmônica convivência democrática”, no racismo velado e na hipócrita cordialidade das relações sociais. É sobre essas contradições profundamente ofensivas e degradantes que foram se estruturando as formas de produção e de sociabilidade, a concepção de Nação e de Estado, a burocracia, as instituições, o Parlamento, a organização da justiça e os aparelhos da ordem (Rodrigues, 1997). Restrita aos interesses da burguesia nativa, a modernização introduzida no Brasil foi utilizada para bloquear as forças expansivas desencadeadas pela modernidade. Não surpreende, portanto, se aqui existe ainda uma prepotente oligarquia corporativa que privatiza riquezas e zela não apenas pela manutenção do capitalismo selvagem, mas se esmera em desvirtuar as próprias contribuições que a modernidade havia introduzido ao romper com o feudalismo: a ideia de liberdade, que aqui se tornou “vale tudo” para quem possui riquezas; a concepção de indivíduo, distorcido como valor absoluto; as instituições “públicas”, modeladas para garantir a manutenção da ordem e da propriedade de uma minoria; a democracia, reduzida a ritual eleitoral manipulado; os direitos “universais”, solenemente registrados na constituição, mas, interditados à maioria da população; o dogma inquestionável do mercado, critério fundamental para ordenar a sociedade e estabelecer a justiça.

A análise da história do Brasil não deixa dúvida a respeito dessas deturpações. Decretada pelo alto (1822), no auge da época moderna, a Independência não mudou o sistema colonial que continuou a ser mantido pela Casa Imperial. E mesmo quando, constrangido

por ser o último país a preservar o instituto da escravidão, o Brasil teve que proclamar oficialmente a abolição (1888), não eliminou as condições que a sustentavam. A aristocracia agrária e a oligarquia racista se consolidaram e prosperaram também ao longo da República Velha (1889-1930), instaurada por militares e conduzida por forças conservadoras que excluía a participação da população¹. A passagem do sistema de escravidão para os ideais liberais e o regime de assalariamento do trabalhador não promoveram a descolonização e a emancipação da população. Na prática, ao “negociar” seu trabalho explorado sem condições de igualdade e sem alternativa, as classes populares permaneceram na subalternidade e na precariedade. Entre os analistas mais significativos desse processo, Florestan Fernandes mostra amplamente como até hoje no Brasil continua a existir um enraizado “colonialismo externo e interno”, não apenas cultural e epistemológico, mas, principalmente social, econômico e político (Fernandes, 2013: 35ss). A própria “revolução burguesa” que promoveu a industrialização, a urbanização e a modernização na primeira metade do século passado, na verdade, gerou um “capitalismo dependente” acomodando formas de arcaico e moderno na economia e na sociedade sem romper com o sistema colonial e sem promover uma revolução nacional-democrática. Desta forma, a nova classe burguesa que emergiu monopolizou as riquezas do país e se apropriou do Estado, sem se importar com a proletarianização e a exclusão de grande parte da população do poder econômico e político (Fernandes, 2005).

Mais recentemente, ao passar da aristocracia agrária e industrial para a dinâmica do capitalismo monopolista e financeiro, o Brasil atualizou a modernização com a roupagem da “globalização”, mas não abriu as portas para os valores da modernidade que explanam o caminho para a emancipação, para a universalização dos direitos, a socialização do poder e a soberania popular. Hoje, o país continua sendo dirigido por uma casta patrimonialista, por rentistas e executivos cínicos a serviço de grandes corporações e de empresas transnacionais, encastelados nos núcleos estratégicos do Estado, ilhados em condomínios fechados e cercados de sofisticadas estratégias de segurança para se proteger do ameaçador mar de pobreza que foram criando ao seu redor. A incapacidade da “mo-

1 Sobre a ausência do povo na Proclamação da República em 15 de novembro de 1889, o jornalista Aristides Lobo escreveu na coluna “Cartas do Rio” do *Diário Popular* a famosa frase: “O povo assistiu àquilo bestializado, atônito, surpreso, sem conhecer o que significava”. Ao longo da Primeira República, de fato, só 5% da população votava e as manifestações populares ocorriam mais por revoltas e expressões religiosas, constantemente reprimidas.

terna” burguesia nacional de implementar um projeto de país em condições de promover a emancipação da população está na base de todos os conflitos, das ditaduras e das crises que não param de eclodir até nossos dias.

Mesmo depois do longo período da ditadura civil-militar de 1964-1985, quando se chegou a elaborar a nova Constituição (1988) e se instituiu o Estado Democrático de Direito, as massas populares foram mantidas distantes da emancipação efetiva e tratadas na base de políticas compensatórias. Preservados, os mesmos grupos que dominaram durante a ditadura conduziram uma “autorreforma” que não alterou as profundas desigualdades que estruturam a sociedade brasileira. Na década de 90, de fato, ao escancarar as portas para o neoliberalismo, foi aprofundada a divisão de classe e a integração subordinada do Brasil à ordem capitalista internacional. Hoje, como a maioria dos países latino-americanos, “dependentes e associados” aos centros mundiais de poder, o Brasil é dominado por poderosos grupos econômicos e pela neocolonização do sistema financeiro e é pastoreado pelo monopólio da mídia empresarial e a difusão de crescentes “igrejas da prosperidade”. A reestruturação do capitalismo pelo receituário de um neoliberalismo mais radical e a sofisticação de uma burguesia mais tecnologicizada introduziram novas formas de colonialismo que evitam o uso ostensivo da força, mas criam uma permanente situação de crise que gera instabilidade e insegurança, ambiente favorável para os mais fortes prosperarem. Solta de amarras, a concentração exorbitante do poder econômico favorece não apenas o acúmulo gigantesco de riquezas em um número cada vez mais reduzido de grupos privados, mas oferece também instrumentos poderosos para subornar políticos, privatizar o público, neutralizar a democracia, desestabilizar as organizações populares e esvaziar a soberania nacional.

Quando, no final dos anos 1990, as políticas neoliberais se revelaram falimentares e foram questionadas, abriu-se o caminho para a progressiva ascensão do Partido dos Trabalhadores (PT) que conquistou administrações locais e regionais e a Presidência da República em 2002. Mas, para se sustentar, os governos de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) e Dilma Vana Rousseff (2011-2016) tiveram que articular um pacto entre diversos partidos, empresários, movimentos sociais e trabalhadores em torno de um projeto pelo qual “todos saíam ganhando”. Ainda que dentro de limites e restrições, ao longo desse período, foram implementadas políticas sociais que favoreceram a incorporação de consideráveis parcelas populares no consumo e no processo parcial de emancipação social. No entanto, a crise que explodiu no coração dos países centrais em 2008 e o avanço da vaga reacionária no mundo criaram terreno propício

para a oligarquia e a burguesia nativa se livrar de um partido cuja continuidade no governo representava uma ameaça à livre ação da sua histórica dominação. Foram estas forças que, a partir de 2013, frente à retração do PIB, ao desgaste do governo e à queda do lucro das indústrias abaixo da taxa de juros, deflagraram ataques sistemáticos ao PT. Em 2014, no entanto, contrariamente às expectativas das classes conservadoras, a presidenta Dilma Rousseff foi democraticamente reeleita. Os derrotados, então, desencadearam um conjunto de investidas e de obstruções econômicas, de articulações parlamentares, jurídicas e midiáticas que culminaram no *impeachment* da Presidenta, encobrindo-o eufemisticamente de movimento de “salvação nacional”, tal como o rótulo cínico de “revolução” havia sido aplicado ao golpe civil-militar de 1964.

No roteiro de mais essa violência se reproduz a história sem fim, penosa e trágica, da condição colonial implantada nessa terra com a cumplicidade das classes privilegiadas que se beneficiam dela. De fato, a sequência dos golpes no Brasil mostra nitidamente que estes ocorreram toda vez que se abre alguma possibilidade de emancipação das massas populares. Foi assim com as políticas de desenvolvimento nacional desencadeadas por G. Vargas, J. Kubitscheck, J. Goulart e agora com o ciclo do PT. Em todas essas circunstâncias, a pretexto do combate à corrupção e à instauração da ordem, “a classe média conservadora foi usada como massa de manobra para derrubar os governos e conferir legitimidade para esses golpes” (Souza, 2015: 207).

Qualquer análise, portanto, sobre o processo de modernidade e a emancipação popular no Brasil não pode desconsiderar o lastro dessa história que opera poderosamente no país e se renova com sofisticadas engenharias políticas modernas e pós-modernas. É o que pode ser observado na farsa do *impeachment* deflagrado contra a Presidente Dilma Rousseff.

AS NOVAS MODALIDADES DE COLONIALISMO NA ERA PÓS-MODERNA

Vencida com uma margem muito restrita de votos, a acirrada disputa eleitoral de 2014 que deu um segundo mandato a Dilma Rousseff se transformou em uma profunda polarização das forças sociais e um prolongado impasse político. Desde então, o confronto entre governo e oposição foi se exasperando e o clima social no país vem se envenenado de tal maneira que chega a se expressar em numerosas manifestações de ódio e intolerância. Além das disputas no Congresso Nacional e das batalhas jurídicas, a fervura criada em torno do *impeachment* passou a transbordar nas mobilizações de rua organizadas por lados opostos, nos incontáveis debates e iniciativas promovidas

na sociedade civil e na guerra ideológica travada na mídia e nas redes sociais. Não há dúvida de que, na curta e frágil história democrática do Brasil, esta é uma das crises mais cruciais que deixa às claras as contradições e a profunda divisão de classes existentes no país.

Um dos principais ingredientes que concorrem para inflamar as tensões vem sendo constantemente alimentado pelos intermináveis casos de corrupção revelados pela “Operação Lava-Jato”, pelas ações da Polícia Federal e do Ministério Público, a partir da descoberta de um esquema de propina na Petrobrás e em outras empresas estatais. Uma impressionante lista de políticos de diversos partidos (inclusive ex-presidentes da República, ministros, governadores, presidentes da Câmara e do Senado) e de altos funcionários e executivos, subornados por grandes empresas privadas, tem chocado a população, colocando à mostra não apenas o clima de impunidade reinante no país e o rombo assustador nos cofres públicos, mas, acima de tudo, a cultura predatória que grassa na classe dominante, a promiscuidade entre público e privado e a debilidade da democracia subjugada ao poderio dos grandes grupos econômicos. Ao mesmo tempo, a “Operação Zélotês”, promovida pela Receita Federal e a Corregedoria do Ministério da Fazenda, desvendou um esquema de sonegação de tributos fraudados no Conselho Administrativo de Recursos Fiscais (CARF), onde eram vendidos serviços de redução ou desaparecimento de débitos de muitos bancos e grandes empresas. Também a operação “Acrônimo” está abrindo a caixa de pandora da manipulação de projetos e de medidas apresentadas por parlamentares a favor de empresas das quais recebiam propinas. Embora diligentemente encobertos pela imprensa corporativa dominante, a esses dados deve se acrescentar a lista de contas secretas na filial suíça do banco HSBC, divulgada pelo Wiki-Leaks, na qual aparecem 8.667 ricos brasileiros que evadiram do país consideráveis divisas não declaradas e, mais recentemente, o elenco de numerosos outros “ilustres patriotas” nos documentos que vazaram do “Panama Papers”.

Na medida em que a luz penetra nos labirintos da corrupção, aparece mais claramente como a teia do poder da “moderna burguesia” se constrói nos conchavos secretos com os políticos, o Congresso Nacional, o Judiciário e os meios de comunicação. As investigações, que pela primeira vez atingem integrantes da classe dominante, revelam os meandros obscuros de negócios e troca de favores, as bilionárias sonegações de impostos, a lavagem de dinheiro, a apropriação do patrimônio público, a forma como os magnatas trapaceiam e as grandes empresas se refugiam nos paraísos fiscais, como a política, a mídia e as instituições acabam subjugados ao poderio corruptor do capital. No início, ao focalizar uma seleção desses escândalos, a grande mídia pa-

trocinou o linchamento público do PT pela corrupção, pelos desastres na economia, pela retração do crescimento, o aumento da inflação e do desemprego, inculcando no senso comum a necessidade de uma redentora limpeza para extirpar “o câncer” desse partido. Mas, por trás desta narrativa repetida à exaustão, não demorou a aflorar que a extensão da corrupção afeta todo o sistema político e econômico e ficou cada vez mais visível o plano urdido pelas federações dos empresários, pelos bancos e pelo bloco de políticos conservadores no Congresso que, capitalizando habilidosamente o mal-estar na sociedade, passaram a boicotar a governabilidade e agravar a crise para impor o *impeachment* da Presidente.

Na direção desse traumático desfecho concorreu um conjunto de fatores externos e internos. Não se deve perder de vista, de fato, que o Brasil nesses últimos anos sofreu os reflexos da crise que em 2008 explodiu nos Estados Unidos e afetou a econômica mundial. Um quadro que foi se agravando também pela queda do preço do petróleo, a desaceleração do crescimento da China e o esfacelamento de parceiros comerciais no Oriente Médio e na África. A esses ingredientes é preciso acrescentar o declínio dos governos progressistas na América Latina que vinham se articulando em torno do MERCOSUL, da UNASUL, da CELAC e da ALBA. Mas, o Brasil ficou, particularmente, visado depois da descoberta das imensas reservas de petróleo do Pré-sal, da “ativa e altiva” atuação na política internacional, da integração no grupo dos BRICS e de outras iniciativas contrárias aos interesses dos Estados Unidos e à sua hegemonia no continente Sul-Americano.

Ainda que significativos, no entanto, esses fatores não justificam os erros de estratégia política e de condução da economia, o envolvimento em atos de corrupção e a promiscuidade com grupos reacionários praticados por integrantes do governo do PT. Desde que conquistou a presidência da República em 2002, ao longo dos seus mandatos, esse partido, que na sua formação havia se notabilizado por um “novo modo de fazer política” e um processo singular de participação popular, foi perdendo suas características, se acomodou ao sistema e passou a adotar posições ambíguas. Conduzindo uma administração contraditória, procurou promover o público com o favorecimento de interesses privados; multiplicou políticas assistencialistas sem deixar de enriquecer a elite e propiciar exorbitantes lucros dos bancos; impulsionou o setor primário-exportador com uma enorme produção de *commodities* ao preço de um elevado grau de poluição e intenso uso de agrotóxicos; aumentou o salário mínimo, abriu linhas de crédito popular e o acesso à universidade, mas não diminuiu a desigualdade porque não conseguiu realizar as transformações substantivas pela

reforma agrária e urbana, política e tributária, pela auditoria da dívida pública e do sistema financeiro, pela democratização dos meios de comunicação e a repartição equitativa das riquezas produzidas coletivamente. Sem combater os mecanismos que reproduzem a concentração das riquezas e do poder e sem promover uma consistente organização política das classes populares que as habilite a exercer a cidadania não há como chegar a uma sociedade efetivamente emancipada e democrática. A soberania de um país, de fato, não consiste apenas em combater a pobreza, ampliar o acesso ao consumo e ter cidadãos funcionais ao sistema, mas, depende essencialmente da capacidade de autogoverno da população e da socialização da política - os direitos mais fundamentais de todos -, sem os quais nenhum povo se constitui como sujeito livre e respeitável.

Para garantir a governabilidade, a administração do PT se limitou a realizar “o que é possível dentro do modelo vigente” (Boito, 2012). Desta forma, não impediu a concentração de riquezas nas mãos de poucos, manteve um superávit primário absurdo que instaurou um dos mais perversos mecanismos de transferência de renda do trabalho para a especulação financeira. Hoje, o Estado é obrigado a pagar mais de R\$ 600 bilhões por ano para serviços de uma dívida pública contraída em grande parte pela estatização de dívidas de entes privados. Na esperança de conter a crise, entre 2011 e 2015, o PT implementou uma renúncia fiscal de mais de R\$ 300 bilhões com desoneração de tributos de grandes empresas e com “empréstimos” a juros ridículos para a iniciativa privada que não atendeu ao esperado. Em nenhum período da história do Brasil o lucro dos bancos e dos rentistas foi tão vertiginoso e vieram a prosperar tão prodigiosamente empresas e negócios privados, principalmente pelos gastos faraônicos de mais de R\$ 100 bilhões para a realização da Copa do mundo e das Olimpíadas em obras sem nenhuma urgência ou prioridade. A composição de forças políticas muito heterogêneas e opostas que o governo acolheu em sua base o impediu de enfrentar o poder incomensurável dos bancos, das empreiteiras e das megaempresas nacionais e internacionais que realizam seus planos à revelia da população e determinam o resultado das eleições com “doações” e rios de propina. De fato, “R\$ 7 de cada R\$ 10 arrecadados (no total foram R\$ 5 bilhões) por partidos e candidatos nas eleições de 2014 vieram diretamente dos cofres de empresas. As dez maiores doadoras, onde se incluem gigantes dos setores de bebidas, alimentos, construtoras e bancos, ajudaram a eleger 360 dos 513 deputados federais em 2014” (Vilela, 2015: 18).

Na verdade, tanto o governo conciliatório de Lula da Silva como o centralismo gerencial de Dilma Rousseff, que chegou até tentar (sem

êxito) uma redução dos juros e dos lucros dos bancos (Singer, 2015: 47), acabaram cedendo à típica fórmula da “convivência das classes” que garante a reprodução controlada da desigualdade e não compromete a estrutura socioeconômica. O “lulismo” (Singer, 2012) e a “revolução passiva à brasileira”, embora tenham ampliado as políticas sociais, não conseguiram desativar os mecanismos que geram a exploração, a desigualdade e as profundas divisões que caracterizam a condição colonial da sociedade brasileira. Mas, por outro lado, tampouco as forças políticas que usurparam o poder com a farsa do *impeachment* apresentam uma solução para a crise com suas velhas receitas de ajuste fiscal, a reedição do “Estado mínimo”, os cortes nos serviços públicos, a retirada de direitos trabalhistas e uma agenda social regressiva. Ao longo desse impasse prolongado o Brasil vive um vácuo preocupante que gera incertezas, descontrole social e exposição a incursões de oportunistas e predadores, uma perigosa situação na qual “o velho morre e o novo não pode nascer: neste interregno, verificam-se os fenômenos patológicos mais variados” (Gramsci, 1975: 311).

Em outro texto (Semeraro, 2017: 89-106), partindo de algumas categorias de Gramsci, mostramos como o “equilíbrio catastrófico de forças políticas” explana o caminho para o “moderno cesarismo”² e como o “neobonapartismo soft” (Losurdo, 1993: 280-287) posto em ato no Brasil por uma nova engenharia política conduziu ao “golpe institucional”. Com base em artifícios “legais” e sem recorrer abertamente a formas clássicas de ditadura, o fascismo velado em curso mostra que na sociedade burguesa não há possibilidade de ultrapassar “certos limites democráticos”, que “em uma sociedade capitalista os empresários têm direito de veto sobre o país”³ e deixa claro quem é “o soberano que decide sobre o estado de exceção” (Schmitt, 1972: 33). Esta teoria de C. Schmitt, retomada e ampliada atualmente por diversos autores⁴, guarda toda a sua pertinência quando se observa que a burguesia, ao se globalizar, criou um totalitarismo sem precedentes na história porque conseguiu associar ao arsenal econômico-político-militar o poderio da tecnologia e dos meios de comunicação, a força extraordinária da propaganda e da persuasão oculta com as seduções da “sociedade do espetáculo” (Debord, 1979: 42ss), a manipulação do subconsciente e o “genocídio cultural” (Pasolini, 1999: 382-406). Ampliando as perspectivas de Marx que desvelava como “a

2 Q 13, §27, p.1619.

3 Bresser-Pereira, L.C., “Uma coisa irracional’, diz Bresser sobre o antipetismo”. Disponível em: <http://brasileiros.com.br/17/2014/11>.

4 Cf., particularmente, G. Agamben, *Stato di eccezione*. Homo sacer II, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

classe que é a potência material é ao mesmo tempo a potência espiritual dominante” (Marx, 1998: 48), D. Losurdo mostra que hoje “o controle monopolístico que a grande riqueza exerce sobre os meios de produção das ideias, sobretudo das emoções, desempenha um papel largamente mais importante que nos tempos de Marx”. O domínio da multimídia, de fato, torna-se instrumento não apenas para vender produtos e difundir informações, mas, vem sendo usado como “terrível poder de fogo” para disseminar “o terrorismo da indignação” e a execração de pessoas, de grupos e inteiras nações que se querem subjugar e aniquilar⁵. A força totalitária de intervenção disciplinadora e punitiva dos senhores do mundo que concentram em suas mãos um capitalismo de chantagem, no Brasil se expressa de forma inequívoca na crise atual.

“A intrínseca barbárie da civilização burguesa”, detectada por Marx, tomou conta da modernidade e, hoje, chega a ser praticada sem hipocrisia em todo o planeta, a tal ponto que uma minoria predatória e colonizadora subjuga a vida da grande maioria da população, como sintetiza o slogan “99% X 1%”. Esta aberração, que estrutura particularmente a sociedade brasileira, mostra seu paroxismo na “Ponte para o futuro”, o programa lançado pelo governo usurpador formado em torno do ilegítimo Presidente M. Temer, que está conduzindo o Brasil a regredir para a mais degradante condição colonial pela imposição de reformas que penalizam a população e favorecem as castas, pela destruição da indústria nacional, a entrega das riquezas do país nas mãos de predadores, a violação da Constituição e do Estado democrático de direito. O que, portanto, vem ocorrendo atualmente no Brasil revela não apenas “a crise final da hegemonia do paradigma sócio-cultural da modernidade ocidental” (34), mas evidencia que a catástrofe da modernidade burguesa “não pode ser superada que construindo uma nova estrutura” (Gramsci, 1975: 1716) e “uma nova civilização”⁶.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T.- Horkheimer, M. 1997 *Dialética do esclarecimento* (Rio de Janeiro: Zahar) pp. 19-52.
- Agamben, G. 2003 *Stato di eccezione. Homo sacer II* (Torino: Bollati Boringhieri).
- Arendt, H. 1995 *A condição humana* (Rio de Janeiro: Forense Universitária) pp. 18-36.

5 Losurdo, D., *La sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo, guerra*, Carocci, Roma, 2015, pp.71-76.

6 *Ibid.*, Q 13, §7, p.1565-6.

- Bobbio, N. 1998 *Stato, Governo, Società* (Torino: Einaudi)
- Bobbio, N. 1984 *O futuro da democracia*. Uma defesa das regras do jogo (Rio de Janeiro: Paz e Terra)
- Boito, A. 2012 *As bases políticas do neodesenvolvimentismo* (São Paulo: FGV / EESP).
- Bresser-Pereira, L.C. 17/2014/11. “Uma coisa irracional’, diz Bresser sobre o antipetismo”. Disponível em: <<http://brasileiros.com.br>>.
- Debord, G. 1979 *A sociedade do espetáculo* (Firenze: Vallecchi).
- Fernandes, F. 2005 *A revolução burguesa no Brasil* (São Paulo: Globo).
- Freyre, G. 2003 *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 48ª ed. (São Paulo: Global Editora).
- Fernandes, F. 2013 *Mudanças sociais no Brasil. Aspectos do desenvolvimento da sociedade brasileira* (São Paulo: Global).
- Gramsci, A. 1975 *Quaderni del carcere*, 4 vols., Edizione critica a cura di V. Gerratana (Torino, Einaudi) p. 311.
- Habermas, J. 1990 *O discurso filosófico da modernidade* (Lisboa: Dom Quixote)p. 25.
- Habermas, J. 1986 *Teoria dell'agire comunicativo* (Bologna: Il Mulino).
- Habermas, J. 1984 *Mudança estrutural da esfera pública* (Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário).
- Hegel, G.W.F. 1996 *Lineamenti di filosofia del diritto* (Roma-Bari, Laterza) pp.73-81.
- Horkheimer, M. 1976 *Eclipse da razão* (Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil).
- Koselleck R. 1982 *Critica illuminista e crisi della società borghese* (Bologna: Il Mulino).
- Losurdo, D. 2005 *Controstoria del liberalismo* (Roma-Bari: Laterza).
- Losurdo, D. 2015 *La sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo, guerra* (Roma: Carocci) pp.71-76.
- D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale* (Torino: Bollati Boringhieri) pp. 280-287.
- Marx, K. 1989 *Werke (MEW)* (Berlin: Dietz) vol. 9,1955-1989, p. 225.
- Marx, K.,1998 *A ideologia alemã* (São Paulo: Martins Fontes) p.48.
- Pasolini, P. 1999 *Saggi sulla politica e la società*, a cura di W. Siti e S. De Laude (Milano: Mondadori) p. 382 e p. 406.
- Rousseau, J.J. 1992 *Origine della disuguaglianza* (Milano: Feltrinelli 1992) p.72.

- Rodrigues J. Honório 1997 *Conciliação e reforma no Brasil* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Schmitt, C.1972 *Le categorie del 'politico'*. Saggi di teoria politica, a cura di G.Miglio - P.Schiera (Bologna: Il Mulino) p. 33.
- Semeraro, G. 2017 “The Economic-Political Crisis in Brazil: a Reading from Some Reflections of Gramsci” in *International Gramsci Journal*, 2(2), 2017, 89-106.
- Semeraro, G. 2013 “A concepção de trabalho na filosofia de Hegel e de Marx” in *Educação e Filosofia* (Edufu), vol. 27, n.53, 2013, pp.87-104.
- Singer, A. 2012 *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Singer, A. 2015 “Cutucando onças com varas curtas: O ensaio desenvolvimentista no primeiro mandato de Dilma Rousseff (2011-2014)”, in *Novos Estudos/Cebrap*, n. 102, São Paulo, julho de 2015, p.47ss.
- Souza, Jessé 2015 *A tolice de inteligência brasileira ou como o país se deixa manipular pela elite* (São Paulo: Leya Editora) p. 207.
- Vattimo, G. 1996 *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (São Paulo: Martins Fontes) pp. 178-184.
- Vilela, P.R. 2015 “Os donos do Brasil”, in *Caros Amigos*, ano 19, n. 224, dez. 2015, p. 18.
- Weber, M., 1982 *Parlamento e governo e altri scritti politici* (Torino: Einaudi) pp. 33-36.

3.

**UNA MODERNIDAD
PARADÓJICA**

Susana Villavicencio*

LA EXCEPCIÓN RACIAL

EL REVERSO DEL RELATO REPUBLICANO DE LA NACIÓN

ESTE ARTÍCULO TIENE SU ORIGEN en la reunión del Grupo de trabajo de Filosofía política de Clacso, realizado en Medellín en el año 2015. Nos convocamos en esa ocasión para reflexionar sobre la articulación de modernidad, *colonialidad* y emancipación, interpelación que es a la vez ética y política. En ese marco me propuse interrogar la noción de *raza* y su uso en el discurso político de formación de las naciones en América Latina, haciendo foco en la experiencia de Argentina, mi país.

Finalizadas las guerras de la Independencia, el término *raza* aparece en los discursos políticos de las elites letradas en referencia a los obstáculos para instaurar las formas republicanas de gobierno en los antiguos territorios coloniales. El tratamiento en términos raciales del conflicto de poblaciones, producto del mismo proceso de colonización, proveerá una base natural a las narraciones que, a tra-

* Licenciada en Filosofía en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Doctora en Filosofía Política por la Universidad de Paris 8, Francia. Profesora en la Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Instituto Gino Germani (UBA). Investigadora asociada al Laboratoire d'études sur les logiques contemporaines de la philosophie, Université Paris 8, desde 2005. Es miembro del Grupo de Trabajo de Filosofía de CLACSO, del que fue coordinadora en el año 2010-2012, y co-coordinadora los años 2013-2016.

vés de consignas como “civilización y barbarie”, marcaban una fisura en las nociones modernas de ciudadanía y de nacionalidad. Esta tensión, reiterada y extendida a un amplio arco político (no sólo liberales, sino republicanos y socialistas se valieron de esta noción), expresa la ambigüedad propia del republicanismo americano que oscila entre el ideal universalista de los principios modernos herederos de la Ilustración y la imposibilidad de conformar una identidad nacional que se quiere homogénea. Por el contrario, la heterogeneidad social heredada del mundo colonial, con la manifiesta presencia de indios, negros y mestizos -al decir de la época- despertaba todo tipo de desconfianzas. Así, las preguntas que Sarmiento se formula en *Conflicto y Armonía de las Razas en América*: “Quiénes somos? ¿Somos europeos, somos indígenas, desde cuándo, hasta dónde?” ([1883] 2001: 24) serán retomadas y resignificadas en el proceso de construcción discursiva de la nación a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Si bien esta cuestión atraviesa la experiencia revolucionaria en toda Sudamérica -Simón Bolívar ya la expresaba en su discurso de Angostura [1819] considerando nuestro caso como “el más extraordinario y complicado”¹, el momento constitucional argentino, que inicia la etapa de organización del Estado-nación, es particularmente representativo de esa voluntad homogeneizadora de la nacionalidad. Basta citar a Juan Bautista Alberdi, autor del texto fundante del modelo constitucional de 1853, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república Argentina*: «Hoy mismo, bajo la Independencia, el indígena no forma parte ni tiene un lugar en nuestra sociedad política y civil [...] ¿Quién entre nosotros se enorgullecería de ser un indio puro? ¿Quién casaría su hija o hermana con un hombre joven de la Araucanía?» ([1852] 2002: 36). La guerra por la conquista del territorio ocupado por las tribus indígenas nativas de América², y la construcción de un paradigma racial en el marco de la cultura científica que se consolidaba en el

1 “[...] no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores, así nuestro caso es el más extraordinario y complicado” (Bolívar, 2009: 123).

2 Nos referimos la acción militar de finales del siglo XIX que terminó con la autonomía de las tribus indígenas que habitaban la región patagónica. Las ofensivas militares contra las poblaciones indígenas tuvieron lugar en 1830, comandada por el general Juan Manuel de Rosas, la segunda, denominada “Conquista del desierto” se produjo cincuenta años más tarde, desde finales de la década de 1870 hasta entrados los años ochenta, conducida por el general Julio A. Roca, quien llevo a cabo la integración definitiva del territorio nacional.

país a principios del siglo XX, son la base del mito de una Argentina blanca³. La segunda inmigración, en el cambio de siglo, dará el perfil poblacional definitivo de la nacionalidad, tanto institucional como social, invisibilizando el componente indígena.

Ahora bien ¿Qué es la raza? ¿Cuál es su genealogía en tanto concepto? ¿Qué uso se hizo de esta noción al momento de la instauración de la república? El período post revolucionario representa un laboratorio donde se elabora la identidad de los nuevos ciudadanos en contextos adversos. Coincidimos con Clément Thibaud en la relevancia que cobra la tensión entre raza y ciudadanía inscripta en el nuevo horizonte de igualdad civil y política modernas, cuestión mayor que contrasta con su relativo “olvido historiográfico”. Como afirma el autor, la ruptura independentista de la metrópolis no comporta el fin de las formas de dominación colonial, por el contrario, perdura la minoridad jurídica y social. (2015: 7) Podemos sostener que el denominador común de la historia post-colonial de las naciones en Sudamérica ha sido la exclusión del otro: los pueblos autóctonos, los descendientes de esclavos o las distintas formas de mestizaje que complicaban las identidades hipostasiadas y homogéneas de la nacionalidad del imaginario republicano. Nuestra interrogación se dirige entonces al proceso de *racialización*⁴ de sectores de la población originaria de América, causa primera de su posterior despojo y marginación del todo nacional.

Los juicios formulados sobre las razas en nombre de la ciencia, en el siglo XIX, son proposiciones por lo general negativas, y las fronteras entre la ideología o la doctrina racial y el prejuicio expresado en opiniones o juicios evaluativos pueden ser fluctuantes, pero conducen siempre a la jerarquización de razas en inferiores y superiores. (Taguieff, 1987: 241) En primer lugar, la raza concebida en la modernidad con pretensión científica prolonga la actitud clasificatoria de los naturalistas del siglo XVIII a los seres humanos en tanto especie⁵. La

3 Sobre el mito de la Argentina blanca remitimos a un reciente artículo Villavicencio Susana, Schiffino María Beatriz, Rodríguez Paola (2017) *Asimismo* ver Quijada Mónica (2005).

4 El término *racialización* caracteriza el proceso de jerarquización de razas instrumentada por los conquistadores sobre los pueblos colonizados. Para la antropóloga Rita Segato la *racialización* remite tanto a “la discriminación negativa que pesa sobre el fenotipo de la persona humana” signo de su vinculación como vencidos a la historia colonial, como al “epistemicidio” de los colonizados, a la negación de sus saberes y producciones, y a la descalificación de sus valores, capacidades y creencias. (Segato, 2015: 53).

5 Linneo, naturalista sueco, introduce en su *Systema Naturae* (1735) un orden clasificatorio de los seres vivos a partir de la nomenclatura binominal de género y espe-

división de la humanidad en razas cumple seguidamente la función ideológica de diferenciación y jerarquización de los grupos humanos a partir de sus rasgos fenotípicos y de su localización geográfica (las tipologías clásicas de blancos, negros, amarillos, coincidiendo con Europa, África y Oriente, así como la inclusión de “rojos o cobrizos” americanos) desdiciendo al mismo tiempo el universalismo de las declaraciones de derechos que consagraban la unidad del género humano y la libertad moral como su condición propia. La clasificación de los humanos como especie entre otras especies tendrá efectos sociales nítidos: fronteras, reservas, apartheid, expulsiones, servidumbres.

En la actualidad, la noción de raza ha perdido su pretendida objetividad para replegarse en la actitud subjetiva del racismo, entendido como expresión de desviaciones y xenofobias concentradas en algunos grupos sociales. Sin embargo, un “racismo sin razas” sigue operando hoy de modo creciente en la discriminación de poblaciones en países democráticos. La actual crisis inmigratoria es tanto una muestra de esta persistencia como una alerta sobre el recrudecimiento de sus efectos mortíferos. Pensamos que la cuestión racial ha sido hasta ahora secundaria en los estudios históricos, en la teoría y la ciencia política, o bien ha sido objeto de un tratamiento parcial en estas disciplinas, por lo cual, otro motivo de nuestro trabajo es la indagación tanto de su historicidad como de su modo de operar en la sociedad. Aunque el aporte sea por el momento modesto, apuntamos a una teoría crítica de la raza, es decir, a un trabajo de deconstrucción del lenguaje racial desde una perspectiva en la que la filosofía y las ciencias sociales se crucen en aproximaciones genealógicas y empíricas precisas. Comprender el rol del lenguaje racial implica aproximarnos a las historias singulares, los tabúes, las herencias presentes en la construcción de discursos *racistas* o *racialistas*, teniendo en cuenta el contexto de enunciación, así como el contexto de producción y circulación del discurso *racializado*. (Balibar, 2005)

En esta línea de interpretación, la idea de “excepción racial” presente en el título de este trabajo alude al tratamiento diferencial de sectores de la población en contextos democráticos. Estos imposibles ciudadanos, objeto de gestión más que miembros libres del pueblo soberano son *signos* de una contradicción implícita en el universalismo y sus expresiones políticas. “*Raza es signo* -afirma la antropóloga Rita

cie. En la segunda mitad del siglo XVIII surgen las primeras taxonomías raciales pensadas a partir de modelos naturalistas, sistematizando la diferenciación de grupos humanos sobre la base de la observación de sus caracteres somáticos. Los trabajos de Buffon y Linneo son, en ese sentido, fundadores. Ver Bancel Nicolas, David Th. et Thomas D. (2014).

Segato- y en cuanto tal es necesario reconocerle su realidad”. (2010: 27) La expresión pone en evidencia el arraigo de los sujetos a escenas geopolíticas organizadas por la historia colonial, estructuradas por relaciones de colonialidad, en tanto que la designación racial reproduce en el cuerpo la posición que se ocupó en la historia.

Desde un punto de vista filosófico nos interrogamos por el doble movimiento que pone en contradicción el universalismo moderno con la división de la humanidad en razas, dualidad que coexistió, sin embargo, invisibilizada bajo las ideas de civilización, progreso, nociones que hacen a la condición racional y moral del hombre. Esta contradicción ha sido interpelada desde América Latina con sesgos diferentes: desde la crítica al eurocentrismo elaborada por la filosofía política y la teoría social latinoamericana en las décadas del 60 y 70 del siglo XX (Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Roig, Rodolfo Kush), o desde una sociología perfilada por el marxismo y por la experiencia de los nacionalismos latinoamericanos (José Carlos Mariátegui, René Zabaleta Mercado, José Aricó, Pablo González Casanova), finalmente por el pensamiento post-colonial y de-colonial las últimas décadas (Aníbal Quijano, Boaventura Dos Santos, Walter Dignolo, Claudia Briones, Rita Segato, Eduardo Restrepo, Santiago Castro Gómez)⁶. Por nuestra parte, creemos en el vínculo inmanente del trabajo filosófico a la historia o, en un sentido foucaultiano, hacer uso del pasado para problematizar el presente. Nos abrimos por lo mismo al pensamiento crítico europeo, reconociendo nuestro lugar de enunciación en el diálogo con los conceptos políticos de la modernidad, que nos son igualmente constitutivos.

UNIVERSALISMO Y RACISMO

La conjunción de universalismo y racismo nos confronta con uno de los problemas mayores de la modernidad política: su relación con la colonización. Es precisamente en la escena geopolítica de la colonización europea que un “pensamiento racial”, según la expresión de Hannah Arendt, condiciona la mirada sobre las poblaciones de otros continentes y sus formas culturales, al mismo tiempo que justifica su dominación.

6 Algunas obras de referencia del pensamiento crítico europeo señalan esa falla: *La modernidad un proyecto inconcluso* (Habermas), *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer); el post estructuralismo francés (Derrida, Foucault, Deleuze, Rancière y Balibar) y una joven generación de filósofos, sociólogos y antropólogos (Eric Fassin, Elsa Dorlin, Hourya Bentaouhami-Molino, Guillaume le Blanc, Magali Bessone). Asimismo, el pensamiento post-colonial y los estudios subalternos incluye autores como Gayatri Spivack, Hommi Bahbah, Achille Mbembe, Emmanuel Chukwudi Eze, Partha Chatterjee, cuyos aportes al tema son sustantivos.

Sin duda ha habido diferentes formas de colonialismo a lo largo de la historia, pero es el colonialismo moderno el que ha producido una clasificación y jerarquización racial de las poblaciones, conjugada con el proceso de dominación económica mundializada. Historizar la noción de *raza* no puede entonces quedar por fuera de una comprensión de las formas coloniales de dominación económica y política. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt extiende las raíces del pensamiento racial al siglo XVIII y registra su emergencia simultánea en todos los países occidentales durante el siglo XIX, constituyéndose en la fuerza ideológica de las políticas imperialistas a partir del siglo XX. Según su visión la política imperial europea posibilitó que antiguos moldes de opiniones raciales formaran o bien, degeneraran en una ideología. “Sólo al final del siglo –dice- se le otorgó dignidad e importancia al pensamiento racial”.⁷ (Arendt, 1994: 221). Me interesa destacar que el colonialismo y el tráfico de esclavos ligado al mismo fueron las primeras expresiones del racismo de la modernidad, anteriores al antisemitismo con el que éste quedará fuertemente identificado.

La cuestión que surge entonces es la coexistencia de “universalismo y racismo” que, como señalamos, queda invisibilizada en la filosofía política y moral de la modernidad. A priori resultan ideas contradictorias, pero históricamente han sido eficaces. La expansión europea al resto del mundo es una dimensión esencial de la economía-mundo capitalista y en la mayor parte de las regiones ha implicado conquistas militares, explotaciones e injusticias (Wallerstein, 2007: 18). Podemos remontarnos a la antigua disputa de Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en tiempos de la conquista española de América. La *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* del primero (1552) es un relato devastador sobre la apropiación territorial y la destrucción de las estructuras políticas, tanto como un testimonio del sometimiento de los pueblos amerindios. Contestada en términos de refutación teológica por Sepúlveda (quien argumentaba que los amerindios eran “bestias totalmente incapaces de aprender nada que no sean habilidades mecánicas, llenos de vicios, crueles” que debían aceptar el yugo español, como “enmienda y castigo” por los crímenes en contra el derecho divino y natural “la idolatría y la horrenda costumbre del sacrificio humano”), la posición de Las Casas, a pesar de los contrargumentos expuestos, fue perdiendo interés en la corte española (2007: 19). El cambio de lenguaje moral y político

7 La distinción de razas no fue un proceso unívoco durante el siglo XIX. Arendt cita la opinión negativa de Tocqueville sobre las doctrinas raciales de Gobineau: “Son probablemente erróneas y ciertamente perniciosas” (Ibid. : 221)

de la modernidad, que sustenta la autonomía del sujeto humano y su condición de sujeto de derecho, no conllevó cambios sustantivos en la situación de dominio y en la definición del sujeto colonial.

La hipótesis, que tomo de Balibar, es que la modernidad política ha anudado dos movimientos antitéticos en relación con las *diferencias antropológicas* y continúa haciéndolo. Por una parte, ha promovido o inventado una noción de *ciudadano* que no se concibe como simple correlato de una pertenencia (ciudadano nacional), sino como base de acceso a un sistema de derechos del cual ningún ser humano puede ser legítimamente excluido. Las Declaraciones modernas de los *Derechos del hombre y del ciudadano* no niegan las *diferencias*, sino que las confinan al ámbito privado (sin distinción de raza, de religión, de sexo), resultando neutrales para la política. Como contrapartida, la modernidad ha dado una extensión sin precedentes a la clasificación de los seres humanos en función precisamente de sus *diferencias*. (Balibar, 2011: 466) En ese proceso, a la génesis europea de las teorías científicas sobre las razas en los siglos XVIII y XIX, se suma la circulación a escala global de un cientificismo racial que ha influido en las representaciones populares sobre las diversidades y en los debates sobre las razas en la formación de las identidades nacionales.⁸ Para Balibar, el proceso de *racialización* comienza “cuando las diferencias raciales son referidas a diferentes posibilidades de realización de lo humano, representando cada vez un diferencial de poder, de valor o de capacidad” (Ibíd.) La supremacía de la raza blanca, identificada con la capacidad de mando, o la remisión de otras razas, como la negra o la amarilla, a mano de obra o fuerza de trabajo es una constante en el pensamiento social decimonónico. En ese sentido, la *Antropología en sentido pragmático* de Kant (1800) que considera sexo, raza y nacionalidad como categorías intermedias entre el individuo y la especie, o las afirmaciones de Hegel acerca de la debilidad física y mental de los habitantes de América en las *Lecciones de Filosofía de la Historia* (1830) son antecedentes significativos de la inscripción filosófica de esa dualidad.

Desde una perspectiva latinoamericana y post-colonial se ha postulado la coexistencia de modernidad y colonialidad al interior del capitalismo, oponiéndose a la supuesta autonomía del pensamiento racional, en su versión científica y moral, respecto de la acción colonial (Quijano, Castro Gómez, Mbembe). Diferenciándose igualmente de la visión habermasiana de una “modernidad inacabada”, represen-

8 Al respecto Carole Reynaud Paligot presenta la génesis de la idea de raza en el seno de una nueva ciencia en formación, la antropología, en el siglo XVIII y en la primera parte del siglo XIX. (en Bancel Nicolas, David Th. et Thomas D. , 2014)

tan aproximaciones acertadas a una comprensión situada de las relaciones de poder y saber. Así la idea de una “*hybris* del punto cero”, acuñada por Castro Gómez, incorpora la dimensión epistémica del colonialismo no como una mera prolongación ideológica, sino en tanto elemento constitutivo. “Sin el concurso de la ciencia moderna no hubiera sido posible la expansión colonial de Europa, ella no sólo contribuyó a inaugurar una época de la imagen del mundo (Heidegger) sino también a generar una determinada representación de los pobladores de las colonias como parte de esa imagen” (Castro Gómez, 2014: 92). El análisis de este discurso racial requiere, como señalamos, un trabajo singular sobre los discursos históricos, distinto al que ha realizado hasta ahora la historia de las ideas. En ese sentido, Foucault inicia una genealogía del racismo con el discurso histórico de la “lucha de razas” en Francia e Inglaterra, pasando luego al “racismo de Estado”. Su reflexión se centra entonces en el *biopoder*, categoría que da cuenta de un corte en el *continuum biológico*, diferenciando unos grupos de otros al interior de la población. Así, la aparición de la raza y de una jerarquía entre ellas, determina razas superiores e inferiores. Para Foucault, la “biopolítica” opera en la clasificación racial y menciona al colonialismo (aunque por una única vez en el texto) como “genocidio colonial”. “Lo que inscribe el racismo en los mecanismos de Estado es la emergencia del biopoder” (Foucault, 1997: 227).

La *racialización* de las diversidades antropológicas (que son visibles y también enigmáticas) se produce cuando esa diferencia es el paso previo a la denegación de derechos, tanto individuales como colectivos, “atribuyendo a la naturaleza la producción de *no-personas*” (Balibar, 2011: 466)⁹. Siguiendo a Balibar, pensamos que el desafío mayor del trabajo crítico es encontrar la lógica interna de esa tensión y no considerarla como una suerte de acción ideológica o un maquiavelismo de corte científico cuyo fin sería enmascarar la dominación. ¿Cómo se justifica un discurso que no sólo procede a la diferenciación de los grupos humanos por determinaciones externas (clima y geografía), sino a la *designación*¹⁰ de grupos humanos como moralmente incapaces para superar el determinismo de la naturaleza, o simplemente relegándolos a una condición de *no-humanidad*? O bien, ¿por

9 La crítica de Arendt a los Derechos humanos es el referente principal de este análisis. Como revela el tratamiento de los apátridas en el período de entreguerras europeo: las minorías excluidas de la pertenencia nacional (ciudadano nacional) quedaban fuera de la humanidad misma. (Arendt, 1994: 370).

10 La expresión la tomamos de Guillaume le Blanc (2010) “El extranjero es un nombre antes de ser un alguien. Un nombre que *designa* un género, el género de vidas que no tienen sitio o no pueden estar totalmente delimitadas en el espacio de la nación” (Ibid., 21)

qué la raza -y el color de la piel- operan como *signo* de la diferencia y como índices de la capacidad o incapacidad de acceso a la moralidad inherente a la condición humana?

Considerar como humanidad defectuosa a los habitantes originarios del continente americano estuvo en el centro de la política colonial, pero resulta más paradójico aún el haber establecido una barrera frente al *otro interior* en el marco de formación de las naciones republicanas después de la ruptura colonial. Delfín Grueso, en un texto anterior, da cuenta de la *racialización* de las poblaciones colombianas en el relato de José de Caldas -héroe de la Independencia- quién, con espíritu científico, avanza en la tesis sobre la relación entre los “pisos térmicos”, las razas y la cultura. Para comenzar fija en 4.900 yardas el “término superior adonde ha llevado el hombre la cultura y los ganados”, expresándose en claro determinismo geográfico y climático cuando se refiere a las poblaciones que habitan las tierras bajas. El hombre que vive a orillas del Magdalena “casi desnudo con una red, una hamaca y algunas plataneras que no exigen cultivo, que forman su riqueza” tiene ideas tan limitadas como sus bienes (Grueso, 2014: 342). La representación del desierto, en el caso argentino, identifica la forma de vida “pseudosocial” del gaucho con “otra humanidad”: otros hábitos, otras necesidades, acostumbrada a la violencia y cercana a la animalidad. El gaucho es uno con su caballo, así lo describe Sarmiento en *Facundo* (1927: 54).

Sostendremos que esa contradicción alojada en la concepción moderna de lo político se hace más flagrante en el discurso de las elites políticas de los territorios ex coloniales, que viven en su singularidad esa contradicción y le ponen voz. Puesto que no eran europeos, pero tampoco indígenas, las elites criollas expresan en su mismo discurso identitario la dualidad del pensamiento moderno. Las tensiones que esto provoca, tanto teóricamente como en la práctica política, se hacen patentes en el plano institucional de los Estados-nación modernos, determinando formas diferenciadas de pertenencias y exclusiones en el acceso a la ciudadanía, distinguiendo ciudadanos de primera y de segunda, ignorando identidades previas y derechos al territorio. El *racismo* ya sea como particularismo extremo, o como prejuicio o actitud discriminatoria frente al *otro interior*, representa un límite que contradice la pretensión universalista de la nacionalidad. Como sostiene Aníbal Quijano: “La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina llevó a los intentos de construir Estados nación según la experiencia europea, como homogeneización étnica o cultural de una población encerrada en las fronteras de un Estado. Eso planteó inmediatamente el así llamado “problema indígena” y aunque innominado el “problema negro” (Quijano, 1993: 10; citado en Segato, 2010: 30).

RAZAS Y NACIÓN

Existe una correlación entre *nacionalismo* y *racismo* forjada en la larga historia conjunta que evocan estos términos, tanto en las naciones que fueron imperios coloniales -como España, Francia, Inglaterra-, como en aquellas que en el Nuevo Mundo se constituyeron bajo el modelo del Estado-nación homogéneo y las representaciones de la identidad nacional que están a su base. Según afirma Balibar, el racismo aparece como el responsable del cierre de la nacionalidad sobre sí misma y de la creación de divisiones estatutarias y discriminaciones en el seno de la comunidad nacional (Wallerstein, Balibar 1991; Balibar, 2005). Por una parte, la interrogación sobre ese proceso identitario en tanto “identidad ficticia”¹¹ revela la situación imposible en la que se halla la pretensión de concebir la unidad política en términos de identidad nacional. En efecto, la voluntad de fundar la “identidad nacional” en una supuesta base hereditaria, pseudo biológica o cultural es responsable de las fracturas internas y de la consecuente violencia y exclusión al interior de los Estados nacionales. Por otra parte, más allá de la equivocidad conceptual de la nación, el caso de las naciones latinoamericanas ha sido particularmente complejo. Tanto desde un punto de vista teórico como histórico, lejos de remitir a una base natural, la nación se fue perfilando en el seno de muy dispares experiencias políticas sociales y culturales. Como ya ha señalado la historiografía contemporánea, la construcción del Estado luego de la revolución, requería a la vez la construcción de la nación. En esa línea de argumentación, afirmábamos en un texto anterior “El discurso del Estado y el discurso de la nación fueron dichos de manera simultánea e imbricada. En su avance y en su penetración fueron fraguando una cartografía propia del territorio entendido en sentido amplio: como materialidad arcaica a ser aprehendida y representada [...] Así la superficie devino desierto, el habitante devino bárbaro, el espacio en puja devino frontera” (Villavicencio, Pacecca, 2008: 3).

A finales del siglo XIX y principios del XX, en el marco de la expansión de la cultura científica en nuestro país, se consolida un “pensamiento racial” que reinscribe en el lenguaje de la ciencia la fractura existente en la formación del Estado nacional.

11 La “etnicidad ficticia” corresponde a la comunidad formada por el Estado nacional. La expresión no debe tomarse en el sentido de una mera ficción sino en analogía con la *persona ficta* de la tradición jurídica, significando más bien un efecto institucional de fabricación (Balibar, 1991: 149).

SARMIENTO: DE LA LUCHA DE RAZAS AL RACIALISMO NATURALISTA

Con referencias explícitas a los efectos de la colonización en la conformación de las poblaciones hispanoamericanas, Sarmiento introduce la noción de raza en respuesta a los obstáculos para instaurar la república en estas latitudes. Al final de su vida, la decadencia social y política de la república lo lleva a dar un giro en la hipótesis que guio *Facundo*: el desierto como escenario y causa de la *barbarie* argentina. En efecto, la inmensidad de un territorio sin confines fue la clave de interpretación de las formas políticas americanas en su obra de juventud. Para el sanjuanino las grandes extensiones despobladas y la ausencia de sociabilidad eran determinantes de una forma política peculiar, que trastocaba la libertad y la igualdad modernas en un igualitarismo sin ley. El caudillismo era fruto del desierto.

La influencia del positivismo, en el clima de ideas que domina la transición al siglo XX, lo lleva a ensayar una nueva visión para el viejo problema. Tras haber ocupado diferentes puestos de gobierno y desafiado los obstáculos de la experiencia política, declara: “La lucha parecía política y era social”, situando en las condiciones sociales de las antiguas colonias la explicación de los males políticos actuales. (Sarmiento, 2001: 412)¹² En la carta dirigida a Mary Mann, esposa del educador Horace Mann y editora de *Facundo* en inglés, destinada a ser prólogo de su última y controvertida obra *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883) explica su propósito de examinar la fisonomía de los pueblos sud-americanos, mencionando las presunciones que ya figuraban en *Civilización y barbarie*. La similitud de problemas que enfrentaban países como México, Venezuela y Argentina -sin mencionar otros como Paraguay, al que catalogaba de *jesuitismo* político-¹³ hallaban su explicación en el elemento social común a todos ellos: el origen hispánico, las instituciones religiosas de la colonia, y en especial, el mestizaje de españoles e indígenas, que caracterizó la conquista en América del Sur. (2001, Vol. II: 25) En esta etapa de su pensamiento, el componente racial de la población y el mestizaje representan el mayor obstáculo a las formas republicanas de gobierno. La lucha de razas contenida

12 “tenemos la renta de 1873, la educación común ha decrecido, la emigración es hoy la mitad de la cifra que alcanzó entonces”. (Carta Prólogo, 2001, Vol. I : 9) Estos índices del común atraso sudamericano muestran que para Sarmiento el desarrollo económico y social continúan siendo los parámetros de la civilización.

13 Con esta expresión se referirse al ensayo de gobierno indio-jesuítico instaurado en Paraguay por el Dr. Francia, cuya política de cierre de la sociedad a todo contacto con el exterior era para Sarmiento continuidad de la política de las misiones jesuíticas desarrolladas en los siglos XVI y XVII. (2001 Vol. II: 25)

en la consigna “civilización y barbarie” cede paso, entonces, a una visión naturalista del conflicto político. Con la distancia propia de la mirada científica, Sarmiento quiere explicar la política a partir del conocimiento de las sociedades.

¿Cómo se forma un “pensamiento racial” en Sarmiento? Ya en *Facundo*, consideraba que la composición racial de la población argentina daba cuenta de la incapacidad de gauchos e indígenas para la vida civilizada: “El pueblo que habita esas extensas comarcas se compone de dos razas diversas que mezclándose forman medios tintes imperceptibles, españoles e indígenas” [...] La raza negra, casi extinta ya, ha dejado sus zambos y mulatos, habitantes de las ciudades, eslabón que une al hombre civilizado con el palurdo”. (1927: 51) El resultado de la fusión de las tres familias era una población que se distinguía “por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial”.

En segundo lugar, Sarmiento respira el naturalismo de la época que alimenta el paradigma racial difundido en Occidente. Como otros políticos y letrados del período, abreva de las fuentes de la etnografía y la nueva ciencia antropológica, que son el referente de las discusiones sobre el fijismo o la evolución de las especies. En ese sentido, interviene en 1881 en el acto de homenaje a Darwin, después de su muerte. Sarmiento se declara favorable a la teoría de la “transformación de las especies”, cuya hipótesis daba por tierra con el relato del Génesis y con la idea de la fijeza de las razas¹⁴. En su discurso, recuerda que Darwin había descubierto su teoría observando “una pajarilla chilena de origen”, reencontrada en el archipiélago de las Galápagos, que sin dejar de ser la misma, había modificado su pico en corto, largo, grueso o delgado, según el alimento que encontraba – insectos, semillas, granos, o nueces duras. (Sarmiento, 1928: 161) También ironiza sobre los descubrimientos de Darwin que habrían sido intuitivamente avanzados en la Patagonia argentina por los criadores de ganado, que introducían cambios en las especies bovinas para mejorar la producción y acrecentar sus ganancias. Contra la teoría de la fijeza -cuyo correlato en el plano social era la creencia en la diversidad de origen de las razas humanas, representada en el texto por el naturalista Agassiz- la teoría de Darwin sobre la transformación de las especies por efecto del medio y la lucha por la vida, daba pie para una nueva perspectiva evolucionista, en la cual se pasaba del ámbito natural al social en una continuidad sin contradicciones.

Seguidamente, Sarmiento presenta una breve historia de la humanidad, naturalizada en términos de “geología social”, que ya había

14 La “Conferencia sobre Darwin” fue leída en el Teatro Nacional el 30 de mayo de 1881.

desarrollado en ocasiones anteriores, en *Viajes*, en la *Memoria* presentada en el Ateneo del Plata en 1858, o en la célebre conferencia sobre la Doctrina Monroe, dictada en Rodhe Island en 1865. En todas ellas, Sarmiento asevera que las etapas recorridas por la humanidad en su desarrollo se encontraban sedimentadas en distintas capas históricas, y que era posible ver al hombre primitivo no sólo en los restos fósiles que habían quedado depositados como testimonio de este pasaje, sino que también los había “existentes”, refugiados en algunos lugares de la tierra. De manera que era posible vivir en la Edad Media en pleno siglo XIX -tal la vida en las campañas descritas en *Facundo*-, o bien ver en el indígena a un representante de nuestros antepasados, como afirma en *Conflicto y Armonías*: “[...] los actuales habitantes de América, que hallaron salvajes o semisalvajes los contemporáneos de Colón, son el mismo hombre prehistórico del que se ocupa la ciencia de Europa, estando allí extinguido y aquí presente y vivo.” (2001, Vol. I: 37) De este modo, sus intervenciones se corresponden con una serie de estudios, inaugurados por la república, que destacan la importancia de la ciencia para legitimar un orden político que se quiere racional. Más cerca de Spencer que de Darwin, Sarmiento acuerda con las teorías de gobierno desarrolladas por la sociología moderna, que aplicaban a la política la ley de la evolución y de la cual resultaba que había “despotismo o libertad según el grado de desenvolvimiento intelectual del pueblo”. (2001, Vol. II: 24)

Si por una parte el naturalismo nutrido en sus lecturas de los últimos años: Herbert Spencer, Hippolyte Taine, o los artículos de Ernest Renan leídos en *Revue de Deux Mondes* o en el *Journal des débats* desde la década del 50, así como sus intervenciones en escenarios académicos internacionales, como las conferencias presentadas en el Instituto Histórico de Francia en 1847, o sobre Doctrina Monroe en Rodhe Island, en 1865, lo ubican en una perspectiva universalista (coincidiendo con las ideas políticas modernas, la libertad y la preminencia de la ley, la ciudadanía y el constitucionalismo), cabe considerar el lugar político de enunciación para indagar la tensión de universalismo y racismo en su discurso. Como miembro de la generación del 37 y de las elites políticas que intervinieron en la definición territorial y estatutaria de la nación, es en su comprensión de la realidad Sudamericana donde opera el pensamiento racial. Si bien las referencias a la raza que encontramos en sus escritos y discursos no tienen un sentido estrictamente biológico, ni suponen una superioridad fatal o la inferioridad ineluctable de los grupos étnicos, esta obra del final de su vida ha sido considerada como un paso - poco logrado- hacia posiciones teóricas que sustentaban posturas autoritarias. (Orgaz 1940, Salazar 1986, Villavicencio 2008)

Su hipótesis sobre la composición racial como obstáculo a la libertad política, lo confronta al extremo con la idea universalista del sujeto republicano. ¿Hay pueblos más aptos para el desarrollo de la libertad política? ¿Qué relación se establecía entre raza y política en el siglo XIX? En su escrito, el relato de la colonización en una y otra América ubica el *conflicto* en la figura de la *lucha de razas*. En efecto, el principio de la guerra opera en el enfrentamiento histórico de dos sociedades con orígenes, lenguas y religiones diferentes, cuya unión será el efecto de una confrontación de la cual resultarán vencedores y vencidos.

Michel Foucault hace una lectura genealógica del discurso histórico de la *lucha de razas* en los comienzos de Europa, poniendo fin a la representación unitaria del mundo antiguo. El enfrentamiento de distintos pueblos - celtas, francos, galos, gentes del mediodía –de cuyas luchas surge legitimado el poder de las dinastías gobernantes, está ligado a la percepción de un reparto binario de la sociedad y de los hombres, “unos y otros, los justos y los injustos, los amos y los dominados, los invasores de tierras y los que tiemblan delante de ellos, los ricos y los pobres, los déspotas y el pueblo, las gentes de la ley presente y aquellos de la patria futura” (Foucault, 1997 : 67). Esta historia de pueblos en lucha, de vencedores y vencidos, de culturas que se juntan, cohabitan o dominan unas a otras, que ponen entre sí barreras debidas al prestigio, las costumbres o el ejercicio del poder, admite asimismo el contra-relato de los vencidos.

Si bien no hay una unidad en el discurso de Sarmiento acerca de las razas (a veces sus descripciones coinciden con un grupo étnico o la idea de nación), comparte las grandes divisiones raciales difundidas por la ciencia antropológica en el siglo XIX. Acorde con ella, distingue la raza blanca, negra y *cobrizas*, incluyendo a los indígenas americanos como un elemento racial diferenciado, que a veces menciona también como la “raza india”. Refiriéndose al componente étnico de nuestro país, dice: “[...] varias razas lo habitaron desde antiguo; otras razas lo han invadido va para cuatro siglos”, centrado su interés en el efecto de “la mezcla de la raza cobriza como base, con la blanca y negra como accidentes.” (2001, Vol. I: 28)

Una parte importante de su argumento será la comparación de las colonizaciones de las dos Américas: la del Norte, protestante y anglosajona y la del Sur católica y española. En Educación popular, 1847, escribe: “Las colonizaciones que en los últimos tres siglos han hecho las naciones europeas, han arrollado delante de sí a los salvajes que poblaban la tierra que venían a ocupar. Los ingleses, franceses y holandeses en Norte América, no establecieron mancomunidad ninguna con los aborígenes, y cuando con el lapso del tiempo sus descen-

dientes fueron llamados a formar Estados independientes, se encontraron compuestos de las razas europeas puras, con sus tradiciones de civilización cristiana y europea intactas, con su ahínco de progreso y su capacidad de desenvolvimiento aún más pronunciado que entre sus padres, o la madre patria". (Sarmiento, 1989: 58) La raza blanca se mantuvo pura en la América inglesa; se mezcló, en cambio con indígenas y negros en la América española. Así, la colonización española, "sin ser más humana que la del Norte" ya que sometió a los indios para usar su trabajo, había incorporado a los indígenas en su seno dejando "una progenie bastarda, rebelde a la cultura" (Ibíd.). La incorporación de los pueblos sometidos – indios y negros - a la vida democrática crea la mayor ambigüedad en el conjunto de sus ideas sobre el sentido de la república. La estipulada "incapacidad del elemento indígena" para la vida civilizada, agravada por los influjos regresivos de España, serán justificativos de la misión que los "buenos patricios" se proponen en las nuevas repúblicas: nivelar el componente indígena con el flujo de población europea y corregir las ideas feudales de la colonia con la difusión de la educación, de la ciencia, y la tolerancia.

En esta tensión entre el relato histórico de la *lucha de razas*, y las afirmaciones *racialistas* propias de la ciencia política del siglo XIX, Sarmiento justifica los puntales de su intervención política. Sin embargo, a pesar de su convicción sobre la diferencia de las razas, su discurso no sostiene un fijismo racial Cerrando su comentario sobre las "elecciones aztecas", ya mencionado, se posiciona frente a los abusos electorales afirmando que los indígenas volverán a reclamar por sus derechos que "harto han avanzado al lado de los unitarios quienes trabajaron siempre por educarlos" (2001, Vol. I: 247). Otro tanto observa con relación a la inclusión en el cuerpo electoral de los negros recientemente emancipados en los Estados Unidos, donde eran la octava parte de la población total. "La difusión de la educación entre los negros hijos de libertos, en veinte años contados, no habiendo ni uno en las escuelas antes de aquella fecha, es casi igual a la que dieron en casi dos siglos en Inglaterra a sus correligionarios" (2001, Vol. II: 178). Para el educador que fue Sarmiento, la educación era la única garantía de progreso. Basándose en los datos de la estadística destaca cómo la instrucción había funcionado más rápidamente que la acumulación de riqueza en la población negra de los Estados Unidos, que había padecido siglos de sufrimiento y esclavitud.

INGENIEROS: LA INVENCION DE LA RAZA ARGENTINA

Con el pasaje al siglo XX, el despliegue de la "cultura científica" (Terán, 2000) tendrá una fuerte influencia en el modelo de formación de la nacionalidad. En este marco y continuando nuestra interrogación

sobre la relación “modernidad y colonialidad” nos proponemos hacer unas ajustadas referencias a José Ingenieros, médico y filósofo positivista, miembro de la primera generación de la sociología argentina, que construye una visión evolutiva de la historia nacional con elementos conceptuales de raíz darwiniana.

En primer término, Ingenieros, empeñado en la reformulación de la metafísica en clave científica, otorga una posición privilegiada a la relación entre filosofía y nacionalidad, articulando la política al proceso natural de la evolución. Desde esa perspectiva sostiene que la nacionalidad argentina es producto de causas distintas de las que determinaron la formación de las naciones orientales y europeas. En efecto, la lógica de la evolución se cumple de modo diverso en cada punto del espacio o momento del tiempo. (Ingenieros 1963: 8). La formación de una “nacionalidad filosófica” será el hilo conductor que sigue el filósofo positivista para trazar la evolución del pensamiento argentino desde el escolasticismo (introducido por la civilización hispano-colonial) hasta las primeras manifestaciones de una filosofía científica en los años 1880. El avance de los estudios científicos en nuestro país, en el que destaca en breve síntesis las figuras de los naturalistas Francisco Javier Muñiz y Florentino Ameghino, de Cosme Argerich, Eduardo Wilde, José María Ramos Mejía (y él mismo) en la ciencia médica, las tendencias ético-pedagógicas iniciadas por Sarmiento y la institucionalización de los estudios filosóficos con la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras en 1896 y de la Universidad de la Plata “de recta orientación científica”, no eran para Ingenieros “frutos aislados de la nueva cultura argentina”, sino que reconocían continuidad con el pensamiento directriz de Sarmiento y Alberdi en el período de la organización nacional. Resulta así que argentinidad y filosofía científica van juntas y, aunque se trate de una tradición relativamente corta, interpreta la formación de la cultura argentina como “una substitución progresiva del dogmatismo escolástico por el naturalismo científico” (Ingenieros, 1963: 90).

Importa aclarar que el predominio del pensamiento científico no es ajeno al proceso de modernización y de institucionalización que se consolidaba en la Argentina, en el cual tuvo amplio protagonismo la generación del ochenta.¹⁵ El pronunciado cambio socio-estructural, que parecía concretar la alberdiana “república posible”, contrastaba en el plano político con una república poco republicana, en la cual el acceso a una ciudadanía plena estaba bloqueada para vastos sectores de la población: los extranjeros, que llegaban en masa para cubrir las

15 Sobre la generación del 80, que intervino en el proceso de institucionalización de la nación argentina, ver (Biagini 1980)

demandas del creciente orden económico, y los indígenas y otras razas minoritarias, invisibilizados en este esquema conceptual.

¿Qué relación hay entre raza y nación? ¿Cómo se forma la denominada “raza argentina”? El texto de Ingenieros tiene antecedentes en las reflexiones de la generación del 37, artífices de la primera reflexión consiente sobre la nacionalidad, a la que considera asimismo como la primera generación de la sociología argentina. La figura de Sarmiento será destacada no sólo por su proyecto educativo sin por sus aportes al conocimiento sociológico de la base material de nuestra nacionalidad. Al respecto escribe: “Cuando aún no había amanecido el espíritu moderno en nuestras ciencias sociales –que sólo dos grandes mentes habían cultivado con empeño: Echeverría y Alberdi- intentó Sarmiento volcar en los nuevos odres de la sociología el añejo vino de la historia. Tal fue el plan de *Conflicto* que no hace historia, sino que pretende explicar la historia” (Ingenieros, 1961: 223)

En Ingenieros confluyen las distintas visiones de la evolución que darán lugar a una matriz de pensamiento en la que se destaca la concordancia de las escuelas en sus aspectos fundamentales. En el pasaje de los conceptos biológicos a la explicación de los fenómenos sociales, las referencias a Darwin o a Spencer están asociadas sin que se puedan establecer claramente las distinciones entre lo que corresponde propiamente a la teoría darwiniana y el darwinismo social. En su obra se afirman reiteradamente las nociones de *determinismo* y *evolución*, consideradas como las dos verdades definitivamente adquiridas por la ciencia y reguladoras de todo estudio biológico o social. A su entender, el evolucionismo se comprueba en las grandes ramas del conocimiento humano: Laplace en los fenómenos geológicos, Darwin en los biológicos, Spencer en los sociales. Así, los fenómenos sociológicos son explicados a la luz del nuevo paradigma científico a partir de una “filogenia perfectamente determinable”. (Ingenieros, 1956:12).

El autor de la *Sociología argentina* asume en el plano social los principales resultados de la teoría biológica de la evolución, aunque atenuados por la incorporación del factor social y económico que determinan las condiciones de un ambiente propio de lo humano. La idea de la formación de una ‘raza argentina’ es una de sus expresiones. En el prefacio de esta obra define a la humanidad como “una especie biológica que vive sobre la superficie de la tierra, luchando por la vida con infinitas especies vivientes y evolucionando según leyes que la sociología general procura conocer” [Ingenieros 1961: 10] y caracteriza la sociología como “ciencia natural que estudia la evolución general de la humanidad y la evolución particular de los grupos que la componen”, sosteniendo que es posible aplicar a este estudio los mismos

criterios que aplican los naturalistas al estudio de otras sociedades animales (Ingenieros, 1961: 15)

Siguiendo la idea reguladora de la evolución y de la influencia del medio, Ingenieros analiza el proceso operado en la formación de las nacionalidades después de la independencia y frente a la recepción de las nuevas corrientes inmigratorias a fines del siglo XIX. La historia de la nacionalidad es en realidad una historia en clave natural de las razas humanas en el continente americano: “la historia natural de las razas humanas en el continente americano, a partir del siglo XVI, revela que en las zonas templadas se efectúa una progresiva sustitución de las razas aborígenes de color por razas blancas inmigradas, engendrando nuevas sociedades en reemplazo de las autóctonas” (Ingenieros, 1961: 245) Llama la atención el determinismo que encierra la frase, ya que se refiere a un proceso irreversible de sustitución de una raza por otra, y la valoración jerárquica de las razas en América, concebida en términos de mayor adaptabilidad de la raza blanca, cuya expansión fue favorecida por el clima templado de la región. Aquí la *lucha de razas* es entendida como cumplimiento de la condición natural del predominio del más apto. Una condena biológica pesa consecuentemente sobre las razas aborígenes, al ser consideradas en esa escala jerárquica como carentes de medios (sociales y económicos) para su supervivencia.

Una segunda mirada recae sobre la distribución de las razas en el territorio, dependiente nuevamente de la adaptación de cada una de ellas al medio. La descripción de la localización de las razas que convivían en el momento colonial -la raza hispano-indígena (criolla), la blanca y la negra- sirve de base explicativa de la historia política de la nación. Mientras la minoría blanca introduce los principios de organización política moderna después de la ruptura de la independencia, los indígenas se mantienen alejados de cualquier idea nacional, en las guerras de la independencia colaboran con uno y otro ejército. La segunda inmigración “blanca” es central en la formación de la nueva raza argentina ya que aporta “cultura y trabajo”, esenciales para la construcción de una raza nueva e iniciar un núcleo de civilización. La “nueva nacionalidad” será producto de los resultados del clima y de la segunda inmigración blanca en la zona templada y tropical. La nueva *raza argentina* es un proyecto a futuro de acuerdo con las capacidades para la adaptación al medio que las razas blancas habrían demostrado poseer.

[...] cuando varias especies vivas se encuentran en un mismo medio y toman en él recursos de vida similares, acaban por prevalecer las mejores dotadas para luchar por la vida dentro de ese medio, es decir,

las más adaptables. Esto ocurre también entre las razas de una misma especie, entre los grupos de una misma raza y entre los individuos de un mismo grupo” (Ingenieros, 1961: 247)

El predominio de una raza argentina blanca será consagrado por los instrumentos de la ciencia en el censo de la población de 1869, una vez concluida la extensión de las fronteras por la campaña militar. José Ingenieros, da su visión de la composición social argentina con la ayuda de las estadísticas que revelan, según afirma, “los primeros resultados de la transfusión étnica regeneradora». El censo de 1869: la población era de 1.900.000 habitantes. Blancos extranjeros 210.000; blancos nativos 140.000. mestizos 1.315.000, indios, 80.000; negros, 15.000; mulatos, 120.000. Esta la presencia de 350.000 blancos; mas de 200 cada 1.000 habitantes. La superación de las razas blancas sobre las de color será revelada por el censo nacional de 1895. Sobre un total de 4.000.000 habitantes, las razas mestizas y de color eran 1.500.000, las blancas nativas 1.500.000 y las blancas extranjeras, 1.000.000.” (Ingenieros, 1961: 262)

Los datos censales serán para el filósofo naturalista “elementos inequívocos de juicio para apreciar esta formación de una nueva sociedad argentina”. Ingenieros menciona entre sus apreciaciones visibles la conformación del ejército nacional y del electorado. La descripción del ejército en el desfile de tropas, producto del servicio militar obligatorio, compuesto de ciudadanos blancos y mestizos en algunas regiones, corresponde a un ejército europeo. Su jefe no es un caudillo y no hay “enganchados” por dinero, indígenas sometidos, o gauchos fuera de la justicia: “son ciudadanos blancos los que custodian la dignidad de la nación.” El padrón militar y el electoral están consagrados por la ley. (Ingenieros, 1961: 263)

Es significativa la importancia de los censos en la construcción de la identidad nacional, en tanto dispositivo de conocimiento acorde con el espíritu científico de la época, y a la vez como dispositivo de control sobre las poblaciones expuestas a la clasificación. En ese sentido el Segundo Censo Nacional de 1895 (escrito también en versión francesa) interesa por su perspectiva sobre la composición orgánica de la población argentina.¹⁶El censo destaca la importancia de las corrientes migratorias europeas, especialmente italianos, franceses y españoles, que constituyen el origen de la mayoría de la población

16 1895, 1898 Segundo Censo de la República Argentina, mayo 10 de 1895, decretado en la administración del Dr. Sáenz Peña, verificado en la del Dr. Uriburu, Buenos Aires, Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional. 1916. Consultado en: http://www.deie.mendoza.gov.ar/tematicas/censos/censos_digitalizados/Censos%20Digitalizados/index.html

argentina, aportando un estilo de sociabilidad caracterizado por el amor al suelo, en cuya propiedad tiene una gran importancia. Además de estos aportes migratorios fundamentales, se computa la importancia numérica de los migrantes provenientes de países vecinos, presentando una gráfica del crecimiento de la población argentina entre los dos primeros censos y algunos cuadros con números absolutos de representantes de diferentes nacionalidades y razas (T.II Población 1898 : XIX) La definición poblacional resultante dará prioridad a las razas latinas, con alguna menor incidencia de las anglo-sajonas, germánicas y escandinavas, pero sobre todo contribuye a establecer una fractura entre las razas que forman la población argentina. Así, las razas asiáticas y negra africana son minoritarias y se considera que en poco tiempo serán irrelevantes. Más significativa aún es la invisibilización de los indígenas, sancionada por el dispositivo científico. Como sostiene Gabriela Nacah “Las estadísticas contribuirán con los procesos de *inclusión/exclusión* de la alteridad, a partir de un discurso homogeneizador tendiente a invisibilizar al indio.” En ese sentido el Censo Nacional de Población de 1895 adquiere relevancia en tanto práctica estatal de representación (Nacach 2017: 26) El mito de la Argentina blanca encuentra en las clasificaciones raciales y las mediciones poblacionales la base natural de su idealidad. Las exiguas referencias a la población indígena: “No es posible [...] ni tiene importancia, presentar un cálculo en cifras absolutas de los habitantes que no pertenecen a la raza blanca” (T.II *Población* 1898: XXI), en un censo que consta de tres tomos de datos poblacionales y aporta magníficos relevamientos topográficos, geológicos, de flora y fauna de la región justifican la afirmación de la autora sobre la función de “producción de alteridad” que encierra el dispositivo. “La unificación discursiva del proceso de consolidación del Estado, visible en la sistematización final de los datos en bruto realizada por los equipos técnico-científicos del censo (*Tomos Estadísticos* 1898) supondrá la instalación de mecanismos cuya finalidad será la construcción de una nación de carácter homogéneo -hacia adentro y hacia fuera y la representación -hacia fuera- de una tierra apta y en condiciones de ser ocupada por inmigrantes deseosos de progresar.” (Ibid.)

Como argumenta Foucault, la distinción de razas opera como tecnología de poder ejercida desde el Estado, jerarquizando y dejando a la muerte las designadas “razas inferiores”. Siguiendo su reflexión, podemos decir que el dispositivo censal decimonónico produce una representación de la nación que excluye al *Otro* interior, llevando el racismo o *racialismo* al “corazón del Estado como una de las características normalizantes [...] y no como una de sus aberraciones.” (Foucault 1997: 202)

El ensayo de sociología y filosofía biológica de José Ingenieros, junto a la obra de medicina legal y la actividad al frente del Instituto de observación de alienados, apoyan la hipótesis por la cual la reproducción de las formas de dominio, en una situación de transformación social, exige diferenciar los ciudadanos que pueden formar parte de la nación, de los marginales a los que habrá que aplicar criterios médicos de reclusión. (Terán 1986)¹⁷ Implicado por su propia práctica en los cambios institucionales - reforma electoral, ley de residencia y de defensa social, legislación del trabajo -, coincidentes políticamente con la quiebra de la unidad ideológica del liberalismo, la figura intelectual de Ingenieros es compleja. Cercano al socialismo, de cuyo partido fue fundador (aunque posteriormente renunciara), autor de libros como *El hombre mediocre* (1914) que inspiró la reforma universitaria de 1918, el culto al cientificismo que alimenta es por lo menos ecléctico y se cruza con perspectivas sociales y filosóficas que no concluyen en un determinismo biológico. Sin embargo, su pensamiento racial, refrendado por numerosas referencias despectivas hacia los indígenas en la obra que analizamos, nos hace pensar que la raza (y el sexo) son matrices de discriminación que trascendieron, en la modernidad, más allá del horizonte europeo y de las ideologías políticas.

REFLEXIONES FINALES

La unificación final del territorio bajo la forma republicana de gobierno tuvo una impronta militar y correspondió al momento conservador de la República. Como señala la antropóloga Diana Lenton, el modelo que se impone en 1880 concibe “en primer término el orden y la seguridad como sustento de la expansión económica, de la recuperación de tierras cultivables y de la consolidación del Estado territorial, marcando una cesura respecto del pasado de luchas entre caudillos y de tierras dejadas al dominio de la naturaleza y las poblaciones originarias” (Lenton, 2008, 156). Agregamos que marca también el paso de la “república de la virtud”, que encerraba los ideales de los mentores del orden político, a la “república del orden”, próxima del conservadurismo¹⁸. Las posturas que impregnaron el ideario republicano en Argentina, cargadas de ambigüedades, revelan la tendencia a la jerarquización de las poblaciones y a la negación de capacidades de acuerdo con un patrón mayoritario de buen ciudadano y de vida civilizada. La paradoja que encierran estas posturas se manifiesta en un discurso con elementos universalistas que asigna derechos y se emparenta con

17 la lectura foucaultiana de Oscar Terán sobre “positivismo y nación” en Argentina es al respecto una referencia insoslayable. (Terán, 1986, 2000)

18 La expresión pertenece a Natalio Botana (2008: 200)

acciones emancipadoras, pero que procede a la vez a la diferenciación, clasificación y jerarquización de poblaciones, y en definitiva a su exclusión. El triunfo militar sobre las poblaciones originarias fue así un parteaguas que borró sus identidades previas designándolas como alteridades “incluidas en la exclusión”. La división entre nosotros y los otros está cargada de consecuencias para la construcción histórica y política de la república. La inscripción en instituciones, leyes y prácticas de ese proyecto fundacional estará por lo tanto siempre marcada por la tensión, los equívocos y la marginación de los grupos culturales minorizados. Los destinos de los indígenas en el siglo XX y de sus antiguos territorios dan cuenta de la violencia implicada en el mandato civilizatorio.

En las últimas décadas, el desplazamiento de una gramática política da comienzo a una toma de conciencia sobre la profundidad de las diferencias que subyacen a las identidades políticas universalistas como la de ciudadanía¹⁹, que es hoy una tarea en ciernes, en especial en nuestros países latinoamericanos que vienen de una historia política transitada por la herencia colonial y la estereotipia sobre lo diferente.

En ese sentido la Reforma Constitucional de 1994, implicó un avance hacia la reivindicación de una ciudadanía indígena diferenciada a partir del otorgamiento de derechos especiales para los pueblos originarios. El artículo 75 de la nueva Carta reconoció la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos y garantizó el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural. Además, reconoció la personería jurídica de las comunidades indígenas y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras ocupadas tradicionalmente. Finalmente, aseguró su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan de manera concurrentemente con las Provincias.²⁰ Sin embargo, el reconocimiento jurídico de la diversidad en las nuevas Constituciones de los países latinoamericanos, y su expresión en leyes nacionales que restablecen derechos a las poblaciones indígenas está lejos de ser una realidad en la práctica. El final de este trabajo coinci-

19 En los años 2000 se difunde el término *diversidad cultural* que viene a reemplazar en cierta medida debates anteriores sobre las identidades y la discriminación. El tema se coloca rápidamente en un lugar destacado en la vida colectiva, nacional e internacional. La *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* adoptada por unanimidad en la Conferencia General de la UNESCO (2 de noviembre de 2001) establece una serie de objetivos y líneas esenciales de acción, formulados por los Estados miembros. En el plano nacional varios países latinoamericanos incluyeron derechos culturales en las nuevas constituciones.

20 Ver (Villavicencio, Schiffino, Rodríguez 2017)

de con la profundización de un conflicto con comunidades indígenas que tiene en su trasfondo los obstáculos para la efectivización de los derechos a la tierra de los pueblos originarios²¹.

Hemos sostenido que la raza es una categoría socialmente construida que no puede desvincularse de la historia económica y política que determina sus jerarquías y discriminaciones. En estas reflexiones finales, que no suponen un cierre de las cuestiones planteadas, decimos que la raza no tiene sólo un pasado, también tiene actualidad y sus manifestaciones son múltiples en el marco de la economía global. Un “retorno del racismo”, retomando -una vez más- la expresión de Balibar, “sin razas” porque la ciencia no las legitima, pero dependiente de las relaciones sociales condicionadas por la descolonización, impone su vigencia y exige pensar las formas históricas “mutantes” de su reproducción.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi, Juan Bautista 2002 *Bases y puntos de partida para la organización política de la república Argentina (1852)* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Morales, Librería histórica).
- Arendt, Hannah 1994 (1948) *Los orígenes del totalitarismo* (vol. I) (España: Planeta-Agostini).
- Balibar, Étienne, Wallerstein, I. 1998 *Race, nation et classe* (Paris: La Découverte) (Trad. española 1991 México: IEPALA).
- Balibar, Étienne 1997 « Racisme un universalisme ? » en *Raison présente* N° 122, Paris.
- Balibar, Étienne 2005 « La construction du racisme » en *Actuel Marx* (n° 38).
En <www.cairn.info/revue-actuel-marx-2005-2-page-11.htm>.
- Balibar, Étienne 2007 « Le retour de la race » en *Mouvements* 2/2007 (n° 50)
En <www.cairn.info/revue-mouvements-2007-2-page-162.htm>.
- Balibar, Étienne 2011 *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (Paris: PUF).

21 El conflicto entre las comunidades mapuches de Resistencia-Cushamen y la transnacional textil Benetton data desde hace años, y está vinculado a los derechos de propiedad de miles de hectáreas de la Patagonia argentina. En el último mes (diciembre 2017) el recrudecimiento de la represión que culminó con la desaparición -no aclarada por el Estado- del ciudadano Santiago Maldonado y en un intenso reclamo social por su aparición con vida y por el respeto de los derechos humanos, tiene en su trasfondo el retraso en el tratamiento de la ley 26.160 de Emergencia de la Propiedad Comunitaria, sancionada en 2006.

- Bentouhami-Molino, Hourya 2015 *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale* (Paris: PUF).
- Bessone, Magali 2013 *Sans distinction de race? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques* (Paris: Vrin).
- Biagini, Hugo 1980 *Cómo fue la generación del 80* (Buenos Aires: Plus Ultra).
- Bolívar, Simón 2009 *Doctrina del Libertador* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho).
- Botana, Natalio 1997 *La tradición republicana* (Buenos Aires: Ed. Sudamericana).
- Castro Gómez, Santiago, Chukwudi Eze, Emmanuel y Paget, Henry 2014 *El color de la Razón: racismo epistemológico y razón imperial* (Buenos Aires: Ed- del Signo).
- Foucault, Michel 1997 *Il faut défendre la société, Cours au Collège e France (1975-1976)* (Paris: Gallimard).
- Foucault, Michel 2009 *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Grueso Delfin 2014 “El desafío de la incorporación política de la diversidad. Una reflexión a partir del caso colombiano” en Villavicencio, Susana (cord.) *La Unión Latinoamericana: Diversidad Y Política* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ingenieros, José 1961 (1910) *Sociología argentina*, OC., T.VI (Buenos Aires: Ed. Mar Océano).
- Ingenieros, José 1963 (1914) *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires).
- Kant Immanuel 2009 *Antropología en sentido pragmático* (trad. Mario Caimi) (Buenos Aires: Losada).
- Le Blanc Guillaume 2010 *Dedans, dehors. La condition d'étranger* (Paris: Seuil).
- Lenton, Diana 2008 “Guerra y frontera: la Argentina como un país sin indios” en Villavicencio S y Pacecca, M.I. (comp.) *Perfilar la nación cívica en Argentina. Figuraciones y marcas en los relatos inaugurales* (Buenos Aires: Instituto Gino Germani - Ed. Del Puerto).
- Nacah Gabriela 2017 “La producción de imaginarios indígenas en el censo nacional de 1895: Chaco y Tierra del Fuego en perspectiva comparada” en *Mem. am.* (online). 2013, n.21-22 disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512013000200002&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1851-3751.

- Mbembe, Achille 2013 *Critique de la raison nègre* (Paris: La Découverte).
- Orgaz, Raúl 1940 *Sociología argentina*, Obras Completas T.II (Córdoba: Ed. Alessandri).
- Quijada, Mónica 2005 “De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales, los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XXI” en Ansaldo Waldo (coord.) *Calidoscopio Latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente* (Buenos Aires: Ariel).
- Quijano, Anibal 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).
- Ruffini Martha 2007 *La pervivencia de la República posible en los territorios nacionales. Poder y ciudadanía en Río Negro* (Pcia de Buenos Aires: Ed. Universidad Nacional de Quilmes).
- Salazar Daniel E. 1986 *La evolución de las ideas de D. F. Sarmiento* (Slusa. New Jersey: Slusa).
- Sarmiento, Domingo F. 1927 (1845) *Facundo* con Introducción de Joaquín V. González, Ed. La cultura argentina (Buenos Aires: Ed. La Cultura Argentina).
- Sarmiento, Domingo F. 1989 *Educación popular* (Córdoba: Ed. Banco Provincia de Córdoba).
- Sarmiento, Domingo F. 1928 (1881) “Conferencia sobre Darwin” en *Cuatro Conferencias* (Buenos Aires: El Ateneo).
- Sarmiento, Domingo F. 1928 (1851) “Espíritu y condiciones de la historia en América”, en *Cuatro Conferencias* (Buenos Aires: El Ateneo).
- Sarmiento, Domingo F. (1865) “La Doctrina Monroe”, Discurso de recepción en la sociedad histórica de Rhode Island, *OC*, T. XXI.
- Sarmiento, Domingo F. 2001 (1883) Carta Prólogo a Mary Mann, en *Conflicto y Armonías de las razas en América*, vol. I., *OC* T. XXXVII (Buenos Aires: Editorial Universidad de La Matanza).
- Sarmiento, Domingo F. 2001 *Conflicto y Armonías de las razas en América*, Vol. II., *OC* T. XXXVIII (Buenos Aires: Editorial Universidad de La Matanza).
- Segato, Rita 2010 “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje” en *Crítica y Emancipación, Revista latinoamericana de ciencias sociales* Año II, N° 3. (Buenos Aires: CLACSO).

- Segato, Rita 2015 *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda* (Buenos Aires: Prometeo)
- Stoler Ann Laura 2013 (University California Press, 2002) *La chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial* (Paris: La Découverte).
- Taguieff, Pierre 1987 *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles* (Paris Tel-Gallimard).
- Terán Oscar 1986 *José Ingenieros. Pensar la Nación* (Buenos Aires: Alianza).
- Terán Oscar 2000 *Vida intelectual en el Buenos Aires fin de siglo (1880-1910) Derivas de la "cultural científica"* (Buenos Aires: FCE).
- Thibaud, Clément 2015 « Race et citoyenneté. Une perspective américaine (fin XVIII-XIX siècles) » en *Le mouvement social* N° 252, juillet-septembre 2015, (Paris: La Découverte).
- Villavicencio Susana 2010 "República, nación y democracia: el desafío de la diversidad", en *Estudios de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana).
- Villavicencio Susana, Pacecca M. I. 2008 (comp.) *Perfilar la nación cívica en la Argentina. Figuraciones y marcas en los relatos inaugurales* (Buenos Aires: IIGG/Ed. Del Puerto).
- Villavicencio Susana (Coord.) 2014 *La unión latinoamericana: Diversidad y política* (Buenos Aires: CLACSO).
- Villavicencio Susana, Schiffino María Beatriz, Rodríguez Gina Paola 2017 "Independencia, ciudadanía y exclusión racial en Argentina. Visiones de los siglos XIX, XX y XXI" en *Estudios Sociales Vol 52, N°1*, Universidad del Litoral.
- Zea Leopoldo 1980 *Pensamiento positivista latinoamericano* (Venezuela: Biblioteca Ayacucho).

Delfín Ignacio Grueso*

¿UNA NACIÓN CONSTRUIDA CONTRA LA MODERNIDAD?

EL HUMANISMO HISPANO DE LA REGENERACIÓN COLOMBIANA

EL ENFOQUE POSTCOLONIALISTA, al llamar la atención sobre el régimen de producción de verdad de los ideales ‘universalista’ de la *Modernidad* política, enfatiza que ellos son consubstanciales con el sistema colonial y con el modo de producción capitalista. Se nos dice que, quien pierde de vista ese nexo y exalta esos ideales, sobre todo si lo hace desde las ex colonias, sigue siendo objeto de una ‘colonización cultural’. En lugar de acoger ingenuamente esos valores, se nos invita a interrogarlos críticamente, a desvelar su marca de origen y su rol funcional en la reproducción del capitalismo.

El llamado de atención tiene clara validez en relación con Inglaterra y Francia, cunas de los ideales libertarios e igualitarios de la Modernidad y cuyos imperios retuvieron sus colonias hasta mediados del siglo XX. Cómo negar que, mientras esos ideales inspiraban transformaciones jurídico-políticas en las metrópolis, lo que de ellas escarmentaron África, el Medio Oriente, la India y el oriente asiático fueron las voraces empresas coloniales que afianzaron el capitalismo

* Doctor en Filosofía, Indiana University. Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Coordinador del Grupo Praxis. Áreas de especialización: ética y filosofía política. Correo electrónico institucional: delfin.grueso@correounivalle.edu.co.

como sistema mundial. Es un contraste que pudo haber pasado inadvertido para el europeo promedio de esos tiempos, a quien la convicción de que Europa estaba civilizando al mundo bien pudo excusarlo de cuestionar esa brutal apropiación de una riqueza de la que, directa o indirectamente, se beneficiaba. No para nosotros, quienes ya deberíamos ser conscientes de cómo ese cosmopolitismo encubría un eurocentrismo imperialista, similar al ‘desprecio paternal’ hacia el ‘salvaje de ultramar’ encubierto por los grandes trazos de John Locke, Immanuel Kant o John Stuart Mill en su defensa de los ideales modernos de libertad y dignidad humana¹.

Todo eso es verdad, pero no es toda la verdad. No hay que olvidar, para comenzar, que esos grandes trazos filosóficos dedicados a la defensa de la libertad y la dignidad, escritos por europeos para europeos (aunque en el formato universalista propio de la Modernidad), inspiraron, en diferentes tiempos y con distintos ritmos, los procesos emancipatorios que terminaron echando por tierra el régimen colonial. Que la apropiación general de esos ideales fue decisiva en la revaloración que los pueblos del hoy llamado Tercer Mundo terminaron haciendo de sí mismos, viéndose como se veían a sí mismos los habitantes de las metrópolis y, a la vez, como distintos de ellos. Y que mientras dieron este giro en la apreciación de la similitud y la diferencia, en general el llamado Primer Mundo permaneció estancado en su actitud paternal o despectiva frente al mundo no europeo, como lo han resaltado ampliamente los primeros teóricos del enfoque postcolonial, a menudo académicos venidos de las antiguas colonias a las universidades francesas, inglesas y norteamericanas. Ellos hicieron el movimiento dialéctico que, revisando críticamente el canon cultural y científico que subordinaba sus condiciones de origen, terminó dándole forma al enfoque.

DESAJUSTES CRONOLÓGICOS, DIFERENCIAS ACTITUDINALES

Nuestra historia latinoamericana, nuestra diferenciada relación con la Modernidad y sus ideales políticos, así como con el sistema colonial en general, permiten matizar aún más el llamado de atención arriba mencionado. Para comenzar, nuestra cronología se anticipa a la que usualmente le sirve de base al enfoque postcolonialista². Nuestra va-

1 Ver la justificación que Locke, el padre del liberalismo, hace de la práctica de la esclavitud, o las líneas despectivas que Kant deja colar en algún pasaje de *Lo bello y lo sublime* sobre los negros africanos, o la excepción que hace John Stuart Mill cuando se pregunta si sus pautas normativas para el gobierno representativo podrían ser aplicadas en los pueblos primitivos.

2 Josef Estermann nos habla de tres fases del proceso de descolonización. La primera (1945 – 1955) incluye la independencia política de India, de Corea, Pakistán, Filipinas, Sri Lanka, Myanmar, Laos, Indonesia, Camboya, Libia y Vietnam. La

loración del régimen colonial (español y portugués) es distinta, como distinta fue, una vez lograda la Independencia, nuestra relación con esas metrópolis y con Francia e Inglaterra.

En general, en Latinoamérica no tendemos a ver la Modernidad como el sistema valorativo legitimante de los imperios español y portugués. Es más: no acostumbramos a asociar esos imperios con el capitalismo industrial, aquel que se afianza con la apertura de mercados y el flujo de capitales y de mercancías propios del siglo XIX, época para la cual España y Portugal habían perdido su poderío imperial y nuestras naciones habían comenzado su vida republicana; una vida republicana ligada, al menos idealmente, a una Modernidad política que abrió el camino para superar las condiciones de sometimiento al régimen colonial.

Hispanoamérica, en particular, no tuvo que esperar hasta bien avanzado el siglo XX para enfrentar la representación que en la metrópoli se tenía del americano (un poco del indígena conquistado pero, ante todo, del criollo); al contrario, la objeción a esa representación fue uno de los móviles de la gesta independentista. Y, una vez expulsada militarmente España de América, los hispanoamericanos no conservaron mayor nexo con el sistema educativo de la metrópoli, como sí lo conservaron, aun después de sus tardías independencias, las ex-colonias británicas o francesas. Tras la independencia, tampoco hubo desde acá un significativo flujo migratorio hacia España, buscando mejores oportunidades educativas o laborales, como se dio y se sigue dando en el caso de las mencionadas ex colonias. En todo esto influyó una mirada despectiva, desde las repúblicas hispanoamericanas del siglo XIX, hacia lo que España pudiera ofrecerles en materia filosófica, tecnológica y científica. Para ellas, los referentes educativos, de ideas y de innovaciones científicas fueron precisamente lo francés y lo inglés.

Esta diferenciada historia nos obliga a otros matices necesarios. Por ejemplo, la noción de *subalternidad*, vital para poner en evidencia, en proximidad con el enfoque multiculturalista, las relaciones de

segunda (1955 – 1975) está definida por el proceso de Países No-alineados y la independencia de Sudán, Túnez, Marruecos, Ghana, Malasia, Nigeria, Costa de Marfil, Congo, Tanzania, Argelia, Jamaica, Trinidad y Tobago, Kenia, Zambia, Zimbabue, Granada y Bahamas. La última (1975 – 2002) se cierra con independencias que van desde la de Paupúa Nueva Guinea, Angola, Mozambique, Belice, Mamibia, hasta las que devinieron del colapso de la Unión Soviética: Lituania, Estonia, Letonia, Ucrania y Bielorrusia. Frente a esa cronología anota: “Si se toma ‘descolonización’ ... como el proceso de independencia política de una ‘colonia’ del poder colonial, la constitución de Estados Unidos (1776) ha sido el primer acto de ‘descolonización’ en la época moderna” (Estermann, 2014: 348)

dependencia de nuestros pueblos y culturas en el escenario mundial y para criticar el régimen de producción de verdad detrás de todo esto, debe ser ajustada para ampliar la crítica a las relaciones de subalteridad que operan en el seno de nuestras sociedades, pues no todas se generan en esa relación ‘centro-periferia’ que todavía enfatiza el enfoque postcolonialista. La subordinación social se estructura en un cruce de regímenes de producción de verdad que operan de forma diferenciada en el seno de cada nación, muchos de los cuales obedecen a dinámicas endógenas capaces de reconducir, cuando no de producir por sí mismas, las formas de subordinación.

La importancia de estos matices es que nos ayudan a ponernos a salvo de la tentación de reducir nuestra historia a una respuesta pasiva a las demandas del capitalismo mundial. O de reducir figuras como Bolívar, Bello, Sarmiento, Martí o Juárez a meros legitimadores ideológicos del engranaje económico mundial. Sin bien en principio nuestros libertadores y nuestros reformadores cedieron a la tentación de ‘copiar modelos’, bien pronto se vieron desafiados por las indómitas realidades internas con las que tenían que lidiar y tuvieron que reorientar desde adentro, si así puede decirse, desde nuestro propio escenario demográfico y geográfico, la tarea de insertar a las nuevas repúblicas en el concierto de las naciones. Cierto que en los primeros esfuerzos legisladores pesaron los valores hispano-católicos, cuya defensa algunos convirtieron en causa política, y los de la Ilustración europea, que otros acogieron. Pero más determinante que la afiliación a valores, fue la ineludible tarea de lidiar con una población que, según reformadores de ambos lados, no encajaba en sus diferenciados proyectos. Afanados por ‘construir nación’, nuestros líderes consumieron buena parte de sus energías políticas en proyectos que, en clave foucaultiana, bien podrían llamarse ‘biopolíticos’³. De hecho, algunas

3 La apelación a este término foucaultiano habría que entenderla en el sentido de que los afanes políticos se orientaron profusamente al asunto de la ‘gubernabilidad de la vida’, a cierta reingeniería social o que, en general, las preocupaciones políticas fueron, fundamentalmente, preocupaciones demográficas. Esto es común en el proceso de construcción de nación a todo lo largo del hemisferio (y en verdad había comenzado desde antes de la Independencia misma). Para el caso concreto de Colombia, con el que mayormente va a ocuparse pronto este artículo, dice Santiago Castro-Gómez: “El pesimismo de algunos autores criollos frente a las características de la población neogranadina no era visto por ellos como anclado en su propia ‘sociología espontánea’, sino en los datos objetivos arrojados por ciencias como la historia natural y la geografía. Por esta razón, el debate sobre en qué lugar del virreinato debía ubicarse qué tipo específico de población, se convirtió en uno de los temas favoritos de conversación entre la élite criolla. Parecía claro que la política de reorganización espacial y poblacional deseada por el gobierno borbón, requería de un ‘apoyo científico’ a nivel local para ser llevada a cabo. Y aunque el proyecto

de nuestras guerras del siglo XIX, tan fratricidas y tan violentas, no fueron en el fondo sino enfrentamientos entre quienes querían disciplinar esa población, cambiarla en alguna dirección y hasta eliminarla, y quienes decían defenderla de alguna amenaza.

Es precisamente la tensión entre la tendencia a examinar los modelos foráneos y el desgaste político en torno a la cuestión de la población, con sus efectos en el campo de batalla y en el orden constitucional y económico, lo que dinamizó la siempre original e irreductible historia latinoamericana; una historia que está lejos de ser un espejo donde se reflejan pálidamente las poses y las gestualidades del llamado Primer Mundo, como si nosotros fuéramos incapaces de originalidad hasta en el modo de copiar, supuesto que siempre anduviéramos copiando. De esa tensión brota nuestra particular forma de relacionarnos con el resto del mundo y con el presente; nuestra particular relación con la Modernidad política.

Un sello distintivo ha sido el recurso al hispanismo, que se dio de modos distintos en distintos momentos a lo largo y ancho del continente y que no debería ser visto, sin más, como una inercial supervivencia de lo viejo en medio del afán modernizador. Porque a veces ese recurso fue una instancia de recepción crítica de las ideas francesas e inglesas, del pensamiento económico manchesteriano y del positivismo; a veces operó como una barrera contra la ‘arrasadora modernización’ y como una propuesta de formas alternativas de modernización, constituyendo incluso, como se tratará de mostrar más adelante, una forma innovadora de tramitar lo que Foucault llamó la episteme moderna⁴.

Es lo que el artículo tratará de hacer en relación con *La regeneración*, un proceso político colombiano que no parece ser un simple aco-

de las sociedades económicas resultó un fracaso, no por ello los criollos dejaron de albergar la ilusión de que la ciencia y la política quedaran finalmente hermanadas en la Nueva Granada. La idea de construir la polis siguiendo el modelo del cosmos, continuaba funcionando como un poderoso imaginario que articulaba los deseos de personajes como Caldas, Lozano, Ulloa, Vargas, Restrepo, Narváez y Pombo. Todos ellos estaban convencidos de que si lo que se buscaba era reubicar poblaciones con el fin de estimular la agricultura y el comercio, entonces el Estado necesitaba tener a su disposición una enciclopedia que les permitiera saber qué geografía correspondía por naturaleza a determinado tipo de raza” (Castro-Gómez, 2005: 263).

4 Andrés Jiménez Ángel sugiere este modo de leer *La regeneración* colombiana y lo identifica como una tendencia de la historiografía contemporánea: “Como lo han demostrado los trabajos de Óscar Saldarriaga (2004 y 2008) sobre la historia cultural colombiana de la segunda mitad del siglo XIX, el recurso a herramientas teóricas y metodológicas de las ciencias del lenguaje inscritas en lo que Michel Foucault ha definido como la ‘episteme moderna’ por parte, por ejemplo, de Miguel Antonio Caro, uno de los principales representantes del tradicionalismo colombiano, hace necesario mirar más de cerca la tensión entre lo ‘moderno’ y lo ‘tradicional’, y reconsiderar la relación de mutua exclusión en la que se les ha inscrito” (Jiménez, 2013: 97).

modo doméstico a las demandas del capitalismo mundial o un producto pasivo del colonialismo intelectual. Se tratará de mostrar cómo las lógicas endógenas pesaron de una manera particular, en principio como una tendencia intelectual anti-modernista pero que terminó reelaborando de un modo original elementos católicos e hispano, de raigambre casi medieval, en formatos humanísticos de vanguardia.

La regeneración fue un contragiro, una reacción, con la mirada puesta en las lógicas endógenas, todavía muy impregnadas de la huella hispana, al más general proceso modernizante que recorrió el mundo y, con sus particulares características, a la América hispana. Pero esta apelación a lo hispano, que intentó salirle al paso a la más clara ofensiva ideológica anglófona y francófona, parece también haber servido para marcar diferencia frente a España misma y para ensayar un modo particular de inscribirse en la Modernidad.

Antes de seguir adelante, conviene caracterizar un poco más lo que parece particular en esta apelación colombiana a lo hispano. Apelaciones como ésta se dieron a todo lo largo de la América hispana y a menudo estaban enraizadas en actitudes anti-liberales y pro-católicas que se oponían a los intentos modernizadores⁵. A menudo se las explica en términos de lo que subsistía de colonial, tras la independencia, en el seno de las nuevas repúblicas.

Pero no siempre la apelación a lo hispano tuvo esa connotación. No debe olvidarse, para comenzar, contra los relatos más o menos hegemónicos de lo que fueron nuestras gestas independentistas, que hubo una clara participación de lo hispano, ahora es un sentido moderno, en la génesis misma de nuestras gestas independentistas. Ese 'hispanismo moderno' no fue otra cosa que el espíritu científico-católico impulsado al tenor de las Reformas borbónicas, que algunos han venido a llamar la 'Ilustración española'⁶ y que impregnó no sólo

5 Como bien hace notar Miguel Ángel Urrego, "el hispanismo había sido, casi siempre, un elemento constitutivo de las corrientes conservadoras y clericales hispanoamericanas". Urrego trae como ejemplo, en Argentina, la revaloración de la herencia hispana a través del discurso sobre la 'raza', el rescate del criollismo y la presencia del Martín Fierro en la cultura nacional; y, en Puerto Rico, la lucha contra el dominio cultural de Estados Unidos y su imposición del inglés (Cfr Urrego, 2002: 47). Lo diferencial, para el caso de Colombia, es el éxito relativo que va a tener, en el mediano plazo, esta forma de definir la identidad nacional y la lectura que, a través de ella, se hace de nuestras condiciones de soberanía política e identidad cultural.

6 No son pocas las líneas historiográficas que enfatizan el rol del pensamiento español del siglo XVIII en la inspiración independentista. Jaime Jaramillo Uribe cómo "los periódicos y revistas que difundían las nuevas ideas (de actualización del pensamiento español) fueron leídos por los criollos educados junto a autores franceses como Montesquieu, Rousseau, Cuvier, Saint-Pierre, Raynal y otros" (Uribe, 2001: 277). Jaime Uruña Cervera, ocupándose de los que llama "corrientes

la vida de España sino de las colonias a fines del siglo XVIII. Sabemos que, gracias a su enrolamiento en las empresas científicas que desde la metrópoli se impulsaron y que se llevaron a cabo en suelo americano, nuestras élites accedieron a un entendimiento nuevo de las propias condiciones geográficas, demográficas y culturales de las colonias. Tenemos, pues, dos referentes de lo hispano, ambos anteriores a la Independencia, y uno de ellos no podría llamarse exactamente ‘pre-moderno’.

La regeneración, al menos en ciertas posiciones defendidas por Miguel Antonio Caro (1843 - 1909), su más caracterizado orientador intelectual, intenta a veces conciliar las dos herencias hispanas, inclinándose en lo religioso por un catolicismo casi medieval, pero emulando a la Ilustración borbónica en su propio modo de acomodar los conocimientos científicos en un formato cristiano. El suyo fue un humanismo hispano que se nutría del espíritu de la contrarreforma. Y lo elabora desde Colombia como si estuviera en España, combatiendo herejes. Lo puede hacer con base en su insistencia de que España nos dio la lengua, la sangre y la religión, y la guerra de independencia, una suerte de guerra civil que enfrentó a hermanos provenientes de ambos lados del océano, nos dio la independencia⁷. Puestas las cosas de ese modo, la Independencia no habría separado totalmente a España de la nación colombiana en términos de lo que podríamos llamar su proyecto cultural y su identidad nacional. Los colombianos debían entender que hay una relación de continuidad entre los dos hispanismos y entre los habitantes de una misma España a ambos lados del océano.

Esto es una manera osada de plantear el mito fundacional y no en vano la *Regeneración* se preocupó por asentar la versión oficial de la historia patria, para la cual llamó a concurso a los historiadores del momento. La historia, en general, fue clave en este proyecto. En

historiográficas reaccionarias, favorables a la revaluación de la obra civilizadora y cristiana de España en América” (Urueña, 2007: 11), termina reconociendo que “la base doctrinal general y común de la rebeldía americana (..) la suministró la doctrina suareziana de la soberanía popular, que fue trasplantada durante el siglo XVIII a las universidades y colegios fundados por España en América” (Urueña, 2007: 85). Germán Marquinez Argote destaca a Benito Feijóo como “el ideólogo más representativo de la ilustración española”, cuya obra *Teatro Critico* influyó notablemente en América (Marquinez, 1989: 13).

7 Dice Caro textualmente: “La costumbre de considerar nuestra guerra de emancipación como guerra *internacional* de independencia, cual lo fue la que sostuvo España contra Francia por el mismo tiempo, ha procedido de un punto de vista erróneo, ocasionado á muchas y funestas equivocaciones. La guerra de emancipación hispano-americana fue una guerra *civil*, en que provincias de una misma nación reclamaron los derechos de hijas que entraban en la mayor edad” (Caro, 1888: 184-5).

cada provincia de la nación se abrió una academia de historia y se logró conectar a Bolívar, el prócer de la gesta independentista, con esa narrativa: un Bolívar más blanco, conservador y católico, grande en su sentido de la autoridad y más grande aun en su sacrificio por la unidad nacional, se erige en padre incomprometido de la patria. Esto fue, cabalmente, “la transformación del Libertador enfermo y derrotado (...) en un monumento público de mármol y bronce” (Rodríguez, 2017: 79)⁸. Una estatua de Bolívar en cada plaza principal vino a sellar esta narrativa fundacional.

Que esto se haya podido ensayar, y con relativo éxito, en la Colombia de finales del siglo XIX, es algo que debe ser comprendido en términos del contexto político interno. Se trató de una osadía intelectual que aprovechó el fracaso de los esfuerzos liberales para modernizar el país. Los regeneradores se hicieron con el comando militar y político de la situación e impusieron a toda una nación, en otros sentidos pionera en procesos de modernización política, un catolicismo hispanizante e intolerante que determinaría por largo tiempo su vida política.

REGENERACIÓN O CATÁSTROFE

Como momento excepcional de la historia de Colombia, *La Regeneración* conjugó dos figuras: Rafael Núñez, que aportó el músculo político y el esfuerzo organizador en lo económico y en lo fiscal, y Miguel Antonio Caro, que le imprimió el sello intelectual definitorio para revertir la obra modernizante de los reformadores liberales.

¿Qué reformas habían impulsado los liberales? Habían tratado de superar un modelo económico basado en la gran hacienda, unidad productiva básica del periodo colonial; habían expropiado los grandes latifundios de la Iglesia que impedían el desarrollo de la agricultura; habían puesto fin al sistema de aduanas que todavía aislaba a Colombia del mundo. En términos de modificaciones de las relaciones territoriales, habían tratado de comunicar el país interior con el mar

8 No se trata de que Caro aceptara totalmente la figura de Bolívar. Dice Rodríguez García: “la visión de Bolívar ofrecida, sobre todo, por Caro deriva del descontento manifiesto de éste con la actividad constitucionalista del Libertador” (Rodríguez, 2017: 80). Aquí se expresaría un “*décalage* entre la letra de los textos constitucionales de Bolívar y las carreras políticas de aristócratas criollos que se adhirieron, con diversos grados de oportunismo, al bolivarismo personalista de la excepción como norma de gobierno constitucional” (Rodríguez, 2017: 90-91); es decir, se apela al Bolívar dictador (convertida en una figura castellana) para eludir lo más constante del pensamiento político de Bolívar. Se trata de una solución decisionista y populista, el “‘cesarismo teocrático’ (de) los nacionalistas neogranadinos, desde Núñez y Caro hasta Marco Fidel Suárez (...) quienes por lo general gobernaron de espaldas a las masas en materia educativa y económica” (Rodríguez, 2017: 95).

y, de ese modo, instalar a Colombia en las rutas del flujo comercial del momento. En términos de igualdades y libertades individuales, habían tratado de acabar con las formas de servidumbre que aún se imponían a las comunidades indígenas y había abolido la esclavitud de los negros. Finalmente, habían organizado la educación pública, tratando de darle un carácter laico, científico e incluyente e impulsando las sociedades científicas, de ingeniería y agricultura. En fin: habían tratado de borrar todo vestigio del viejo orden colonial.

Pero en su empuje reformador, los liberales se desplazaron unos a otros, de guerra en guerra, de reforma en reforma, hasta la *Constitución de Rionegro* (que *La regeneración* abolió). En sólo tres décadas, de 1853 hasta 1886, se escribieron en Colombia cuarenta constituciones políticas, sumando a las nacionales las que se dieron a sí mismos los llamados ‘Estados soberanos’. En ese mismo periodo el país cambió de nombre tres veces y hubo cerca de cincuenta contiendas armadas, dos dictaduras y dos golpes de Estado.

Como contragolpe a esa cascada de esfuerzos modernizadores inspirados en ideas francesas e inglesas⁹, *La regeneración* levantó los muros que garantizarían la cerrazón que, por mucho tiempo, caracterizarían a Colombia frente a las tendencias políticas e intelectuales que fluían por el mundo. Frente a la demasiada autonomía que el federalismo le había dado a las regiones, el nuevo orden concentró sus energías en un contrafuerte de la cordillera de los Andes, en la fría y distante Bogotá, en más de un sentido de espaldas no sólo a las corrientes del pensamiento internacional, sino a la rica diversidad de la provincia colombiana. Contrabalanceando su desconexión del flujo científico e intelectual, los lugareños pudieron esmerarse en la buena construcción idiomática, con que Bogotá no sólo declara su superioridad sobre la provincia, sino sobre el resto de la América Hispana¹⁰.

9 Como bien dice Andrés Jiménez, las reformas liberales introducidas entre 1860 y 1870 “tenían como propósito el establecimiento de un sistema económico, político y cultural inspirado predominantemente en los modelos británico y francés que permitiera la inserción más efectiva en el mercado internacional y en el ‘concierto de las naciones civilizadas’” (Jiménez, 2013: 86).

10 Dice Borges en alguna conversación: “En la embajada de Colombia me explicaron que Colombia es el único país de América donde se habla el español de España. Yo estaría de mal humor, porque les contesté: ‘En España nunca hablaron bien el español. Y desde hace dos siglos, ¿para qué les sirve? Para hablarlo de cualquier modo y para escribirlo peor. ¿Qué merito puede haber en el modo de hablar de una gente incapaz de escribir un buen libro? No, yo no me arrepiento del 25 de mayo ni de San Martín; ustedes no deben arrepentirse de Bolívar’. La gente repite frases y no piensa. Admiran a Bolívar y al mismo tiempo se jactan de ser casi-españoles” (Bioy Casares, 2011: 398-9)

Apertrechada en su centralismo orgulloso y triunfante¹¹, potenciando algunas reservas simbólicas propias del lugar, una vez “el pensamiento del erudito bogotano se hizo constitución” (Charry, 2011: 58), *La regeneración* fue capaz de imponer con relativo éxito a la despreciada provincia un sistema jurídico, educativo y cultural que terminó consolidando ese carácter fuertemente católico y conservador que, todavía hoy, se le endilga a Colombia desde el resto de América Latina.

Rafael Núñez había interpretado la urgencia de este timonazo con el dilema *Regeneración o catástrofe*, sin duda un eco de aquel planteado por Sarmiento: *Civilización o barbarie*. Pero había diferencias y Caro se encargó de mostrarlas con nitidez. En primer lugar, para *La regeneración*, la salvación no vendría, como ‘la civilización’ de Sarmiento, de Estados Unidos o de la Europa del Norte: vendría de España, o más claramente de lo hispano, que a los ojos del argentino significaba más bien la ausencia de energía para el trabajo, la disciplina y la creatividad. En segundo lugar, la catástrofe que tenía ante sí *La regeneración* no era el ‘desierto’ argentino (la extensa pampa con sus gauchos y sus indios, ‘lo otro’ de la Europa civilizada), sino el caos al que habían llevado a Colombia, según los regeneradores, las reformas liberales. En tercer lugar, *La regeneración* no cifraba sus esperanzas en una inyección de sangre europea y de sus ideas modernizantes, ni tenía afán por subirse de cualquier manera en el tren de la civilización. Si había que entrar en el ‘concierto de las naciones civilizadas’, había que hacerlo potenciando desde adentro la impronta hispana.

HISPANISMO CATÓLICO CONTRA LA MODERNIDAD

No puede decirse que la de *La regeneración* fuera una élite improductiva en términos intelectuales. O reducir este fenómeno a una suma de simples ‘trizaduras ideológicas’ que operaban sólo ‘en las cabezas’ de un pequeño grupo desconectado de su propio mundo y conectado exclusivamente con Europa¹². Lejos de acogerse a los valores de la

11 Dice Miguel Ángel Urrego que un resultado de *La regeneración* fue “la supremacía de un tipo regional andino, el ‘cachaco’ bogotano, sobre el conjunto de tipos regionales. El bogotano se impone como el paradigma para el conjunto de la nación. Sus virtudes son exaltadas permanentemente, especialmente su dominio del lenguaje, su cultura, refinamiento y virtudes morales. A diferencia de los intelectuales de otros países, que recrearon nuevos mitos fundacionales de la nación, que buscaron la esencia de las naciones, que rescataron el pasado indígena y lo articularon a mitos de finalidad, nuestros intelectuales defendieron dos circunstancias que precisamente iban en contra de cualquier proyecto de integración: la tradición hispánica y el ‘cachaco’ como arquetipo nacional” (Urrego, 2002: 63)

12 Parafraseo aquí a Santiago Castro-Gómez, que acuña una tesis en *La hybris del punto cero* (2005) para dar cuenta del intelectual típico de la Ilustración americana y le sale al paso tanto frente al enfoque progresista como a ciertas lecturas post-

Modernidad política, de origen inglés o francés, elaboró una batería ideológica contra los mismos. Quizás pueda decirse (y aquí apelo a una tesis de Miguel Ángel Urrego) que *La regeneración* logró asentarse en Colombia un régimen de *producción de verdad*¹³ o, al menos, de producción de sentido. Con los pies puestos en su contexto histórico, estos intelectuales trataban de construir nación haciendo gala de cierta intrepidez para oponerse no sólo a lo que venía de Europa sino a lo que tendía a dominar en el resto de Latinoamérica, comenzando por el positivismo.

Como lo enfatiza Jaime Jaramillo Uribe, Caro tenía claro que la herencia hispano-católica no salía bien librada del examen sociológico emprendido por los más prominentes ideólogos del nuevo orden político en el resto del continente, en tanto ellos se preguntaban por las condiciones necesarias para la construcción de naciones¹⁴. El ‘resultado negativo’ que obtenía tras el examen esa herencia, tanto como la existencia de las poblaciones indias y negras, obligaba a esos

coloniales. Dice: “Este trabajo buscará resolver estas preguntas tomando como base la perspectiva abierta por los estudios culturales en general, y por la teoría poscolonial en particular” (Castro-Gómez, 2005: 13). Enfrenta esa herencia de las ciencias sociales, tributaria de la idea moderna del progreso, que “nos acostumbró a pensar en la colonialidad como el pasado de la modernidad, bajo el supuesto de que para ‘entrar’ en la modernidad, una sociedad debe necesariamente ‘salir’ de la colonialidad” (Castro-Gómez, 2005: 17). Se opone a quienes pretenden reducir la Ilustración latinoamericana a un eco de lo que se vivió, en el mundo de las ideas y los procesos intelectuales en los polos del desarrollo filosófico y científico. Le interesa mostrar que la ilustración en América Latina es un fenómeno relativamente independiente (no una ‘recepción tardía’ o una ‘copia mal hecha’ de la ilustración europea) y trata de explicarlo a través de la historia local de saber/poder.; tesis que sugiere que la Ilustración no es un fenómeno europeo que se “difunde” luego por todo el mundo, sino que es, ante todo, un conjunto de discursos con diferentes lugares de producción y enunciación que gozaban ya en el siglo xviii de una circulación mundial.

13 Dice Urrego: “Cuando hablamos de un régimen de producción de verdad, estamos haciendo referencia, en primer lugar, a la existencia de un conjunto de presupuestos, representaciones, instituciones y saberes que confluyen para el establecimiento de un tipo de creación cultural que se considera la más adecuada para la nación, y, en segundo lugar, a la existencia de un intelectual arquetípico: el gramático católico y conservador. Para este caso estaríamos diciendo que lo que se logró diseñar a partir de los años ochenta del siglo XIX en Colombia, fueron (sic) un conjunto de condiciones a partir de las cuales se concibió lo estético y cuya funcionalidad se extendió por lo menos hasta mediados del siglo XX”. (Urrego, 2002: 43).

14 Mientras la tendencia generalizada y avasalladora “propuso como solución de sus problemas la orientación de América sobre la base de una educación fundada en los valores propios de la conciencia burguesa y del hombre moderno tal y como lo concebían los distintos matices del positivismo”, la de Caro “proclamaba la continuidad de la tradición hispánica como única manera de conservar la autenticidad espiritual y mantener una equilibrada organización política” (Jaramillo, 1994: 49-51).

ideólogos a volver la mirada, en busca de inspiración, a las teorías racialistas; actitud que, según Jaramillo, en el resto del continente personifica en el argentino Juan Bautista Alberdi. Lo que tiene en mente Jaramillo, al poner como ejemplo a Alberdi, es esa consigna de ‘despañolizar’ a América y ese modo como, al enfatizar la contraposición entre civilizado y bárbaro, lo hispano casi queda más bien del lado de lo bárbaro, como lo que todavía no llega al *ethos* industrial que Alberdi tiene como referencia. Para él, y para otros, la civilización no se logrará mediante legislaciones sabias, sino a través de cambios en la población, de una transformación racial y biológica de la misma. En esto Alberdi (como Sarmiento, según Jaramillo) evidencia una profunda convicción en la superioridad racial anglosajona. Facilitar la inmigración anglosajona fue, entonces, la fórmula para combatir el desierto (el despoblamiento y la falta de un *ethos* industrial) (Cfr Jaramillo, 1994: 57-58).

Caro iba en otra dirección. Bajo su inspiración *La regeneración* decidió que Colombia eludiera, al menos como política de Estado, los esfuerzos de poblamiento basados en una clasificación de ‘razas’ en superiores e inferiores; política que en otras partes del continente llevó a disyuntivas tales como someter a las ‘razas’ a una brutal modernización o eliminarlas o fusionarlas; o las políticas de inmigración masiva; o a posturas que tenían cierta simpatía, más o menos por la misma época de *La regeneración* colombiana, con las teorías eugenésicas. Al contrario, en Colombia, en general, no tuvo mayor acogida el afán por construir nación a partir de un proceso de extinción de la población nativa o introduciendo masivamente inmigración europea (tentación que, en cambio, sí habían tenido algunos liberales anteriores a *La regeneración* y volverían a tener otros a principios del siglo XX).

Caro ofrecía, de la mano de su catolicismo hispano, soluciones que no pasaban por la tendencia ‘biopolítica’ asentada sobre la ‘existencia’ de razas superiores o inferiores. Contra otras tendencias en el continente, no decía *Gobernar es poblar*. Decía *Gobernar es educar*. Frente a las manifestaciones de *racismo* en los liberales (que se suponían los defensores de los valores universalistas de la Modernidad política –y a lo mejor por la misma razón) y frente a eso que Tzvetan Todorov llamó *racialismo*, que se incubó en el positivismo y en algunas teorías eugenésicas, lo que encontramos en Caro es más bien un *imperialismo cultural*. Nada de respetar las diferencias culturales, nada de creer que las regiones tienen cultura, nada que dejar grupos humanos por fuera del proceso cristianizador y castellanizante. Gobernar es homogenizar lo que se presenta como diferente, someter la diversidad a través de la educación; es alcanzar la unidad religiosa, cultural e idiomática.

UN POCO MÁS DE CERCA: CARO

Miguel Antonio Caro emergió a la vida pública un poco a la sombra del prestigio de su padre, el poeta y líder conservador José Eusebio Caro. Pero bien pronto se adjudicó méritos propios como gramático, defensor del idioma y versado latinista. En esto fue determinante su obra de juventud, escrita con el filólogo Rufino José Cuervo cuando ambos no llegaban a los 25 años: *Gramática de la lengua latina para el uso de los que hablan castellano*¹⁵. Luego vendrían otros escritos en la misma dirección que le ganaron un rápido reconocimiento internacional como gramático¹⁶. Hay, además, una obra poética, hoy más bien olvidada por la academia literaria colombiana, pero que fue ampliamente elogiada, más por razones políticas que estéticas, junto con la de Rafael Núñez (el autor de la letra del Himno Nacional colombiano) durante las primeras décadas del siglo XX¹⁷.

Caro, en particular, se define por su afán de definir la identidad nacional alrededor del catolicismo se define, como otros de sus pares, como un enfrentamiento al ‘afrancesamiento’¹⁸. Difícilmente se ha llevado a cabo en otra parte del continente americano esa cruzada, casi que moral, contra el *que galicado*, en la que unieron fuerzas, ya desde su juventud, Miguel Antonio Caro y Rufino José Cuervo; misión vital para la lucha contra el afrancesamiento de la cultura; afrancesamiento que había hecho presencia entre las élites de la época, aunque no de manera tan notoria como en otros países¹⁹.

Tan notoria como fue para Caro su participación en la *Gramática de la lengua latina para el uso de los que hablan castellano*, para darle fama de latinista, lo fue su *Estudio sobre el utilitarismo*, para

15 Tomo II de *Miguel Antonio Caro. Obras*, del Instituto Caro y Cuervo.

16 En este campo hay que destacar sus “Notas a la ‘Ortología y métrica’ de don Andrés Bello” y su discurso “Del uso en sus relaciones con el lenguaje”. En la edición de *Miguel Antonio Caro. Obras*, del Instituto Caro y Cuervo, sus variadas contribuciones en este frente son recogidas en el volumen III.

17 Quizás la única pieza poética de Caro que todavía goza de cierto reconocimiento (y refleja en buena parte el talento de sus otras piezas, es el soneto *Patria*.

18 El término ‘afrancesamiento’ tiene especial importancia en este contexto. Dice Andrés Jiménez: “Bajo el término ‘afrancesamiento’ y sus derivados se identificaban así todos aquellos elementos cuyo origen, para los intelectuales gramáticos, estaba en las ideas liberales de cuño francés. Había ‘afrancesados’, en política y religión, así como había afrancesamiento lingüístico y literario” (Jiménez, 2013: 92).

19 Mientras el conservador Rufino José Cuervo, el adalid de la lucha contra el *que galicado*, se fue a París para continuar los estudios que nos librarán de un indeseado afrancesamiento, el liberal José María Samper, había publicado en París, en 1861, su “Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas”, como él llamó a las naciones hispanas, sólo para que los franceses nos entendieran.

darle fama de humanista católico. Con ella Caro se insertó exitosamente en una disputa muy particular en la vida intelectual y política e Colombia a lo largo del siglo XIX: la conveniencia o no de utilizar los *Principios de legislación universal y de legislación civil y penal*, de Bentham, en la formación de los abogados²⁰. Tras más o menos treinta años de calma en ese frente, se publica un libro llamado *Filosofía Moral*, que rescata a Bentham, y eso le permitió a Caro enfrentarse exitosamente a los liberales y ganar protagonismo como defensor del catolicismo y el hispanismo.

En general, a todo lo que huele a *ethos* citifizante y moderno, Caro le opone un *ethos* católico e hispanófilo. Y termina extendiendo su cruzada a una lucha contra cualquier cosa que pudiera ‘contaminarlo’: el cristianismo protestante, el materialismo, el cientifismo y el sensualismo. La *Librería América*, donde Miguel Antonio Caro, su propietario, ejercía una moderada censura sobre obras que no eran de su agrado (aunque las conociera tangencialmente), fue un epicentro, junto con el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, de un poder articulador del saber que se convirtió, con el tiempo, en una cantera de ‘producción de un *saber* conservador; aquel que iría a ejercer una gran influencia en las próximas décadas en la vida nacional²¹.

Y la clave de este saber conservador es la defensa ‘científica’ del idioma. En efecto, como dice Andrés Jiménez, *La regeneración* constituyó:

20 Como bien dice Alfredo Gómez-Müller, “de todas las repúblicas latinoamericanas surgidas de la guerra de Independencia, en la primera mitad del siglo XIX, la Nueva Granada fue sin duda aquella donde llegó a tener mayor influencia la filosofía utilitarista de Jeremy Bentham” (Gómez Müller, 2002: 57). En verdad, no se trató de una influencia filosófica, sino, en principio, de un asunto de egos entre Bolívar y Santander, que se terminó convirtiendo en una cuestión partidista. Mediante un decreto, en 1826, Francisco de Paula Santander, impuso la enseñanza de los *Principios de legislación universal y de legislación civil y penal*, de Bentham, así como la obligación de consultar y enseñar “los escritos luminosos de Montesquieu, Marbly, Tracy, Bristol”, en la formación de los abogados (Santander, 2004: 49-52). Dos años después, Bolívar los considera “no convenientes” y decreta que “en ninguna de las universidades de Colombia se enseñarán los Tratados de Legislación de Bentham”; decreto que es secundado por una circular que ordena restituir el énfasis en la enseñanza del latín, “tan necesario para el conocimiento de la religión y para la bella literatura” (Cfr Martínez, 2004: 53). Muerto Bolívar, Bentham es reintroducido en la enseñanza en 1835, nuevamente por Santander (Gómez-Muller, 2002: 62).

21 Esto puede constatarse en la secuencia de los presidentes gramáticos: José Manuel Marroquín, José Vicente Concha, Marco Fidel Suarez y Miguel Abadía. Todos ellos escribieron obras de gramática y filología; todos ellos eran católicos públicos y ocasionalmente maestros de humanidades y latín. Todo ellos, en general, fueron discípulos de Miguel Antonio Caro.

Una estrategia de legitimación y validación científica de las pretensiones de varios miembros de esta comunidad de erigirse en intérpretes y vigías privilegiados de la ‘lengua pura’ y del ‘buen hablar’ como elementos configurativos de un discurso reaccionario formulado como respuesta a la amenaza percibida en los gobiernos liberales del llamado ‘Olimpo radical’ (Jiménez, 2013: 86).

LA BATALLA EN TORNO AL IDIOMA

El historiador Malcom Deas (Deas, 2006) resalta esa extraña característica de la *Regeneración*, esa íntima convivencia entre gramática y poder, sin paralelo en el resto del continente, que se proyecta en una secuencia de presidentes filólogos y latinistas, que antes que tratados de derecho o economía, exhibían sus compendios de gramática y ortografía como credenciales de idoneidad política. Se trata de un proceso que consolidó en tres décadas, que se inicia con las revistas *El Mosaico* y la *Revista de Bogotá*, cuyo inspirador fue José María Vergara y Vergara y se consolida en torno a la Academia Colombiana de la Lengua²², la primera que se creó fuera de España, y a los trabajos filológicos y lingüísticos de Rufino José Cuervo, Ezequiel Uricoechea y Marco Fidel Suárez. Entre ellos, de nuevo, brilla con luz propia Miguel Antonio Caro, notable latinista, conocedor de las principales lenguas europeas y máxima autoridad en la buena construcción idiomática.

El asunto tenía su clara connotación política. Si los liberales que les antecedieron se exhibían como amigos de las ciencias naturales, de las ingenierías, de las matemáticas y se enorgullecían de su pertenencia a las sociedades científicas, los políticos de la *Regeneración* más bien desdeñaron este tipo de aficiones y ahondaron sus nexos con la Real Academia de la Lengua Española²³. Su humanismo filológico, su

22 A este respecto anota Malcom Deas: “El interés local por estas ciencias (la gramática y la filología) –sus practicantes insisten siempre en llamarlas ciencias– recibió su forma ósea institucional con el establecimiento de la Academia Colombiana, en 1871. Los tres espíritus fundadores, Miguel Antonio Caro, José Manuel Marroquín y José María Vergara y Vergara, eran miembros correspondientes de la Academia Española” (Deas, 2006: 33).

23 El cultivo de la lengua debía transformarse en férrea defensa. Difícilmente se ha llevado a cabo en otra parte del continente americano esa cruzada, casi que moral, contra el *que galicado*, en la que unieron fuerzas, ya desde su juventud, Miguel Antonio Caro y Rufino José Cuervo; misión vital para la lucha contra el afrancesamiento de la cultura; afrancesamiento que había hecho presencia entre las élites de la época, aunque no de manera tan notoria como en otros países. Valgan dos ejemplos. Rufino José Cuervo, el adalid de la lucha contra el *que galicado*, se fue a París para continuar los estudios que nos librarán de un indeseado afrancesamiento, José María Samper, había publicado en París, en 1861, su “Ensayo sobre las revoluciones políticas y

ocupación con el latín y con la gramática, iban más allá. Intentaban instalarse, de un modo peculiar, en la episteme moderna (en el sentido foucaultiano arriba mencionado), por lo que no se contentaron con nutrirse de la gramática de Bello o con acatar los cánones de la Real Academia de la Lengua.

No se trataba de acoger lo que venía de atrás o de España. Se trataba de elevar la lengua bogotana a canon universal. Andrés Jiménez lo caracteriza de la siguiente manera:

“Si la lengua, como viene insistiendo la historiografía sobre el nacionalismo desde la década de 1980, constituye un vehículo para la construcción de la identidad nacional, la que estaba en juego era la lengua de Colombia, no la de España, y el impacto deseado apuntaba, antes que nada, al ámbito cultural colombiano, no al español” (Jiménez, 2013: 97).

A través de lo que este autor llama un “progresivo ‘desmarcaje’ de la tradición española y la consiguiente construcción de una legitimidad cultural fundamentada en la ‘ciencia del lenguaje’, completamente ajena a esta tradición” (Jiménez, 2013: 96), los intelectuales de *La regeneración* intentaron validarse a través de la ciencia moderna del lenguaje, como se está desarrollando en Alemania, en Francia e Inglaterra. Esto refleja otra forma de autonomía intelectual. Ahora estos gramáticos, tan propensos a alabar lo hispano, saltan por encima de lo español y van a buscar su legitimación epistémica en lo más avanzado de la ciencia del lenguaje del resto de Europa. Apelaron a ‘criterios científicos’ y ‘modernos’ para desmarcarse de la tradición gramatical española. En el caso de Caro, su primera batalla fue refutar las consideraciones que sobre la gramática había hecho Destutt de Tracy en *Elements d'idéologie*, utilizando para ello los estudios de Franz Bopp sobre las lenguas europeas (Cfr. Jiménez, 2013: 92-93).

Caro, escalando su carrera política, y Cuervo, trabajando en París metódicamente su obra filológica, estos intelectuales se creen ya instalados en la vanguardia moderna de los estudios del lenguaje. Caro, de una manera particular, aunaría su poder político a su prestigio académico para sentar cátedra frente a los debates intelectuales y, especialmente, aquellos relacionados con la recepción de los descubrimientos científico naturales, especialmente cuando se los quiere presentar en formato positivista.

la condición social de las repúblicas colombianas”, como él llamó a las naciones hispanas, sólo para que los franceses nos entendieran.

Una rápida revisión a *Artículos y Discursos por D. Miguel Antonio Caro*, una antología de estos artículos, compilada por él mismo y publicada en 1888, en la imprenta de la Librería América, lo muestran ocupándose de los debates cruciales en una época de guerras y fuertes confrontaciones ideológicas: la libertad de cultos, la educación laica, el papel del Estado frente a la educación, las relaciones entre historia y filosofía, el utilitarismo y, muy recurrentemente, la libertad liberal. No puede negarse que allí se exhibe un inteligente polemista y hasta se diría –a primera vista– un gran argumentador²⁴. Una lectura más reposada, sin embargo, lo revela como un católico más bien sectario y virulento, siempre dispuesto a mostrar no sólo el error teórico sino la maldad moral de quienes sostienen punto de vista modernizantes o liberales. Se deja ver, además, hasta dónde es reaccionario frente a las ideas modernas y al prestigio creciente de las ciencias naturales. Lo que en general lo caracteriza es su apelación última, cuando está comentando disputas ideológicas y académicas –de las cuales por lo demás estaba muy bien enterado– a máximas sacadas del Evangelio o de las encíclicas papales.

Están además sus escritos un poco más académicos, sobre temas de filosofía, sociología y derecho, que algunos han recogido con el rótulo de ‘Escritos filosóficos’²⁵, que se refieren a la moral, a los *Elementos de ideología* de Destutt de Tracy, a Bestiat y otra vez a Bentham. Además, habla de Hobbes, de Hegel, de Kant y de las tendencias filosóficas contemporáneas; ya no en estudios específicos, sino haciendo referencias generales. En todo esto hace gala de conocedor de las principales lenguas europeas y de las filosofías inglesas y alemanas del siglo XIX. Estas filosofías, sin embargo, son enfrentadas ideológicamente y casi siempre presentadas como el resultado que significó para Europa la Reforma protestante y su posterior culto a la razón ilustrada. Todo eso, sobra decirlo, lo encuentra inconveniente para

24 Leyendo sus críticas y análisis de puntos de vista filosóficos, se descubre que en realidad carece de lógica y que, aunque reconstruye con relativa facilidad los puntos del adversario, dando la impresión de conocerlos bien, al final lo que hace es debilitarlos de antemano para luego despacharlos con alguna cita del Evangelio o alguna encíclica papal. Adolfo León Gómez, en su artículo “El estilo argumentativo de Miguel Antonio Caro”, trae ejemplos suficientes de sus falacias argumentativas. Ver además un claro ejemplo de tergiversación de puntos de vista para efectos de desprestigio del adversario, de un escrito testimonial de Baldomero Sanín Cano, traído a colación por Rubén Sierra (Sierra 2002).

25 El volumen I de *Miguel Antonio Caro. Obras*, del Instituto Caro y Cuervo, se titula *Filosofía, Religión, Pedagogía*. Ese mismo instituto publica otra obra, *El pensamiento filosófico de Miguel Antonio Caro*, por Carlos Valderrama Andrade,

la identidad colombiana. Hay también escritos menores, donde hace gala de conocer algunos desarrollos científicos y de estar siguiendo algunos que se dan en los Estados Unidos, en el viejo continente y en el resto de América Latina. Proyecta también algo de pedagogo católico, cuando escribe programas de enseñanza de filosofía para uso de colegios y universidades.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

No es posible en un artículo como éste, escrito por alguien que no tiene la experticia necesaria, llegar a una conclusión mayor. Todo lo que se quiso hacer fue conectar *La regeneración* con el asunto, más crucial en relación con el enfoque postcolonialista, de los modos hispanoamericanos de lidiar con la Modernidad. Esto permitió varias cosas. En primer lugar, tematizar la difundida idea de que la toma de distancia con referencia a España, vista como lo *pre-moderno*, no fue unívoca en todos los países de la América Hispana, ni en todos los momentos del proceso de construcción de nación a lo largo del siglo XIX. Como un subtema del anterior, se quiso llamar la atención sobre la tesis, más o menos difundida, de que los países hispanoamericanos no sólo comparten un ideal de modernización que los aleja de España cada vez más, sino que los lleva, más o menos en una línea recta y progresiva, hacia los ideales de la Modernidad europea, haciéndose de esa manera, o bien dignos de ser llamados cada vez con más razón naciones verdaderamente modernas en sentido político (como quisieron quienes vieron en esos ideales el destino deseado de nuestras repúblicas), o bien dignos de ser llamados *culturalmente colonizados* después de la independencia formal, como se trata de señalar desde el enfoque postcolonial. Al menos aquí se quieren aportar elementos para tres posibles afirmaciones en relación con nuestro hemisferio: 1) Que la Modernidad no siempre fue vista como lo anti-hispano, ni lo hispano como aquello que, definitivamente, debería ser superado. 2) Que la modernización de nuestras naciones no consistió siempre en adaptar en nuestro medio, de una manera más o menos pasiva, los ideales de la Modernidad política norte-europea. 3) Que las condiciones de nuestro medio fueron determinantes para, en ciertos casos, facilitar ese tipo de modernización o para hacerlo fracasar y, en cualquiera de los dos casos, las alternativas políticas emergen de un esfuerzo más o menos propio de pensarse la posibilidad de hacer nación; un esfuerzo que en ningún modo es justo calificar como simple continuación del coloniaje cultural o adaptación pasiva de nuestras repúblicas al evolucionar del capitalismo mundial.

BIBLIOGRAFÍA

- Angulo, Felipe 2003 “Ciencias, lengua y proyecto americanista desde Europa. Cartas de un bogotano a un porteño en el siglo XIX”, en *Caravelle*, No. 81.
- Barreto Rozo, Antonio 2013 “Por la senda ascendente del positivismo naturalista y de la civilización: aproximación panorámica a los casos de Brasil y Colombia en el paso del siglo XIX al XX” en *The University of Miami Inter-American Law Review*, Vol. 44, No. 2.
- Bolívar, Simón 1983 “Suprímense en todas las universidades de Colombia los tratados de Bentham” en *Benthamismo y Antibenthamismo* en Marquínez Argote, G. (Bogotá: Editorial El Búho).
- Bioy Casares, Adolfo 2011 *Borges* (Barcelona: Editorial Planeta/Blaclist.com).
- Caro, Miguel Antonio 1888 *Artículos y Discursos, Primera serie* (Bogotá: Librería Americana).
- Caro, Miguel Antonio 1962 *Miguel Antonio Caro. Obras*, Tomos I, II y III (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo).
- Caro, Miguel Antonio 1979 *Discursos y otras intervenciones en el Senado de la República 1903-1904* Biblioteca Colombiana (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo).
- Castro-Gómez, Santiago 2005 *La hybris del punto cero* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana).
- Charry J., Carlos Andrés 2011 “Los intelectuales colombianos y el dilema de la construcción de la identidad nacional (1850-1930)” en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, No. 90.
- Cuervo, Rufino José 1883 *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano. Cuarta edición notablemente aumentada* (Francia: Imprenta Durand).
- Deas, Malcom 2006 *Del poder y la gramática* (Bogotá: Taurus).
- Estermann, Josef 2014 “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural” en *Revista Latinoamericana*, Vol. 13, No. 38.
- Gómez, Adolfo León 2002 “El estilo argumentativo de Miguel Antonio Caro” en *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época* Colección Sede, Bogotá (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Gómez-Müller, Alfredo 2002 “El primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada (1835-1836): El valor y el sentido de lo

- humano”, en *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época* Colección Sede, Bogotá. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- González Rojas, Jorge Enrique (comp.) 1997 *Positivismo y tradicionalismo en Colombia* (Bogotá: Editorial El Búho).
- Guerrero, G., Andrade, N., y Castro, Carlos E. 1999 *Educación y política en el régimen del liberalismo radical. Sur del Estado Soberano del Cauca, 1863-1880*, Serie Historia de la Educación Latinoamericana (Pasto: Universidad de Nariño).
- Jaramillo Uribe, Jaime 1974 *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Editorial Temis, Bogotá. 1994 *La personalidad histórica de Colombia* (Bogotá: El Áncora Editores).
- Jiménez Ángel, Andrés 2013 “Ciencia, lengua e hispanidad en la construcción de la cultura nacional en Colombia, 1867- 1880” en *Iberoamericana*, No. 50, 2013.
- Lievano Aguirre, Indalecio 1985 *Rafael Núñez* (Bogotá: El Áncora Editores).
- Marquínez Argote, Germán (comp.) 1983 *Benthamismo y antibenthamismo en Colombia* (Bogotá: Editorial El Búho).
- Marquínez Argote, Germán 1989 *Filosofía de la Ilustración en Colombia* (Bogotá: Editorial el Búho).
- Parra París, Lisímico 2012 *La Independencia: recepción de ideas y construcción de mitos* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Sociedad Colombiana de Filosofía).
- Jaramillo Uribe, Jaime 1974 *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (Bogotá: Editorial Temis).
- Jaramillo Uribe, Jaime 1994 *La personalidad histórica de Colombia* (Bogotá: El Áncora Editores).
- Jiménez Ángel, Andrés 2013 “Ciencia, lengua e hispanidad en la construcción de la cultura nacional en Colombia, 1867 -1880” en *Iberoamericana*, Año 13, No. 50.
- Rodríguez García, José María 2007 “La Regeneración sin la Revolución: Caro contra Bolívar” en *Revista Hispánica Moderna*, Año 60, No. 1.
- Samper, José María 1969 *Ensayo sobre las revoluciones políticas y de la condición social de las repúblicas colombianas* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Santander, Francisco de Paula 2004 (1826) “Ley y reglamentos orgánicos de la enseñanza pública” en Marquínez Argote, Germán (comp.) *Benthamismo y Antibenthamismo* Colección Pensamiento Colombiano (Bogotá: Editorial El Búho).

- Torres García, Guillermo 1956 *Personalidad política de Miguel Antonio Caro* (Madrid: Ediciones Guadarrama).
- Urrego, Miguel Ángel 2002 *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia. De la guerra de los Mil Días a la constitución de 1991* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores).
- Valderrama Andrade, Carlos 1961 *El pensamiento filosófico de Miguel Antonio Caro* Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Series Minor VII (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo).
- Varios autores, 2005 *La batalla conceptual en América Latina. Hacia una historia conceptual de los discursos políticos* Anales (Göteborg: Instituto Iberoamericano/Universidad de Göteborg).
- Villavicencio, Susana 2008 *Sarmiento y la nación cívica. Ciudadanía y filosofías de la nación argentina* (Buenos Aires: Eudeba).

Álvaro Oviedo Hernández*

¿AMÉRICA LATINA?

MODERNIDADES Y PROYECTOS EMANCIPATORIOS

EL TEMA DE PROCESOS EMANCIPATORIOS en América Latina, cruzado por las implicaciones de la modernidad o modernidades está en el centro de los debates políticos y académicos contemporáneos. En este escrito queremos abrirnos a la reflexión en torno a conceptos que utilizamos cotidianamente, sin cuestionarnos sobre su pertinencia, ni asumir que son categorías susceptibles de re significación, en construcción, e incluso con significados diferentes dependiendo de la perspectiva teórica desde la cual nos paremos, o desde las prácticas y teorizaciones de los movimientos sociales y políticos.

El Canciller del Estado plurinacional de Bolivia, David Choquehuanca, en su conferencia magistral dictada en el marco del XX Foro de Sao Paulo el 29 de agosto de 2014¹, hizo una serie de reflexiones de

* Doctor en Historia, Universidad Andina Simón Bolívar. Magíster en Análisis de Problemas económicos, políticos, e internacionales contemporáneos, Universidad Externado de Colombia. Especialista Universitario en Historia de América Latina, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Lic. en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Colombia. Profesor por más de veinte años en las Universidades Javeriana, Externado de Colombia, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Integrante del Grupo de Trabajo en Filosofía política de CLACSO.

1 Reproducida en formato de periódico, edición especial, XX Foro de Sao Paulo, pp. 8-13.

importancia sobre algunos de estos temas, que apuntan al núcleo del debate entre las diferentes fuerzas que pugnan en torno a la búsqueda de soluciones para los problemas que afronta cerca de la mitad la población que no puede satisfacer las necesidades fundamentales, y de la humanidad en su conjunto que ve amenazada su existencia por la crisis ecológica en desarrollo.

El Foro de Sao Paulo (FSP), fundado en 1990, en el momento de la realización de la reunión que comentamos tenía en su seno diez partidos o movimientos en el gobierno de diferentes países de América Latina, y en cinco países más a partidos o movimientos significativos en la oposición. Hoy son menos los partidos pertenecientes al FSP que están en el gobierno, pero sin lugar a dudas sigue constituyendo un actor internacional de primer orden, que agrupa las fuerzas políticas de izquierda, en toda su diversidad y matices, abierto a la participación de movimientos y partidos de otros continentes.

En ese contexto, en el que los participantes se pronuncian sobre problemas y tareas comunes de la “Gran Patria Latinoamericana”, el Canciller Choquehuanca en su reflexión dice:

“somos del Abya Yala, tenemos identidad, nosotros no somos romanos, no somos latinos tenemos identidad”. Abya Yala, afirma, se llamaba este continente antes que vinieran hombres extraños a enseñarnos la desunión [...]” (Choquehuanca, 2014)

Esas reflexiones no son para oponerse a lo acordado, es evidente su apoyo, y el de los anfitriones a todas las temáticas consensuadas, pero sí para invitar a compartir, a dialogar, sobre connotaciones más amplias de algunas de las cuestiones abordadas. No sólo en relación con la identidad «latinoamericana», sino con apreciaciones que tocan con los perfiles de un proceso emancipatorio hoy, en esta región del continente.

Resalta la importancia de la identidad “como una piedra fundamental sobre la cual tenemos que empezar a construir” no solamente una nueva sociedad, sino prepararnos para construir la complementariedad de los humanos y el resto de la naturaleza, en lugar de la búsqueda de su dominio.

Es importante, destaca, profundizar la democracia, pero es necesario trabajar el consenso y, responsablemente los disensos, la democracia es el dominio la mayoría sobre la minoría, “el consenso es lo que todos queremos” y su eje hay que buscarlo no sólo en el pensamiento sino en el sentir y pensar, en el *sentipensamiento*; importante cumplir con los derechos humanos, individuales y colectivos, pero igualmente tener en cuenta los derechos cósmicos, los derechos de la madre tierra.

Y caracteriza su ideología como una ideología de la unidad, de la complementariedad, del consenso, del equilibrio, del *cosmoser*. Llama la atención sobre problemas relativos a la relación comunidad – Estado, la importancia de saber escuchar, saber compartir, saber” gobernar, construyendo unidad en la diversidad, “somos semejantes, somos diferentes”.

Sobre esa base define el proyecto de socialismo por la vida, con integración (porque estamos desintegrados), para ser personas que viven bien: (*camiri* en aymará, *kapac* en quechua), persona sin dueño (*Iyambae* en guaraní).

En todo esto se definen propuestas para un nuevo proyecto emancipatorio, en contrapunteo, llamando a la reflexión sobre referentes básicos, no sólo en Bolivia, en nuestra América, sino en el mundo, a quienes independientemente de la cosmovisión que se suscriba y/o su lugar de enunciación, asumen que vivimos una crisis ecológica a nivel mundial, que la forma como se ha organizado la producción y la distribución margina a la mitad de la población de la posibilidad de vivir en condiciones dignas, que es urgente repensar sobre cómo profundizar en la democracia, en los derechos humanos individuales y colectivos; cómo concebir la integración; visibilizar la diversidad, superando la dispersión para asumir la solución de problemas comunes.

Resultan sugerentes los enfoques encaminados a no separar el sentir del pensar como eje para construir consensos, para encontrar los caminos de la unidad y de alternativa al capitalismo, implícita en la apuesta de un socialismo por la vida. ¿Proyecto emancipatorio para *Abya Yala*? ... no separar cosmovisión, ni conocer, de *cosmoser*. Puede que no se compartan todas estas propuestas, pero sin duda apuntan a problemas cruciales, que convocan el concurso de diversos saberes, no solo al diálogo entre ellos, sino a la acción mancomunada para resolver problemas que son comunes.

Abya Yala según se sabe no es palabra aymara, es palabra Kuna, adoptada por los movimientos indígenas al igual que la *wipala* como signo de integración. No se trata de que esta concepción haya estado desde siempre en los pueblos indígenas que hoy la reivindican, ni menos en todos los pueblos indígenas, pero es significativo que en algún momento se adopte como denominación y signo común, para convocar la unidad de la voluntad, al respecto ya nos había advertido el historiador Eric Hobsbawm (2002) cómo “la tradición se inventa”, pero no de manera arbitraria sino potenciando unos significados en función de la identidad, y de un proyecto político.

La conferencia nos plantea reflexiones por lo menos en tres ejes: ¿es posible definir la identidad de Nuestra América, para utilizar la expresión de José Martí, desde lo latino? ¿La llamada modernidad o

incluso modernidades nos permite apreciar las diferencias y lo común que hemos transitado, los desafíos que tenemos? ¿Socialismo por la vida no corresponde a una propuesta de reformulación de los proyectos emancipatorios, de la segunda independencia para expresarlo, otra vez, en palabras de Martí?

¿AMÉRICA LATINA?

Así como David Choquehuanca puede afirmar “no somos latinos”, con toda legitimidad los otros 400 pueblos indígenas del continente, mal contados, podrían argüir que no son latinos, sin importar que tan latinos sean (en el sentido de hablar una lengua derivada del latín), ni si poseen todavía su lengua ancestral, o si se definen su pertenencia desde el fenotipo (otro constructo cultural). Y esta opción tiene importancia para definir el conjunto y el carácter del país no solo en Bolivia, sino también para Guatemala, Panamá, Perú, Ecuador, Honduras, y sur de México donde la población indígena es, cuando no mayoritaria, bastante significativa.

Según investigaciones de CEPAL CELADE², los criterios consultados en la ronda de censos no son compatibles para la definición del peso demográfico de los indígenas, por ejemplo países como México preguntan en sus encuestas si hablan lengua indígena, para definir su identidad, otros países no consideran éste el único criterio para definir si se es indígena o no. Mientras no se unifiquen criterios y metodologías, va a ser difícil tener información comparable y confiable.

Pero, más allá del mayor o menor peso demográfico en las distintas regiones, la diversidad de pueblos indígenas puede aportar desde sus cosmovisiones, reflexiones enriquecedoras, saberes, que contribuyan a la solución de problemas comunes. Se trata no de poner de presente solo sus peculiaridades, las cuales esgrimen quienes trabajan por dividir las y enfrentarlas, sino toda la riqueza que tienen en común y encontrar formas de consenso para la acción por una vida en condiciones dignas que garantice la satisfacción de sus necesidades físicas y espirituales... Saber encontrar no sólo lo diferente sino lo que se tiene de semejante para unir esfuerzos.

Esto es igualmente válido para la cantidad de pueblos cuyos orígenes se remontan al África, con poblaciones igualmente significativas en países como Brasil, Venezuela, Cuba, Colombia y Panamá, o en las islas del caribe. También pueden afirmar que no son latinos sin importar si hablan una lengua romance o anglófona, o una crea-

2 Fabiana Del Popolo y Ana María Oyarce, CELADE división de población, cepal. www.cepal.org

da en la interacción de varias de las ancestrales, y de estas con las lenguas de los colonizadores. Igualmente afrontan problemas para definir sus perfiles demográficos en organismos oficiales y en centros de pensamiento de investigadores privados, por las diferencias metodológicas y de apuestas de nominación que se ensayan en los diferentes países desde diferentes ópticas (Rodríguez y Sánchez, 2014).

Acotaciones similares, se podrán hacer al hablar de las poblaciones chinas, japoneses, hindúes, árabes, “judíos” o población rom, que tienen presencia importante en varios países, con dinámicas de inserción a la vez claramente diferenciales.

El estudio de esas interacciones culturales de los subalternos y de estos con los sectores dominantes y hegemónicos, así como el conjunto de problemas acá planteado debe ser objeto de investigación en diversos países y territorios, para saber mejor de “qué está hecho el país”, abordar el problema complejo de las poliglosías en que están insertos los diferentes conglomerados humanos que habitan nuestros territorios, y las no menos complejas prácticas de traductibilidad de lenguas y culturas en las que desenvuelven su actividad, sobre cuya dificultad advertía Gramsci, y que sirven de base a sus pensamientos y sentimientos.

Pero esa diversidad construida en los siglos de coloniaje, y neocoloniaje, de inmigración impuesta, o “impulsada” con la expectativa de construir una nueva vida, el desarraigo y la integración forzada, de los habitantes originales y de los afros esclavizados, a los circuitos capitalistas globalizados, o la llegada de grupos de inmigrantes preferentemente europeos y asiáticos buscando un “mejor futuro” en estas tierras, constituye una realidad con la que hay que contar en la caracterización y resolución de los problemas que enfrentamos en “Nuestra América”.

Y en este punto de la exposición ya resulta evidente que lo latino alude a una parte de esta realidad, pero a la vez contribuye a la invisibilización de varios actores. ¿Cómo y cuándo aparece, a qué responde la denominación de América Latina? Sabemos que los procesos emancipatorios, de España y Portugal no se hicieron bajo una identidad construida de una “América Latina que se separa”; se hablaba entre los criollos, de América hispana y América lusitana. Y no hay que atribuirle la culpa de la denominación de América a los españoles, en sus textos oficiales fuimos Indias Occidentales hasta el siglo XVIII, y hasta finales del XIX persistía la costumbre de denominar a los habitantes de este continente como indianos (Núñez, 1979). A su vez Alejandro von Humboldt da testimonio en su texto “Ensayo sobre la nueva España”, del orgullo con que a veces escuchó pronunciar las palabras: “yo no soy español, sino americano” (Humboldt, 1889 t.9: 92).

La denominación de América se debe a la inclusión en el libro de geografía de Martín Waldseemiller, el mapa de Américo Vespucio, que conoce seis ediciones en breve tiempo a partir de 1507, diríamos hoy un *bestseller* (Colón muere en 1.506, después de haber sido perseguido por la corona, ignorado), y se vuelve norma hablar de las tierras de América en referencia a los trabajos de Américo. Bolívar en su Carta de Jamaica, 1815 (Bolívar, 1971: 79), habla de que esto constituye una injusticia histórica y para enmendarla, en parte, sugiere denominar al Virreinato de la Nueva Granada con el nombre de Colombia, en honor a Colón.

Pero igual, asume la denominación en uso de América diferenciando la que es “hispana” y la “lusitana”, las cuales aspiraba a ver unidas, sin entrar a cuestionar la carga colonial que arrastra el nombre de América.

Pero la denominación de latina aparece en el contexto de la lucha de las nuevas potencias, Inglaterra y Francia, que entraban a remplazar en el contexto internacional, las viejas potencias ibéricas.

Michel Chevalier, político y economista francés, sansimoniano en su juventud y liberal después, publica en 1836 sus crónicas de sus viajes a América, y va a hablar de la América católica y latina frente a la América del norte, protestante y anglosajona, apoya la invasión francesa a México 1861-1867, y a Napoleón III hasta la caída del imperio, luego se retira de la política.

Francisco Bilbao, liberal excomulgado, chileno, en sus conferencias en París en 1856 denomina América Latina a la América situada al sur del río Bravo, y José María Torres Caicedo, escritor y diplomático colombiano, correspondiente de la Real Academia Española y de la de Ciencias Morales y Políticas del Instituto de Francia, al cual está también vinculado Michel Chevalier, creó en París una Liga Latinoamericana, en 1861 y en 1865 publicó su libro “Unión latinoamericana”, donde denunciaba el carácter imperialista de la política estadounidense denominada *destino manifiesto*.

Este matiz, acentuado en los escritos de José Martí, tiende a sacar el término del campo de pugna entre Inglaterra y Francia, para reivindicar un destino común frente a las tendencias expansionistas de los Estados Unidos. Y de manera explícita se anuncia por cuenta de Martí para la América española (sic) “la hora de reclamar su segunda independencia” (Martí, 1974: 250).

Pero detrás de esas convergencias de excomulgados, con quienes reivindican lo católico frente a lo protestante, y quienes enfatizan en la reivindicación de la soberanía y ponen al orden del día la segunda independencia, hay otro episodio que contribuye igualmente a que la denominación se abra paso en estas latitudes:

La iglesia católica tenía el patronazgo de la Corona de España, y la independencia liderada por los criollos ricos no pudo darse sin la fractura de la iglesia, sectores importantes del clero formaron filas por la independencia. El peligro de emergencia de iglesias nacionales obliga al Vaticano a hacer uso de fina diplomacia, para no perder la relación con los independizados ni con la corona española, a la vez que impulsa la romanización de la iglesia católica en los países recién independizados. A esto se viene sumar la iniciativa de fundar en noviembre de 1858 el Colegio Pío Latino América, al año siguiente se pone bajo la dirección de un español José Fondá en dependencia de su provincia romana. Luego de la ocupación de los estados pontificios en 1870 se refunda en mayo de 1888, y en su sede se hace el primer concilio plenario de América Latina, citado por el Papa León XIII en mayo junio de 1899³.

La *Revue des Races Latines* resaltaba para la época la superioridad “espiritual” de la cultura latina, frente al “materialismo” de otras culturas. Décadas después el uruguayo José Enrique Rodó haría famosa esta idea en *Ariel*, 1900, contra el “materialismo” de la cultura americana. La denominación de América Latina se va a usar oficialmente en 1948 al constituirse la Comisión Económica de América Latina, CEPAL. Y de hecho CLACSO va a surgir dentro de la lógica de la misma nomenclatura.

Estas son algunas de las principales claves que habría que seguir para indagar y ver la pertinencia de la denominación de América Latina. Viendo las cargas, matices e intenciones puestas por los diferentes actores, desde la resistencia o la alternativa, viendo el nombre como resultado de la interacción de múltiples actores y no la obra unilateral de unos entes coloniales, que pasivamente es asumida por los colonizados, o exclusivamente por resistentes a la colonialidad.

Y el problema no se resuelve agregando a América Latina la denominación indiana, o afro indiano latinoamericana. Podría ser viable hablar de América del Sur, con las inexactitudes que su vez encierra la geopolítica. O “Nuestra América” con su tono reivindicatorio y de programa. Pero el referente territorial, continente de población, y de sus relaciones, debe contribuir a hacer visibles los actores y sujetos de transformación. En contraste con las viejas prácticas hegemónicas de invisibilización.

Este ejercicio genealógico no tiene como fin encontrar la forma “correcta” de denominarnos, tiene importancia metodológica para la investigación del devenir histórico de nuestro continente, y de las relaciones de poder en él construidas, las resistencias y alternativas

3 Véase piolatino.org/el-colegio/crónica-del-colegio/

esbozadas, buscando no invisibilizar los actores sujetos de la praxis social, sus intereses, y expresiones culturales. Sabiendo que lo étnico racial, el género, el sentido de nación, y los proyectos ético políticos, sus estéticas, las formas cómo producen y cómo se agrupan para hacerlo, son constructos culturales, o si se prefiere sociales, históricos, en resumen, resultados de la praxis.

Es una apuesta por evidenciar nuestra unidad en la diversidad, abrir una reflexión, más que argumentar en busca de la universalidad, o una pretendida homogenización, buscar desde nuestras realidades específicas establecer lo común, la relación con el todo, en su transformación.

MODERNIDADES

Asumo modernidades como una serie de prácticas concretas generadas en circunstancias específicas, generadoras a su vez de nuevas realidades económicas, sociales políticas, y de sus representaciones racionales, mitológicas, utópicas, como parte de la construcción de hegemonía. Esta se adapta, o cambia de acuerdo a las relaciones de fuerza, expresando en cada caso, sus específicos modos de sentir, de pensar, en sus dimensiones, estéticas, éticas y políticas. Al hablar de modernidad o modernidades hay que hacer un esfuerzo por superar las interpretaciones esencialistas, que ubican estas conceptualizaciones al margen del tiempo y del espacio, y dejan de lado los actores, y sus prácticas, producto de contradicciones en lo económico, político, social, y en el ámbito de sus representaciones y creencias, en sus múltiples interrelaciones. O evitar el quedar atrapados en los enfoques unilaterales, la generalización indebida, o intentos homogenizantes, tratando de superar el horizonte metafísico de la conceptualización.

En esta dirección quisiera llamar la atención sobre el hecho de que la conceptualización de la modernidad civilizatoria, aparece sobre la base de legitimar la expansión colonialista al servicio de la producción capitalista, se dice en algunos textos escolares que para expandir los grandes descubrimientos científicos que posee Europa y que ha de llevar a los confines del mundo, también descubierto por Europa, para civilizarlo (colonizarlo), hacerlo partícipe de *su* saber y de *sus* prácticas más eficaces de utilizar y producir riqueza, para vincular todos los rincones del planeta al progreso, que lleva implícita la idea de ser mejor que lo anterior...

Como muestra de su superioridad, y en consecuencia la inferioridad de los otros, se machaca en los grandes descubrimientos que hacen posible y legitiman esta marcha civilizadora: la brújula, la pólvora, la imprenta, que les permitió descubrir el mundo, con-

quistarlo y civilizarlo. Está tan afianzado esto en nuestro imaginario que por eso vale la pena recordar que los tres inventos civilizatorios europeos, la brújula, la pólvora y la imprenta son: chinos...

Y que en el oriente asiático antes del siglo XV (en el primer milenio) se había inventado el timón de codaste y la vela de proa a popa, que con la cartografía cuantitativa amplían sustancialmente el alcance de la navegación; las esclusas en los canales se usan desde el año 984, y el canal riego desde 690 a.c. en Asiria. El valor decimal en función de la posición y el espacio en blanco para el cero, y el sistema métrico decimal se aplicó en el Río Amarillo antes que en cualquier otro lugar, el llamado triángulo de Pascal ya era viejo en China al comenzar el siglo XIV... el sistema de anillos articulados que giran sobre un eje, conocido como suspensión de Cardano se empleaba en china mil años antes de que naciera Cardano, nombre con el que se conoce dicha suspensión; lo mismo que mapas del cielo utilizando “nuestras modernas” coordenadas y se registraron descripciones de eclipses, cometas, novas, meteoros que son útiles todavía hoy, así como el primer sismógrafo práctico hacia 130 años d.c. La óptica, la acústica y el magnetismo (la brújula) tenían un importante uso y desarrollo en Oriente, así como los mapamundis, la topografía y mapas de relieve, lo mismo que la geología, ingeniería..., armas de fuego desde el siglo IX d.c. y partir del año 1.000 auge de armas explosivas, control biológico de plagas, medicina, etc. (Needham, 1977: 17-18).

¿La ciencia moderna se desarrolló solo en Europa occidental a finales del renacimiento? ¿Y desde allí emprendió su marcha civilizadora? ¿No fue más eficaz, desde el siglo II a.c. al siglo XVI d.c., la cultura oriental que la europea occidental en su aplicación de conocimientos a la naturaleza con fines prácticos?

Habría que hacer inventarios sobre los aportes a la cultura contemporánea de otros continentes, sus interacciones, antes de la llegada de los europeos con sus mitos legitimadores de la política colonial, y otros que la retroalimentan, como la de la eclosión de la razón en el enciclopedismo y el iluminismo o ilustración; la idea de la mejor lengua (castellano, inglés o francés); la mejor cosmovisión en sus variables religiosa o filosóficas, y después científicas, que superan a las de estos pueblos “sin historia” carentes de escritura alfabética, como todavía se enseña. Sin importar que ya es medianamente claro que la información encriptada que escapa al tiempo y al espacio, al aquí y ahora de la comunicación cara, no solo se guarda en el alfabeto, sino también en los ideogramas que hicieron surgir la imprenta de tipos móviles, que también hay información encriptada en los nudos de las lanas de diferentes colores, los *quipus*, que con números, y palabras pueden dar cuenta de hechos memorables, hazañas, crímenes, castigos, censos

demográficos, información astrológica para uso calendario del tiempo, de la agricultura, y formas artísticas como poemas (Burns, 2002).

Es decir que tienen escritura, lengua, que dan cuenta de conocimientos, pensamientos y sentimientos complejos, cosmovisiones elaboradas, y prácticas de dirección, de producción y normas de intercambio y colaboración. Como ocurre con prácticas diferentes de otros pueblos que ponen información en otros tipos de tejidos, que incluyen pensamiento matemático, o que como los mayas llegaron a tener una noción más clara sobre nuestro lugar en el universo que los “civilizadores”, y sabían de la importancia de ello para la reproducción de sus condiciones de existencia.

Se puede seguir enseñando que los pueblos ancestrales carecen de historia, porque por nuestros diseños curriculares de hecho sabemos más de Grecia y Roma que del *Tawantinsuyo* y los pueblos que lo precedieron, o de los que precedieron al *Anáhuac*, sabemos más de las cosmovisiones europeas que descansan sobre la fé o la razón, que sobre las de las culturas ancestrales, perseguidas como falsas idolatrías. Se impusieron esas concepciones no solo por los méritos la cruz sino por la fuerza incontestable de la espada y la pólvora, y el tormento de la *Santa Inquisición*.

Estos relatos legitimadores señalan la influencia de Europa en América, incluso en los procesos de emancipación, pero se subsume en esta interrelación lo aportado por “América”, el hacerlo evidente desplaza el eurocentrismo. Hace falta subrayar los aportes de los otros continentes para que los europeos pudieran vivir mejor, con nuevos alimentos, fibras, tintes, además del oro y el monetario de las rentas. La cantidad de palabras que se infiltraron en “las mejores lenguas” porque no tenían como denominar esos “nuevos” productos y prácticas desconocidas para ellos. Más trabajado el impacto que tiene sobre el pensamiento Europeo “descubrir” el mundo, “el otro” para su propia redefinición, o el ver que las cosas podían funcionar de otros modos.

Por ejemplo los relatos de cómo se habían organizado las condiciones de la producción de los bienes de uso, objetos encaminados a la satisfacción de necesidades, con base en esquemas solidarios, colectivistas, que vía de los relatos de lo visto por los viajeros en las nuevas tierras, a su regreso alimentaron las utopías del renacimiento y luego las decimonónicas, que tantos conectores tienen con el surgimiento del pensamiento crítico, en contraposición con la sociedad en expansión, “enferma de avaricia”, que había estado como móvil de la producción, la ganancia. Gramsci señalaba que las utopías son en el fondo manifiestos políticos de intelectuales que quieren alcanzar el Estado óptimo, y reflejan con frecuen-

cia aspiraciones elementales y profundas de los grupos subalternos (Gramsci, 2000: 184-185).

Si enfatizamos sólo los procesos abiertos entre el siglo XVI y XVII es posible registrar que la modernización de la agricultura europea, fue posible por la introducción desde el viejo mundo del abono orgánico, que liberó mano de obra, amplió la superficie de cultivo y generó nuevas demandas de herrajes, estimulando el desarrollo de la minería y la siderúrgica. También cómo los nuevos productos traídos de América, por ejemplo, la papa, mejoraron la dieta alimentaria contribuyendo a la expansión demográfica, que tanta incidencia tiene en el paso a la expansión industrial, y la emigración europea (Bairoch, 1973). Lo mismo habría que balancear en relación con otros continentes, y no solo desde el punto de vista de las interacciones con los nuevos productos, ameritaría no perder de vista en esta construcción de la modernidad por ejemplo la importancia de la trata de personas en la acumulación y reproducción capitalista...

Es más referenciado cómo el oro de la llamada América, arrancado en las colonias hispanas, sirvió de soporte al incremento fluido de los intercambios en la fase de desarrollo del capitalismo mercantil. O cómo se dio la repotenciación de la producción mercantil en la expansión de la era industrial a mediados del siglo XIX con el oro de la California recién anexada a Estados Unidos, de vital importancia para aceitar los circuitos del capital mundializado, a la vez que la expansión fabril reemplaza mano de obra, en expansión demográfica, que es lanzada sobre América en nuevas oleadas de inmigración, alimentadas con la ideología del mito del futuro espléndido y de libertad, al norte de desarrollo industrial y al sur sobre territorios a los que la división internacional del trabajo asigna la producción de materias primas.

Las prácticas coloniales son viejas en la historia, pero las que se referencian como las que inauguraran la modernidad, la española y la portuguesa, en contravía de los enfoques homogeneizadores, ameritan ser diferenciadas entre sí, como partes integrantes de la llamada por algunos autores como la primera modernidad (siglos XVI y XVII).

Los españoles a partir del siglo XVI constituyen un verdadero imperio colonial. Si su rendimiento económico era relativamente ineficiente su institucionalidad política se mostró resistente a las competencias de otros actores internacionales, por tres siglos. La economía que forma, además de proveer metales preciosos, a medida que se consolida la colonia, genera rentas, a través una institucionalidad que no es simplemente y de manera unilateral inventada en Sevilla sino que aprovecha parte de las prácticas encontradas en el *Tawantinsuyo* y en *Anáhuac*, países de estructuras sociales complejas, con pueblos

tributarios y relaciones de dominación al lado de prácticas comunitarias y solidarias.

La encomienda es de origen castellano, se abolió a principios del siglo XVIII; los resguardos conservan la propiedad comunal de la tierra que se asignaba para usufructo familiar anualmente parcelas, otras para labor de todos los vecinos, y sus fondos se usaban para el mantenimiento de viudas, inválidos, huérfanos hospitalares, pagos de tributos, tierras comunales pastoreo, o podía estar dedicado a obrajes; los indígenas una vez declarados vasallos libres, desde el año 1500, tuvieron que pagar tributo en dinero y en especies en beneficio del rey; y la mitad fue de origen indígena y podía ser minera, agrícola o pastoril, o de servicio doméstico, trabajo obligatorio por sorteo, con remuneración formal (Ots Capdequi, 1965).

Por su parte el tratado de Tordesillas asigna una extensión del continente a los portugueses, donde había tupí guaraníes, que no tenían una cultura tan jerarquizada como las llamadas inca o azteca, y donde no había indicios de grandes yacimientos de oro o plata. De los esporádicos viajes para cargar “palo del Brasil”, utilizado para hacer tintes, los colonos y comerciantes lusitanos pasaron a la ocupación de algunas regiones costeras, donde florecieron plantaciones de azúcar con trabajo esclavo africano, volcadas directamente al comercio exterior (Skidmore y Smith, 1999:34- 35). La monarquía portuguesa en su período clásico vivía de los excedentes del comercio a diferencia de la española.

Esta relación se va a invertir en el siglo XVIII con las crisis de las plantaciones que da un auge al polo minero de desarrollo en el centro sur del país (Minas Gerais), y aparece un núcleo dedicado a actividades comerciales internas y el gran comercio mulas, que interesaba a varias regiones del país y las acercaba lo cual, según Celso Furtado (1969: 34), preparó condiciones favorables para la preservación de la unidad nacional.

A diferencia de lo ocurrido con las colonias españolas que habían mostrado una tendencia a la regionalización, en zonas nucleares donde se privilegió la existencia de minas y núcleos densos de población, donde se alterna la minería, con la mita, los repartos y la encomienda, generadoras de rentas, heredera de las cuales va a ser la hacienda con capacidad adaptarse a los auges de demanda del comercio, y replegarse en la autarquía en los períodos de contracción comercial. La creciente diferenciación regional, hacia el siglo XVIII, *ad portas* de la llamada segunda modernidad, se ve acentuada por las reformas del despotismo ilustrado francés, con sus franquicias de intercambio intercolonial, definido como comercio nacional.

Matizando la tesis de Celso Furtado, el profesor Omar Díaz de Arce señala que, a principios del siglo XIX, la decadencia de la mine-

ría y la nueva expansión de las plantaciones modificó el panorama de la economía brasileña sobre la base de los efectos del siglo anterior, destacando a Rio de Janeiro, como eslabón fundamental tanto en lo comercial como institucional, de un Brasil mejor integrado (Díaz de Arce, 1998: 19).

Holandeses, franceses e ingleses solo pudieron establecerse en áreas periféricas de los imperios ibéricos, después del intento holandés en el norte azucarero de Brasil, que terminó en fracaso, en el siglo XVII. La colonización inglesa tuvo como teatro principal América del Norte, y en la América española a través del corso y el pirata, el contrabando y los cultivos tropicales en las pequeñas islas, como cultivadores absentistas, que actuaban por intermedio de administradores. Francia organizó en Haití la más próspera de todas las economías de plantación de la época colonial, entre otras razones, según Díaz Arce, porque el capital francés descubrió en ultramar un refugio desdeñando para hacer frente a la voracidad de la monarquía y la nobleza (1998).

En el ámbito de la modernidad inaugurada por España y Portugal que emergen como potencias indiscutidas de los siglos XVI y XVII, es necesario tener claro las diferencias de sus modelos coloniales, y tener en cuenta el arbitrio y papel protagónico de la iglesia católica, la expansión del confesionalismo y la inquisición, el combate contra la reforma, que va a generar resultados de representación de las nuevas realidades bien diferentes, a las de las potencias emergentes del siglo XVIII y XIX, Francia e Inglaterra, pasando por Holanda, que muestran el tránsito del capitalismo mercantil al industrial, la separación de la iglesia del Estado, la laicización la vida pública y otros rasgos conocidos de la llamada segunda modernidad.

En medio de los choques entre los intereses de los nuevos imperios y los viejos imperios, partiendo de realidades diversas en las regiones se asumen los procesos emancipatorios de América. Y el establecimiento de nuevas hegemonías y subalternidades.

PROCESOS EMANCIPATORIOS

Vemos que hacen presencia en nuestra historia tempranamente como resistencias indígenas a la conquista, o alianzas con la misma. En las insurrecciones indígenas. En los palenques o quilombos. En los ilustrados criollos e hispanos, que hegemonizaron la independencia de España, y aterrorizados por la presencia de nuevos actores subalternos, apuestan por la dinámica de la revolución, contra los españoles y contra “los de abajo”, defienden sus viejos privilegios internamente, se adecuan a las exigencias de la división internacional del trabajo impuesta por el desarrollo capitalista, y construyen

así su rol de clase dominante subalterna. Dominante en lo interno, subalterna en lo internacional. Para construir su hegemonía interna morigera las expresiones más radicales del pensamiento emancipador en sus expresiones sociales, para nutrirse de los proyectos hegemónicos de las potencias.

Brevemente presentamos aspectos del proceso emancipatorio que nos ayudan a tener una visión general de sus características y alcance. Sobre todos ellos hay abundante historiografía e investigaciones de diferentes disciplinas sociales y culturales, de diversas tendencias, que en su mayoría invisibiliza la participación en dicho proceso, a favor o en contra, de las mujeres, de los negros y los indígenas.

En este espacio queremos llamar la atención sobre algunos aspectos relevantes, desde nuestra perspectiva, en sus características políticas más generales y en sus líneas principales de interacción, para invitar a reflexionar sobre el momento de búsqueda emancipatorio que atraviesa el continente.

Es de destacar que los sectores más conservadores de los independentistas, tienen en común su rechazo a repartir la tierra, y a la abolición de la esclavitud, al fin y al cabo sus privilegios se fundamentaban en la explotación de la mano de obra indígena y de origen africano suministrada por la trata de personas.

Exceptuando Haití, y Paraguay donde se dan las experiencias más radicales en lo social en los otros países triunfa alguna de las tendencias en que se dividía el bando criollo, más conservadoras en México, después de la experiencia radical de Hidalgo y Morelos, que en el periodo de 1810 a 1815 se muestran enemigos de la esclavitud, del sistema de castas, las cargas feudales, los monopolios comerciales, y a favor de la devolución de tierras comunales usurpadas por los terratenientes, para luego ser capitalizado el proceso independentista por los intereses de los criollos ricos, tal y como ocurrió en Perú después de la derrota de las rebeliones indígenas, en Brasil con su interregno en el cual ya no es colonia pero aún no independiente, y prácticamente en todas las latitudes con excepciones destacables de independentistas con mayor sensibilidad social.

Pensar sobre estas realidades desde la perspectiva de la filosofía de la *praxis* demanda grandes exigencias, por vacíos evidentes en la investigación por cuenta de otras disciplinas sociales, pero que pueden ir siendo llenados, en cooperación de equipos de diferentes disciplinas y perspectivas teóricas. Supone ubicar los hitos probables más significativos como lo esbozamos a continuación, y ver la dinámica de los tipos de Estado que han acompañado estos procesos. Cuando hablamos de tipo de Estado aludimos claramente a los caracteres de clase del bloque de fuerzas dominantes en las diferentes etapas y las

relaciones económicas sociales que acompañan y definen la anatomía de la sociedad civil, sin que por ello se deje de lado las formas estatales (repúblicas centralizadas, federales, presidencialistas, dictaduras etc., formas que pueden corresponder a un mismo tipo de Estado o bloques de fuerzas dominantes) en que se han expresado las relaciones políticas en periodos de estabilidad y de crisis.

Gramsci advertía en su texto sobre criterios metodológicos para estudiar los grupos sociales subalternos, que la historia de estos es necesariamente disgregada y episódica, porque, aunque presentan una tendencia a la unificación, esta iniciativa es rota continuamente por iniciativa de los grupos dominantes. Y por lo tanto tan sólo puede ser demostrada a ciclo histórico cumplido, si esta concluyó con un triunfo. Sólo la victoria “permanente” rompe, y no inmediatamente, la subordinación. De ahí la importancia de estudiar todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos, que supone ser tratada mediante monografías, y cada monografía exige un cúmulo muy grande de materiales, a menudo difícil de recopilar. Advierte además que la unidad histórica de las clases dirigentes ocurre en el Estado y la historia de aquellas es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados, pero no se reduce a lo jurídico político, resultan fundamentales las relaciones orgánicas entre el Estado o sociedad política y “sociedad civil” (Gramsci, 2000 t.6: 178- 179; 182- 183).

Con este conjunto de apreciaciones tropezamos con una doble dificultad: por un lado se han invisibilizado, en diferentes tiempos y espacios, actores subalternos de importancia, en los campos de género, étnicos, etarios, de clase; recomponer el perfil y peso de su presencia demanda un importante trabajo historiográfico, y para los periodos recientes esfuerzos concertados de indagación en la memoria colectiva, de investigación desde otras disciplinas del pensamiento social y cultural; por el otro lado demanda un esfuerzo de sistematización de experiencias que sirva de base a la teorización y reflexión filosófica.

Con estas inquietudes de fondo quisiera llamar la atención en primer lugar sobre la importancia del proceso emancipatorio de Haití, el primero de nuestro continente, protagonizado por negros, a la vez claramente victorioso y fallido. Con una población en un 85% compuesta por personas esclavizadas negras -más de 450 mil- la mayor parte en las fértiles llanuras del norte y oeste, y un reducido número de *grands blancs*, ricos plantadores, y *petits blancs*, blancos pobres, y manumisos mulatos libres, *gens de couleur* que desempeñaban diferentes oficios o se dedicaban a la producción agrícola pequeña y de mediana escala. La búsqueda de las raíces nacionales no volteó los ojos hacia la lejana África. El poderoso ejército dirigido por Toussant de Louverture, se auto titulaba *armé indigene*, y su denominación ofi-

cial era *L'armée de Saint Domingue*, en oposición al ejército colonial enviado por Napoleón, en sus pendones en lugar de la consigna *liberté-égalité* se arboló la de *Liberté-Independence ou la mort*. Más llamativo fue el nombre empleado por las fuerzas de Guérin en el sur de la isla: *armé des Incas*. La victoriosa revolución iniciada en 1790 culmina con la abolición de la esclavitud, en 1793, y la constitución del estado independiente el primero de enero de 1804, toma el nombre arahuaco de la isla, antes de llamarse Santo domingo: Haití. Llama a la reflexión la atracción que ejercen los relatos de la resistencia de los indígenas arahuacos a la dominación española, en los líderes independentistas, de una población que habla creole, comparten el sincretismo vudú, y que genéricamente llaman a sus ciudadanos *noirs*, por precepto constitucional (Lepkowski, 1969: 22 y ss).

Haití desempeña un papel importante de apoyo a los independentistas de América, pero su erguido espíritu naufraga en los siglos posteriores en la búsqueda del bienestar para sus gentes y una economía eficiente que lo garantice, ante la exigencia apoyada por todas las potencias de una indemnización a Francia, de un monto tan desmedido que se transforma en una deuda externa prácticamente impagable.⁴

Hay movimientos que antecedieron a Haití, que no se definieron como independentistas pero fueron insurrecciones lo suficientemente extendidas como para no pasar desapercibidas...

La experiencia menos referenciada tal vez es la de los comuneros del Paraguay, iniciada en 1721 contra el predominio de las misiones jesuitas que controlaban gran parte del trabajo y del comercio de la región, desde 1731 se transformó en una rebelión masiva de los chaceros, enemigos de la encomienda y otras prácticas coloniales. Sus primeras peticiones de autonomía municipal fueron desbordadas al decidirse la creación de una junta Gubernativa de Asunción, dos años después reclamaban los puestos del Cabildo y el cargo de Gobernador para paraguayos, y pedían que los pobladores de Villa Rica, rivales de los asunceños en la producción de yerba mate volvieran a su lugar de origen en el alto Pará. Era el reclamo de autonomía provincial casi completa, inaceptable para las autoridades coloniales, y peligrosa para peninsulares y criollos acomodados, que veían en esas exigencias el gobierno de los chaceros pobres.

El gobernador de Buenos Aires aprovechó las desavenencias, para restaurar el orden en 1735, con el concurso de 6.000 indígenas de las reducciones, 150 "dragones" que le acompañaban, y la gente de Villa Rica que se sumó a sus fuerzas. A diferencia de lo ocurrido con la mu-

4 Véase [http:// site.adital/noticia..](http://site.adital/noticia..) cfr. Haití por sí: La reconquista de la independencia robada.

cho más referenciada rebelión de Túpac Amaru, donde los indígenas no participan como fuerza de choque de la colonia, sino como fuerza rebelde contra ella. A su paso se suprimían los tributos se abolían los repartimientos y la mita, se ahorcaba a los corregidores y la tierra era devuelta a las comunidades.

Esta tendencia autonomista en Paraguay, se condensa con su independencia proclamada a la vez de España y Buenos Aires, por un nutrido Congreso Popular, caso único en América. El rompimiento con los comerciantes de Buenos Aires se debe al interés de estos por beneficiarse de la producción Paraguaya con desorbitados impuestos, la dictadura del doctor Francia, “dictador perpetuo”, desarrolla una política que hacía eco de las tradiciones y aspiraciones igualitarias de los chacreros, estrato mayoritario de la población hispano guaraní, allí se expropió a peninsulares y criollos en provecho del Estado Nacional.

Estos casos ameritarían investigaciones más puntuales, pero también poner de presentes otras diferencias y particularidades en los procesos emancipatorios de los regímenes ibéricos, cómo se articulan en la transición de la llamada primera modernidad a la segunda, y en un marco de pugnas y alineamientos internacionales entre las viejas potencias y las nuevas que están emergiendo y que como en el caso de Inglaterra busca ocupar el espacio que van cediendo las viejas potencias.

Una diferencia a resaltar: mientras que los procesos independentistas en la América hispana toman un carácter violento, en Brasil, dadas las circunstancias de las convulsiones desatadas por la revolución francesa, la propia corona portuguesa decide el traslado de su corte a Brasil en 1808, en medio de un manifiesto interés de la corona británica por la apertura a la libertad de comercio de Brasil, donde ya tenía privilegios de navegación que suponían escala en los puertos de Portugal.

Con el traslado a Brasil de la Corte, el primer acto del regente fue franquear sus puertos al comercio de Inglaterra. Una vez establecida la sede de corona lusitana en Brasil quedaba de *ipso facto* abolido el régimen de coloniaje, y se hacía necesario un aparato político administrativo correspondiente al de sede del imperio y no a la de simple colonia.

Transcurrieron 14 años de transición hacia la independencia. Sin ser autónomos ya no eran colonia, en medio de los conflictos internos, donde predominan los independentistas, frente al proyecto recolonizador de las cortes portuguesas. Se celebra como fecha el 7 de septiembre de 1822, pero la independencia es reconocida hasta 1825.

Igualmente amerita mirar la prevención de los criollos ricos contra la presencia de los indígenas con planes propios y su oposición generalizada desde Caracas a Chuquisaca, como poseedores de es-

clavos, contra la pretensión bolivariana de abolir la esclavitud, esto permite apreciar cuándo y dónde estos sectores indígenas, negros y mestizos pobres, proveedores fundamentales de la mano de obra productiva, apoyan el proceso independentista liderado por los criollos ricos, cuándo y dónde se oponen a él, cómo participan en las guerras civiles posteriores, en qué momentos ensayan una acción autónoma con base en sus propias reivindicaciones.

Y explica por qué este sector de criollos ricos se juega por la independencia pero no a favor de transformaciones sociales. De cierta manera pugnando por una nueva institucionalidad política, para mantener la vieja sociedad y prolongar hasta donde fuera posible sus viejos privilegios, mientras lentamente va apuntalando su dominación en los cambios inevitables que se van abriendo paso. Es decir opta por una sustitución gradual de la vieja sociedad manteniendo sus privilegios y rol de clase dominante, en lo que podríamos llamar vía conservadora, de la transformación de las viejas sociedades en capitalistas. Con un matiz importante de diferencia frente a la llamada vía prusiana: si en otras latitudes se mantiene la vieja superestructura institucional, en algunos casos con reformas, para permitir el desarrollo de la nueva sociedad capitalista en su seno, sin comprometer la estabilidad y re-adecuación de funciones de las clases dominantes, en función de un proyecto nacional propio, soberano, acá se opta por el cambio radical institucional, para asumir los roles subalternos de la división internacional del trabajo, que relega a estos países a ser suministradores de materias primas en lo fundamental, con matices de orden intra-regional y de secuencias de productos en lo temporal, sobre la base del mantenimiento de los privilegios. Se busca así una emancipación política estatal frente a España o Portugal, pero en ninguno de los dos casos se apuesta por una emancipación de las mayorías trabajadoras negras y “pardas”, o a desarrollar un proyecto propio y realmente soberano.

Pero hay otros episodios en los que habría que fijar la atención como el de José Castelli, discípulo de Mariano Moreno en el alto Perú, quien anunció ante los indios que no entendían español la abolición de los servicios personales y los repartos de las tierras; Artigas en su reglamento dispuso la división de la gran propiedad y la entrega de lotes a los pobres en campaña, incluidos los indios. Pero con los matices señalados, las transformaciones radicales de orden económico y social no prosperaron, quedó intacto el poder de los terratenientes, el problema agrario y social, como fermento de nuevos conflictos que de una u otra manera fueron aprovechados por caudillos conservadores y liberales en sus contiendas civiles, para hacerse al apoyo de los sectores populares en pro de sus intereses personales y de clase.

Pero hubo también momentos en que dichos sectores tendieron a la acción independiente de la tutela de las clases dominantes, por ejemplo Ecuador del 1845-58 con la caída de Flórez; al perder la oligarquía boliviana el control de las montoneras en la época del Belzú (1848-55); la comuna artesana de Bogotá liderada por José María Melo; la agitación social en Perú de 1854-60, que acompañó las medidas liberales de Ramón Castilla; la movilización popular por la defensa los intereses nacionales en el Uruguay de Berro (1860-1863); durante la “guerra federal” de Venezuela (1859-63); y en los momentos culminantes de la guerra civil (1858-60) desatada por los enemigos la Reforma mexicana.

Sobre sus reales alcances hacen falta más investigaciones monográficas, fundamentales para sistematizar la experiencia de los subalternos y sus intentos de unificación o de acción independiente.

El epílogo de estos dramáticos episodios no fue la apertura a revoluciones “desde abajo”, sino la reacción hacia la imposición de dictaduras clérigo-conservadoras como las de Melgarejo en Bolivia (1864-71) y García Moreno en Ecuador (1861-65; 1869-75); liberales positivistas como las de Guzmán Blanco en Venezuela (1870-89); Varela y Latorre en Uruguay (1875-80), o Porfirio Díaz en México (1876-1911). El primer modelo apunta a una apertura al capital extranjero en favor de la oligarquía tradicional, y el de los regímenes liberales positivistas lo mismo, pero favoreciendo sectores nuevos de la oligarquía como beneficiarios. Lo que algunos autores llaman el camino prusiano, o revolución desde arriba (Díaz de Arce, 1988: 53-55).

En estos vaivenes, las economías se articulan inicialmente a la órbita inglesa y luego a la hegemonía americana como suministradores de materias primas de acuerdo a la división internacional del trabajo.

Lo hasta aquí indicado permite señalar la importancia de hacer visibles todos los actores que han construido nuestras realidades, con los cuales aspiramos a proponer las transformaciones de las mismas. Ver los aportes de América y de los otros continentes en la construcción de las llamadas modernidades, en sus contradicciones y complejidades superando los enfoques eurocéntricos y esencialistas. Y articular la rica experiencia de luchas por la emancipación de todos los actores de cara a las exigencias contemporáneas.

Constatar que la crisis ecológica agravada en nuestro continente por la política minera, exige poner con fuerza en el centro el problema de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza; la necesidad de garantizar a los trabajadores los derechos humanos económicos sociales y culturales; superar las prácticas de exclusión social, sea de clase, étnica de género o etaria, y su acompañante, la

pobreza; la integración para la cooperación en temas que nos son comunes; y el desarrollo de la democracia radical que garantice la posibilidad de no sólo de participar sino de decidir sobre las cuestiones que nos competen, que sepa articular la democracia comunal, local, directa con las instancias representativas, al servicio de la solución de los problemas que afrontan los sectores populares de la ciudad y el campo.

Todo esto reclama mucha creatividad, más conocimiento “de qué está hecho su país” como decía Martí, a ello debe contribuir en la medida de sus posibilidades la academia, y quienes se atrevan, desde las dinámicas sociales y políticas, a otear más allá de la *pequeña política*, en el sentido Gramsciano para encontrar soluciones que no sean calco ni copia sino creación heroica, como pedía Mariátegui.

BIBLIOGRAFÍA

- Bairoch, Paul 1973 “La agricultura de la revolución industrial 1700-1914”, en Cipolla, Carlo *Historia Económica de Europa, La revolución industrial* vol. III (Madrid: Editorial Ariel).
- Bolívar, Simón 1971 *Escritos Políticos* (Madrid: Alianza Editorial).
- Burns Glynn, William 2002 *Descodificación de quipus* (Lima: Banco Central de Reserva del Perú/ Universidad ALAS).
- Díaz de Arce, Omar 1988 *El proceso de formación de los estados nacionales en América* (La Habana: Facultad de Filosofía e historia Universidad de la Habana, Ministerio de Educación Superior).
- Franco, José Luciano 1966 “Revolución y guerra de independencia en Haití” en *Historia de América I-II* (La Habana: Ministerio de Educación Superior).
- Furtado, Celso 1969 *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana* (México: Ed. Siglo XXI).
- Gramsci, Antonio 2000 *Cuadernos de la Cárcel* edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Guerratana, tomo 6, Cuaderno 25 (México: Era) pp. 184,185.
- Humboldt, Alexander von 1889 *Gesammelte Werke* (Stuttgart: ed. H. Hauff).
- Lepkowski, Tadeusz 1969 *Haití t II* (La Habana: Casa de las Américas, La Habana).
- Martí, José 1974 *Nuestra América* compilación y prólogo de Roberto Fernández Retamar (La Habana: Casa de las Américas) pág. 250.

- Needham, Joseph 1977 *La gran titulación. Ciencia y sociedad en oriente y occidente* (Madrid: Alianza editorial).
- Núñez Jiménez, Antonio 1979 "Los primeros en llamarse cubanos" en Granma (La Habana) 15 (200): 2; 25 agosto 1979.
- Ots Capdequi, José María 1965 *El estado español en las Indias* (Buenos Aires: FCE) (4a edición).
- Rodriguez Wong, Laura y Sanchez, John Anton 2014 *Esfuerzos para el avance en la investigación demográfica sobre población afrodescendiente e indígena en América Latina* (Belo Horizonte: ALAP) en <https://www.researchgate.net/profile/German_Vazquez/publication/292148369_La_identidad_etnica_desde_los_estudios_longitudinales/links/56aac48508aeadd1bdcaf6a9/La-identidad-etnica-desde-los-estudios-longitudinales.pdf> Acceso abril 2018.
- Skidmore, Thomas y Smith, Peter H 1999 *Historia contemporánea América Latina* (Barcelona: Critica).

4.

**JUSTICIA Y NUEVAS PRAXIS
EMANCIPATORIAS**

Ana María Larrea Maldonado*

LOS PROCESOS CONSTITUYENTES COMO INICIATIVAS REFUNDACIONALES

EL CASO ECUATORIANO

INTRODUCCIÓN

Cambiar el mundo es también pensarlo y concebirlo de otra manera, desde otras perspectivas, desde otras epistemologías y otras sensibilidades. Si no se plantean otras formas de entender el mundo, difícilmente se podrá transformarlo. De ahí la necesidad imperante de conjugar teoría y práctica en los actuales momentos que vive la humanidad. Como bien lo dice Boaventura de Sousa Santos, “para una teoría ciega, la práctica social es invisible y para una práctica ciega, la teoría social es irrelevante” (Santos, 2006: 16). La teoría alimenta la práctica social, se conjuga con ella, con las realidades que vive nuestro continente, de manera que puedan converger pensamiento y acción; concebir el mundo de otra manera y también transformarlo cotidiana-

* Antropóloga, Magíster en Desarrollo Local. Doctora (c) en Políticas Públicas. Fue Secretaria Técnica para la Erradicación de la pobreza en el Ecuador, Subsecretaria General de Planificación para el Buen Vivir, Secretaria del Consejo Nacional de Planificación, Rectora del Instituto de Altos Estudios Nacionales, Subsecretaria General de Democratización del Estado, Subsecretaria de Reforma Democrática del Estado, Asambleísta Constituyente Alterna, Directora del Instituto de Estudios Ecuatorianos y miembro del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en representación de Ecuador, Colombia y Venezuela. Actualmente es co-coordinadora del Grupo de Trabajo de Filosofía Política de CLACSO.

namente desde las perspectivas liberadoras tan presentes y muchas veces tan olvidadas en la historia de nuestra América.

En los últimos años América Latina ha sido un espacio privilegiado para la creatividad, la iniciativa social, para la generación de pensamiento desde el sur. Surgen nuevas utopías, nuevas ideas movilizadoras para enfrentar los grandes desafíos contemporáneos de la humanidad.

Uno de los espacios de condensación de las propuestas alternativas desde el sur han sido los procesos constituyentes. En este artículo se presentarán las potencialidades movilizadoras que encierran dos cambios importantes en la Constitución ecuatoriana: el planteamiento del buen vivir como eje articulador de la carta magna y la declaración del Estado plurinacional, que condensa los planteamientos históricos de los movimientos sociales de unidad en la diversidad.

Para Boaventura de Sousa Santos, el contrato social ha sido la “metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental” (Santos, 2005: 9), construida con base a criterios de inclusión / exclusión. Santos destaca tres criterios de exclusión en el contrato social de la modernidad: a. La exclusión de la naturaleza: que es vista como una amenaza, o como un recurso; b. La exclusión de los no ciudadanos/ as (mujeres, inmigrantes, minorías/mayorías étnicas) a quienes se consideró vivían en el “estado de naturaleza”; y c. La exclusión de la vida privada (espacio doméstico). La historia de la modernidad es la historia de las luchas sociales por lograr ser incluidos en el contrato social (Santos, 2005: 8-9).

Los procesos constituyentes en América Latina dan cuenta de los esfuerzos colectivos para superar los criterios de exclusión de la modernidad, mostrando una vez más la convivencia de múltiples modernidades en América Latina, como lo señala Echeverría (2006: 208, 210) “Existen muchas modernidades y no solo una, porque hay también muchas estrategias posibles de vivir la modernidad capitalista y de construir mundo para vivirla” (Echeverría, 2006: 210).

EL BUEN VIVIR: UNA IDEA MOVILIZADORA PARA ENFRENTAR LOS DESAFÍOS CONTEMPORÁNEOS

En el año 2006, por primera vez en un documento público, un Programa de Gobierno de un movimiento político, aparece el término “buen vivir”. El Programa de Gobierno del Movimiento Alianza País 2007-2010, habla del “Buen vivir en armonía con la naturaleza, bajo un respeto irrestricto a los derechos humanos”, como una de las “bases programáticas para construir el Ecuador que soñamos” (Movimiento PAÍS, 2006: 8). Aunque no se define el buen vivir en el documento, ni se lo relaciona con el *sumak kawsay*, se lo vincula con lograr la armo-

nía con la naturaleza y generar las bases para la construcción de una sociedad incluyente, con la participación de los sectores que históricamente fueron excluidos:

[...] pensamos en todos los sectores de la sociedad ecuatoriana, particularmente en los sectores populares, en los desposeídos, en los marginados, pero no solo como sujetos pasivos, sino como protagonistas en este proceso de cambio, para que desde ahora puedan adueñarse del presente y sobre todo de su futuro (Movimiento PAÍS, 2006: 9).

Una vez que el Presidente Correa asume el Gobierno, la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo presenta al país, en 2007, el Primer Plan Nacional de Desarrollo. Por primera vez en un documento oficial del Estado ecuatoriano, aparece el término buen vivir, esta vez para definir el concepto de desarrollo asimilándolo con el enfoque de capacidades desarrollado por Amartya Sen (1999, 2000, 2000a). Así en este plan se define al desarrollo de la siguiente forma:

[...] entendemos por desarrollo la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El buen vivir presupone que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno —visto como un ser humano universal y particular a la vez— valora como objetivo de vida deseable. Nuestro concepto de desarrollo nos obliga a reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros a fin de posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir compartido (Senplades, 2007: 51).

Sin embargo, es en el proceso constituyente donde emerge el tema del buen vivir con más fuerza y es ahí donde empieza a dotársele de nuevos sentidos. El eje vertebrador de la Constitución ecuatoriana es el “*Sumak Kawsay*”, término originario de los pueblos indígenas andinos, Kichwas de la Sierra y parte de la Amazonía ecuatoriana, que ha sido traducido como “buen vivir”.

Al hablar del buen vivir, la primera pregunta que surge es: ¿A qué se refiere? ¿Es un concepto? ¿Es parte de una nueva epistemología? ¿Es una idea? Este es un debate no resuelto. Desde mi perspectiva, el buen vivir es una idea movilizadora. Encuadrar esta idea en el marco de un concepto propio de la ciencia moderna, es desbaratar la enorme riqueza y las múltiples procedencias y orígenes de donde proviene. Por eso se plantea que la mejor forma de definirlo es como una idea movilizadora, que cuestiona el mundo

tal y como está concebido y propone la construcción de una alternativa civilizatoria.

Al definir al buen vivir como una idea movilizadora, se lo sitúa en el ámbito de la utopía. En este sentido, el buen vivir, es un sueño a alcanzar; no es un punto de partida sino un horizonte de largo plazo, que permite caminar. Como bien lo decía Fernando Birri cuando le preguntaron en un foro con Eduardo Galeano ¿para qué sirve la utopía?, y contestó “la utopía está en el horizonte, me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos [...]; ¿para qué sirve la utopía? Para caminar”. El buen vivir es pues una utopía que nos permite caminar.

Es una idea que ha estado presente en el pensamiento de la humanidad durante milenios. Casi todos los pueblos indígenas del mundo tienen un concepto similar al Sumak Kawsay, que en el Ecuador ha sido mal traducido del idioma Kichwa, como buen vivir. Sumak Kawsay en Kichwa es más que buen vivir, es la vida en plenitud. La palabra Sumak en Kichwa, es el superlativo de “bueno”, es la plenitud.

La vida en plenitud es una idea que cada día convoca a más y más gente y multiplica sus sentidos. El buen vivir ha pasado de ocupar un lugar marginal en el pensamiento a convertirse en una de las grandes utopías del mundo contemporáneo. Es decir, se empieza a enraizar en amplios colectivos sociales, es apropiado colectivamente y resignificado permanentemente.

En el Ecuador, el buen vivir es el eje estructurante de la Constitución de la República, dejó de ocupar un lugar marginal en el pensamiento colectivo para ser posicionado como el principal referente de política pública. En términos de construcción de contra hegemonía esto es un logro importante en el camino hacia el cambio de mentalidades, de concepciones, de haceres.

La idea del buen vivir en la esfera política ecuatoriana surge como un cuestionamiento al concepto de “desarrollo”, pensado desde la perspectiva moderna del progreso sin fin, o la acumulación sin límites. Se cuestiona el carácter evolucionista y lineal de la concepción de desarrollo, que desde el pensamiento hegemónico establece que solo hay un tipo de sociedad ideal al que los mal llamados países subdesarrollados deben llegar. Un solo mundo posible que tiene como referente el modo de vida de las sociedades del norte. Una forma de vida que además ha entrado en una crisis profunda. Se plantea entonces, la necesidad de construir otros referentes, basados en nuevos valores, otras formas de relación con el mundo, en las que la vida ocupe el centro de las preocupaciones de la humanidad. Es decir, superar aquellas visiones antropocéntricas características de la modernidad y aquellas visiones mercadocéntricas que han primado durante el período más reciente de expansión del capitalismo.

La crítica a la visión hegemónica de desarrollo, no implica la negación del mismo. Es decir, la idea del buen vivir no es equivalente al no-desarrollo. El buen vivir plantea el cambio permanente en las condiciones de vida, con nuevos referentes. Se trata de recuperar la visión histórica de la vida social y mirar los procesos sociales en permanente movimiento.

El buen vivir tampoco puede ser subordinado a los planteamientos del crecimiento cero o del decrecimiento. Sin embargo, se cuestiona que el crecimiento sea la única medida para considerar si una sociedad está cambiando positivamente.

El buen vivir se nutre de lo mejor del pensamiento universal. En el caso de los pueblos Kichwas indígenas andino y amazónicos, el Sumak Kawsay alude a la vida en plenitud e implica un proceso de múltiples relaciones, primero entre los seres humanos, donde el tema central es la recuperación de la vida en comunidad. El ser humano es un ser eminentemente comunitario. El capitalismo paulatinamente ha roto esas lógicas comunitarias y ha enarbolado al individuo egoísta, en competencia con los demás; el Darwinismo social, en el que solamente sobrevive el más fuerte, es decir el que más dinero y poder tiene. Mientras que el buen vivir apela al carácter comunitario de la vida social, a la posibilidad de construir relaciones de otro tipo entre los seres humanos; relaciones que vayan más allá del utilitarismo económico, basadas en el cálculo individual, en las que el principal medio es el mercado y el principal fin el beneficio personal.

En segundo lugar el buen vivir plantea un nuevo tipo de relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Es decir, promueve la generación de nuevas formas de producción y nuevas formas de consumo, cuestionando necesariamente la lógica depredadora de los bienes naturales. La comunidad de esta manera se amplía hacia una visión de humanidad, en la que se incorpora a la naturaleza en el contrato social de la modernidad y en la que todos los seres tienen cabida, incluso aquellos que todavía no han nacido (Rosanvallon, 2009: 217). De este modo, el buen vivir aboga por la equidad intergeneracional y plantea la responsabilidad de las presentes generaciones por el mundo que heredarán a las generaciones futuras.

En tercer lugar el buen vivir plantea una relación distinta de los seres humanos con el tiempo y con el cosmos, un tema muy profundo en el pensamiento de los pueblos ancestrales Kichwas. Entre los pueblos indígenas existe una noción distinta del tiempo y también por eso el cuestionamiento a este tiempo lineal, a este tiempo progresivo, que está detrás de la concepción tradicional de “desarrollo”. En la lógica indígena, existe una mirada circular del tiempo, donde los momentos

van y vuelven. El futuro no está adelante, porque no se lo puede ver; el futuro está atrás. Adelante está el pasado al que sí se lo ve, se lo conoce, se lo recuerda. Y es el pasado el que da la fuerza necesaria para poder enfrentar el desconocido futuro. Dentro de esta concepción circular del tiempo, la idea del buen vivir plantea una relación distinta con los ancestros, con los abuelos, pero también con las generaciones venideras. Se afianza de esta manera, la noción de responsabilidad intergeneracional, en la construcción de la sociedad del buen vivir y la necesidad de preservar la memoria colectiva como un acervo fundamental de la vida en sociedad.

En síntesis, la idea del buen vivir impulsa la construcción de lo comunitario y lo social, frente a las visiones fragmentarias, economicistas y mercadocéntricas del desarrollo. Se nutre de lo mejor del pensamiento del mundo porque ha sido un anhelo de la humanidad durante milenios. Desde la tradición filosófica de occidente, varios filósofos plantearon ya ideas semejantes. Por ejemplo, en las reflexiones sobre *Ética y Política*, de Aristóteles (2002), se plantea la felicidad como el fin último del ser humano. Solamente se puede alcanzar la felicidad en una polis feliz. Es decir, la felicidad no se alcanza individualmente, se alcanza desde el sentido comunitario social. Para ser felices se debe practicar la virtud.

El proceso constituyente en el Ecuador se nutrió de la cosmovisión de los pueblos indígenas y del pensamiento de occidente, así por ejemplo, los aportes del ecofeminismo al problematizar la relación entre el ser humano y la naturaleza y posicionar la idea de que la perspectiva patriarcal de organización de la sociedad llevó a considerar a las mujeres “naturaleza” y las excluyó del contrato social. Las perspectivas emancipatorias del buen vivir llevan a repensar las relaciones entre hombres y mujeres y romper esas lógicas patriarcales que organizan a nuestras sociedades.

El buen vivir no es posible en una sociedad capitalista; está ligado a la construcción de un nuevo socialismo, de una sociedad igualitaria donde las lógicas depredadoras de acumulación del capital sean reemplazadas por nuevas formas de producir, de consumir y de relacionarse con la naturaleza. El buen vivir implica construir una nueva estructura económica. Es necesario crear las bases materiales para el buen vivir y eso implica repensar las relaciones de producción.

La idea movilizadora del buen vivir permite generar respuestas a los principales problemas contemporáneos de la humanidad; siendo una idea milenaria es totalmente vigente en el mundo actual para conducir la vida de nuestras sociedades a futuro y generar una nueva perspectiva civilizatoria.

EL DESPLIEGUE CONSTITUCIONAL DEL BUEN VIVIR

En esta sección se abordarán los puntos medulares mediante los cuales la Carta Magna del Ecuador desarrolla la idea del buen vivir. El primer ámbito despliega las relaciones entre sociedad, mercado, naturaleza y Estado. Se rompe con la dicotomía que instaló el pensamiento neoliberal entre Estado y mercado, y se pasa a una concepción integral e interrelacional entre las distintas esferas. El mercado deja de ser el motor del desarrollo y la vida pasa a ser el centro de los procesos de la sociedad.

Para ello uno de los puntos importantes es la recuperación del Estado, como parte de un proceso mayor que implica la recuperación de lo público. La recuperación del Estado implica el fortalecimiento de las capacidades que fueron aniquiladas durante la etapa neoliberal, como la facultad de planificación, la cual fue reducida a una oficina de quinta categoría dentro del Estado y ahora es una de las instituciones más fuertes dentro de la nueva institucionalidad pública ecuatoriana. Segundo, la facultad de redistribución, que implica por una parte una política tributaria progresiva que revierta la concepción regresiva característica del período neoliberal; y por otro lado, el impulso a una nueva economía, que en sus propias bases sea distributiva.

[...] mientras la apuesta de la Constitución de 1998 es crecer y luego distribuir (goteo), la nueva carta magna invita a “desarrollarnos (crecer) distribuyendo” y “distribuir para desarrollarnos (creciendo)”; es decir que en el propio proceso de generación de desarrollo (riqueza) se produzca la distribución (Ramírez, 2008: 21).

En este ámbito el tema de la propiedad es fundamental. Finalmente, la recuperación de dos facultades que son fundamentales y que fueron debilitadas: la regulación y el control. De este modo, el Estado pasa a jugar un rol importante en la economía.

Sin embargo, no se trata de una posición estatista. Se plantea la necesidad de fortalecer el Estado pero también a la sociedad, una sociedad fuerte que sea capaz de interpelar al propio Estado. De ahí la ampliación y profundización de derechos y el rol central que se da a la participación de la sociedad civil en la vida pública: la creación de un verdadero poder social y ciudadano y el reconocimiento a las múltiples formas de democracia: representativa, directa, participativa y comunitaria, en el marco de la concepción sobre el buen vivir.

El tema de la diversidad está presente en toda la Carta Magna, no se la restringe a los aspectos culturales, sino que abarca la democracia, el Estado y el sistema económico. La nueva Constitución ecuatoriana caracteriza al sistema económico, como social y solidario. El

sistema económico pasa de ser definido como una “economía social de mercado”, a una “economía social y solidaria”. Es decir, una economía al servicio de la vida, una economía plural, donde las lógicas de acumulación de capital y poder están subordinadas a la reproducción ampliada de la vida. Se rompe con la lógica perversa del capitalismo, que ve a la acumulación del capital como el motor de la vida social y económica. La economía social da un carácter central a la noción de trabajo por encima de la de capital. Esto implica el apoyo a las iniciativas económicas que vienen del mundo del trabajo, de manera que las riquezas queden en manos de los trabajadores.

La declaratoria del carácter social y solidario del sistema económica, en el ámbito del trabajo va de la mano con: a. La eliminación de la tercerización y la intermediación laboral, para favorecer el mundo del trabajo; b. La superación de la noción de salario mínimo y el reconocimiento del salario digno, que ha implicado que ninguna empresa pueda repartir utilidades si todos sus trabajadores no reciben el salario digno; c. El reconocimiento al trabajo de auto sustento y al cuidado humano como labor productiva, que ha llevado a incluir en el sistema de seguridad social a las personas que realizan trabajo no remunerado en el hogar y a que quienes cuidan a una persona con discapacidad reciban una bonificación por parte del Estado por este trabajo.

Otras implicaciones innovadoras del sistema económico social y solidario en la Constitución están relacionadas con el comercio justo; la prioridad de los pequeños y medianos productores para las compras públicas; la recuperación de los sectores estratégicos de la economía; los límites que se imponen a los mercados financieros; la prioridad de la inversión social sobre el pago de la deuda externa; la prohibición de estatizar deudas privadas, entre otras.

Un segundo ámbito es el de los derechos. Se parte del reconocimiento del Estado como “constitucional de derechos y justicia” (Constitución de la República del Ecuador, art. 1), frente a la noción tradicional de Estado social de derechos. Este cambio implica el establecimiento de garantías constitucionales que permiten aplicar directa e inmediatamente los derechos, sin necesidad de que exista una legislación secundaria. La Constitución ecuatoriana amplía además las garantías, sin restringirlas a lo judicial. Existen tres tipos de garantías: normativas, de políticas públicas y jurisdiccionales (Ávila, 2008: 3-4). De este modo, la política pública pasa a garantizar los derechos.

Uno de los elementos claves en la concepción del buen vivir es la integralidad, la vida concebida como un todo indivisible. La noción de integralidad se hace efectiva en la nueva Carta Magna del Ecuador al no establecer jerarquías entre los derechos, superando aquella

visión que los tipologizaba en: fundamentales (primera generación), económicos, sociales y culturales (segunda generación) y colectivos (tercera generación).

Al separar y jerarquizar los derechos, el pensamiento liberal apunala un sesgo individualista y deshace el eje social que los cruza. Esto lleva en la práctica a la existencia de derechos fundamentales y secundarios; bajo esta concepción, los únicos derechos verdaderos son los civiles y políticos, y los otros son solo enunciados, deseos poco realistas. Detrás de esta concepción está la vieja distinción del liberalismo entre la libertad (concebida fundamentalmente como libertad negativa) y la igualdad. La libertad tiene prioridad sobre la igualdad. Entonces, “existen derechos sustantivos (que son inalienables) y adjetivos (que pueden pasarse por alto, al menos hasta que se realicen plenamente los primeros)” (Díaz Polanco, 2005: 58). Esta arbitraria jerarquía ha sido un obstáculo para que la mayoría de la humanidad disfrute una vida plena. Esta visión se ha concretado en una defensa de la libertad (léase ciertos derechos civiles entendidos desde los valores dominantes) en detrimento de la justicia entendida como igualdad, que fue la médula de la declaración de los derechos humanos de 1948 (Díaz Polanco, 2005: 57-60).

La Constitución del Ecuador rompe con esta concepción, enfatiza el carácter integral de los derechos, al reconocerlos como interdependientes y de igual jerarquía (Constitución de la República del Ecuador, Art. 11.6) y los organiza en: derechos del buen vivir; derechos de las personas y grupos de atención prioritaria; derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades; derechos de participación; derechos de libertad; derechos de la naturaleza y derechos de protección.

Los derechos civiles pasan a ser considerados derechos de libertad, planteando una nueva noción de libertad como no dominación, que se divorcia de la visión liberal, en la que:

[...] la realización de las potencialidades (floreCIMIENTO) de cada individuo... [es] una consecuencia de la realización de las potencialidades (floreCIMIENTO) de los demás [...] la libertad de todos es la condición de posibilidad de la libertad de cada uno y viceversa. Por tal razón, no podemos sostener el principio de libertad que supone un individuo que se piensa aislado de sus vínculos con la sociedad. Tenemos que pensar la libertad en términos de las garantías sociales universales (Ramírez, 2008: 24).

No existe libertad sin mayor igualdad entre las personas, las comunidades, los pueblos y las nacionalidades. La libertad social de ninguna manera puede ser entendida como la suma de las libertades individuales, pues la libertad de una persona siempre está condicionada por

sus propias circunstancias; por ejemplo, para una persona pobre la libertad de escoger entre trabajar o estudiar, su elección de hecho, no implica una elección libre. De ahí que la lucha por la libertad es también la lucha por la igualdad (Ramírez, 2008: 25).

A más de las personas, se considera sujetos de derechos a las comunidades, pueblos, nacionalidades, colectivos y a la naturaleza, incorporando lo colectivo social y a la naturaleza, frente a la visión fragmentada de los derechos centrados en el individuo.

La Constitución sustituye la noción de grupos vulnerables por grupos de atención prioritaria, desestigmatizando a las personas y generando un horizonte de igualdad en la diversidad.

Se reconocen derechos específicos para jóvenes; migrantes, desplazados y refugiados; las personas privadas de la libertad; y personas portadoras de VIH. Se reconoce también al agua, a la alimentación y al hábitat como derechos.

Ecuador es el único país en el mundo que ha reconocido constitucionalmente derechos a la naturaleza. La naturaleza deja de ser concebida como recurso, para pasar a ser vista como el espacio donde se produce y regenera la vida. Los derechos de la naturaleza componen sobre todo el respeto a sus ciclos vitales y a permitir su capacidad de regenerarse y de recrearse.

EL BUEN VIVIR EN LA DIVERSIDAD: PLURINACIONALIDAD E INTERCULTURALIDAD

La Constitución de la República del Ecuador incorpora un cambio de gran trascendencia para la vida del país: Se pasa del estado pluricultural y multiétnico de la Constitución de 1998, al Estado intercultural y plurinacional. De este modo, se recoge una de las reivindicaciones más profundas e importantes de los movimientos indígenas y afroecuatorianos del país para la construcción de la sociedad del buen vivir.

Uno de los aspectos centrales en la concepción del buen vivir es su dimensión colectiva, que incorpora la relación armónica entre los seres humanos, y con la naturaleza. Sin embargo, en sociedades marcadas por la historia colonial y la dominación, las posibilidades de vivir juntos en comunidad pasan primero por poder construir esa comunidad de todos y todas. De ahí la necesidad de reconocer la diversidad como parte sustancial de la sociedad y como elemento que coadyuva al buen vivir a través del aprendizaje intercultural, la generación de sinergias y las posibilidades abiertas para nutrirnos de saberes, epistemologías, cosmovisiones y prácticas culturales distintas.

En sociedades marcadas por la desigualdad, no se puede pensar la interculturalidad sin tomar en cuenta los procesos de dominación. El diálogo intercultural parte de la premisa del diálogo entre iguales. Éste no es posible cuando unas culturas están subordinadas a otras. De esta manera, el tema de las relaciones interculturales, más que un aspecto antropológico se convierte en un aspecto fundamentalmente político. La desigualdad económica está acompañada de profundos procesos de exclusión social, discriminación y desconocimiento de todo otro cultural. De ahí que al hablar de inclusión e integración social se haga imprescindible generar estrategias claras de reconocimiento a la diferencia y a la diversidad, que a la larga conduzcan a generar cambios en las estructuras de poder.

Las políticas encaminadas a alcanzar mayor justicia e igualdad, como garantía para el ejercicio pleno de los derechos de los seres humanos, guardan una estrecha articulación con aquellas políticas encaminadas a generar cambios socioculturales para establecer el reconocimiento de la diferencia y la erradicación de todo tipo de discriminación, exclusión o subordinación por opción sexual, género, raza, edad, discapacidad o creencias. No existe una verdadera disyuntiva entre las políticas que promueven la igualdad en términos redistributivos y aquellas que promueven el reconocimiento a las diferencias y las particularidades culturales. Igualdad y diferencia no son dos nociones contrapuestas, por el contrario constituyen dos dimensiones de la justicia social. Este es el sentido de la unidad en la diversidad. De ahí que para construir una sociedad democrática y pluralista la orientación estratégica busque la transformación en tres planos articulados entre sí: el socioeconómico para asegurar la igualdad; el político que permita cambios en las estructuras de poder, de manera que la diferencia deje de ser un elemento de dominación y opresión; y el sociocultural, encaminado al reconocimiento de la diferencia y a abrir las posibilidades para un aprendizaje entre culturas. La plurinacionalidad promueve la justicia económica y pregona la igualdad. La lucha por la igualdad es también la lucha por el reconocimiento de la diferencia. Igualdad no es sinónimo de homogenización. Ni diferencia sinónimo de desigualdad (Díaz Polanco, 2005: 61-63).

La interculturalidad es una dimensión de la plurinacionalidad. El reconocimiento de un Estado como plurinacional implica una política de interculturalidad. La relación intercultural supone el reconocimiento del otro; si no se reconoce la diversidad, difícilmente se pueden mantener relaciones interculturales. Un Estado monocultural no reconoce la diversidad de las sociedades. Reconoce a una sola cultura, la dominante, como la única cultura oficial; las otras culturas no

cuentan, son invisibilizadas y se pretende “integrarlas” en el marco de una perspectiva homogeneizadora.

En el plano de la democracia, el Estado plurinacional supone la construcción de un Estado radicalmente democrático: recupera y fortalece el Estado y la sociedad para garantizar el ejercicio pleno de la soberanía popular.

De este modo, la plurinacionalidad, a más de la igualdad económica y la justicia social, promueve la igualdad política, desde una perspectiva que va más allá de la visión liberal que la limita al derecho al sufragio. La igualdad política desde la visión plurinacional del Estado conlleva un cambio institucional en el Estado de tal magnitud que genere “instituciones que permitan producir igualdad política y ejercer igualdad política para el conjunto de los ciudadanos y los pueblos existentes en estos territorios” (Tapia, 2006: 53).

“En sociedades multiculturales, el demos de la democracia tiene que ser culturalmente plural porque de otro modo deja en pie los mecanismos de exclusión política mediante la imposición de un solo parámetro de demos que jamás será imparcial ni universal” (García, s/f: 58). La plurinacionalidad supone el reconocimiento a las autoridades de los pueblos y nacionalidades, elegidas de acuerdo a sus usos y costumbres, dentro del Estado unitario, en igualdad de condiciones con los demás sectores de la sociedad. De ahí que la plurinacionalidad reconoce y valora las distintas formas de democracia: la democracia comunitaria, la democracia deliberativa, la democracia participativa nutren y complementan a la democracia representativa, promoviendo un verdadero ejercicio democrático intercultural.

Todo demos es también un etnos, en el sentido que los valores democráticos responden a una visión cultural particular por encima de otras identidades: una lengua para la educación pública, unos códigos para el acceso al Estado y a los servicios públicos, una narrativa histórica, unos héroes, unas festividades, etc. Ningún Estado es neutro,

[...] siempre ha sido resultado de imposiciones culturales, de dominaciones y exclusiones étnicas.

Lo que el debate de la democracia plurinacional busca es trabajar un demos, no como “nación política”, sino como “comunidad política”, por lo tanto susceptible de ser producida como articulación multicultural o plurinacional de una sociedad culturalmente plural (García, s/f: 65-66).

En este sentido la plurinacionalización del Estado no etnifica a un Estado ya etnificado, sino que desmonopoliza la etnicidad del Estado, permitiendo a los distintos grupos étnicos que lo conforman compartir las estructuras de reconocimiento social y poder político; solamen-

te así se puede hablar de igualdad política, es decir, de prácticas políticas, de instituciones políticas y sistemas de autoridad diferentes, que coexisten en la sociedad (García, s/f: 66, 83).

UN ESTADO PLURAL CON MÚLTIPLES NACIONES

La plurinacionalidad implica una ruptura con la noción liberal de la nación, aquella según la cual a cada Estado le corresponde una nación. El reconocer que un Estado no deja de ser unitario por estar constituido por múltiples naciones es sin duda un avance democrático, pero también un avance teórico-político, basado en la concepción de la diversidad. La existencia de múltiples naciones conlleva además al reconocimiento de múltiples adscripciones identitarias. De este modo, el planteamiento de la plurinacionalidad exige nuevas formas de pensar al Estado, “es asumir que se puede pensar, actuar y plasmar institucionalmente otros modos de ser” (Vega, 2007: 14).

La formación de los Estados nacionales modernos está íntimamente relacionada con el proceso de surgimiento de la sociedad capitalista. En los países andinos, los Estados fueron los principales fabricantes de “naciones”. La construcción de la nación, fue implementada desde arriba en el proceso de ruptura con los vínculos coloniales.

Por lo tanto la construcción del carácter de la nación es un proceso histórico que responde a los imaginarios, identidades y demandas de una sociedad. En el caso ecuatoriano, la construcción de la nación estuvo ligada a un proceso de homogenización y desconocimiento de las diferencias. Tras la noción de “mestizaje” subyace un proceso de “blanqueamiento” en términos de incorporar los valores e imaginarios de los sectores dominantes en la vida de la sociedad en su conjunto. Este proceso de blanqueamiento y homogenización ha ido generando un racismo institucionalizado, sostenido en una etnicidad híbrida dominante que excluye a amplios sectores de la población (Barrera, et. al., 1999: 213). Se produce de este modo un desencuentro entre la vida estatal y la composición social y cultural del país. Para superarlo es indispensable “dejar de simular modernidad política y homogeneidad cultural en una sociedad predominantemente premoderna, multicivilizatoria y pluricultural” (García, s/f: 55).

El planteamiento de la plurinacionalidad supone una reconciliación entre Estado y sociedad capaz de poner fin a la histórica exclusión cultural (García, s/f: 58).

El Estado plurinacional implica pensar a la nación en su sentido sociológico y cultural antes que estatal. La nación pasa a identificarse con una comunidad histórica, asentada en un territorio y cuyos miembros comparten una lengua, una cultura y un pasado común (Vizcaíno, 2007: 37).

PLURINACIONALIDAD Y DESCOLONIZACIÓN

La plurinacionalidad conlleva la construcción de una sociedad poscolonial. Las Repúblicas latinoamericanas se constituyen a partir del orden colonial, que pese al proceso de independencia se mantiene a través de nuevas formas. Las poblaciones colonizadas (indígenas, afroecuatorianos) no alcanzan con la independencia la categoría de ciudadanos plenos y el proceso de exclusión y discriminación hacia estos sectores sociales se mantiene en menor grado hasta hoy en día.

Durante este proceso, subyace la idea de la construcción de la república como forma de integración. Las diversidades étnicas, culturales, regionales, clasistas, no fueron reconocidas como un problema social y político. Las élites dominantes asumieron que los sectores subalternos, portadores de tales diferencias, debían ser uniformizados puesto que no tenían ningún potencial político para plantear o constituir una alternativa para pensar el país.

El proceso de constitución de las repúblicas latinoamericanas fue impulsado desde arriba por las élites ilustradas del siglo XIX, y en muchos casos resistido o tomado con indiferencia por la población. Existió un divorcio entre los ideales republicanos y el funcionamiento real de un sistema político que arrastraba elementos coloniales. La idea de emancipación del pueblo, con la que se rompieron los lazos coloniales, chocó con los hábitos políticos coloniales profundamente arraigados en las sociedades latinoamericanas. Emancipar empieza a adquirir el significado de “civilizar” al pueblo de su atraso y anarquía (Villavicencio, 2003: 85-86).

Se dio lugar al mito de que la potencialidad histórica residía en el pensamiento de las élites y que las nuevas naciones latinoamericanas eran uniformes. Las culturas indígenas fueron consideradas incultas y salvajes. Desde la perspectiva criolla, el pensamiento indio fue considerado “prepolítico”, parcial, reactivo, anclado en el pasado. Al denigrar y desvalorizar lo indio, se esperaba como efecto uniformizar a los países (Ramón, 2004: 131-132).

La práctica social del siglo XIX excluyó a las mayorías, a los subalternos de la construcción nacional. La actitud dominante de desvalorización de los indios, negros y cholos, se combinó con la idea de la integración por la vía de la homogeneización de la sociedad.

Las diversidades fueron consideradas como un obstáculo para el “progreso” y, por consiguiente, las élites impulsaron un proceso de homogeneización de los sectores subalternos, caracterizados como carentes de potencial político para plantear o constituir alternativas. De este modo, el nacimiento de las repúblicas latinoamericanas está signado por la exclusión de las mayorías de la construcción nacional (Ramón, 2004: 131-132). Se crea un Estado republicano

previo a la construcción de una nación, como una continuidad del hecho colonial.

En el caso ecuatoriano, el orden colonial dejó dos legados a la nueva república: el primero, la exclusión de los pueblos indígenas, afroecuatorianos y de los sectores populares del proceso de construcción de la nueva nación. Se constituye una república neocolonial y un orden democrático sin pueblo y con una ciudadanía restringida a los grupos de poder, que excluía también a las mujeres. En segundo lugar, nace un país signado por profundas diferencias regionales, las que no fueron procesadas e intentaron ser disueltas, enfatizando el aspecto unitario más que los conflictos internos (Ramón, 2004: 131).

Las estructuras de dominación colonial durante gran parte de la historia republicana se mantuvieron, y con ello la racialización de las diferencias sociales, a través de la invención estatal del “indio” no solo como categoría tributaria y fiscal, sino como ordenador de los esquemas simbólicos con que las personas daban sentido al mundo. De este modo se estableció “una división del trabajo, una jerarquización de saberes y vías de acceso a oficios, dando lugar a una compleja estructura de enclasmiento social” (García, s/f: 21-22). Se identificó al indio como el “que no está capacitado, con el que debe ser mandado, educado, adoctrinado, guiado, gobernado y aplacado” (García, s/f: 22), naturalizando prácticas de exclusión económica y ayudando a generar objetivamente esas diferenciaciones sociales y económicas. Así, “la exclusión étnica se convertirá en el eje articulador de la cohesión social” (García, s/f: 23).

La Constitución del Ecuador de 1830 se refiere a los indígenas “como clase inocente, abyecta y miserable” que debía ser tutelada por los “honorables curas párrocos” (Constitución de la República del Ecuador 1830, art. 68). Este artículo se mantiene hasta la constitución de 1861, cuando se lo elimina, pero se establece que para ser ciudadano se requiere saber leer y escribir (Constitución de la República del Ecuador 1861, art. 8), requisito que solamente desaparece con la constitución de 1979 (Constitución de la República del Ecuador 1979, art. 12), cuando el Ecuador retorna a la democracia. En ese año, el 25% de la población no gozaba de derechos de ciudadanía por ser analfabeta. En 1950, el 44% de la población era analfabeta, lo que significa que en pleno siglo XX, entre la mitad y la cuarta parte de la población no gozaba de derechos de ciudadanía (Ramírez, 2008: 3).

El tardío acceso a los derechos de ciudadanía tampoco dio fin a los largos procesos de exclusión económica, social y cultural. La adquisición de conocimientos quedó constreñida a la transición obligatoria a usar un idioma ajeno, el castellano.

El mantenimiento del colonialismo interno, que ha generado profundos procesos de exclusión, requiere de acciones afirmativas hacia los grupos excluidos que permitan superar la discriminación en una perspectiva de justicia histórica.

LOS ALCANCES Y DESAFÍOS DE LA PLURINACIONALIDAD EN LA CONSTITUCIÓN ECUATORIANA

El proyecto de nueva Constitución perfila la plurinacionalidad en los siguientes ámbitos: 1) el reconocimiento de territorios indígenas, afroecuatorianos o de pueblos montubios que pasarán a asumir las mismas competencias del gobierno seccional de la escala correspondiente; 2) se establece el *sumak kawsay* o buen vivir como el objetivo a alcanzar en el proceso de desarrollo; 3) la ampliación de los derechos colectivos; 4) el reconocimiento a la justicia indígena, en el marco del respeto a los derechos humanos, como una jurisdicción especial; 5) el reconocimiento a las nacionalidades y pueblos como sujetos de derechos; 6) El fortalecimiento de la Educación Intercultural Bilingüe, bajo la rectoría del Estado, y el fortalecimiento de la interculturalidad en el sistema “hispano” de educación, a través de la enseñanza de los idiomas ancestrales; 7) el reconocimiento de la nacionalidad ecuatoriana por nacimiento para las personas que pertenecen a una nacionalidad indígena reconocida en el país y que nacieron en las zonas de frontera; 8) el reconocimiento del castellano, kichwa y el shuar como idiomas oficiales de relación intercultural, y de los demás idiomas como oficiales en las zonas en las que habitan las nacionalidades respectivas.

CONCLUSIONES

Una Constitución es la expresión de una correlación de fuerzas en un momento histórico definido. De ahí la importancia de indagar los sentidos que se expresan en la Carta Magna, como un producto histórico que conjuga un proceso de cambio. Incluso la selección de temas sobre los que trata una Constitución responden a las preocupaciones de una sociedad sobre determinados aspectos. Mal puede una sociedad regular algo que no le preocupa o no es importante para la vida colectiva. En este sentido, las Constituciones estructuran también los regímenes de verdad de una sociedad en un momento histórico.

En este sentido, la Constitución de 2008 plantea de diversas formas y desde múltiples entradas los aspectos fundamentales que permiten una ruptura con el modo de acumulación instalado por el programa neoliberal en el país. La nueva Carta Magna es profundamente antineoliberal y brinda el marco para impulsar importantes procesos de redistribución en el país, en el marco del capitalismo y la

democracia, conjugando la democracia representativa con mecanismos de democracia directa y participación popular. Desde esta perspectiva, la Constitución también es un mecanismo de producción de poder (Tapia, 2006: 29).

“Las constituciones son producto de procesos más o menos largos de luchas políticas que han ido modificando relaciones de fuerzas, relaciones políticas y estructuras de poder. En este sentido, una constitución, en parte, es una síntesis del pasado y en parte también es un proyecto de futuro” (Tapia, 2006: 35).

En el caso ecuatoriano, la Constitución de 2008 plantea utopías de futuro, que en los momentos actuales incluso exceden las posibilidades presentes. Desde esta perspectiva, se trata de planteamientos profundamente experimentales, búsquedas de posibilidades de la sociedad para configurar un futuro compartido incierto y siempre utópico. Sus posibilidades de concreción dependerán siempre de la acción social y colectiva, de la capacidad de la propia sociedad de defender la utopía e impulsar procesos de cambio con las enormes posibilidades que ha dejado abiertas la propia Constitución.

En este sentido, la nueva Carta Magna ubica el debate regional, la descentralización y la plurinacionalidad en el horizonte del tipo de sociedad, democracia y Estado que se aspira a construir, y genera cambios sustanciales en el modo de desarrollo al estructurarlo alrededor del Buen Vivir y pasar de una economía social de mercado a un sistema económico social y solidario. Rompe de esta manera el mercadocentrismo característico de la economía neoliberal, aunque no llega a superar la dinámica capitalista. En este sentido la nueva Constitución es posneoliberal, pero no poscapitalista. Sin embargo, abre condiciones de posibilidades para un profundo proceso de transformación social, que dependiendo de las futuras correlaciones de fuerzas podrá abrir nuevos horizontes.

Se plantea entonces un nuevo sistema económico, se amplían y profundizan los derechos desde una perspectiva de universalización y se fortalece la participación en todos los ámbitos de la vida colectiva. Al reconocer derechos a la naturaleza se empieza a esbozar un esquema hacia la construcción de una economía pro petrolera, menos extractivista.

El Estado es imaginado desde la diversidad paralelamente con la construcción de aquel núcleo común que nos identifica y construye sentidos, expresando siempre las tensiones “entre un polo establecido, estático y definido, y otro polo demandado y requerido, dinámico y no establecido, indefinido e inconcluso” (Vega, 2007: 10). Esta

tensión marca y establece las formas de responder y actuar con una sociedad dinámica, cambiante y en movimiento. “El estado es confrontado, demandado y constituido por una vida social en marcha, en movimiento” (Vega, 2007: 11).

A través del reconocimiento del carácter plurinacional del Estado ecuatoriano, por primera vez se articulan las propuestas descentralizadoras con un programa descolonizador, articulando la lucha por alcanzar la igualdad en un horizonte político que tiene a la diversidad y al reconocimiento de las diferencias como uno de sus ejes y apuesta por el desmantelamiento de las relaciones de dominación étnica. Al estar siempre presente el fantasma de la secesión y la fragmentación, se apuesta por la plurinacionalidad con el fin de profundizar la cohesión social. Unidad nacional, sin estandarización cultural. Unidad en la diversidad, con el reconocimiento de las diferencias.

Las posibilidades reales de construcción de un país verdaderamente plurinacional dependen en gran medida de las características que los pueblos y las nacionalidades del país vayan imprimiendo a sus procesos territoriales. En este sentido será fundamental la revitalización de las comunas y el resurgimiento potente de los gobiernos comunitarios, desde una perspectiva de construcción de poder social y comunitario que pueda ser capaz de plantear otras formas de organización del mundo, más solidarias y sostenibles. La construcción del Estado plurinacional recién inicia y será sin duda un proceso gradual en que la propia sociedad pueda ir reconociéndose y transformándose en su diversidad, de modo que las relaciones interculturales puedan ser efectivamente simétricas y no estén atravesadas por relaciones de poder, dominación y estigmatización del otro cultural. El principal riesgo contra el que habrá que luchar es que la plurinacionalidad quede confinada a lo local y se construyan gobiernos territoriales que no articulen lógicas de transformación del Estado en su conjunto y de incidencia y relación con el Estado central.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, 2002 *Ética a Nicómaco* traducción de María Araujo y Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales) 8va edición.
- Ávila, Ramiro 2008 “Las garantías: herramientas imprescindibles para el cumplimiento de los derechos” (Quito: mimeo).
- Barrera, Augusto, Ramírez, Franklin y Rodríguez, Lourdes 1999 *Ecuador: Un modelo para [des] armar* (Quito: Grupo Democracia y Desarrollo Local, CIUDAD).

- Constitución de la República del Ecuador 1830.
- Constitución de la República del Ecuador 1861.
- Constitución de la República del Ecuador 1979.
- Constitución de la República del Ecuador 2008.
- Díaz Polanco, Héctor 2005 “Los dilemas del pluralismo” en Dávalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia* (Buenos Aires, CLACSO).
- Echeverría, Bolívar 2006 *Vuelta de Siglo* (México DF: Ediciones Era).
- García Linera, Alvaro s/f. “Estado Plurinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas” en García Linera, Álvaro, Tapia, Luis y Prada, Raúl *La transformación pluralista del Estado* (Bolivia: Muela del Diablo Editores, Comuna).
- Movimiento PAÍS 2006 *Plan de Gobierno del Movimiento País 2007 – 2011* (Quito: mimeo).
- Ramírez, René 2008 “El nuevo pacto de convivencia para Ecuador (2008): Vivir como iguales, queriendo vivir juntos” (Quito: mimeo).
- Ramón, Galo 2004 “Estado, región y localidades en el Ecuador (1808 – 2000)” en Báez, Ospina y Ramón *Una breve historia del espacio ecuatoriano* (Quito: Camaren, IEE).
- Rosanvallon, Pierre 2009 *La legitimidad democrática: imparcialidad, reflexividad, proximidad* (Buenos Aires: Manantial).
- Santos, Boaventura de Sousa 2005 *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado* (Buenos Aires: CLACSO).
- Santos, Boaventura de Sousa 2006 *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Buenos Aires: CLACSO).
- Sen, Amartya 1999 *Nuevo examen de la desigualdad* (México: Alianza Economía).
- Sen, Amartya 2000 *Desarrollo y libertad* (Buenos Aires: Planeta).
- Sen, Amartya 2000a. *Social Exclusion: Concept, Application and Scrutiny. Social Development* (Manila: Assian Development Bank).
- Senplades, 2007 *Plan Nacional de Desarrollo 2007 – 2010* (Quito: Senplades).
- Tapia, Luis 2006 *Gobierno multicultural y Democracia directa nacional* (La Paz: Estrategia).
- Vega, Oscar 2007 “Reflexiones sobre la transformación pluralista” en García, Alvaro, Tapia, Luis y Prada, Raúl *La transformación pluralista del Estado* (Bolivia: Muela del Diablo Editores, Comuna).

Villavicencio, Susana 2003 “La (im) posible república” en Borón, Atilio (Comp.), *Filosofía Política Contemporánea: Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía* (Buenos Aires: CLACSO).

Vizcaíno, Fernando 2007 “Estado multinacional y globalización” en González, Jorge Enrique *Nación y nacionalismo en América Latina* (Bogotá: CLACSO, Universidad Nacional de Colombia).

Kathia Zamora Márquez*

EL ORDEN POLÍTICO CONSTITUCIONAL DEL ESTADO PLURINACIONAL EN BOLIVIA

UNA MIRADA DESDE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA Y DEL RECONOCIMIENTO, LAS IDENTIDADES EN CONFLICTO Y EL PODER

BOLIVIA HA INSTALADO el 6 de agosto de 2006 la Asamblea Constituyente democrática y pluralista cuya tarea es elaborar una nueva Constitución Política del Estado. La representación mayoritaria en la Asamblea, resulta del partido oficialista de gobierno del presidente Evo Morales, cuya orientación política e ideológica tiene un fuerte contenido étnico-cultural y racial, que cuestiona las bases de constitución del Estado republicano de 1826, así como inaugura un punto de inflexión teórica para pensar el nuevo Estado desde la colonialidad del poder. Su carácter, tiene la intención de encarar un proceso “refundacional” del Estado y de sus instituciones, basadas en una orientación plurinacional y comunitarista recogida de las bases originarias de los pueblos indígenas.

Ese momento de importancia histórica pone en cuestión los planteamientos teórico-metodológicos del Estado moderno construido bajo criterios republicanos y liberales, y avanza en la perspectiva de construir con mirada histórica política un país más inclu-

* Profesora e investigadora en Ciencia Política de la Facultad de Ciencias jurídicas, Políticas y Sociales de la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca (Bolivia). Tiene estudios de maestría en Ciencia Política con mención en estudios bolivianos en el CESU- Universidad de San Simón de Cochabamba, y es doctorante por el CIDES-UMSA- UNAM en la Universidad de San Andrés de La Paz.

sivo desde una perspectiva democrática constitucional, ampliando la carta de derechos individuales y colectivos en base a la teoría de los reconocimientos.

El proceso democrático que instala la Asamblea Constituyente, está estudiado desde la teoría de la justicia y del reconocimiento especialmente para la incorporación de los derechos colectivos de los hasta entonces excluidos del Estado, en una perspectiva pluralista que recoge las prácticas sociales y culturales fundamentalmente de los pueblos indígenas originarios campesinos. El reto es diseñar una nueva institución estatal que responda a la sociedad que referencia bajo el norte de una nueva Constitución Política.

La reflexión política del proceso constituyente requiere de nuevos niveles de interpretación de lo producido, especialmente en lo que toca a las relaciones Estado-sociedad, a las nuevas identidades que surgen con fuerza política, y a los elementos de un proceso de ciudadanía que interpela y exige que en un proceso de cambio, se construya el nuevo Estado desde la constatación de una sociedad diferenciada y fragmentada, con un nuevo sujeto político nombrado como indígena originario campesino.

Las posibles y distintas definiciones que confluyen en el proceso, requieren pensarse desde las relaciones de poder y del conocimiento. En este sentido, los criterios de justicia que se toman como elementos esenciales para los principios constitucionales y democráticos, son los retos del debate.

LA TEORÍA DE LA JUSTICIA Y DEL RECONOCIMIENTO COMO FUNDAMENTOS PARA EL NUEVO CONSTITUCIONALISMO ESTATAL

En este trabajo, intento responder a las preguntas: ¿Es necesario abordar el análisis de la nueva forma de Estado Plurinacional de Bolivia, con criterios de las teorías sobre la justicia y del reconocimiento? y ¿vale la pena hacer un esfuerzo en acercar el análisis a los horizontes del constitucionalismo en el que se funda?

En primera instancia, es bueno aclarar que la teoría de la justicia no es una teoría de la democracia, pero sí es su base moral, tampoco es una teoría del derecho, pero está ligada a las instituciones. Según la mayoría de sus autores, es una filosofía moral que apunta a establecer en el marco del espacio público los puntos de vista con los que se organizan las instituciones básicas de una sociedad, o se evalúan las mismas (Rawls 2002:20; Habermas 1998).

El nuevo orden político de la sociedad y del Estado en Bolivia está pensado desde el marco de la democracia; sin embargo, este espacio, se encuentra atravesado por un proceso de conflictividad social

producto de un conjunto de fracturas discursivas identitarias que han tomado acción política, y que requieren de la democracia para encontrar acuerdos mínimos dentro y fuera del marco institucional. Es decir, que lo normativo institucional, no sólo es el vector de legitimidad de una justicia procedimental pura, sino sustancialmente y de acuerdo a Habermas (1998), un proceso de racionalidad comunicativa que espera la justificación del mayor argumento de discurso. Desde ésta perspectiva, la teoría de la justicia esta entendida como fundamento de argumentación, antes que una arena de negociación¹.

El espacio público donde se espera la argumentación, es aquel donde se piensan las categorías de equidad, libertad, paridad, para definir los consensos y disensos, así como las diferencias de los factores identitarios y de la ciudadanía. En suma, donde se fundamenta y se delibera. Sin embargo, éste espacio público requerirá de nuevas interpretaciones, toda vez que las formas que adquiere el debate y los sujetos que intervienen en él -para el caso del proceso constituyente boliviano- dan cuenta de modalidades propias; entre ellas, la organización y constitución del “Pacto de la unidad”² que trabaja fuera de la Asamblea Constituyente, la propia Asamblea Constituyente, y una sociedad organizada en movimientos sociales y organizaciones sociales que gatillan las propuestas desde diferentes espacios públicos y con distintas configuraciones políticas y discursivas.

Para el debate de los nuevos derechos a incorporarse en la Constitución boliviana, el reconocimiento es la medida ética-política del proceso, propuesta pensada desde los aportes del profesor Axel Honneth, quien produce esta categoría que articula al debate público sobre la diferencia el concepto de reconocimiento. Honneth, en su libro “La lucha por el Reconocimiento” (1997), que es un aporte para analizar los procesos de diálogo en las luchas sociales, parte del *sufrimiento* como motor de la lucha, donde el sufrimiento que padece una colectividad social frente a otra, se evidencia en la necesidad de que sus derechos sean reconocidos como fundamento y base de un horizonte moral.

¿Por qué el reconocimiento de derechos tiene un corte moral en una sociedad? No es suficiente que una colectividad, en un acto de

1 Rawls como Habermas coinciden en ésta apreciación general de la teoría de la justicia, con la diferencia que para Rawls la argumentación se desarrolla en el marco de la razón pública y para Habermas en la racionalidad comunicativa.

2 El Pacto de unidad, fue una modalidad democrática constituida entre diversos actores indígenas, académicos y organizaciones no gubernamentales, quienes recogían las propuestas y debates para formularlas en términos de propuestas a la Asamblea Constituyente conformada en el 2006.

total dignidad, exija y manifieste su demanda de derechos para ser reconocidos, la importancia del reconocimiento radica en que los interlocutores o interlocutor, acepten una responsabilidad moral con la colectividad agraviada. En este entendido, el sujeto objeto del agravio del sufrimiento, actúa respecto al conjunto de los otros actores, demandando el reconocimiento de sus derechos para ser incluidos en la plataforma de derechos que subyace a los principios de la sociedad. Cuando es reivindicado este sujeto en sus derechos, es que ha habido una ampliación del horizonte moral de la sociedad. En otras palabras, las personas que conviven con los otros sujetos que reclaman por sus derechos, deben haber aceptado una responsabilidad moral al aceptar el reconocimiento de los derechos demandados; cuando se produce esta subjetivación, es que tenemos la consolidación de los derechos reconocidos e institucionalizados.

Con estas categorías sobre la teoría de justicia y del reconocimiento, encaramos el presente trabajo con la mirada al proceso boliviano, partiendo de tres momentos: primero; a) aquel que remantiza la historia de los pueblos a través de la tradición y los enfrenta a una modernidad en la que se piensan los cambios, b) el rescate de la teoría de la diferencia donde el diferente gatilla por sus derechos al reconocimiento, y c) aquel que establece las posibles bases de un consenso o la administración del disenso para construir los elementos esenciales constitucionales. Nótese que estos cambios están pensados desde la condición de un Estado específico.

LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD COMO FUNDAMENTO DE LOS ELEMENTOS CONSTITUCIONALES

La historia boliviana, que es el referente histórico para éste trabajo, viene atravesada por varios procesos de desigualdad social generados desde la colonia y durante la república. Estos procesos no solamente son producidos por las condiciones de desigualdad material enfrentados en la estructura de la sociedad, sino y en particular, por una multiculturalidad que no se ha visto representada en el Estado ni en sus instituciones. Esta ausencia de representación en su sistema de creencias, su manera de pensar y organizar la sociedad, ha establecido una brecha entre sociedad civil y Estado que, a su vez, se presenta con un alto grado de conflictividad social provocada por las tensiones que se advierten entre los actores y sujetos del cambio.

En este proceso, un grueso de la sociedad boliviana ha recuperado su memoria histórica tradicional que paradójicamente se ensambla con formas inscritas en su imaginario colectivo de pautas y acciones de la sociedad moderna pero que, en un marco de tensión, para actuar en pos del reconocimiento de los derechos de los exclui-

dos, estas tensiones deben ser resueltas en pro de los diferentes y/o de los carentes de derechos y de poder. Por ello es que, los retos de organizar la sociedad y sus instituciones, se advierten indudablemente como asunto de lo político, más que de lo normativo institucional legal, aunque éste último no puede dejar de ser referente si se pretende profundizar la democracia ampliando los derechos en el marco de la reforma Constitucional.

En ese sentido, no es suficiente pensar los cambios únicamente desde una concepción institucionalista explicativa y normativa, sino desde un enfoque histórico político y en un horizonte moral de los derechos demandados por los diferentes, que permita un enfoque comparativo entre lo organizacional institucional y los hechos sociales. Aquí cobra sentido el principio de justicia

Si la finalidad de la Asamblea Constituyente Boliviana del 2006 es producir una nueva Constitución para definir el tipo de Estado y su organización en base a la sociedad que lo referencia, la tarea del Estado y de la justicia es modelar una sociedad más justa. Desde ésta perspectiva, definir la nueva institucionalidad estatal, es responder a un país real sostenido por las contradicciones propias de la pluralidad cultural y la diversidad social e identitaria; sumadas, las formas de organización que portan los “nuevos sujetos” a ser reconocidos. Asimismo, las innovaciones del conocimiento que responden y dan sentido al proceso afincado en relaciones y ejercicio de poder de los menos favorecidos por el Estado, buscan definir el nuevo orden político bajo los principios de la equidad e igualdad en los derechos. Pensar por tanto la justicia como igualdad desde esta complejidad, que se presenta con paradojas y con una marcada tensión entre intereses de los viejos y nuevos sujetos del Estado, es un desafío; más, si se tiene una cuestionada institucionalidad que ha perdido legitimidad y principio de autoridad.

Sin embargo de ello, ensayemos un posible acercamiento al tema desde la filosofía del constitucionalismo moderno, toda vez que requerimos reflexionar los elementos esenciales constitucionales de un Estado en construcción, tomando en cuenta esta tradición emergente que se define como diferente y que cuestiona una modernidad universal del Estado republicano basado en el monopolio de la política, la separación de poderes y el derecho como valor del individuo; frente a una pluralidad que deviene con un sistema de creencias de otras culturas, con formas de organización no institucionalizadas en lo formal, y que portan derechos colectivos como individuales. En ese sentido, el momento político va sorteando esta tensión, y asume los cambios bajo el Estado específico que puede denominarse como experimental.

LOS ELEMENTOS ESENCIALES DE LA CONSTITUCIONALIDAD BAJO EL ESTADO ESPECÍFICO

El definir una nueva institucionalidad, responde, en definitiva, a decisiones de poder (Lasalle 1964:163; Schmitt 1982:93-94). Los cambios que construyan lo nominal y categórico del andamiaje constitucional sólo pueden servir para profundizar las confrontaciones sociales si no se expresa el requerimiento de la sociedad, es decir, que la Constitución debe responder al país real. Sin embargo, el asegurar su viabilidad responde a los límites de aplicabilidad que pueda lograrse exitosamente, esto quiere decir que alcance legitimidad, tanto en sus instituciones de representación como en derechos y obligaciones que se desprenden de su texto.

De lo anterior, es importante advertir que diseñar un horizonte constitucional que recoja las tradiciones y derechos emergentes de los que no estuvieron incluidos en el Estado - que muestra el caso boliviano- requiere estudiar el proceso relacional histórico político en el que inscriben sus demandas los nuevos sujetos; requiere comprender también, una serie de características que van desde sus luchas emancipatorias, su proceso de confrontación con el statu quo de lo establecido por el modelo republicano, así como diseñar las nuevas instituciones que se incorporan con sus demandas. En otras palabras, sus luchas anticoloniales. En este marco "*el proceso de cambio*"³-denominado así desde el proyecto político que lo conduce- resulta ser un proceso de conocimiento que recoge las múltiples variantes de la práctica organizacional y cultural de los pueblos, al mismo tiempo que constituye una apuesta a deconstruir lo producido por la colonialidad del saber y del poder eurocéntrico en clave indígena, incorporando narrativas y formas institucionales que no estuvieron presentes en la construcción republicana.

Partiendo que el proceso es un nuevo conocimiento incorporado en imaginarios y prácticas institucionales de vida, medir sus efectos, responden a la práctica cotidiana en la que se ensaya lo nuevo desde lo plural. En ese sentido, las formas y cosmovisiones de los pueblos indígenas, que responden a una visión más de comunalidad y de usos y costumbres propios de sus culturas, se tienen como innovaciones complejas a la hora de pensar su constitucionalidad.

Es importante anotar que las características que adoptan las organizaciones colectivas de sus saberes cotidianos en la regulación del

3 El Partido del Movimiento al Socialismo por la soberanía de los pueblos MAS, al conducir los cambios políticos institucionales del Estado republicano al Estado Plurinacional en su primer gobierno de 2005, plantea la Asamblea Constituyente 2006 como mecanismo de este proceso, definiendo el horizonte político con el denominativo de "proceso de cambio".

Estado, confrontan con la organización del derecho moderno, dado que no siempre todas sus prácticas pueden modelar una práctica Estatal. Si ha ello agregamos prácticas propias de la modernidad que han penetrado dentro de las formas colectivas, (Luis Tapia 2002), que ha propósito han sufrido procesos diferentes y en distintos tiempos, como los derechos a los servicios básicos, o el sentido propietario individual sobre la tierra y otros bienes, estos aspectos ya vienen marcando las pautas de una tensión no resuelta entre la tradición emergente que pide reconocimiento y la modernidad, por lo que el nuevo diseño institucional, no se define como absoluto, más al contrario, va a obedecer a un diseño institucional totalmente flexible, que a criterio de Boaventura de Sousa viene denominándose como Estado experimental (2010)

En consecuencia, la experiencia histórica es riquísima para reflexionar el cambio; por una parte, rescata lo nuevo de los derechos de la diferencia que aparecen con un fuerte sentido de inclusión y participación de los sujetos en el Estado, y por otra parte, la experiencia institucional de la modernidad ya ha mostrado aprendizajes adquiridos en lo cotidiano de los pueblos.

La tensión entonces, se resuelve en combinar los usos y costumbres propios de los pueblos indígenas con los clivajes desarrollados por las comunidades en cuanto a otros usos y formas que han penetrado con la modernidad. Esta tensión toma el centro de los fundamentos constitucionales del nuevo Estado boliviano, que ha dejado de ser universal-individual en los derechos, para avanzar en la diversidad desde la diferencia con inclusión y en el marco de la pluralidad. Nótese que la Constitución Boliviana 2009, más allá de los fundamentos ideológico-políticos que anuncia en su preámbulo desde la perspectiva decolonial, tiene este rasgo, recoge las innovaciones institucionales extraídas de los usos y costumbres de los pueblos indígenas, al mismo tiempo que mantiene y readecua instituciones del sistema republicano. Es notoria ésta combinación en los fundamentos filosófico del pluralismo económico y/o del pluralismo jurídico, con una rica variante en lo intercultural (CPE 2009. Art. 1)

En este enfoque, el aprendizaje relacional entre actores y el Estado no cabe duda que se inscribe en la lógica del poder y en lo experimental de sus acuerdos, que adquiere soluciones parciales a través de formas de negociación de los intereses políticos. De ahí que es fácil entender el pacto interdiscursivo al interior de la Constitución boliviana que da cuenta de este dato; (ej: autonomía departamental y autonomía indígena originaria campesina). (CPE, 2009)

Como consecuencia de estos pactos, en el espacio de definición de lo político, es la política la que define el norte en la que los derechos se

practican como formas de una nueva hegemonía, así como se advierte una diversidad negociada en lo institucional. Es que la filosofía política, como señala Delfin Grueso (2016) ha permitido desarrollar el salto ético-político con la teoría de los reconocimientos, para garantizar los derechos del diferente en los procesos de reforma constitucional de los países con diversidad social y cultural, pero aún no ha logrado aportar a la administración de esa diversidad, que parece ir por la vía de la negociación política, y/o de acuerdo a la maximización de la coyuntura política.

Esta apreciación es necesaria para dejar sentado que los principios liberales republicanos del Estado moderno en Bolivia, han tenido sus matices locales en la propia especificidad que ha tendido el Estado en su relación con la sociedad organizada y con la sociedad civil -en sus distintos tiempos histórico-políticos- por lo que se puede afirmar que: lo racional legal del principio liberal, no es una premisa que se haya aplicado de manera absoluta en la actuación estatal republicana y menos en la del más tarde Estado Plurinacional, más al contrario; podemos explicar que el proceso de relacionamiento entre Estado y sociedad ha transitado y transita por procesos de negociación política y de correlación de fuerzas de poder, antes que por una arena de argumentación racional del estado moderno liberal (al estilo de Habermas). Es en este horizonte de análisis que recogemos la categoría de Estado multisocial de Luis Tapia, filósofo boliviano (Tapia 2002), donde establece las relaciones multidimensionales que se estructuran en distintos espacios sociales y territoriales, entre colectividades y el Estado, entre lo individual frente al Estado Plural; en suma, las formas en las que organizan los sujetos sus experiencias, y como vienen construyendo sus identidades individuales y colectivas en el Estado...

Esta forma multisocial en la que se presenta el relacionamiento sociedad-Estado es necesario advertirla en distintos tiempos en Bolivia: de 1952 a la Constitución 2009, parece ser el tiempo de mayores cambios. En el primer tiempo del 52, la relación sociedad Estado es más distante y está mediada por la forma sindicato y/o de élites políticas, tanto en su vertiente obrera y campesina como empresarial, el espacio público está controlado por el gobierno. Hacia la constitución 2009, la configuración del espacio público esta multiplicada y reconfigurada por las formas de organización social y territorial. La vertiente constitucional que transita de la concepción individual de derechos al reconocimiento de los derechos colectivos e individuales, ya no se presenta como una dicotomía de interpretación, sino más bien, en dos perspectivas; la primera, que dentro de lo comunal se definen los derechos individuales, como es el caso de la organización de la vida en el

campo y de las realidades que se conforman por unidades familiares dentro de una colectividad. En la segunda, como formas individuales organizadas en las prácticas neoliberales con gran sentido de innovación, que se complementan a formas de cohesión colectivas pero que no se definen dentro de ellas; es el caso de un grueso del sector informal de Bolivia.

En este horizonte de reconocimiento de lo colectivo e individual, cobra sentido el principio de lo intercultural, como las distintas articulaciones en las que se organiza la relación sociedad –Estado.

Para la forma de gobierno, la perspectiva del constitucionalismo ya tiene algunos ensayos en los textos de Fernando Mayorga y Jose Luis Exeni sobre la organización de la democracia intercultural, (Mayorga 2013, Exeni 2013) ambos trabajos, son una aproximación para ver el esfuerzo de articulación de las bases de la democracia representativa participativa y comunitaria, en la pretensión de mantener el Estado Boliviano en su dimensión nacional unitaria pero plural, colectiva e individual, centrada y descentralizada. Si bien este criterio puede no corresponder con la crítica al Estado-nación, producto del nacionalismo gestado en 1952 y de las demandas regionales sobre un régimen descentralizado de autonomías territoriales, de ningún modo deja de pensarse el régimen constitucional como el interés del Estado unitario donde confluyen los diversos universos de intereses autonómicos y de la pluralidad de naciones.

Es que la idea de nación es un significante importante para la cohesión de los miembros de la sociedad en el Estado, sea que se afine en lo individual o en la forma colectiva, sirve para entender el sentido de bolivianidad. A la nación Benedict Anderson la ha llamado “comunidad imaginada” (1991), “sin importar la desigualdad y explotación que pueda prevalecer, la nación es siempre concebida como una profunda camaradería horizontal”. Habermas concuerda con Anderson cuando señala: “ pertenecer a la nación hizo posible por primera vez una relación de solidaridad entre personas que previamente habían sido extraños el uno para el otro”(1998:111).

Sin embargo, encarar la cuestión nacional de la diversidad bajo el criterio del Estado-nación, que pretende el Nacionalismo revolucionario de 1952, no resuelve la desigualdad social provocada por el colonialismo interno y por la dependencia y subalternización de los indígenas al régimen político del Estado-nación. Es más, la nación para el momento del 52, constituye un proyecto de unificación política en el que se diluye la diferencia. Esta versión es contrastada por el Estado Plurinacional que, aún manteniendo la forma de Estado unitario, las diferencias, son reconocidas dentro de la pluralidad, de ahí que abandona el criterio de nación para convertirlo en pueblo. Lo

que no se clarifica, por la confusión del texto, es si abandona definitivamente la idea de nación como horizonte de lo común (CPE, 2009).

Por lo anterior, los procesos de construcción del Estado específico, en todos los tiempos, responden a las condiciones histórico-políticas y sociales en los que se producen los cambios. En el proceso constituyente boliviano 2006-2009, es importante tomar en cuenta lo siguiente: primero, el surgimiento de movimientos sociales, cuyo vector común se advierte en sus acciones contraestatales, que ponen en cuestión la política del sistema de partidos y del gobierno de turno, así como la filosofía del Estado moderno y de sus instituciones, marcando una etapa de inflexión teórica de lo producido por la modernidad que da paso a un cambio de época (Svampa 2008). Segundo, aun cuando la crítica al Estado moderno enfrenta los cambios desde la constitucionalidad democrática y sus instituciones, lo paradójico de su desarrollo no puede dejar de tomar en cuenta los aprendizajes de la modernidad que se desarrollan en la cotidianidad de las relaciones entre la sociedad y el Estado, es el caso del régimen económico de economía plural de la Constitución boliviana 2009, que en los hechos, incorpora un fuerte componente simbólico y cultural de contrapoder de la economía comunitaria indígena a la lógica de economía de mercado.

En este marco, la mayoría de los Estados de éstas características, están cuestionados en su configuración estatal e institucional, así como en sus procesos de desarrollo; esto dificulta no solo la construcción de una nueva constitucionalidad, sino los fundamentos filosóficos políticos que la producen, desde el principio de justicia, la teoría de poderes, el régimen económico, hasta el vínculo jurídico político para las formas de gobierno.

Por otra parte, y como ya adelantamos, el valor de las instituciones en el periodo de la crisis de Estado 2000-2006 se ha relativizado, y los poderes institucionalizados han perdido legitimidad, los partidos políticos han dejado de ser los únicos mecanismos de representación por un proceso de reconfiguración de lo público, y el poder, no es más un control exclusivo del Estado y del gobierno, aparece diseminado en las organizaciones sociales, en las calles y en las regiones. Estos son los hechos emergentes del proceso constituyente boliviano, que no pueden dejar de tomarse en cuenta a la hora de definir el Estado Purinacional.

En paralelo, la democracia deja de ser un mero concepto guía de la forma de gobierno y adquiere sentido en su práctica no formal electoral, recuperando su sentido en la participación política de la ciudadanía y de los mecanismos a considerarse como democráticos (CPE art. 11p.II).

LA PARADOJA DEL NUEVO CONSTITUCIONALISMO DE ESTADO 2009

El debate de la Constitución boliviana que define el Estado Plurinacional, se asienta en el cuestionamiento del Constitucionalismo moderno pensado en base al contractualismo, cuya regla es definir un pacto social entre individuos, para lo cual, el pueblo, su cultura, sus identidades, sus lenguas y sus usos y costumbres se convierten en individuales (Sousa Santos 2008). El constitucionalismo moderno encarna los derechos individuales, esto para poder definir las lealtades al desarrollo de la burguesía ascendente que fundamenta en el contrato social su carácter legítimo, basado en la soberanía popular y la homogeneidad del pueblo, eh aquí la crítica al proyecto monocultural del constitucionalismo moderno.

Por otra parte, el constitucionalismo liberal moderno requiere en su carácter esencial estar ligado a las instituciones y a su dimensión normativa, de manera que es imposible apartarse del principio legal que es inherente a la institucionalidad y al Estado de Derecho. Esto es lo que critica el proceso constituyente, especialmente en relación a la ley de convocatoria a la Asamblea Constituyente que definía las formas y procedimientos para la decisión de los miembros de la Asamblea Constituyente⁴ en base al Estado de Derecho; decisiones que confrontaban y se tensionaban con los usos y costumbres de los pueblos indígenas. Es por ello que la conformación de la institucionalidad plurinacional, basada en la pluriculturalidad y la pluriétnicidad- intercultural del proceso boliviano, interpela el sentido esencial del constitucionalismo moderno basado en los derechos individuales, fundamentalmente con la constitucionalización de los derechos colectivos, así como trastoca el monoculturalismo del Estado con la declaración de la pluralidad cultural y el reconocimiento de las lenguas originarias para su uso, al mismo tiempo que interpela a la soberanía popular de un ciudadano un voto incorporando para la forma de gobierno la democracia comunitaria.

Desde esta perspectiva, la temática institucional adquiere sentido de flexibilidad en su más amplio sentido político para propender a cambios continuos de acuerdo a las necesidades históricas de los pueblos, donde su avance va adquiriendo legitimidad en la constante referencia de aceptación de su base social que la constituye. Reco-

4 La Asamblea Constituyente boliviana en el 2006, debatió más de seis meses el procedimiento de decisión de los dos tercios para las decisiones de asamblea, consignado en la ley de convocatoria a la constituyente, que para el proceso político de establecer cambios en la constitución impedían trastocar los principios democráticos constitucionales establecidos por el modelo republicano.

giendo las palabras de Nicolás López Calera, el autor señalará “*Nunca un tiempo fue tan paradójicamente individualista y colectivista al mismo tiempo. Nunca como hoy un presente que no puede ser definido sino como individualista y liberal, hubo tantos sujetos colectivos*” (2000) En este sentido, pensar un nuevo Estado significa pensar el tipo de sociedad, sus prácticas históricas y su sentido de pertenencia, individuales y colectivos, modernos y tradicionales, en suma, su identidad social e individual y la dimensión de la ciudadanía como mayor participación en los asuntos públicos del Estado. Esto lleva a reflexionar en lo interno de la estatalidad, la institucionalidad de los derechos colectivos para la plurinacionalidad, pero no únicamente éstos, sino que, además, toma en cuenta la dimensión global de su impacto y lo local de su necesidad.

Por ello, el marco de la teoría de la justicia, desde donde se la configura ideológica y políticamente, se relativiza en lo interno de la estatalidad nacional, por lo que sus elementos esenciales constitucionales también estarían condicionados a la viabilidad de su aplicación en momentos específicos de las condiciones históricas de un Estado.

PERSPECTIVA TEÓRICA DE LA JUSTICIA, DEL ORDEN CONSTITUCIONAL Y DEL PODER

Con esta introducción y en una franca polémica entre autores de la teoría de la justicia podemos ir pensando las bases de la equidad y del orden político. Para Rawls⁵, pensador liberal con una tendencia de avanzada, el punto de vista moral de la justicia es la equidad, que resulta de una idea de igualdad (autonomía y consenso) y de una libertad individual frente al Estado, que a su vez permite combinar el (pluralismo e individualismo), donde libertad e igualdad son prerrogativas que se definen por el principio de equidad en las instituciones básicas de la sociedad, siendo fundamentalmente estas, el sujeto primordial de la justicia por su carácter procedimental de las normas que distribuyen bienes y cargas. Rawls en su concepción política de la justicia, orienta su propuesta a esta clase específica de sujeto que llama instituciones políticas, sociales y económicas y se aplica en la “es-

5 John Rawls se considera como el mayor exponente de la teoría de la justicia desde una vertiente liberal, que sin embargo para los propios liberales es un referente necesario para pensar las sociedades modernas por su fuerte carga del pensamiento Kantiano que se acerca más al republicanismo en su concepto de pensar la igualdad en el orden social, que resulta del consenso como vínculo social donde se respeta el principio de autonomía. De todas formas, esta teoría no deja de tomar en cuenta las bases del Contrato social de Rousseau y del principio de racionalidad kantiano como el medio más adecuado para alcanzar los fines.

estructura básica” de la sociedad orientada al régimen constitucional⁶. En este sentido señala: “por institución entiendo un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades” (2002:62).

Robert Nozick (1988)⁷ hará la primera crítica severa a Rawls en el sentido que el principio de justicia está limitado a la estructura institucional y no abierto para toda la estructura social donde se advierte la mayor desigualdad social. Esta crítica es fundamental y debe tomarse en cuenta para pensar los criterios de igualdad y equidad desde lo social, que orienta al quehacer de las instituciones y al régimen constitucional democrático, por lo que su dimensión es fundamentalmente política antes que institucional.

En este sentido el aporte de Rawls restringe su propuesta a la teoría institucional donde su pensamiento es importante de recogerlo pero que advierte sus límites cuando pensamos la equidad para sociedades concretas y con profundas fisuras sociales y económicas que, además, presentan mosaicos de diferenciación cultural. Veamos estos: los principios de equidad están basados en igual libertad y en el principio de la diferencia (2002:67-71), donde el supuesto del primero recae en que todos los individuos son libres e iguales y el segundo se caracteriza porque las desigualdades sociales y económicas inherentes a los cargos y funciones - que forman el soporte social de las desigualdades- deben estar abiertos a todos en condiciones equitativas de igualdad de oportunidades, que redunden en el mayor beneficio de los menos favorecidos de la sociedad⁸.

Entendida la justicia como imparcialidad, que es el planteamiento político de la justicia de Rawls, existe una necesaria cooperación entre los ciudadanos para lograr el consenso desde las distintas versiones razonadas que presentan los ciudadanos en el espacio público, este espacio que es el del interés común, más allá de las particularidades, permite que las instituciones puedan obtener el apoyo de un consenso traslapado⁹.

6 John Rawls, *El liberalismo político*, Fondo de cultura Económica, México 1995 pag.30-34.

7 Nozick en su libro *Anarquía, Estado y utopía*, establecerá las críticas a la teoría de la justicia de Rawls sobre todo en su capítulo de la justicia Distributiva, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

8 Aquí Rawls hace hincapié al principio de la diferencia como maximizador de los menos favorecidos de una sociedad, pero no acerca el principio al *ethos* de grupos culturales originarios.

9 Entiende por consenso traslapado a los fundamentos razonados que se exponen en la razón pública, éste se consigue a partir de los elementos de una cultura política pública que son importantes para una sociedad democrática donde ésta

Esta idea de consenso traslapado constituye la base de construcción de los elementos esenciales constitucionales. Sin embargo, el marco de los consensos desde Rawls (2002), sólo son posibles en un espacio público formal donde se constituyen las instituciones basadas en un principio de acuerdos provenientes de las distintas doctrinas comprensivas que fundamentan la pluralidad, y donde los individuos llegan como ciudadanos libres e iguales. En este sentido, las instituciones son una camisa de fuerza que no permiten advertir que el conflicto que se genera en las sociedades puedan remozar y reordenar los marcos de la institución estatal, y no solamente eso, sino que, al producirse el conflicto en espacios públicos no formales, e instaurar prácticas sociales y políticas de una tradición cultural diferente, carecen de legalidad. Vale recalcar que Rawls admite lo público como razón pública ligada a un racionalismo que no deja de fundamentarse en el planteamiento de la voluntad general de Rousseau y desde el contractualismo.

Dada la intención metodológica del presente trabajo que pretende encontrar los puentes entre tradición y modernidad partiendo de la premisa que existe una desigualdad real y manifiesta entre los miembros de la sociedad que se pretende superar; no basta, de acuerdo a Rawls, pensar la diferencia y la desigualdad como mero acceso a cargos o funciones estatales, sino que, para avanzar en democracia, el reto de las sociedades en cambio es encontrar mecanismos de innovación institucional que admitan un principio de flexibilidad de las instituciones, donde se abran más espacios de participación política democrática para la toma de decisiones colectivas. Aquí la categoría de espacio público en Rawls se encuentra restringida a estos criterios.

Por otra parte, si la categoría de “consenso traslapado” reafirma la institucionalidad de una sociedad bien ordenada, es menos probable que ésta se logre bajo la razón pública que es su proceso anterior. En éste caso, si aplicamos al tema boliviano, las fracturas discursivas que se dan en el proceso constituyente, es porque en el escenario político de lo público no se ha formado una transversalidad de lo común

no puede basarse en una sola idea del bien común, al contrario, debe ser la síntesis de lo diverso. En este sentido lo entiende como un proceso vinculante de distintas doctrinas comprensivas cuyo propósito en común es marcar coincidencias que den sentido al orden de la sociedad. No es un vínculo de intereses particulares, advierte, sino de elementos políticos comunes en base a los cuales se ordena la sociedad, por Ej, el Voto universal, al que llama un equilibrio reflexivo alcanzado por la búsqueda razonable de sus ciudadanos y construido en base al consenso. Este planteamiento se define en la sección 23, y se analiza en la sección 6.3-4 de su libro Teoría de la Justicia.

que permita plantear la deliberación hacia el consenso: es en el conflicto donde se manifiestan las identidades que portan discursos que no se inscriben bajo los criterios de la razón, y que además portan otra versión argumentativa propia de sus cosmovisiones culturales que requiere otro horizonte de procedimientos jurídicos administrativos.

Que al momento de pensar las reformas a la Constitución está debe adquirir una forma legal, es indudable, como señalaría Whitehead (1994) hecho que se requiere construir en base a los nuevos elementos constitucionales.

Rawls, si bien admite el principio de diferencia o pluralismo axiológico desde las distintas doctrinas comprensivas, no intenta establecer los fundamentos constitucionales desde la tradición histórica de los pueblos indígenas, que portan el grueso de los movimientos sociales; los fundamentos de la modernidad, tienen lugar en la teoría de las instituciones, donde las posibles diferencias están en lo privado y no están pensadas desde el escenario político de lo público.

Si la teoría de la justicia apunta a procesos democráticos y estos requieren de una institucionalización, se requiere pensar la sociedad a partir de su norma Constitucional, donde ésta no solamente sea distributiva de bienes primarios, sino de capacidades políticas y de formas que puedan institucionalizar las prácticas históricas colectivas de los sujetos sociales. Aquí Rawls no ingresa, pero no se equivoca en el planteamiento en cuanto a la necesidad de consensos. Lo que no toma en cuenta es que esos consensos deben necesariamente asentarse a partir de los disensos y de los intereses en conflicto. En ese sentido, el consenso traslapado no es una categoría que explique las bases de los elementos esenciales constitucionales para sociedades con diferencias y tensiones culturales profundas. Lo que sucede en Bolivia, es un proceso que articula la contradicción del estado moderno con las demandas emergentes de la sociedad civil organizada, a través de la acción política de sus actores.

Desde ésta perspectiva, Honneth es más claro: “el consenso posible mediante la actitud razonada no es posible cuando existe un alto grado de conflictividad social que se presenta como confrontación social, donde los discursos que han generado acción política no están fundamentados en la razón pública, por ello es necesario partir de los disensos, o del conflicto” (1991).

Los comunitaristas como Taylor y McIntyre, que critican los postulados del liberalismo individualista y cuestionan la teoría de justicia liberal, señalan que para sociedades que poseen en su seno una composición indígena, es necesario tomar en cuenta la tradición como elemento propio de su historia, lo que está en conflicto con esa idea del bien común. Es por ello que la noción del bien común

estaría en la pertenencia a una comunidad y deberá estar en el horizonte de esa tradición. Esto hace pensar que para encontrar posibles acuerdos hay que partir del disenso, donde una transversalidad de la identidad es posible con derechos diferenciados. En estos planteamientos cabe el discurso de justicias locales (1997). Sin embargo, de ello, los comunitaristas no inauguran un proceso dialógico entre intereses de la tradición y la modernidad, observan que el proceso del conocimiento y de la emancipación de sujetos de la tradición está en sus propios límites.

Michael Sandel (2000) va más allá cuando señala que las Teorías de la Justicia fracasan por sus supuestos y que lo importante es partir de las relaciones sociales que constituyen a los sujetos y es a partir de aquí que se pueden formular principios racionales que resulten de procesos de interacción. Esta visión reflexiva de la sociedad permite ver los momentos específicos en los que se construye la Estatalidad.

Sin embargo, esta lucha enfrentada entre comunitaristas y liberales ha avanzado con propuestas matizadas que abandonan el universalismo de la ilustración liberal e incorporan el reconocimiento de la diferencia, lo múltiple, lo heterogéneo y lo particular. La especificidad de lo concreto de los Estados, como el boliviano, lleva nuevamente a remitirnos a lo histórico de su aprendizaje.

A todo esto, la pregunta que resalta en la mayoría de los teóricos es: ¿Cómo enfrentar la realidad del poder y sus límites? El debate vuelve a las instituciones y al Estado de derecho como límites de ese poder.

LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO VISTA DESDE LAS IDENTIDADES EN CONFLICTO

El planteamiento de Honneth (1997) sobre la justicia del reconocimiento, incorpora la teoría del conflicto partiendo de los disensos que, para las características peculiares del proceso constituyente en Bolivia, permite recoger la tensión entre la modernidad y la tradición emergente de cara al proceso de cambio. La crítica de Honneth a Rawls como a Habermas está en su planteamiento de que existe una “gramática moral de los conflictos sociales”, más que una apuesta a los discursos: primero, porque en el espacio público no se toma en cuenta las condiciones reales de desigualdad de los reclamantes que discuten entre individuos que no se reconocen en el plano fáctico como libres e iguales, y segundo, no es en la admisión de las asimetrías donde cabe la argumentación sino en la construcción del sujeto y en las asimetrías de su identidad, por lo que recomienda tener referencias en el mundo empírico.

El planteamiento de Honneth como gramática y no como discurso, se asienta en que hablar de gramática es asumir un compromiso metodológico, mientras que hablar de discurso, es definir el contenido argumentativo; en el primero, se definen las condiciones previas que deben estar satisfechas y que son la génesis del conflicto, en el segundo, es el mejor argumento el que se justifica. Para Honneth no existe el espacio de lo común a diferencia de Rawls y Habermas, por ello que no existe sociedad bien ordenada y estable, la estabilidad estaría subordinada al conflicto.

Lo interesante del aporte de Honneth está en la formación de la identidad de los sujetos, que para el autor se forma en las asimetrías y en los procesos de desigualdad que le toca vivir, mientras que para Habermas la identidad es una expectativa que se pretende hacer valer en procesos discursivos, que no pasan por explicaciones ideales sino históricos y que ésta puede variar de acuerdo a los contextos. Este último argumento, sin perder de vista el anterior, es más explicativo para comprender la construcción de identidades, así como las fracturas discursivas identitarias que observamos en el proceso boliviano. Desde Honneth entenderemos al conflicto como la arena propia de la negociación cuando las diferencias no reconocen un espacio común de intereses, más aún, entenderemos al proceso de institucionalización y de reconocimiento como propio del conflicto. En Habermas se entenderá la identidad como un proceso de construcción intersubjetiva y siempre en procesos de interacción discursiva, (no importa si estos devienen del conflicto o son parte del proceso de conflictividad como señala Honneth), por lo que la identidad además de ser una expectativa de distinguibilidad (Giménez 1997) se fundamenta y se construye en el proceso deliberativo de los intereses de los sujetos.

Bajo estas premisas, es necesario aclarar que aún cuando la teoría del conflicto de hecho presenta controversia de intereses entre los sujetos, identidades y agentes del proceso de cambio, estos no se resuelven únicamente por la pugna del poder, sino que y al mismo tiempo, contiene propuestas de cohesión social. Según Simmel y Coser (1997) proponen que al conflicto hay que verlo como agente de cohesión y sobre todo como provocador de un diálogo abierto que, en muchos casos, motiva la formación de alianzas entre grupos, así como sienta las bases para una relación duradera, lo que implica ver al conflicto no solamente como factor de disenso y separación sino también como cohesión y consenso en una pretendida universalidad estatal.

En la versión del conflicto de la Asamblea Constituyente boliviana de 2006, en paralelo a su representación, los movimientos sociales, pueblos indígenas, organizaciones no gubernamentales, intelectuales

y organizaciones de mujeres; más allá de provocar un efecto desequilibrador del orden, establecieron una instancia democrática de cohesión en el denominado “Pacto de la Unidad”, instancia que aportó a la construcción de propuestas para la Asamblea Constituyente y al proceso de conocimiento en el que se sustenta el horizonte hegemónico de los nuevos sujetos políticos del Estado Plurinacional.

El conflicto en la realidad boliviana, si bien es producido por el reconocimiento de los derechos de la diferencia que establece cambios sustanciales desde las instituciones normativas de la sociedad, no se define como un todo armónico, debido a que los sujetos que confluyen en el proceso constituyente, no definen el pacto social en el clásico contractualismo del Estado moderno. Los sujetos emergentes, si bien conviven en un presente con el modelo de la modernidad, sus relaciones no ocurren entre contemporáneos, por lo que el constitucionalismo plurinacional-intercultural del Estado Plurinacional, revisa lo actuado del constitucionalismo moderno liberal, desdramatizando el conflicto en la medida que el pueblo mantiene el poder constituyente reconociendo y validando las diferencias.

La institucionalización que deviene de estos procesos, entonces, se presenta como una geometría variable; es decir, no es una institucionalidad uniforme ya que su base social exige distintos criterios de representación propios de la demodiversidad (Sousa Santos 2010) haciendo que la nueva institucionalidad se acomode a un horizonte flexible y experimental.

Desde estas perspectivas, es un tanto difícil y controversial unir dos campos de análisis, el político-social y el jurídico-legal. En consecuencia, los cambios en un espacio democrático, obliga a establecer ciertos pactos resultantes del diálogo intercultural entre esta modernidad y la tradición emergente, resultante de los procesos deliberativos en los diferentes espacios públicos posibles, formales y no formales, donde a partir de estos se negocian los intereses de los actores. Por ello, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que los mínimos acuerdos de la Constitución boliviana, son resultantes de pactos políticos antes que legales e institucionales.

En ese sentido, el proceso de conocimiento, que admite la crisis de lo moderno, pero también la crisis de lo colonial, reconoce que el mundo aymara- quechua y los pueblos originarios del oriente boliviano, no contienen en su historia la forma estatal como forma de gobierno, menos el monopolio de la política y la separación de poderes que caracteriza a la condición moderna que ya anunciamos. La forma de cada cultura es una forma política que contradice la matriz cultural colonial y eurocéntrica del Estado republicano que se funda en 1826. Sin embargo, la construcción del Estado específico Plurinacional, no

puede dejar lo viejo republicano (que dice abolir), y expresa en sus instituciones la combinación de esta tradición con lo moderno del republicanismo (véase la Constitución Boliviana 2009).

En ese sentido, el proceso de conocimiento de la Constituyente boliviana, devela la crisis del Estado republicano moderno, así como su enclave colonial y lleva a plantear la acción de las nuevas hegemónicas en base a una concepción filosófica y moral del ser humano negado en su proceso de subjetividad, cuya formalidad requiere de la institucionalización de los derechos sancionados y garantizados por el Estado. Este rasgo de lo institucional estatal en consecuencia, permite cambiar los sujetos gobernantes en base a una forma de gobierno de la democracia intercultural, de modo que sea posible la representación y participación de la diversidad cultural en un nuevo ordenamiento político del país.

REDEFINIENDO EL ESPACIO PÚBLICO Y LOS LÍMITES DEL PODER

El espacio público para el proceso constituyente en perspectiva de la nueva institucionalidad del Estado Plurinacional, es redimensionado en el propio proceso de conflictividad social y en la definición de las instituciones del nuevo Estado. Es que este aparece en su versión formal e informal. En su versión informal, se lo entiende cuando sus procedimientos no están institucionalizados, pero sirven como mecanismos de interfaces de la negociación ciudadana, definidos también como mecanismos antiestatales porque han empoderado a las organizaciones colectivas y a sus métodos de lucha, trasladando la política a las calles y deslegitimando toda autoridad institucional (Calderón 2004).

En estos espacios informales nacen los cabildos y asambleas que se producen durante el 2002-2005 que serán institucionalizados en la Constitución 2009. En los espacios formales, se reconoce al referéndum ya institucionalizado en las reformas a la Constitución 2004 y definido como medida estatal de consulta popular.

Con estos criterios sobre los mecanismos de expresión que han caracterizado a la sociedad boliviana en la crisis de Estado y el periodo constituyente, el espacio público ha sufrido un proceso de reconstrucción ampliado por la participación ciudadana y los clivajes étnico-culturales que se posicionan en las nuevas identidades sociales.

Es importante reflexionar este proceso para ver las formas y mecanismos donde la ciudadanía se pronuncia y como estos mecanismos definen propuestas de construcción de institucionalidad. Nora Rabotnikof, lo define como: "Espacio público son sitios comunes y compartidos donde "aparecen", se escenifican o ventilan, entre todos y

para todos, cuestiones de interés común” (1997:12). Con esta primera aproximación, el espacio público no solamente es el espacio necesario que debe producir la democracia moderna dentro de un marco institucional, como es la instancia legislativa (en el sentido habermasiano), sino su dimensión parece hacer referencia a todos los casos donde se recupera la expresión y participación democrática ciudadana, que son considerados como mecanismos de contrapoder donde se publicitan sus actos.

“En estos casos lo definitorio no es tanto la calidad argumentativa ni la posibilidad de consenso, sino la publicidad de los actos, la circulación y atención a la información y la posibilidad de que se den opiniones plurales en torno a temas que movilizan la atención. Todo ello obliga a la reflexión y a tener más en cuenta un análisis fenoménico en política” (Rabotnikof 1997: 77-78).

En este sentido, la autora rebasa el carácter del espacio público como la forma de racionalizar el poder en la medida que plantea momentos de visibilidad, control, ejercicio de la responsabilidad ciudadana, abriendo espacios deliberativos más allá del Estado, por ello: “son espacios estructurados por relaciones sociales y expectativas compartidas en que los actores elaboran comprensiones sobre asuntos públicos, redefinen sus identidades y se involucran en acciones para influir en las decisiones de políticas públicas” (Wanderley citando a Somers 2006)¹⁰.

Para ambas autoras, lo que define Al Estado y a la sociedad, es lo que ocurre en las diferentes interfaces del Estado con la sociedad, donde ambos están asociados a experiencias contextualizadas de ciudadanía, más que a un modelo ideal y genérico;

En el marco de esta interpretación, rescatamos la idea informal de espacios públicos que, sin ser necesariamente estatales, permiten un constante flujo de entretrejos discursivos participativos y argumentativos de actores y sujetos que requieren manifestar sus intereses. Por ello, redefinir el espacio público con estos alcances, es advertir nuevos procesos donde se participa y se define la política pública.

10 Se entiende al espacio público como sitios comunes donde se desarrollan mecanismos de participación y expresión. En ese sentido Wanderley (74) recoge de Somers (1995) que a su vez indica: “esfera pública es concebida como un sitio participativo en que los actores, con sus múltiples identidades como sujetos legales, ciudadanos nacionales, actores económicos, miembros de familia y comunidades, interactúan como un cuerpo público en negociaciones y contestaciones sobre asuntos públicos y la ley nacional”, que desarrolla capacidades participativas y asociativas, y culturas políticas populares a ser transformadas en una arena democrática de participación popular y cultura de contestación”.

En la Constitución boliviana 2009, estos espacios se han reconocido e institucionalizado como mecanismos de la democracia participativa, obligando al poder constituido a definir sus propuestas en coordinación con la sociedad civil organizada, sin que necesariamente sean estos sean parte de un poder del Estado. Este proceso constante que alimenta el proceso de construcción de un Estado más justo y participativo, y que no alimenta la burocracia estatal propiamente, permite formar capacidades políticas en lo público, socializar un conocimiento histórico de demandas constantes por mayor igualdad, e incidir en la participación del poder con medidas de control y de regulación del mismo, alcanzando niveles de decisión en la gestión de lo público y en beneficio de los intereses de distintos sectores de la sociedad.

Aquí los temas sujetos de interés de lo público adquieren una riqueza propositiva de la palabra de los actores como sustento de propuestas y control de los tomadores de decisiones en las instancias institucionales del Estado; un ejemplo claro desde otras formas de participación ciudadana, son las medidas de control social que la sociedad utiliza en los niveles descentralizados del Estado para definir la inversión en distritos municipales, mejorar las obras barriales, presentar proyectos de inversión para su estudio y diseño y/o velar por la salud y la educación.

Nótese que los límites de la democracia y de la decisión política y del poder en este aspecto, si bien siguen estando en los marcos institucionales estatales, la relación Estado-sociedad ha sufrido un fuerte vínculo que otrora no lo tenía. De ahí que las decisiones sobre la política pública se han visibilizado en el control del poder y se han hecho exigibles de referenciarse con las necesidades de los ciudadanos y de la sociedad. Que esto ha politizado el campo de la sociedad civil, es un hecho, pero que ha permitido canales de mayor participación democrática también.

El espacio público ha sufrido un proceso de reconstrucción en la medida que se han sentando las bases para un involucramiento de la ciudadanía; ya no sólo se enmarcan en acuerdos comunes sobre derechos y obligaciones ciudadanas, sino fundamentalmente, en capacidades políticas propositivas que imprimen una acción política a los tomadores de decisión. Esto es pensar una nueva dimensión de la ciudadanía más allá de los derechos civiles, sociales y políticos de las personas o de su participación política electoral.

EL CAMBIO SOCIAL COMO CONCEPCIÓN AMPLIADA DE CIUDADANÍA

El proceso constituyente resultante de la Constitución 2009 en Bolivia, ha ampliado la carta de derechos más allá de la concep-

ción de Marshall y ha puesto los derechos ciudadanos en dimensiones individuales y colectivas, no sin menos problemas a la hora de gestionar los mismos. En este entendido, la controversia en lo teórico aún plantea ciertas dificultades a la hora ejercitar los derechos enunciados en el texto constitucional, veamos lo que expresa Caldera: “Lo colectivo es una construcción de los individuos, no es algo “natural”, sino “artificial”. No es una realidad válida en sí misma y desde luego lo colectivo deberá ser tratado exigentemente para evitar que se convierta en una realidad expansiva que pueda hacer peligrar la autonomía constitutiva de la dignidad del ser humano” (2000).

El autor, fuera de refrendar lo individual como un aspecto del ser humano, que hoy está en discusión en la medida de la constitución ontológica del ser individual como devenir de su comunidad, no deja de advertir la realidad de lo colectivo en la aplicación del marco constitucional a hechos de la práctica social. Es que el dispositivo normativo presupone una perspectiva del alcance de los derechos, pero no siempre su gestión puede combinar la garantía de los derechos individuales enmarcados en la dimensión comunal colectiva de los pueblos indígenas, que es un ejemplo vivido a siete años de promulgada la constitución boliviana 2009. Por ello, es aún un reto gestionar esta combinación de los derechos constitucionalizados con los ámbitos de desenvolvimiento de la ciudadanía. George Simmel ya señalaría al respecto: “las sociedades modernas se caracterizan por la diferenciación de esferas sociales con el consecuente posicionamiento de los individuos en múltiples comunidades [...] por lo tanto, su identidad individual se constituye en la intersección de estos diversos espacios de sociabilidad” (1997: 147).

En ese sentido y en todos los tiempos y sociedades, fueron los procesos de politización del campo popular los que hicieron, gracias a negociaciones con los gobiernos de turno, incorporar avances en la materia de derechos sociales y de la teoría constitucional, no sin menos complejidades en la filosofía del derecho y del constitucionalismo.

En el estudio de Wanderley sobre el informe del PNUD (2006), que coincide con los criterios de Somers basada en una investigación empírica sobre las relaciones de la sociedad organizada con el Estado, explica que para entender la ciudadanía, ésta debe enfocarse en una relación metodológica de ida y vuelta entre la sociedad y el Estado; es decir que, el Estado otorga derechos por efectos de negociación de los mismos ante hechos políticos coyunturales que presionan al Estado, así como la sociedad civil organizada genera espacios de reconocimiento propio a través de los cuales ejerce ciudadanía plena.

Es pues, en la teoría de los reconocimientos que está en juego una ciudadanía de los carentes de poder¹¹, al mismo tiempo que son las luchas sociales las que reconfiguran los espacios públicos y posicionan una ciudadanía desde la diferencia, como lo hiciera Iris Marion Young¹² (2000) en su teoría “las cinco caras de la opresión” para explicar cómo la igualdad formal no elimina las diferencias, planteamiento que utiliza desde un horizonte político de las mujeres.

Comprender la ciudadanía desde el marco constitucional, no sólo es una tarea innovadora de lo político sino fundamentalmente de la orientación flexible de la teoría constitucional que imprime innovaciones en lo institucional al momento de nominar, estructurar y generar formas de viabilidad de participación política y de toma de decisiones. Cuanto se haya avanzado en la capacidad de toma de decisiones desde los mecanismos de democracia participativa, es otra reflexión. Sin embargo, el avance en lo legal y lo legítimo que es el fin del Estado y de sus instituciones, ha permitido en Bolivia un diseño flexible de sus elementos constitucionales.

Consecuentemente, pensar la ciudadanía es ampliar las bases de la democracia participativa y deliberativa que, en definitiva, permite plasmar derechos en el marco de las constituciones y de las leyes secundarias, con la premisa que su gestión se da en varios campos relacionales y en múltiples espacios públicos.

EL ESTADO PLURINACIONAL DE LA CONSTITUCIÓN BOLIVIANA 2009

El Estado Plurinacional se define en la constitución boliviana 2009, con rasgos de ésta tensión entre la modernidad que cuestiona y las tradiciones emergentes que recoge y reconoce de los usos y costumbres de los pueblos indígenas. (CPE Art. 2). Las innovaciones institucionales que recoge en una combinación de simbiosis institucional, está definida en el componente intercultural, que no es únicamente la articulación dialógica entre las naciones insertas en el componente plurinacional, sino una valoración axiológica del universo de la pluralidad sobre la que se funda, de otro modo no se entienden sus fundamentos del pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico (CPE Art. 1).

11 Honneth entiende a la ciudadanía no como la forma reconocida actualmente de su componente legal, sino como una lucha por el reconocimiento de nuevas formas de ciudadanía, por ejemplo, de los carentes de poder, agrega, las condiciones para una ciudadanía simbólica que para el autor está en una identidad no menoscabada, ligando de este modo identidad y ciudadanía.

12 Iris Young, posiciona dentro del multiculturalismo la equidad como diferencia, teoría que se rescata para el planteamiento de equidad y paridad de género.

El Estado Plurinacional, deconstruye el criterio de nación para convertirlo en pueblo boliviano de base diferenciada entre naciones, pueblos indígenas, comunidades interculturales y afrobolivianas (CPE. Art.3); así como define para su forma de gobierno la democracia participativa, representativa y comunitaria con una clara anotación de equivalencia entre hombres y mujeres. Más tarde en la ley del régimen electoral, enfatizará su alcance con la frase “igual valor”, que para las mujeres resume en alto grado la equivalencia. Es la Constitución latinoamericana que toma la delantera en la participación y representación de la paridad democrática.

Puntualiza la prohibición y sanción a los actos y hechos discriminatorios de menoscabar los derechos de la persona (CPE. Art. 14 p. II) y amplía la carta de derechos individuales y colectivos en toda su extensión (CPE título II). Profundiza la descentralización del poder territorial en el Estado de las autonomías (CPE ar.1. concord. Titulo 1 de la parte tercera) y define el modelo económico como plural para impulsar la calidad de vida y el “vivir bien”, este último entendido como complementación del interés individual con el vivir bien colectivo (CPE.art. 306).

En este resumen se definen sus elementos esenciales constitucionales y se extraen sus innovaciones institucionales flexibles, especialmente cuando prevé su inacabado proceso de consolidación autonómica (CPE art. 280).

Una evaluación a siete años de la promulgación de la constitución 2009, corto tiempo histórico para medir su impacto, aún quedan por medir el espacio deliberativo de lo público y la reconstrucción de la ciudadanía desde lo regional, así como el alcance geopolítico de lo regional, temas pendientes del Estado autonómico.

Queda por medir la cualidad de la administración de la diversidad y la pluralidad como bases de gestión del estado Plurinacional y autonómico, así como la implementación del pluralismo jurídico, cultural, económico y lingüístico, fundamentos esenciales de la filosofía del Estado

Entre estos, otros temas gruesos que inauguran una nueva fase reflexiva del Estado Plurinacional Autonómico Comunitario e Intercultural, que dan el salto en Bolivia, provocando una las de las inflexiones teórico-políticas más importantes de su historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict 1991 *Comunidades Imaginadas* (México: FCE).
 Cambell, Tom 2002 *Teoría de la justicia. Los principales debates contemporáneos* (Barcelona: Gedisa).

- Calderon, Fernando 2004 “Notas sobre la crisis de legitimidad del Estado y la democracia” en *La democracia en América latina* (Argentina: PNUD).
- Cohen, Gerald A. 2000 *Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico?* Traducción de Luis Arenas Llopis y Oscar Arenas Llopis (Barcelona: Edit. Paidós).
- Exeni, José Luis 2013 “Democracia intercultural, ese horizonte” en *Revista Andamios no. 7 y 8 abril 2013* (La Paz: PNUD).
- Gimenez, Gilberto 1997 *Materiales para una Teoría de las Identidades*, marzo 1997 (Totoltepec: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM San Andrés).
- Grueso, Delfín Ignacio 2016 “Injusticias y luchas por el reconocimiento ¿Objetividad cognitiva o preeminencia política?”, Conferencia del Simposio Internacional sobre “Política, reconocimiento, género y justicia en América Latina: Tensiones y desafíos actuales” CLACSO-UMRPSFXCH, abril 2016, Sucre, Bolivia (mimeografiado).
- Habermas, Jürgen 1998 *Facticidad y Validez*, Traducción castellana de Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Trotta).
- Honneth, Axel 1991 “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia” en *Ética Comunicativa y Democracia* (Barcelona: Edit. Crítica).
- Honneth, Axel 1997 *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona, Grijalbo).
- Lassalle, Ferdinand 1964 *¿Qué es una Constitución?* (Ediciones Siglo Veinte: Buenos Aires).
- Lopez Calera, Nicolás 2000 *¿Hay Derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos* (Barcelona; Ariel Derechos).
- Lowenstein, Karl 1986 *Teoría de la Constitución* (Barcelona: Edit. Ariel).
- Mayorga, Fernando 2013 “Democracia intercultural y organizaciones políticas” en *Revista Andamios no. 7 y 8 abril 2013* (La Paz: PNUD).
- Nozick, Roberto 1988 *Anarquía, Estado y Utopía* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 2002 *Teoría de la Justicia*. Tercera reimpresión (México: F.C.E.).
- Rawls, John 1996 *El Liberalismo Político* (México: F.C.E.).
- Rawls, John 1996 “La justicia como Equidad: Política, no Metafísica” en *Ágora Núm. 4 Verano 1996*.

- Sandel, Michael J. 2000 *El liberalismo y los límites de la justicia* Traducción María Luz Melón junio 2000 (Barcelona: Edit. Gedisa).
- Schmitt, Carl 1982 *Teoría de la Constitución* (Madrid: Alianza).
- Simmel, G y Coser 1997 “El funcionalismo estructural y la alternativa de la teoría del conflicto”, en Ritzer, George *Teoría sociológica contemporánea* (México: Ed. McGraw Hill).
- Sousa Santos, Boaventura 2008 *Reinventar la democracia, reinventar el Estado* (España: Sequitur).
- Sousa Santos, Boaventura 2010 “Enriquecer la democracia construyendo la plurinacionalidad”, en Lang, Miriam y Santillana, Alejandra (comps.) *Democracia, participación y socialismo* (Quito: Fundación Rosa Luxemburgo).
- Svampa, Maristella 2008 *Cambio de época: movimientos sociales y poder político* (Argentina: Siglo XXI Editores / CLACSO).
- Tapia, et al 2002 *La reconstrucción de lo público* (La paz: Edit. Muela del diablo).
- Tapia, Luis 2002 *La condición multisocietal, multiculturalidad, pluralismo, modernidad* (La Paz: Edit. Muela del diablo).
- Taylor, Charles 1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (México: F.C.E.).
- Taylor, Charles 1997 *Fundamentos Filosóficos: Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (Barcelona: Edit. Paidós).
- Young, Iris Marion 2000 *La justicia y la política de la diferencia* Colección Feminismos (España: Universidad de Valencia).
- Wanderley, Fernanda 2006 *Ciudadanía Relacional: Las dimensiones colectiva e individual del ejercicio y demanda de derechos ciudadanos* (La Paz) (Mimeografiado).

NORMAS

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPE).

Alejandra Castillo*

UNA VARIACIÓN DEL COMUNITARISMO

FEMINISMO DE LA ACCIÓN AFIRMATIVA

ESTE ARTÍCULO BUSCA, en primer lugar, exponer dos metáforas que constituyen al ideario político moderno. Una relativa a la “separación” y la otra a la “conexión”. En segundo lugar, se busca describir a las éticas y políticas del cuidado desde la metáfora de la “conexión” para, finalmente y en tercer lugar, poner atención a un desarrollo no previsto para el comunitarismo en los feminismos de la acción afirmativa.

La álgida discusión sostenida entre liberales y comunitarios en los años noventa del siglo pasado parece haber tocado su fin. El fin de un debate en lo que tenía que ver con una polémica que se planteaba rígidamente en la elección entre, o bien políticas y justicias abstractas y universalistas, o bien políticas o justicias concretas y particularistas. La configuración del mapa actual de lo político parece ser otra. Los problemas y temas que hoy ocupan la agenda política son los de la transformación o decline de la soberanía (Brown, 2015); los de la crisis de las ciudadanías frente a los movimientos migratorios (Sassen, 2013); y los de la vulnerabilidad y la violencia (Segato, 2013). Si bien esto es cierto,

* Doctora en Filosofía. Profesora titular del departamento de filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la educación, UMCE, Santiago-Chile. Agradezco a Alejandra Ciriza los comentarios que hiciera a una versión anterior de este texto.

me parece acertado el argumento elaborado por Robin West en su libro *Teoría del derecho y género*, en donde advierte sobre una distinción primaria que subyacería a las distinciones y problemas que dominan hoy las agendas políticas y de género, y que obligaría a revisar una vez más el debate entre liberales y comunitarios (West, 2004).

Esta otra distinción es la que se anuda en el par separación/conexión. En este sentido, el debate entre liberales y comunitaristas no respondería solo a dos modos de entender lo que constituye lo “en-común”, sino más propiamente a dos modos diferentes de definir al “individuo”. La clave que articularía este debate la entregaría la propia tradición liberal al vincular individuo, miedo, contrato y libertad. De algún modo, el liberalismo se fundaría en una política del afecto en la que el “miedo” sería el sentimiento que nos movería a salvaguardar nuestra autonomía o a vincularnos con otros. Por un lado, el miedo a ser aniquilado por otros da fundamento a una teoría política de la separación y define, a su vez, a la autonomía como el espacio en que no somos intervenidos. Es solo mediante esta definición que es posible la subjetivación de un “yo” (desde una tradición liberal). Por otro lado, el miedo al aislamiento da fundamento a una teoría política de la conexión y define la autonomía en relación a lo en-común. Solo en esa conexión es posible el desarrollo de un yo autónomo (desde una tradición comunitarista). Robin West describe del siguiente modo lo que ella ha denominado la “tesis de la separación”:

“La autonomía, la libertad y la igualdad constituyen colectivamente lo que puede ser llamado el “lado positivo” de la experiencia subjetiva de separación. La autonomía y la libertad se derivan ambas de la tesis de la separación y tanto la autonomía como la libertad nos gustan. No obstante, también hay un lado negativo de la experiencia de separación (...) la separación física del otro no solo conduce a mi libertad, también me hace vulnerable” (West, 2004: 79).

De este pasaje podemos colegir que no solo la tesis de la separación, tal como lo señala West, describe la trama de los argumentos liberales, sino que también define a los argumentos defendidos por los comunitaristas. En este sentido, West destaca: “El individuo separado busca la comunidad –no la autonomía– y teme al aislamiento y a la alienación respecto al otro –no a que él lo aniquile” (West, 2004: 83).

Dos modos, entonces, de hablar del liberalismo: ya sea desde el miedo, ya sea desde la vulnerabilidad¹. Estas, y no otras, serían

1 Un interesante debate en relación al miedo y la vulnerabilidad es el desarrollado por Judith Butler y Adriana Cavarero. Véase, Begonya Saez Tajafuerce (ed.), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona, Icaria, 2014.

las palabras maestras con las que se constituiría el “yo moderno”: o bien buscando la separación, o bien buscando la conexión. Es por ello que se podría afirmar que la propia bifurcación entre liberales y comunitarios respondería, finalmente, a la misma matriz propuesta por el liberalismo. Incluso variantes que bien podríamos pensar distantes de las aristas que este debate estableció en los años noventa, no hacen sino aportar otros argumentos a dicha polémica desde nuevos e inusitados caminos de desarrollo como lo es el feminismo de la acción afirmativa.

DE LAS ÉTICAS A LAS POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA

Una de las críticas feministas a la política, modernamente descrita, dice relación con la lentitud con que la igualdad, la libertad y los derechos han llegado a la vida de las mujeres. Esta tardanza no diría tanto de voluntades particulares sino más bien de cierta estructura patriarcal que se reproduciría desde la propia teoría política, ya sea en su versión liberal como republicana (Moller Okin, 1979). Ejemplares en la visibilización de este orden masculino en los propios preceptos que constituyen a las teorías políticas modernas han sido los aportes de Carole Pateman en *Sexual Contract* (1988) o los de Susan Moller Okin en su texto *Justice, Gender and the Family* (1989). Pero, sin duda, el texto *In a different Voice* de Carol Gilligan no solo se ha convertido en una poderosa crítica a este modo masculino de la teoría, sino que además se ha transformado en un punto de mira privilegiado a la hora de hacer y entender la política de mujeres (Gilligan, 1982). Es en este seminal libro donde se inauguran las éticas del cuidado como un modo diferencial del actuar moral de las mujeres.

Desde la publicación de este libro, en el año 1982, un nuevo argumento en favor de una política de las mujeres comienza a tomar fuerza: el problema no es solo la exclusión sino el marco masculino en que se propone la política. Este marco pareciera favorecer un tipo de inclusión a la medida del “hombre”, de ahí que todo intento por ser parte de lo en-común termine o en una parodia triste, o en un fracaso para las mujeres. A partir de esta sospecha, Carol Gilligan decide contestar los supuestos epistemológicos de la psicología clínica de Lawrence Kohlberg (Benhabib, 2006). Con afirmaciones simples, pero verosímiles, comienza a describir el mundo en el “dos” de la diferencia de los sexos. De ningún modo es posible, desde esta perspectiva, hablar de igualdad de los sexos sino que siempre de “diferencia”. En este sentido Gilligan indica:

“Adoptando implícitamente la vida del varón como norma, han tratado de crear mujeres a base de un patrón masculino. Todo se remonta,

desde luego, a Adán y Eva, historia que muestra, entre otras cosas, que si se crea una mujer de una parte de un hombre, acabaremos en dificultades. En el ciclo vital, como en el Jardín del Edén, la mujer ha sido la desviada” (Gilligan, 1982: 6).

De esta historia que no tiene otro tiempo que el del mito, Carol Gilligan busca poner de relieve esta estructura mítica en uno de los saberes del siglo XX: el psicoanálisis. No será otro que Sigmund Freud quien dará inicio a la historia de la teoría psicosexual figurada en la experiencia del niño y basada en su anatomía. De estas experiencias y de este cuerpo se desarrollarán dos de las grandes teorías del psicoanálisis: el complejo de Edipo y la castración. Como es sabido, la primera describe un orden masculino y la segunda, un orden femenino. En este punto Gilligan señala: “habiendo atado la formación del súper yo a la conciencia, a la angustia, ansiedad, de la castración, Freud consideró a las mujeres privadas por naturaleza del ímpetu para la resolución clara del complejo de Edipo. Consecuentemente, el súper yo de las mujeres –heredero del complejo de Edipo– se ve comprometido: nunca será tan inexorable, impersonal, independiente de su origen emocional como es requerido que sea en el hombre” (Gilligan, 1982: 7).

Este nuevo argumento para la subordinación de las mujeres pronto será recogido por las psicologías del desarrollo que basándose en este diagnóstico describirán siempre en falta a las mujeres en relación a una norma que no sería otra que la norma masculina. En esta misma línea, tiempo después Jean Piaget afirmará que las niñas pequeñas tienen un desarrollo del sentido de la justicia menor que la de niños de la misma edad. El modo de llegar a esta afirmación no fue otro que la observación de niños y niñas jugando. Piaget observa que los niños son pragmáticos, saben seguir reglas y confían en los procedimientos para resolver problemas y poder continuar con un juego. Las niñas, por el contrario, introducen la excepcionalidad más de lo requerido en el cumplimiento de las reglas, son proclives a poner atención a las emociones, intuiciones y contextos específicos más que a seguir procedimientos (Piaget, 1932). En los años setenta, la psicóloga del desarrollo Janet Lever llevará a cabo un estudio del comportamiento de niños y niñas mientras juegan. En líneas generales corroborará las afirmaciones de Piaget de la superioridad masculina en lo relativo al sentido moral. Más aun llegará afirmar: “si una niña no quiere depender de los hombres, tendrá que aprender a jugar como un niño” (Lever, 1976).

En un contexto en que la psicología del desarrollo no hacía más que dar argumentos a favor de la diferencia de los sexos (entendida

como subordinación de las mujeres a un orden masculino), es que se publican las influyentes investigaciones de Lawrence Kohlberg (Gilligan, 1982: 10). Apoyado en las aseveraciones que desde Freud en adelante se venían haciendo en torno a que la diferencia sexual implicaba también diferencias de desarrollo, cognitivas y morales, Kohlberg describirá el juicio moral en seis etapas de desarrollo divididas en tres estadios: pre-convencional (castigo-obediencia, relativismo instrumental); convencional (concordancia interpersonal, orden social y autoridad); y post-convencional (contrato social; principios éticos universales). No está demás constatar que esta investigación fue llevada a cabo con un grupo de estudio de 84 niños “varones” durante un lapso de tiempo de más de veinte años. Algunas de las conclusiones a las que llegó Kohlberg luego de aplicar esta investigación fue que las mujeres no eran capaces de elaborar juicios morales derivados de principios éticos universales. Distinto a esto, los juicios morales de las mujeres se describirían como pre-convencionales, incapaces de imaginar un mundo basado en acuerdos en común, prevaleciendo, por el contrario, puntos de vistas egocéntricos e individualistas (Gilligan, 1982: 126). En este sentido Carol Gilligan indica:

“Entre quienes así parecen deficientes en desarrollo moral, si se le mide por la escala de Kohlberg, están las mujeres cuyos juicios parecen ejemplificar la tercera etapa de su secuencia de seis. En esta etapa, la moral se concibe en términos interpersonales y la bondad es equiparada a ayudar y complacer a otros. Este concepto de la bondad es considerado por Kohlberg y Kramer (1969) como funcional en las vidas de las mujeres adultas, mientras sus vidas se desarrollen en el hogar. Kohlberg y Kramer explican que solo si las mujeres entran en la arena tradicional de la actividad masculina reconocerán lo inadecuado de esta perspectiva moral y progresarán como los hombres hacia etapas superiores en que las relaciones se subordinan a las reglas (etapa cuatro) y las reglas a principios universales de justicia (etapas cinco y seis)” (Gilligan, 1982: 18).

De esta paráfrasis crítica que Gilligan realiza de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg pareciera, sin embargo, no deducirse la limitación del juicio moral de las mujeres debido a su sexo. Más bien, se deja entrever un cuestionamiento a universalizar la conducta de las mujeres asociadas a roles vinculados a la familia y al parentesco. Y es por ello que se insta a que las mujeres salgan de la esfera pública y lleguen a ser “como hombres”, esto es, sujetos capaces de conducirse públicamente de acuerdo a reglas abstractas y universales. Es por este matiz introducido por Kohlberg que Seyla Benhabib describe, más bien, dos orientaciones morales y no dos vías antagónicas del desarrollo moral.

En este sentido, Benhabib señala que no es útil insistir en dos modelos enfrentados que nos obligan a decidir entre una ética de la justicia y de los derechos y una ética del cuidado y de la responsabilidad. Distinto a ello, propone desde la ética discursiva desplazar la organización del juicio moral basado en un pensamiento hipotético por:

“una situación de diálogo efectiva en la que agentes morales se comuniquen entre sí (...) en el modelo discursivo no se imponen restricciones epistémicas al razonamiento moral y la disputa moral, porque cuanto más conocimiento tengan disponible los agentes morales respecto del otro, de su historia, de los detalles de su sociedad, de su estructura y en su futuro, más racional será el resultado de sus deliberaciones” (Benhabib, 2006: 194).

De modo diverso, Carol Gilligan introduce un giro hacia el cuidado y la responsabilidad como orientación moral. Este giro la hará valorar el enfoque que tiempo antes había desarrollado la psicóloga clínica Nancy Chodorow. La principal tesis de Chodorow apuntaba a concebir la relación de la madre con su hija, durante los tres primeros años de vida de ésta, en términos transferenciales, moldeando su personalidad a través del apego, del cuidado y la protección: “las madres tienden a experimentar a sus hijas como semejantes a ellas, como una continuación de sí mismas” (Chodorow, 1974: 43-44). Esta relación determinaría la descripción de los géneros en tanto masculino y femenino, toda vez que la madre se relacionaría en términos de oposición, y no de modo transferencial, con los hijos varones. En este sentido, se ha señalado que esta relación de apego y rechazo determinaría tanto el desarrollo de la diferenciación de los sexos como, a su vez, explicaría por qué la maternidad sería el modelo que imprimiría un valor diferencial en el desarrollo de las mujeres (López de la Vieja, 2004: 146).

Asumiendo esta matriz, Gilligan describirá dos formas de relacionarse ya sea desde la “separación” (masculina), ya sea desde la “conexión” (femenina). Es por ello, que la afirmación identitaria de las mujeres no estaría marcada por las “señas clásicas” de la modernidad, esto es, la separación y la individuación sino que, por el contrario, por uno de los rasgos que la propia modernidad dice superar para las relaciones adultas de los sujetos: el apego. No está demás indicar que la vinculación de las mujeres al orden moderno estará, sin embargo, dada por la metáfora de la “conexión”.

A partir de la hipótesis de que los cuerpos expresan modos diferenciados de aprehender el mundo, es que Carol Gilligan propondrá dos modos de concebir los juicios morales: uno abstracto orientado por reglas y otro concreto orientado por la responsabilidad y el cuidado del otro: “la moral de los derechos se basa en la igualdad y se centra

en la comprensión de la imparcialidad, mientras que la ética de la responsabilidad se basa en el concepto de igualdad y reconocimiento de las diferencias de necesidad. Mientras que la ética de los derechos es una manifestación de igual respeto que equilibra los derechos de los otros y del yo, la ética de la responsabilidad se basa en el entendimiento que hace surgir la compasión y el cuidado” (Gilligan, 1982: 266). Para Gilligan, esta segunda orientación del juicio moral concreto basada en la responsabilidad será principalmente una ética de las mujeres por cuanto:

“Aunque la verdad de la separación es reconocida en casi todos los textos sobre el desarrollo, la realidad de una conexión continuada se pierde o queda relegada al trasfondo, donde aparecen las figuras de las mujeres. De esta manera, la naciente concepción del desarrollo adulto arroja una sombra familiar sobre las vidas de las mujeres, señalando, nuevamente, lo incompleto de su separación y presentándolas como estancadas en sus relaciones. Para las mujeres, la separación y el apego asignados secuencialmente a la adolescencia y la adultez, en cierto sentido parecen fundirse. Sin embargo, aunque esta fusión pone en peligro a las mujeres en una sociedad que premia la separación, también indica una verdad más general, hoy oscurecida en los textos psicológicos” (Gilligan, 1982:252).

En América latina a partir de los años noventa se empezará a transitar desde las éticas del cuidado hacia políticas del cuidado con una fuerte impronta maternalista. Lo que estos debates en su conjunto intentan poner de relieve es la existencia de una ética y una racionalidad política divergente al patrón masculino universalista. No es simplemente una apelación a la diferencia, es más bien una reafirmación de un pensar feminista centrado en la especificidad del cuerpo femenino, y en la valoración social de la maternidad. Se trata, en otras palabras, de establecer una ética de la responsabilidad y volver al cuidado un tema políticamente relevante. Así lo ha señalado, recientemente, Alba Carioso, una destacada representante de las éticas feministas del cuidado en América Latina. La teórica feminista venezolana no duda en vincular el feminismo con ciertos atributos de las mujeres y señalar con énfasis que la ética feminista del cuidado es también una política maternalista del cuidado (Carioso, 2014). En esta misma línea, volviendo casi indistinguibles las palabras de maternidad y cuidado, Nel Noddings en *Caring. A feminine Approach to Ethics and Moral Education* afirma que:

“la maternidad y el cuidado están profundamente relacionados (...) la maternidad no es un rol sino una relación (...). Es verdad que la

inclinación natural que tiene la mujer de ser madre de un recién nacido no explica por qué continua cuidándolo y protegiéndolo hasta la adolescencia, o por qué incluso se comporta como madre de los hijos de otros. Pero es posible que una teoría completamente adecuada tenga que comprender los factores biológicos así como los psicológicos” (Noddins, 1984: 184).

Es en el paso de las justicias abstractas y universales a las justicias concretas y particulares cuando las éticas del cuidado se tornan en políticas de mujeres cifradas en su “propio cuerpo”. De ahí que estas políticas se describan en las siguientes palabras: “diferencia”, “conexión”, “cercanía”, “responsabilidad” y “cuidado”. Es en este lugar en que se nombran en contigüidad política, mujeres y diferencia donde propongo poner en relación dos zonas en apariencia distantes: las políticas del cuidado y los feminismos de la acción afirmativa.

FEMINISMO DE LA ACCIÓN AFIRMATIVA

Uno de los marcos de acción de los feminismos afirmativos fueron las políticas de la presencia. Como es bien sabido, estas políticas buscan incentivar la participación de las mujeres en todos los ámbitos, mediante la generación de procedimientos de inclusión. Este encuadre afirmativo fue adoptado, por primera vez, a mediados de la década del setenta, por los partidos políticos de la izquierda noruega, los cuales incorporaron “cuotas” para seleccionar a sus candidatos al parlamento. La política de acción afirmativa luego será asumida en los años ochenta por los partidos laboristas y de centro del mismo país. De ahí en más, la idea de incorporar mecanismos para corregir la subrepresentación de las mujeres en política ha ido ganado adeptos como detractores en el mundo entero.

En América Latina, si tomamos por caso, ya para el año 2008 eran once los países que habían asumido, en algún grado, la política de “cuotas” elevando el número de mujeres electas de modo notorio. Estos países eran: Argentina, Bolivia, Brasil, Costa Rica, Ecuador, Honduras, México, Panamá, Paraguay, Perú y República Dominicana. Política de mayor visibilidad, de mayor representación, que ha logrado que Argentina, por tomar un ejemplo emblemático, eleve la cantidad de mujeres en política desde un 6% a un 38,3 % luego de la adopción de las cuotas (Castillo, 2011).

Fue la teórica política Anne Phillips quien advirtió que las razones que venían a apoyar las políticas de acción afirmativa eran principalmente de orden “práctico”, esto es, la presión por ganar las elecciones volvía a los partidos políticos más abiertos a considerar la inclusión de más mujeres en sus filas. Sin embargo, continúa Phillips,

las razones de orden “teórico” a favor de este tipo de acción política son más bien escasas. Para muchos y muchas todavía no es evidente que la diferencia de los sexos afecte sustancialmente las decisiones de orden político (Phillips, 1995: 224). Es con la voluntad de presentar nuevos argumentos y razones teóricas en defensa de las políticas de acción afirmativa que Anne Phillips acuñará la idea de “política de la presencia”. Desde este nuevo argumento, la escasa participación de mujeres en política no sería un dato casual o el resultado de decisiones personales, sino que un déficit democrático. En este sentido, Phillips indica: “la subrepresentación de miembros de un grupo social determinado se considera en todo caso un grave impedimento para la igualdad política, algo que inclina la toma de dediciones a favor de grupos ya dominantes y deja a los otros como ciudadanos de segunda categoría” Phillips, 1999: 236).

Esta forma de entender la representación política cuestiona la distinción expuesta por Hanna Pitkin, en su ya clásico libro *The Concept of Representation*. Según Pitkin, la representación se puede aprehender conceptualmente en términos pictóricos o en términos de proceso. La representación pictórica dice de una representación que busca calzar al modo de una “fotografía” con el universo votante (cantidad proporcional, características personales, etc.). La representación procesual se centra menos en “quiénes” representan, y más en el “qué” representan (Pitkin, 1967).

A la hora de definir qué se entiende por “representación”, esta distinción generaría, a su vez, dos formas de entender la idea de democracia. En palabras de Pitkin, aquellos defensores de una idea de representación política “pictórica” serían más proclives a un tipo de democracia directa, mientras que los defensores de la representación en tanto proceso se sentirían más a gusto en los tipos de democracia representativa. La política de la presencia, de algún modo, escaparía a dicha definición doble de la representación en la medida que ésta buscaría introducir la propia “diferencia de los sexos” en la idea de representación.

En otras palabras, la representación mirada desde el cristal de la “presencia” buscaría, en primer lugar, transformar la representación simbólica. En este sentido, su objetivo no es calzar de manera pictórica la representación de las mujeres con una población o sus características, sino que buscan figurar otras formas para hacer frente a las jerarquías de poder existentes, transformado con ello el orden de “representación” dominante. Dicho en palabras de Phillips, estas políticas por la presencia buscan “revocar las historias previas de exclusión y el falso supuesto que parecían ratificar de que cierto tipo de personas tenían una capacidad inferior para gobernar que las demás”

(Phillips, 1999: 242). En segundo lugar, se buscaría no estancar la discusión en torno al “reconocimiento”. Las políticas de la presencia no solo avanzarían en reconocer y dar visibilidad a aquellos grupos marginados del espacio de la política, sino que, además, al transformarlos en sujetos de agencia política, se esforzarían por generar posibles modificaciones en la dirección de la política o en el contenido de las decisiones que se tomen (Phillips, 1999: 242). Y en tercer lugar, se querría cambiar la representación instalando en el espacio de lo político (universal) defensores/as de políticas de interés “con más empuje y dinamismo en la escena pública”. Sobre este aspecto, Phillips destacará que los representantes “tienen una considerable autonomía, lo que explica en parte por qué sí importa quiénes sean dichos representantes” (Phillips, 1999: 245).

Al igual que a comienzos de siglo XX, cuando las mujeres hacían valer aquello de igual educación, igual participación política; las mujeres políticas de comienzos del siglo XXI harán valer aquello de igual capacidades y formación, igual representación. A pesar del marcado énfasis procedimental que han descrito las políticas de la presencia, éstas también se han definido desde la muy particular adjetivación de la “excelencia”. En este sentido, los criterios para definir la “idea de excelencia” serán, en primer lugar, formación personal (estudios, postgrados, idiomas, etc.) y, en segundo lugar, la trayectoria política.

La necesidad de definir la participación y visibilidad política de las mujeres bajo los criterios de la excelencia “académica” se debe principalmente a tres factores. Uno de ellos es el reconocimiento político fallido. Habitualmente se señala que la acción política de las mujeres durante el siglo XX ha estado marcada por el “signo del margen”. Esta política del margen, o este reconocimiento político fallido, hace que las políticas de las mujeres siempre comiencen desde cero: siempre una vez más; siempre deben comenzar por demostrar que las mujeres son capaces; demostrar que el espacio por ellas conquistado para el accionar político (o el poder por ellas detentado) no ha sido un regalo, no es obra de la excepción y del azar. En este punto, las mujeres parecen siempre estar por primera vez avanzando por los caminos de la política: “como extrañas o advenedizas deben mantener un comportamiento adecuado y cumplir con los mandatos de la feminidad si quieren pertenecer a ese mundo” (Infante Y Zavala, 2010: 15). Esta peculiar forma de ejercer la política por parte de las mujeres ha sido descrita por la filósofa española Celia Amorós como una “incompleta investidura”. Es decir, a propósito del cuadro antes descrito, cuando las mujeres detentan el poder o actúan en política pareciera que lo hacen de forma incompleta, vacilante y, por tanto, son percibidas como tal.

Un segundo factor no sería otro que las “retóricas privadas”. A las mujeres se les suele asociar con el espacio de lo privado, de lo doméstico y de los afectos. Esta asociación responde a cierta descripción del mundo que lo recrea gobernado por dos instancias: la ciudad y la familia. La primera gobernada por los hombres; la segunda, gobernada por las mujeres. Quizás sean los nombres de Antígona y Creonte los más adecuados para encarnar las leyes con que estos dos espacios se estructuran. Esta partición entre políticas de la ciudad (neutras, universales) y políticas de la familia (de interés, particulares) vuelve a las mujeres en extranjeras de la ciudad de los hombres, extranjeras en la política de las cosas comunes. Esta extranjería lleva a las mujeres políticas, aun hoy, a tener que dar pruebas constantes de que son capaces de desplazar aquello que las convertía, en palabras de Hegel, en la “ironía de la comunidad”. Esta lógica de “dar pruebas” de ser capaces de ser partes del mundo de las cosas comunes vuelve a la “idea de excelencia” un argumento eficiente desde donde posicionar un reclamo por la igualdad.

Y por último, un tercer factor es la necesidad de describir la política de las mujeres desde la “universalidad”. Si bien “la idea de excelencia” se instala en el escenario de la política de mujeres como un argumento para posicionarlas en tanto “iguales” (igual formación, igual capacidad, igual representación); no debe ser olvidado, sin embargo, que visualizar el argumento de la “excelencia” busca, aunque no en términos explícitos, resquebrajar y transformar cierto universalismo de la política que más bien se dice, mayoritariamente, en la figuración “masculina”. En este sentido, puede ser dicho, tal como lo hace Joan W. Scott narrando la historia de la paridad en Francia (Scott, 2005), que este argumento de la excelencia no es la antítesis del universalismo, no es la negación de la abstracción de lo político, sino que busca narrar dicha universalidad incorporando el dos de la diferencia sexual.

EL FEMINISMO DE LA ACCIÓN AFIRMATIVA COMO POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Hace algún tiempo la teórica política feminista Carole Pateman describió en la forma de un dilema el problema de las mujeres con la tradición moderna de lo político: si las mujeres desean ser iguales en el espacio de lo común deben asimilarse a un patrón universal (masculino). Por el contrario, si desean ingresar en tanto mujeres, portadoras de la diferencia de cuerpos sexuados (femeninos), deben pedir lo imposible, puesto que esa diferencia es, precisamente, lo que la política moderna excluye (Pateman, 1989: 195).

A riesgo de caer en un patrón universal masculino, esta construcción dilemática de la política bien podría haber hecho pensar

en la huida de las mujeres de la política, en la imposibilidad de cualquier política de mujeres. Muy por el contrario, como nunca antes las mujeres han sido incorporadas en el espacio de lo público y la política. América Latina rezagada en muchos aspectos puede ostentar ya algunas presidencias dirigidas por mujeres. Teóricos sociales, como el francés Alain Touraine, que por lo general enviaban a la parcela de las cosas sin importancia los temas relativos a las mujeres publican hoy libros como *El mundo de las mujeres* (no cabe ahondar, aunque sí destacar el tono paternalista del título) (Touraine, 2006). En esta misma línea, que bien podríamos llamar eufórica, podríamos mencionar el texto de la española Mary Nash, anverso femenino del libro antes mencionado, titulado *Mujeres en el Mundo* (Nash, 2004). ¡Las mujeres están en el mundo! Parece ser ya un dato irrefutable.

Sin duda, las mujeres son más visibles y tienen un lugar de relevancia en el espacio de las cosas comunes. No solo son más y más visibles que antaño, cabe destacarlo, sino que –según reza el actual sentido común– habitan el mundo de un modo “distinto”, describen el mundo con una voz, un tono tal vez, “diferente”. Lugar diferencial de la política de mujeres que, como ya advertimos, encontró en el texto *In a Different Voice* de Carol Gilligan un hito fundacional. Con la certeza de las cosas simples, Gilligan afirmará que las mujeres se definen “a sí mismas en un marco de la relación humana como a su vez se juzgan en función de su capacidad de atender a otros” (Gilligan, 1982: 38). Se podría haber pronosticado que dicha afirmación, de fuerte impronta maternalista, se atenuaría con el paso del tiempo. Lejos de aquel pronóstico, con el paso del tiempo hemos visto cómo la política de mujeres cómodamente se ha adaptado a esta política de la diferencia. En los últimos años, la tesis que planteaba Gilligan en una “voz diferente” más que dormir el sueño de los justos en alguna biblioteca de estudios de género, se ha transformado en práctica teórica y política en América Latina². Incluso teóricas feministas de otras latitudes como Rosi Braidotti, reconocida por su reivindicación del nomadismo y de las metamorfosis, a la hora de hablar de las identidades nómades nos invita (¡sorprendentemente!) a revisar la ética del cuidado de Gilligan, en tanto que el “cuidado es un práctica situada y responsable” (Braidotti, 2009: 169).

2 Véase, por ejemplo, a Beatriz Kohen, “Ciudadanía y ética del cuidado” en Elisa Carrió y Diana Maffía (comps.), *Búsquedas de sentido para una nueva política*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 175-188; como también a Alba Carosio, “La ética feminista. Más allá de la justicia”, en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Centro de Estudios de la Mujer, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Vol. 12/Nº 28, 2007, pp. 159-183.

¿Qué ocurre entonces con el dilema de las mujeres planteado por Carole Pateman? A esta pregunta caben dos respuestas. La primera podría señalar que la realidad de las sociedades contemporáneas ha cambiado radicalmente, haciendo de la inclusión de las mujeres una realidad efectiva, desactivando con ello el dilema planteado por Pateman. Una segunda respuesta podría apuntar en otra dirección. Más que otorgar una salida, esta otra respuesta señalaría una detención, una suspensión. Esta detención cuestionaría, en lo esencial, la propia formulación del dilema. La razón: el dilema planteado no sería del todo correcto. Si bien Carole Pateman logra explicitar la trama patriarcal que constituye a la tradición moderna de lo político (desde Hobbes a Hegel), no logra advertir, sin embargo, que la misma trama patriarcal no excluye a la mujer en tanto *diferencia* sino que, muy por el contrario, es la propia *diferencia* lo que de ella es requerido en la conformación de la tradición moderna de lo político. La diferencia como otro modo de nombrar la metáfora de la “conexión”, ya comentada al comienzo del texto.

El argumento de la diferencia implica que las mujeres al involucrarse en política lo hacen de un modo diferente, ejercen liderazgos “diferentes”, más cercanos, son más protectoras, eficientes y dialogantes. Esta diferencia no debería ser excluida del espacio de la política sino que, muy por el contrario, es lo que podría revitalizar y encantar nuevamente al electorado con la cosa pública. En este sentido, esta política de la diferencia descrita desde un orden de lo “común de las mujeres” no será antagónica ni con el orden comunitario, puesto que se plantea desde lo particular y concreto; ni con un orden liberal, puesto que sus políticas de la acción afirmativa (descrita en la paridad y la ley de cuotas) serán defendidas desde argumentos rigurosamente universalistas.

La defensa de las políticas de acción afirmativa se realiza, en síntesis, desde un universalismo que apela indistintamente a la redefinición de los derechos de las mujeres en tanto derechos humanos; a la teoría de las capacidades; y al ideal ilustrado de la tradición republicana. En este sentido, las mujeres demandan ser incorporadas al mundo de la política no solo por ser “mujeres”, sino porque son sujetos de derechos, con iguales “capacidades” e iguales méritos (argumento de la excelencia). Sin embargo, una vez que son incorporadas a la esfera de lo público, los discursos de género que las mujeres promueven como acción afirmativa tienden a reproducir narrativas del orden de la “diferencia” (maternalista).

Este es el caso, por ejemplo, de las políticas de la diferencia impulsadas en Chile, durante el primer gobierno de Michelle Bachelet. En el primer mandato de Bachelet, estas políticas asumirán las tesis de las éticas del cuidado. Así lo evidencia la cientista política María de los Ángeles Fernández, integrante de la Comisión Boeninger para la

modificación del sistema electoral binominal, cuando se refiere a las orientaciones que subyacen a las políticas de protección social impulsadas por el gobierno. En este sentido indica:

“No solo la equidad de género ha sido contemplada en la reforma previsional, sino que el nuevo sistema de protección social evidencia la preocupación por los más desposeídos y vulnerables de la sociedad. Esta orientación ha sido destacada como una especial “ética del cuidado” que marca la gestión de las mujeres en cargos políticos. Otra dimensión son los estilos de trabajo. La capacidad de escucha femenino es algo distintivo” (Fernández, 2007: 117).

Debe ser enfatizado que la tradición moderna de lo político (aquí hacemos extensiva esta denominación tanto a su versión liberal como a su versión republicana) generará un discurso doble de lo universal excluyente para las mujeres. Discurso doble que tendrá en la figura de la “diferencia” su llave de entrada y en la maternidad su lugar de destino: se entra para salir. Dicho de otro modo, el discurso de la diferencia, de la diferencia materna, es el discurso político/público moderno *par excellence* de/para las mujeres. La huida/salida de la política moderna (masculina) –para asumir el “cuerpo femenino”, sus experiencias y atributos– hacia una política de la diferencia (femenina) no haría sino reiterar una escena que ya está contenida en la trama de la política liberal: una política de la diferencia femenina, una política del cuidado.

Se equivoca, entonces, Carole Pateman cuando señala que la “diferencia” es lo que la política moderna excluye. Se equivoca, entonces, cuando cree ver en la diferencia que las mujeres portan –la reproducción dicho brevemente– un modelo de política propiamente “femenina”, más allá de la trama patriarcal de la política. Se equivoca, por último, cuando ve en la diferencia entendida como maternidad una salida progresista a la figuración de la mujer en la esfera pública. Cabe destacar que este equívoco responde a la presuposición de que todo discurso liberal de la política de mujeres tiende a ser universal y abstracto, desafectado del cuerpo y de las pasiones.

Para terminar, habría que volver a señalar que el discurso de la “diferencia” es, precisamente, el punto de tangencia entre las políticas del cuidado y los feminismos de la acción afirmativa, entre comunitaristas y liberales.

BIBLIOGRAFÍA

Benhabib, Seyla 2006 “El otro generalizado y el otro concreto: La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría moral”, en *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo* (Barcelona: Gedisa).

- Brown, Wendy 2015 *Estados Amurallados, soberanías en declive* (Barcelona: Herder).
- Braidotti, Rosi 2009 “Revisión de la ética del cuidado”, *Transposiciones. Sobre la ética nómada* (Barcelona: Gedisa).
- Castillo, Alejandra 2011 *Democracia, política de la presencia y paridad. Estudio sobre participación política de mujeres en el ejecutivo (2006-2010)* (Santiago: Corporación Humanas Ediciones).
- Carioso, Alba 2014 “El aporte de la ética feminista del cuidado para una sociedad sin violencia”, en *América latina en movimiento*, revista online, fecha de publicación, 15 de enero.
- Chodorow, Nancy 1974 “Family Structure and Feminine Personality” en Rosaldo, M.Z. y Lamphere L. (eds.) *Woman, Culture and Society* (Stanford: Stanford University Press).
- Fernández, María de los Ángeles 2007 “Un año después: una mirada desde otro cristal” en *Bienvenida, paridad* (Santiago de Chile: Cuarto Propio).
- Fraisse, Genevieve 1989 *Muse de la raison* (Paris: Gallimard).
- Gilligan, Carole 1982 *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press).
- Infante, M. y Zavala, X. 2010 *La experiencia del gabinete paritario y su tratamiento en los medios de comunicación escritos* (Santiago, Corporación Humanas).
- Kohlberg, Lawrence 1969 “Stage and Sequence. The Cognitive-development Approach to Socialization” en Goslin, D. A. (ed.) *Handbook of Socialization Theory and Research* (Chicago: Rand McNally Press).
- Lever, Janet 1976 “Sex Differences in the Games Children Play” en *Social Problems*, 23, 1976, pp. 478-487.
- López de la Vieja, María Teresa 2004 *La mitad del mundo. Ética y crítica feminista*, (Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca).
- Moller Okin, Susan 1979 *Women in the Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press).
- Moller Okin, Susan 1989 *Justice, Gender and the family* (New York: Basic Books).
- Nash, Mary 2004 *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos* (Madrid: Alianza Editorial).
- Noddings, Nel 1984 *Caring. A feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press).

- Pateman, Carole 1988 *The Sexual Contract* (Cambridge: Polity Press).
- Pateman, Carole 1995 *El contrato sexual* (Barcelona: Anthropos).
- Pateman, Carole 1989 "The Patriarcal Welfare State" en *The Disorder of Women* (Stanford: Stanford University Press).
- Phillips, Anne 1995 "Democracy and Representation: or, Why Should it Matter Who our Representatives are?" en Phillips, Anne (ed.) *Feminism & Politics* (Oxford: Oxford University Press).
- Phillips, Anne 1999 "La política de la presencia; la reforma de la representación política" en García, Soledad y Lukes, Steven (eds.) *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación* (Madrid: Siglo XXI).
- Piaget, Jean 1932 *The Moral Judgement of the Child* (New York: The Free Press).
- Pitkin, Hanna 1967 *The Concept of Representation* (Berkeley, California: University of California Press).
- Sassen, Saskia 2013 *Inmigrantes y ciudadanos. De las migraciones masivas a la Europa fortaleza* (Madrid: Siglo XXI).
- Segato, Rita 2013 *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (Buenos Aires: Tinta Limón).
- Scott, Joan W. 2005 *Parité! Sexual Equality and the crisis of French Universalism* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Touraine, Alain 2006 *Le monde des femmes* (Paris: Fayard).
- West, Robin 2004 *Teoría del derecho y género* (Bogotá: Siglo del Hombre).

Luz Marina Barreto*

MODERNIDAD Y COSMOPOLITISMO EN AMÉRICA LATINA COMO CONDICIONES PARA LA EMANCIPACIÓN

*A la memoria de Guillermo Hoyos Vázquez,
maestro y amigo.*

INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: DE LA PRE-MODERNIDAD AL COSMOPOLITISMO

A finales de los años ochenta hice un viaje por el Estado Falcón venezolano, un estado o departamento que colinda por el norte con el Mar Caribe pero que cuenta con un sistema de sierras de bajo relieve que se adentra en el territorio del país hasta el estado Yaracuy. Fue paseando en automóvil por uno de esos sistemas de sinuosas colinas, en Churuguara, que observé en la orilla de las estrechas carreteras, cuya progresión uno podía observar a simple vista por varios kilómetros dada la topografía de la zona, una hilera de cruces y pequeños

* Licenciada en Filosofía (UCV), Diplomado en Teología (UCAB), M.Sc. en Ciencias de la Computación (UCV) y Doctora en Filosofía (FU Berlin). Profesora Titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela y Jefa del Departamento de Filosofía Teórica. Ha sido Directora del Instituto de Filología Andrés Bello de la UCV, Coordinadora del Doctorado de Filosofía y miembro del Comité Académico de Estudios del Discurso de la UCV, así como de distintas sociedades científicas internacionales. Autora y coautora de numerosas publicaciones en temas de ética, fundamentación de la moral, teoría de la racionalidad y teoría del derecho. Actualmente investiga en temas de fundamentación de una noción de los Derechos Humanos basada en la semántica y en las tradiciones conceptuales de la región iberoamericana.

monumentos funerarios, separados entre sí por pocos kilómetros y, en algunos casos, incluso por metros.

En mi ingenuidad, recuerdo que me llamó la atención que en esa zona, caracterizada por colinas bajas y poca vegetación, se hubiesen producido tantos “accidentes de tráfico”. En efecto, en Venezuela, los lugares en donde se han producido accidentes fatales en las vías suelen ser recordados por los familiares de los fallecidos con un pequeño monumento, una casita que alberga la figura de una virgen o una cruz, lo que seguramente es una reminiscencia del culto latinoamericano a las “ánimas benditas” o almas de los muertos.



Pero la persona que nos guiaba me sacó rápidamente de mi error. De hecho, era poco probable que en una vía tan amable, fácil de seguir y poco transitada, se hubiese producido alguna vez un accidente fatal. Las cruces, en realidad, recordaban pobladores de la zona que habían sido asesinados por otros pobladores en acciones vengativas. Aquella hilera de cruces recordaba a una serie de hermanos de una misma familia y esta otra el asesinato retributivo de todos los hermanos del miembro de la familia que había asesinado a los hermanos de la primera. La persona que nos guiaba, originaria de la zona, recordaba incluso algunos apellidos: aquí yacían tantos miembros de la familia tal y más allá cinco miembros de la familia cual.

En Venezuela, hasta bien entrado el siglo XX, estos asesinatos de familias enteras para vengar la pérdida de un familiar o para exi-

gir compensación por una afrenta considerada grave, asesinatos que desencadenaban, a su vez, una hilera de retaliaciones por parte de la familia afectada, fueron bastante comunes. Como lo ha analizado Jared Diamond (2012), quien ha estudiado el contraste entre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas organizadas alrededor de un Estado, estas prácticas forman parte de un complicado sistema tradicional de justicia y preceden el sistema de justicia estatal moderno casi universalmente en todas las sociedades tradicionales premodernas. Se caracterizan por regimenter un complicado sistema de retaliaciones y compensaciones vinculado al quebrantamiento de los equilibrios de poder entre individuos, familias o clanes y, por ello, definen un mecanismo intuitivo de control e incluso un complicado sistema de ritualización o reglamentación de la animosidad o rivalidad básica humana y la desconfianza mutua. Por eso mismo, también están caracterizados por la ausencia de una separación clara entre los litigios de carácter penal y los de carácter civil, una distinción que es muy importante para el sistema estatal moderno.

Los filósofos del derecho y de la moral contemporáneos tendemos a pensar que la sed de justicia se asocia inmediatamente al estado de derecho moderno. No obstante, todos los psicólogos de la moral saben que la sed de justicia es una necesidad antropológica profunda y, por ello, también puede ser una expresión de rivalidad justiciera, un fenómeno antropológico que ha estudiado con gran lucidez, entre otros, René Girard, y que es una fuente inagotable de sufrimientos y quebraderos de cabeza en muchísimas sociedades actuales, como lo puso de relieve la criminal retaliación por las viñetas humorísticas del semanario *Charlie Hebdo*, cuyos ilustradores y periodistas perdieron la vida en una acción justiciera llevada a cabo por individuos que crecieron aislados al interior de núcleos urbanos caracterizados por una comprensión tradicional o premoderna de justicia. Pero, por otro lado, hay que tener presente también que el justicialismo vengativo que opera al margen del derecho presenta también rasgos anti-sociales y violentos y constituye, de acuerdo con la psiquiatra forense y consultora del FBI en casos vinculados a perpetradores psicópatas, Mary Ellen O'Toole, un componente muy importante de la racionalidad con la que algunos asesinos se justifican a sí mismos (O'Toole, 2011). Por esta razón, dicho sea de paso, nunca es bueno idealizar la violencia justicialista, ni siquiera cuando se dice que está al servicio de procesos "emancipatorios".

Pero, no nos desviemos de nuestro propósito. La discontinuidad entre la impartición de justicia tradicional y estatal-moderna, ésta última vinculada al estado de derecho y a una comprensión definida de los DDHH, ofrece también, por cierto, un ángulo interesante para

examinar el sistema económico, político y jurídico paralelo que han constituido las redes delincuenciales en nuestra región, tanto las que están al margen de la ley como las que han penetrado y corrompido el Estado y el ejercicio del poder, colocándolo al margen del derecho. De este modo, una primera idea que me gustaría explorar aquí es si nuestra violencia puede verse como una forma velada de “justicialismo” tradicional: no un fenómeno marginal o anómalo de las así llamadas “sociedades capitalistas”, como suele llamarlo la sociología marxista, sino un aspecto de la modernidad latinoamericana que hunde sus raíces en formas tradicionales de impartición de justicia.

¿Por qué es interesante explorar este ángulo cuando se examina nuestra violencia? Mi intención es mostrar que un análisis de nuestra incapacidad para alcanzar una instauración plena del estado de derecho en la región, impedida por residuos de la violencia pre y para estatal y por el peligro que corre la autocomprensión republicana del Estado a manos de ideologías de carácter totalitario, socialista o simplemente autoritario, de derecha o de izquierda, impide igualmente el desarrollo de una genuina confederación de estados latinoamericanos guiados por un verdadero espíritu cosmopolita de respeto por la persona y los DDHH. En este sentido, en concordancia con el pensamiento de Kant, concibo el cosmopolitismo como la verdadera culminación del espíritu de la modernidad en política y el objetivo último de este escrito es examinar las posibilidades de una visión cosmopolita del Estado en América Latina.

Así pues, mi intención a lo largo de este ensayo es reflexionar sobre nuestra trunca o incompleta modernidad latinoamericana, entendiéndola como una dificultad que resulta de nuestra incapacidad para superar de manera verdaderamente emancipatoria, es decir, incorporándolos en una síntesis superior, los remanentes pre-moderneos de nuestras concepciones tradicionales de justicia. La violencia evidenciada por las cruces de los caminos en Churuguara está presente hoy en día en los ajustes de cuentas que producen tantos asesinatos en las urbes de nuestra región y notablemente en Venezuela; en la violencia de género que acalla las voces de las mujeres o del colectivo LGBT; en la violencia cotidiana que ignora o se burla de los derechos de minorías; en la violencia de los poderosos –los del establishment del PSUV por ejemplo-, contra los electores que muestran, en las urnas, su predilección por partidos diferentes; en la violencia del malandro que ve el delito como una redistribución justicialista de bienes (“la propiedad privada es un robo”) y, en fin, en toda violencia que ignora el estado de derecho moderno, con su énfasis en la libertad de conciencia y su respeto por el individuo y su autonomía económica y moral.

Mi intención es insistir en la plena institucionalización de la concepción republicana del estado de derecho tomando en cuenta, sobre todo, aquella dirección a la que apuntaba Kant cuando reflexionaba sobre la forma republicana: la del cosmopolitismo. El ciudadano cosmopolita, a mi modo de ver, es el modelo del ciudadano ideal en una sociedad que ajusta sus instituciones conforme al derecho moderno. En efecto, para Kant el ciudadano cosmopolita es aquel cuyos derechos individuales están protegidos de modo uniforme o universal por las instituciones públicas en *cualquier* Estado en el cual se encuentre. Un ciudadano cosmopolita no sería un extranjero en ningún estado republicano: en ningún lugar debería ser marginalizado o maltratado.

Ahora bien, recordemos que el modelo de la ciudadanía cosmopolita era, para Kant, la concretización política de su concepción de la filosofía práctica. El cosmopolitismo, como modelo del estado de derecho moderno, es una continuación natural de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant. De acuerdo con esta última, el respeto a la persona es el fundamento último de la normatividad moral, un fundamento que se expresa como la consideración de los otros no como medios, sino como fines en sí mismos. El respeto moral, para Kant, se predica de manera universal de todos los individuos y, finalmente, está llamado a cristalizar en el cosmopolitismo de la ciudadanía democrática en su forma republicana.

De la misma manera, la ciudadanía cosmopolita debería ser el modelo de ciudadano en nuestros estados latinoamericanos, una ciudadanía que se ejerce transversalmente no sólo de un país al otro, sino verticalmente al interior mismo de una sociedad. No obstante, como lo evidencia la violencia cotidiana que describo, los ciudadanos miembros de nuestros ¿fallidos? estados liberal-republicanos latinoamericanos suelen oprimirse unos a otros de un modo que recuerda las formas tradicionales y pre-modernas de relación interpersonal signadas por el ejercicio de un poder irrestricto.

Por esta razón, antes de reflexionar sobre cómo el modelo de la ciudadanía cosmopolita pudiera renovar nuestras instituciones ligadas al estado de derecho moderno y, sobre todo, nuestra visión del hombre latinoamericano, detengámonos un poco más en nuestra violencia endémica.

VIOLENCIA Y VIOLACIÓN DE DDHH EN AMÉRICA LATINA

En Venezuela se produjeron, de acuerdo con el Observatorio Venezolano de Violencia y su director, el respetado investigador y académico venezolano Roberto Briceño León, aproximadamente 25.000

homicidios durante el año 2014.¹Estas son cifras no oficiales. Las cifras oficiales son mucho menores, y el Gobierno venezolano las atribuye, en su mayoría, a lo que llama “el ajuste de cuentas entre delincuentes”. Igualmente, ha prohibido a los organismos competentes su difusión, de forma que los medios de comunicación se enteran por sus contactos oficiosos en las morgues del número real de muertos por violencia en nuestro país. Los ajustes de cuentas entre delincuentes de los que se habla parecen ser el resultado de guerras entre bandas armadas por el control del tráfico de drogas en una zona, entre otros delitos.

Pero ¿y si estamos observando sólo un aspecto muy restringido de la cuestión? Permítaseme sugerir esta idea: nosotros, desde nuestra mentalidad jurídica moderna, solemos ver estos asesinatos como “ajustes de cuentas” o expresiones de rachas vengativas en las antípodas de nuestro sentido de la justicia y la reparación. Decimos que este tipo de venganza sanguinaria debería ir desapareciendo de nuestras modernas repúblicas latinoamericanas y nos preguntamos por qué no han desaparecido todavía, a 205 años de la Independencia y a 156 de la Federación, como dicen nuestros documentos oficiales en el 2016. Pero algunos estudios interesantes parecen sugerir que existe más bien una clara continuidad entre los sistemas de impartición de justicia tradicionales y estos así llamados “ajustes de cuentas” al margen del estado de derecho (Levitt y Dubner, 2005). No quiero decir que un ajuste de cuentas es una forma legítima de impartir justicia: quiero decir que es una forma de pedir cuentas a los demás en curiosa continuidad con las cruces de la carretera; es una forma de relacionarse con el otro y una forma de concebir la convivencia que es típica de nuestra historia y de nuestra manera de confrontar la construcción de una sociedad.

Si esto es así, como me gustaría sugerir, entonces estos crímenes dicen mucho de la poca valoración que los latinoamericanos más violentos otorgan a las personas, a los individuos, a nuestros conciudadanos, y de la ausencia de un asidero profundo en nuestro sentido general de la justicia, el que debería aprenderse en todas las escuelas y al interior de todas nuestras familias, de los presupuestos morales y jurídicos que fundamentan, o deberían fundamentar, nuestras instituciones públicas. En la introducción decía que nuestras instituciones públicas tienen su fundamento en nuestras intuiciones morales. Pero ¿cuáles son las famosas intuiciones morales de nosotros los latinoamericanos? ¿Cómo las entendemos y cómo fundamentan ellas nuestras instituciones políticas? ¿No existe tal vez una suerte de contradic-

1 Véase: <http://observatoriodeviolencia.org.ve/ws/>

ción profunda, arraigada, entre la modernidad republicana-liberal y nuestra manera ancestral de resolver las disputas?

Las características generales de la justicia premoderna y/o para-moderna son las siguientes:

1. Ausencia de una clara distinción entre las justicias penal y civil, o entre retaliación y compensación económica o reparación.
2. Desmesura de la pena respecto de la afrenta, de forma que la falta, incluso pequeña o de carácter económico, como una deuda, un insulto aparente, el coqueteo de una mujer con un individuo en una fiesta, etc., se paga con la muerte del culpable y, en algunos casos, con la de sus allegados o su familia.
3. La desmesura entre compensación o la reparación de la afrenta o falta tiene como objetivo mantener más o menos intacto el *statu quo* comunitario, es decir, las relaciones de poder. La severidad de la reparación se explicaría porque los implicados en el suceso se mantienen en una relación continuada o estrecha que no se diluye o se vuelve imposible una vez que se pasa sentencia.
4. Implicación de los allegados, amigos o familiares en el suceso y ausencia de una clara atribución personal de la falta. La incapacidad de comprender la atribución personal de la acción, un problema que tiene que ver con la falta de comprensión de la agencia racional y la autonomía de la persona, es un índice seguro, y muy común en nuestras sociedades, de la prevalencia de componentes premodernos en nuestra eticidad política.

Como vemos, en las formas de impartición de justicia de carácter premoderno o para-estatal los procesos de satisfacción de la justicia suelen ser complejos, implicar laboriosas o extremadas medidas de reparación o involucrar, en algunos casos, penas que consideraríamos, en nuestras sociedades estatales modernas, exageradas o cruentas. Creo que hay básicamente dos razones que explicarían por qué esto es así:

1. La primera, que ya hemos mencionado, es que la retaliación y la reparación o compensación son necesarias en sociedades tradicionales con fuertes lazos comunitarios, en donde básicamente todo el mundo se conoce y depende recíprocamente unos de otros. En ese caso, la justicia reparatoria para-estatal mantiene intacto un *status quo* comunitario que, por diversas

razones, no es conveniente cambiar o nadie quiere cambiar, bien sea por razones económicas o políticas.

2. La segunda razón es que la justicia premoderna o para-estatal debe también sus exageradas medidas reparativas a una suerte de rivalidad o animosidad básica humana, de forma que el que afecta el interés de un individuo corre un peligro de muerte real si no repara adecuadamente la pérdida. Este es un hecho antropológico básico común a todas las sociedades humanas que sólo ha perdido fuerza en las distintas sociedades tradicionales como resultado directo de la revelación cristiana. René Girard, quien ha analizado este proceso, ha desarrollado una tesis antropológica muy importante que enfatiza el papel que la rivalidad mimética desempeña en la regulación de las relaciones interhumanas (Girard, 1986, 2002). De acuerdo con esta tesis, los seres humanos suelen desear lo que el otro desea, y creen que otros desean lo que uno desea, de forma que la rivalidad recíproca, o mimética, termina moldeando las relaciones humanas. Esta rivalidad carga de agresividad las relaciones entre individuos que no pertenecen al grupo familiar o inmediato de un individuo y la reglamentación de las relaciones de cooperación termina consumiendo gran parte de las energías de un conglomerado social tradicional y, en muchos casos, generan gran agresividad entre clanes o familias. De acuerdo con Girard, la estabilidad institucional sirve para atenuar la rivalidad mimética, mientras que los procesos de disrupción institucional la exacerban. Por esta razón, no parece descabellado sugerir que una crónica inestabilidad institucional retroalimenta una perenne rivalidad y odio interpersonales.

Desde luego, las tesis de Girard no son nuevas: Hobbes presenta la misma idea como la condición antropológica que vuelve necesario la instauración de un contrato social o, al menos, la delegación del poder en una instancia que represente la voluntad política general. Pero, interesantemente, la misma idea aparece en el Kant de *La paz perpetua*, libro al cual quisiera ahora dirigir mi atención para definir cuáles serían las características, esta vez, de las sociedades estatales modernas, qué es lo que ellas deben superar, y cómo pueden dar paso a una convivencia política cosmopolita, entre estados y entre los individuos miembros de ese estado.

DEMOCRACIA, DESPOTISMO Y FORMA REPUBLICANA

A continuación, quisiera explorar el concepto de cosmopolitismo kantiano entendido como la extensión natural de las intuiciones so-

bre DDHH que caracterizan el estado de derecho moderno. El cosmopolitismo es aquí un modelo de convivencia y relación humanas, repito, entre los miembros de un estado frente a otros estados y al interior de su propio estado. Veo el cosmopolitismo como una tolerancia básica al diferente, al extranjero, al extraño, al chivo expiatorio de Girard: al individuo sacrificado por los violentos en el altar de la ambición, la avaricia de bienes de consumo y la avaricia. El cosmopolitismo integra el respeto kantiano del sujeto moral en las instituciones públicas del derecho moderno, de forma que un ciudadano cosmopolita es aquel cuyos derechos humanos están verdaderamente asegurados en una sociedad cuyos miembros respetan plenamente a las personas.

La idea básica de Kant, que veremos en seguida, es que un estado de derecho es el resultado de la *presión* que ejerce sobre una sociedad el encuentro cada vez más frecuente y cercano entre sociedades tradicionales que deben convivir y respetarse mutuamente, aunque no siempre se comprendan. El concepto de cosmopolitismo es complementario al de Estado moderno en este sentido: allí en donde el concepto del Estado de derecho declara la igualdad de todos los ciudadanos, la persona humana se encuentra entonces en la posibilidad de identificarse y ponerse en el lugar de cualquier otra persona (un equivalente a la fundamentación moral del Imperativo Categórico en la *Grundlegung o Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Esta idea da origen a la Declaración de la ONU de 1947 y es una de las fundamentaciones más claras y mejores de la idea de los Derechos Humanos Universales.

Quisiera insistir sobre el tema de la racionalidad que anima nuestra concepción moderna de los DDHH porque, en una sociedad tan violenta como la nuestra, ella pelagra en la América Latina contemporánea. La universalidad y racionalidad de los DDHH, es decir, su referencia a la verdad de la persona, se encuentra amenazada entre nosotros por diversas razones:

1. La más importante, creo, es la crisis de la forma republicana y la representatividad política como modelo para el Estado. En mi país, pero también en otros países de la región, el republicanismo ha sido sometido a una continua campaña de desprestigio a favor de modelos de democracia participativa que sustituyen la representatividad por la voluntad del soberano, una idea positivista del derecho que básicamente otorga luz verde a cualquier violación de los DDHH porque lo que decida el soberano, en cualquier caso, se supone que está bien. La propuesta de reforma de la Constitución venezolana del

2007, que fue rechazada en un referendo por el pueblo venezolano, consistía precisamente en esta sustitución de la racionalidad del derecho por la sabiduría de un “soberano” confiscado a la voluntad de alguien tan agresivo y mandón como Hugo Chávez. Como ya lo señalaba yo en el 2008, en Bogotá, Hugo Chávez consultó varios especialistas en derecho (como dijo públicamente en su alocución ante la Asamblea Nacional) para definir la forma que esta sustitución tomaría en la nueva, afortunadamente rechazada, Constitución “socialista”. De acuerdo con algunos medios de comunicación, al parecer Chávez pagó cientos de miles de euros a profesores de derecho españoles y venezolanos para justificar el desmantelamiento de la forma republicana en mi país, de larga tradición y objeto de profundas reflexiones por parte de distinguidos políticos y académicos venezolanos de los siglos XVIII, XIX y XX, cuyo pensamiento me pregunto si estos consultores europeos conocían en profundidad. La idea de Chávez, en aquel momento, era adaptar la Constitución a la medida de sus ambiciones y fantasías políticas y en el horizonte de ese proyecto de reforma se encontraba la intención de sustituir la formulación tradicional de los DDHH por algo más cercano a derechos colectivos o de carácter difuso, una manera de entender el socialismo en oposición al “Estado burgués”.

2. La segunda amenaza es la autolegitimación de Estados que no respetan la separación de los poderes públicos propia de los sistemas republicanos. La anterior presidenta del Tribunal Supremo de Justicia venezolana, la magistrada Luisa Estela Morales, justificaba la negación de este principio afirmando, en 2009, que la separación de poderes “debilitaba al Estado”.²
3. En este orden de ideas se inscribe también el ideal de un mundo “multipolar” y el anti-intervencionismo y feroz defensa de la soberanía nacional frente a cualquier crítica exterior que quiera defender los derechos humanos de individuos puntuales y, por ende, el derecho de esos individuos puntuales a ser reconocidos en un núcleo fundamental por distintos Estados. Se trata de una mentalidad cerrada y anti-universalista que da la espalda a la aspiración de la modernidad en Occidente.
4. Una cuarta amenaza la constituye, evidentemente también, la pervivencia de formas tradicionales de interacción humana, pero también la radicalización de individuos en núcleos hu-

² Véase http://www.eluniversal.com/2009/12/05/pol_art_morales:-la-divisio_1683109

manos tradicionales que llegan entonces a cometer los asesinatos más horribles por razones políticas. Como diría G.K. Chesterton, estas no son formas tradicionales o primitivas de adelantar reivindicaciones políticas que han persistido hasta hoy, sino aspiraciones políticas que se han vuelto decadentes y moralmente corrompidas.

5. Y, finalmente, una quinta amenaza la constituye el surgimiento de lo que Girard llama el “gemelo” mimético, a saber, grupos de poder violentos o promotores de violencia al margen del Estado que, por lo menos en mi país, luchan por imponer una agenda de derecha de carácter totalitario, borrando cualquier conquista que reivindique los derechos de los grupos más desposeídos o vulnerables de una sociedad y pretendiendo borrar de un plumazo aquellos grupos que defienden y se identifican con la gestión del PSUV. Para nadie es un secreto que algunos de nuestros presos políticos han incurrido en excesos violentos que van en esta dirección. No obstante, hay que señalar igualmente que la animosidad de algunos grupos de oposición de mi país es también, posiblemente, el resultado de la negación y acoso que han sufrido muchos ciudadanos que no simpatizan con los ideales socialistas del partido en el poder, es decir, es un resultado directo de la crisis, provocada por ideologías políticas intolerantes, de la democracia representativa o la forma republicana en mi país.

¿Por qué es importante para los ideales de la modernidad y la aspiración al cosmopolitismo preservar en nuestro continente la forma republicana? Las razones, como ya lo he adelantado, las desarrolla Kant en *La paz perpetua*, un libro sorprendente por su cruda racionalidad y una cierta amarga ironía. En mi opinión, su contraste no podía ser mayor con otra de sus obras más importantes *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785. Lo separan 10 años de ésta, dado que fue publicado en 1795.

A diferencia de la *Fundamentación*, su punto de partida es análogo a la conocida tesis de Hobbes de acuerdo con la cual el ser humano, dejado a su libre arbitrio, oprimirá y consumirá los recursos y las vidas de los que no puedan protegerse. Kant se aleja aquí del punto de partida abstracto y optimista de su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, que había sido la necesidad de fundamentar nuestra tendencia natural a la moralidad y al sentido del deber moral. Como se recordará, en la *Fundamentación* se trataba de fundamentar racionalmente, lo que conseguirá Kant con el Imperativo Categórico, la capacidad que tenemos para atribuir a los

demás deseos racionales autónomos y para empatizar con ellos. El Imperativo Categórico, en sus dos formulaciones, “actúa de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser universalizable” y “trata a tu humanidad y a la del otro como un fin en sí mismo”, presupone una capacidad nuestra indiscutida para concebir a otros seres humanos como seres racionales merecedores de respeto y dignidad moral, en el sentido de que soy capaz de proyectar mi autonomía moral sobre los demás y colocar mis deseos y necesidades en pie de igualdad con la de otros. Esto es el núcleo del Imperativo Categórico: la presuposición de la empatía moral y el reconocimiento del otro como individuo racional. Por cierto, vale tal vez la pena recordar que David Hume se burla de esta idea cuando afirma que nadie que no tenga un temperamento calmado sentirá empatía por alguien, pero es bueno recalcar que Kant pensaba exactamente lo contrario: que todo aquel que piense las cosas con cuidado será capaz de comprender e identificarse con el sufrimiento de los demás, sea cual sea su temperamento o inclinaciones afectivas.

Como se observará, el presupuesto antropológico de la *Fundamentación* se encuentra en las antípodas del de René Girard y, al fin y al cabo, del pensamiento de Hobbes, un hecho muy importante que ha sido desarrollado por Habermas para convertir a Kant en el primer pensador liberal de la historia, por contraste con el positivismo de Hobbes, un aspecto del pensamiento del filósofo de Königsberg del cual yo me ocupé en una de mis contribuciones en el marco de este Grupo de Trabajo (Barreto, 2012: 389 - 404). Pero, como veremos, aunque las conclusiones a las que llega Kant en el opúsculo de 1795 no son realmente muy distintas a las de la obra anterior, el presupuesto antropológico que le sirve de punto de partida sí se distingue claramente del de la *Fundamentación*.

La *Fundamentación* tiene un punto de partida *iusnaturalista*, es decir, presupone de manera tácita el reconocimiento de derechos humanos naturales y la capacidad psicológica para actuar, en las interacciones con otros, conforme a ellos. En mi ponencia del año pasado en Brasil, para este Grupo, señalaba las fuentes de nuestras intuiciones *iusnaturalistas* en la recepción y desarrollo mayormente académico del pensamiento tomista, debida fundamentalmente a la Escuela de Salamanca, y que llegó a Latinoamérica de la mano de los primeros evangelizadores, algunos de ellos verdaderos mártires, como todos sabemos por los relatos de Bartolomé de las Casas, en la lucha por la defensa de Derechos Humanos universales. Como lo ha señalado Max Stackhouse, también la Declaración de los DDHH de 1947 tiene en su base los presupuestos *iusnaturalistas* implícitos en el cristianismo, dado que, entre otros datos históricos interesantes,

doce obispos católicos estuvieron involucrados en la redacción de la misma desde sus primeros borradores y sirvieron como consultores (Stackhouse, 2003).

De acuerdo con Jesús Mosterín (2008: 272), no fue, sin embargo, la *Fundamentación*, sino *La paz perpetua*, la obra kantiana que inspiró en parte la Carta de los DDHH de la Naciones Unidas. Es comprensible que haya sido así en un contexto de postguerra que veía confirmado el presupuesto principal del positivismo jurídico, muy influyente en el contexto anglosajón: que no podemos apoyarnos realmente en nuestras intuiciones morales para impartir justicia o para esperarla. Pero, por otro lado, *La paz perpetua* tampoco abandona el universalismo moral, de modo que si bien su punto de partida roza algunos de los presupuestos del positivismo jurídico, en el fondo es una defensa de la necesidad de considerar todo ser humano como digno de igual respeto moral y, por lo tanto, como poseedor de derechos humanos inalienables. Es en este punto que Kant abre el camino a una comprensión liberal de la política y ofrece el trasfondo filosófico para el cosmopolitismo.

Mientras que en *La fundamentación* las fuentes del respeto moral a cada una de las personas reside en nuestra capacidad para reconocer la autonomía personal de la persona y su condición de fin en sí mismo, es decir, individuos racionales que dan sentido a todos los fines de su acción por la sola razón de ser ellos quienes deciden lo que quieren, en *La paz perpetua* la fundamentación del respeto moral viene dada desde otro ángulo, por decirlo así, y es concebida como el resultado natural de acciones con motivaciones no universalizables que necesitan coordinarse mutuamente para no caer en el estado de guerra de todos contra todos: su punto de partida es, pues, la política.

De este modo, al inicio de *La paz perpetua*, Kant niega expresamente que exista a priori en las sociedades una suerte de armonía en los planes de vida de las personas, o una voluntad política común que no deba ser construida de modo esforzado y negociada una y otra vez. Esto es así porque Kant coloca en el fundamento de toda relación y sociedad humana la libertad individual. Al respecto, escribe Joaquín Abellán, en sus comentarios a las *Reflexiones* de Kant:

“El principio de la ‘libertad de los miembros de una sociedad, en cuanto hombres’ es el más radical y el más universal. Sólo el libre puede llevar una existencia digna del hombre: ‘la servidumbre es la muerte de la persona y, sin embargo, es la vida del animal’, escribe Kant en la *Reflexion 7886*. La libertad frente a la autoridad asistencial significa la posibilidad de que cada uno conforme individualmente su destino: ‘nadie puede obligarme a ser feliz de una cierta manera (...); cada uno, por el contrario, debe poder buscar su felicidad por el camino que

le parece bueno (...)' En el terreno estrictamente político, la libertad significa la 'capacidad de obedecer sólo a las leyes que he consentido'" (Abellán, 2002).

La imposibilidad de obligar a alguien a ser feliz era, para Kant, un indicio seguro de la radical individualidad de la elección de los fines y metas que definen la agencia racional de una persona. Toda la filosofía moderna, y buena parte de la filosofía moral y política contemporáneas, se levanta sobre este presupuesto antropológico y se encuentra en los orígenes del liberalismo político. No poder obligar a una persona a conformarse a lo que uno u otro quiere para ella es una de las experiencias más profundas de la existencia humana, una experiencia que se puede hacer en primera persona, si se posee capacidad para la empatía (es decir, si no se es un psicópata) o en tercera persona, si uno, como nuestros primeros evangelizadores, se conmueve ante la esclavitud de otros seres humanos y la puesta en prisión de activistas políticos cuyas vidas y familias son destruidas con saña por narcisistas que no toleran el disenso, como sucede hoy en día en tantos lugares. Su desconocimiento es una fuente inagotable de violaciones a los DDHH y un indicio probable, como he analizado ya en otras publicaciones mías, de que se carece de sentido moral.

La autonomía humana es, pues, un dato antropológico muy importante en toda la obra de Kant, que encuentra, como hemos dicho, su expresión en la fundamentación de su filosofía moral, pero también en la fundamentación de su filosofía política. Ahora bien, como ya he señalado, en *La paz perpetua*, Kant no se fía solamente de nuestra capacidad para respetar la dignidad moral de otras personas para construir un modelo del mejor sistema político al cual podemos aspirar.

Lo que hace Kant es, más bien, rescatar lo que nos dice la autonomía para construir un *modelo* de la racionalidad humana que, por una parte, la vincula con el sentido moral y, por la otra, con la posibilidad de crear un sistema político liberal de carácter cosmopolita.

Como las personas, entendidas como individuos autónomos, tienen que convivir juntas, coordinar sus acciones y sus distintas ideas del bien y la felicidad y construir una voluntad común que haga posible la persecución de sus metas, Kant insistirá que la constitución de todo Estado debe ser republicana y estar basada en un modelo representativo de la participación política. Los principios que, de acuerdo con Kant, guían el espíritu del republicanismo son 1. La libertad de los miembros de la sociedad y la igualdad de oportunidades en el acceso a posiciones de poder en la administración pública y 2. La dependencia de todos respecto de una legislación que expresaría la voluntad común.

La representatividad garantizaría que el derecho de *uno*, como dice Kant, o de las minorías, como decimos ahora, no sea atropellado por la mayoría. Toda otra forma de gobierno que no sea representativa es, según Kant, despótica, porque impone la voluntad política de un sector sobre otro. Por esta razón, en *La paz perpetua*, todo ciudadano, considerado como persona digna de respeto moral, también es un miembro de un Estado notional, es decir, posee, en principio, la libertad de poder obedecer una ley que restringe su actividad porque puede darle, de un modo reflexivo, su consentimiento racional. El consentimiento no tiene por qué haber sido dado de hecho: de lo que se trata es que, si se me hubiera pedido mi anuencia, yo la habría dado o la pudiera dar. Por lo tanto, es una libertad racional o reflexionada. Esto supone que todos son iguales ante la ley, dado que tampoco se puede imponer una voluntad política sobre otro sin saber, a través de la reflexión, si uno mismo pudiera someterse a ella.

Kant califica esta capacidad nuestra para someternos reflexivamente a un constreñimiento exterior como un “derecho innato, inalienable, que pertenece a la condición humana en tanto que tal”, porque deriva de nuestra capacidad racional para concebirnos a nosotros mismos como ciudadanos de una república notional, es decir, como ciudadanos de un mundo suprasensible.

Además, Kant insiste mucho en la necesidad de distinguir el sistema democrático del republicano. Kant lo hace diferenciando a las personas que poseen el poder del Estado y el *modo* con el cual se gobierna. Cuando se atiende al primer indicador, el concepto clave es el de la soberanía y aquí hay tres formas claramente distinguibles: cuando la soberanía la tiene una persona, un grupo de personas o todos los que conforman la sociedad civil. Estas serían la autocracia, aristocracia y la democracia. Las tres constituyen los *modos* como el Estado ejerce su poder. Para Kant, si nos limitamos a atender a los modos, la consecuencia es, en cualquier caso, la instauración de un Estado despótico, siendo lo único que varía quien detenta el poder y oprime a los otros: si lo hace un individuo, un grupo o una mayoría de la población. De estos tres, según nuestro autor, el peor modo sería la democracia no representativa, dado que al menos un monarca pudiera defender una constitución basada en la expresión de una verdadera voluntad común.

Peró otra manera de ver el ejercicio del poder se refiere no a los modos sino a las *formas* como el Estado ejerce su poder y expresa los límites de su ejercicio a través de una Constitución: “un acto de la voluntad general por la que la masa se convierte en pueblo” (Kant, 2002: 55). En Kant, la *forma*, que se expresa en una Constitución, es

más importante que el *modo*. La constitución sólo puede tener dos formas en Kant: o es republicana o despótica.

El republicanismo se guía por un principio político que exige la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo. El despotismo atenta contra esta división en la medida en que se da a sí mismo las leyes, que ejecuta de modo arbitrario. El despotismo, incluso si se ejerce de manera democrática “funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento) con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad” (Kant, 2002). En este caso, la voluntad general es confiscada por la voluntad del gobernante. Por otro lado, al impedir el ejercicio de la forma representativa, silencia las opiniones de lo que Kant llama el “uno”, es decir, la de aquellos que están en minoría y, por supuesto, el individuo solitario cuyos derechos el Estado debería preservar.

La democracia por sí sola, sin la *forma* republicana, no tiene, según Kant, ningún valor por sí mismo: la pretensión de todos de dominar por mayoría es garantía de un estado anarquizado. De este modo, un estado tiene mejores posibilidades de acceder a la forma republicana mientras menos extendido esté el uso del poder. Lo que es una manera de señalar que la democracia no representativa conduce a una suerte de definitiva disolución institucional, de la cual sólo se podría salir “mediante una revolución violenta” (2002: 57).

DEL REPUBLICANISMO AL COSMOPOLITISMO

El principio de la forma republicana, y el peligro siempre presente del despotismo y de la opresión, le sirve a Kant como punto de partida de la concepción de una federación de Estados libres caracterizados por el respeto al derecho que, como hemos visto, no es otra cosa que el respeto a los DDHH, al “uno”, a las minorías.

Kant ve en la sujeción de distintos pueblos a una federación de Estados libres el principio de un orden mundial caracterizado por la paz y en consonancia con el respeto a la dignidad de todo ser humano. Contrasta este estado al apego de las sociedades primitivas o tradicionales a una libertad sin ley, que prefiere la lucha continua a la sujeción a una fuerza legal que se adjudicaría el monopolio de la violencia y la reparación. La libertad de los pueblos primitivos no sería, entonces, la “hermosa libertad de los seres racionales”, en la que cada uno de los súbditos puede dar su consentimiento a las razones de la sujeción a una legislación que él o ella podría haber aceptado, o que es igual para todos.

Kant se concentra especialmente en un concepto de derecho que sólo puede ser justificado de modo racional y moral. A su base, sin

embargo, no están los seres humanos entendidos como ángeles, sino la convicción, que nace de la razón, de que la única manera de contener las propias tendencias egoístas y hostiles es la obligación de ser un buen ciudadano. De este modo, lo que hace un Estado de derecho es ordenar un conjunto de seres racionales que se empeñan en autoconservarse sometiéndose a leyes universales que eludirían si pudieran. Así, la naturaleza lograría, en la medida en que obliga a los seres humanos a convivir, a dirimir sus asuntos conforme al respeto mutuo y la tolerancia a las diferencias (Kant, 2002: 74).

En la propuesta kantiana, se encuentra, pues, el germen del Estado de derecho y la fundamentación liberal del Estado. Para Kant el republicanismo y la utopía de una confederación de estados cosmopolita sería la culminación ideal del derecho de gentes, aquella comprensión del derecho debida a Francisco de Vitoria que proyecta intuiciones sobre la dignidad de la persona humana, como creatura redimida por Dios, el derecho de los extranjeros. La federación de Estados libres puede realizar el ideal del derecho de gentes porque, por decirlo así, sus ciudadanos se consideran a sí mismos y a sus conciudadanos libres en el sentido de que aceptan someterse a un determinado tipo de ley.

Con ello, Kant introduce la noción de un derecho *cosmopolita*, que sería el derecho que tiene cada persona a ser recibido por otros Estados de manera hospitalaria y nunca de forma hostil. No se trata de un derecho de alguien a ser considerado un huésped de un Estado, sino del derecho que tenemos todos a visitar otros lugares, dado que “nadie tiene más derecho que otro a estar en algún lugar de la Tierra”.

“...la idea de un derecho cosmopolita no resulta de un representación fantástica o extravagante, sino que completa el código no escrito de derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella” (Kant, 2002, 67).

El derecho cosmopolita, como afirma Rawls en *The Law of Peoples* (1999: 24), presupone un sistema constitucional justo al servicio de una voluntad política común que expresa el acuerdo tácito de todas las gentes decentes y que no ha sido confiscado para servir a un interés privado, bien sea el de una corporación o el de un partido político en el poder. También, como en Kant, presupone sentido moral, una conciencia intuitiva de lo que es la justicia y la decencia humana. Los liberales, dice Rawls, tienen un cierto carácter moral y son razonables y racionales en el sentido de que siempre están dispuestos a cooperar con otras personas, a negociar con ellas y a llegar a acuerdos con ellas.

CONCLUSIONES Y UN PROGRAMA PARA AMÉRICA LATINA

El ideal del cosmopolitismo representa así, como ya señalábamos al inicio, la culminación de las intuiciones iusnaturalistas que conducen a la universalización del derecho de gentes en la modernidad temprana, también en la medida en que ella inspira las mejores intuiciones de la evangelización de América, y es el resultado natural de la forma republicana al interior del Estado moderno, cuya estructura legislativa da paso a una formulación precisa de la persona humana como sujeto de derecho.

No obstante, vemos como ese resultado natural no termina de consolidarse, ni en América Latina, ni en Occidente. Consideraciones sobre soberanía y autodeterminación de los pueblos parecen tener precedencia sobre los derechos de individuos, que se violan agresivamente si alguien en el ejercicio de poder cree que peligra su seguridad.

En otros lugares, por otro lado, una ideología que niega la verdad de los DDHH como conquista de la humanidad, que los subordina a otro tipo de derechos, o que los relativiza respecto de consideraciones políticas, económicas, ideológicas y religiosas que los contradicen frontalmente, poco a poco se abre paso de forma cada vez más abierta. Las atrocidades de ISIS, tal vez sólo comparables a los juegos romanos de los primeros dos siglos de la era cristiana, es una muestra entre las muchas que ponen de relieve la fragilidad de nuestras intuiciones morales y las dificultades teóricas y filosóficas que implica su fundamentación.

La idea de los DDHH y de la dignidad de cada persona han sido un intento de contener y justificar un reclamo para que cese la violencia que es consustancial, como vimos al inicio, a la existencia humana. Pero a medida que nuestras sociedades se vuelven más complejas, aquellas sociedades con un sistema de impartición de justicia en la que no ha penetrado todo lo que implica la forma republicana y moderna, se desintegran ante nuestros ojos. En América Latina la violencia es espantosa, en particular en mi país, y en otros lugares de nuestro continente ya es endémica.

Por esta razón, quisiera concluir con un programa destinado a proteger el legado moral que la filosofía occidental quiso insertar también entre nosotros.

En primer lugar, es necesario definir con claridad por qué todo sistema político decente se levanta sobre el respeto a los derechos de las personas. La filosofía del derecho latinoamericana, muy influenciada por el positivismo, necesita recuperar sus fuentes iusnaturalistas y los presupuestos filosóficos que vuelven razonables y racionales la necesidad de considerar a cada persona como un miembro pensante de una república nacional. Esta reflexión debe recuperarse en

nuestras escuelas y universidades, en particular en nuestras facultades de derecho, pero también en aquellos lugares en donde se produce opinión pública.

Este trabajo no es sólo un intento de fundamentación teórica de algo que creemos que es valioso. Como señalaba Kant, la idea de los DDHH es consustancial a una concepción de la persona humana como un ser racional. Esto significa que, como ya señalaba Onora O'Neill (1989) el Imperativo Categórico es también un principio para la razón. Por ello, es necesario promover una sociedad de individuos pensantes y deliberativos, una sociedad en la que la comunicación porte argumentos bien desarrollados cuando sea necesario. Es bueno e importante reflexionar sobre ello en la época de Facebook y de los microblogs de 140 caracteres y detectar a tiempo un peligro de empobrecimiento de la cualidad de nuestra cultura reflexiva, que en la modernidad quiso informar toda nuestra cultura y que corre un peligro ahora de ser marginada, como se margina y se estrangula a las universidades autónomas en mi país.

En tercer lugar, hay que señalar los intentos por sustituir el republicanismo como lo que realmente son: un intento de monopolizar el poder de manera despótica y autoritaria. En una sociedad decente, todos los intereses deben estar representados y las diferencias dirimidas conforme al derecho. Hay que denunciar la ideología que, al afirmar que nuestras diferencias no pueden dirimirse de forma racional, intenta sustituir el acuerdo posible por la inevitabilidad del poder. Hay que resistir la mentira del irracionalismo y de la sed de poder, que niega que se pueda llegar a acuerdos racionales sobre un mejor modo de convivir que esté caracterizado por el apego a la verdad de la condición humana.

Hay que analizar y enfrentar nuestra violencia y crisis institucional y política como un resultado de la pervivencia de formas tradicionales de relación social y política y desarrollar un programa político que impida que la violencia permanezca viva bajo el disfraz de un justicialismo vengativo.

Y, finalmente, hay que analizar con las herramientas y esquemas científicos disponibles, así como con nuestras convicciones religiosas inspiradas por el ideal de humanidad cristiano, con valentía que no teme la verdad, la psicopatía y el narcisismo maligno de algunos de nuestros líderes políticos, quienes, no temiendo el uso de la violencia verbal y física, seducen a los pueblos con mentiras y corrompen a nuestros jóvenes con la desmesura de sus ambiciones políticas y económicas, con aquello que John Rawls denominaba, sin temer usar las palabras adecuadas, una "concepción demoníaca del mundo". Y, así, nos recomendaba:

“Sin embargo, no debemos permitir que estos grandes males del pasado y del presente socaven nuestra esperanza de una sociedad futura que forme parte de una Sociedad liberal de pueblos decentes alrededor del mundo. De otro modo, la conducta incorrecta, malvada y demoníaca de otros nos destruirá y sellará su victoria sobre nosotros” (Rawls. 1999: 22).

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, Joaquín 2002 “Sobre el concepto de república” en Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Alianza Editorial).
- Barreto, Luz Marina 2012 “Autonomía personal y ciudadanía democrática. Sobre la relación entre el uso público y privado de la razón” en Hoyos Vázquez, Guillermo, Márquez Restrepo, Martha Lucía y Pastrana Buelvas, Eduardo (Eds.) *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe* (Bogotá: Universidad Javeriana de Bogotá/Clacso) pp. 389-404.
- Diamond, Jared 2012 *The World Until Yesterday. What Can We Learn from Traditional Societies?* (Viking).
- Girard, René 1986 *El chivo expiatorio* (Barcelona: Anagrama).
- Girard, René 2002 *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona: Anagrama).
- Kant, Immanuel 2002 *La paz perpetua* (Madrid: Alianza Editorial).
- Levitt, Steven y Dubner, Stephen 2005 *Freakonomics* (New York: William Morrow).
- Mosterín, Jesús 2008 *La cultura de la libertad* (Madrid: Espasa-Calpe).
- O’Neill, Onora 1989 *Constructions of Reason. Explorations on Kant’s Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- O’Toole, Mary Ellen 2011 *Dangerous Instincts: How Gut Feelings Lead Us Astray* (New York: Hudson Street Press & Penguin).
- Rawls, John 1999 *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press).
- Stackhouse, Max 2003 “Sources of Human Rights Ideas: A Christian Perspective” en: <<http://www.pewforum.org/2003/01/27/sources-of-basic-human-rights-ideas-a-christian-perspective/>> Acceso abril de 2018.

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

En el ámbito estrictamente programático cada uno de los proyectos emancipatorios que hoy se citan en la arena político-intelectual (el del pensamiento decolonial, el de la profundización del Estado Democrático de Derecho o el del Socialismo) asume conceptualizaciones, a menudo immanentes, de modernidad y colonialismo que resultan internamente problemáticas. Del mismo modo, parecen contradictorias las formas principales de conceptualización de la dupla modernidad/colonialismo entre los diversos proyectos. Todo ello hace imperativo explorar el alcance, los límites y las posibilidades de síntesis entre estas diversas aproximaciones.

El análisis de las tensiones entre modernidad y colonialismo contribuye, sin duda, al examen de los méritos y problemas de cada uno de estos programas emancipatorios. Por una parte, la modernidad misma es disecada conceptualmente según las aspiraciones y compromisos de cada programa emancipador. Por otra, el colonialismo, dibujado en sus versiones economicistas, culturalistas, políticas, localistas o globalistas, o en mezclas matizadas, dependiendo del género emancipatorio que sostenga el pincel, parece indicar sentidos distintos a la resistencia y a las luchas sociales. El análisis de las tensiones entre modernidad y colonialismo ofrece así un espacio inigualable para pensar los alcances y problemas de cada una de estas formas de pensamiento emancipatorio latinoamericano.

De la Introducción de Eduardo Rueda y Susana Villavicencio.

Patrocinado por



Asdi
Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional

ISBN 978-987-722-344-6



9 789877 223446