

CRÍTICA y EMANCIPACIÓN

Revista latinoamericana de ciencias sociales

ISSN 1999-8104 - Año II N° 3

Primer semestre 2010

Raza y racismo

Rita Laura Segato

Julio Arias y Eduardo Restrepo

Teun A. van Dijk

Catherine Walsh

Un diálogo con

Jesús Martín Barbero

El discurso sobre la sierra del

Perú: la fantasía del atraso

Víctor Vich

El nuevo constitucionalismo

latinoamericano

Roberto Gargarella

La *Revista Mexicana de*

Sociología en su 70

aniversario

Rafael Óscar Uribe Villegas

Destejiendo las redes de la

desigualdad de Luis

Reygadas

Máximo Badaró y

Alejandro Grimson

América Latina y el futuro de

las políticas emancipatorias

Álvaro García Linera

María Teresa Zegada C.

Márgara Millán



CLACSO

3







CRÍTICA y EMANCIPACIÓN



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Crítica y Emancipación

Año II Nº 3 / Publicación semestral / Primer semestre 2010

Directores

Emir S. Sader, Secretario Ejecutivo de CLACSO

Pablo A.A. Gentili, Secretario Ejecutivo Adjunto de CLACSO

Editor

Carlos Abel Suárez

Colectivo Editorial

Alejandro Grimson (Argentina)

Emir Sader (Brasil)

Guillermo Almeyra (Argentina/México)

Carlos Abel Suárez (Argentina)

Ingrid Sarti (Brasil)

Jorge Rovira Mas (Costa Rica)

Luciano Concheiro (México)

Pablo Gentili (Argentina/Brasil)

Víctor Vich (Perú)

Víctor Manuel Moncayo (Colombia)

Secretarios de Redacción

Sabrina González y Lucas Sablich

Comité Directivo de CLACSO

Julio César Gambina (FISyP, Argentina)

Luis Tapia (CIDES-UMSA, Bolivia)

José Vicente Tavares (IFCH-UFRGS, Brasil)

Carmen Caamaño Morua (IIS-UCR, Costa Rica)

Jesús Redondo Rojo (DP-FACSO, Chile)

Gabriel Misas Arango (IEPRI-UNAL, Colombia)

Suzy Castor Pierre-Charles (CRESFED, Haití)

Francisco Luciano Concheiro Borquez (CUCSH-UDG, México)

Domicilio de la publicación

Av. Callao 875, 3º E, C1023AAB Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Teléfono [54 11] 4811 6588 Fax [54 11] 4812 8459

<www.clacso.org>





CRÍTICA
y EMANCIPACIÓN

Revista latinoamericana de ciencias sociales

Año II N° 3
Primer semestre 2010



CLACSO

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Responsable editorial

Lucas Sablich

Director de arte

Marcelo Giardino

Responsable de contenidos web

Juan Acerbi

Webmaster

Sebastián Higa

Logística

Silvio Nioi Varg

Diseño Editorial

Santángelo Diseño

Arte de Tapa

Detalle de *Paz*, obra de Candido Portinari, óleo sobre madera contrachapada
1952-1956 [1.400x953 cm]

Impreso en Gráfica Laf SRL

Tirada 1.000 ejemplares

Propietario Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO

ISSN: 1999-8104 - Impreso en Argentina - Abril de 2010

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

Dirección Nacional del Derecho de Autor: Expediente en trámite.

Se autoriza la reproducción de los artículos en cualquier medio a condición de la mención de la fuente y previa comunicación al director.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los 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.

Sumario

Raza y racismo

11 Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje
Rita Laura Segato

45 Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas
Julio Arias y Eduardo Restrepo

65 Análisis del discurso del racismo
Teun A. van Dijk

95 “Raza”, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes
Catherine Walsh

Diálogos latinoamericanos

127 “Yo partí de cómo se comunicaba la gente en la calle”: trayectorias intelectuales y posiciones políticas
Entrevista de **Eduardo Restrepo** a Jesús Martín Barbero

155 El discurso sobre la sierra del Perú: la fantasía del atraso
Víctor Vich

169 El nuevo constitucionalismo latinoamericano. Algunas reflexiones preliminares
Roberto Gargarella

189 No es que la democracia esté perdida: está bien guardada y mal buscada
Waldo Ansaldi

Perspectivas

219 Algunas observaciones históricas sobre la hegemonía
Perry Anderson

Revistas de Nuestra América

243 Investigación social y socioprudencia en torno a la *Revista Mexicana de Sociología* en su 70 aniversario
Rafael Óscar Uribe Villegas

Lecturas críticas

275 Desigualdad, cultura y poder
A propósito de *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad* de Luis Reygadas
Máximo Badaró y Alejandro Grimson

XXIII Asamblea General

293 América Latina y el futuro de las políticas emancipatorias
Álvaro García Linera

307 Elementos para pensar la reconfiguración del campo político boliviano
María Teresa Zegada C.

323 ¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global-nacional? Historia, repetición y salto cualitativo
Márgara Millán



RAZA Y RACISMO



Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje

Rita Laura Segato

Resumen

La autora cuestiona la dificultad de hablar de raza en nuestro continente y los bajos niveles de inscripción de la dimensión racial inclusive en campos donde ser no-blanco adquiere tanta relevancia como en las mediciones de la letalidad policial en Brasil, las estadísticas sobre población carcelaria en América Latina en general, o en el observatorio de la discriminación en Argentina. Formula la definición de raza como resultado de la lectura contextualmente informada de la marca en el cuerpo de la posición que se ocupó en la historia. Sugiere también que el arraigo de los sujetos en escenas geopolíticas organizadas por la historia colonial y en un mundo estructurado por relaciones de colonialidad

Abstract

The author examines the difficulty of speaking about race in our continent and the low record of racial dimension even in fields where being not-white is as relevant as in measurements of police lethality in Brazil, statistics regarding jail population in Latin America as a whole, or even the official observatory for monitoring discrimination in Argentina. She proposes a definition of race as a result of the contextually informed perception of body marks signaling the particular position held in history. She also suggests that the roots of subjects in scenes geopolitically organized by colonial history and in a world structured by relations of coloniality racially categorizes all of those who dwell outside the imperial North

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

LOS CAUCES PROFUNDOS DE LA RAZA LATINOAMERICANA:
UNA RELECTURA DEL MESTIZAJE

señala racialmente como no-blancos a todos quienes habitamos fuera del Norte imperial. Defiende, a pesar de las dificultades que pueda tener la tarea, la necesidad de hablar de una noción de raza que sirva de instrumento de ruptura con un mestizaje político anodino y disimuladamente etnocida, y coloca en el centro de sus consideraciones la noción de *pueblo*, no referido a contenidos culturales fijos sino como proyecto histórico particular, a partir de un modelo de lectura en que la noción de pluralismo histórico se revela más interesante que la noción de relativismo cultural como herramienta para la comprensión de la diferencia.

as not-white. Despite the difficulties that such an endeavor might present, she defends the need to speak of race as a means to break down the paradigm of political anodyne and truly ethnocidal miscigenation, and places at the center of her considerations the notion of peoples, not referred to fixed cultural contents but as particular historical projects. In her analytical model, a notion of historical pluralism reveals itself more fertile than the usual notion of cultural relativism as a tool for understanding difference.

Rita Laura Segato

PhD. por el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Queens, Belfast. Profesora del Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia. Investigadora del Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CNPq). Coordinadora del Grupo de Investigación sobre Antropología y Derechos Humanos y Directora de Proyectos de la ONG AGENDE-Acciones en Género y Ciudadanía.

PhD by the Social Anthropology Department of The Queen's University of Belfast. Professor of the Department of Anthropology of the University of Brasilia. Researcher of the National Scientific and Technological Research Council (CNPq). Director of the Research Group on Anthropology and Human Rights, and Project Director of the NGO AGENDE-Actions in Gender and Citizenship.

Palabras clave

1| Mestizaje 2| Raza 3| Etnicidad 4| Derechos 5| Colonialidad
6| Pluralismo histórico

Keywords

1| Mestizaje [*miscigenation*] 2| Race 3| Ethnicity 4| Rights 5| Coloniality
6| *Historical pluralism*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, (3): 11-44, primer semestre 2010.

Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje¹

*“Al final, cuando comprendí, opté por mi madre”,
me dijo, en Tilcara, Gerónimo (Grillo) Álvarez Prado.*

A partir de la caída del “socialismo realmente existente” y el ingreso a lo que algunos llaman, no sin propiedad y cierta ironía, “la democracia realmente existente”, el escenario de la política en las naciones de nuestro continente se ha orientado cada vez más a luchas por recursos y derechos –o, más exactamente, a luchas por derechos a recursos– centradas en la idea de identidad. Este ha sido el cambio fundamental de la política después de la caída del muro y hasta el presente. La lucha de los años sesenta y setenta “contra el sistema” se transformó, a partir de los años ochenta, en la mucho menos gloriosa lucha por la “inclusión en el sistema” y las demandas por ampliación de las posibilidades de sobrevivencia dentro del mismo.

En esa nueva escena, el debate dentro del campo crítico ocurre entre dos posiciones. Una de ellas afirma que la promesa de inclusión constituye y reproduce una falsa conciencia, ya que las leyes que rigen el mercado –los cálculos de costo/beneficio, el valor de la productividad y de la competitividad, y la tendencia a la acumulación y concentración de la riqueza– solamente generan, de forma ineluctable, más y más exclusión progresiva e incontenible. La otra, muy cara a los activistas de Derechos Humanos, ve en las luchas por inclusión una expansión del ámbito democrático y percibe los derechos como una herramienta que impone límites y un grado significativo de constricción al poder económico, así como también abre caminos para obtener parcelas de poder político. Para este sector crítico, no se trata ya de reforma o revolución, sino de reforma y revolución, es decir, reforma como camino hacia el cambio.

1 Agradezco la ayuda que recibí de Arivaldo Lima Alves, profesor de la Universidad Estadual de Bahía, y de Luis Ferreira Makl, profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, en el proceso de composición de este artículo, y lo dedico a Aníbal Quijano, con cariño y admiración.

Estas dos posiciones pueden ser constatadas, por ejemplo, en el gran debate nacional brasilero en torno a la política de cuotas para estudiantes negros en las universidades, de cuya primera e histórica proposición fui coautora en noviembre de 1999. Ese debate fue compendiado en sendos conjuntos de manifiestos, en pro y en contra de la política de reserva de cupos. El primer par de manifiestos –pro y contra– fue entregado por representantes de sus respectivos signatarios al Congreso Nacional en 2006, y el segundo par, a la Suprema Corte Federal, en 2008.

En los manifiestos contrarios a esta política es posible constatar dos posiciones, siendo una de ellas conservadora, y la otra, parte del campo crítico. La primera de ellas, reaccionaria sin ambigüedades, revela de forma muy clara el impúdico desvelo de las elites blanca y blanqueada brasileras por impedir y francamente interceptar el pasaje de los excluidos por el corredor de acceso a las posiciones de control de la vida nacional que es la universidad pública; en otras palabras: intenta sin más mantener el monopolio de la universidad, en plena conciencia de que la universidad es la avenida de acceso a las profesiones de prestigio y a los ámbitos donde se toman las decisiones sobre los destinos de la nación. Considerando que, en Brasil, la Antropología, desde su fase pre-disciplinar, ha sido el campo que tuvo a su cargo la formulación de las bases de la ideología de nación, es decir, el brazo armado de las elites en la tarea de producir la representación hegemónica y unitaria de la nación brasilera², no es de extrañar que, con fuerte presencia de antropólogos en su formulación, esta posición centre su crítica y teja sus reflexiones a partir del carácter incierto de la lectura racial en un ambiente como el brasilero. La raza, para este grupo, sería “creada”, instituida, si es mencionada en la legislación. No mencionada en la legislación, su realidad no tendría contundencia. Crear raza, legislándola, según afirman, es contraproducente porque divide y fragiliza la unidad nacional.

A diferencia de este, el argumento de la segunda posición contraria se define como crítico y no conservador, y había sido ya anticipado por mí en un texto publicado por primera vez en enero de 1998, mucho tiempo antes de que el debate acerca de las cuotas se estableciera. En ese texto decía, con todas las letras, que “la raza *no* es una característica saliente y relevante de los líderes de sindicatos o del

2 En Argentina, para ejemplificar, es la Historia la disciplina que se constituyó como este brazo ideológico de la nación, construyendo su representación hegemónica, sus “mitos”.

Movimiento de Trabajadores Sin Tierra”, y que “insertar una segmentación por raza en estos frentes populares sería no sólo espurio, sino que podría tener consecuencias desastrosas”, aludiendo así al divisionismo racial como potencialmente fragilizador de la unión por detrás de causas insurgentes importantes (Segato, 1998). Es precisamente un argumento de este tipo, contrario a la racialización no ya de la nación sino de las luchas populares, el que es esgrimido en el contexto del debate sobre las cuotas por algunos sectores de la izquierda brasilera, dispersos en una variedad de partidos y grupos políticos de ese campo, entre ellos el Movimiento Negro Socialista, que se constituyó, como agrupación política, en las vísperas de la entrega del primer documento contrario a la medida al Congreso Nacional y cuya participación en el movimiento anti-cuotas, por esa razón, podría ser severamente cuestionada. Al concluir, volveré a este argumento, simultáneamente crítico del capitalismo y contrario a los derechos basados en una acción afirmativa de fundamento racial.

Después de esta breve introducción a los temas centrales del debate sobre inclusión, mi propósito central aquí es examinar las nociones de identidad en que las nuevas formas de la política se centran, mostrando las dificultades que emergen frente a la necesidad de hablar de identidades tanto de base racial como de base étnica en nuestro continente. Pero defendiendo, a pesar de esa dificultad, la necesidad de *hablar de raza*.

Raza: el punto ciego del discurso latinoamericano sobre la otredad

Al afirmar la condición permanentemente autoritaria del Estado brasilero, Tiago Eli de Lima Passos muestra, con minucioso y fundamentado análisis y cotejo de las prácticas de la así llamada seguridad pública con la visión sesgada de la narrativa historiográfica sobre el autoritarismo de Estado, la habitual falacia de restringir los periodos autoritarios a los gobiernos dictatoriales –básicamente el Varguismo y la dictadura iniciada en 1964– (Passos, 2008). Mirado desde los ojos de los pobres no-blancos, el Estado brasilero, afirma nuestro autor, fue siempre autoritario y siempre imperó el estado de excepción, o reglas excepcionales para el tratamiento de la población no-blanca.

Sin embargo, a pesar de que sabemos que la primera *mortis causa* de los jóvenes negros entre 18 y 25 años es la “muerte matada” (Paixão y Carvano, 2008), y que una parte de esa muerte matada ocurre a manos de la así llamada “seguridad pública”, es difícil precisar esa categoría de no-blancura en los laudos y registros policiales. Valga un ejemplo que retrata como ninguno la ausencia

de nominación, es decir, el silencio que pesa sobre la raza, aún en un campo en que ella es determinante de la victimización y genera máxima vulnerabilidad.

Debido a que el Brasil es uno de los países con mayores índices de ejecuciones extraoficiales y de altísimo patrón de letalidad policial, el gobierno fue obligado a acoger a fines de 2007 la visita de uno de los grandes nombres de los Derechos Humanos, Philip Alston, que llegó como observador de ese tipo de exceso por parte de los agentes estatales en el campo de la seguridad pública. Sorprende constatar, en el informe de las organizaciones locales de Río de Janeiro incorpo-

***La política en las naciones de
nuestro continente se ha orientado
cada vez más [...] a luchas por
derechos a recursos.***

rado en su “Relatório do Relator Especial de execuções extrajudiciais, sumárias ou arbitrárias”, que hay una única y casual –en el sentido de no sistemática– referencia al color de los exterminados. Efectivamente, en el Relatório (Alston, 2008), no hay datos referentes a raza y la única mención al color de las víctimas de la letalidad policial –citando el laudo presentado por el médico legista Odoroilton Larocca Quinto, perito consultado por la Comisión de Derechos Humanos de la Ordem dos advogados do Brasil (OAB), Seccional de Río de Janeiro, que analizó 19 laudos cadavéricos realizados por el Instituto Médico Legal del Estado de Río de Janeiro– aparece en la página 16 del siguiente modo:

Un análisis de las fotos de los cuerpos de las víctimas de la megaoperación también es reveladora de las evidencias de ejecución. La mayor parte de las víctimas fue alcanzada en órganos vitales como cabeza, tórax y nuca. Las fotos también indican que las víctimas, en su mayoría *hombres jóvenes y negros*, murieron en el local y que no deberían haber sido removidas antes de la llegada de la pericia técnica (Alston, 2008: 16).

Esta, como dije, es la única mención al color de las víctimas en todo el Relatório, a pesar de que el propio observador de la Organización de Naciones Unidas (ONU) reporta, en el documento final de su

autoría, la generalizada “percepción de que las operaciones policiales son planeadas con la finalidad de matar pobres, negros y jóvenes del sexo masculino” que, según afirma, “sorprende por ser corriente y general” (Alston, 2008).

En “El color de la cárcel en América Latina” intenté llamar la atención sobre la dificultad, precisamente, de hablar sobre el color de la cárcel y afirmaba que el “color” de las cárceles es el de la raza, no en el sentido de la pertenencia a grupos étnicos, sino como marca de una historia de dominación colonial que continúa hasta nuestros días (Segato, 2007b). De la misma forma que lo hasta aquí relatado, constaté perpleja, al preparar aquel texto, que en América Latina son escasos los datos sobre encarcelamiento de “no-blancos”. Las pocas informaciones disponibles, que coinciden en sugerir su mayor penalización y las peores condiciones de detención, se refieren a indígenas de afiliación étnica identificable o a personas provenientes de territorios negros (como en el caso de los palenques colombianos). Pero el dato estrictamente racial es siempre impreciso, basado en las impresiones de los observadores, ya que los gobiernos y las instituciones de investigación carecen de información censal que considere el parámetro “raza”, volviendo prácticamente imposible encontrar datos sobre “el color de la cárcel”.

Son esas circunstancias –verdaderos silencios cognitivos, forclusión, hiato historiográfico e indiferencia etnográfica– que, como me propongo mostrar en este breve ensayo, permiten definitivamente afirmar que al continente *le cuesta hablar del color de la piel y de los trazos físicos de sus mayorías*. Parece no haber discurso a mano para inscribir lo que de hecho es el trazo mayoritario en la tez de nuestras multitudes. Porque no se trata del indio en sus aldeas, ni del negro en los territorios de palenques que persisten, sino del rasgo generalizado en nuestras poblaciones y, en algunas situaciones, de nosotros mismos, ya que, como he repetido muchas veces, cuando pisamos en las sedes imperiales, ese trazo nos alcanza a todos, aunque tengamos cuatro abuelos europeos.

La plica que aflora en los multitudinarios mestizajes es el tinte de algo tan genérico y general como la no-blancura: sin etnicidad, sin sociedad, sin “cultura” particular. Es el trazo de nuestra historia que aflora y aparece como un vínculo, como un linaje históricamente constituido escrito en la piel, una oscuridad que se adensa más en algunos paisajes, como las *villas*, *favelas*, *cantegriles* y *cayampas* de los márgenes urbanos, y, característicamente, el paisaje carcelario. Y que, también, precisamente porque la historia colonial no se ha, en momento alguno, detenido, es un trazo que nos tiñe a

todos: los habitantes de estos paisajes somos todos no-blancos cuando viajamos al Norte imperial³.

Curiosamente, por lo tanto, el tratamiento de este tema por la mayor parte de las entidades y los organismos que estudian la situación carcelaria se ve perjudicado por una comprensión muy limitada de la noción de “raza”. La deficiencia de la reflexión sobre esta categoría en América Latina es nada menos que un síntoma, una ceguera sintomática, que se constata en los pocos informes disponibles que intentaron, de alguna forma, hablar sobre el color de los encarcelados en el subcontinente. Es el caso del “Informe de la Misión Internacional sobre Derechos Humanos y Situación Carcelaria en Colombia” de 2001, elaborado para la oficina colombiana del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, y también del informe “Sistema judicial y racismo contra afrodescendientes. Brasil, Colombia, Perú y República Dominicana. Observaciones finales y recomendaciones” divulgado en 2004 por el Centro de Estudios de Justicia de las Américas (CEJA)⁴. En ambos documentos, es evidente que los autores no encuentran el camino para hablar del color de las cárceles visitadas sino en términos de indígenas, aldeados en zonas rurales o urbanas, es decir, culturizados; de negros territorializados, o, como mucho, de “afrodescendientes”, en el sentido vago de una herencia cultural africana; aunque esta última categoría no resista un análisis, pues si consideráramos el criterio de la afrodescendencia en Brasil, por ejemplo, no solamente un 49% de la población podría ser considerada negra, sino un número mucho mayor y nunca menor a un 70% de la población⁵.

Esto se debe a que el “color” de las cárceles al que me refería en aquel texto es un dato evanescente, que no puede ser definido de ninguna otra forma que como la marca en el cuerpo de la posición que se ocupó en la historia. Esta marca tiene la capacidad de revelar y comunicar, al ojo entrenado por esa misma historia, un *origen* familiar indígena o africano, y constituye una realidad que permanece sin respuesta estadística precisa pero que ha generado algunas respuestas testimoniales. Esto es así porque, como sabemos, puede haber una cárcel

3 Y cuando cruzamos la gran frontera para residir en Estados Unidos, allá la cosa se agrava: somos todos convertidos en chicanos, albergados en esa generalidad hispánica que tiene bajísima capacidad para hablar, sobre cada uno de nosotros, de quiénes en realidad somos, por fuerza de las historias particulares de las cuales venimos.

4 Disponible en <www.cejamerica.org/cejacommunity/?id=369&item2=2592>.

5 Esta afirmación se ve confirmada por el estudio de Sergio Pena et al. (2000), utilizado por los autores como pieza estratégica para respaldar la política de los opositores de las acciones afirmativas de corte racial en Brasil.

habitada en un 90% por presidiarios no-blancos sin que ninguno de ellos se considere miembro de una sociedad indígena o forme parte de una entidad política, religiosa o de cultura popular autodeclarada como afroamericana o afrodescendiente. Por otro lado, la racialización de las personas encarceladas se encuentra tan naturalizada que las agencias y los organismos públicos no se han percatado de la necesidad de nombrar ese hecho y adjudicarle categorías que permitan su mensurabilidad y su inscripción en el discurso.

Todos los movimientos contrahegemónicos más importantes y convincentes del presente apuntan sin duda en esa dirección: la necesidad de desenmascarar la persistencia de la colonia y enfrentarse al significado político de la raza como principio capaz de desestabilizar la estructura profunda de la colonialidad. Percibir la raza del continente, nombrarla, es una estrategia de lucha esencial en el camino de la descolonización. Sin embargo, hablar de raza, en nuestro continente y dentro de esa perspectiva crítica, como surge del ejemplo de “el color de la cárcel”, se revela muy difícil. No me refiero a la idea de raza que domina el mecanicismo clasificatorio norteamericano, sino a la raza como marca de pueblos despojados y ahora en reemergencia; es decir, raza como trazo viajero, cambiante, que a pesar de su carácter impreciso, podrá servir de instrumento de ruptura de un mestizaje políticamente anodino y disimuladamente etnocida, hoy en vías de desconstrucción.

Mestizaje etnocida, utilizado para suprimir memorias y cancelar genealogías originarias, cuyo valor estratégico para las elites se ve, a partir de ahora, progresivamente invertido para hallar en el rostro mestizo, no-blanco, indicios de la persistencia y la posibilidad de una reatadura con un pasado latente, subliminar y pulsante, que se intentó cancelar.

Ese signo incierto que aflora en el rostro genéricamente no-blanco, en el rostro mestizo, y que cambia para cada uno de nuestros países, camaleónico, porque se afirma en formas diferentes cuando cruzamos cada frontera, es el que podrá guiarnos en la dirección de la reconstitución de pueblos enteros, a la recuperación de viejos saberes, de soluciones olvidadas, en un mundo en que *ni* la economía *ni* la justicia inventadas por la modernidad y administradas por un Estado siempre colonizador son ya viables. Esa “raza”, que es nada más que trazo de la historia en los cuerpos y que habita las prisiones del continente, se muestra por alguna razón esquivada, se evade de ser nombrada, denominada, cuantificada en las estadísticas, y sólo se revela, paradigmáticamente, en los relatos testimoniales sobre el encarcelamiento y la guetificación.

Esto es así por efecto de una censura, ya que es a partir de su trazo que podrán tomar forma y consistencia los pueblos ocultos por siglos en el Nuevo Mundo, que casi perdieron los hilos de la trama de su historia. Neruda ya lo decía en su *Canto General*.

Esa raza incierta, incapturable... y *nuestra* –de todos, al final, cuando mirados desde el Norte–, en su realidad multiforme, será la consigna capaz de reunir a los desheredados del proceso colonial, y es la marca legible de quienes habitan, mayoritariamente, en las cárceles de América Latina. La cárcel, como ya algunos han dicho antes de mí, es la más apta alegoría del continente.

***Los habitantes de estos paisajes
somos todos no-blancos cuando
viajamos al Norte imperial.***

Debemos reflexionar entonces por qué es tan difícil hablar de raza, cercarla con un nombre y adjudicar categoría a lo que es evidente a simple vista, por ejemplo, en la población encarcelada del continente; así como también, entender por qué esa raza constituida de restos y resabios, una raza-índice y camino, raza variable, imprecisa, no biológica, y ni siquiera capaz de reconstruir sus linajes con cualquier grado de contundencia, cuenta con tan poca etnografía y menos aún teoría por parte de nuestra disciplina antropológica hasta el momento.

No solamente, como intenté decir en aquel texto, porque hablar de ella toca las sensibilidades de varios actores entronizados: de la izquierda tradicional y académica, ya que implica dar carne y hueso a la matemática de las clases, introduciéndole color, cultura, historia propia no eurocéntrica y, en suma, diferencia; toca la sensibilidad sociológica, porque los números sobre ese tema son escasos y muy difíciles de precisar con objetividad debido a las complejidades de la clasificación racial en nuestro subcontinente; y toca la sensibilidad de los operadores del derecho y de las fuerzas de la ley porque sugiere un racismo estatal. Sino también porque hablar de ella implica iniciar una nueva época en las propuestas políticas, que tendrán que ser de enmienda, de reatadura de linajes perdidos, de devolución de la

conciencia histórica a aquellos que de ella se vieron expropiados y que hoy viven en una especie de orfandad genealógica.

Hablé sobre Brasil, iluminando mi preocupación central a partir del tema siempre álgido de la seguridad pública. Cuál no sería mi perplejidad al resultarme demasiado sencillo poder demostrar este mismo punto usando como cobaya la más inocente y bien intencionada de las instituciones argentinas: el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), creado en la segunda mitad de los noventa precisamente para contraponerse al racismo argentino. Perplejidad me causó recorrer a lo largo de los últimos dos años las páginas del observatorio de este órgano público, y constatar lo que a continuación relataré, usando los datos actuales de su página web⁶.

Efectivamente, si examinamos con atención los cuadros de la compleja encuesta que el INADI divulga como Mapa de la Discriminación por región geográfica del país, descubrimos el mismo tipo de “silencio” sobre la raza de las multitudes, en este caso, de la Argentina. Ejemplificaré aquí con lo hallado en el PowerPoint correspondiente a la Ciudad de Buenos Aires⁷.

En el cuadro con parámetros inducidos por la pregunta “Ahora le voy a leer una serie de palabras, y me gustaría que las asocie con algo, con aquello que primero se le ocurra”, la lista de términos propuestos es: “Inmigrantes”, “Licencia por maternidad”, “Persona con discapacidad”, “Aborigen”, “Sida”, “Drogadicción”, “Delincuencia”, “Homosexualidad”, “Villero/a”, “Obesidad”, “Judío/a”, “Anciano/a”, “Joven”, “Musulmán”, “Pobreza”, “Afrodescendiente”, “Árabe”, “Indígena”. La raza mayoritaria, mestiza, provinciana, autóctona del “Otro” argentino no está mencionada y evidentemente carece de nombre, y aunque la palabra “Villero/a” está incluida, refiriéndose al tipo de domicilio precario en que los pobres y recién asentados habitan en la gran urbe, las asociaciones libres que esta palabra suscita en los encuestados no incluyen ideas de raza, color o mestizaje como se esperaría: un 36,3% de las respuestas hacen referencia a “Persona pobre/humilde”, y las otras respuestas remiten a “Que vive en una villa”, “Villa”, “Limitado”, “Cómodos”, “Educación/ignorante”. Solamente en “Otros”, que constituye la segunda mayoría, con 35,8% de peso en las respuesta, en medio al siguiente conjunto y sin precisión de porcentajes relativos, aparece una mención a la raza: “Forma de vida/reflejo de las

6 INADI, <www.inadi.gov.ar>.

7 Ver <www.inadi.gov.ar/inadiweb/index.php?view=article&catid=43:catinvestigacion&id=148:investigacion-&option=com_content&Itemid=22> acceso 17 de octubre de 2009.

desigualdades/discriminado/negro/delincuente/robo/vulnerabilidad/drogadicto/feo calificativo/mala imagen/cartonero/matarlos”.

En la ficha siguiente, con relación a los términos presentados después de anunciar el “Ahora le voy a leer una serie de palabras...” en asociación con “Pobreza” aparece el término “África” enunciado dentro del conjunto “Otros”, que corresponde al total de 16,2% de las respuestas. En “Afrodescendiente”, Ns-Nc (no sabe, no conoce) es la principal mayoría, con el 27,6% de las respuestas, mientras “Negros” aparece en 12,3% de las respuestas (después de África, con un 16,6%), y “Raza”, en escasas 4,5%. Nuevamente, en “Otros”, la segunda mayoría, con 26,6% de las respuestas, hay una alusión a raza entre una variedad de términos residuales que allí se agrupan: “Negrito lindo/qué lindos que son”. A estas alturas, comenzamos a sospechar que algo del diseño de la bienintencionada encuesta la lleva a contradecir los hallazgos cotidianos del sentido común.

Siempre con la presentación “Ahora le voy a leer una serie de palabras”, ante el término “Indígena”, 7,4% de los entrevistados mencionan “Raza autóctona”.

Cuando la pregunta es inducida, en este orden: “¿En qué medida le parece que existen en la sociedad argentina prácticas discriminatorias?”, con respecto a: “Personas con discapacidad”, “Mujeres”, “Minorías sexuales (gays, lesbianas)”, “Personas adultas/os mayores”, “Minorías religiosas”, “Personas con sobrepeso”, “Sectores populares”, “Niños y niñas”, “Jóvenes”, “Personas que viven con vih-sida”, la opción “Sectores populares” obtiene el primer lugar, con 88,4% de las respuestas (aunque esta es la única ficha cuya lista no se encuentra organizada por orden de importancia de los valores). Sin embargo, no hay mención alguna de raza en asociación a “Sectores populares”.

A la pregunta espontánea múltiple “Cuáles cree que son los grupos más afectados por la discriminación en el país y en la ciudad de Buenos Aires”, las respuestas obtenidas señalan: “Las/os inmigrantes bolivianas/os” en primer lugar, con 62,3%; “Los sectores socioeconómicos desfavorecidos” en segundo lugar, con 45,4%; y a continuación “Gays, lesbianas, travestis”, “Las/os inmigrantes peruanas/os”, “Las personas con discapacidad”, “Las/os inmigrantes paraguayas/os”, “Las/os judías/os”, “Las/os inmigrantes chinas/os”, “Las/os inmigrantes chilenas/os”, “Las personas adultas/os mayores”, “Las mujeres”, “Los islámicos”, “Otros inmigrantes”.

Frente a las preguntas por “Vivencias y experiencias en situaciones de discriminación”, “¿Qué tipos de discriminación sufrió u observó?”, son relevadas: “Obesidad”, 30,8%; “Aspecto físico”, 29,1%; “Nacionalidad”, 28,8%; “Por clase social”, 28,6%; seguidos

por “Discapacidad”, “Religión”, “Orientación sexual”, “Mujer”, “Por ser adulta/o mayor”, “Por ser joven”, “Por vivir con vih-sida”, “Por ser hombre” y “Otros”. Es posible pensar que “Aspecto físico”, mencionado en segundo lugar, y “Por clase social”, en cuarto, podrían estar tácitamente vinculados a la variable “raza” o, más exactamente, “no-blancura”, posibilidad jamás indagada en la encuesta.

Sólo en la modalidad de pregunta espontánea múltiple: “¿Podría describir la situación?” aparece, ahí sí, la racialización, pero como dependiente y predicada por la pobreza, representada por el tipo de domicilio: “villero”, aludiendo a las “villas de emergencia”, enclaves urbanos de asentamientos precarios en Argentina. Es decir que solamente cuando se les permite a las personas relatar y se toma en cuenta el lenguaje de la gente o, en otras palabras, cuando la encuesta se aproxima un poco más a lo cualitativo etnográfico, solamente en ese caso, la no-blancura genérica es mencionada. Sin embargo, aun así no hay nombre específico ni variable independiente para la categoría que hasta los años setenta llamábamos “cabecita negra”. Esto significa que un perverso “políticamente correcto” eliminó cualquier nombre que pudiera dar cohesión y estatus de existencia a la multitud argentina. La fuerza de un nombre se encuentra ausente, y con esta ausencia se borran también las pistas que podrían permitir la construcción de un futuro coherente con el pasado que fuera extraviado por fuerza de la intervención colonial, primero de la metrópoli de ultramar y, más tarde, de la metrópoli republicana.

Pero, aun así, la experiencia de ser discriminado al ser “calificado como negro villero” aparece mencionada solamente en quinto lugar, en 7,4% de las respuestas, después de “por ser gordo”, en primer lugar, con 18,1% de las respuestas; “por nacionalidad”, con 12,8%; “por el aspecto físico”, con 9,9%; y “por nivel socioeconómico”, con 9,6% de las respuestas. Cabe preguntarse si existen interfaces entre la percepción del nivel socioeconómico y la raza no-blanca, o se pueden suponer a partir de la mención al “aspecto físico”. Se sospecha también una inconsistencia entre el escaso 7,4% de las respuestas que registran la experiencia de ser discriminado con la calificación “negro villero” y la alta incidencia, de 88,4%, de la discriminación reportada anteriormente con respecto a los “sectores populares”, ciertamente racializados en todos los países de América Latina, o a los “sectores socioeconómicos desfavorecidos”, listados en segundo lugar, con 45,4% y solamente después de los inmigrantes bolivianos, en la pregunta espontánea por los grupos más discriminados. Resulta difícil encontrar coherencia entre la escasa mención de la discriminación por ser “negro villero” y la alta mención de la discriminación por pobreza. Solamente una *dificultad* en la formulación verbal

de la caracterización racial puede provocar este descompás entre una y otra respuesta, y *esa dificultad necesita ser elaborada y comprendida*.

Finalmente, cuando, en la pantalla siguiente, la captura de los datos es inducida por los formuladores de la encuesta, “negro villero” vuelve a salir de escena, y, en su lugar, los entrevistadores retornan a las categorías que dominan la indagación: “Por ser mujer”, “Por religión”, “Por discapacidad”, “Por sobrepeso”, “Por obesidad”, “Por orientación sexual”, “Por vivir con vih-sida”, “Por nacionalidad”, “Por nivel socioeconómico”, “Por ser joven”, “Por ser adulta/o mayor”, “Por aspecto físico” y “Por otras razones”.

***Esa raza incierta, incapturable...
y nuestra [...], en su realidad
multiforme, será la consigna capaz
de reunir a los desheredados del
proceso colonial.***

De las encuestas minuciosas del INADI surge pues, con más contundencia que nunca, la ausencia de nombre para la masa general, para la multitud argentina: que no nació en el extranjero, que no necesariamente vive en villas, que no se piensa indígena, que no es delincuente ni drogadicta: ese interiorano general que maneja los taxis, limpia las calles, es “cana”, suboficial del ejército, changuea en los mercados, es peón de estancia, es casero, a veces encargado, ciertamente mozo de bar y restaurante, empleada doméstica en nuestras casas. Fueron los así llamados “populismos” latinoamericanos los que proveyeron a estas multitudes con categorías de autorrepresentación y “reconocimiento” que implicaron en predicados de contenido étnico y clasista, resultado de la asociación entre raza, clase y partido político. Nociones de *pueblo* coherentes con la historia de América Latina fueron allí forjadas, pero se mostraron frágiles para ultrapasar los períodos históricos marcados por la fuerte presencia de caudillos políticos y permanecer como categorías de representación colectiva con cohesión y consistencia.

¿Qué raza es esa? Ciertamente una raza que sufrió la mayor de las expropiaciones: el robo de su memoria, el seccionamiento de sus linajes originarios, interceptados por la censura obligatoria del recuerdo, transformado entonces en una nebulosa confusa por el

contrabando psíquico de un relato de la nación como una fotografía en la que un personaje se encuentra recortado y figura solamente como espacio hueco de la memoria. Una de esas fotos en la que nos esforzamos en ver aunque más no sea la sombra de aquel personaje que una mano interventora, posiblemente por algún rencor o miedo a la verdad no revelado, expropió de su derecho a la presencia en la escena.

Porque el mestizaje –crisol de razas, *trípode das raças, cadinho*– se impuso entre nosotros como etnocidio, como cancelamiento de la memoria de lo no-blanco por vías de fuerza. Un autoritarismo de los Estados republicanos, tanto en el campo de la cultura como de la seguridad pública, impusieron una clandestinidad de siglos a los cauces subterráneos de sangre originaria, a los Ríos Profundos de la memoria que a ellos se vincula. Por esto mismo, también e inversamente, el mestizaje podría ser –y de cierta forma siempre ha sido–, entre nosotros, *otra cosa*, mucho más interesante, vital e insurgente.

Hablar de esta raza general en busca de su memoria, de una identidad y de un nombre para sus antepasados, nos lleva en dirección a otra comprensión del mestizaje, ya no del producido por la elite blanca/blanqueada y siempre colonizadora: no el mestizaje etnocida, estrategia perfecta para la expropiación del linaje que sepultó la memoria de quien-se-es, de de-donde-se-ha-venido, sino como un lanzamiento del ser del indio, del ser del negro, hacia el futuro, nadando en nueva sangre, alimentado por un insumo de otras estirpes o trajinando en nuevos contextos sociales, con nuevas inseminaciones de cultura, transitando por las universidades, pero sin que se extravíe el vector de su diferencia y su memoria como tesoro de la experiencia acumulada en el pasado y proyecto para el futuro. La raza es, de esta forma, a pesar de las imprecisiones de su lectura, entendida como nada más y nada menos que el índice de la subyacencia de un vector histórico y pulsante en cuanto pueblo, como sujeto colectivo vivo y ya no “objeto” resultante de las operaciones clasificatorias a que hace referencia la idea de “etnicidad”.

El cuerpo mestizo puede así ser entendido como carta de navegación, a contracorriente. Pues, como Bonfil ya dijo, su horizonte filosófico, ontológico y espiritual no es europeo (Bonfil Batalla, 1987), ni lo es el nicho eco-temporal, el paisaje histórico en que arraiga y que lo tiñe con los tonos de la no-blancura y sus significados. Es la fuerza de ese paisaje histórico al que pertenecemos lo que nos impregna a todos, cuando entramos en la escena europea, de una no-blancura, y nos transforma a todos en mestizos.

Porque el signo racial en el cuerpo mestizo es nada más y nada menos que indicio de que se estuvo en una determinada posición en la historia y de que se pertenece a un paisaje: signo corporal leído

como trazo, resto y huella de un papel que se ha venido desempeñando, de un arraigo territorial y de un destino particular en los eventos que en ese paisaje, nuestro suelo geopolítico, se suceden. Como tal, esa huella puede ser seguida a contrapelo del vendaval de la historia, como punta de un tenue hilo para construir una secuencia desdibujada por el tiempo, una cadena histórica que se perdió. Se buscan *todos los indicios* que puedan decir, atestiguar desde dónde el sujeto ha venido andando hasta el presente a través de los eventos de esa historia, que es casi lo mismo que hablar del paisaje del cual es oriundo. Su lugar en el tiempo, su situación en el mundo, la geografía que le es propia. De eso, de las marcas de origen inscriptas en el cuerpo del sujeto a partir de eventos ocurridos en su espacio-tiempo, habla la lectura racial, y de esa lectura dependerán su inclusión o su exclusión en el ambiente social en que se realiza la operación de racialización, como cálculo clasificatorio y jerárquico. En ese sentido, *raza es signo*, y, en cuanto tal, es necesario reconocerle su realidad.

Raza e historia, de otra forma

Es Aníbal Quijano el autor por excelencia de este esfuerzo por leer la raza como emergencia en el flujo histórico. En su obra, la crítica al eurocentrismo inherente en el materialismo histórico encuentra su fundamento y punto de partida en la demostración de que la teoría marxista de las clases sociales no puede adecuarse a la realidad latinoamericana por haber sido formulada para Europa y a partir de la realidad europea. Esa teoría de las clases, eurocéntrica y de baja sensibilidad para el contexto social latinoamericano, conduce a una ceguera para la raza como uno de los elementos más determinantes de la clasificación y jerarquización social en América Latina. Debido a que clase no “ve” raza, la teoría de las clases se torna ineficaz para hablarle a nuestro continente.

En un artículo de 1989, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, Quijano ya formulaba esta crítica al carácter eurocéntrico del concepto de clases sociales de corte marxista, notando que, en América Latina, la heterogeneidad de las relaciones de producción da origen a formas diversas de sujeción al poder que controla el capital, y resulta en un complejo mosaico de clases no todas ellas correspondientes a relaciones de producción de tipo plenamente capitalista:

Se produjo, bajo presión del materialismo histórico principalmente, una suerte de visión reduccionista de esta sociedad, que consistía en reducir toda la estructura de poder a relaciones de clases. Esto produjo dos resultados indeseados. Uno, la

invisibilidad sociológica de fenómenos como las etnias y el color, sin embargo tan abultadamente presentes en las relaciones de explotación y de dominación todo el tiempo. Otro fue buscar siempre clases pertenecientes a patrones estructurales puros o depurados, capitalismo o feudalismo (Quijano, 1989: 46).

Para este autor, el problema que se origina en esta concepción de las clases no es meramente la primacía dada a Europa en su definición, sino que, como consecuencia de esta primacía, se retiran las clases de su realidad y variabilidad histórica concreta, y se impone en ellas una perspectiva estructuralista.

Ya en su artículo “Colonialidad del poder y clasificación social”, Quijano avanza en este análisis crítico y vuelve a hablar de las razones que resultan en la invisibilidad de la raza en los análisis sociológicos, aun cuando las clasificaciones étnicas y raciales son tan importantes en la clasificación de la población y en la atribución de posiciones sociales en América Latina. Critica, en ese texto, lo que califica como la “ceguera absoluta” del propio Marx, al escribir “después de 300 años de historia del capitalismo mundial eurocentrado y colonial/moderno” sin considerar, para la misma Europa, “la coexistencia y la asociación, bajo el capitalismo, de todas las formas de explotación/dominación del trabajo”, lo que lo lleva a ignorar que “en el mundo del capitalismo no existían solamente las clases sociales de ‘industriales’, de un lado, y la de ‘obreros’ o ‘proletarios’, del otro, sino también las de ‘esclavos’, ‘siervos’, y ‘plebeyos’, ‘campesinos libres’” (Quijano, 2000a: 359-360). Sobre todo, y con relación a la expansión colonial, ignora también Marx, según Quijano, “el hecho de que las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial de ‘europeos’ o ‘blancos’ e ‘indios’, ‘negros’, ‘amarillos’ y ‘mestizos’ implicaban profundas relaciones de poder que, además, en aquel período estaban tan estrechamente ligadas a las formas de explotación del trabajo” (Quijano, 2000a: 360).

También se extiende Quijano en este texto para apuntar que en el propio Marx se encuentran, por un lado, las raíces de la comprensión estructuralista de las clases, cuando, en *El capital*, son definidas como relaciones sociales independientes de la experiencia subjetiva de las gentes y determinadas por la naturaleza de la relación social. Por el otro lado, sin embargo, en *El 18 Brumario*, está presente la idea de que “en la sociedad francesa de ese tiempo no existe sólo el salario, sino varias y diversas otras formas de explotación del trabajo, todas articuladas al dominio del capital y en su beneficio”. Con esa afirmación, que muestra un Marx inclinado a entender las clases no como posiciones en una estructura dada por las determinaciones del sistema capitalista

sino como relaciones sujetas a variaciones e históricamente producidas, se anticipa la diferenciación entre capital y capitalismo, muy relevante para comprender las “relaciones heterogéneas entre capital y todas las demás formas de trabajo”⁸. *El capital* permite, sí, leer únicamente las relaciones a partir de la dualidad capital-salario, pero el capitalismo es un sistema que constela muchos otros tipos de relaciones de producción no siempre mediados por el salario. Es importante, también, percibir que la diversificación de relaciones de producción y la multiplicación del trabajo no asalariado solamente aumenta a cada crisis del capitalismo y, muy especialmente, con la desindustrialización.

***Porque hablar de [raza] implica
iniciar una nueva época en las
propuestas políticas, que tendrán que
ser de enmienda, de reatadura de
linajes perdidos, de devolución de la
conciencia histórica.***

La crítica de Aníbal Quijano a la teoría de clases es fundamental para tratar la ceguera que aquí nos interesa apuntar. Esa crítica sugiere que en nuestro ambiente subcontinental es mucho más fértil pensar en clasificación social, a partir de la perspectiva de poder colonial/capitalista y moderno, que racializa para expropiar trabajo de varios tipos, donde la captura del valor producido por el trabajo se realiza no solamente mediante la contraprestación del salario, sino también por la sujeción servil, la apropiación esclavista, y las formas combinadas de salario y servidumbre derivadas del sub-asalariamiento. Para Quijano, “la producción de aquellas nuevas identidades históricas no podría ser explicada por la naturaleza de las relaciones de producción que fueron establecidas en América” (1993: 2), sino que, en su discurso teórico, esa relación es invertida y las nuevas identidades anticipan y definen las posiciones relativas en el proceso productivo. Se podría agregar, sin

8 No deja de advertir el autor citado que, hacia el final de su vida y al tomar conocimiento del debate de los populistas rusos, Marx llegó a percatarse del carácter unilineal de su perspectiva histórica y de su eurocentrismo, pero “no llegó a dar el salto epistemológico correspondiente” y la sistematización de su pensamiento en el materialismo histórico no consideró sus últimas reflexiones y optó por consolidar una doctrina eurocéntrica (Quijano, 2000a: 360).

embargo, que la atribución de no-blancura es también instrumental para la disminución del valor atribuido al trabajo de los racializados y a sus productos, es decir, para su sub-valorización o, en otros términos, para el incremento de la plusvalía extraída del mismo. Esto se advierte hasta el día de hoy, en los más diversos ambientes de la producción, inclusive en la académica, y hace posible afirmar que la blancura opera como un “capital racial”, y la propiedad de ese “capital racial” agrega valor en los productos, incluyendo entre los ejemplos posibles, sin duda, la propia producción académica.

Aníbal Quijano no cae, entonces, en la emboscada de las definiciones sustantivas de raza, en términos de biología, de cultura o de sociedad, como, por ejemplo, en la noción de *Black Atlantic* enunciada por Paul Gilroy, que atribuye una unidad cultural a la diáspora negra. No se trata, para Quijano, ni de un pueblo, referido a una cultura común, ni de una población, en el sentido levi-straussiano de una agrupación con un banco genético identificable, sino de una especie particular de clase que emerge en el sistema clasificatorio impuesto por las mallas del poder y su óptica a partir de la experiencia colonial. Este autor reconoce la existencia de diversas formas de etnicismo y xenofobia desde tiempos remotos, pero distingue la “raza” en sentido moderno: formas de “eticismo” –dice– han sido, probablemente, “un elemento frecuente del colonialismo en todas las épocas”, pero es sólo la modernidad colonialmente originada la que inventa “raza” con el conjunto de características y consecuencias para el control de la sociedad y de la producción que aquí reseñé (Quijano, 1993: 3).

No solamente con relación a la teoría marxista de las clases el silenciamiento de la raza es notado por Quijano, sino también con relación a la constitución de las repúblicas del nuevo mundo:

La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina llevó a los intentos de construir “Estados-nación” según la experiencia europea, como homogenización “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 énfasis propio).

Es gracias a la formulación de una definición de este tipo que podemos aproximarnos con mayor lucidez a la clasificación social no sólo en la fase de implantación de las relaciones coloniales, como es el propósito de Quijano, sino también a todas las variaciones, nacionales, regionales y epocales, que sufre el proceso de racialización a partir de entonces. Variabilidad que abordé en mi libro *La nación y sus otros* con las

nociones de “formaciones nacionales de alteridad” y “alteridades históricas” localizadas, en oposición a las “identidades políticas” que se globalizan (Segato, 2007a). Solamente si comprendemos que la realidad a la que llamamos raza resulta de una selección cognitiva de rasgos que pasan a ser transformados en diacríticos para marcar grupos poblacionales y atribuirles un destino como parte de la jerarquía social y, muy especialmente, en las relaciones de producción, podremos dar cuenta de la franca movilidad propia de ese proceso siempre instrumental al poder en el desarrollo de su capacidad explotadora. Por lo tanto, entender cuáles son los signos que se seleccionan, en cada contexto, para

***De las marcas de origen inscriptas
en el cuerpo del sujeto a partir de
eventos ocurridos en su espacio-
tiempo, habla la lectura racial [...]
En ese sentido, raza es signo, y, en
cuanto tal, es necesario reconocerle
su realidad.***

la definición de la no-europeidad, de la no-blancura, en el sentido estricto del no-poder, en una relación precisa de significante-significado, es la única forma de mantener la raza abierta a la historia, y retirarla de los nativismos fundamentalistas, esencialistas y anti-históricos.

No hay soluciones para la comprensión del fenómeno racial fuera de una perspectiva compleja y de las relaciones de poder originadas en el evento de la constitución del sistema colonial moderno. Esto no significa decir que la raza no apunta, como un índice, a un pasado en que se fue pueblo, sino precisamente lo contrario: afirmar que lo que hoy se percibe como no-blancura es siempre resultado de la identificación de un trazo que la lectura contemporánea de los cuerpos vincula a los pueblos vencidos, aunque más no sea por habitar el mismo paisaje de su otrora derrota bélica en el proceso de la conquista –como en el caso de los latinoamericanos de plena ascendencia europea cuando ingresamos en el contexto del Norte imperial–. Raza, entonces, es un fenómeno cognitivo o, como Quijano lo llama, puramente “mental”, pero constituye una pista en dirección a quién se fue, y a quién, por lo tanto, se es.

Estas apreciaciones llevan a concluir que, contrariamente a lo que el mapa de la discriminación del INADI presume, las formas de discriminación que tienen como base la racialización no son del

mismo tipo ni se originan en las mismas racionalidades que todas las formas de maltrato discriminatorio, sino que son instrumentales en el proceso de acumulación y concentración del capital, incontenente por nuestros días. Sin embargo, la indiferenciación en la encuesta examinada anteriormente lleva prácticamente a la invisibilidad, una vez más, del complejo sistema de clases en Argentina, y de su papel en la explotación productiva y en la expropiación progresiva de las clases subordinadas. De la misma forma, en el ejemplo brasileño, al silenciar la raza de los caídos por la letalidad policial, se silencia la realidad del persistente genocidio de los pueblos reducidos, la vigencia permanente de las leyes de excepcionalidad y la característica dual del Estado, cuyos agentes tratan de forma diferencial a blancos y blanqueados de la sociedad nacional y a los no-blancos.

Pero, una vez más, ¿en qué consisten esta “blancura” y esta “no-blancura”?, ¿qué raza es esta que opera como clase y organiza la expoliación? Porque, si en Quijano la raza se define como una emergencia histórica, eso significa que ella es adversa a toda fijación biologicista y a toda posibilidad de esencialismo. Más bien, opera como un espejismo, una emanación de las relaciones de poder. Es precisamente en el seno de la implantación de la relación colonial que, para este autor, se establecen las jerarquías raciales, solo anticipadas por la mal llamada “reconquista” española –“puramente mítica”– y la racialización de judíos y moros en una doctrina metropolitana de la “limpieza de sangre” que asoció la sustancia biológica “sangre” con una afiliación religiosa. Es en ese momento y de esa forma que se inventa, según Quijano (1993), la maniobra de biologización de la cultura que luego pasó a llamarse “raza”.

Si en verdad aceptamos que la raza no es una realidad biológica ni una categoría sociológica, sino una lectura históricamente informada de una multiplicidad de signos, en parte biológicos, en parte derivados del arraigo de los sujetos en paisajes atravesados por una historia, debemos aceptar, ineludiblemente, la variabilidad de la lectura racial, es decir, el carácter variable de los trazos que constituyen “raza” a medida que mudamos de contexto. Y ese es un fenómeno netamente constatable.

Entonces, si la invención de “raza”, como instrumento para biologizar culturas, ocurre en ese contexto de la conquista del sur de la península ibérica y, más tarde, de los territorios de ultramar, por un conjunto de pueblos que, por obra de ese mismo gesto, se irán constituyendo como “España” y, a continuación, como “Europa”, la racialización de contingentes humanos particulares no se fija ahí y continúa móvil, como afirmé, a través de los flujos históricos, hasta hoy.

Posiblemente aquí se introduce una diferencia con relación a la tesis de Quijano, que atribuye una fecha de nacimiento a las razas conocidas: por un lado, la invención del indio y del negro como los “otros” genéricos objeto de la dominación, y por otro, la invención del blanco europeo genérico y dominador (Quijano, 1991). El régimen colonial y racializador funda, así, para este autor, una colonialidad permanente y hasta hoy definitiva de las formas del ejercicio del poder, a remolque de la cual se generan el capitalismo y la modernidad, cuyos centros van a funcionar en Europa, pero son originarios de la conflagración entre los dos mundos.

Si bien las “razas” coloniales genéricas se plasmaron en ese momento inicial de la colonia, en el fragor de la guerra de conquista, la colonialidad de las relaciones de poder no deja en momento alguno de ser plenamente histórica y, por lo tanto, en constante proceso de transformación. En tiempos en que el régimen económico esclavista se encontraba vigente, la raza no se bastaba para fijar a las personas en su posición en el sistema, y era la legislación económica que decretaba quién permanecía sujeto a la esclavitud, quién se transformaba en “liberto” y por qué medios –permitía al esclavo acumular ahorro y capitalizarse como para comprar su manumisión, y hasta hacía posible que un ex esclavo se tornase propietario de inmuebles y esclavos, por menos frecuente que estos casos fuesen⁹–. Sólo cuando la legislación que regulaba las relaciones esclavistas es abolida, la raza pasa a independizarse y se vuelve canon invisible e, inclusive, innombrable, como he venido afirmando. Es entonces que la racialización alcanza la plenitud de su autonomía como estructura que da forma a la realidad de las relaciones sociales y económicas, como un guión que organiza las escenas desde detrás de las bambalinas.

Creo ser posible, por esta razón, de identificar como homólogas, por un lado, la relación entre la fase de la administración colonial, bélica en su origen y luego legislada a partir de la derrota y la condena a trabajos forzados de los pueblos conquistados, y la colonialidad que a partir de allí se establece como ideología estable; y, por el otro, la relación entre la “raza” que se inventa y se legisla en aquel origen y las formaciones de racialidad –o de alteridad (Segato 2007a)– como modalidades constante y regionalmente actualizadas del racismo que la suceden. En otras palabras: el régimen colonial es a la “colonialidad”

9 Nuevos estudios históricos revelan ese aspecto del Brasil esclavista. Ver, por ejemplo, Albuquerque (2009) y Castillo y Parés (2007), así como también el pionero estudio de Reis (2003).

persistente que establece, como el régimen racial inicialmente colonial es a las formas variables de racismo propias de la colonialidad.

Esa raza extralegal, como verdadera “costumbre” no legislada, se vuelve, entonces, modulable y plenamente histórica, se adapta como válvula instrumental siempre a la acumulación y a la concentración. Su carácter ahora difuso e innominable la vuelve más eficaz. La premisa de que el mundo debe ser necesariamente jerárquico y racializado (independientemente de los contenidos concretos que la racialidad asuma en cada caso) opera, naturalizada, en los sistemas de autoridad y, como sabemos, por detrás de las instituciones supuestamente democráticas, en lo que ahora llamamos de “racismo institucional”, originando, como epifenómeno, la desigual distribución de recursos y derechos. Nunca la subordinación fue tan exclusivamente racial como en la modernidad avanzada, cuando la raza acciona el mundo transformada en fantasma, por detrás de las reglas y de los nombres.

El carácter permanentemente histórico de la invención de raza hace también que lo que vemos como la raza pasible de dominación y exclusión cambie al cruzar fronteras nacionales y en diferentes contextos regionales dentro de las naciones. Quijano coloca su gran énfasis en la co-emergencia de las figuras del discurso “Europa”, “América”, “Indio”, “Blanco”, “Negro”, que, habiendo sido antes inexistentes, pasan a existir a partir de esta verdadera refundación del mundo como verdaderos mitemas historiográficos. Sin embargo, no deja de notar la plena historicidad permanente, a partir de allí, de las nuevas identidades y sujetos colectivos originados en la conflagración multitudinaria mal llamada “descubrimiento de América”: “A medida que avanzamos hacia el período pos-independencia, las formas de control del trabajo y los nombres de las categorías étnicas fueron puestas al día”, advierte, para inmediatamente precisar que el racismo propiamente dicho “fue en gran medida una creación del siglo XIX, como una manera de apuntalar culturalmente una jerarquía económica cuyas garantías políticas se estaban debilitando” (Quijano y Wallerstein, 1992: 585).

Es por eso que la fijación de la raza a partir de lo que se conoce como políticas de la identidad, de la diferencia o del reconocimiento tiene un costado perverso, a pesar de sus momentos de eficacia en la demanda de derechos y recursos. Es porque, si bien ciertas formas de identidad se generan a posteriori de una consciencia de sufrimiento compartido y no a partir de una experiencia histórica o una perspectiva cultural francamente común, el congelamiento de las identidades plasma fundamentalismos, y los fundamentalismos son antihistóricos, nativistas, culturalistas, inevitablemente conservadores por basarse en una construcción de lo que se supone haber sido el

pasado cultural y su transformación forzada en realidad permanente. Las identidades así generadas y defendidas, por lo tanto, aun cuando eficaces hasta cierto punto, presuponen la suspensión del proceso histórico y de las búsquedas de forma de convivencia más justas y felices. Las relaciones de género e intergeneracionales percibidas y construidas como “tradicionales” son, en general, los mejores ejemplos de como la relatividad cultural que sustenta las identidades puede ser pernicioso, pues son los poderes internos de los grupos que sustentan la identidad los que promueven la intocabilidad de las costumbres, precisamente para mantenerse intocados.

Las formas de discriminación son instrumentales en el proceso de acumulación y concentración del capital, incontinente por nuestros días.

Una perspectiva definida como “pluralismo histórico” y que propone la devolución a los pueblos de las riendas de su propia historia se perfila entonces como una propuesta mucho más interesante que la más conocida plataforma del relativismo cultural, que, por definición, atribuye a las culturas un alto grado de inercia. La perspectiva del “pluralismo histórico” no deja de ser una tipo de relativismo, sólo que, en lugar de colocar la cultura como referente de identidad fijo, inerte, inmune al tiempo, coloca el proyecto histórico de un pueblo como vector central de la diferencia.

Dentro de esta perspectiva que prefiere pensar las identidades como móviles e inestables, históricamente producidas y transformadas, es posible entender por qué la propia idea de mestizaje ha ganado diferentes concepciones y valores, y se muestra tan maleable. Por un lado, en la perspectiva de las elites, el mestizaje fue construido como un camino en dirección a la blancura, homogeneizador y, en este sentido, etnocida, porque, a pesar de construirse como “utopía mestiza” capaz de unificar la nacionalidad como resultado de una amalgama de sociedades, de hecho produce el olvido de sus linajes constitutivos. En esta versión, su brújula apunta al Norte, al “progreso”, a la modernización de una nación que, en el mestizaje, se desprenderá de una parte de su ancestralidad y abdicará de su pasado. En Brasil, la

alegoría modernista de la antropofagia, que por digestión dará origen a un pueblo nuevo, mestizo, cruzado, olvida decir cuál es el organismo que procesa a todos los otros en su digestión violenta. El mestizaje, en la versión de las elites, es, así, un camino unitario de la nación hacia su blanqueamiento y modernización eurocéntrica.

A esta visión dominante a partir de las primeras constituciones republicanas, contesta, en décadas recientes, la perspectiva de los movimientos sociales basados en las “políticas de la identidad”. El activismo negro y el activismo indígena pasan, entonces, a condenar el mestizaje como blanqueamiento, es decir, estrategia de supresión de las “minorías” políticas étnicas y raciales. Lo pardo, en Brasil, se decreta negro, y el mestizaje, en vez de entrevero de avenidas de retorno y reconstrucción de historias perdidas, se unifica y reifica en una identidad única y en un modelo único de construcción de la identidad.

En la perspectiva que aquí propongo, una tercera y nueva percepción del mestizaje se perfila, profundamente atravesada y sacudida por los proyectos históricos latentes y ahora emergentes en nuestra realidad: mestizaje como brújula que apunta al Sur. Un cuerpo mestizo en desconstrucción, como conjunto de claves para su localización en un paisaje, que es geografía e historia al mismo tiempo.

Una palabra sobre indios

Si las clasificaciones y conformaciones identitarias con base en la idea de raza nos parecen inciertas en nuestro subcontinente, pensamos que la noción antropológica de cultura nos ampara en la certeza al hablar de etnicidad, por lo menos en el caso indígena. Sin embargo, ha llegado la hora de hacer algunas rectificaciones del camino en este sentido. Sucede que, cuando nos preguntamos “¿qué es un pueblo?”, no encontramos tampoco, para esto, respuesta simple aquí, en el universo americano. Y la pregunta es esta y no puede ser otra menos que esta, no solamente porque la noción de grupo étnico, basada en idea de los repertorios culturales usados como fundamento de identidades, tanto por los investigadores como por los propios sujetos considerados “étnicos”, es una noción clasificatoria, de orientación archivista, y por lo tanto reificadora de dichos repertorios, sino, y por sobre todo, porque ese fundamento de identidad falla en algunos casos históricos concretos.

Para ilustrar esta idea usaré aquí un relato de una indígena Tapuia de la Aldea Carretão, del Estado de Goiás, nacida en 1952. Recibí este relato al calor de una reunión del naciente feminismo indígena brasileiro, en Tangará da Serra, Estado de Mato Grosso, durante uno de los talleres realizados en 2009 por la Coordinación de Mujeres de la Fundación

Nacional del Indio para debatir sobre la violencia de género sufrida por las mujeres indígenas y discutir los términos y la aplicabilidad al caso indígena de la Ley Maria da Penha contra la violencia doméstica.

Al inquirir sobre su piel blanca, cabellos ondulados y apariencia europea, Ana Lino Tapuia, mi compañera de habitación en el hospedaje que ocupábamos, explicó que, cuando visita la localidad sede administrativa del municipio de Rubiataba, a que su aldea pertenece, nadie coloca en duda su filiación indígena. En otras palabras, a pesar de sus rasgos físicos, la lectura que recae sobre ella la clasifica regionalmente como “india”, sin dejar lugar a dudas. Ante mi perplejidad, explicó ese hecho como resultado de la historia de la reconstrucción de su pueblo. Una variante de esa historia, me aclaró, aunque no exactamente igual, había sido ya relatada por su propia madre, décadas atrás, a la antropóloga Rita Heloisa de Almeida Lazarin, que la registró, según constaté, en tesis y publicaciones (1980; 1985; 2003). Ciertamente, la historia que recogí en Tangará da Serra difiere y complementa la historia oficial de los Tapuio, cuya síntesis se difunde en la importante página web de divulgación etnográfica del Instituto Socio-Ambiental de Brasil¹⁰.

De acuerdo con el extraordinario relato de Ana Lino, los Tapuio, que habían sido uno de los pueblos más numerosos en tiempos de la irrupción colonial, después de las guerras y masacres, llegaron a su casi extinción por una serie de epidemias que les asestaron lo que pareció ser el golpe de gracia. De la secuencia de infortunios restaron solamente tres mujeres vivas en las primeras décadas del siglo XX, una de ellas la bisabuela de Ana Lino. Frente a la inminencia de un final del mundo al que pertenecían, las tres pusieron en práctica una estrategia que les permitió vencer la muerte, personal y colectiva.

Esta estrategia consistió en practicar conjunción carnal con todo forastero, de cualquier origen y color, que atravesase sus tierras. Hombres blancos, xavantes y negros fueron de la misma forma abordados y convocados a la tarea de procrear y, así, reconstruir, las bases demográficas que permitieran rehacer el pueblo Tapuio, hasta que la garantía de su continuidad y condición de ocupar el territorio que les fuera concedido por la corona portuguesa a fines del siglo XVII les diera descanso. Hoy, con alrededor de 300 miembros, la comunidad se encuentra fuera de peligro y continúa en franca expansión, a pesar de la pobreza. Este origen por convergencia de sangres no debe

10 Ver <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapuio/1016>> acceso 25 de octubre de 2009.

ser pensado, sin embargo, como extraño. Pues fue siempre por convergencia de sangres que, en tiempos remotos, se formaron los pueblos de cuya sustantividad hoy no dudamos.

Sin embargo, lo que quiero mencionar de esta extraordinaria historia es que los eventos que relata implicaron la suspensión total e irrestricta de todos los parámetros que hoy consideramos parte de la idea de cultura: reglas de conyugalidad y parentesco, creencias respecto de la vida y sus prácticas procreativas, nociones de identidad que colocan barreras entre sociedades, etc. Las tres regeneradoras del mundo Tapuio abjuraron estratégicamente de todos los contenidos que sirven de referencia para lo que conocemos como etnicidad, y la identidad e identificaciones que de ella se derivan, y trabajaron estrictamente desde lo que he venido llamando proyecto o vector histórico de los pueblos: un sentido de futuro, a partir de la conciencia de un pasado. Lo cual, al igual que el origen recompuesto de este pueblo con material biológico resultante de la confluencia de aportes de otras sociedades, tampoco debe ser pensado como extraño, pues, como los etnógrafos siempre constataron en campo, la suspensión de las reglas fue siempre tan estadísticamente relevante en la experiencia humana como el cumplimiento de las mismas (Keesing, 1975; Holy y Stuchlik, 1983).

La consideración de casos-límite, como este, que someten a prueba la noción de *pueblo*, debe servirnos para percibir las fallas y falencias de las certezas relativas a las nociones de cultura y al propio relativismo cultural, tan útil como “lente de desplazamiento” a la hora de proceder a la observación etnográfica, pero tan pobre al abordar los procesos históricos de larga duración y, en especial, los contextos de crisis e intervención propios de la historia profunda de la colonialidad. Es por eso que me parece en general más fértil la perspectiva que llamé “pluralismo histórico”, como abordaje más comprensivo y capaz de contener las relatividades de la cultura y rebalsarlas, cuando es necesario, para no perder de vista lo único que es insustituible desde el punto de vista de los pueblos: su voluntad de existir como sujetos colectivos de la historia y de permanecer bajo el sol remontando los tiempos.

Es posible aquí, nuevamente, recurrir al autor que sirve de referencia para este ensayo y a su crítica de lo que denomina “la metafísica del macrosujeto histórico” (Quijano, 1992: 446). Ella apunta precisamente hacia el hecho de que el eurocentrismo propio de las relaciones de poder que llama “colonialidad” resultó en el predominio del paradigma organicista de totalidad social inclusive dentro de la propia teoría marxista. En otras palabras, el evolucionismo que dominó tanto la teoría liberal como la marxista estuvo asociado, en ambas, al “presupuesto de una totalidad históricamente homogénea, a pesar de que el

orden articulado por el colonialismo no lo era”. Por lo tanto, advierte Quijano, “la parte colonizada no estaba, en el fondo, incluida en esa totalidad”, es decir, los pueblos no occidentales estaban incluidos en esa marcha histórica sólo como exterioridad, y el sentido y dirección del curso histórico estaba dado por Europa. Este “orden jerárquico” de la sociedad concebida como “estructura cerrada”, con “relaciones funcionales entre las partes”, presupuso “una lógica histórica única de la totalidad” y llevó a “concebir la sociedad como un macrosujeto histórico, dotado de una racionalidad histórica, de una legalidad que permitía prever el comportamiento de la totalidad y de cada parte y la dirección

***En la perspectiva que aquí propongo,
una tercera y nueva percepción del
mestizaje se perfila, profundamente
atravesada y sacudida por los
proyectos históricos latentes y ahora
emergentes en nuestra realidad.***

y la finalidad de su desenvolvimiento en el tiempo” (Quijano, 1992: 445), dentro de una lógica histórica única, “como *continuum* evolutivo desde lo primitivo a lo civilizado, de lo tradicional a lo moderno, de lo salvaje a lo racional, del precapitalismo al capitalismo”, con Europa siempre asumiendo el lugar de “espejo del futuro de todas las demás sociedades y culturas” (Quijano, 1992: 446; Quijano, 2000b).

Este es precisamente el cuadro, el espejismo, la camisa de fuerza gnoseológica que pretendo romper al proponer la categoría de “pluralismo histórico”, con ánimo semejante al que en el pasado inspiró a los antropólogos a proponer la idea de “relativismo cultural” como invención capaz de devastar el monismo y unilateralismo de la racionalidad occidental. Infelizmente, el proyecto político que formaba parte de la noción de relativismo fracasó de dos formas, aunque no su dimensión puramente pragmática en la producción de conocimiento, cuando es usado estrictamente como lente de desplazamiento de la perspectiva del observador. Sus dos fracasos estratégicos se debieron a que, por un lado, ni siquiera arañó el sentido común evolucionista y desarrollista eurocéntrico que domina el mundo, y, por el otro, pasó a servir y sustentar políticas fundamentalistas y anti-históricas. Es por eso que me parece ahora que, para romper la metafísica mistificadora de Europa como macrosujeto histórico y de la historia como campo

unificado y homogéneo, la noción también relativista de “pluralismo histórico” es más eficiente y precisa.

Un ensayo contra la época: las señas del mestizo en la encrucijada histórica

El signo que llamamos “raza”, en su inmensa variabilidad y en la variedad de sus códigos de lectura, tiene, de acuerdo a lo dicho, este valor de indicio de posición. Esta posición es remitida a un paisaje, y este paisaje en que el sujeto arraiga representa un locus en la historia: lugar de poder o sujeción, de ancestrales derrotas o victorias. Al intentar la reinterpretación que aquí presento del cuerpo mestizo como composición inestable, simplemente llamo la atención acerca del problema de la nación latina, el problema de todos: la necesidad de ser muchos como coalición de gentes, cada una en busca de su proyecto histórico abandonado por fuerza de la intervención colonial. Es necesario pensarse a partir de ese arraigo, de esa “posición” indicada por el trazo leído como racial, para poder formular un proyecto de existencia futura. Es por ello que la política de la identidad, como programa global, con sus reclamos en el presente, basados en la estereotipia de las identidades, y sin percepción del carácter móvil de la historia, sus paisajes y posiciones relativas y localizadas, no puede dar cuenta de la profundidad y densidad de la reconfiguración histórica que se encuentra en puerta.

En un par de ensayos muy antiguos, “Dominación y cultura” y “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”, de 1969 y 1964 respectivamente (Quijano, 1980), más tarde revisitados en “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, Aníbal Quijano busca también en el mestizaje una alternativa para el blanqueamiento, es decir, ve al mestizaje en oposición a la identidad criolla –un mestizaje de abajo, en oposición a un mestizaje de arriba–. La subjetividad mestiza, “lo cholo”, resulta de la disolución y homogeneización impuestas a la identidad indígena por la “larga historia de relaciones entre la colonialidad y la resistencia” (Quijano, 2000b: 128). Esta “identidad social, cultural y política nueva” significaba, en las publicaciones tempranas de este autor, la posibilidad de una “reoriginalización” de una subjetividad propia, peruana, en oposición a lo “criollo-oligárquico” costeño y a lo “gamonal-andino”, con gran “potencialidad de autonomía y originalidad cultural” (Quijano, 2000c: 128). A gran distancia de las tesis gilbertofreyrianas en Brasil, que afirmaban la positividad de la captura –secuestro, violación, apropiación, devoramiento– de lo africano y de lo indígena por la codicia y la lujuria portuguesa, Quijano hablaba de la emergencia de un sujeto unificador de la nación a partir de lo indígena, un sujeto adaptado a la modernidad, pero andinocéntrico, y también

autóctono. Sin embargo, como más tarde reconocería, su pronóstico no se comprobó, y la potencial subjetividad política insurgente del cholo se perdió, captada por el proyecto populista burgués, tecnocrático y autoritario del “velasquismo” peruano.

La idea de la fertilidad del mestizaje para la reconfiguración de nuestras realidades en una perspectiva crítica y radical retorna, en el mundo andino, solamente ahora, y me ofrece compañía en el camino que recorro en este ensayo. En su crítica a lo que llama el “historicismo” de la utopía mestiza como travesía evolutiva de la nación en dirección a su destino moderno, Javier Sanjinés se propone desestabilizar la reificación del “mestizo” como identidad consumada o consumable, y revelar el sueño desarrollista inalcanzable a que responde. Al concluir su extenso ensayo sobre el proyecto mestizo boliviano, Sanjinés hace referencia y examina un enunciado político del líder katarista radical Felipe Quispe Huanca, el Mallku, citado al afirmar para sus entrevistadores de la revista *Pulso* –en el número del 13-19 de octubre de 2000–, que “Hay que indianizar a los *q’aras*”. Meses antes, relata Sanjinés, “el líder aymara había afirmado que ‘el mestizaje me da asco’” (Sanjinés, 2005: 183). Para el autor que cito: “al afirmar –más tarde– que ‘hay que indianizar a los *q’aras* y corregir las injusticias cometidas en contra de las nacionalidades indígenas, el Mallku pone de cabeza la construcción metafórica de lo nacional”, y pone en práctica una “pedagogía al revés”, “que lee negativamente la construcción del mestizaje”, descomponiéndolo (Sanjinés, 2005: 184). Haciendo referencia al ideólogo boliviano de la nación mestiza Franz Tamayo, el Mallku señala: “Tamayo nos quita nuestra ropa y nos viste como mestizos. Hemos estado viviendo con ropa prestada desde entonces... Sabemos que esa ropa no nos pertenece, aunque mucho insistan algunos en seguir usando corbatas, pareciéndose a chanchos gordos. Debajo son indios y seguirán siéndolo” (Sanjinés, 2005: 185). En mi interpretación libre y generalizadora, el “blaqueado” es, aquí, instado a desvestirse y a aceptar su arraigo en el paisaje al que pertenece, y a los ancestrales que dominan ese paisaje, desandando el camino hacia occidente que antes parecía inexorable. Él también se descompone al reconocer su subjetividad como plural y conseguir verse como sujeto atravesado por varios vectores históricos.

Esto significa que no bastan las políticas de la identidad, ni bastan las políticas públicas que de ellas se derivan, es necesario reoriginarse de otra forma, retomar los hilos de un panel histórico desgarrado, interrumpido por la interferencia, la represión, la prohibición, la intrusión, la intervención, y su resultado: la larga, interminable, clandestinidad de los pueblos del continente y de africanos que a ellos se sumaron en las múltiples trincheras de resistencia al poder

colonial. Todos los marcados por el arraigo en estos paisajes deambulamos desorientados por los territorios que de ellos heredamos, cuando desaparecieron.

Para concluir, entonces, retorno a la pregunta que dejé pendiente al comenzar: ¿Cuál puede ser, entonces, el valor de la lucha por las políticas de inclusión en la vida universitaria de los estudiantes negros? Como ya he defendido anteriormente (Segato 2002; 2007c; 2007d), dos importantes réditos se derivan de la lucha por la inclusión educativa que en mucho trascienden la política de las identidades propiamente dicha. El primero de ellos es lo que, usando un término clásico del activismo, podríamos llamar “agitación”, ya que la sola mención de la posibilidad de abrir las compuertas del acceso a la educación universitaria provocó un debate apasionado en la sociedad, que de inmediato alcanzó los medios y la política, obligando a las elites a discutir el tema hasta entonces silenciado del racismo brasileño. El segundo avance de la propuesta de inclusión fue la introducción de un sentido histórico, la conciencia de la capacidad de decisión que existe en la sociedad para impulsar el movimiento de sus estructuras y desactivar sus prácticas acostumbradas para sustituirlas por otras. En otras palabras, lo que he llamado de “fe histórica”, es decir, la creencia de que la historia se encuentra abierta, indecisa, y expuesta a la voluntad colectiva. En las palabras de Aníbal Quijano, la convicción de que, “en su transfiguración incesante”, “la historia es una apuesta, en el más pascaliano de los sentidos” (Quijano, 1987: 110).

Bibliografía

- Albuquerque, Wlamyra R. de 2009 *O Jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Alston, Philip 2008 “Relatório do Relator Especial de execuções extrajudiciais, sumárias ou arbitrarias. Adendo. Missão ao Brasil”, Naciones Unidas, Río de Janeiro, agosto.
- Bonfil Batalla, Guillermo 1987 *El México profundo, una civilización negada* (México DF: Grijalbo).
- Castillo, Lisa E. y Parés, Luis Nicolau 2007 “Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do Candomblé Ketu” en *Afro-Ásia* (Salvador, Bahía) Nº 36.
- Holy, Ladislav y Stuchlik, Milan 1983 *Actions, norms and representations. Foundations of anthropological inquiry* (Cambridge: Cambridge Studies in Social Anthropology-Cambridge University Press).
- Keesing, Roger 1975 *Kin groups and social structure* (Nueva York: Holt, Rinehart y Winston).
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida 1980 *Relatório sobre os índios do Carretão* (Brasília: UnB).

- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida 1985 "O aldeamento do Carretão: duas histórias". Tesis de Maestría en Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília.
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida 2003 *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983* (Brasília: FUNAI/DEDOC).
- Paixão, Marcelo y Carvano, Luiz Marcelo 2008 *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil 2007-2008* (Río de Janeiro: Garamont).
- Passos, Tiago Eli de Lima 2008 "Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista", Tesis de Maestría en Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Pena, Sérgio D.J. et al. 2000 "Retrato molecular do Brasil" en *Ciência Hoje* (São Paulo) Vol. 27, Nº 159.
- Quijano, Aníbal 1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (Lima: Mosca Azul Editores).
- Quijano, Aníbal 1987 "La tensión del pensamiento latinoamericano" en *Hueso Húmero* (Lima) Nº 22, julio.
- Quijano, Aníbal 1989 "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" en Sonntag, Heinz R. (ed.) *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo* (Caracas: Nueva Sociedad/UNESCO).
- Quijano, Aníbal 1991 "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día" en *ILLA. Revista del Centro de Educación y Cultura* (Lima) Nº 10, enero. Entrevista de Nora Velarde.
- Quijano, Aníbal 1992 "Colonialidad y modernidad-racionalidad" en Bonilla, Heraclio (comp.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (Quito: Tercer Mundo/ Libri Mundi/FLACSO-Ecuador).
- Quijano, Aníbal 1993 "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas" en Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta).
- Quijano, Aníbal 2000a "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research* (Riverside, California) Vol. VI, Nº 2.
- Quijano, Aníbal 2000b "Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina" en Mignolo, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones del Signo).
- Quijano, Aníbal 2000c "El fantasma del desarrollo en América Latina" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) Vol. 6, Nº 2, mayo-agosto.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel 1992 "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, Nº 134, diciembre.
- Reis, João José 2003 (1986) *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Sanjinés, Javier 2005 *El espejismo del mestizaje* (La Paz: Fundación PIEB/IFEA/ Embajada de Francia).
- Segato, Rita Laura 1998 "The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the Nation" en *Annual Review of Anthropology*, Nº 27. [En español:

CvE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II

Nº 3

Primer

Semestre

2010

“La monocromía del mito, o dónde encontrar África en la Nación” en *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo)].

Segato, Rita Laura 2002 “Cotas: Por que reagimos?” en Carvalho, José Jorge y

Segato, Rita Laura *Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília* (Brasilia) Série Antropologia Nº 314.

Segato, Rita Laura 2007a “Identidades Políticas/Alteridades Históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global” en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo).

Segato, Rita Laura 2007b “El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción” en *Nueva Sociedad* (Buenos Aires) Nº 208, marzo-abril. En <www.nuso.org>.

Segato, Rita Laura 2007c “Raza es signo” en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo).

Segato, Rita Laura 2007d “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales” en Ansión, Juan y Tubino, Fidel (eds.) *Educación en ciudadanía intercultural* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).

Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas

Julio Arias y Eduardo Restrepo

Resumen

En este artículo se abordan diferentes aspectos teóricos y metodológicos tendientes a lograr una historización de la raza. Los autores buscan ir más allá del simple enunciado que sostiene que la raza es una construcción histórica. En esta dirección, sugieren pensar la raza como singularidad que permite múltiples conceptualizaciones históricamente dadas y llaman la atención sobre la tendencia de equiparar la palabra raza y el concepto de raza. En este sentido, los autores plantean que la historización de la raza requiere de historizar también y fundamentalmente nuestras categorías analíticas. Finalmente, apelan a la distinción entre los hechos históricos y sociales de la raza y advierten sobre el error de

Abstract

This article deals with different theoretical and methodological aspects aimed at achieving a "historization" of race. The authors try to go beyond the simple statement that race is a historical construction. Therefore, they suggest regarding race as a singular condition that allows multiple conceptualizations which reflect a particular moment in history. They also direct the reader's attention towards the trend of equaling the term race and the concept of race. With this in mind, the writers suggest that "historization" of race also, and fundamentally, requires "historization" of our analytical categories. They apply the distinction between historical and social facts of race, finally warning against the mistake of

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

considerar cualquier jerarquización que recurra a aspectos como el color de la piel o la pureza de la sangre necesariamente como racial.

necessarily considering as racial any hierarchization that resorts to aspects such as the color of the skin or the purity of the blood.

Julio Arias

Magister en Antropología por la Universidad de los Andes, Bogotá. Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Javeriana, Colombia.

Magister in Anthropology from the Universidad de los Andes, Bogotá. Professor at the Department of Anthropology at Universidad Javeriana, Colombia.

Eduardo Restrepo

Antropólogo por la Universidad de Antioquia, Medellín. Doctor en Antropología, con énfasis en estudios culturales, por la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill. Profesor asociado del Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Colombia.

Associate Professor at Pensar Institute for Social and Cultural Studies, Universidad Javeriana, Colombia. Anthropologist from the University of Antioquia, in Medellín, he took post graduate studies at North Carolina University at Chapel Hill, where he graduated in Anthropology with emphasis in cultural studies.

Palabras clave

1| Raza 2| Racismo 3| Historia 4| Etnicidad 5| Etnocentrismo 6| Cultura

Keywords

1| Race 2| Racism 3| History 4| Ethnicity 5| Ethnocentrism 6| Culture

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

ARIAS, Julio y RESTREPO, Eduardo. Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación*, (3): 45-64, primer semestre 2010.

Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas

CvE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Raza es un concepto fascinante en los dos sentidos de la palabra. Produce atracción irresistible, sentimientos superlativos por repulsión o por agrado. También engaña, porque aunque se exhibe como única, sus definiciones son muchas y su univocidad es una ilusión, resultado de políticas conceptuales que autorizan unas definiciones en detrimento de otras.

Marisol de la Cadena

Introducción

En 1996 aparece publicado en español el libro de Peter Wade sobre las dinámicas raciales en Colombia titulado *Gente negra, nación mestiza* (1997a). Traducido del inglés, en la edición en español Wade considera necesario redactar un aparte en el prefacio sobre el concepto de raza que es utilizado en su libro. En este aparte, Wade defiende la relevancia de conservar como categoría analítica la raza, ante una audiencia de académicos colombianos que tendían en aquel entonces a mirar con recelo el término. Esta clarificación respondía, entre otras cosas, al malentendido derivado de lo que se podría denominar el “escozor” producido por el término “raza” entre los lectores colombianos. Este “escozor” no ha desaparecido, pero se ha atenuado considerablemente y hoy probablemente tal aparte aclaratorio no se hubiera escrito.

Sobre todo entre los antropólogos en la Colombia de los años ochenta y durante gran parte de los noventa, la palabra “raza” era objeto de un meticuloso borramiento en sus análisis. El argumento central era que esta palabra estaba necesariamente asociada al racismo. Por tanto, había que conjurar el uso de la palabra que, como bien había demostrado la ciencia, no tenía ninguna existencia como hecho biológico. En su reemplazo se recurría a términos como los de etnia, etnicidad, grupo étnico o cultura. No en pocas ocasiones se ha atribuido a la poderosa influencia del “mito de la democracia racial” de los países latinoamericanos esta actitud de sospecha y rechazo entre intelectuales de esta región

con respecto al término “raza” como instrumento analítico, prefiriendo otros en su lugar como el de “grupo étnico” o el de “cultura”.

Aunque en la actualidad se puede percibir aún esta actitud, cada vez circulan con menos dificultades los diferentes análisis que apelan a la noción de “raza” debido, entre otras cuestiones, a la cada vez mayor presencia e influencia de enfoques académicos formados en contextos intelectuales donde el concepto de raza hace parte de su sentido común. En efecto, el escozor que el término “raza” ha levantado entre ciertos intelectuales en América Latina tiene un correlato con lo que se podría considerar un sentimiento de relativa comodidad de la “raza” como instrumento de análisis teórico y político entre quienes se encuentran familiarizados con establecimientos académicos como el estadounidense. Los académicos que de diferentes maneras encarnan y habitan este tipo de establecimientos tienden a proyectar, a veces con cierta ligereza, el término “raza” en sus interpretaciones sobre América Latina¹.

Estos escozores que llevan a su repulsión o las comodidades que evidencian el agrado de la raza como instrumento de análisis teórico y político nos muestran una de las caras de la fascinación de la raza que indicábamos en el epígrafe. El otro sentido de la fascinación, remite al engaño contenido en las políticas conceptuales que autorizan unas definiciones del concepto de raza e invisibilizando otras. Este engaño parece estar consolidándose mediante un viejo truco: enunciar que la raza es histórica y socialmente construida para, a renglón seguido, desconocerlo en los análisis adelantados sobre los más disímiles pasados o presentes.

En el presente artículo abordaremos algunos aspectos de orden teórico y metodológico para una historización de la raza. Nuestra intención es ir más allá del frecuente enunciado de que la raza es una construcción histórica, para sugerir cómo en concreto debería ser pensada como una singularidad que permite, al mismo tiempo, la multiplicidad de articulaciones raciales.

Palabras, conceptos, contextos

En su ensayo “Adieu cultura. A new duty arises”, el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot argumenta que debe establecerse una distinción analítica entre las palabras y los conceptos. Una misma

1 Para una elaboración de las diferencias entre los contextos históricos y sociales de producción de las categorías raciales, ver Segato (2007). Una conocida discusión sobre la geopolítica del conocimiento, en relación con los estudios de raza, se encuentra en Bourdieu y Wacquant (2001).

palabra puede hacer referencia a diferentes conceptos y, a la inversa, un único concepto puede ser expresado en varias palabras. Por tanto, no hay que confundir la presencia o ausencia de una palabra con la presencia o ausencia de un concepto. “Una conceptualización puede sobrevivir la desaparición de la palabra que alguna vez la encapsuló. Las conceptualizaciones, encapsuladas o no por una palabra, adquieren su significado total sólo en el contexto de su despliegue” (Trouillot, 2003: 98).

Esta distinción elemental se torna fundamental en una historización del concepto de raza. Se evitarían muchas confusiones y

Se tiene la tendencia a establecer la equiparación entre la palabra raza [...] y el concepto de raza.

debates si estableciéramos una distinción entre la presencia o no de la palabra y la del concepto de raza (o, más precisamente, las conceptualizaciones de raza). Una de las implicaciones derivadas de esta distinción es que la presencia de la palabra raza en el registro histórico y en el etnográfico es un indicador, pero no un garante de que en tal registro se encuentre operando el concepto de raza. Lo opuesto también es igualmente posible, la ausencia de la palabra no significa necesariamente que no estemos ante la presencia del concepto de raza. Términos como el de negro o pureza de sangre pueden encapsular conceptualizaciones raciales, sin que aparezca la palabra raza. Pero no siempre que nos encontremos con los términos de negro o pureza de sangre estamos ante un concepto de raza. Somos conscientes de que se nos puede entender más fácilmente lo primero que lo segundo, precisamente porque se tiene la tendencia a establecer la equiparación entre la palabra raza (o de palabras estrechamente asociadas como las de negro o pureza de sangre) y el concepto de raza.

En su introducción al libro colectivo sobre raza y nación en América Latina, Appelbaum, Macpherson y Roseblatt proponen una distinción entre la “raza” como hecho social—esto es, como un fenómeno histórico contingente que varía en el tiempo y en el espacio—y la “raza” como categoría analítica, como instrumento teórico para dar

cuenta de estas diferentes articulaciones. En aras de evitar confusiones que la utilización de una sola palabra podría acarrear, proponen destinar la palabra “raza” solo para “marcar los fenómenos que son identificados como tales por los contemporáneos”. En consecuencia, subrayan: “No asumimos que raza ha hecho referencia siempre y en todas partes a la biología, la herencia, la apariencia o intrínsecas diferencias corporales, sino que prestamos atención a cómo los actores mismos despliegan el término”. Por otra parte, sugieren el concepto de “racialización” como el instrumento analítico referido al “proceso de marcación de las diferencias humanas de acuerdo con los discursos jerárquicos fundados en los encuentros coloniales y en sus legados nacionales”. Esta distinción entre “raza” y “racialización” les “permite enfatizar la ubicuidad de la raza y la racialización, pero subrayando los específicos contextos que configuran el pensamiento y práctica racial” (Appelbaum et al., 2003: 2-3).

Siguiendo la propuesta de Appelbaum, Macpherson y Rosemblatt, consideramos importante establecer la distinción entre los hechos históricos y sociales de la raza (en su doble dimensión, como palabra y como concepto) y la categoría analítica de racialización (como una herramienta analítica). Es relevante tener presente que existe una distinción entre, por un lado, las categorizaciones encarnadas en las prácticas y representaciones sociales que agencian los disímiles actores en diferentes momentos y lugares; y, por otra parte, las categorías de análisis a través de las cuales los académicos hacen sentido (o no) de estas prácticas y representaciones. No es muy esclarecedor confundir el plano de los “hechos sociales” con las “herramientas” con las cuales se los piensa; así sea esta distinción de carácter analítico porque estas “herramientas” son también “hechos sociales” y porque aquellos emergen o no en parte a partir de dichas herramientas.

El llamado de Appelbaum, Macpherson y Rosemblatt a historizar la raza en su multiplicidad y densidad espacial y temporal es un valioso paso que compartimos, aunque nos distanciamos en el contenido otorgado a su categoría de “racialización”. Tal como la proponen, cualquier proceso de articulación de la diferencia como jerarquía afinado en los encuentros coloniales y los legados nacionales supondría “racialización”. A nuestra manera de ver, esto abre esta categoría a procesos de marcación y jerarquía que pueden ser distinguidos de los de la racialización, por lo que el potencial analítico de esta categoría se encuentra precisamente en la posibilidad de establecer su especificidad. Sobre esto volveremos más adelante.

Anterioridades

Parece existir un consenso entre los diferentes académicos respecto a que los conceptos raciales son construcciones históricas sobre los que se han establecido múltiples articulaciones, las cuales desbordan los contornos del “racismo científico” y su reificación del determinismo biológico de finales del siglo XIX y primera mitad del XX. Para algunos, la idea de raza y el racismo se encuentran asociados a la diferenciación y jerarquización de la fuerza de trabajo y a la inferiorización de poblaciones propia de la emergencia y consolidación del sistema mundo capitalista (Quijano, 2000; Wallerstein, 1988). Desde esta perspectiva, el surgimiento del pensamiento racial y la expansión del colonialismo europeo, desde al menos el siglo XVII, son dos procesos interrelacionados.

En un libro de principios de los años ochenta titulado *El capitalismo histórico*, Wallerstein argumentó cómo el racismo constituye una de las doctrinas o pilares ideológicos del capitalismo histórico. Señala que el racismo “fue la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumariamente desigual de sus recompensas” (Wallerstein, 1988: 68). La “etnización” de la fuerza de trabajo a nivel global como operación fundamental de la constitución del sistema mundo encuentra en el racismo una ideología global que justifica la desigualdad: “Los enunciados ideológicos han asumido la forma de alegaciones de que los rasgos genéticos y/o ‘culturales’ duraderos de los diversos grupos son la principal causa del reparto diferencial de las posiciones en las estructuras económicas” (Wallerstein, 1988: 69).

Por su parte, Aníbal Quijano ha argumentado su concepto de colonialidad del poder asociándolo a la racialización de las relaciones de poder, convirtiéndose en “el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/moderno”. En este sentido, Quijano considera que esta racialización se extendió desde América a una clasificación de la población de todo el mundo “en identidades ‘raciales’ y dividida entre los dominantes/superiores ‘europeos’ y los dominados/inferiores ‘no-europeos’”. Por tanto, “las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias ‘raciales’. En un primer período, lo fueron principalmente el ‘color’ de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos, más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz” (Quijano, 2000: 374).

De esta manera, aunque no se encontrara fácilmente la palabra raza, no hay duda de que para estos autores la conceptualización

detrás de estas clasificaciones es racial. Para Quijano, las diferencias fenotípicas son centrales, pero para otros autores, como Walter Mignolo, hay momentos donde la clasificación racial no se ancla en el de diferencias fenotípicas sino en la inferiorización de la diferencia:

A mediados del siglo XVI, Las Casas proporcionó una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. *Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación.* La categorización racial no consiste simplemente en decir “eres negro o indio, por tanto, eres inferior”, sino en decir “no eres como yo, por tanto eres inferior” (Mignolo, 2005: 43; énfasis en el original).

En un texto anterior, Mignolo considera que pueden darse clasificaciones raciales incluso sin que la palabra raza existiese con tal de que los criterios de la distinción fueran “físicos” o, lo que parece ser lo mismo, “biológicos”. Comentando precisamente la idea de colonialidad del poder de Quijano, escribía Mignolo:

Deberíamos observar, al pasar, que la categoría de “raza” no existía en el siglo XVI y que las personas se clasificaban de acuerdo con su religión. Sin embargo, el principio de base era racial. La “pureza de sangre” que sirvió para establecer la dimensión y los límites entre moros y judíos era religiosa, pero en realidad se basaba en una “evidencia” biológica. En el siglo XIX, cuando la ciencia reemplazó a la religión, la clasificación racial pasó del paradigma de la “mezcla de sangre” al del “color de la piel”. A pesar de las distintas configuraciones, el paradigma esencial del mundo moderno/colonial para la clasificación epistemológica de las gentes estaba basado en distinciones raciales, ya que fuera piel o sangre, los rasgos discriminadores eran siempre físicos (Mignolo, 2001: 170).

Sin duda, la expansión colonial europea ha estado ligada a la distinción y jerarquización de lugares y gentes, como componentes de las tecnologías de dominación y de legitimación de exclusiones y de explotación del trabajo y de los territorios. Algunas de estas distinciones y jerarquizaciones han sido racializadas, pero ¿siempre lo han sido y lo son? En otras palabras, ¿la única modalidad de diferenciación y jerarquización asociada al colonialismo es la racialización? Para los autores mencionados la respuesta es simple y directa: no cabe la menor duda. Sin embargo, si se examinan en detalle los fundamentos de sus argumentos o se contrastan fuentes antiguas o recientes es posible argüir que no

siempre nos encontramos con racialización, incluso cuando está en juego aspectos que tendemos a pensar como tales como el color de la piel y palabras como las de negro o blanco.

Para ser más precisos, nuestro planteamiento es que la historización de la raza como palabra y como concepto requiere que historicemos también y fundamentalmente nuestras categorías analíticas. El color de la piel o la noción de pureza de sangre no son necesariamente “biológicos”, no son naturalmente “fenotipos”. La “biología” y el “fenotipo” son tan producidos como la misma cultura, tienen una historia relativamente reciente y no son prediscursivos (Stocking,

***Consideramos importante establecer
la distinción entre los hechos
históricos y sociales de la raza.***

1994; Wade, 2002)². La inferiorización de los otros, considerándolos incluso no humanos, no es articulada racialmente de forma inevitable, no supone necesariamente una taxonomía racial, sino que apunta a un fenómeno por lo demás bien extendido que la antropología ha denominado etnocentrismo.

Hay que reconocer aquello que Marisol de la Cadena ha denominado las *anterioridades* de la raza, esto es, los procesos de sedimentación y de larga duración que preceden a las conceptualizaciones de raza propiamente dichas. Las conceptualizaciones de raza no aparecen de la noche a la mañana, “los elementos que componen el concepto de raza son anteriores a su emergencia, se mantienen en transformación durante mucho tiempo, cambian de significados y mantienen su sedimento en tensión con los cambios que permiten su adecuación en localizaciones y temporalidades distintas” (De la Cadena, 2007: 12). Pero estos elementos no se pueden confundir con las conceptualizaciones de raza, aunque hoy nos cueste un trabajo intelectual de lectura densa del

² Aquí hay un interesante paralelo con el argumento adelantado por Judith Butler (2007) sobre el sexo como una construcción tal, que aparece como si no lo fuera, como si fuera prediscursivo y ahistórico.

archivo para que no aparezcan como tales. Esto supone una actitud y una estrategia de abordaje que Foucault denominó eventualización³.

En este sentido, Kathryn Burns (2007: 51) sugiere:

Historizar la raza no significa negar las continuidades que existen entre prácticas contemporáneas y anteriores. Por supuesto, existen. Pero imponer nociones contemporáneas de raza para interpretar las formas de discriminación colonial, puede conducirnos a ignorar los procesos de creación de diferencias y separación que queremos comprender.

Esto no significa, tampoco, que regresemos a una concepción de la palabra y conceptos de raza sólo con relación al determinismo biológico de la ciencia de finales del siglo XIX y comienzos del XX. El cerramiento del determinismo biológico del “racismo científico” o del pensamiento eugenésico no es lo que tenemos en mente.

Abriendo el determinismo biológico

Circunscribir la raza a las articulaciones del determinismo biológico de las expresiones científicas de finales del siglo XIX y principios del XX es dejar por fuera una serie de conceptualizaciones raciales que no necesariamente han operado a través de este determinismo. Al respecto, Wade plantea que no se puede limitar las clasificaciones raciales (la operación de la raza como palabra y como concepto) a criterios estrictamente biológicos, pues a menudo son criterios de orden cultural los que constituyen estas clasificaciones. Así que “argumentar lo contrario sería definir como no raciales la mayoría de las identificaciones raciales que toman lugar en América Latina, las cuales raramente dependen sólo de criterios biológicos” (Wade, 2003: 271).

No obstante, para Wade la tendencia a establecer una tajante distinción entre lo “biológico” y lo “cultural” en el análisis de las categorías raciales no se puede dejar por fuera del análisis. De un lado, lo que se invoca como “biológico” o “naturaleza” es un referente menos estable y variado de lo que a primera vista suele aparecer, por lo que se requiere un análisis detenido de su contenido (Wade, 2002). Igualmente, lo que se considera como “cultural” o “cultura” a veces se entrama de sutiles maneras con discursos sobre la sangre, herencia, cuerpos, ambiente y parentesco.

3 Esta cuestión de método en Foucault, y sobre la que desafortunadamente no tenemos espacio para elaborar con detenimiento aquí, ha sido trabajada por uno de los autores en otro lugar (Restrepo, 2008).

Evidenciando los problemas que subyacen a quienes refieren a la categoría de “racismo cultural”, Wade considera que supone la existencia de algo así como su opuesto, esto es, un “racismo biológico” que se asume se encontraría expresado en “el racismo científico y eugenesia en el siglo XIX y principios del siglo XX, y también en la regla de Estados Unidos según la cual ‘una gota’ de ‘sangre negra’ define una persona como negra” (Wade, 2002: 272). Además, al suponer que el racismo no se limita a lo “biológico”, sino que también depende de referencias culturales, surge la siguiente pregunta: “¿Qué define una clasificación como *racial*, en contraste con una clasificación étnica, de clase o simplemente ‘cultural’?” (Wade, 2002: 272). En este punto, añade:

Mi reacción aquí es dar un paso lejos de la “biología” y mirarla como un “artefacto cultural”. Tan pronto como hago esto, la aparente obvia distinción entre lo cultural y la biología se vuelve borrosa, al igual que la clara distinción entre racismo cultural y racismo biológico (Wade, 2002: 272).

Compartimos esta estrategia metodológica de pensar lo “biológico” (al igual que la “naturaleza”) como un “artefacto cultural” y, más aún, recurrir a la historia y etnografía para examinar cómo en concreto se constituye y opera lo “biológico” (o la “naturaleza”) en prácticas y narrativas “raciales” localizadas espacial, social y temporalmente.

Más aún, consideramos que el corolario de este desplazamiento es pensar la “cultura” también como “artefacto cultural”, esto es, en palabras de Claudia Briones (2005) elaborar una perspectiva “metacultural”. Es decir, lo que en un momento histórico es considerado como “cultura” constituye una articulación contingente asociada a un régimen de verdad que establece no sólo lo que es cultural de lo que no lo es, sino también qué aparece como diacrítico de la diferencia o la mismidad cultural. Este régimen de verdad se corresponde con relaciones de saber y de poder específicas en una lucha permanente por la hegemonía, entendiendo esta última menos como la dominación crasa y más como el espacio de articulación que define los términos mismos desde los que se piensa y disputa sobre el mundo. En este sentido, Claudia Briones es clara al argumentar:

La cultura no se limita a lo que la gente hace y cómo lo hace, ni a la dimensión política de la producción de prácticas y significados alternativos. Antes bien, es un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura [...], su propio “régimen de verdad” acerca de lo que es cultural y no lo es (Briones, 2005: 16).

En suma, metacultura refiere a que lo que puede emerger en un momento constituido como diferencia cultural (o no) es culturalmente producido al igual que lo es la noción misma de cultura (y por tanto lo que aparece como no cultura, es decir, biología). Ambos procesos, entonces, son el resultado de operaciones culturales que pocas veces son objeto de escrutinio.

A propósito de las categorías de biología y cultura, Trouillot (2003) argumentaba que en el terreno académico estadounidense ambas se constituyeron en la primera mitad del siglo XX como el reflejo negativo. La cultura era lo que no era la raza y, a su vez, la raza era lo que no era la cultura. Cultura refería a dos aspectos interrelacionados: que el comportamiento seguía ciertos patrones o regularidades más allá de los individuos, y que era aprendida. Por oposición, la raza era lo innato, lo fijo, lo inalterable que era heredado biológicamente. El efecto inicial fue el movimiento de la teoría en la política, por parte de Boas, con el cuestionamiento de la correspondencia entre raza, cultura y lenguaje, dejando sin “piso” científico los planteamientos racistas de la época, pero manteniendo la premisa que la raza existía en el campo de lo biológico. No obstante, a la larga, argumenta Trouillot, esto implicó la incapacidad de la antropología para abordar realmente un estudio de la raza y de los continuados efectos del racismo, así como significó un vaciamiento de la historia y del poder (de la clase) en la noción de cultura que por décadas prevaleció en el pensamiento antropológico estadounidense. En la misma línea de argumentación, Kamala Visweswaran concluye:

El intento boasiano de asignar raza a la biología, sin un entendimiento de la biología en sí misma como un campo de significados sociopolíticos [...], llevó a la incapacidad de la antropología de desarrollar una teoría de la raza como cultural e históricamente construida (Visweswaran, 1998: 77).

Este planteamiento, sugerido por los autores citados para el caso particular de cierto momento y lugar en la conceptualización de la raza, nos llevan a dos asuntos relevantes para nuestra propia elaboración. El primero, y el más obvio, es que los discursos sobre cultura que se configuran como anticoncepto del de raza no hacen más que reproducir una matriz del pensamiento racalista-culturalista en la cual ambos conceptos son mutuamente configurados. Así, al hablar de cultura en estos términos no se puede dejar de estar hablando implícitamente de raza. Esto nos abre el espectro analítico de los estudios de las conceptualizaciones raciales, en el marco de sus implícitos, al discurso de expertos donde opera la cultura-como-(no)raza.

El segundo es menos directo, pero igualmente importante. Nos parece que si pensamos en términos foucaultianos de formación discursiva, la “biología” emergería como un objeto, una serie de conceptos, unas posiciones de sujeto y unas tácticas como transformación de la historia natural (Foucault, 2005) y, por tanto, como condición de posibilidad para pensar de otro modo aquello que empieza a aparecer en contraste, como la moral, la política, la economía política y, por supuesto, la civilización o la cultura.

Pero lo más interesante de los planteamientos de Foucault para nuestra historización de la categoría de raza se deriva de su

***Lo que en un momento histórico
es considerado como “cultura”
constituye una articulación
contingente asociada a un régimen de
verdad.***

trabajo posterior, cuando argumenta que en el régimen de biopoder se produce la población como objeto de la biopolítica, esto es, como una serie de tecnologías de seguridad que buscan la regulación de la población en aras de su bienestar, de su vida como nueva superficie de ejercicio de las relaciones de poder (Foucault, 2007; 2006; 2000). El famoso hacer vivir dejar morir, que transforma el hacer morir dejar vivir del régimen de poder de la soberanía. En esta argumentación, Foucault indica que la población que es tomada como objeto de la biopolítica supone un exterior de seres humanos dispensables que se pueden dejar morir o, incluso, hacer morir siempre y cuando se haga en nombre del hacer vivir de la propia población. Esto es lo que Foucault denomina racismo de Estado⁴.

4 En este tema y perspectiva, la obra de Foucault es inaugural y crucial (2000). Sus planteamientos han merecido múltiples análisis y usos en relación con lo racial. En especial, el libro de Stoler (1995) implicó una de las primeras revalorizaciones críticas al respecto. Stoler critica la ausencia del orden colonial en el análisis de Foucault sobre el racismo, la biopolítica y la sexualidad, tachándolo de eurocentrista. Es evidente que Foucault no tenía en el centro de sus análisis la dimensión colonial, al estar enfocado en la Europa burguesa e industrial decimonónica. Es evidente que no elaboró de manera clara la otra cara de la moneda, la que hizo posible el mundo que él analizaba. Pero sus líneas conceptuales sí dan pistas para entender esa relación entre el orden colonial y el racismo.

Nos llama la atención este planteamiento de la co-constitución de la biopolítica y el racismo de Estado puesto que nos remitiría a un período anterior al surgimiento de la biología como disciplina y del racismo científico propiamente dicho, pero colocaría la racialización en el terreno de la gubernamentalidad, del gobierno de los otros y de sí mismos. Nos circunscribe, igualmente, a la emergencia de los discursos expertos y de la modernidad, donde se produce la “naturaleza” y la “historia” tal como la reconocemos hoy en día, a través de lo que Timothy Mitchell (2000) ha denominado el “efecto de realidad”.

Es en este punto donde pensamos que puede establecerse la singularidad de la racialización, sin por ello limitar sus múltiples articulaciones en conceptualizaciones de raza. La racialización apuntaría a ese proceso de marcación-constitución de diferencias en jerarquía de poblaciones (en el sentido foucaultiano) a partir de diacríticos biologizados que apelan al discurso experto, e independientemente de que su inscripción sea en el cuerpo-marcado o en el sujeto moral, pero siempre apuntando a la gubernamentalización de la existencia de las poblaciones así racializadas.

Tres son los aspectos interrelacionados que se derivan de estas formulaciones. En primer lugar, pensar en términos raciales implica una transformación antropológica fundamental: la distinción-oposición de dos entidades en la definición de lo humano. El concepto de raza sólo es posible en la medida en que lo humano sea dividido en una parte físico-material y en una “otra” como el alma, el espíritu, la razón, la mente; las cuales, entremezcladas o no, procedentes de diversas historias, aluden a una dimensión inmaterial que da sentido a lo humano frente a otros seres físicos. Como lo ha mostrado Todorov (1989), desde mediados del siglo XVIII, lo racial empieza a emerger en cuanto es enunciada la separación entre lo físico y lo moral, para luego relacionarlos, encontrar un vínculo determinante entre los dos. De esta manera, las categorías raciales pasan por unir e interdefinir dos entidades ilusoriamente separadas. Pero es en su separación que encuentra sentido. Este es uno de los puntos para insistir en la modernidad de esta conceptualización.

En segundo lugar, fue necesario que se presentara un cambio sustancial en la forma de concebir la relación entre estas dos entidades. Lo que abre el concepto de raza, en su modernidad, es una mayor preocupación o centralidad sobre la dimensión física. El pensamiento racial pone casi al mismo nivel la constitución física y la constitución moral, porque es desde la primera en donde se logra definir la segunda. Así, si bien la raza pasa por una jerarquía-oposición entre cuerpo físico y ese otro inmaterial, donde lo que importa es determinar y definir esa inmaterialidad

característica de lo humano, lo hace desde una mayor atención hacia lo físico. Lo que comparten los enunciados raciales con claridad desde el siglo XIX es esa nueva dimensión y valoración de la constitución física, desde su apariencia externa, como marcador, o su composición interna como vehículo y determinante en la constitución social-moral.

Un tercer elemento aún más significativo es lo que, parafraseando a Wade (1997b: 13), podemos llamar “la biologización de las diferencias naturales”. El concepto de raza se hace común en la explicación de las diferencias y la constitución humana en tanto lo físico material –externo e interno– es aprehendido en términos biológicos

La co-constitución de la biopolítica y el racismo de estado [...] colocarían la racialización en el terreno de la gubernamentalidad, del gobierno de los otros y de sí mismos.

(Stoler, 1995; Wade, 1997b). Con ello nos referimos en un sentido más amplio a la emergencia de una serie de saberes y discursos, que desde la historia natural de la segunda mitad del siglo XVIII intentan comprender por medio de leyes y operaciones científicas específicas el mundo natural. Leyes que, aunque pueden concebir la existencia de Dios como rector del mundo, se constituyen como un conocimiento secular, cada vez más “otro” del religioso.

Una transformación que Foucault (2000) identificaría claramente en su “genealogía del racismo” y de la biopolítica, y que implica ver al mundo natural como una entidad que puede ser conocida, limitada, segmentada e intervenida en sus diferentes manifestaciones por la ciencia y la técnica. Esta biologización interviene con fuerza en un marcador de diferencias recurrente antes y en otros contextos distintos de la racialización de la vida social: la apariencia corporal externa –o más bien lo que desde dicha serie de conceptualizaciones concebimos de esta manera: como exterioridad y apariencia–. Las facciones, el color de la piel, la talla, la forma del pelo, por ejemplo, no sólo empiezan a ser biologizados, sino que por esta vía se hacen marcadores más potentes y con mayor trascendencia. Desde la perspectiva biológica y naturalista, que hace posible el racismo, esos rasgos se hacen más evidentes y más claros, la mirada se enfoca y se agudiza más.

De esta manera, el concepto de raza sólo es enunciable desde la configuración de la ciencia moderna como régimen privilegiado en la producción de conocimiento. Es desde los saberes expertos naturalistas y biológicos que emergen las categorías y taxonomías raciales. Lo que hace la ciencia moderna desde su pretendida autoridad y sus recursos científicistas es encumbrar, al nivel de la experticia autorizada, las largas historias de discriminación y jerarquización entre pueblos, por medio de lo racial. Justamente, son tales saberes expertos los que hacen posible esta nueva mirada sobre la Naturaleza y esas múltiples oposiciones e interrelaciones entre distintas entidades naturales-biológicas.

Geo-políticas conceptuales

El concepto de políticas conceptuales en general y el de geo-políticas conceptuales en particular es sugerido por Marisol de la Cadena (2007: 13) para subrayar que “las definiciones de raza son dialógicas, y que estos diálogos están articulados por relaciones de poder. La raza responde a geo-políticas conceptuales locales, nacionales e internacionales”. Con políticas conceptuales, Marisol de la Cadena no sólo llama la atención acerca del hecho de que las categorías no son entidades epistémicas abstractas por fuera de las relaciones sociales que las producen (siguiendo en esto, seguramente, a Marx), sino también sobre los procesos de naturalización de unos significados a expensas de otros.

En este sentido, es importante considerar que en un momento determinado diferentes sistemas de clasificación racial se pueden traslapar y coexistir. Por tanto, más que la suplantación mecánica en una tersa sucesión lineal de sistemas de clasificación racial, en un lugar o tiempo concreto se pueden encontrar las más diversas amalgamas de varios sistemas, algunos de los cuales luchan por imponerse sobre los demás. Esto significa que los estudios de las categorizaciones raciales ya sean pasadas o presentes, suponen una atención a estas amalgamas antes que dar por sentado que las anteriores clasificaciones han simplemente desaparecido con la emergencia de otras, pero también donde unas formas de clasificación se imponen como las más autorizadas y legítimas.

En el texto ya citado de Appelbaum et al. (2003) se sugiere que es pertinente establecer una distinción analítica entre las visiones raciales articuladas por las elites y aquellas que se entranan y vislumbran en las prácticas y narrativas de los sectores subalternizados. Aunque no pueden ser considerados dos sistemas independientes sino más bien interactuando constantemente, en términos metodológicos se hace pertinente considerar que los sistemas de clasificación racial que operan en los sectores subalternos no son la simple proyección ni

la apropiación mecánica de aquellos elaborados por las elites ni viceversa. Por tanto, antes que colapsar ambos sistemas se debe examinar en su especificidad y estrechos entramados, reconociendo incluso que las clasificaciones raciales acuñadas por los sectores subalternizados han sido no sólo menos estudiadas, limitándose el grueso de la literatura a examinar las clasificaciones de las elites, sino que son más difíciles de estudiar ya que los registros históricos son escasos, oblicuas deben ser las lecturas de los existentes, y fragmentarios, cuando no han desaparecido los datos con los que cuenta el investigador de los categorizaciones raciales subalternizadas pasadas.

¿Cómo pensar, desde nuestra irremediable condición del presente, sobre unos pasados que no sólo constituyen una distancia temporal sino también unos otros horizontes experienciales y cognitivos?

Teniendo en cuenta la noción de “geo-política conceptual” sugerida por De la Cadena, las clasificaciones raciales de las elites de una localidad determinada deben ser entendidas como el resultado de los diálogos e influencias que estas elites han sostenido con las categorías raciales que circulan globalmente, pero no son sus simples ni mecánicas reproducciones en lo local sino más bien las reelaboraciones y apropiaciones que operan en contextos concretos y con significantes e implicaciones específicas:

Implicada en el proceso histórico mundial, la definición “monológica” (o universal) de raza es una apariencia. Como herramienta de producción de diferencias y de sujetos diferentes, la raza se realiza como concepto mediante diálogos y relaciones políticas entre quienes califican y quienes son calificados –y entre los primeros también están los últimos–. Como concepto político, una característica importante es que la raza adquiere vida “en traducción”, ocurre en relaciones cuyos significados coinciden parcialmente, pero cuyos excesos (las no coincidencias) aun cuando “estorben”, continúan en circulación (De la Cadena, 2007: 12-13).

Por tanto, se debe considerar en el análisis las coexistencias, tensiones y ensamblajes que en un momento y lugar dado pueden darse entre

diferentes sistemas de clasificación racial así como de los procesos en los cuales las elites locales son interpeladas por las categorizaciones raciales globales, pero apropiándolas y transformándolas localmente de la misma manera que las categorizaciones raciales populares no son un simple reflejo de las que encarnan las elites en sus proyectos de dominación. Esto implicaría, entonces, pensar en las externalidades de las conceptualizaciones de la raza “es decir, las *consecuencias del concepto más allá del mismo*” (De la Cadena, 2007: 8).

A modo de conclusión

El lenguaje analítico que usamos para pensar sobre la raza y confrontar el racismo debe ser constantemente objeto de escrutinio.

Peter Wade

No es suficiente con afirmar que la raza es culturalmente producida y que las diferencias culturales son racializadas. Es necesario establecer genealogías y etnografías concretas de cómo las diferentes articulaciones raciales (o la racialización) emergen, despliegan y dispersan en diferentes planos de una formación social determinada. Nuestra propuesta considera que las conceptualizaciones también son hechos situados históricamente en contextos de enunciación que les dan su sentido. Esta historización radical pretende alimentar la lucha conceptual por desestabilizar aún más el pensamiento racial, que con toda su carga y rearticulaciones sigue estando presente en nuestros días, hasta en el uso de otros conceptos semejantes como cultura. No es de extrañar que bajo estos términos acuñados para evitar la palabra raza se presentara la paradoja de que, a veces sin pretenderlo, se reprodujeran categorías de raza bien convencionales.

Como se argumentó, la idea no es producir una definición concreta de raza para tratar de imponerla y medir con ella distintas “variaciones” o “interpretaciones” –actitud en la que se funda la misma política conceptual homogeneizante y cientificista de cierto racismo–, sino intentar precisar los presupuestos y conceptualizaciones generales, situados históricamente, en los que se inscribe el pensamiento racial y que hicieron posible su recurrencia y hegemonía en diversos contextos en los dos últimos siglos.

La genealogía foucaultiana es una pertinente estrategia metodológica que puede dar luces en tanto permite examinar las continuidades, las rearticulaciones, las múltiples líneas de emergencia, e insistir en las particularidades, los eventos-expresiones específicos

que rompen las lecturas generalizantes. Esto nos permitirá no proyectar nociones naturalizadas de fenotipo, sangre, raza, etc., en el pasado desde un presentismo histórico o introducir una violencia epistémica en la actualidad al considerar como racialización nuestro propio sentido común.

Lo que está en juego aquí es el reconocimiento de la estrecha relación entre la historicidad del pensamiento y las intervenciones posibles. Esta relación puede ser formulada en una doble pregunta: Por un lado, ¿cómo pensar, desde nuestra irremediable condición del presente, sobre pasados que no sólo constituyen una distancia temporal sino también otros horizontes experienciales y cognitivos? Por otra parte, ¿cómo pensar nuestro más inmediato presente con categorías que han sido acuñadas en un reciente pasado y que, por tanto, pueden no ser las más adecuadas para capturar lo apenas naciente y aun nebuloso desde los marcos heredados? Ambas cuestiones confluyen en subrayar la relación entre el peso de la historicidad de “nuestro” pensamiento y la posibilidad de conocimiento de otras expresiones históricas (aquellas que constituyen su “exterioridad” o, incluso, su “afuera”).

Bibliografía

- Appelbaum, Nancy P.; Macpherson, Anne S. y Roseblatt, Karin Alejandra 2003 “Introduction: racial nations” en Appelbaum, Nancy P.; Macpherson, Anne S. y Roseblatt, Karin Alejandra (eds.) *Race and nation in modern Latin America* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).
- Boudieu, Pierre y Wacquant, Loïc 2001 *Las argucias de la razón imperialista* (Barcelona: Paidós).
- Briones, Claudia 2005 *(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Burns, Kathryn 2007 “Desestabilizando la raza” en De la Cadena, Marisol (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (Popayán: Envión).
- Butler, Judith 2007 (1990) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós).
- De la Cadena, Marisol 2005 “Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities” en *Journal of Latin American Studies*, N° 37.
- De la Cadena, Marisol 2007 “Introducción” en De la Cadena, Marisol (ed.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (Popayán: Envión).
- Foucault, Michel 2000 (1976) *Defender la sociedad* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Foucault, Michel 2005 (1966) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (México DF: Siglo XXI).
- Foucault, Michel 2006 (1977-1978) *Seguridad, territorio, población* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

CyE

Año II

Nº 3

Primer

Semestre

2010

- Foucault, Michel 2007 (1976) *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (México DF: Siglo XXI) Vol 1.
- Hall, Stuart 1992 “The West and the rest: discourse and power” en Hall, Stuart y Gieben, Bram (eds.) *Formations of Modernity* (Cambridge: Polity Press).
- Mignolo, Walter 2001 “Colonialidad del poder y subalternidad” en Rodríguez, Ileana (ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad* (Ámsterdam: Rodipi).
- Mignolo, Walter 2005 *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (Barcelona: Gedisa).
- Mitchell, Timothy 2000 “The stage of Modernity” en Mitchell, Timothy (ed.) *Questions of Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-System Research*, Vol. VI, Nº 2.
- Restrepo, Eduardo 2008 “Cuestiones de método: ‘eventualización’ y ‘problematización’ en Foucault” en *Tabula Rasa* (Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca) Nº 8.
- Sandoval Alonso de, S.J. 1647 *De Instauranda Æthiopum Salute. Historia de Ætiopia, naturaleza, Policia sagrada y profana, constumbres, ritos y catechismo evangélico, de todos los ætíopes con que se restaura la salud de sus almas* (Madrid).
- Sandoval, Alonso de, S.J. 1956 (1627) *De Instauranda aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América* (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia).
- Segato, Rita Laura 2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo).
- Stocking, George W. 1994 “The turn-of-the-century concept of race” en *Modernism/Modernity*, Vol. 1, Nº 1.
- Stoler, Ann Laura 1995 *Race and education of desire. Foucault’s history of sexuality and the colonial order of things* (Durham: Duke University Press).
- Todorov, Tzvetan 1989 *La conquista de América. El problema del otro* (México DF: Siglo XXI).
- Trouillot, Michel-Rolph 2003 “Adieu, culture. A new duty arises” en *Global transformations. Anthropology and the modern world* (Nueva York: Palgrave MacMillan).
- Visweswaran, Kamala 1998 “Race and the culture of anthropology” en *American Anthropologist*, Vol. 100, Nº 1.
- Wade, Peter 1997a *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Bogotá: Uniandes/Universidad de Antioquia/Siglo del Hombre).
- Wade, Peter 1997b *Race and ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Wade, Peter 2002 *Race, nature and culture. An anthropological perspective* (Londres: Pluto Press).
- Wade, Peter 2003 “Afterword: race and nation in Latin America. An anthropological view” en Appelbaum, Nancy P.; Macpherson, Anne S. y Roseblatt, Karin Alejandra (eds.) *Race and nation in modern Latin America* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).
- Wallerstein, Immanuel 1988 (1983) *El capitalismo histórico* (México DF: Siglo XXI).

Análisis del discurso del racismo

Teun A. van Dijk

Resumen

En este artículo, Teun van Dijk explica la centralidad del discurso para la reproducción ideológica del racismo, que define como un sistema social de dominación étnico racial y que resulta de la desigualdad social. El autor destaca que los estudios del discurso ofrecen numerosos instrumentos teóricos y metodológicos para abordar el modo en que las estructuras discursivas están comprometidas en la formación de modelos mentales, actitudes e ideologías racistas. Advierte también que las prácticas discursivas del racismo no necesariamente son intencionales sino que hay una “rutina” que ha influenciado a partidos e instituciones “presentables” socialmente. Agrega que para comprender

Abstract

In this article, Teun van Dijk explains the centrality of discourse for the ideological reproduction of racism, which he defines as a social system of ethno-racial domination, and which results from social inequality. The author points out that the Studies of Discourse provide numerous theoretical and methodological tools to approach the way in which discourse structures are implied in the formation of mental patterns, attitudes and racist ideologies. He further warns that the practice of racist discourse is not necessarily intentional, but there is a “routine” which has influenced socially “presentable” parties and institutions. In addition, he states that in order to understand the role of discourse in racism, the background where

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

el papel del discurso con relación al racismo es preciso reconocer el contexto donde el texto y el habla están situados.

the piece of writing and the speech are located should be identified.

Teun A. van Dijk

Lingüista nacido en Naaldwijk, Nederland (Reino de los Países Bajos). Profesor en la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona. Doctor por la Universidad de Ámsterdam, con estudios posdoctorales en la Universidad de California, Berkeley.

He is a linguist, born in Naaldwijk, Netherland. Professor at the Pompeu Fabra University, Barcelona. He achieved his doctorate at the Amsterdam University, and continued post-doctorate studies at California University, Berkeley.

Palabras clave

1| Discurso 2| Análisis del discurso 3| Estudios del discurso 4| Racismo
5| Etnografía 6| Ideología 7| Dominación racial 8| Prejuicios étnicos
9| Lenguaje popular 10| Elites

Keywords

1| Discourse 2| Discourse analysis 3| Discourse studies 4| Racism 5| Ethnography
6| Ideology 7| Racial domination 8| Ethnic prejudices 9| Popular language 10| Elites

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

VAN DIJK, Teun A. Análisis del discurso del racismo. *Crítica y Emancipación*, (3): 65-94, primer semestre 2010.

Análisis del discurso del racismo¹

CvE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Introducción

El estudio corriente del racismo llevado cabo desde las ciencias sociales, tales como la sociología, la ciencia política, la antropología y la psicología social, se realiza, como es de esperar, con el objeto de conocer el prejuicio étnico y la desigualdad social. Sin embargo, la última década ha mostrado que otras disciplinas también pueden contribuir provechosamente a la comprensión de la dominación racial y étnica, como es el caso de los estudios del lenguaje, del discurso y de la comunicación, entre otras disciplinas.

Este texto enfocará las teorías y métodos en estos últimos campos, y mostrará cómo estos son capaces de estudiar sutilezas del racismo cotidiano difíciles de abordar desde otras disciplinas y con otros métodos. En cualquier caso, la complejidad del racismo requiere de un enfoque multidisciplinario, dada la manifestación del racismo en muy diversos fenómenos, tales como ideologías, actitudes, texto, habla, comunicación, interacción, instituciones, relaciones de grupo, políticas oficiales, relaciones internacionales y la diversidad étnica en sociedades multiculturales.

El análisis del discurso es una de las interdisciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales que ofrece una perspectiva única en estos enfoques multidisciplinarios. Esto es particularmente así porque el discurso es al mismo tiempo texto y forma de la interacción social, expresa del mismo modo prejuicios subyacentes e ideologías racistas y juega un rol fundamental en la (re)producción de la dominación en las relaciones inter-grupales, en la sociedad, la política y la cultura.

1 Publicado en inglés en Stanfield, John H. y Dennis, Rutledge M. (eds.) 1993 *Race and ethnicity in research methods* (California: Sage Focus Editions) Vol. 157.
Traducción de Claudia Bacci.

Esto *no* significa que todas o que la mayoría de las formas del racismo sean discursivas, sino sólo que el discurso juega un rol central en la reproducción de actitudes e ideologías racistas que son la base socio-cognitiva del sistema social del racismo.

También, y además de aportar estadísticas acerca de las formas variadas de la desigualdad racista en la sociedad, el análisis del discurso ofrece la forma más sofisticada del análisis cualitativo de datos, por ejemplo, de las historias personales de experiencia del racismo, entrevistas, políticas gubernamentales, debates parlamentarios, propaganda racista, libros de texto e interacciones en el aula, el discurso legal, así como el texto y habla de los medios masivos –todos ellos involucrados de modo fundamental en la reproducción cotidiana del racismo–.

Racismo

Antes de proporcionar una revisión del enfoque analítico del discurso para el estudio del racismo, resulta relevante resumir brevemente la teoría más general del racismo que he desarrollado a lo largo de las últimas tres décadas.

El racismo es un sistema social de *dominación* étnica o “racial”, donde la dominación es una forma de *abuso de poder* de un grupo sobre otro. Consiste en dos subsistemas principales, a saber, una variedad de tipos de *prácticas discriminatorias* en todos los espacios de la vida social, por un lado, y de *prejuicios étnicos ideológicamente fundamentados* subyacentes como formas de cognición socialmente compartidas (distribuidas), por el otro.

El *discurso* juega un rol decisivo, intermediario, en este sistema, puesto que puede ser tanto una práctica racista discriminatoria por sí misma como, por otro lado, la fuente y el medio primarios para la adquisición de prejuicios e ideologías racistas.

Las prácticas discriminatorias son formas ilegítimas de abuso del poder de los miembros de los grupos étnicos dominantes –tales como las personas de origen europeo en Europa, las Américas, Australia y Nueva Zelanda– en contra de Otros étnicos/raciales. Semejante abuso de poder puede ser ejercido sobre la base del acceso preferencial a, o el control sobre, recursos materiales o simbólicos escasos, tales como la tierra, el trabajo, la vivienda, la residencia, los salarios, la reputación o el discurso público, entre muchos otros.

Estas prácticas están basadas cognitivamente en, y legitimadas por, normas y valores subyacentes compartidos, interpretados como el interés del grupo dominante en ideologías y actitudes racistas que enfatizan la superioridad del grupo dominante “blanco”, y la inferioridad de los Otros étnicos en áreas y criterios relevantes de

evaluación social, tales como la inteligencia, el atractivo, la honestidad, la creatividad, el dinamismo, la ética del trabajo, y demás. Estas ideologías controlan a su vez actitudes negativas específicas (prejuicios) acerca de los Otros, por ejemplo, en las esferas de la inmigración, la integración vecinal, el mercado de trabajo, la seguridad, el crimen, el matrimonio, entre otros.

Estas actitudes ideológicas socialmente compartidas establecen la base de evaluación de la formación de los *modelos mentales* específicos e individuales que controlan todas las acciones, interacciones y discursos, y por lo tanto también las prácticas sociales que

El racismo es un sistema social de dominación étnica o “racial”, donde la dominación es una forma de abuso de poder de un grupo sobre otro.

constituyen la manifestación discriminatoria del racismo. Y viceversa, el discurso racista puede dar lugar a modelos mentales sesgados que a su vez pueden ser actitudes e ideologías generalizadas, condensadas y racistas socialmente compartidas.

Esto cierra el círculo vicioso de la reproducción del racismo, y al mismo tiempo permite su cambio (gradual) si existen discursos antirracistas numerosos e influyentes en la esfera pública, y si los grupos dominados se comprometen en (otras) diversas formas de resistencia.

La estructura social de la reproducción discursiva del racismo

Hemos visto que el discurso juega un rol central en la reproducción del racismo debido a su rol de intermediario entre las prácticas discriminatorias y la cognición social racista. El texto y el habla de los miembros del grupo dominante –*como* miembros del grupo– pueden estar “sesgados” y por lo tanto ser en sí mismos un modo de la práctica social discriminatoria. Al mismo tiempo, es a través del discurso, la interacción y la comunicación que los contenidos de modelos mentales étnicamente sesgados, las actitudes y las ideologías pueden ser formulados y por lo tanto diseminados en la sociedad, y adquiridos por sus nuevos

miembros, tales como los niños. Veremos más adelante qué tipo de estructuras y estrategias de discurso son particularmente relevantes en estos procesos de reproducción y adquisición.

El rol de las elites simbólicas

No todos los miembros de los grupos dominantes son igualmente responsables de la reproducción discursiva del racismo, porque no todos los miembros tienen igual acceso al discurso público, que es el conducto principal de la reproducción del racismo: el discurso de la política, los medios, la educación, la ciencia y la burocracia. Por lo tanto, aquellos que controlan el discurso público, las elites simbólicas, tienen un poder especial y por ello responsabilidades especiales en la difusión –pero también en el combate– de los prejuicios étnicos que están en la base del sistema del racismo. Toda la investigación hasta la fecha confirma que las elites simbólicas han jugado hasta ahora, en numerosos países, tanto en el pasado como actualmente, un papel central en el problema del racismo y uno menor en su solución.

Esto no significa que las elites son más racistas que la población en general, sino sólo que las actitudes (incluso cuando son ocasionalmente menos descaradamente racistas que algunas formas del prejuicio racial “popular”) de los relativamente pocos –pero influyentes– de entre ellos pueden alcanzar a millones a través del discurso político autorizado, mediático, educativo o científico. Es en las sociedades de la información y la comunicación de hoy que las elites simbólicas juegan un rol especialmente decisivo junto, por supuesto, a las elites corporativas que poseen y dirigen los medios masivos, las editoriales de libros de texto y las industrias relacionadas.

La “rutina” del racismo

Hoy, socialmente hablando, las prácticas discursivas racistas no necesitan estar relacionadas con la intención o el descaro. Pueden ser una parte “normal” o consecuencia de rutinas y arreglos institucionales que resultan ser en favor del interés del grupo (blanco) dominante en los complejos sistemas de redes de poder. Por ejemplo, todas las investigaciones muestran que los inmigrantes y las minorías tienen menos acceso a los medios masivos de comunicación, tanto en el ámbito periodístico como los actores de prensa.

Esta clase de discriminación sistemática, sin embargo, no es sólo causada por las actitudes racistas de los propietarios y los editores de la prensa, sino que también es condicionada indirectamente por la estructura de las *rutinas* de la prensa. Las rutinas diarias de recopilación de noticias frecuentemente contactan a las poderosas organizaciones

que suelen tener las agencias de prensa que pre-formulan las noticias y la opinión a través de conferencias de prensa hechas a medida, de comunicados de prensa, de entrevistas y otras fuentes de discursos, y que son consistentemente articuladas en beneficio de esas mismas instituciones y organizaciones. Y dado que las últimas están en gran parte controladas por las elites (blancas) dominantes, son sus opiniones ideológicamente fundadas las que dominan los medios masivos, mientras los periodistas no vean una inconsistencia con sus propias ideologías e intereses.

Puesto que la mayoría de los periodistas en las Américas, y especialmente en Europa, son blancos y los periodistas críticos minori-

Toda la investigación hasta la fecha confirma que las elites simbólicas han jugado hasta ahora, en numerosos países, tanto en el pasado como actualmente, un papel central en el problema del racismo y uno menor en su solución.

tarios son todavía más discriminados que los otros, los medios tienden entonces rutinariamente a aceptar y adoptar las actitudes predominantemente étnicas de esas instituciones y organizaciones poderosas.

Por lo tanto, al mismo tiempo, los periodistas legitiman las cogniciones racistas para el público en general, las que luego serán más fácilmente persuadidas de adoptar a su vez ellas mismas estas actitudes racistas, en tanto y en cuanto estas actitudes y modelos mentales no estén en conflicto con sus propios intereses.

El racismo sutil del consenso hegemónico

Debido a la resistencia de los grupos étnicamente minoritarios y de algunos agentes de cambio “antirracistas” al interior de los grupos dominantes mismos, como fue el caso del Movimiento por los Derechos Civiles en los Estados Unidos, en las últimas décadas se ha deslegitimado el discurso burdamente racista. Semejante discurso es ahora asociado con la extrema derecha, los neonazis y diversos grupos marginales, incluso cuando en algunos países los partidos racistas o xenófobos pueden ocasionalmente ser parte de coaliciones de gobierno, como ha sido el caso de Dinamarca, Holanda, Austria e Italia.

Al mismo tiempo, las actitudes e ideologías racistas de la extrema derecha han influenciado a aquellos partidos e instituciones

dominantes de un modo menos escandaloso y más democráticamente presentable. Al mismo tiempo, esto permite a los partidos, a los medios y a las organizaciones dominantes continuar acusando a los grupos y organizaciones más “extremadamente” racistas de ser “racistas de verdad”, mientras niegan que su propio sentido común y sus actitudes consensuadas sean en primer lugar racistas.

De este modo, las actitudes hegemónicas contemporáneas sobre la inmigración y las minorías convergen en lo que se ha denominado de modo diverso como Nuevo Racismo, Racismo Simbólico y otras formas de racismo “liviano”, manifestándose asimismo en discursos más sutiles y otras prácticas de exclusión, problematización e inferiorización de los Otros étnicos-raciales.

Es también por las mismas razones que explícitamente no limitamos el racismo a lo que oficialmente se denomina “racismo” por parte de las elites simbólicas, específicamente las de la extrema derecha. Por el contrario, estamos interesados específicamente en el racismo establecido de las elites e instituciones poderosas que ejercen el mayor control en nuestras vidas cotidianas: los gobiernos nacionales y locales, los partidos políticos, parlamentos, los medios masivos, las escuelas y universidades, las cortes, las burocracias y la policía. Del mismo modo, no estamos muy interesados en el análisis del discurso ocasional descaradamente racista, sino específicamente en las formas más sutilmente establecidas de texto y habla que ni siquiera son vistas como “racistas” por el consenso dominante. Es precisamente en el análisis de tales mensajes e interacciones racistas en las que el análisis del discurso es capaz de mostrar sus ventajas metodológicas.

El racismo y el análisis del discurso

Si el discurso juega un rol tan decisivo en la reproducción comunicativa y cognitiva del racismo en la sociedad, es igualmente decisivo prestar atención a las estructuras y estrategias discursivas que contribuyen a optimizar este proceso. De este modo, veremos que las propiedades específicas del discurso muestran más claramente las estructuras de los modelos, prejuicios e ideologías sesgadas subyacentes, y por lo tanto pueden ser más eficientes en la formación de las representaciones mentales racistas entre la población en general.

La disciplina de los estudios del discurso

A fin de comprender la relevancia metodológica del análisis del discurso para el estudio del racismo, necesitamos introducir primero en esta interdisciplina a aquellos que en las ciencias sociales no han seguido su sorprendentemente fructífero desarrollo en las últimas cuatro décadas.

Los estudios del discurso se desarrollaron en la mayoría de las humanidades y de las ciencias sociales, a menudo de manera independiente y más o menos al mismo tiempo –entre 1964 y 1974–, apareciendo los primeros libros alrededor de 1972. Este es un breve resumen de sus abordajes centrales, que muestra la amplia diversidad de la investigación en este campo –cada enfoque con sus propios manuales, introducciones, revistas científicas, especializaciones académicas y congresos–:

- *Etnografía de la comunicación*. La antropología ha sido quizás la primera disciplina que, desde mediados de los años sesenta, ha tenido como objetivo explícito el estudio de las estructuras de los acontecimientos comunicativos en diferentes sociedades y culturas, incluyendo tanto al texto, como al habla y los contextos, en lo que fue primeramente denominado como “etnografía del habla”. Más tarde, la antropología lingüística ligó este análisis de las propiedades culturalmente variables del habla a otros desarrollos mencionados a continuación, tales como el análisis conversacional y la sociolingüística interaccional.
- *Sociolingüística interaccional*. Estrechamente ligada al trabajo de la etnografía de la comunicación, la sociolingüística interaccional se focalizó desde los tempranos años setenta en el examen detallado de las propiedades lingüísticas del habla en escenarios institucionales, con especial atención al modo en que tales escenarios están sutilmente marcados por lo que llaman “claves de contextualización”.
- *Semiótica*. Comenzando principalmente en Francia, también a mediados de los años sesenta, la interdisciplina hermana de la semiótica (en francés, *sémiologie*) pone especial atención en el estudio de las estructuras narrativas, además de otras formas de comunicación no verbales como los filmes, estableciendo el escenario para un paradigma estructuralista. En la actualidad, la socio-semiótica se enfoca específicamente en la comunicación no verbal, tal como el estudio de las imágenes y de los mensajes multimodales (por ejemplo, sobre Internet).
- *Pragmática*. Otra interdisciplina hermana desarrollada en paralelo a los estudios del discurso desde los años sesenta y al trabajo sobre los actos de habla de Austin (1962) y Searle (1969), así como al trabajo sobre las máximas

conversacionales de Grice (1978). Pese a estar limitado al comienzo a los actos de habla de una oración, el trabajo posterior se focalizó también en secuencias de actos de habla, y en general sobre la pragmática del discurso, incluyendo por ejemplo estudios sobre la cortesía.

- *Gramática del texto.* Tanto la gramática estructuralista como la generativa eran gramáticas de la oración, y la mayor parte de ellas lo son hasta hoy. Sin embargo, hacia fines de los años sesenta, hubo varios intentos, por ejemplo en Alemania, Gran Bretaña y los Estados Unidos, para desarrollar gramáticas del texto o discurso. Estas gramáticas dieron cuenta de las estructuras lingüísticas más allá de la oración, por ejemplo para dar cuenta de la cohesión, la coherencia local y global, la pronominalización, los tópicos del discurso, la estructura tema-comentario de las oraciones, el foco, las presuposiciones y demás.
- *Análisis conversacional.* Actualmente, una de las direcciones más exitosas e influyentes de los estudios del discurso desde los tempranos años setenta, con raíces en la micro-sociología cualitativa, la fenomenología y la etnometodología en sociología, ha sido el estudio de la conversación y, en general, de la interacción verbal. Centrado al comienzo en la conversación cotidiana, informal, el análisis conversacional presta atención también a varias formas del habla institucional.
- *Psicología cognitiva del procesamiento de textos.* Mientras que los diversos abordajes antes mencionados enfocaban sobre las estructuras situadas del texto y el habla, desde comienzos de los años setenta la psicología cognitiva, comenzando especialmente en los Estados Unidos y Holanda, examina específicamente los procesos y representaciones mentales involucrados en la producción y comprensión del discurso, y en el modo en que la información del discurso es almacenada y recuperada en la memoria. Ha prestado especial atención al rol del conocimiento en el procesamiento del texto.
- *Inteligencia artificial, lingüística computacional, lingüística del corpus.* Relacionados a la psicología cognitiva del procesamiento del texto, la inteligencia

artificial (IA), también desde comienzos de los años setenta y mayormente en los Estados Unidos, se enfocó específicamente sobre la producción y comprensión automáticas del discurso por las computadoras, y examinó específicamente cómo el conocimiento del mundo debería ser representado y aplicado para permitir ese procesamiento automático del texto. La lingüística del corpus también utiliza computadoras, pero lo hace para examinar el uso de las palabras y estructuras en grandes bases de datos, por ejemplo, a través del estudio de la “colocación” de palabras específicas.

- *Psicología discursiva*. Comenzando en Gran Bretaña, una de las ramas de la psicología social, llamada psicología discursiva, rechazó los conceptos clásicos de la disciplina, tales como “actitud”, así como los experimentos de laboratorio y los conteos cuantitativos de datos, abogando en cambio por el estudio cualitativo de las formas en que estas construcciones psicológicas aparecen en el texto natural y en el habla. De allí también que más tarde se enfoque el análisis de la conversación como un método de análisis detallado de la interacción.
- *Estudios de los géneros. Narrativa y argumentación*. Entre las muchas otras aproximaciones en los estudios del discurso contemporáneos, presenciamos el desarrollo, otra vez desde los tempranos años setenta, de estudios generales de los géneros discursivos (por ejemplo, de los géneros discursivos científicos), así como de estudios específicos de narrativa y argumentación. Los últimos son campos más o menos autónomos en la actualidad, con sus propios manuales, introducciones, revistas científicas y congresos.
- *Estudios críticos del discurso*. Mientras que todos los demás abordajes enfocan sobre el análisis del discurso, el análisis crítico del discurso (ACD) o estudios críticos del discurso (ECD) promovieron desde los tempranos años ochenta un enfoque socio-políticamente comprometido, “crítico”, enfocándose sobre el rol del discurso en la reproducción del abuso de poder, por ejemplo en el sexismo, el racismo y el neoliberalismo.

Cada uno de estos abordajes desarrolló su propia forma de analizar las estructuras del texto y el habla, más formalmente en la lingüística, la IA,

el análisis conversacional y parcialmente también en los estudios de los géneros discursivos, mientras que otros abordajes fueron menos formales, y más bien exploraron las estructuras del discurso y las condiciones contextuales y sus consecuencias que hasta ahora habían sido ignoradas en el estudio del uso del lenguaje, la comunicación y el texto.

La tendencia general de la mayoría de estas aproximaciones, así como de la lingüística como disciplina, ha sido evolucionar desde las unidades más pequeñas, más “superficiales” y “observables” –tales como los fonemas, las palabras y las estructuras sintéticas de las oraciones– hacia estructuras más complejas y subyacentes, tales como las secuencias de oraciones, los actos de habla o los giros de la lengua; la coherencia o las relaciones funcionales entre giros y oraciones; macro estructuras semánticas globales (temas); la argumentación y las estructuras narrativas y otras formas convencionales del texto (por ejemplo, de las noticias periodísticas o los artículos académicos); las imágenes y los mensajes multimodales, y la retórica y otros movimientos y estrategias persuasivas, entre muchas otras.

Al mismo tiempo, el foco no ha permanecido sobre el texto o el habla en sí mismos, sino que se ha extendido, primeramente, al estudio psicológico cognitivo de las formas en que tales estructuras son producidas, comprendidas, almacenadas y encontradas en la memoria y cómo se relacionan con las representaciones mentales, como el conocimiento del mundo; y, en segundo lugar, hacia los contextos sociales, políticos y culturales de la interacción y la comunicación.

En otras palabras, después de cuatro décadas, los estudios del discurso hoy no son solamente multidisciplinarios, sino que también se han desarrollado desde los muy limitados abordajes de oraciones abstractas aisladas hacia el estudio de estructuras de texto y habla producidas naturalmente, multimodales, socialmente situadas, con múltiples niveles y complejas, y su procesamiento cognitivo y sus condiciones y consecuencias socio-políticas y culturales.

El análisis del discurso *no* es un método sino una disciplina

La teoría y la metodología de la reproducción discursiva del racismo están estrechamente ligadas, por supuesto, a los desarrollos, brevemente resumidos anteriormente, de la disciplina de los estudios del discurso. La primera observación crucial acerca de este enfoque del discurso para el estudio del racismo es que *el análisis del discurso no es un método, sino una (inter o trans) disciplina que alcanza a la totalidad de las humanidades y las ciencias sociales*. Esto es central porque el concepto tradicional de “método” en las ciencias sociales tomaba al análisis del discurso meramente como una alternativa más cualitativa a la del análisis de

contenido. Así, del mismo modo que no existe tal cosa como un “método” general del *análisis social*, no existe un “método” general del *análisis del discurso*. Esta es también una de las razones por las que preferimos usar el término estudios del discurso referido a una disciplina, antes que el término tradicional de análisis del discurso, que podría sugerir que este es, de hecho, sólo un método de investigación. En cambio, como hemos visto, los estudios del discurso son una disciplina vasta, con muchos enfoques diferentes, representada en muchas disciplinas, cada una de las cuales tienen sus propios métodos de observación, de recolección y análisis de los datos. Así, podemos encontrar análisis muy formales

***Las rutinas diarias de recopilación
de noticias suelen contactar a las
poderosas organizaciones [...] que pre-formulan las noticias y la
opinión.***

(por ejemplo, lógicos) de texto y habla, como por ejemplo en la lingüística formal y la IA; métodos experimentales y análisis de protocolos en la psicología cognitiva; trabajo de campo, etnografía, observación participante y entrevistas en prácticamente todos los enfoques sociales y culturales al discurso; la investigación histórica de documentos en bibliotecas; y la descripción sistemática y explícitamente “estructural” de estructuras discursivas (multimodales) o de estrategias de interacción en todos los enfoques. En síntesis, otra vez, no existe tal cosa como *un* método de análisis del discurso. Hay varios, tantos como los que encontramos en el conjunto articulado de métodos disponibles en las humanidades y las ciencias sociales, dependiendo de las metas y los objetivos de descripción y explicación.

El rol decisivo del contexto

A fin de comprender el rol del discurso en la reproducción del racismo, es decisivo reconocer que texto y habla no llegan solos, sino que están *socialmente situados*. Aunque existen innumerables definiciones de discurso, dependiendo de los enfoques mencionados anteriormente, el discurso puede ser definido de manera breve como el uso del lenguaje en términos de interacción comunicativa en situaciones sociales. Las propiedades de las situaciones que resultan relevantes para los participantes,

por ejemplo el *contexto*, controlan sistemáticamente la producción y comprensión del discurso. Tales contextos son también modelos mentales –es decir, definiciones subjetivas de situaciones comunicacionales que llamamos *modelos* (pragmáticos) *de contexto*–. Al igual que los modelos mentales (semánticos) de acciones o acontecimientos, un discurso es *sobre* (digamos, un conflicto étnico), los modelos de contexto pueden ser influenciados por actitudes e ideologías racistas subyacentes. Esto explica cómo y por qué los hablantes y escribientes pueden comprometerse en prácticas racistas no sólo cuando escriben *sobre* inmigrantes y minorías, y en general sobre los Otros étnicos, sino también cuando hablan *con* o a *ellos*, en concreto al interpelar a sus interlocutores, de manera más o menos sutil, como seres inferiores o de algún modo desiguales respecto del hablante como miembro del grupo dominante.

Ya que el contexto, tal como fuera definido, controla todas las propiedades variables de la producción y comprensión del discurso, esto significa también que *la naturaleza racista del texto y del habla siempre depende del contexto*. Esto es así, primero teóricamente, ya que sólo aquellas prácticas que están basadas en actitudes e ideologías racistas pueden ser llamadas racistas. Además, dado que estas actitudes e ideologías son propiedades relevantes de los hablantes (y por lo tanto del contexto), y no del texto o del habla en sí mismos, deberíamos siempre estudiar primero el contexto cuando queremos examinar el discurso como práctica racista. Esto puede implicar precisamente que el mismo discurso (o fragmento discursivo) puede tener una función racista en una situación comunicativa y no en otra –como sabemos muy bien a partir del uso de la palabra N[egro] entre los jóvenes negros, por un lado, y el uso de la misma palabra por parte de un hablante blanco racista, por el otro lado, entre muchos otros ejemplos–.

La *intención* es uno de los parámetros de la acción y por lo tanto también de la interacción comunicativa. No es sorprendente entonces que mucha gente blanca acusada de tener un discurso racista se defienda alegando que esa no fue su intención. Esto indica que el discurso racista no es necesariamente intencional como tal, en este caso porque los hablantes dominantes tienen un concepto dominante de racismo limitado a las formas extremas de racismo, o porque ignoran o no reflexionan acerca de las posibles consecuencias racistas de sus discursos. En este sentido, *el racismo no es una categoría del actor sino una categoría del observador (analista o receptor)*, como lo es también en el caso de muchas otras formas de crimen y desviación. Por lo tanto, es poco fundamentado metodológicamente limitar el estudio del racismo al modo en que los hablantes definen la situación comunicativa, porque en principio negarán que su discurso sea (intencionalmente) racista.

El análisis contextual del discurso racista necesita examinar, entre otras propiedades contextuales: las ideologías subyacentes de los hablantes o escritores, en este caso tal como han surgido en otras situaciones comunicacionales o interaccionales; el público proyectado (las personas tienden a tener menos autocontrol entre otros miembros de sus propios grupos, familiares, amigos, etcétera); metas generales del discurso; y la situación institucional y la acción en la cual se encuentran comprometidos (un debate parlamentario sobre inmigración tiene otras metas que los artículos sobre inmigración en el sitio web de una organización racista).

Las actitudes e ideologías racistas de la extrema derecha han influenciado a aquellos partidos e instituciones dominantes de un modo menos escandaloso y más democráticamente presentable.

Tal análisis precisa examinar especialmente los *patrones de acceso y control* en las situaciones comunicativas. En este caso, un periodista puede muy bien escribir una noticia sobre un crimen cuyas implicancias son racistas, pero es menos responsable si fue su editor quien le dio esa tarea. O puede escribir algo negativo acerca de lo que ha dicho un político sobre los inmigrantes, y así estar contribuyendo posiblemente a la difusión del prejuicio racista. En este caso, el primer responsable puede ser el político, aunque el periodista será corresponsable cuando no tome distancia discursiva de tales opiniones —por ejemplo, citando extensivamente y de forma fidedigna otras fuentes que deslegitiman al político—, o el editor cuando este no permite al periodista hacerlo. Vemos que en situaciones complejas del discurso público institucional, puede ser necesario establecer la responsabilidad del discurso racista y sus implicancias y consecuencias a través de un análisis cuidadoso del contexto.

Estructuras discursivas y racismo

Hemos mostrado que el racismo puede ser estudiado por medio de un análisis sistemático del discurso. Debemos dar cuenta entonces del modo en que las estructuras discursivas se relacionan con el racismo. Explicamos anteriormente cómo las prácticas se convertían en racistas

cuando estaban basadas en actitudes e ideologías racistas, y cómo las últimas eran adquiridas en gran parte (aunque no solamente), confirmadas y cambiadas por el discurso. Es posible entonces que existan estructuras discursivas especiales que expresen o promuevan estructuras mentales (semejantes a modelos mentales) que estén basadas en ideologías racistas. Los apelativos racistas triviales o explícitos o la condescendencia están más obviamente involucrados en la expresión de ideologías racistas que muchas estructuras sintácticas. Sin embargo, existen muchas formas indirectas y sutiles subyacentes en las representaciones racistas (modelos mentales, actitudes, ideologías) que pueden estar expresadas o indicadas en las estructuras del texto y del habla —y estas estructuras pueden a su vez influir en las representaciones mentales de los receptores, contribuyendo de este modo a difundir y reproducir el racismo—. A fin de explorar sistemáticamente estas estructuras discursivas particulares, y no sólo por prueba y error, asumiremos que al menos algunas de las estructuras de ideologías subyacentes también aparecen en el discurso. De este modo, las ideologías pueden presentar las siguientes categorías principales, representadas por los esquemas propios de los grupos ideológicos:

- *Identidad* (¿Quiénes somos? ¿Quiénes pertenecen a nosotros? ¿De dónde venimos nosotros?).
- *Actividades* (¿Qué hacemos usualmente? ¿Cuál es nuestra tarea?).
- *Metas* (¿Qué queremos conseguir?).
- *Normas y valores* (¿Qué es lo bueno/malo, lo permitido/prohibido para nosotros?).
- *Relaciones grupales* (¿Quiénes son nuestros aliados y enemigos?).
- *Recursos* (¿Cuáles son los fundamentos de nuestro poder, o de nuestra falta de poder?).

Reconocemos fácilmente la estructura de las ideologías racistas tal como estas han caracterizado a muchos europeos (blancos) por siglos y tal como están fundadas en el color de piel como única fuente del poder simbólico. El núcleo de las ideologías racistas, sin embargo, es la inferencia de superioridad en la relación con los Otros, principalmente otras personas no blancas, mentalmente representadas como una *polarización* entre características *positivas* atribuidas a quienes pertenecen al grupo, y *negativas* atribuidas a quienes no pertenecen al grupo. Esta

polarización valorativa también determina las estructuras de las actitudes más específicamente negativas (prejuicios) y modelos mentales acerca de los Otros en general y de los “casos étnicos” en particular, en este caso en las esferas del territorio, del trabajo, de los ingresos, la vivienda, el estatus y los derechos civiles.

Estas estructuras subyacentes de representaciones racistas polarizadas afectan sistemáticamente las estructuras del discurso, fundamentalmente según las siguientes meta-estrategias que hemos denominado el *casillero ideológico*:

- Enfatizar Nuestras cosas buenas.
- Enfatizar Sus cosas malas.
- Disimular Nuestras cosas malas.
- Disimular Sus cosas buenas.

Aplicado a todos los niveles de texto y habla, tenemos entonces un procedimiento de prueba sistemático para el estudio de la manifestación de las ideologías racistas en el discurso. En este caso, inmigrantes y minorías étnicas son representados de modo típico en el discurso dominante en términos de diferencias, desviación y amenaza en todas las esferas sociales, como el abuso de drogas, crimen, violencia o abuso de la ayuda social, entre muchas otras. Tales representaciones tenderán a ser realizadas al ser tratadas como temas centrales (macro estructuras semánticas), titulares, primeras planas, fotografías o metáforas, entre muchas otras estructuras discursivas. Por otro lado, nuestras características negativas, fundamentalmente el prejuicio, la discriminación y el racismo, tienden a ser mitigadas, en este caso por negación, legitimación, eufemismos o por simple exclusión del discurso dominante. De forma más sistemática, podemos aplicar este principio general a todos los niveles y dimensiones del discurso, como se señala a continuación:

Estructuras semánticas: sentido y referente

- *Temas negativos* (macro estructuras semánticas). Cualquier tema discursivo general que describa un Ellos como infringiendo nuestras normas y valores: desviación, amenaza, inseguridad, criminalidad, inhabilidad, etcétera.
- *Nivel de descripción* (generalidad vs. especificidad). *Sus* propiedades o acciones negativas tienden a ser descriptas con mayor detalle específico (en el nivel más bajo) que las *Nuestras*.

- *Grado de completud* (en cada nivel de descripción). Más detalles serán mencionados, en cada nivel de descripción, acerca de *Sus* propiedades o acciones negativas.
- *Particularidad* (precisión vs. vaguedad). *Sus* propiedades o acciones negativas tienden a ser descritas en términos más precisos que los *Nuestros*.
- *Implicaciones* (proposiciones implicadas por otras proposiciones explícitamente expresadas en el discurso). Las proposiciones utilizadas posiblemente tienen (muchas) implicaciones negativas sobre Ellos.
- *Presuposiciones* (proposiciones que deben ser verdaderas/ conocidas para que cualquier proposición tenga sentido). Proposiciones presupositivas (negativas sobre Ellos) que no se sabe si son verdaderas.
- *Denominación* (de proposiciones: descripción participante). Ellos suelen ser nombrados o identificados como diferentes de Nosotros (precisamente como *Ellos*) –extranjeros, inmigrantes, Otros, oponentes, enemigos, etcétera–.
- *Predicación* (de proposiciones: sentido de oraciones). Cualquier predicado de una proposición que les atribuye características negativas a Ellos.
- *Modalidad* (expresiones modales que modifican las proposiciones: necesidad, probabilidad, posibilidad). Las propiedades negativas de Ellos posiblemente atribuidas como inherentes, y por eso como “necesariamente” aplicables a Ellos.
- *Agencia* (rol de los argumentos/participantes de la proposición). Enfatizando *Su* (y disimulando *Nuestra*) agencia o activa responsabilidad por acciones negativas.
- *Organización de tema vs. organización de comentario* (distribución de información dada/conocida vs. información nueva en oraciones). Al igual que las presuposiciones en el nivel proposicional, los participantes negativos posiblemente sean asumidos como conocidos, etcétera.
- *Foco*. Cualquier participante, propiedad o acción puede recibir un enfoque especial, por ejemplo, por un acento

especial, volumen, medida, color, etc. (ver más adelante) a fin de llamar la atención de los receptores –por ejemplo, a fin de enfatizar la agencia negativa de *Ellos*–.

Estructuras de expresión/formal

- *Superestructuras* (“formatos” generales, “esquemas” u “organización” global del discurso). Categorías semánticas específicas –por ejemplo, con significados negativos acerca de *Ellos*– pueden ser destacadas cuando son colocadas en una posición (primero, previo) irregular, por ejemplo, en los titulares o encabezados.
- *Estructuras visuales* que enfatizan significados negativos: destacando actos o acontecimientos negativos en las imágenes; tipo, medida, color de las letras y titulares; posición prominente en la página o medio (por ejemplo, la tapa del periódico); fotografías representándolos a *Ellos* como actores de acciones negativas; historietas denigratorias; precisión, particularización, primeros planos, etc. de representaciones negativas en imágenes o películas.
- *Estructuras de sonido* que enfatizan palabras negativas: volumen, tono, etc., de fenómenos, entonación de oraciones (por ejemplo, para expresar ironía, distancia, escepticismo, acusaciones, etcétera); música asociada con emociones negativas (por ejemplo, significando amenaza, peligro, violencia, etcétera).
- *Estructura sintáctica de oraciones* (orden de las palabras, orden de las cláusulas, relaciones jerárquicas entre las cláusulas, etcétera). Oraciones activas para enfatizar agencia negativa (vs. oraciones pasivas o nominalizaciones que disimulan la agencia); las cláusulas-*que* [subordinadas] inicialmente dependientes pueden expresar presuposiciones desconocidas o falsas acerca de *Ellos*.
- *Expresiones definidas*. Pueden expresar presuposiciones desconocidas o falsas acerca de *Ellos*.
- *Pronombres*. Pueden indicar membresía al grupo de pertenencia y de no pertenencia, como en *Nosotros* vs.

Ellos, y en general diferentes grados de poder, solidaridad, intimidad, etc., cuando hablamos de *Nosotros vs. Ellos*.

- *Demostrativos*. Pueden indicar cercanía o distancia de las personas que son descriptas, por ejemplo, *aquella gente*.
- *Movimientos retóricos*. Hipérboles, repeticiones, enumeraciones, rimas, aliteraciones enfáticas para acentuar y así llamar la atención acerca del énfasis de los significados negativos acerca de *Ellos*, y usar eufemismos para mitigar los significados negativos acerca de *Nosotros*.

Vemos que la complejidad del discurso, sólo parcialmente reflejada en esta lista incompleta, permite un gran número de formas en la cuales el discurso dominante racista puede expresar y transmitir representaciones negativas de los Otros étnicos-raciales, en tanto que al mismo tiempo protege la reputación y con ello el poder simbólico del grupo de pertenencia blanco con numerosas formas de negación y mitigación.

Se podría objetar a este análisis que esas formas de la discriminación discursiva son solamente palabras y que lo que está en juego es solamente la representación y por ello la reputación de los grupos de pertenencia y de no pertenencia. Sin embargo, semejante afirmación subestima seriamente el rol central y el poder mental de las representaciones como fundamento de todas las acciones e interacciones sociales. Como fue explicado anteriormente, todas las prácticas sociales están fundadas sobre representaciones sociales compartidas, y de ahí también la forma en que la mayoría de los miembros de grupos y organizaciones tratan a los miembros de grupos minoritarios en la inmigración, admisión, contratación, despidos, viviendas, seguro de salud –así como en el acceso al discurso público–. En otras palabras, el sistema del racismo está basado en, y legitimado por, prejuicios subyacentes e ideologías racistas y estas afectan a todas las prácticas sociales de las sociedades multiétnicas. Y en tanto estas ideologías subyacentes son ampliamente adquiridas y confirmadas por el discurso, un análisis sistemático de las estructuras discursivas es uno de los medios más poderosos para comprender cómo el racismo es reproducido en la sociedad.

La lista de las estructuras discursivas ideológicamente controladas también aporta sugerencias para una metodología enfocada en el análisis del discurso racista. En efecto, algunas estructuras del discurso contribuyen de manera más sistemática y prominente a la formación de los modelos mentales racistas entre los receptores.

Primero, como ha sido sugerido, siempre es preciso comenzar con una explicación sistemática del *contexto*. *Quién* le está

hablando como *qué y a quién*, en *qué escenario*, con *cuáles objetivos*, etc. Es también aquí que somos capaces de evaluar las *consecuencias* del discurso racista. Obviamente, un chiste racista en la familia o entre gente blanca en un bar tiene muchas menos consecuencias sociales que un término denigratorio acerca de los inmigrantes o minorías usado por un miembro del gobierno, un editorial de un periódico o una lección de un libro de texto. De manera similar, se pueden discutir problemas de inmigración con el objetivo de limitar los derechos de los inmigrantes, o con el objetivo de oponerse a tales formas de discriminación. Y las referencias negativas veladas hacia

Los estudios del discurso se desarrollaron en la mayoría de las humanidades y de las ciencias sociales, a menudo de manera independiente y más o menos al mismo tiempo –entre 1964 y 1974–, apareciendo los primeros libros alrededor de 1972.

los inmigrantes o las minorías por un grupo racista son comprendidas y representadas de un modo diferente que cuando miembros de un grupo minoritario describen por sí mismos alguna de las características negativas del grupo como una forma de autocrítica. En otras palabras, la naturaleza racista de las estructuras discursivas depende siempre del contexto. Casi no existen estructuras discursivas inherentemente racistas (libres del contexto), y esto es así porque las propiedades generales del lenguaje pueden ser utilizadas por todos los lenguajes para muy diferentes objetivos. Es decir, la lista de estructuras discursivas citadas es meramente una lista de control de los modos en que las ideologías, y por lo tanto también las ideologías y actitudes racistas, pueden aparecer en texto y habla en contextos específicos cuyas consecuencias son perjudiciales para la posición, los derechos y las oportunidades de las minorías.

Una vez analizados tales contextos, el análisis sistemático del discurso puede enfocarse en las estructuras y estrategias de texto y habla mismas, tal como fue indicado anteriormente.

Las que indican más directamente las ideologías racistas subyacentes son las *estructuras semánticas* de sentido, cuyas proposiciones pueden representar las proposiciones subyacentes de tales ideologías, tales como los presuntos malos atributos de las minorías.

Esto es especialmente así en el marco del nivel de los *temas discursivos* en general, porque estos controlan la coherencia y la interpretación de todo el discurso. Sabemos también que estas son las propiedades del discurso que son más explícitamente atendidas, y por ello almacenadas más accesiblemente y en los modelos mentales de los receptores, y por lo tanto mejor recuperados por ellos en discursos futuros y en otras prácticas sociales.

Los *significados locales* del discurso rellenarán luego los detalles del modelo semántico con una descripción más precisa de los actores, sus propiedades y sus acciones, así como con las explicaciones de esas acciones. Nótese que tales significados no necesitan ser explícitos. Tal como es el caso para el discurso en general, la mayoría de los significados son implícitos, y pueden aún ser comprendidos por los receptores a causa de sus conocimientos socialmente compartidos, de los cuales las proposiciones implícitas pueden ser derivadas por inferencia. La mayor parte del discurso racista contemporáneo es por consiguiente no muy explícito, pero se debería comprender lo que está escrito “entre líneas”, es decir, que puede ser inferido de lo que es dicho o está escrito porque somos miembros de la misma comunidad epistémica y discursiva.

Todas las otras estructuras del discurso están orientadas hacia la expresión, comunicación e interacción basada en estos significados, haciéndolos más o menos eficientes o apropiados en la situación en curso. De este modo, podemos enfatizar los “mismos” significados subyacentes mitigándolos o enfatizándolos en los titulares, índices, portadas, argumentación, medida, tipo y color de las letras, fotos, historietas, hipérboles así como estructuras semánticas, tal como se indicó –de modo de mejorar la probabilidad con que los receptores formarán o actualizarán los detalles del modelo mental tal como son pensados por el hablante o escribiente–. Esto es de lo que se trata todo lenguaje y discurso. La inmensa mayoría de los recursos de variación del lenguaje, así como sus usos como una función del contexto, permiten por lo tanto a los hablantes expresar de manera sutil y persuasiva sus ideologías racistas.

Un ejemplo: estructuras del discurso periodístico

Para ilustrar las cuestiones teóricas y metodológicas de la reproducción discursiva del racismo de las que nos ocupamos anteriormente, examinemos finalmente con algún detalle un ejemplo concreto que puede mostrar cómo ocurre esto en un texto concreto. Aunque existen muchos tipos de discurso (géneros) que podemos seleccionar en este caso, tales como las conversaciones cotidianas, la propaganda política,

los debates parlamentarios o los libros de texto, podría decirse que el más influyente después de la televisión es el de la prensa –especialmente entre las elites–. De allí que examinaremos algunos fragmentos de un artículo de opinión en un periódico popular de Gran Bretaña que tiene diariamente millones de lectores. Esto no significa, por supuesto, que todos esos lectores crean pasivamente lo que leen en su periódico, o que sus actitudes étnicas estén formadas solamente por el periódico. Sin embargo, a menos que tengan otras experiencias personales, como una ideología diferente (antirracista), u otras razones para rechazar la lectura preferente de los artículos en la prensa, ellos tenderán a adoptar o reforzar muchas de las opiniones que leen en la prensa, especialmente aquellas que son consistentes con sus propios intereses.

Este es un artículo de “noticias” típico sobre solicitantes de asilo en *The Sun*:

1| **Asilo separa a Gran Bretaña**

- 2| **El sistema de asilo de Gran Bretaña se revela hoy como un CAOS total de arriba**
- 3| **abajo. Un informe chocante de MP [Miembros del Parlamento] muestra que refugiados falsos están inundando el país. Sin embargo**
- 4| **el Gobierno parece incapaz de ocuparse de la crisis creciente. El informe del**
- 5| **Comité de Investigación multipartidario de Asuntos Internos también revela que:**
- 6| **EL número de solicitantes de asilo que llega a nuestras costas se ha disparado de 4.223 en 1982**
- 7| **a 110.700 en el último año.**
- 8| **EL Ministerio del Interior no tiene idea de cuántos de aquellos a los que se les ha rechazado el asilo se han quedado y**
- 9| **se han escabullido entre la población.**
- 10| **BANDAS de traficantes se han aprovechado del sistema de inmigración.**
- 11| **LAS PROMESAS realizadas por los ministros de echar a miles de falsos refugiados son imposibles**
- 12| **de cumplir, y**
- 13| **NUUESTRO sistema de beneficios convierte a Gran Bretaña en un imán para los tramposos.**
- 14| **El estudio del comité dominado por el Laborismo –publicado días después de que el**

- 15| Partido Nacional Británico racista se afanzara en varias
municipalidades– advierte también que el problema
puede conducir a
- 16| políticas extremistas. El MP teme que el “descontento
social” pueda estallar a lo largo del país a menos que
- 17| el Gobierno encuentre soluciones.
- 18| Demandaron la inmediata expulsión de los tramposos,
diciendo que deberían ser encerrados
- 19| antes de ser deportados si fuese probable que escapen o si
son vistos como una amenaza criminal.
- 20| Llamaron a establecer acuerdos con otros países para que
los falsos refugiados puedan ser fácilmente repatriados.
- 21| Y advirtieron al PM [Primer Ministro] Tony Blair que
la crisis se profundizará hasta que el público vea que los
tramposos
- 22| están siendo echados a patadas.
- 23| Los liberales que se rehúsan a reconocer la escala del
problema fueron acusados de esconder
- 24| la cabeza como el avestruz.
- 25| *El informe denomina al creciente número de solicitantes de
asilo como “claramente insostenible”.*
- 26| Los MP declararon: “Si se les permite continuar sin
control, esto podría sobrepasar la capacidad
- 27| de afrontarlo, llevando inevitablemente al descontento
social. Es evidente que los solicitantes de asilo
- 28| cuyos reclamos han fallado deben ser echados a patadas
como precondition para la credibilidad total del proceso
de asilo”.
- 29| Los MP destrozaron la incapacidad de la Oficina de
Interior para decir cuántos tramposos han saltado la
- 30| red.
- 31| (Nic Cecil, Corresponsal político, *The Sun*, 8 de mayo de
2003).

En primer lugar, hay que destacar que este artículo es explícitamente sobre los solicitantes de asilo, y no directamente sobre personas africanas o asiáticas. Por lo tanto, los editores de *The Sun* negarán vehementemente, casi con total seguridad, que este sea un artículo racista. En efecto, dirán y mostrarán que en sus columnas y editoriales ellos han denunciado críticamente el racismo –especialmente el dirigido contra los deportistas negros–.

Esto es verdad, pero de acuerdo al análisis contextual, el registro también muestra que *The Sun* es un diario populista, que usualmente respalda al Partido Conservador y ataca al Partido Laborista y en especial las políticas de inmigración laboristas. Por décadas, *The Sun* ha sido despectivo con inmigrantes y solicitantes de asilo, en particular con aquellos sospechosos de “garronear” (abusar de las prestaciones sociales o de otros servicios sociales), así como con los jóvenes negros, los musulmanes, y las brigadas “antirracistas” (blancas) a las que ve como traidoras de los intereses de la Gran Bretaña Blanca. Es decir, como analistas necesitamos leer y com-

Los Estudios del discurso son una disciplina vasta, con muchos enfoques diferentes, representada en muchas disciplinas, cada una de las cuales tienen sus propios métodos de observación, de recolección y análisis de los datos.

prender este artículo sobre el fondo de muchos otros que han sido publicados en *The Sun*.

Nótese también que el ataque a las políticas de inmigración no sólo está fundado en ideologías racistas subyacentes, sino también por otras que son políticas, es decir, como uno de los temas más sencillos y más populistas para atacar a los gobiernos laboristas y especialmente a lo que suelen llamar como la *Izquierda Chiflada*. En efecto, el antirracismo y la corrección política son todavía más vehementemente atacados que los solicitantes de asilo, debido a las ideologías en conflicto referidas, y porque atacar al antirracismo no es visto usualmente como una forma de racismo.

Dado este contexto y este escenario acerca de *The Sun*, no sorprende que los solicitantes de asilo, y más en general los inmigrantes, sean representados negativamente, como fuera predicho por la teoría delineada anteriormente. Así, y dado el contexto en curso, se puede esperar que el artículo manifieste la ideología y actitudes dominantes antiinmigración propugnadas por los editores de *The Sun*. Esta representación es expresada por los siguientes ítems lexicales que en este texto son interpretados como diciendo cosas negativas de los inmigrantes o de la inmigración:

destrozar
caos
refugiados tramposos
refugiados falsos
inundando
crisis
disparado
escabullido
bandas
criminales
amenaza
traficantes
aprovecharse
trampas
sobrepasan
“insostenible”

Nótese que algunas de estas expresiones negativas son metáforas clásicas usadas para resaltar la “amenaza” de la inmigración: inundando, sobrepasar, etc. Estas metáforas implican y expresan semántica y cognitivamente el temor de ahogarse en (las avalanchas de) inmigrantes. El parámetro es la asociación de los inmigrantes con el fraude (*falso*, *tramposo*, *trampas*, *escabullirse*) y el crimen (*criminal*, *traficantes*), una amenaza, así como los supuestos resultados negativos de la inmigración (*destrozar*, *crisis*, *aprovecharse*, *insostenible*).

Como es de esperar, esta representación negativa de la inmigración como una amenaza para el país está acompañada de un ataque político contra el Laborismo, representado como insuficientemente duro con la inmigración, si no como amigos de los inmigrantes, y de ahí, por inferencia ideológica, como Nuestros enemigos por una doble razón, por ser nuestros enemigos políticos, y por su política a favor de nuestros enemigos (solicitantes de asilo, etcétera). De ahí que al gobierno Laborista (así como a los Demócratas Liberales) le sean atribuidas sus propias características lexicales negativas manifiestas:

caos
incapaz de manejar
no tiene ni idea
las promesas son imposibles de cumplir,
(el sistema de bienestar social es) un imán
(los políticos) esconden la cabeza como el avestruz
inhabilidad
fallaron

La incompetencia es el atributo evaluativo más importante implicado en estos ítems lexicales, parcialmente enfatizado por metáforas como *imán* y *esconden la cabeza como el avestruz*.

De acuerdo a la estrategia general del casillero ideológico, este artículo no dice simplemente que está en contra de las trampas a los servicios sociales o a las políticas laboristas, sino que se ocupará sistemáticamente de enfatizar los atributos negativos de sus enemigos ideológicos. Eso sucede, en este texto, a través de los siguientes movimientos textuales:

- Metáforas (*de arriba abajo, inundar, caos, informe chocante, crisis creciente, los números se dispararon, aprovecharse, el sistema de beneficios es un imán, el descontento social puede explotar, la crisis se profundizará, explosión de números en aumento*).
- Hipérboles y formulaciones de los peores casos (*crisis, bandas, aprovecharse, imposible de mantener, escala del problema, sobrepasado, inevitable*).
- El juego de los números. Retóricamente resaltan una amenaza o una crisis acumulando muchos números, mientras al mismo tiempo sugieren la precisión, objetividad y confiabilidad del informe (*miles, EL número de solicitantes de asilo que llegan a nuestras costas se ha disparado de 4.223 en 1982 hasta 110.700 en el último año*).

Es necesario recordar que este artículo no está basado en datos o en una investigación del propio *The Sun*, sino que es un informe de un reporte de los MP del Comité de Investigación de Asuntos Interiores. El informe de noticias, sin embargo, raramente cita de manera directa, sino que reformula la crónica por su cuenta, en términos retóricos mucho más negativos, como ha sido mostrado anteriormente –porque es muy difícil e improbable que el Comité use palabras como *tramposo, trampear, y echados a patadas*, etc. Además de la reformulación del informe de acuerdo a su propia ideología antiinmigración, *The Sun* también selecciona y destaca lo que ve como los hallazgos y opiniones más importantes del mismo:

- El sistema de asilo británico es un desastre (caos, imán, controlado por traficantes)
- Falsos refugiados están inundando el país
- El gobierno es incompetente e incapaz para detener la crisis

- El descontento social podría explotar como consecuencia de la crisis de inmigración
- Los refugiados tramposos deberían ser repatriados.

Vemos que lo que el comité había pretendido que fuera una crítica parlamentaria de las políticas (laboristas) del gobierno, es ahora reformulado como el escenario más catastrófico de una crisis profunda, una amenaza mayor al país y el descontento social inminente de cara a un gobierno totalmente incompetente, y requiriendo medidas extremas (encerrar bajo custodia a los tramposos, repatriación, etcétera). Este énfasis en la crisis es luego sostenido por la referencia a los triunfos del racista PNB –con el argumento implícito, por parte de ambos, tanto el comité como el periódico, de que si no se toman acciones entonces tomarán el poder los racistas “de verdad”, lo que sería otra amenaza al estado democrático–.

Nótese también el uso de la (citada) palabra *insostenible* (línea 25), el cual se asocia tanto en el informe del comité como en el artículo noticioso al cambio climático y a los desastres ambientales, una construcción metafórica importante para enfatizar la presunta amenaza de la inmigración en aumento.

Finalmente, el estilo populista de este artículo de noticias permite en sí mismo diversas formas de énfasis sobre la presunta crisis de inmigración, el fallido sistema de inmigración y el gobierno incompetente, tal como fue mostrado en expresiones tan populares como las siguientes:

destrozar
caos total
de arriba abajo
falsos refugiados
el ministerio del interior no tiene ni idea
los refugiados se han [...] escabullido entre la
población
bandas de traficantes se han aprovechado del
sistema de inmigración
nuestro sistema de beneficios convierte a Gran
Bretaña en un imán para tramposos
deberían ser encerrados
[los políticos] esconden la cabeza como el avestruz
los MP destruyeron el país

En síntesis, este artículo muestra claramente la polarización de la ideología subyacente de acuerdo a la cual Nosotros Británicos (Blancos) estamos enfrentados a la amenaza de Ellos inmigrantes. Estos inmigrantes son asociados diferentemente con diversas características negativas que juntas representan una seria amenaza para el país.

Es esta amenaza, así como la presunta falla del gobierno laborista para abordarla, la que es resaltada discursivamente en el texto por medio de muchos movimientos y estrategias típicas de exageración, sugiriendo una crisis nacional grave: metáforas, hipérbolos, escenarios catastróficos, pérdida de control, el juego de los números, entre otras estructuras que pretenden resaltar la representación de la amenaza y de la crisis que constituyen los temas centrales de este artículo noticioso que presenta los resultados de un informe parlamentario sobre inmigración.

El racismo no es una categoría del actor sino una categoría del observador (analista o receptor).

Conclusiones

El discurso es uno de los medios centrales para la reproducción ideológica del racismo definido como un sistema social de dominación étnico-racial que resulta en desigualdad social, y consiste en prácticas discriminatorias sostenidas por cogniciones sociales racistas. El discurso es decisivo en este sistema porque puede ser una práctica discriminatoria por sí misma, pero al mismo tiempo es a través del texto y el habla que las creencias racistas son adquiridas y confirmadas. Las elites simbólicas que controlan el acceso al discurso público son por eso especialmente responsables de la reproducción discursiva del racismo en la sociedad.

Dada la naturaleza discursiva de la reproducción del racismo, los estudios del discurso, en tanto que interdisciplina con muy diferentes abordajes, ofrecen muchos instrumentos teóricos y metodológicos acerca del modo en que las estructuras discursivas están involucradas en la formación de modelos mentales, actitudes e ideologías racistas. Se ha demostrado que la naturaleza polarizada de las ideologías subyacentemente racistas puede ser expresada y enfatizada por muchos tipos de estructuras en diversos niveles del habla y del texto. Se ha enfatizado también que el análisis del discurso es una disciplina y *no* un método de análisis. Por eso es mejor hablar de

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

estudios del discurso como una interdisciplina en las humanidades y las ciencias sociales, que hace uso de todos los métodos relevantes de las disciplinas vecinas.

Un análisis de un artículo noticioso sobre inmigración de *The Sun* muestra cómo tales estructuras pueden ser analizadas de modo sistemático examinando cómo la estrategia del casillero ideológico, que implica realzar la denigración del grupo de no pertenencia, es implementada en diversos niveles del texto que contribuyen al énfasis general de la definición de la inmigración como una crisis nacional grave.

“Raza”, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes

Catherine Walsh

Resumen

Desde la invasión europea hasta los proyectos nacionalistas y nacionales, las ideas de raza y de mestizaje trabaron una historia compleja en América Latina. Ante los esfuerzos actuales por refundar el Estado, la nación y los proyectos nacionales en la región andina, la autora se interroga sobre las rupturas y las continuidades en el enlace contemporáneo entre raza, mestizaje y poder en el largo horizonte colonial. Walsh comienza por relacionar la idea de raza y las prácticas de racialización que brindaron sustento al mestizaje como proyecto nacional en los siglos XIX y XX para luego incursionar en el análisis de los debates iniciados con la Asamblea

Abstract

The ideas of race and racial mixture have forged a complex history in Latin America from the time of the European invasion up until the nationalist and national projects of yesteryear and today. In the context of current efforts to re-found the State, the nation, and national projects in the Andean region, the author explores the ruptures and continuities present in the contemporary ties among race, mestizaje, and power in the long colonial horizon. Walsh begins by relating the idea of race and the practices of racialization that afforded support to mestizaje as a national project in the 19th and 20th centuries. Such discussion serves as a base for the analysis that follows focused on the debates initiated with Ecuador's Constituent Assembly

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Constituyente de 2007-2008 en Ecuador. | *(2007-2008) and now taking form in the constitution and its application.*

Catherine Walsh

Profesora principal y directora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, donde también dirige el Taller Intercultural y el Fondo Documental Afro. Tiene una larga trayectoria acompañando los procesos de los movimientos indígenas y afrodescendientes en Abya Yala/ América Latina.

Senior professor and director of the doctoral program in Latin American Cultural Studies at the Universidad Andina Simón Bolívar in Quito, Ecuador, where she also coordinates the Intercultural Workshop and the Afro-Andean Documentary Fund. Walsh has a long trajectory accompanying processes of indigenous and Afr-descendent movements in Abya Yala/Latin America.

Palabras clave

1| Raza 2| Mestizaje 3| Indios 4| Colonialidad 5| Poder 6| Constitución

Keywords

1| Race 2| Race mixture 3| Indigenous 4| Coloniality 5| Power 6| Constitution

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

WALSH, Catherine. “Raza”, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. *Crítica y Emancipación*, (3): 95-124, primer semestre 2010.

“Raza”, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes

CvE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

*Nuestra exploración tiene un objetivo concreto: descolonizar y
desalinear la mente del amerindo-afroeuropo.*

Manuel Zapata Olivella

La idea de “raza” y su entrecruce con el discurso de mestizaje y los designios de poder tienen una historia compleja en América Latina desde la invasión europea hasta los proyectos nacionalistas y nacionales pasados y presentes, todos enmarcados –de una manera u otra– en el sistema mundo moderno-colonial. De hecho, es este entrecruce o trabazón que ha fundamentado la organización política-económica-social-cultural, la imagen e identidad del país y la construcción de la modernidad-nacionalidad como racionalidad occidental fijada en la colonialidad como matriz de poder permanente y continua.

Sólo se debe recordar la violencia simbólico-epistémico-discursiva de “intelectuales” como Domingo Faustino Sarmiento¹ y José Ingenieros en Argentina, Alcides Arguedas en Bolivia, Arturo Uslar Pietri en Venezuela, Pío Jaramillo en el Ecuador, entre muchos otros que, a finales de siglo XIX y principios del XX, apuntaron la superioridad blanca-europea y la preferible eliminación –por exterminio físico, políticas de repoblamiento, o por otros medios– de los pueblos indígenas; claro es, negando por completo la presencia de pueblos de raíz africana. Pero tal consideración sería parcial sin recordar, a la vez, la manera en que el mestizaje como horizonte de poder también ha servido a estos proyectos; siendo ejemplos concretos las llamadas “democracias raciales” de Brasil, Colombia y República Dominicana, la visión de Vasconcelos del hombre cósmico como central al horizonte universal, homogenizador y

1 Sarmiento sostenía: “Las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantán la posesión de la tierra. [...] Nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes, o conservarlas tan debilitadas que dejen de ser un peligro social” (citado en Sacoto, 1989: 319).

moderno del mexicano, o la apreciación de José Carlos Mariátegui del proletariado campesinado como manera de asimilar al indio a la nacionalidad peruana (sin el crudo y viviente influjo de la barbarie negra).

No obstante y ante los actuales esfuerzos de refundar el Estado, la nación y los proyectos nacionales en la región andina, esta trabazón de "raza", mestizaje y poder adquiere una nueva contemporaneidad. ¿Cómo leer esta trabazón en la actualidad, tanto en términos de rupturas como de continuidades, con lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1993) ha llamado el largo horizonte colonial? Esta es la pregunta central que orienta el artículo.

Empezaremos con una consideración general de la idea de "raza" y sus designios de poder colonial pasados y presentes, para luego pasar al caso concreto del Ecuador. Aquí examinaremos la manera en que la idea de "raza" y las prácticas de racialización han dado sustento al mestizaje como proyecto nacional y, siguiendo a Sanjinés (2005), como discurso de poder, tanto en los siglos XIX y XX como más recientemente y ante los debates iniciados con la Asamblea Constituyente de 2007-2008. Finalmente, analizaremos las rupturas y continuidades que se desarrollan actualmente en el país, rupturas evidenciadas en la nueva Constitución y sus tensiones y contradicciones con los discursos y políticas del gobierno que apuntan hacia una nueva universalidad, una universalidad sin movimiento indígena y sin actores sociales: la llamada "revolución ciudadana".

La idea de "raza" y sus designios de poder pasados y presentes

Compartimos el argumento de Aníbal Quijano que "raza" es una idea, un constructo ideológico mental moderno e instrumento de dominación social, iniciado hace más de 500 años y que se mantiene virtualmente intocado hasta el presente. "Raza" no tiene nada que ver con estructuras biológicas, aunque muchos –desde los llamados "conquistadores" hasta sus descendientes presentes– pretenden argumentar en contrario; más bien, tiene todo que ver "con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial colonial/moderno, eurocentrado" (Quijano, 2000a: 39), argumento también presente en Frantz Fanon (1974; 2001).

La idea de "raza" nace con América y con la distinción entre los europeos como superiores y los originarios, de aquí en adelante referidos como "indios" –término impuesto, negativo y homogenizador– como naturalmente inferiores.

Desde entonces, las viejas ideas de "superioridad-inferioridad" implicadas en toda relación de dominación, quedaron asociadas a la

“naturaleza”, [...] de una escala de desarrollo histórico que va desde lo “primitivo” (lo más próximo a la naturaleza, que por supuesto incluía a los “negros” ante todo y luego a los “indios”) hasta lo más “civilizado” (que, por supuesto, era Europa) (Quijano, 2000a: 42).

En este sistema de clasificación, la primera raza era los “indios”; los “negros”, así llamados por su “color”, no constaban inicialmente en la idea de “raza”. De hecho, la asociación entre color y raza sólo comienza un siglo después con la expansión de la esclavitud de los africanos en las Américas, cuando los dominadores europeos construyeron su identidad como “blancos” contrapuesta a los dominados “negros”. Es

***La idea de “raza” nace con América
y con la distinción entre los europeos
como superiores y los originarios.***

desde ahí que las otras identidades (“indios”, “mestizos”) empiezan a ser asociadas también con el color de la piel, haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial enraizado no propiamente en las diferencias fenotípicas, sino en las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad². Tal sistema –al que Quijano se refiere como colonialidad del poder– opera en cada uno de los planes, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Es central a la universalización de la civilización capitalista –incluyendo la explotación del trabajo– a la modernidad en sí, a la formación de las sociedades “nacionales” emergentes criollo-mestizas y al mismo proyecto de Estado-nación (Muyolema, 2001; Quijano, 1993; 2000b; Walsh, 2009).

Aquí queremos resaltar tres puntos particularmente centrales para nuestra discusión. El primero, y primordial, es la relación entre raza, colonialismo y capitalismo, una relación que Manuel Zapata Olivella destacó en sus escritos como “una nueva relación económica racial”:

2 Por tanto, y como argumentó Frantz Fanon (1974), el “blanco” no existe sin su contrapuesto inferior.

El desarrollo tecnológico para los pueblos blancos opresores y el atraso para los pueblos pigmentados sometidos. Sin estas premisas biológicas y socioeconómicas, los supuestos que se hagan sobre clase, raza, y cultura en América se reducirían a meras elucubraciones que encubren la verdadera esencia del sistema racista colonial (Zapata Olivella, 1989: 14).

De hecho, esta relación es la que liga la colonialidad con la modernidad. La modernidad no es la que empieza con la Ilustración en los siglos XVII y XVIII como dice Habermas, ni tampoco con las teorías de Rousseau y Marx como sugiere Lyotard; empieza entre los siglos XIV y XVI con los vínculos formados entre la racionalidad formal, la aspiración de la dominación del mundo y la emergencia del mercado mundial (Hinkelammert, 2006). Por eso, es más que un período o proceso histórico intraeuropeo; es parte de una estructuración colonial compleja de poder político, social, económico y epistémico. Y es en esta estructuración que raza y clase se enganchan como "conceptos inseparables, nudos de la misma cadena opresora" algo que "el marxismo latinoamericano, embebido en la lucha de clases, aún no había comenzado a comprender" (Zapata Olivella, 1990: 98).

El segundo punto es la complicidad entre la colonialidad/modernidad y la formación de las sociedades "nacionales" emergentes criollo-mestizas. Los criollos, al buscar acercarse física, cultural, espiritual y mentalmente a los blanco-europeos, establecían su estatus y función hegemónica nacional; eran los "neo-europeos" que se definían por sus proteicos perfiles en el plano político y declarativo, por un afán de señorío y por su persistente capacidad de diferenciarse de las otras formas de la nacionalidad étnica (Mazotti, 2000). Los mestizos ocupaban un lugar entre los criollos civilizados letrados y los indios bárbaros; por eso mismo y por los beneficios asociados con el blanqueamiento, los mestizos, al distanciarse al máximo de sus ancestros indios, contribuyeron a forjar este sistema de rígida racialización. Al subir en estatus hacia los criollo-mestizos o blanco-mestizos –término de mayor uso en el Ecuador– la categoría de "mestizo" llega a ser importante en la época republicana, ya que se distingue tanto del español como del indio, reflejando así lo nuevo y lo propio de América. El hecho de que este "propio" y "nuevo" también se centrara en una postura antiimperialista y descolonizadora sirvió para supuestamente establecer un terreno común de intereses más allá de lo étnico-racial. Sin embargo, este "terreno común" se expresaba también en el materialismo histórico de Marx y en la propuesta de la III Internacional que propagó aún más las propensiones homogenizantes, reduccionistas y

dualistas del eurocentrismo, de los nacionalismos latinoamericanos –incluyendo los de la izquierda– (Quijano, 2006) y, por ende, y como veremos en más detalle en el próximo apartado, del mestizaje como discurso de poder.

El tercer punto, obviamente conectado con los dos anteriores, es el Estado-nación moderno y su propia racialización construida a partir de la supuesta superioridad de los blancos y la exclusión de las poblaciones racialmente clasificadas como inferiores. Es en este contexto eurocentrado que se instala desde su partida lo que aún se conoce como “el problema indígena”, el auténtico incordio político y

La modernidad [...] empieza en los siglos XIV al XVI con los vínculos formados entre la racionalidad formal, la aspiración de la dominación del mundo y la emergencia del mercado mundial.

teórico que “maniata el movimiento histórico de América Latina: el des-encuentro entre nación, identidad y democracia” (Quijano, 2008: 32). La cuestión o el problema indígena –o el “indígena como problema”– ha sido una constante en la pretendida consolidación de los Estados de la región –particularmente en la región andina– y sus proyectos (fallidos) de nación³. Las estrategias políticas y simbólicas de control sobre este problema, incluyendo la desindianización y asimilación por medio de la educación, la folclorización (el “indio” como raíz), el indigenismo (como representación política, simbólica y mimética), y el multiculturalismo de corte neoliberal (que pretende “incluir” con metas de control y cooptación), entre otras, son muestras de la pervivencia de un sistema “racial” y racializado de identificación, dominación y discriminación. Aquí la colonialidad como patrón de poder tal vez ha cambiado de estrategias pero no se ha disminuido. Qué hacer con

³ El hecho de que “lo negro” no aparece en los debates sobre el Estado hasta muy reciente es de por sí revelador. Asociar lo negro con el sistema de esclavitud y la condición de esclavización y no como pueblos ancestrales en sí, e invisibilizar, silenciar y negar su existencia y agencia, es racializarlos aún más; ni son dignos de ser “problema”. Sumado a esta condición es su reconocimiento y consideración reciente a la sombra de los pueblos indígenas como pueblos “originarios” (ver Walsh, 2009).

el "indio" –particularmente con sus demandas reivindicativas y sus movimientos organizados– sigue siendo la pregunta crítica hasta hoy, inclusive –como veremos más adelante– en gobiernos como el de Rafael Correa con su llamada "revolución ciudadana".

Pero antes de llegar a este análisis muy contemporáneo –y como base para entenderlo–, haremos un recorrido histórico por la relación entre "raza", racialización y mestizaje como horizontes de poder en el contexto ecuatoriano.

"Raza", racialización y mestizaje como horizontes de poder: el caso ecuatoriano

Mestizo en disfraz de blanco, en permanente sanjuán. Ridículo en sus poses de blanco. Insoportable en alardes de blanco, con apellido robado, con chaqueta y botines alquilados.

Gustavo Alfredo Jácome⁴

Todos nos hacemos blancos cuando aceptamos los retos de la cultura nacional.

General "Bombita" Rodríguez Lara⁵

Desde la Colonia hasta los momentos actuales, el lenguaje y la política del blanqueamiento y de la blancura –claramente reflejados en estas dos citas– han reinado tanto en el Ecuador como en sus países vecinos, sirviendo simultáneamente como damnificación y como esperanza de la cultura nacional y de la sociedad moderna. Damnificación por no ser sociedades compuestas de una población blanca y esperanza por querer ser, dando así inicio a una serie de políticas y prácticas dirigidas al "mejoramiento de la raza" y a la adopción de valores, costumbres, actitudes y conocimientos ajenos y "universales".

Con esta perspectiva, podemos decir que tanto la identidad nacional como los imaginarios de la sociedad ecuatoriana han sido construidos a partir de la negación. No me refiero a una auto-negación indígena o negra, sino a la negación de la propia sociedad mestiza que se "vacía de todo contenido y se convierte en negación de cualquier especificidad sociocultural" (Espinosa Apolo, 2000: 219). Es esta la que pretende socavar el futuro de las identidades indígenas

4 Novelista ecuatoriano. Cita tomada de su novela *Por qué se fueron las garzas*.

5 Dictador militar del Ecuador (1972-1976), conocido por su retórica nacionalista y por los lazos que intentó propagar entre la nación, la economía y las fuerzas armadas. Texto tomado de Whitten (1981).

y negras diferenciadas y, a la vez, la noción y aceptación de una sociedad y Estado plurales.

El mestizaje, entendido como un movimiento jerárquico hacia arriba –blanqueamiento físico y cultural (Wade, 1997)– obviamente tuvo un rol fundamental en este camino hacia “lo moderno”. Como señala Ángel Rama (citado en Muyolema, 2001: 332), “la cultura indígena ya no tenía sentido” en este camino, peor aún la cultura y presencia negra que, dentro del discurso del mestizaje ecuatoriano, fueron negadas casi por completo. Refiriéndose a esta herencia pasada, Eduardo Galeano (s/f) apunta:

“Parece negro” o “parece indio”, son insultos frecuentes en América Latina; y “parece blanco” es un frecuente homenaje. La mezcla con sangre negra o india “atrassa la raza”; la mezcla con sangre blanca “mejora la especie”. La llamada democracia racial se reduce, en los hechos, a una pirámide social: la cúspide es blanca, o se cree blanca; y la base tiene color oscuro.

El blanqueamiento físico y cultural ha funcionado –y sigue funcionando– en todos los niveles de la sociedad; más que como tránsito de indígenas a mestizos o cholos –o de ellos a la categoría de blanco-mestizo– representa y significa el tránsito de la mayoría de la sociedad hacia la occidentalización, el euro-anglo-centrismo y los valores, las actitudes y la razón asociados con la “blancura”⁶. Realidad que queda evidenciada en los escritos de ilustres intelectuales ecuatorianos de los dos siglos pasados, como Juan Montalvo y Agustín Cueva.

Nuestra “vocación mestiza” necesita, para sentirse en “su lugar”, asentar los pies en nubes de otro cielo. Lo que más teme es el encuentro consigo misma [...] odia los espejos. En vez de hacer de su finalmente pobre condición motivo de rebeldía, prefiere ocultarla tras el velo de una ilusoria grandeza. Sucede –lo anotaba ya Montalvo– que los mestizos, así como llegan a ser generales, obispos o presidentes, ya no quieren ser *cholos* ni mulatos, se dan maña en urdir genealogías de Béjar o de Men Rodríguez de Sanabria (Cueva, 1986: 318).

Ahora bien, el mestizaje no se define simplemente por el blanqueamiento o el rechazo de lo indígena. Tanto en el Ecuador como de manera

6 Como señala el literato contemporáneo Jorge Enrique Adoum (1998: 58), “la admiración a cuanto es extranjero, lejos de inducirnos a adoptar lo que puede servirnos, nos lleva a renunciar a lo nuestro, con un sentimiento de inferioridad, casi avergonzados, como quien poniéndose en puntas de pie pretendiera ser más alto que el interlocutor”.

más o menos similar en Bolivia, los procesos de mestizaje cultural –o lo que Sanjinés (PIEB, 2007) llama los “mestizajes reales”– representan procesos complejos que ocurren en la cotidianidad, sin que necesaria e invariablemente, impliquen una reducción o unificación impuestas. El hecho de que hoy en día muchos blanco-mestizos recurran a prácticas medicinales indígenas y frecuenten *shamanes*, combinando sin ningún problema estas prácticas con la medicina occidental, es un ejemplo entre muchos otros que muestra “mesticismos” no siempre hacia el blanqueamiento, la negación de lo indígena o el rechazo desde la modernidad a un pasado que aún vive. Indubitablemente existen otros ejemplos desde las prácticas políticas, sociales, culturales y epistémicas de los movimientos indígenas y afro y de sus comunidades. Sin pasar por todos ellos, podemos decir que este mestizaje cultural –que ha ocurrido de distintas maneras a lo largo de los siglos– no ha logrado reunir o articular a la población. Por eso, aunque podemos hablar de prácticas de mestizaje cultural, es difícil –como bien aseveró Agustín Cueva– hablar de una cultura mestiza. Lo que dijo en los años sesenta todavía es cierto hoy: la cultura mestiza es una virtualidad y no una realidad; es parte de la ambigua conciencia colonial y la inautenticidad que afecta a todos los estratos sociales ecuatorianos.

Lo que interesa aquí, por tanto, no son los “mestizajes reales” que ocurren en lo cotidiano. Tampoco interesa “la cultura mestiza” en sí. Más bien el interés se enlaza con lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1993) ha llamado la “matriz colonial del mestizaje”, y Sanjinés (2005; PIEB, 2007) ha referido y analizado como el “mestizaje como discurso de poder”: un proyecto político-intelectual de mestizaje forjado en el marco estructurante del hecho colonial y asentado en la relaciones de dominación⁷. Sin duda, la categoría mental de “raza” fue el inicio, como argumentamos en el apartado anterior, para legitimar estas relaciones y estructura, y moldear la sociedad moderna “nacional”.

En su texto “Sobre nuestra ambigüedad cultural”, Agustín Cueva (1986) hace explícita la manera en que la cultura nacional –y la ambigüedad como característica central de ella– se encuentra enraizada en el contexto ecuatoriano, en la relación incólume entre el aparato colonial y el mestizaje como discurso de poder; relación que empezó a

7 Aquí no descartamos otras visiones o maneras de entender el mestizaje no como clasificación u horizonte de poder, sino como potencialidad, como posicionamiento positivo, radical y hasta descolonizador que está reflejado, por ejemplo, en los trabajos de Zapata Olivella en Colombia y de la chicana Gloria Anzaldúa. Sin embargo, nuestro interés principal en este artículo es con su perspectiva como horizonte colonial enlazado con la “raza”, la racialización y el poder.

tomar forma en el siglo XIX. Veamos brevemente cómo se expresa en algunos de los pensadores nacionales más importantes de esta época.

Juan Montalvo, destacado pensador liberal del siglo XIX (1823-1889), revela en sus escritos una preocupación respecto a cómo los temas de la libertad, la democracia y la cohesión social son bases para la patria, lo nacional y lo que luego emergería como Estado. Identificado por algunos como “zambo” (mezcla de negro e indio), Montalvo en varias ocasiones muestra ciertos complejos y prejuicios raciales, negando en su autorretrato sus propias raíces zambas y mulatas. Aunque nunca se refirió despectivamente a los indios o negros, evidencia un cierto desprecio por ellos, por “su baja condición moral e intelectual”; el negro era propenso a la revancha y a la violencia sin escrúpulos mientras que el indio era visto –“por naturaleza”– como inocente, sumiso, ignorante e infantil:

El indio, como el burro, es cosa mostrenca [...]. El soldado le coge para hacerle barrer el cuartel y arrear las inmundicias; el alcalde le coge para mandarle con cartas a veinte leguas; el cura le coge para que cargue las andas de los santos en las procesiones; la criada del cura le coge para que vaya por agua al río, y todo de balde, si no es tal cual palo que le dan para que se acuerde y vuelva por otro. Y el indio vuelve porque esta es su cruel condición, que cuando le dan látigo, templado en el suelo, se levanta agradeciendo a su verdugo. *Diu su lu pagui amu*, dice: Dios se lo pague amo, a tiempo que se está atando el calzoncillo. ¡Inocente criatura! (Montalvo, 1942: 12).

Al infantilizar al indio y a la vez evidenciar el barbarismo amenazante del negro, Montalvo contribuyó a la perpetuación y mantenimiento de la matriz colonial anteriormente mencionada. Ejerció en sus escritos la inferiorización y la deshumanización –una violencia socio-cultural, epistémica y existencial– que apuntaban a la eliminación del indio, dentro de un marco no etnocida sino civilizador. En relación al negro, deja entrever que este nunca llegará a ser civilizado por completo. Esta línea de política “civilizadora” era la que “postulaba la construcción de una ‘asociación civil’ en la que imperaran, en lo privado, las virtudes de la familia patriarcal y en lo público, un severo ejercicio de la ciudadanía organizada alrededor de ciertos hombres a los que Montalvo mismo denomina como ‘operarios de la civilización’” (Roig, 1989: 203-204).

Más o menos en la misma línea de pensamiento de Montalvo se ubica otro elogiado intelectual liberal ecuatoriano del siglo XIX, Juan León Mera (1832-1894), autor del himno nacional y reconocido por su contribución a la formación de la conciencia de lo propio:

del ser americano y nacional-ecuatoriano. Al considerar como importantes los aportes del indígena (no del negro) a la historia, la cultura, el conocimiento y a la identidad americana, León Mera fue muchas veces acusado de antiespañol. No obstante y a pesar de la valoración que dio a lo indígena, su propuesta política y cultural se basa en la racionalidad occidental como modelo superior y en el supuesto de la superioridad de lo hispánico. La asimilación de los indios a esta cultura era necesaria, siendo la evangelización y castellanización instrumentos que apuntaban a este fin (León, 2001). La "raza indígena", para él, ya estaba en camino de desaparición y extinción; el mestizaje era lo que tomaría lugar en la configuración identitaria de la nación ecuatoriana.

Lo que por estas tierras vivirá más que las razas puras europea y americana, son la lengua y costumbres extranjeras. El elemento español tiene que preponderar en su mezcla con el indígena, y acabará por absorberlo del todo: así tiene que ser naturalmente, puesto que este vale mucho menos que el otro; y así conviene que sea, y así viene siéndolo desde el tiempo de la conquista y sobre todo desde la independencia. El triunfo absoluto de nuestra lengua y nuestras costumbres es ya un hecho bajo cierto aspecto. El quichua no solamente va adulterándose, sino desapareciendo (León Mera citado en León, 2001: 57)⁸.

Para estos dos intelectuales ilustrados, como para muchos otros en la historia ecuatoriana y latinoamericana, la relación entre el imaginario de la nación y el tema racial es incuestionable; una relación y realidad que Sanjinés (2005) también encontró en su nativa Bolivia. Sin embargo, mientras que las bases de esta relación fueron asentándose en el siglo XIX como manera de asimilar al indígena –y con mucha menos precisión y consideración al negro– por medio del discurso de poder del mestizaje, fue en el siglo XX y con la continua creación de una cultura y sociedad nacionales dentro de los procesos de Estados emergentes que la tensión entre lo moderno-occidental y el problema indio (el negro ni siquiera tenía suficiente reconocimiento para ser "problema

|||||

8 Es interesante considerar esta cita en el contexto actual, específicamente con relación a los debates de oficializar el kichwa en la nueva Constitución. Estos debates finalmente quedaron en una posición intermedia: "el castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y shuar son idiomas oficiales de relación intercultural". He aquí la evidencia no sólo de la existencia aún de esta lengua, sino también el interés en su amplia recuperación. La introducción en el sistema educativo de la enseñanza de kichwa y otras lenguas ancestrales, como establece la nueva Constitución, también apoya esta posición de regeneración lingüística, en lugar de su desaparición.

nacional”) se explayó más aún, contribuyendo al desgarramiento nacional que vivimos hasta hoy (Silva, 1989).

Claro es que este desgarramiento –y la ausencia de unificación a la que apunta– no es producto sólo de esta tensión o “problema”. Es producto, más bien, de la ambigüedad fundacional de la nación, de la carencia en general de un proyecto hegemónico nacional y, por tanto, de una serie de elementos complejos relacionados, dentro de los cuales la falta de articulación cultural y el peso del colonialismo interno formaban parte. No obstante, en el desarrollo continuo del mestizaje como discurso y horizonte colonial de poder, el “problema indio”

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

***Raza y clase se enganchan como
“conceptos inseparables, nudos de la
misma cadena opresora”.***

se mantuvo en el centro de las discusiones sobre la existencia o no de una cultura nacional, otra vez sin reconocer la existencia negra⁹. De esta manera, el desgarramiento nacional mostró sus claros designios racistas y coloniales, designios que se encuentran en las palabras no tan lejanas del contemporáneo literato ecuatoriano Fernando Tinajero:

¿Podemos decir que nosotros, los “hombres cultos”, los mestizos de la ciudad, formamos parte de una misma nación con los salasacas o los otavalos? No. Rotundamente no. Ellos son nuestros conciudadanos, pero no nuestros connacionales. Ocurre que entre ellos y nosotros no solamente hay el abismo de la lengua, sino también el de la mentalidad. Para cualquiera de nosotros es más fácil el entendimiento con un argentino, un mexicano o un

9 Como explica Muyolema, “las relaciones indio/no indio propician la emergencia de un pensamiento en el que el indígena se vuelve *problema*, pero tal operación es posible cuando tales relaciones pasan de la interacción social a la abstracción. [...] Como es bien sabido, ‘la cuestión indígena’ será el núcleo ideológico hegemónico que articulará históricamente un amplio espectro de reflexiones, debates y acciones que buscan recreaciones estéticas y soluciones políticas desde iniciativas ajenas a los propios indígenas” (2001: 333). En este sentido, tal vez vale la pena dar la vuelta al asunto, y hablar más bien del “problema mestizo” o de la “cuestión mestiza”.

europeo, que con esos indígenas, que según nos dicen, forman parte de nuestra nación (Tinajero citado en Silva, 1989: 419).

Perspectiva similar expresa, en 1956, el conocido literato del grupo Guayaquil Alfredo Pareja:

Olvídense pasados detenidos –indios y españoles del siglo XVI–, no se piense que sólo territorio y lengua forman nación ni peculiar contribución cultural al mundo. Y recuérdese que la tradición vale cuando su cargo se dirige a una mañana de firmeza y fe. Es por esto que, en este sentido, los americanos de habla española estamos mucho más cerca de los brasileros que hablan portugués, que de los indios supervivientes o de los españoles de la península (Pareja citado en Silva, 1989: 487).

Al hacer una división tajante entre el mestizo –entendido como el contingente “nuevo” de lo nacional, lejos del pasado indígena y español– y los indios como los “otros” –foráneos, atrasados, posteriores y exteriores a la nación–, ambos intelectuales evidencian el por qué del desgarramiento¹⁰. En este sentido, Erika Silva es muy clara:

El mestizo, hombre perteneciente a dos culturas, es el que mejor expresa el desgarramiento de la nación ecuatoriana; es el hombre que “siente” y “vive” este desgarramiento en la ausencia de la identidad, de una identidad que lo unifique con los distintos componentes de la nación. Mientras que los indígenas encontraron a través del elemento étnico un factor de identidad que los unió en sus luchas contra los españoles y criollos, los mestizos, en ausencia de un proceso que los cohesionase con el resto de la población, no lograron identificarse ni con el indio ni con el blanco. Expresión de esta situación ambigua es el planteamiento que formulan estos intelectuales acerca de la existencia de una “nueva nación”: la nación mestiza, y de una nueva cultura: la mestiza, fruto de la fusión de las dos anteriores, pero como tal, original y autónoma de las dos (Silva, 1989: 487).

Como podemos ver, es este mestizaje como discurso de poder el que ha obstaculizado un proyecto realmente nacional. Los intentos particularmente de los años veinte y treinta del siglo pasado dentro del llamado “movimiento cultural” de la “revolución juliana”, que gestionaron

10 No es casual que ambos provengan de la literatura. Como señala Silva (1989), la producción literaria del país, sobre todo en el siglo XX, tomó como personaje central al mestizo, portador de una nueva nación “moderna”.

—por medio de la literatura y la producción de ideas— sentidos de una cultura nacional, pueden ser considerados también como parte de este discurso. Sin desconocer su contribución, vale la pena recordar que sus mayores propulsores fueron hombres blanco-mestizos de la clase ilustrado-dominante, quienes —con el afán de promover una conciencia de lo propio— continuaron perpetuando su separación social, cultural, intelectual y existencial con los indios, con exclusión casi total de los descendientes africanos.

Al resaltar su separación con los indios, este “movimiento cultural” mantenía, como supuesto básico de una cultura y sociedad nacional, la desaparición o eliminación del indio; su “mestización” era concebida básicamente como un proceso de una sola vía, al igual que en el siglo XIX. Esta “mestización” negaba tanto la base civilizatoria (una base cosmogónica-cosmológica distinta a la de la civilización occidental), como las bases identitarias, sociales, culturales, políticas, económicas y de sabiduría de los pueblos indígenas y su presencia y contribución a lo “nacional”, exigiendo —en el nombre de la patria— su asimilación y aculturación, misma que permitiría salir de la ignorancia, la sumisión y la humillación. A pesar de que los reclamos de este “movimiento” apuntaban hacia una nueva “cultura nacional”, tomando así distancia cultural no sólo del indígena sino también del español, sus referentes fueron pensados, como lo evidencia Benjamín Carrión, uno de sus exponentes, desde los marcos modernos, ilustrados, cultos y civilizados del occidente, de las “excelencias universales” de Europa y España y, en menor medida, de los países más desarrollados de América Latina.

Indudablemente, hubo intentos durante estos mismos años por crear nuevas fuerzas sociales nacionales, que abrazaran las causas indígenas, campesinas y obreras, siendo uno de ellos el Partido Socialista Ecuatoriano (PSE) y, otro, la revolución alfarista. Aunque estas alianzas político-sociales fueron importantes, no lograron —en su tiempo— penetrar la matriz colonial, conocer al “otro” y realmente luchar y pensar *con* las comunidades históricamente excluidas. Tampoco lograron cambiar la desintegración nacional y desplazar el poder discursivo, político y económico de la clase dominante blanco-mestiza y su ideología racista, que a lo largo de los dos últimos siglos lograron desparramarse en el ámbito nacional.

Sin embargo, y frente al mestizaje como discurso y horizonte colonial de poder, los pueblos y las comunidades del *Abya Yala* han tenido sus propias estrategias. Mientras muchos indígenas optaron por cruzar la ruta dominante de mestizaje y caer en su discurso de poder, la mayoría de la colectividad usará el mestizaje estratégicamente,

sin perder su identidad, lengua, costumbres y formas de vida vernáculos. Como señala Espinosa Apolo (2000: 27):

No implica deculturación o extinción cultural, sino [...] un ordenar de los elementos de la cultura del dominador en beneficio de la cultura vernácula, con el objeto de actualizarla. [...] Se revitaliza perviviendo modificada, lo que significa la innovación de algunos elementos autóctonos y la pérdida de otros.

En este sentido –y a pesar de la persistencia de la matriz colonial de dominación y sus patrones del poder–, los pueblos indígenas han podido emplear y aprovechar el mestizaje en forma flexible, sin necesariamente perder lo suyo. Así, evidencian identidades e identificaciones estratégicas no homogéneas o esencialistas, en las cuales los sentidos de lucha no desaparecen sino que toman rumbos que interpelan al conjunto de la sociedad. De hecho, este uso “estratégico” ha sido mucho más difícil para los pueblos afro, constituyendo –en el contexto ecuatoriano¹¹– seres excluidos del proyecto del mestizaje por su misma condición y estatus en los peldaños más bajos de lo “racial”.

Pero mientras la exclusión e invisibilización del negro dentro del proyecto de mestizaje y de la sociedad nacional han sido constantes históricas, su presencia –sobre todo costeña– empieza a tener consideración literaria en la primera mitad del siglo XX, dentro de la producción del denominado Grupo de Guayaquil¹². Como bien señala Handelsman (2001), este grupo hizo ver la presencia negra y su condición social de explotación y exclusión, ayudando a visibilizarla dentro del escenario nacional. Sin embargo, la imposición de una interpretación –que muchas veces pecó de caricaturesca, exótica y primitiva, folclórica y estereotipada– terminó con frecuencia “arraigando aún más en los lectores ciertas actitudes racistas”.

De hecho, para el conjunto de autores de este grupo no existía realmente un “problema racial” en el país, sino una discriminación arraigada sobre todo en lo económico y social. Como ha ocurrido con muchos pensadores “progresistas”, incluyendo pensadores marxistas, no había la comprensión de que las clases sociales, en países como Ecuador, tienen un vínculo constitutivo con lo étnico-racial; es decir,

11 Este contexto se diferencia con el de Colombia, donde la ideología del mestizaje ha sido triétnica y piramidal, explayando la noción de un país en el cual todos tienen sangre blanca, indígena y negra. Ver, por ejemplo, Zapata Olivella (1997).

12 Aquí se incluyen autores como Demetrio Aguilera Malta (1909-1981), Alfredo Pareja Diezcanseco (1908-1993), Joaquín Gallego Lara (1911-1947), José de la Cuadra (1903-1941) y Enrique Gil Gilbert (1912-1973), entre otros.

la estructuración social se define tanto por lo económico como por lo étnico-racial. La complicidad entre ambos, como hemos argumentado anteriormente, es la que ha permitido el desarrollo y la operación del sistema capitalista.

No obstante, al ejemplificar por medio de la caracterización simbólica “al negro como una fuerza primitiva que no pertenece realmente al mundo de los civilizados” (Handelsman, 2001: 39), este grupo sí contribuyó en cierta medida a la construcción y reproducción de este mismo problema racial, haciendo que su “civilización” sea paso necesario para que el negro pudiera ser considerado e incorporado a

***Damnificación por no ser sociedades
compuestas de una población blanca
y esperanza por querer ser.***

la sociedad. Tal perspectiva no sólo colaboró en opacar y desarticular la problemática del ser negro en el Ecuador, sino que –desde su miopía blanco-mestiza como discurso de poder– exigía también su eliminación y desaparición. Este grupo –y de manera no tan distinta a la de los otros esfuerzos anteriormente mencionados– contribuyó a fortalecer las nociones de la superioridad e inferioridad, tanto en su afán de hablar “por” el negro marginado, como en la representación que hizo sobre su persona¹³. Al ampliar el proyecto de mestizaje como deseada nacionalidad no enfrentó el uso discursivo, estructural e institucional de “raza” o las prácticas de racialización; tampoco consideró, como necesario o central, la fabricación de una sociedad “nacional”

13 Aunque existió un proyecto literario negro representado por autores como Adalberto Ortiz, Nelson Estupiñán-Bass y Antonio Preciado, este prácticamente no tuvo impacto a nivel nacional. Tampoco tuvo, según el líder afroecuatoriano Juan García Salazar, un impacto o significado para las comunidades negras: “no era iniciativa para nosotros, no era significativo, lo que se empujaba era lo folclórico y esto no nos decía mucho” (Diálogo personal, marzo de 2005). Mientras que las comunidades afroecuatorianas no veían ninguna conexión con este supuesto “proyecto”, los literatos de la clase dirigente intelectual tampoco lo incorporaban dentro del suyo, por ser considerado de esquema localista y de apropiación cultural. Por tanto, este *corpus* literario hizo poco para contrarrestar o desafiar los esquemas y las apropiaciones de los autores blanco-mestizos.

que enfrentara al racismo y la desigualdad, y apuntara a la diversidad, la pluralidad y la relación equitativa entre culturas.

Ante esta y otras demostraciones ya mencionadas del proyecto político-intelectual del mestizaje y sus designios imperiosos de racialización y poder, ¿cómo ha quedado en el siglo XXI la sociedad "nacional"? ¿De que manera se puede hablar de continuidades y de rupturas con esta trabazón "raza", mestizaje y poder?

Rupturas, continuidades y construcciones de la actualidad

El año 2008 fue crucial en la historia reciente del Ecuador: se llevó a cabo la Asamblea Constituyente y la aprobación en referéndum popular (28 de septiembre de 2008) de la nueva Constitución. En un país autodefinido como "mestizo" y donde esta autodefinición –fortalecida por el censo de 2001 donde se reclamaron mestizos un 74%, blancos un 11%, afrodescendiente (negro y mulato) un 6% e indígenas sólo 7% (en contraste con los 30-40% calculados por la principal organización indígena nacional– ha sido utilizada desde ese entonces para disminuir la fuerza de cualquier demanda del movimiento indígena, la identificación del nuevo Estado como Plurinacional e Intercultural fue un tremendo logro. No obstante, fue en esta coyuntura de debate hacia la Constitución que la trabazón "raza", mestizaje y poder empieza a re-emergir públicamente con fuerza. Los editoriales del periódico principal del país sirven como buen ejemplo.

Jorge Salvador Lara escribe: "Somos una sola Nación [...] aunque voces interesadas, equivocadas o disolventes se empeñen en negarlo [...] mantengamos enhiesto el civismo, recordemos las gestas de la ecuatorianidad, a nuestras alfas, héroes y mártires" (*El Comercio*, Quito, 21 de abril de 2008). Aunque desde la perspectiva de este editorialista, a pesar de adversidades, "la nación se va forjando", este forjar asume eliminar los "intereses unilaterales de grupos económicos, políticos o étnicos, oligarquías de diverso cuño", haciendo que la unidad nacional rescate y consolide "una" identidad, la que parece ser una versión contemporánea del mestizaje como discurso de poder.

De forma aún más explícita y confrontativa, Fabián Corral en su editorial titulado "Lo étnico contra lo ético", argumenta:

La afirmación irracional de las "culturas", la imposición política del vago concepto de "pueblos" y sus derechos y la reivindicación de prácticas de todo tipo en nombre de la identidad, están enfrentando a la naturaleza del hombre –fuente de su dignidad– con la "tiranía del antiguo". Están devaluando el concepto de persona en

beneficio de la inhumanidad escondida en la adoración a fetiches tribales. Prácticas crueles y castigos denigrantes se justifican y toleran en nombre de la identidad [...] cuyas raíces autóctonas son dudosas por el origen mestizo de las sociedades. [...] ¿Puede la condición humana limitarse para conservar identidades, preservar prácticas viejas y transformar la nostalgia de la edad de oro en el factor esencia de la sociedad? ¿Es legítimo que la antropología condene al atraso a la comunidad? El hecho es que una especie de ideología tribal y retrógrada, que mira hacia el pasado y condena el futuro, domina ahora el mundo (Corral, 2008).

Aunque no es sorprendente que ante el debate de la plurinacionalidad los sectores de tendencia “liberal” y derecha se expresen, sí sorprendió la fuerza del debate entre sectores de la misma izquierda e inclusive entre organizaciones campesinas e indígenas. Analizar la sustancia de este debate –lo que he hecho en otras partes– no es el propósito aquí; más bien nos interesa cómo se pone en escena nuevamente nuestra trabazón de “raza”, mestizaje y poder.

Uno de los puntos neurológicos fue el de lo plurinacional e intercultural como posiciones opuestas. Para la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), lo plurinacional ha sido desde 1990 punto central de su lucha, no como apuesta étnica sino política y de carácter descolonizador, que enfrenta al “Estado capitalista, burgués y excluyente” con la finalidad máxima de “resolver paulatinamente las lacras sociales heredadas [...] hasta llegar a satisfacer las necesidades básicas materiales, espirituales y culturales” (CONAIE, 2003: 2). Así cuestiona el modelo de Estado uninacional y propone un modelo de organización política para la descolonización, dirigido a: recuperar, fortalecer, y democratizar el Estado, construir una verdadera interculturalidad como proyecto de país, transformar las estructuras e instituciones para reconocer la diversidad política y cultural y reconocer formas comunitarias y propias de autoridad, para así consolidar la unidad en la diversidad. Para la CONAIE, lo plurinacional e intercultural son apuestas y proyectos necesariamente complementarios para desarmar la trabazón colonial de poder¹⁴.

14 Como señala Quijano (2006: 15), “El ecuatoriano es el movimiento indígena que más temprano llegó a la idea de que la liberación de la colonialidad del poder no habría de consistir en la destrucción o eliminación de las otras identidades producidas en la historia del Ecuador, sino en la erradicación de las relaciones sociales e intersubjetivas del patrón de poder así como también en la producción de un nuevo mundo histórico inter-cultural y una común autoridad política (puede ser el Estado), por lo tanto, inter-cultural e inter-nacional”.

Pero para otras organizaciones identificadas con la lucha de clase como es la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), lo plurinacional es concebido como un sistema "corporativista", por medio del cual el Estado dejará de tener tutela sobre las comunidades, un sistema que promoverá división y separación entre los pueblos indígenas y mestizos¹⁵. Para la FENOCIN, el modelo más adecuado es el de Estado intercultural, que implica, para esta organización, promover el respeto, el reconocimiento, la ciudadanía e inclusión, enfatizando así la participación ciudadana, el abandono del neoliberalismo y la recuperación del rol del Estado en la regulación de la economía, la preservación de los recursos naturales, la garantía de los derechos humanos, económicos, sociales, políticos y culturales, y la promoción de la justicia social¹⁶. Mientras que esta noción de Estado intercultural podría servir para señalar el problema monocultural de las instituciones sociales, no enfrenta el problema estructural fundamental; esto es, lo uninacional hegemónico, cuyas raíces se encuentran en el mestizaje como discurso de poder. Sin embargo, y con relación a nuestra problemática, el debate fue más crítico aún en que hizo explícitamente posicionar a los de la CONAIE como indianistas; es decir, como "indios" con intereses fundamentalistas y etnocentristas que no piensan en los intereses de los demás: los mestizos y la (¿su?) nación. En eso, los "indios" de la CONAIE aparecen no sólo como "problema", sino como ejemplificado contemporáneo de la continuidad de la idea de "raza" y de la clasificación jerarquizada racial.

Con la aprobación de la nueva Constitución, Ecuador inicia un proceso de aparente ruptura con este largo horizonte colonial. Esta ruptura se puede presenciar no sólo en los reconocimientos, derechos y en el carácter del nuevo Estado detallados en la Carta Política, sino también en la manera en que coloca en el centro del repensar y refundar lógicas y racionalidades "otras". Me refiero a lógicas y racionalidades que parten de la diferencia construida y revivida por los pueblos ancestrales, las que dan un giro a la monoculturalidad, uninacionalidad y razón moderno-occidental-colonial fundantes e inician, a la vez, caminos hacia un interculturalizar, plurinacionalizar y decolonizar.

Son estos cambios que superan el constitucionalismo multiculturalista de los noventa –parte de la lógica multicultural del

15 Entrevista con Víctor Morocho, dirigente de educación e interculturalidad de la FENOCIN, en Oleas (2008).

16 Ver FENOCIN <www.fenocin.org/documentosp.php?nd=221>.



capitalismo multi/trans/nacional–, a la vez que construyen referentes radicalmente distintos para el país en su conjunto. He allí su importancia y controversia: concebir –en un país arraigado en el mestizaje como discurso, ideología y proyecto de poder– la nueva Constitución en relación a principios y racionalidades cosmogónico-ancestrales, haciendo que estos principios y racionalidades sean ejes orientadores de una nueva ecuatorianidad y una nueva lógica y política de Estado. De hecho, construir enlaces entre los conceptos y prácticas de vida ancestrales y los conceptos y prácticas dominantes con su perspectiva monocultural y uninacional, hace transgredir la hegemonía de la razón

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

La cultura mestiza es una virtualidad y no una realidad; es parte de la ambigua conciencia colonial y la inautenticidad que afecta a todos los estratos sociales ecuatorianos.

moderno-occidental-colonial y la unicidad blanco-criollo-mestiza, apuntalando un esfuerzo de “interculturalización” de la memoria, la razón y la nación misma.

Esta ruptura se puede evidenciar a partir de tres ejemplos concretos. El primero es el de la ciencia y el conocimiento. Al reconocer que el conocimiento no es singular (Art. 57, Art. 385-388, afianzar la pluralidad de conocimientos científicos y tecnológicos y sus enlaces con conocimientos ancestrales, y dar a los últimos el “estatus” de conocimiento, la Constitución toma un paso significativo hacia el derrumbe del monismo en la definición de “la ciencia”, desafiando así la actual geopolítica dominante del conocimiento con su perspectiva única blanqueada y eurocentrada. Además, al vincular los conocimientos con el *sumak kawsay*, o buen vivir, la Carta Política asume y pone en consideración una lógica más integral donde el conocer se entreteje con la vida.

El segundo ejemplo es la consideración de la naturaleza como sujeto de derechos (Art. 10) y la afirmación de su derecho a existencia y reparación (Art. 71-74). Reconocer la naturaleza no solamente como bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella (la lógica cartesiana), sino como parte integral de la vida, es interculturalizar la lógica y racionalidad dominantes, abriéndola

CATHERINE WALSH



a modos distintos de concebir la naturaleza y la vida misma, constitutivos de las filosofías y cosmovisiones indígenas como también afrodescendientes.

Esta perspectiva de la naturaleza como ser vivo con inteligencia, sentimientos, espiritualidad –siendo los seres humanos elementos de ella–, encuentra sustento en el principio indígena de “buen vivir” como también en el de “bien estar colectivo” de los afrodescendientes. Ambos forman parte de visiones ancestrales enraizadas en la armonía, relacionalidad y complementariedad integral entre humanos y naturaleza, entre los mundos de abajo, arriba y ahora, donde se tejen identidad, territorio, saber, espiritualidad y la vida misma. Tales visiones son obviamente distintas a las que orientaron los modelos del Estado y nación en los últimos dos siglos, y las perspectivas de vida ancladas en el bienestar individual de “tener”, el que hace cada vez más fragmentada y débil el nexo y relación de sociedad (ver Walsh, 2009).

Sin duda, el concepto del *sumak kawsay*, o buen vivir, nuestro tercer ejemplo, es hito trascendental de la nueva Constitución, constitutivo de 75 artículos (de 444) con ejes tan diversos como educación, salud, vivienda, economía, comunicación social, ciencia, tecnología y conocimiento ancestral, biodiversidad, sistemas ecológicos, energía alternativa, participación y control social, ordenamiento territorial e integración latinoamericana, entre otros. Así construye y establece una ética distinta de vivir, un nuevo contrato social enraizado en la relación y convivencia ética entre humanos y su entorno, con el afán de retar la fragmentación y promover la articulación e interculturalización. De esta manera, abre la posibilidad de tejer una nueva identificación social, política y cultural de país: de “vivir-con” y no vivir de espaldas, que acepte las particularidades histórico-ancestrales a la vez que tome distancia del capitalismo, su arquetipo de nación y sociedad, y su horizonte de poder racializado.

Pero mientras la nueva Constitución marca rupturas y abre esperanzas, la evolución de políticas del gobierno causa dudas con relación al cambio mismo, particularmente de nuestra trabazón y su horizonte y matriz colonial. Veamos algunos ejemplos brevemente.

El primero es la Ley Minera aprobada en enero de 2009. Además de los derechos de la naturaleza descritos anteriormente, la nueva Constitución reconoce y garantiza los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianos incluyendo el de conservar sus tierras comunitarias, participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables de estas tierras, de la consulta previa sobre planes de prospección, explotación y comercialización de estos recursos, participar en los beneficios

y recibir indemnizaciones (Art. 57). La nueva Ley Minera no solo oculta y elude estos derechos, sino que hace una burla de ellos: hace prevalecer intereses de terceros y privados, otorga libertad de prospección y derechos especiales a empresas extranjeras, y abre el paso para el inicio de la minería a gran escala, todo bajo la justificación del dominio del Estado. Un dominio que permite la invasión de territorios indígenas y afroecuatorianos y el “hablar por” estas comunidades como si no tuvieran sus propias voces, derechos ganados y poder de decisión.

Ante las protestas en contra de esta ley, particularmente por organizaciones y comunidades indígenas, el presidente Rafael Correa respondió: “Invoquemos nosotros también el derecho a resistir; sí, a resistir a que pequeños grupos absolutamente minoritarios nos impongan sus particulares visiones hasta intereses”. También llamó a los indígenas a “que no caigan en la trampa de dirigentes irresponsables e insensatos” y recalzó que su gobierno está amenazado ahora por el “izquierdismo, ecologismo e indigenismo infantil”¹⁷. Estos comentarios, entre otros, fueron las razones por lo cual la CONAIE rechazó la participación del jefe de Estado en el Foro Social Mundial en Belén a finales de enero de 2009, por sus “posiciones impregnadas de racismo, machismo, paternalismo, discriminatorias, sexistas y violentas”¹⁸.

El segundo ejemplo es el Decreto 1585 del 18 de febrero de 2009. Con el objetivo de fortalecer el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, elimina la descentralización y semiautonomía que este Sistema ha tenido desde su oficialización en 1988 (y estipulada en la Ley 150 de 1992), resultado de la lucha del movimiento indígena, que han posibilitado la participación directa de las organizaciones indígenas en el manejo técnico y administrativo de sus procesos educativos. El argumento es que esta autonomía representa la privatización de lo público.

Mientras se argumenta que la inclusión de este Sistema ahora como parte integral del Sistema Educativo Nacional permitiría una mayor articulación e integración y una mejora en atención, administración y recursos, el lenguaje utilizado para justificar el decreto y en nombre de la Constitución política, parece resucitar la trabazón

17 Disponible en <www.eltiempo.com.ec/.../8937-correa-endurece-discurso-contra-inda-genas-antes-de-protesta-antiminera>.

18 Disponible en <www.eltiempo.com.ec/.../9306-inda-genas-piden-a-foro-social-mundial-accia-n-de-repudio-contra-rafael-correa>. Con eso no pretendemos decir que la CONAIE y el movimiento indígena siempre tengan razón y el gobierno no; tampoco presumimos que las organizaciones indígenas no tengan sus propias tensiones y contradicciones. Nuestra intención aquí, más bien, es visibilizar la permanencia de la problemática histórica de la racialización y su reflejo actual.

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

colonial que hemos venido criticando. Así, expresa la intención de “despolitizar la DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe)” criticando su “manejo sectario y racista”, asegurar que la educación pública ecuatoriana está “libre de todo injerencia corporativista, ya sea de movimientos políticos, gremios o de organizaciones étnicas”, y eliminar la difusión de “textos escolares convertidos en panfletos de adoctrinamiento político y de una visión racista del país puesto que ignoran por completo la existencia del mundo mestizo”. Aunque el Ministerio de Educación mantiene que esta nueva política tiene el afán de “construir una verdadera ciudadanía con visión intercultural e inclusiva” (Ministerio de Educación, 2009), no podemos dejar de preguntar por qué tal ciudadanía y visión tiene que eliminar la participación activa de las organizaciones indígenas, su institucionalidad al interior del Estado y sus derechos ganados después de largos años de lucha.

El tercer ejemplo es el Decreto 1780 del 12 de junio de 2009 que faculta el ministro de Gobierno a celebra contratos con las representantes de las Misiones Católicas por los próximos diez años:

En pro de desarrollo, fortalecimiento de las culturas, evangelización e incorporación a la vida socio-económica del país de todos los grupos humanos que habitan o habitaren dentro de la jurisdicción territorial encomendada a su cuidado, exaltando los valores de la nacionalidad ecuatoriana.

Así, ofrece apoyo económico a estas Misiones para el establecimiento en las provincias Amazónicas, de Esmeraldas y de Galápagos (las primeras dos de población mayoritariamente indígena y afroecuatoriana) de centros de educación y salud, comunas y cooperativas en las zonas fronterizas, programas relativos al desarrollo cultural y socio-económico, y emisoras de radio y televisión destinadas a la “difusión de la cultura y valores morales”. También otorga un estatus legal especial a estas Misiones y misioneros.

Los interrogantes y comentarios que hace Luis Fernando Sarango, rector de la Universidad Intercultural “Amawtay Wasi” al respecto, parecen acertados:

¿Acaso no es suficiente los 517 años de evangelización? En un Estado Plurinacional “evangelizar” es instaurar una determinada religión, imponer a los pueblos indígenas y negros como religión oficial del Estado. [...] Supuestamente somos parte del Estado nación Ecuador, hoy Plurinacional. ¿A qué nos quieren incorporar? El “integracionismo” como arma letal para acabar con lo diverso,

con los pueblos indígenas [y negros] a pretexto de civilización, creíamos ya superado. ¿Este era y seguirá siendo el objetivo de los gobiernos de la larga noche neoliberal y/o sorpresa retorna con fuerza en un Socialismo del siglo XXI? Claro está, hay que acabar con la diferencia incorporando a los *bárbaros* al mercado, haciéndolos ciudadanos al clásico estilo de la Revolución Francesa. Gracias Revolución Ciudadana (Sarango, 2009)¹⁹.

Estos ejemplos, entre muchos otros, ponen en evidencia el levantamiento de algo aún más complejo que la trabazón que hemos venido describiendo en las páginas anteriores. Es decir, y al aparecer, lo que

Aunque estas alianzas político-sociales (Partido Socialista Ecuatoriano y la revolución alfarista) fueron importantes, no lograron penetrar la matriz colonial, conocer al “otro” y realmente luchar y pensar con las comunidades históricamente excluidas.

estamos atestiguando en el Ecuador no es propiamente la ruptura del horizonte colonial ni tampoco –de manera simple– su continuación. Es más bien el inicio de un proyecto que –a pesar de sugerir algunas rupturas y continuidades– alude a una fase de la colonialidad –y por ende de “raza”, mestizaje y poder– distinta.

A partir del discurso de la inclusión se está construyendo en el Ecuador un nuevo universal ciudadano que pretende superar la diferencia colonial a que han sido sometidos los pueblos indígenas y afrodescendientes, eliminando la necesidad de demandas, reivindicaciones, posturas políticas y los movimientos en sí. En esta construcción se reconoce la diversidad cultural como algo que ahora y en adelante formará parte de lo nacional; a prohibir la discriminación –incluyendo la

19 Carta circulada por Internet, julio de 2009. Es interesante anotar que esta Universidad, la única en el país que toma con seriedad el conocimiento ancestral y promueve una propuesta epistémicamente intercultural (entre epistemologías indígenas y occidentales), fue incluida dentro de la lista presentada por el Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior (CONEA) en noviembre de 2009 de universidades que el gobierno pretende cerrar. En este caso, el reclamo fue por ser “netamente empresarial”. Esta designación refleja la perspectiva a veces promovida por el gobierno que abogar por la diferencia indígena es promover intereses no públicos sino privados.

discriminación racial—, reconocer algunos derechos colectivos, y considerar políticas de acción afirmativa, el gobierno de la “revolución ciudadana” procura refundar la convivencia democrática y, por ende, el país.

De hecho, la inclusión de personas indígenas y afroecuatorianas en todas las esferas del gobierno y la sociedad es parte de la política que se lleva a cabo. Sin embargo, y en vista de los ejemplos presentados y los ataques discursivos corrientes en contra de la CONAIE y el movimiento indígena como “infantiles”, “un grupito de locos”, “estos radicales e intransigentes [que] le harían el juego a la derecha”, etc., tenemos que preguntarnos si lo que está ocurriendo no es una reproducción izquierdista de lo que Charles Hale (2006) se refiere como “el indio permitido” (lo que podemos extender también al afrodescendiente). Es decir, el “indio” que se integra al proyecto “nacional”, muchas veces —aunque no siempre— a costa individual, dejando el cuestionamiento crítico, la fuerza colectiva de oposición e impugnación, y la movilización social; dicho de otra manera, dejando de ser movimiento social-político.

Claro es que en este ambiente los vínculos entre la inclusión (¿revolución?) ciudadana y la desmantelación del movimiento indígena parecen cada vez más evidentes. En la prensa pública y privada van desapareciendo las referencias históricas y propias de “pueblos y nacionalidades”, siendo reemplazadas por “etnia”: la etnia indígena y la etnia afroecuatoriana, como si fueran identidades homogéneas y/u opciones individuales de identificación en un marco —no de lucha sociopolítica e histórica— sino de antropología cultural. El hecho de que los mestizos —como la “no etnia”— salen una vez más como parte de la norma o estándar que generalmente no necesita ser nombrado, es de por sí revelador. Pero lo nuevo es que ahora los mestizos también son demandantes de su inclusión, no en los espacios nacionales (que siempre ocupan) sino en los espacios “propios” ganados por los indígenas (ver el ejemplo de la educación intercultural bilingüe).

Si eso fuera indicador de un nuevo proyecto de mestizaje “radical” y de potencialidad —como imaginaba Zapata Olivella más que todo con relación al contexto colombiano—, un proyecto de “descolonizar y desalinear la mente del amerindio-afro europeo” con un nuevo sentido compartido y construido con miras hacia la humanidad y la descolonización —sin negar el derecho de la diferencia y la ancestralidad de los pueblos indígenas y de los hijos de la diáspora africana—, entonces podríamos considerarlo interesante. Pero al parecer, no es así. Más bien, el mestizo —y el mestizaje como discurso de poder— ahora reclama su derecho ante lo que nombra como el racismo en reverso, haciendo que el prejuicio y la discriminación se separan de la matriz colonial de poder.

Pero el problema no termina allí. En este mismo escenario, “raza” está retomada como instrumento de control y clasificación. Al designar como radicales, infantiles, sin razón y no deseables los “indios” que resisten subirse al tren de la “revolución ciudadana” (en contraste con los indígenas racionales incluidos), se reinstalan patrones de poder que no sólo “racializan” sino que también “derechizan”. El paradigma de izquierda-derecha está retomado como único para concebir lo político-nacional; así de simple se dibujan las fronteras de cómo y desde dónde pensar el país y el proyecto nacional. En esta paradigmización, la posibilidad de conceptualizaciones y estructuraciones otras²⁰ no tiene cabida, incluyendo la misma propuesta indígena de la plurinacionalidad. Por eso mismo, muchos ya argumentan que, en la práctica actual ecuatoriana, la designación del Estado Plurinacional es solamente discursiva. Ante esta realidad –y a pesar de los procesos de cambios positivos, históricos e importantes que están ocurriendo en el gobierno actual–, la pregunta central presentada al inicio de este artículo es aún más relevante.

A modo de cierre

Nuestra intención en este artículo ha sido explorar la trabazón de “raza”, mestizaje y poder y la matriz colonial (externa-interna) que la sustenta. Facilitar su lectura no sólo en el pasado sino en la actualidad, considerando las rupturas, continuidades y construcciones, fue la meta central. Al contextualizar esta meta y lectura en la problemática y potencialidad de la cuestión (pluri)nacional y la democracia política a partir del caso específico del Ecuador, pretendimos evidenciar las tensiones y conflictos que siguen rondando con relación a la idea de “raza” inclusive dentro de los nuevos discursos y proyectos de la izquierda y sus imaginarios de transformación política y social.

Por lo tanto, y al parecer, la trabazón aun sigue presente. Su erradicación no descansa en la política –o las buenas intenciones– de la inclusión, la eliminación de movimientos indígenas como actores políticos, ni tampoco en los argumentos –cada vez más presentes hoy– que la “raza” y racialización ya no existen. Si el centro del meollo es el horizonte y la matriz colonial aún presentes, el camino necesariamente

20 Nombrarlas conceptualizaciones y estructuraciones “otras” tiene la intencionalidad de resaltar su criticidad; es identificarlas no como unas conceptualizaciones y estructuraciones más (otras estructuraciones), sino como algo distinto que pretende pensar desde y con lógicas, racionalidades y conocimientos asentados sobre la diferencia colonial (ver Mignolo, 2003).

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

tiene que apuntar a lo decolonial²¹ y la descolonización, proyectos que necesariamente involucran a todos.

Al respecto, las palabras de Zapata Olivella pronunciadas al inicio de este texto parecen particularmente acertadas: “Nuestra exploración tiene un objetivo concreto: descolonizar y desalinear la mente del amerindo-afro europeo”. Igualmente acertadas son las de Frantz Fanon (2001: 30-31):

La descolonización que se propone cambiar el orden del mundo es [...] un programa de desorden absoluto [...] Un proceso histórico [...] aportado por nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad.

Bibliografía

- Adoum, Jorge Enrique 1998 *Ecuador: señas particulares* (Quito: Eskeletra).
- CONAIE-Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador 2003 *Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la CONAIE* (Quito: CONAIE).
- Corral, Fabián 2008 “Lo étnico contra lo ético” en *El Comercio* (Quito) 21 de abril.
- Cueva, Agustín 1986 (1967) “Sobre nuestra ambigüedad cultural” en *Teoría de la cultura nacional* (Quito: Banco Central/Corporación Editora Nacional) Selección de Fernando Tinajero.
- Espinosa Apolo, Manuel 2000 *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural* (Quito: Tramasocial).
- Fanon, Frantz 1974 *Piel negra, máscaras blancas* (Buenos Aires: Schapire).
- Fanon, Frantz 2001 (1961) *Los condenados de la tierra* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Galeano, Eduardo s/f “Espejos blancos para caras negras”, mimeo.
- Hale, Charles 2006 *Más que un indio. Racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala* (Nuevo México: School of American Research).
- Handelsman, Michael 2001 *Lo Afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura* (Quito: Abya Yala).
- Hinkelammert, Franz 2006 *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana).

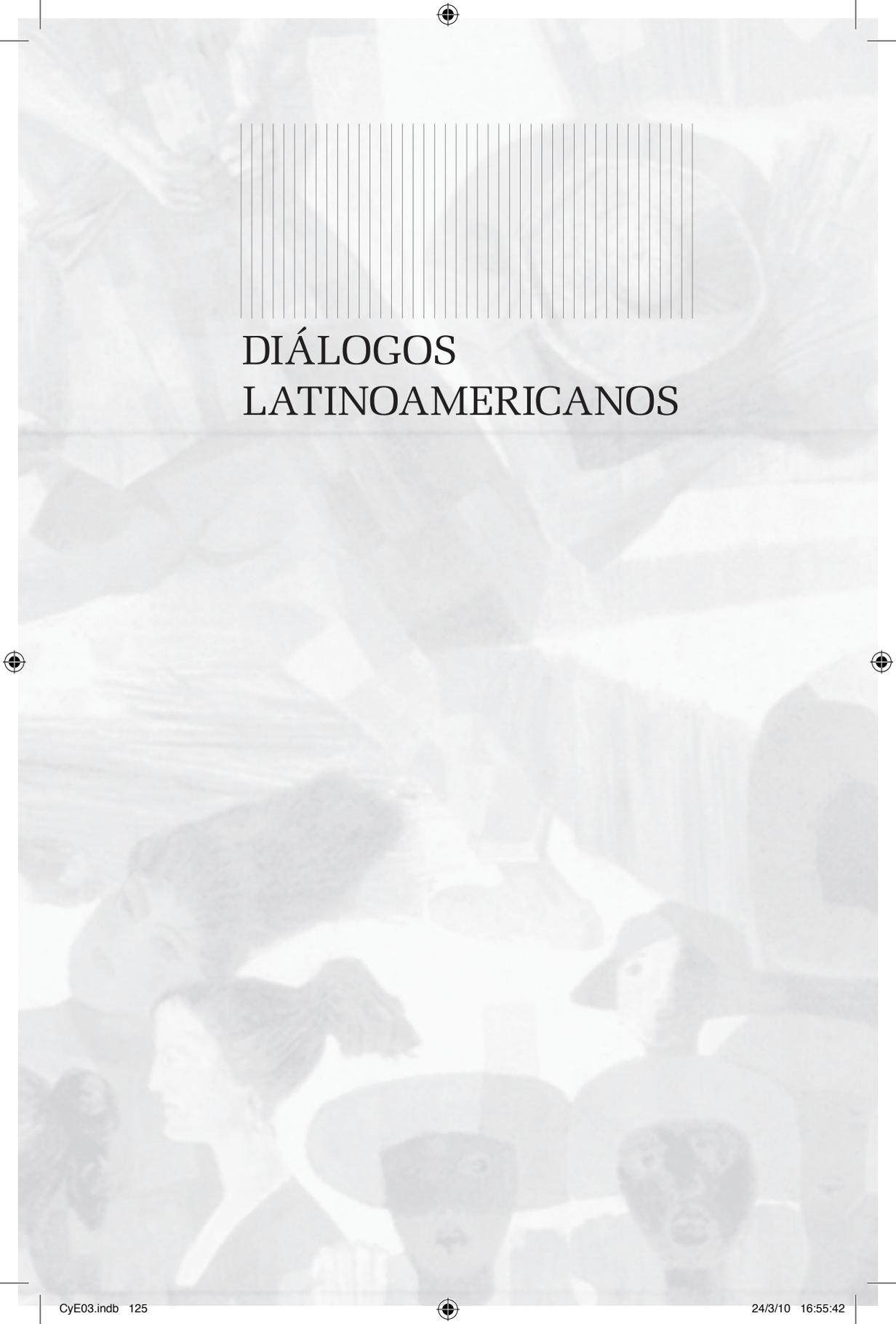
21 Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a uno no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas.

- León, Catalina 2001 *Hispanoamérica y sus paradojas en el ideario filosófico de Juan León Mera* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala/Corporación Editora Nacional).
- Mazotti, José Antonio 2000 "Introducción. Las agencias criollas y la ambigüedad 'colonial' de las letras hispanoamericanas" en Mazotti, José Antonio (ed.) *Agencias criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas* (Pittsburg: Universidad de Pittsburgh, Biblioteca de América).
- Mignolo, Walter 2003 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal).
- Ministerio de Educación 2009 "El gobierno de la Revolución Ciudadana fortalece la educación intercultural bilingüe", marzo. En <www.educacion.gov.ec/_upload/manifiestoDINEIB.pdf>.
- Montalvo, Juan 1942 "Los indios" en *Montalvo* (México DF: Edición de la Secretaría de Educación Pública) Prólogo y selección de M. Moreno Sánchez.
- Muyolema, Armando 2001 "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento" en Rodríguez, Ileana (ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad* (Ámsterdam: Rodipi).
- Oleas, Claudia 2008 "Lo plurinacional divide a indígenas" en *El Telégrafo* (Quito) 23 de abril.
- PIEB-Programa de Investigación Estratégica en Bolivia 2007 "El mestizaje en tiempos de indigenismo (una conversación con Javier Sanjinés)" en *Temas de debate. Boletín del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia* (La Paz: PIEB).
- Quijano, Aníbal 1993 "Raza, etnia y nación en Mariategui: cuestiones abiertas" en *Encuentro Internacional: José Carlos Mariategui y Europa. El otro aspecto de descubrimiento* (Lima: Amauta).
- Quijano, Aníbal 2000a "¡Qué tal raza!" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas: Universidad Central de Venezuela) Vol. 6, Nº 1.
- Quijano, Aníbal 2000b "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research* (Riverside, California) Vol. VI, Nº 2.
- Quijano, Aníbal 2006 "Estado-nación y 'movimientos indígenas' en la región Andina: cuestiones abiertas" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año VII, Nº 19, enero-abril.
- Quijano, Aníbal 2008 "El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina" en *Yachaykuna (Saberes)* (Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas) Nº 8, Edición especial, abril.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 1993 "La raíz: colonizadores y colonizados" en Albó, Xavier y Barrios, Raúl (coords.) *Violencias encubiertas en Bolivia* (La Paz: CIPCA).
- Roig, Arturo Andrés 1989 "Eticidad, conflictividad y categorías sociales en Juan Montalvo" en *Coloquio internacional sobre Juan Montalvo* (Quito: Fundación Friedrich Naumann).
- Sacoto, Antonio 1989 "Montalvo y el pensamiento latinoamericano del siglo XIX" en *Coloquio internacional sobre Juan Montalvo* (Quito: Fundación Friedrich Naumann).
- Salvador, Jorge Lara 2008 "Somos una sola Nación" en *El Comercio* (Quito) 21 de abril.
- Sanjinés, Javier 2005 *El espejismo del mestizaje* (La Paz: PIEB).

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

- Sarango, Luis Fernando 2009 “Carta abierta”, 5 de julio, mimeo.
- Silva, Erika 1989 “El terrigenismo: opción y militancia en la cultura ecuatoriana” en *Teoría de la cultura nacional* (Quito: Banco Central/Corporación Editora Nacional) Selección de Fernando Tinajero.
- Wade, Peter 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Bogotá: Uniandes/Universidad de Antioquia/Siglo del Hombre).
- Walsh, Catherine 2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época* (Quito: UASB/Abya Yala).
- Whitten, Norman (ed.) 1981 *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador* (Urbana: University of Illinois Press).
- Zapata Olivella, Manuel 1989 *Las claves mágicas de América* (Bogotá: Plaza y Janés).
- Zapata Olivella, Manuel 1990 *¡Levántate mulato!* (Bogotá: REI Andes/Letras Americanas).
- Zapata Olivella, Manuel 1997 *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura* (Bogotá: Altamir).



DIÁLOGOS
LATINOAMERICANOS



“Yo partí de cómo se comunicaba la gente en la calle”: trayectorias intelectuales y posiciones políticas

Entrevista de Eduardo Restrepo a Jesús Martín Barbero

Resumen

La amplísima trayectoria de Jesús Martín Barbero en el campo de la antropología y de los estudios de la comunicación se plasma en esta entrevista de Eduardo Restrepo. Martín Barbero se remonta desde sus primeros estudios en Ávila, España, a sus actuales investigaciones, en Colombia, que él mismo define como las de “un agitador profesional”, aplicadas a las nuevas políticas culturales y movimientos ciudadanos. En ese camino, revisita sus textos ya clásicos y la génesis de los mismos: *Comunicación masiva: discurso y poder*, *Procesos de comunicación y matrices de cultura* y *De los medios a las mediaciones*. Se refiere también a su original estudio sobre los usos sociales de la telenovela en América Latina. No

Abstract

The very extensive experience of Jesús Martín Barbero in the field of Anthropology and of communication studies acquires great expression in this collective interview by Eduardo Restrepo. Martín Barbero goes through his first studies in Ávila, Spain, to his present research, in Colombia, which he himself defines as those of a “professional activist”, applied to the new cultural policies and peoples movements. On that journey back, he revisits his already classic books as well as their genesis – Mass Communication, Discourse and Power (Comunicación masiva: discurso y poder); Communication Processes and Culture Matrixes (Procesos de comunicación y matrices de cultura); and From means to mediations (De los medios a las mediaciones).

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

soslaya su opinión sobre autores y polémicas que atraviesan hoy los campos de la antropología, la comunicación y los estudios culturales. Expresa, además, una visión esperanzada ante los medios comunitarios y locales, que comenzarían a gestar un nuevo espacio público “con una renovada capacidad de movilizar actores de todas las edades y pensamientos”.

He also mentions his original study on social uses of soap opera in Latin America. He does not avoid giving his opinion on authors and polemics that nowadays impregnate the areas of Anthropology, Communication and Cultural Studies. Further, he hopes the communal and local media will start to generate a new public space “with renewed capacity to mobilize actors of all ages and ideologies”.

Jesús Martín Barbero

Semiólogo y antropólogo. Doctor en Filosofía y Letras por el Instituto de Filosofía de Lovaina, Bélgica, y en Antropología y Semiótica por la Escuela de Altos Estudios de París. Director del Departamento de Comunicación de la Universidad del Valle en Cali (Colombia). Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina) y por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Fue profesor en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, México, y en las Universidades Complutense de Madrid, Autónoma de Barcelona, Standford, Libre de Berlín, King’s College de Londres, Puerto Rico, Buenos Aires, São Paulo y Lima.

Semiologist and anthropologist. He studied Philosophy and Letters at the Philosophy Institute of Lovaina, Belgium, where he achieved a doctorate in 1971, and Anthropology and Semiotics at the School of Higher Studies of Paris. Director of the Communications Department at Universidad del Valle, in Cali (Colombia). He has been a teacher at the Complutense University of Madrid, the Autonomous University of Barcelona, Stanford, Free University of Berlin, King’s College of London, Puerto Rico, Buenos Aires, Sao Paulo, Lima, and at the Western Institute of Technology and Higher Studies, in Guadalajara, Mexico. He received the title of Doctor ‘honoris causa’ from the National University of Rosario (Argentina) and the Pontificia Universidad Javeriana of Bogota (Colombia).

Eduardo Restrepo

Antropólogo por la Universidad de Antioquia, Medellín. Doctor en Antropología, con énfasis en estudios culturales, por la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill. Profesor asociado del Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Colombia.

Associate Professor at Pensar Institute for Social and Cultural Studies, Universidad Javeriana, Colombia. Anthropologist from the University of Antioquia, in Medellin, he took post graduate studies at North Carolina University at Chapel Hill, where he graduated in Anthropology with emphasis in cultural studies.

Palabras clave

1| Comunicación 2| Cultura 3| Medios 4| Mediaciones 5| Estudios culturales
6| Subalternidad 7| Telenovela 8| Mercado cultural

Keywords

1| *Communication* 2| *Culture* 3| *Means* 4| *Mediations* 5| *Cultural studies*
6| *Subalternity* 7| *Soap opera* 8| *Cultural market*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

RESTREPO, Eduardo. “Yo partí de cómo se comunicaba la gente en la calle”: trayectorias intelectuales y posiciones políticas. Entrevista a Jesús Martín Barbero. *Crítica y Emancipación*, (3): 127-154, primer semestre 2010.

“Yo partí de cómo se comunicaba la gente en la calle”: trayectorias intelectuales y posiciones políticas

Entrevista a Jesús Martín Barbero¹

Pregunta: Jesús, mirando hacia atrás, ¿cómo piensas hoy que comenzó tu trayectoria? ¿Cómo la conceptualizas en grandes fases?

Jesús Martín Barbero (JMB): Eso que llamas *mi trayectoria* comenzó hace muchos años, cuando siendo un adolescente que estudiaba en Ávila, la capital de mi provincia, tuve un profesor que en dos cursos de Historia de la Cultura me amuebló la cabeza. Era un vasco alto y calvo que hablaba todo el tiempo de pie desde un atril, y que inició la primera clase de Historia de la Cultura con esta desconcertante frase: “Puede que algunos de ustedes tengan la tentación de ser intelectuales, no olviden nunca esto: las putas saben quién les va a llorar el día que se mueran, los intelectuales no”. Y nos sorprendía a menudo con frases como esta: “Autoridad viene de autor, por eso quien no lo es sólo puede enseñar imponiéndose por fuerza”. O la manera como llamaba la atención a los distraídos: “¿Otra vez en huelga de atenciones lánguidas?”. Ese profesor, del que llegué a ser amigo, no sólo daba clases sino que reunía todos los años a un grupo de los intelectuales más importantes e independientes de aquella época, como Dionisio Ridruejo, José Luis Aranguren, Joaquín Ruiz Jiménez, Pedro Laín Entralgo, Carlos Paris, Luis Rosales, José Antonio Maravall, en un hostel, un parador que estaba en la montaña de Gredos. Y a algunos alumnos nos invitaba a asistir –desde “el tendido de sombra”– a las *Conversaciones de Gredos*. A mi me invitó dos años –en 1956 y 1957– y lo que escuché en aquellas *conversaciones* también ha hecho parte de mi bagaje intelectual, ese del que yo iría tomando conciencia muchos años después. Debo a ese profesor el haberme acercado a la historia de la cultura en la que había mucha más vida cotidiana que grandes nombres o fechas a memorizar, nos enseñó una historia que, a su manera, mezclaba claves de la historia de las mentalidades con la de

1 Entrevista realizada en Bogotá por Eduardo Restrepo a partir de preguntas definidas colectivamente con Alejandro Grimson y Víctor Vich.

las sensibilidades, esa que, andando el tiempo fue la que encontré maravillosamente entrelazada en los textos de Walter Benjamin.

Una segunda experiencia vital, también entrelaza a mi adolescencia, fue lo que me pasó en el primer gran encuentro de investigadores de comunicación que nos congregó en torno a *Comunicación y poder* –Lima, en octubre del año 1982– pero cuyo sentido más profundo se hallaba en mi infancia y había marcado los inicios de mi trabajo en el campo de los estudios de comunicación. Yo acababa de regresar de pasar un año sabático en España –mi experiencia postfranquista– en el que reuní la mayoría de la documentación a partir de la cual escribí mi libro *De los medios a las mediaciones*, una investigación que había iniciado en 1975 y cuya escritura terminó a finales de 1985. En aquel año 1982, “comunicación y poder” significaba ya el poder de las nuevas tecnologías: satélites, antenas parabólicas, lo contemporáneo. Y resulta que yo dediqué mi ponencia a hacer un adelanto de la historia de las matrices populares de la cultura de masas desde la creación del Estado-nación en centro-Europa, y en la que lo popular era a la vez matriz y contrapoder como el que pasaba por los saberes de las brujas y la cultura de los anarquistas. Luego de mi presentación, un joven se levanta entre el público –era el más grande auditorio que había en Lima– y me dice: “Todo el mundo aquí ha hablado de comunicación y poder en el sentido que tiene hoy: el poder de los medios, el poder de las tecnologías. ¿Cuál es ese cuento suyo con lo popular en el tiempo de las brujas y los anarquistas, por qué es esa obsesión suya con lo popular?”. Mi respuesta fue literalmente esta: “Pues no sé, quizás sea un secreto homenaje que yo le hago a mi madre”. Al que más sorprendió esa respuesta fue a mi mismo: ¿Cómo pude salir con una respuesta sentimental en medio de un debate público entre intelectuales? Conclusión: ¡Esa respuesta no me había salido de la cabeza sino del hígado! De ahí que me llevó mucho tiempo entender el sentido de aquella respuesta tan personalísima en medio de aquel contexto tan académicamente impersonal. Y lo encontré en lo más hondo de la memoria que quedaba de mi madre, muerta cuando yo tenía sólo diez años, pero en el rescoldo de esa memoria ella había secretamente representado, a lo largo de mi investigación, lo mejor, lo más hondo, lo más limpio de la cultura popular: una fuerte religiosidad estrechamente ligada a su generosa solidaridad con los más olvidados y humillados en los duros años de la posguerra. De manera que cuando leí la calificación de Marx sobre la religión, “opio de los pueblos”, yo la acepté pero con excepciones, como la mi madre, pues para ella la religión había constituido, por el contrario, una fuente de energía para luchar ayudando a mucha gente a sobrevivir en medio de aquel desastre no sólo material sino espiritual

que fue la posguerra, y especialmente para los perdedores. La memoria de Alfonso Querejazu, mi mejor maestro, se entrelazaba así a la de mi madre, develando el por qué de mi temprana obsesión por ligar el estudio de la comunicación al de la cultura cotidiana de la gente del común. A don Alfonso dediqué mi primer texto, un pequeño artículo que se publicó en una temprana revista de comunicación en México.

Y hay una tercera experiencia vital que resultó verdaderamente iniciática para marcar el talante de mi trayectoria en la investigación de comunicación/cultura. Eso fue a mediados del año 1975 cuando me trasladé a Cali para crear el Departamento de Ciencias de la Comunicación en la Universidad del Valle. Una universidad que atravesaba entonces –como la ciudad de Cali, que era en ese tiempo la más moderna en vías y servicios públicos, el lugar del Festival de Arte más importante del país, del Teatro Experimental de Cali (TEC) con Enrique Buenaventura, del movimiento más denso de cineclubes en torno a Andrés Caicedo y de la creación colombiana de *salsa*– un período espléndido de investigación y producción intelectual en el que se insertó el proyecto no sólo académico sino intelectual también de nuestro Departamento. Y con un plan de estudios en el que la estructura no giraba sobre el aprendizaje técnico, ni de los medios, ni de la profesión del periodista, sino sobre las ciencias sociales estudiando procesos, medios y prácticas de comunicación para unos alumnos cuyas dos pasiones eran el cine y la música. Y con la enorme suerte de haber tenido como profesores de esos cursos a un historiador de la talla de Germán Colmenares y del pensador marxista más lúcido que ha tenido este país, Estanislao Zuleta, y también del economista Edgar Vásquez; y en el campo de la producción audiovisual, los que diseñaron el programa de cursos fueron el escritor y crítico de cine Andrés Caicedo, el director de cine Luis Ospina y el fotógrafo Fernel Franco.

Pero, a su vez, Cali era una ciudad en la que una película que duraba tres semanas seguidas en cartelera constituía un record, y había una que llevaba seis meses: un melodramón mexicano cuyo título era *La ley del monte*. Empujado por su éxito, que convertía a ese film en un fenómeno más que sociológico, casi antropológico, un jueves a las seis de la tarde con algunos otros profesores fui a verla. La proyectaban en el Cine México, situado en un barrio popular del viejo centro de la ciudad. A poco de empezar la sesión, mis colegas y yo no pudimos contener las carcajadas pues sólo en clave de comedia nos era posible mirar aquel bodrio argumental y estético que, sin embargo, era contemplado por el resto de los espectadores en un asombroso silencio para ese tipo de sala. Y la razón de ello nos llegó por sorpresa: varios hombres se acercaron a nosotros y nos increparon: “o se callan o los sacamos”.

A partir de ese instante me hundí avergonzadamente en mi butaca y me dediqué a mirar no la pantalla sino a la gente que me rodeaba: la tensión emocionada de los rostros con que seguían los avatares del drama, los ojos llorosos no sólo de las mujeres sino también de no pocos hombres. Y entonces, como en una especie de *iluminación profana*, me encontré preguntándome: ¿qué diablos tiene que ver la película que yo estoy viendo con la que ellos ven? ¿Cómo establecer relación entre la apasionada atención de los demás espectadores y nuestro distanciado aburrimiento? En últimas, ¿qué veían ellos que yo no podía/sabía ver? Y entonces, una de dos: o confirmaba no sólo la alienación sino el retraso

Yo no partí de los medios sino de cómo se comunicaba la gente en la calle, en la tienda, en el estadio de fútbol, en una iglesia, en un cementerio. Yo estaba partiendo de “lo social”, que es la comunicación en la vida cotidiana de la gente.

mental irremediable de aquella *pobre gente* o empezaba a aceptar que allí, en la ciudad de Cali, a unas pocas cuadras de donde yo vivía, habitaban *indígenas de otra cultura muy de veras otra*, casi tanto como las de los habitantes de las islas Trobriand para [Bronislaw] Malinowski. Y si lo que sucedía era esto último: ¿a quién y para qué servían mis acuciosos análisis semióticos, mis *lecturas ideológicas*? A esas gentes no, desde luego. Y ello no sólo porque esas lecturas estaban escritas en un idioma que no podrían entender, sino sobre todo porque la película que yo analizaría sólo podía ser la que yo vi y no la que vieron ellos. Y si todo mi pomposo trabajo desalienante y “concientizador” no le iba a servir a la gente del común, a esa que padecía la opresión y la alienación: ¿para quién estaba yo trabajando? Puse entonces a mis alumnos a ir a ver la película y a invitar a la gente al salir a conversar con ellos. Un alumno nos contó: “Yo escolté a un viejito que vi todo el tiempo llorando a lágrima viva y le ofrecí un café pero dijo que no, que ‘mejor una cerveza’. Le invité a la cerveza, y le pregunté si le había gustado la película, y dijo ‘sí, sí, me gustó un montón’. Y ¿qué fue lo que más le gustó?, y él dijo con una gran emoción: ‘el perrito’. Y le dije ‘¿cuál perrito?’, pues yo no había visto ninguno. Y entonces el viejito respondió ‘el perrito, era igualito a uno que tuve de niño’, y empezó a contarme la historia de toda su vida”. Así que para el viejo el personaje de la película era un perrito que le

remontó a lo más feliz de su infancia. Y por tanto era eso lo que le tuvo llorando de emoción durante toda la película, algo que cifraba para él sentido de lo que contaba la película. Así fue como entendí que, al igual que en las telenovelas, lo que había que indagar era menos su texto que el *intertexto que forman los modos de verlas*, con lo cual aquella experiencia me “rompió mi esquema” de tal modo que a esa experiencia le puse el pomposo título de *un escalofrío epistemológico*.

Pasando a otra fase de mi trayectoria, sería la que comienza con mis estudios de doctorado en Filosofía, oficialmente realizado y obtenido en la Universidad de Lovaina –porque yo trabajaba en Bruselas con una asociación de universitarios latinoamericanos creada por exilados brasileños, y así me ganaba una beca/salario– pero cuya tesis escribí durante dos años de estadía en París. Y fue en el trabajo de tesis, titulada *La palabra y la acción*, donde la comunicación [a la que estaba dedicada la segunda parte] hacía el enlace entre *la objetivación de la acción en el lenguaje* [primera parte] y *la autoimplicación o la emergencia del sujeto en el lenguaje* [tercera parte]. A mi regreso de París, y ante la imposibilidad de dictar cursos sobre los dos filósofos que más habían aportado a mi formación e investigación, Merleau Ponty y Paul Ricoeur, entré a dictar clases de semiótica en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Tadeo-Lozano, en Bogotá, en la que aún no había egresado la primera promoción. Y los profesores de esa universidad me invitaron a diseñar un área de investigación, área que arranqué con un curso de semiótica en el que inserté la que fue mi primera investigación en este campo: “Prácticas de comunicación en las culturas populares”. Una investigación en la que puse a mis alumnos a comparar cómo era la comunicación en una plaza popular del mercado, la de *Paloquemao*, con la de los supermercados *Carulla*. Los envié con una etnografía rupestre, de tres en tres: uno para describir lo que veía, otro lo que oía y otro lo que olía. Y el resultado fue formidable: desde tres cuerdas antes, la plaza de mercado ya olía, dos cuerdas antes ya sonaba y su interior era de una riqueza y heterogeneidad visual maravillosa; mientras que el supermercado ni olía ni sonaba, sólo se veía cuando estabas dentro y la estética era completamente funcional a la información sobre el ordenamiento de los tipos de productos (alimentos, de limpieza, farmacia, etcétera). Y de la publicidad. También comparamos el Cementerio Central, donde la gente va los lunes, o sea un día de trabajo, y donde la gente paga al contado los rezos del cura y practica un montón de rituales diversos, con el “moderno” cementerio Jardines del Recuerdo, donde la gente-bien va los domingos en la tarde a pasear. Y comparamos también cómo caminaba y se relacionaba la gente en el viejo Centro de la ciudad, en la carrera Séptima desde la Plaza Bolívar hasta la calle 19,

con el Norte, la moderna carrera Quince desde la calle 80 a la 100. En esa primeriza investigación estuvo ya presente lo que iría a marcar más fuertemente mi trayectoria: el énfasis en que la comunicación no es lo que pasa en los medios sino *lo que le pasa a la gente en su vida cotidiana* cuando se comunica en el barrio, la iglesia o el estadio o cuando escucha la radio o ve televisión. Yo no partí de los medios sino de cómo se comunicaba la gente en la calle, en la tienda, en el estadio de fútbol, en una iglesia, en un cementerio. Yo estaba partiendo de “lo social”, que es la comunicación en la vida cotidiana de la gente. Después, muchos años después, en una conversación con Manuel Castells en Bogotá me

El verdadero texto de la telenovela no es lo que pasa en la pantalla, ese es sólo “pre”-texto, sino el relato que pasa por el ver y el hablar de la gente entrelazando hechos y recuerdos, de sueños y frustraciones de la vida cotidiana.

dijo que lo que yo había captado de manera espontánea es justamente lo que hace nuestra gran diferencia cultural con los anglosajones. En los Estados Unidos, me comentó, hay tanta gente que vive sola, que si un caricaturista de los que hacen cómics para los periódicos diarios mata a un personaje puede haber más de un norteamericano que se suicide, pues esos personajes de la historieta son su mejor compañía cotidiana, mientras que en América Latina no se suicida nadie porque desaparezca un personaje, los latinos, y aún más los latinoamericanos, todavía gozamos mucho más estando juntos.

Esa primera fase académica quedaría plasmada en mi primer libro, publicado por CIESPAL en Quito en el año 1978, *Comunicación masiva: discurso y poder*, en el que ya se esbozan mis distancias respecto de una concepción de la comunicación que tenía más de catequética que de crítica, presa de un economicismo idologista que resultaba siendo la mera inversión del dictum de [Marshall] MacLuhan, “el medio es el mensaje”, o sea el medio se agota en el mensaje. Y a estudiar *cuantitativamente el contenido* del mensaje se dedicaban los funcionalistas gringos, y a estudiar *ideológicamente la estructura* del mensaje se dicaban los marxi-estructuralistas latinoamericanos. La concepción *instrumental* del medio que obturaba por completo la atención a los actores y los contextos, la compartían ambas doctrinas. De ahí que mi

libro terminara apoyando sus intuiciones y búsquedas mucho más en el concepto de *poder* en Foucault que en los “aparatos de estado” de Althusser, y mucho más cerca del concepto de *perlocución* de Austin y *la teoría del relato* de [Jean Pierre] Faye que de los estructuralismos deterministas. Donde puede apreciarse más claramente esa línea de trabajo es en análisis que hago de la televisión insertando su comprensión en una clara apelación a la antropología del rito en Marcel Mauss y en *Los modos de ver*, de John Berger.

Una tercera etapa de mi trayectoria es la que se entrelaza toda la andadura de ponencias y cursos dictados, conferencias en seminarios internacionales a lo largo de América Latina y que fueron recogidos en el libro *Procesos de comunicación y matrices de cultura*, y en los que fui haciendo camino hacia la escritura y publicación de *De los medios a las mediaciones*. Escribí ese libro a sabiendas de que lo que había en el campo latinoamericano de comunicación eran solamente pregrados salvo un posgrado en Venezuela y dos en Brasil, y por tanto tenía claro que no era para profesores de pregrado que en su mayoría eran periodistas, sino para desafiar a las ciencias sociales a pensar los procesos, los medios y las prácticas de las comunicación. Y lo que el libro les planteaba era: “Lo que está pasando hoy en los procesos y los medios tiene demasiada envergadura política, cultural, social, que deben ser los sociólogos, los antropólogos, los historiadores, los que estudien estos temas”. A pocos meses de salir el libro me encuentro con Luis Alberto, el hijo de José Luis Romero, que me invita a reunirme con un grupo de historiadores de Buenos Aires, pues es en ese libro que el campo de la comunicación inauguraba una profunda relación con la historia de los años veinte y treinta, la historia de la formación de las culturas urbanas obreras y las estéticas de los obreros de esa época. Frente al silencio con que fue recibido en las Facultades de Comunicación –hasta hoy en Colombia no ha llegado a publicarse una reseña de ese libro salvo una pequeña que escribió un antropólogo de la Universidad del Valle en un periódico de antropólogos, y varios años después se retomó en la revista *Signo y pensamiento* una reseña publicada por Raúl Fuentes en México– mis interlocutores fueron muy pronto gente de historia, de ciencia política y de sociología de la cultura. La primera reseña fue de Néstor García Canclini, que la publicó en *La Jornada* del domingo, y también las hubo en Brasil y Argentina.

Después de ese libro podría dibujar otras dos fases: una que desarrolla ciertas pistas que ya estaban iniciadas en *De los medios a las mediaciones*, como fue el trabajo *sobre la ciudad* en cuanto espacio y escenario heterogéneos de comunicación pero también ya –a fines de 1980– donde el paradigma informacional, que hegemoniza la *velocidad*

del tráfico, se va imponiendo y destruyendo los muy diversos modos de comunicación urbana. Esa reflexión abordaba dos problemáticas: la de la crisis de la ciudad moderna tal y como la vio y analizó Walter Benjamin al pasar de los dispositivos de su *sensorium* –la dispersión y la imagen múltiple del *flâneur* en la calle, en la gran avenida, y el montaje cinematográfico– y que yo llamé la “ciudad mediada”, a los nuevos dispositivos: *la fragmentación social*, que implica la hegemonía de la televisión, y el que su espacio propio no sea ya la calle ni la sala de cine sino la casa, el espacio doméstico, y de otro lado *el flujo* que hará visible el zapping en la “ciudad virtual”.

La segunda pista de mis trabajos sobre la ciudad será la que denominé “medios y miedos” que arranca en una reflexión sobre el Bogotá de las elecciones presidenciales que se realizaron en el año 1990 y en las que la violencia brutal de los narcos contra el Estado colombiano llevó las campañas a espacios cerrados y sobre todo a la TV. La experiencia de Bogotá me serviría también a fines de los noventa para indagar en las transformaciones que ha vivido esa ciudad a partir de la alcaldía de Antanas Mockus y su capacidad de empoderar a los ciudadanos para dar forma al caos urbano.

Es justo en el año 1985, en que termino de escribir *De los medios a las mediaciones*, cuando empiezo a coordinar un gran proyecto sobre *los usos sociales de la telenovela* en América Latina, en la que se empeñaron diferentes países como Brasil, México, Colombia, Chile y Argentina. Una, a la vez fecunda y dura, experiencia ya que en ninguno de esos países la investigación mantuvo unidas a las diversas instituciones y grupos de investigadores que trabajaron en ella, pues las tensiones y conflictos institucionales y disciplinarios hicieron muy pronto visible lo incipiente del campo y lo precario de los lazos entre universidades y centros de investigación. Ni siquiera en Colombia: la Universidad Bolivariana, el CINEP [Centro de Investigación y Educación Popular] y la Universidad del Valle publicaron cada cual su parte. Lo mejor de aquella investigación fue que cuando nos metimos a estudiar la telenovela ya sabíamos qué era lo que no era nuestra prioridad –el texto televisivo– sino los usos sociales de la telenovela, o sea los modos en que la gente la veía y lo que hacía la gente con lo que veía; y el análisis de los modos de su producción, porque la telenovela fue lo que volvió industria a la TV en América Latina. Fue a través de la producción de telenovelas como la TV se volvió industrial: con una gran división de oficios y profesiones diferentes. Al principio, cuando uno veía *La mala hora* de García Márquez, en los créditos sólo aparecían el escritor y el director y los actores, claro. Eso era todo. Pero a fines de los ochenta ya había cinco minutos de créditos: escenógrafos, luminotécnicos, fotógrafos,

productores y posproductores, etc.; y todo ello estudiando etnográficamente “las rutinas de producción”, una “rutinas” en las que por esos años aún cabían fenómenos rarísimos como el de la libretista Marta Bossio, que acabó ella obedeciendo al tipo de personaje que iba creando un actor: *el Fercho* Durango en *Gallito Ramírez*, interpretado por Bruno Díaz. Una industria que conservaba ciertos rasgos artesanales, que permitieron que en Colombia, como en Brasil, la telenovela pusiera en escena la diversidad regional de culturas que tenía el país reescribiendo la historia de esas regiones en clave de vida cotidiana, pues por más melodramáticas que fueran conllevaban una vetas de ironía que permitía entrelazar estereotipos con lugares reales y tiempos históricos.

Esto es lo que a mí me interesaba, pues como escribí después, escandalizando a no pocos, esa telenovela se adelantó a la Constitución de 1991, haciendo visible el país pluricultural y multiétnico. Y mi otro interés era indagar qué hacía la gente con lo que veía en las telenovelas. La gente que disfruta la telenovela, no los que las vemos para criticarlas. La gente que la ve con gusto, que goza más cuando cuenta la telenovela que cuando la ve. Si al día siguiente alguien le pregunta “Oye, yo no me pude ver el capítulo de ayer, cuéntamelo”, ahí es que la gente empieza contando la telenovela y a los cinco minutos o a los diez minutos ya se salió de la telenovela y está hablando de lo que le pasó a su prima, a su vecina o a su abuela. O sea, el verdadero texto de la telenovela no es lo que pasa en la pantalla, ese es sólo “pre”-texto, sino el relato que pasa por el ver y el hablar de la gente entrelazando hechos y recuerdos, de sueños y frustraciones de la vida cotidiana.

Aquella investigación sobre los usos de la telenovela en América Latina vino a probar de alguna manera que mis presupuestos teóricos, mis pistas, se validaban, y que lo importante no era quedarse en el análisis ideológico, porque ya estábamos hartos de saber que las figuras de mujer son lo que son en la telenovela, aunque con unas pocas excepciones en Colombia y en Brasil. Lo importante no era insistir en eso, no era que hubiera alguna mujer que no fuera el modelo de *Cosmopolitan*. Lo interesante para mí era lo que hacía la gente con eso, y cómo su vida se alimentaba de y se peleaba con eso. Con el ejemplo de la figura de *el Fercho* lo que quería destacar era que en el ámbito de la producción pasaba algo parecido a lo que sucedía en el ámbito del consumo: había una serie de transformaciones y significaciones que uno no puede prever con sus lentes analista-semiótico-marxista.

Y la fase en la que estoy: desde que regreso a Bogotá, una vez jubilado de la Universidad del Valle en el año 1996, y Germán Rey, que era el vicepresidente de Axiología de la Fundación Social, me invita a trabajar con él en asesorías a proyecto sociales, políticos y culturales.

Así inicio otra fase en la que la agenda política comienza a marcar la agenda académica, incluso pasando esta a un segundo plano. Me dedico desde entonces a hacer asesorías al Convenio Andrés Bello, a la OEI [Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura], a la Fundación Social, sobre políticas culturales, políticas de comunicación, y a la UNESCO, en una asesoría sobre el sentido hoy del patrimonio declarado “universal”. La agenda de investigación que voy a darme durante esta fase va a ser la de la tecnología. La necesidad de empezar a tener pensamiento propio sobre tecnología, por fuera de los apocalípticos europeos y de los integrados norteamericanos.

Tuvimos que esperar la lúcida valentía del Consumidores y ciudadanos de García Canclini para empezar a pensar juntos lo que el consumo tiene de motivación mercantil y lo que tiene de construcción personal y colectiva del personaje social que somos y actuamos.

Ahí van a aparecer dos pistas para mi trabajo, uno va a ser el paso de las técnicas-máquinas a las tecnologías inteligentes, o sea a las *tecnicidades*, llamándolas con la palabra que inventó el antropólogo francés Leroi-Gourhan, quien descubrió que hasta en las tribus más “primitivas” que él estudiaba la técnica es sistema, no sólo los ritos, las relaciones de parentesco, los mitos “hacen sistema” sino también la técnica constituye un sistema. Pensar eso, en el fondo, es lo que nos permite pasar verdaderamente de lo instrumental a lo estructural, al ecosistema comunicativo como “tercer entorno” del que habla el filósofo vasco Javier Echevarría. Todos estos años he estado trabajando mucho por este lado, aunque no he publicado mucho. Mi primera publicación al respecto fue cuando regreso de Guadalajara en 2003 y, al empezar el segundo semestre, me invita el decano de Ciencias Humanas de la Nacional a hacer una conferencia inaugural. La hice sobre cómo la política, que había sido uno de los ámbitos clave de construcción del sentido de la vida, o sea, que tenía densidad simbólica, cómo se había des-simbolizado cada vez más, se ha ido volviendo mera administración, mientras la tecnología, la que habíamos visto como puro instrumento, se está llenando cada vez más de densidad simbólica. Esta es la veta que estoy trabajando. La otra veta es la de las transformaciones de la sensibilidad entre la idea de cuerpo y la de sujeto.

Pregunta: El pasaje crucial desde los medios hacia las mediaciones tuvo múltiples consecuencias en la investigación latinoamericana en comunicación y cultura. En términos políticos, la cuestión de aquellos años era dar cuenta de la cultura para romper la visión manipulatoria y conspirativa. En los años siguientes, sin embargo, más que encontrar un equilibrio teórico en el concepto de hegemonía (que estaba en el subtítulo de tu libro) una parte de la investigación se desplazó a cuestiones más técnicas de la recepción, una reivindicación de las tácticas antihegemónicas en el consumo (hasta su completa trivialización) y una abierta reivindicación liberal de la actividad de los receptores/consumidores de medios. ¿Cómo percibes retrospectivamente estos desplazamientos teóricos y políticos y su relación con tu obra?

JMB: Una de las dimensiones de *De los medios a las mediaciones*, y por la que fue más apreciado ese libro, era que yo hacía del receptor un tú a tú frente al emisor, reivindicando la presencia de ese actor social en la comunicación como sujeto y no mero objeto de la información transmitida. Lo que la gente del campo de la comunicación entendió fue especialmente eso: que el consumidor, el receptor, es un actor, un sujeto que hay que tomar en serio para estudiar cómo actúa, cómo se relaciona con lo que ve, cómo se apropia de ello. Pero muy pronto, eso se descontextualizó del resto del libro, se tomó aparte y se vulgarizó de la manera más simplona creando los peores malentendidos. Como parecía coincidir con uno de los grandes eslóganes de la publicidad, que "el consumidor es siempre el que tiene la razón", entonces se confundió mi reivindicación del receptor activo con la publicidad que hace del espectador el protagonista. Pero lo que no podía negarse, sin desconocer la historia de la publicidad, es que esta fue aprendiendo del psicoanálisis hasta convertirse en una gran maquinaria de generar deseo: la seducción publicitaria se basa en lo que el objeto de consumo le podía aportar al sujeto en términos de fantasía y de sublimación, con lo que el objeto de consumo aparece construido como objeto del deseo de un sujeto. Entonces, hubo gente que dijo que lo planteado por Jesús Martín había quedado absorbido en la visión hegemónica, manipulatoria, alienante de la publicidad... a la que yo acababa haciéndole el juego.

Realmente, lo mío tenía que ver con la otra dimensión de la vida, lo que yo estaba planteando era que incluso viendo la publicidad lo que había que analizar no era simplemente qué decía el texto de la publicidad, sino qué es lo que la gente hacía con eso. Y así me encontré, en el Chile de Pinochet, a Valerio Fuenzalida que, desde un pequeño centro de estudios de Comunicación y Cultura, había empezado una investigación sobre la publicidad entre las mujeres de los barrios obreros, con

la pregunta “¿Qué ven y cómo se ven ellas en la publicidad?”. A la que las mujeres respondían con una doble mirada. Pues de un lado, percibía que “nosotras no estamos ahí, y cuando estamos, estamos de empleadas del servicio, de aseadoras, no estamos ahí, no somos sujetos”; pero en otra mirada, “sí estamos ahí porque nosotras también tenemos derecho de tener un cabello lindo, de tener un cuerpo bello”. Entonces, Valerio demostraba la verdad de lo que estábamos planteando: que no se podía ver únicamente lo que decía la publicidad porque de lo que le hablaba a la gente dependía de quién y cómo la miraba. Para la gente que leía *Cosmopolitan*, la publicidad era una tupida red de sublimación, pero para las mujeres de los barrios no era simplemente eso, era también: “nosotras también tenemos derecho de soñar”. Claro que para el catecismo marxista de Marta Harnecker, era un absurdo que los sectores populares en lugar de invertir su dinero en educación o salud lo gastara en una televisión. Y con ese catecismo bien aprendido y practicado por mucha buena gente de izquierda me tocó pelear durante muchos años. Pues mi argumento era: ustedes están haciendo lo que se le ha criticado toda la vida a los pensadores burgueses, que era ver a los obreros y a la gente del pueblo del estómago para abajo, esto es, sin cabeza y sin deseos, sin derecho de soñar. Tuvimos que esperar la lúcida valentía del *Consumidores y ciudadanos* de García Canclini para empezar a pensar juntos lo que el consumo tiene de motivación mercantil y lo que tiene de construcción personal y colectiva del *personaje social* que somos y actuamos.

Pregunta: Me gustaría que explicaras cómo visualizas la relación entre el pensamiento crítico latinoamericano y el de otras regiones. Durante mucho tiempo, con base en el hecho de que los europeos saben de Gramsci pero no de Mariátegui, fue relevante decirles: aquí hay un pensamiento crítico tan denso como en cualquier otra parte. En los últimos años, sin embargo, parece que parte de nuestra madurez es que nos importa menos qué piensan y hacen los europeos como para estar diciéndoles ¡aquí también! En otras palabras: ¿hay algo esencialmente latinoamericano? ¿Debemos reivindicarlo por mera conveniencia?

JMB: Evidentemente, no. Además, la palabra “esencial” no sólo es complicada sino tramposa. Sobre esa pregunta, diría en primer lugar, que debemos partir de la teoría de la dependencia que iluminó por primera vez el mundo latinoamericano como un mundo que compartía unas etapas históricas, unas relaciones estructurales, unas condiciones de vida, y que junto con el pensamiento de Paulo Freire y la teología de la liberación pusieron el piso a un pensamiento social latinoamericano. Esto es, a un pensamiento social capaz de dar cuenta de nuestras

historias, de la formación de nuestras culturas, de nuestras costumbres, de nuestras peculiares perversiones y complejidades. Acuérdate que la teoría de la dependencia nace a fines de los sesenta junto con la teología de la liberación, junto con la Revolución Cubana, o sea, tocábamos el cielo con las manos, pues comunidades cristianas de base se daban la mano con los movimientos sociales.

Como que América Latina convergía en este momento, e incluso cuando vinieron las dictaduras y los miles de exilados, todo ello fortaleció ese pensamiento propio, pues hasta los porteños se sintieron menos franceses y más latinoamericanos. Y es que no hubo intelectuales e investigadores exilados sólo en México, también en Cali yo tuve argentinos exilados, sociólogos, filósofos, politólogos y los fui viendo volverse latinoamericanos. Teoría de la dependencia, revoluciones en Centroamérica, antirrevoluciones, todo ello revolvió muchas cosas y de alguna manera hizo que en ese momento emergiera una sensibilidad latinoamericana que se había expresado en boleros, rancheras, tangos, cumbias, en literaturas y cine, pero que se hace visible como pensamiento social latinoamericano. Un caso, por ejemplo, es el de Marta Traba, que estuvo viviendo veinte años en Colombia. Marta Traba para mí es una de las que empezó a hacer estudios culturales. Yo asistí a un curso que ella dio en la Universidad de los Andes sobre el boom latinoamericano. Un curso que no era de crítica literaria, era sobre la América Latina que estaban construyendo esas novelas, que ya no eran la novela testimonio, la indigenista o la costumbrista sino que iban más allá: estaban inventando a América Latina y había que saber leerlas así, como los mojones de formación de una cultura no monoteísta sino plural. Hay un texto precioso de Carlos Fuentes en el que planteó, también pioneramente, la necesidad de leer culturalmente esas novelas. Era nuestra modernidad la que emergía dándose forma en los nuevos modos de relación que la ficción tramaba con la propia realidad social. Estábamos pensando con nuestras cabezas y nuestros idiomas la diversidad de nuestras culturas.

Y es un momento, a la vez, de gran creatividad en música, cine, literatura, como si América Latina estallara expresando una riqueza de pensamiento propio con un agudo sentido de autocrítica histórica que le va a permitir, y esto es para mí lo más interesante, empezar a dar el debate a lo propio de su modernidad y que hallará su expresión más compleja en *Culturas híbridas* de García Canclini. Su propio debate a las modernidades europeas, al eurocentrismo europeo y a las dependencias de Estados Unidos, empezando a pensar las dependencias teóricas, ya no sólo la dependencia económica, sino todas las modalidades de dependencias que perpetúan el colonialismo intelectual.

Diría que el pensamiento crítico latinoamericano de ese entonces es un pensamiento especialmente creativo, que no se queda en la denuncia, ni en la queja y el duelo sino que se pone a la escucha de la creatividad que emerge de todas las culturas, las populares y las eruditas, inventando –sobre sus propias tradiciones y también sobre las de Inglaterra o la India– sus propios estudios culturales: aquellos en los que los antropólogos dialogan con los críticos literarios y los historiadores o los sociólogos, en revistas y seminarios internacionales que desbordan y problematizan fuertemente a la academia. Investigadores, cuyo poder no estaba tanto en la academia, y que vivían juntándose, de

***Era nuestra modernidad la que
emergía dándose forma en los nuevos
modos de relación que la ficción
tramaba con la propia realidad
social. Estábamos pensando con
nuestras cabezas y nuestros idiomas
la diversidad de nuestras culturas.***

prestado, en congresos y seminarios organizados por otros, lograron que el pensamiento social latinoamericano empezara a ser leído por los latinoamericanos, que empezáramos a leernos en serio, y a negarnos a seguir siendo “informantes nativos” para extranjeros sobre las exóticas culturas o modos de comunicarnos en Latinoamérica. Y fue en ese proceso de autoafirmación intelectual y política que la investigación sobre culturas y comunicación fue encontrando o generando institucionalidad y sustentabilidad.

La principal diferencia con el presente es que en este momento América Latina está rota, desintegrada, medio integrada económicamente con sus afueras: México y Chile hicieron tratados de libre comercio con Estados Unidos, Chile lo tiene también con Europa, los chinos y los japoneses. Mientras tanto, el MERCOSUR tiene tan poquito de político que para buscar una solución al diferendo argentino-uruguayo de las papeleras no pudieron apelar a él y buscaron la mediación en... el rey de España. O lo que ha denunciado Octavio Getino tantas veces: que los brasileños sigan viendo el cine argentino –y viceversa, que los argentinos vean el cine brasileño– que deciden las distribuidoras norteamericanas... con algunas pocas excepciones, que pasan especialmente por el cine premiado en festivales. Y por el camino que va UNASUR no vemos muchas luces tampoco. Y no hablemos del

escándalo que significa que lo único que intercambien nuestras televisiones, y no sólo las cadenas privadas, sean telenovelas y algo, poco, de cine viejo. Pero frente a esa incapacidad de los políticos y los gobiernos para tejer espacio latinoamericano, los muy diversos actores sociales de la cultura –desde los medios comunitarios y ciudadanos a las organizaciones locales, municipales, regionales y ONG de todo tipo– cada día más y mejor *enredados* virtualmente, no solo se comunican digitalmente sino que se potencian y reúnen para responder a las demandas de sus sociedades y a una densificación del espacio cultural.

El pensamiento latinoamericano se basa hoy en una crítica que se ha ido desprendiendo de sus muletas, de sus muletas europeas y gringas, y que de alguna manera es la que surge del análisis de las experiencias locales; está muy ligada a la presión de lo global, pero a la vez, a la diversidad y riqueza de lo local, con todas sus contradicciones, porque evidentemente lo local no existe al margen de los cambios de las condiciones de vida de la gente, los cambios de las condiciones de vida de las culturas. Hay hoy un tipo de crítica que es mucho menos victimista, menos denunciista, y no digo que no necesitemos denuncias, también necesitamos denuncia, pero inserta en la brasileña *teoría de las brechas*: frente a un mundo tan bloqueado por el neoliberalismo necesitamos ir pasando la mano por su pared para detectar las brechas, las pequeñas hendiduras o rajaduras que hay, y empezar a meter cuchillas cada vez más afiladas e ir abriendo, ensanchando esas brechas lo cual se reflejaría en un pensamiento mucho más complejo o, al menos, mucho menos simplificador. Nos pasamos años simplificando el funcionalismo, no reconociendo la complejidad propia del funcionalismo, lo sacamos del paso porque venía del Norte, y entonces estaba a favor de los ricos. Fue un marxista italiano, Mauro Wolf, quien escribió un libro demostrando todo lo que en el funcionalismo venía del pragmatismo norteamericano, y que aquí se confundió todo como si fuera una sola melcocha simplona, y se descartó sin más. Hoy, la crítica es mucho más afinada pues tiene en cuenta muchos más actores y más dimensiones de la vida social. Y te empiezas a encontrar esta crítica en donde menos la esperas, por ejemplo, el libro de la historia familiar de Héctor Abad Faciolince, *El olvido que seremos*, en el que hay mucho más país que en montones de libros disciplinariamente correctos de ciencias sociales. Esta es la otra cara de la crítica, sin lo cual no podemos entender lo que nos está pasando, pero las disciplinas siguen obstinadamente proclamando su propiedad sobre unos objetos de estudio, e incluso sobre ciertos autores, sin ver todo lo que de lo real social se les escapa como no encaja ni cabe en esos nobles y viejos casilleros, que heredamos de una modernidad que nunca fue la nuestra.

Pregunta: ¿Qué relación ves entre esto que dices y los desarrollos, especialmente en la India pero no sólo, del subalternismo y del poscolonialismo? Hay autores, como Mignolo, que plantean que si no nos reconocemos poscoloniales es porque estamos colonizados aún hoy; otros, como Lins Ribeiro, cuestionan la exportación no contextual de la cuestión poscolonial a América Latina.

JMB: Yo tengo una posición intermedia. Reconozco que buena parte del pensamiento originario de la India nos vino bien pero siempre que entendamos el sentido de lo que ellos están hablando, esto es de una experiencia colonial de la que nos separaban 25 o 30 años. Nuestra historia es muy distinta, no sólo porque ha pasado mucho más tiempo sino por los diversos tipos de colonialismo, figuras, expresiones, dimensiones colonizadas. Meter todas esas condiciones y figuras asiáticas o africanas de los años treinta a los sesenta en el mismo saco que la latinoamericana o viceversa me parece un sinsentido. Yo no me niego a aceptar los aportes del subalternismo y del poscolonialismo pero a este le exigiría menos pensamiento norteamericano –así sea de latinoamericanos insertos de por vida en la academia gringa– y un poco más de memoria latinoamericana; por ejemplo, no encuentro que el pensamiento de Paulo Freire o de la teoría de la dependencia fue sobre la colonialidad latinoamericana. Me preocupa entonces que la noción de colonialismo no se demarque claramente, por un lado, de la experiencia contextual de la India, con un Gandhi que ha sido nuestro contemporáneo, y tanpoco puedo pensar de la misma manera la colonialidad en Argelia que se libera de Francia en los años sesenta y con franceses de izquierda que todavía hoy lamentan que los argelinos no hablen solamente francés. Pero a Frantz Fanon lo veo a veces más cerca que cierto pensamiento poscolonial de hoy, porque Fanon tuvo conciencia de las contradicciones que tuvo la modernidad en Argelia, desde una perspectiva muy cerca a la de América Latina. Me refiero a la afirmación del gran antropólogo mexicano Guillermo Bonfil [Batalla]: “Lo único no mestizo en América Latina es la política”, pues los libertadores trajeron la visión ilustrada de la democracia y pensaron que aquí no había cultura política, acá había otras razas con otros idiomas, danzas, religiones, mitos y sobre todo carne de cañón, los indígenas convertidos en las *soldaderas* utilizadas por Bolívar, San Martín o Sucre.

Sí creo que todavía quedan formas descaradas o sutiles, pero con un análisis mucho más anclado y fecundo en los libros de Mauricio Nieto desde *Remedios para el imperio*, construyendo una demostración lucida y compleja de cómo los marcos del conocer con los que enseñaron a investigar los europeos, por mas “encariñados” que

estuvieran con nuestros países, eran modos de robarnos, al incorporarnos en las figuras de saber del que ellos conservaban las claves y al servicio de sus propios intereses, que hacían pasar por los nuestros. Y ello no en sentido moral ni meramente político sino epistemológico. Se apropiaban de saberes concernientes a nuestras plantas y animales y después nos lo devolvían con el sobreprecio que legitimaba el ser un conocimiento inventado y producido por ellos. Para pensar hoy la geopolítica del conocimiento, los estudios poscoloniales tienen que dejar de generalizar y moralizar y trabajar mucho más epistemológica y sociológicamente las transformaciones actuales de la información y el conocimiento, los desafíos reales que plantea la emergencia de “una inteligencia colectiva” que no hipostasie mitos ni ideología, sino que apunta a la más vieja idea de los anarquistas andaluces del siglo XIX, esa de que “todo lo que sabemos lo sabemos entre todos”. Pero no veo ni esas preocupaciones ni esos empeños, además de un olvido craso de lo que en el proceso de descolonización mental nos aportó la teoría de la dependencia. La pretensión generalizante y a ratos hasta totalizante no la comparto. A las ciencias sociales les ha llegado ya la hora de meter en su epistemología el *principio de incertidumbre*, con base en el que [Werner] Heisenberg transformó la física en el comienzo del siglo XX. Y es por ello que el pensamiento poscolonial sigue quedándose en la denuncia pero no nos descubre brechas que conviertan las formas de resistencia en los muy diversificados modos de lucha emancipadora con las que debemos enfrentar hoy las diseminadas figuras en que opera el poder. En este sentido, mis acotaciones a la crítica poscolonial responden a mi recuperación de la cultura política anarquista que yo experimenté en un pueblo de Castilla y según la cual nadie puede hacer la lucha por el otro pues sólo los niños pueden dar cuenta de lo que más los humilla y les duele, o las mujeres de lo que las indigna y violenta en su feminidad –que la tienen por más pobres que sean– y sólo los ancianos saben del desprecio que los desmoraliza y deja sin palabra. Lo que sí se puede es articular las luchas de los diferentes pero no sustituirlos por un saber que los desconoce.

Pregunta: Tu conocido planteamiento de que “Nosotros habíamos hecho *estudios culturales* mucho antes de que esta etiqueta apareciera” ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Una es que la etiqueta de *estudios culturales* que se ha ido posicionando en las últimas décadas en América Latina no es más que la expresión de un preocupante avance del “colonialismo intelectual” que distorsiona y borra la especificidad de las trayectorias y características de las prácticas intelectuales sobre cultura y poder en la región. ¿Cuál es tu apreciación de esa interpretación?

JMB: Veo ahí dos causas de este malentendido, que ha llevado hasta al Mattelart que sigue posando de latinoamericano a escribir un panfleto sobre *los estudios culturales*, donde el aporte de América Latina es marginado por completo o, peor, puesto bajo la sospecha de ser cómplice de la extrema despolitización operada en los Estados Unidos. A mí lo que de veras me preocupa es que en un campo en el que los latinoamericanos hemos sido pioneros, por el hecho de haber leído a los de Birmingham “en su tiempo” y estar viviendo al sur de Estados Unidos, haya –incluso entre nosotros– gente que reduzca lo que se viene haciendo desde el mexicano Alfonso Reyes, el cubano Fernando

No confundo las formaciones culturales con las cosas de corto plazo sino que estamos viviendo y empezando a pensar cambios profundos.

Ortiz, el peruano José Carlos Mariátegui pasando por el argentino José Luis Romero o el uruguayo Ángel Rama, y en los últimos veinticinco años por Néstor García Canclini, Beatriz Sarlo, Renato Ortiz o Nelly Richard, para convertirnos en meros ecos de los Richard Hoggart, Raymond Williams, Stuart Hall –de los que aprendimos mucho cuando no estaban de moda– o en seguidores de unos investigadores norteamericanos con los que hemos ajustado cuentas y explicitado nuestras diferencias en múltiples ocasiones y por diversos medios.

Una cosa es que entre los latinoamericanos que se quedaron a vivir en Estados Unidos y los norteamericanos que se dedicaron a estudiar América Latina se creó una cosa muy densa y valiosa en algunos casos –en la línea del trabajo de Mignolo y Beverly–, y que eso haya sido confundido con, y vendido desde las estrategias del marketing académico de LASA [Asociación de Estudios Latinoamericanos] como, “estudios culturales latinoamericanos”. Y otra muy diferente son los estudios que tienen a Latinoamérica no como tema sino como el lugar social y cultural, cotidiano e histórico, desde el que se piensa, se investiga y se interviene políticamente como lo hacemos aquí desde hace casi treinta años. Actualmente, trabajo en el trazado de mi propia historia de los estudios culturales y en ella hay un montón de nombres de ideas que jamás aparecieron en Mattelart ni tampoco en Mignolo

o Beverly. Pero estamos ante un malentendido que se ha producido desde el Norte, entre los Estados Unidos o las Europas, y lo que resulta verdaderamente lamentable es que haya autores latinoamericanos que acaben potenciando ese malentendido haciéndole el juego al *marketing de la crítica* europea o gringa para “descrestar provincianos”, como decimos en Colombia.

Y para que se entienda bien de qué estoy hablando, una experiencia. Desde mediados de los años noventa, la Universidad Nacional de Colombia organizó tres seminarios latinoamericanos sobre globalización y culturas: narrativas, medios, memorias, regiones, en cuya coordinación participé y a partir de esa experiencia y documentación –se publicaron tres libros con todas las ponencias y debates en talleres– el CES [Centros de Estudios Sociales] de esa universidad se dio el proyecto de diseñar una maestría en *Estudios de la cultura* integrando los estudios ciencias sociales, artes y comunicación. El proyecto encontró una fuerte resistencia y dilación tanto en los departamentos disciplinarios como en la directivas de las Facultades involucradas y hasta en la Vicerrectoría de la sede de Bogotá, basadas en esa mezcla de desconfianza hacia lo transdisciplinar y explícitamente también en la sospecha sobre “el extranjerismo” de los estudios culturales. Con una soberana paradoja: cinco años mas tarde la maestría es al fin aprobada pero su nombre en el acta de aprobación oficial no es el propuesto por los organizadores –Estudios de la Cultura– sino el de *Estudios Culturales*. Quedaba así visible la marca del malentendido que debería arrastrar esa maestría.

Pregunta: Hasta donde sabemos, has participado directamente en la imaginación y concreción de al menos dos programas de posgrado de estudios culturales en Colombia. En la fase inicial del diseño y discusión de la Maestría en Estudios Culturales de la Nacional y, posteriormente, como docente de la Maestría en Estudios Culturales en la Javeriana. ¿Cómo ves tu lugar y papel en la institucionalización de los estudios culturales en Colombia y otros países?

JMB: Veo mi papel cada vez más marginal en lo académico, porque francamente ya llevo muchos años haciendo docencia y estoy cansado de la academia. Lo que sigo haciendo son seminarios condensados de dos o tres semanas, como los que estoy haciendo en varios doctorados de la Universidad del Valle, uno en ciencias humanas y otro en educación, o los que hago en San Pablo, Barcelona o Buenos Aires, con participación de alumnos de varios posgrados de la misma ciudad. Donde veo mi papel es en el ámbito de hacer pensables/investigables esos OCNIS –objetos culturales no identificados– de los que habla

Néstor García Canclini: qué nos han dejado investigar mirando desde un determinado nicho académico y qué hemos ido logrando hacer investigable mirando desde otros lados, distintos al lugar de la totalidad y del poder como determinismos incontornables. Veo dos pistas. Una, otear para articular mucho del estudio cultural que se está haciendo fragmentadamente desde análisis de las diversas experiencias de transformación cultural. No confundo las formaciones culturales con las cosas de corto plazo sino que estamos viviendo y empezando a pensar cambios profundos. Cuánta razón tiene Michel Serres cuando habla de que lo que estamos atravesando no es una época de cambios sino un cambio de época: el que por primera vez posibilita y hace responsable al ser humano de dirigir la evolución de todo, de los vegetales, los animales y los seres humanos; y para lo cual tituló su libro inventando una palabra, una metáfora, *Hominesence*, ¡*hominescencia!*, algo no nombrable ni del humanismo ni desde el humanitarismo. Pues no tenemos ni idea de a dónde nos va a llevar esto tanto en términos de emancipación como de su contrario, de los monstruos que produce el sueño o el ensueño “de la razón”, como nos advirtió Goya. No es extraño entonces que hoy día haya en América Latina un tipo de ensayo nuevo, enormemente fino en análisis de diversas dimensiones de los cambios que estamos viviendo, pues junto a la investigación con datos duros el análisis se hace también desde el ensayo y el relato.

Lo que quiero decir es que hoy las transformaciones culturales están siendo pensadas por mucha gente en muy diversos tipos de lenguajes que cada día se aleja más del *lenguaje académico*, no sólo en términos de géneros y jergas sino de otras epistemologías, desde las que se hacen analizables objetos no identificables desde las inercias y los narcisismos académicos. Cada día encuentro más textos que alimentan mi propia capacidad de análisis por fuera de los textos formales del campo de estudio.

La otra pista es el papel/título que me vengo asignando a mí mismo desde que me jubilé y me nacionalicé colombiano: el de agitador profesional. Significa dedicar mucho tiempo a insertar mi palabra –sobre todo oral– en los proyectos de nuevas políticas culturales y nuevos movimientos ciudadanos. Un trabajo de acompañamiento de experiencias a lo largo del territorio colombiano, desde las instituciones gubernamentales locales –Bogotá, Medellín, Cali, Barranquilla– hasta las iniciativas ciudadanas en montones de campos, desde los museos locales hasta las secretarías municipales de cultura. No puedo concebir los estudios culturales en debate sólo consigo mismos. Hay una interpelación hoy que nos llega desde el proceso mediante el cual la cultura se ha ido volviendo, para el capitalismo, no sólo en fuente de ganancia

sino ámbito de construcción del sentido de la vida. Estamos ante una avanzada de la institucionalización que muchas veces es la preparación para la capitalización, para la mercantilización; pero en otros casos, hay experiencias en las que sí se está empezando a tomar en serio a los actores que no sólo tienen cultura, sino que tienen la capacidad de pensarla, de reflexionar sobre lo que hay que conservar y lo que hay que renovar, lo que hay que transformar. Trabajo mucho esto ligado a un nuevo concepto de *sostenibilidad cultural* que heredé de mi amigo catalán Eduard Delgado; no se puede separar el análisis de los cambios de la pregunta por cuál es el sentido que ellos cobran para los muy diversos actores de los cambios y, al mismo tiempo, qué direcciones/tendencias le marcan a una sociedad nacional o local en su conjunto.

Pregunta: ¿Cómo ves el rol actual de los medios de comunicación en la estructuración de los sentidos hegemónicos existentes? ¿Te parece que hay un endurecimiento conservador con respecto a décadas pasadas?

JMB: Lo que tenemos es una aplastante privatización de los medios y una acumulación brutal de ese capital en cada día menos manos. Lo que significa la más desvergonzada y hasta cínica búsqueda del negocio sin el menor asomo ya de aquella idea del "servicio público", y a la vez unos medios en los que cada día *cabe menos país* en términos de dimensiones, actores y temas, y también en términos de géneros y formatos: todo es cada vez más barato, más uniforme, como si el aborregamiento de los públicos hubiera tocado techo y la frase verdaderamente genial de McLuhan no hubiera sido "el medio es el mensaje" sino el "medio es el masaje", que también la escribió. La otra cara es la desaparición o el emborronamiento de los medios públicos escapistamente dedicados a "lo cultural" y "lo educativo" cuando a lo que deberían estar dedicados es a meter en ellos y hacer visible todo el país que no cabe en los medios privados: y, otra vez, tanto en términos de temas y de actores sociales como de narrativas y formatos que experimenten nuevas formas de hacer la información, la investigación periodísticas, los debates ciudadanos, las formas de visibilidad de los jóvenes y los ancianos, de la violencia doméstica. Y empeñados, insertados en eso los nuevos lenguajes y las experiencias estéticas, y los nuevos modos de formación de públicos, empezando por la formación de las sensibilidades a la vez que para aprender a gustar y demandar otros productos y para *chocarles*, despertarles las ganas de tomar la cámara de fotografía o de video y narrar historias.

Lo único que nos da esperanza es que estamos ante nuevos modos de medios que son los comunitarios, locales, cada día más

“enredados” entre ellos a través de Internet, y en los que empieza a gestarse un embrión de espacio público con una renovada capacidad de movilizar actores de todas las edades y corrientes de pensamiento. Y así, lo que más debería preocuparnos no es el aumento de la privatización, sino la pérdida del sentido de lo público. Con Germán y Omar Rincón pensamos en una red de canales de TV públicos, una red nacional en la que se empiece a hacer economía a escala de coproducciones entre el canal nacional y los canales locales, canales regionales y comunitarios más fuertes, para coproducirla con los paisas, con los costeños, con los santandereanos, y potenciar los canales

*Lo único que nos da esperanza es que
estamos antes nuevos modos de medios
que son los comunitarios.*

regionales para que podamos mirar y vernos de una punta del país a la otra sin tener que pasar por Bogotá. Y, por otro lado, para meter a América Latina en nuestras televisiones intercambiando cada vez más programas de otros países, más cine, más historias, más experimentaciones. ¿Cómo queremos integrarnos si no nos conocemos? Y el problema es más grave, pues la disolución de lo público conlleva la ausencia de recreación del sentido de lo nacional, las nuevas memorias de las víctimas de la guerra, ya que han resultado teniendo mil veces más tiempo de imagen los victimarios que las víctimas en esta televisión, pero no sólo en la televisión privada.

Pregunta: ¿Dirías que la izquierda nunca se ha tomado en serio la posibilidad de tener medios de comunicación más institucionalizados e importantes? ¿Por qué las experiencias de la izquierda suelen ser muy marginales y de poco impacto?

JMB: Porque todavía, con excepciones, en el caso de Colombia, como las ONG Foro por Colombia y Planeta Paz, la mayoría está todavía muy lastrada por la concepción instrumental: en ellos se reproduce el sistema, se pervierte la política, se atonta a la gente y punto. Y claro que pasa eso, pero pasan muchas cosas más que atraviesan todo, mediando

también las imágenes que tiene de sí misma una sociedad, sus contradicciones más profundas, sus derechos menos reconocidos, esperanzas de emancipación incluso y sus sueños más diversos. Y los medios tienen, finalmente, el poder que los "receptores" les otorgamos, y ello a su vez depende del lugar que cada medio ocupa en la vida de la gente. En la izquierda nunca se tomaron en serio a los medios porque siempre los vieron como instrumentos, aparatos ideológicos de Estado, lo que ha sido criticado particularmente por Manuel Castell desde su libro bisagra *La ciudad y las masas*, en el que analiza la lejanía entre los modos de experiencia de los sectores populares y el lugar del mundo audiovisual en ellos frente al letrismo de unas izquierdas incapaces de hacerse cargo de todo lo que de la vida de la gente pasa por ahí, y desaprovechando entonces tanto la oralidad de la radio como la gestualidad cultural de la televisión. Sólo en Internet parecen estar encontrado un lugar ciertas izquierdas, pero todavía muy lejos de las verdaderas posibilidades de Internet, mejor información sobre nuestros países y sobre el mundo en la web y mucha gente joven que lo ve.

Pregunta: ¿En qué crees que se diferencia la visión apocalíptica de Baudrillard sobre lo mediático y la pantalla total de la experiencia en América Latina? ¿Cómo te has posicionado frente a Baudrillard?

JMB: Baudrillard ha sido el exponente más lucido y loco de un pensamiento crítico que empezó siendo de lo más fecundo con libros como *La economía política del signo* o *El intercambio simbólico y la muerte*. Y durante muchos años continuó siendo uno de los analistas más sofisticados de la época contemporánea. Su teoría del simulacro empezó teniendo mucho de parecido al concepto de la sociedad del espectáculo de Guy Debord, que era más un situacionista que el marxista afincado en Baudrillard. Pero luego el concepto de simulacro empezó a rodar en el vacío, ya no había realidad: ni política, ni artística, todo era simulacro. Entonces, la pantalla total acabó en el delirio de un nihilismo con mucho de escapismo brillante. Del lado de acá de la pantalla, nada que hacer, pues todo resultará respondiendo a un esfuerzo inútil, a un esfuerzo de antemano programado y previsto por el mundo que rige la pantalla, y digerido por ella. Baudrillard habló en muchos de sus últimos libros más de la desolada impotencia de la izquierda francesa y europea que de nuestro mundo real y aún menos del latinoamericano. Pero me asombró aún su capacidad de "reaccionar" frente al 11-S en Nueva York, con su texto "Por fin un acontecimiento", pues, al fin, algo que no resultaba disoluble en el simulacro, algo que lo obligó a acuñar para él un término inaugural, el de *acontecimiento simbólico*. Y para

los que habíamos seguido de cerca las primeras etapas de Baudrillard sabemos que *lo simbólico* es precisamente lo único que, desde dentro de lo real, resiste al simulacro, de ahí que hablar de “acontecimiento simbólico” equivale a algo así como un *milagro de lo real* capaz de ganarle a lo que se creía ya inevitable.

Pregunta: ¿Qué piensas de la siguiente reflexión de Agamben? “En la sociedad del espectáculo es la misma comunicabilidad, la misma esencia genérica lo que acaba separado en una esfera autónoma. Lo que impide la comunicación es la comunicabilidad misma; los hombres tan separados por aquello que los une. Los periodistas y los mediócratas son el nuevo clero de esta alienación de la naturaleza lingüística del hombre”².

JMB: En Agamben hay dos dimensiones que están bastante claras en esa cita, pero no en sus libros. De un lado, Agamben tiene un talante crítico que le permite llevar lo criticado a la exasperación y sólo desde allí se asomaría uno adentro de lo analizado. Pero en esta cita puedo reconocer una contradicción acerca de lo que algunos llevamos ya años indagando: hay tanta inflación de comunicación que ella se vacía impidiéndonos distinguir cuándo hay algo de enriquecimiento emancipador y cuándo la banalización de lo más duro nos arroja impidiéndonos despertarnos. A lo que me refiero es que esa frase tiene mucho de verdad, lo que nos une hoy es tan banal que, en el fondo, es un gran obstáculo. Yo he venido diciendo y escribiendo varios textos en esa esfera autónoma, esto es, sobre la emergencia de una *razón comunicacional* cuyos dispositivos –la fragmentación que disloca y descentra, el flujo que globaliza y comprime, la conexión que desmaterializa e hibrida– *agencian el devenir mercado de la sociedad*. Lo que me ha llevado a criticar fuertemente el *consenso* del Habermas que dedica su libro a una *razón comunicativa*, descargada de la opacidad discursiva y la ambigüedad política que introducen la mediación tecnológica y mercantil, cuando de lo que estamos necesitados de pensar es de la *hegemonía comunicacional* del mercado en la sociedad: la comunicación convertida en el más eficaz motor del desenganche e inserción de las culturas –étnicas, nacionales o locales– en el espacio/tiempo del mercado y las tecnologías globales.

Y respecto de la última parte, Agamben le atribuye a los periodistas y a los mediócratas un poder que no tienen. Mira, la gente se divierte con los payasos. Claro, cuanto más bajo el nivel de educación,

2 *La comunidad que viene* (Valencia: Pre-Textos, 1996: 67).

los medios tienen más poder, eso es cierto; pero es un poder relativo. Sí tenemos un problema muy serio, es el que para mucha gente –inserta en la precariedad y vulnerabilidad que atraviesan la relación de pareja, la relación padres/hijos, maestro/alumno, etc.– las *forma de comunicarse* acaban moldeadas por las imágenes mediáticas pero no siempre para tapar el conflicto, también para hacerlo explícito y ponerlo en debate. Mi crítica a la segunda parte de Agamben está en mi larga experiencia de un taller de análisis de TV que coordiné con mis alumnos de la Universidad del Valle por más de diez años y que hacía parte de mis cursos de Estética. Y en el que el trabajo de los alumnos consistía en preguntar y contrastar las respuestas de *familias, escuelas y artistas* sobre los diversos usos que hacían de la televisión. Lo que encontramos en la familia –frente a todo el cuento de la iglesia católica del fin de la familia porque ya no era la mesa aquello en torno a lo cual se reunía la familia ahora que todos estaban ahí sentados frente a la pantalla disolvente y maléfica– fue que en una familia donde los padres no se querían y los hijos estorbaban, la televisión servía para ocultar esto, pues todos miraban a la pantalla y nadie decía nada, yéndose a acostar sin pelearse. Pero en donde sí había una relación fuerte entre la pareja y con los hijos, cada programa que veían juntos se convertía en el motivo para conversar, quitándose la palabra unos a otros para comentar y debatir, es decir, para comunicarse entre ellos, y no sólo de lo que el programa trataba sino de su propia vida. Por tanto, la televisión era usada tanto para ocultar que no tenían nada de qué hablar como para suscitar la puesta en común.

La otra cara de lo planteado por Agamben es de lo que ya hablé antes sobre qué está significando en estos últimos años la privatización y acumulación de los medios en grandes conglomerados, en los que los periodistas y comunicadores en general se hallan tan desubicados que, como nos mostró una investigación hecha por colegas en Colombia, la mayoría de los periodistas ya no siente la menor presión de parte de la empresa, es decir, el *superyó* que censura es tan fuerte y profundo que no lo perciben, y tienen la sensación de ser igual o más libres que antes.

El discurso sobre la sierra del Perú: la fantasía del atraso

Víctor Vich

Resumen

En este artículo el autor sostiene que los imaginarios sobre la sierra peruana funcionan como fantasías que obstaculizan toda relación con ella. Asimismo, se brindan una serie de imágenes que recorren el discurso sobre los Andes peruanos vinculadas a lo “estático”; lo “bárbaro”; lo “virgen”; lo “violento”, “lo explotable”. Tales representaciones ejemplifican cómo este espacio geográfico ha sido históricamente marginado de distintos proyectos de desarrollo. Dado que las formas en las que representamos el mundo determinan la manera en que nos relacionamos con él, Vich concluye que ningún proyecto político-económico sobre la región tendrá posibilidades de éxito si no va

Abstract

In this article, the author states that the imageries regarding the Peruvian sierra play a role as fantasies which hinder any relationship with it. The author provides a series of images which picture the narrative related to the Peruvian Andes associated to the “static”; the “barbarous”; the “virgin”; the “violent”; the “exploitable”. Such representations exemplify how this geographical area has been historically left out of different development projects. Since the ways in which we represent the world determine the way in which we interact with it, Vich concludes that no economic and political project for the region will be likely to succeed unless it entails a new cultural discourse. The challenge is a multiple one, as it

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

acompañado de un nuevo discurso cultural. El desafío es múltiple ya que supone tanto generar una mayor participación social y una mejor redistribución de la producción como fundar nuevas representaciones culturales.

involves not only encouraging greater social participation and a better redistribution of production, but also fostering new cultural representations.

Víctor Vich

Doctor en Literatura Hispanoamericana por la Georgetown University. Investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Coordinador de la Maestría en Estudios Culturales, Pontificia Universidad Católica del Perú. Ex miembro del Comité Directivo de CLACSO (2006-2009).

Doctor in Spanish American Literature from Georgetown University. Leading researcher at the Institute of Peruvian Studies (IEP). Coordinator of the Master's in Cultural Studies, at the Pontificia Universidad Católica del Perú.

Palabras clave

1| Desarrollo 2| Análisis del discurso 3| Educación 4| Indigenismo 5| Cultura
6| Colonialismo

Keywords

1| Development 2| Discourse analysis 3| Education 4| Indigenism 5| Culture
6| Colonialism

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

VICH, Víctor. El discurso sobre la sierra del Perú: la fantasía del atraso. *Crítica y Emancipación*, (3): 155-168, primer semestre 2010.

El discurso sobre la sierra del Perú: la fantasía del atraso¹

CvE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

La pregunta acerca de por qué la sierra peruana ha sido históricamente marginada en distintos proyectos de desarrollo puede contestarse de muchas maneras. Pueden enfatizarse, por ejemplo, razones políticas, económicas o culturales. Este ensayo se concentra en las últimas y sostiene que la relación de la costa con la sierra ha estado obstruida por la presencia de un imaginario que bloquea sistemáticamente un nuevo posicionamiento ante su realidad. Me refiero a que existe un discurso externo que la ha definido estereotípadamente y que ha tenido –y tiene– consecuencias políticas muy concretas. Por tanto, mi objetivo es comentar aquí los principales sentidos comunes que circulan sobre la sierra del Perú, vale decir, cartografiar el lugar que ella ocupa en el imaginario nacional.

La hipótesis sostiene que la sierra no es sólo un espacio geográfico sino también una “realidad discursiva”, o sea, un conjunto de imágenes sobre las cuales la sociedad peruana ha depositado sus fantasías, sus miedos y sus anhelos. Hay, por supuesto, una realidad material, una sierra material, pero el problema es que, en buena medida, esa materialidad se define desde los discursos y con las palabras (Mignolo, 2007). Es decir, la “realidad” nunca se nos presenta como algo independiente del lenguaje y, más bien, son las imágenes –configuradas como representaciones sociales– las que influyen notablemente en las maneras que tenemos de interactuar con la realidad.

Sostengo que tanto el espacio nacional como los nuevos espacios geopolíticos transatlánticos deben ser repensados y sometidos a una crítica deconstructiva capaz de localizar las maneras en que han sido conceptualizados en la medida en que muchas consecuencias

1 Agradezco a Carolina Trivelli por haberme animado a escribir este trabajo que fue parte del proyecto “Desarrollo rural en la sierra: aportes para el debate”, auspiciado por el Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES) y dirigido por ella misma, Javier Escobal y Bruno Revesz. Agradezco además los comentarios de Fernando Eguen.

políticas han surgido de tales presupuestos. En efecto, las figuraciones sobre la geografía y el territorio son claves, pues ellas han determinado muchas veces específicas formas de subjetividad y, más aún, vínculos sociales constituidos desde tal contexto. No se trata, por tanto, de un conjunto de representaciones sin relevancia política sino, sobre todo, de dispositivos culturales siempre asociados a formas de control social².

La naturaleza nunca se nos ofrece cruda y completamente desprovista de sentido. Nuestras percepciones están siempre mediadas por aparatos retóricos y sistemas de ideas que nos proveen lentes a través de los cuales hacemos significar paisajes y objetos. A pesar de la idea de inmediatez que evoca, la naturaleza está inserta en la historia y por lo tanto sometida al cambio y la variación (Nouzeilles, 2002: 16).

A continuación, me interesa comentar algunos de los principales imaginarios que han circulado –y circulan– sobre la sierra del Perú. Voy a intentar explicar cada uno de ellos valiéndome de ejemplos diversos. El primero figura a los Andes peruanos como un lugar “estático”, resistente a la noción de cambio o de modernidad. La sierra, en efecto, siempre ha sido fantaseada como opuesta al mundo moderno, situada en un orden temporal diferente. Ante los ojos de un observador externo se ha tratado siempre de una realidad “estancada” y “precaria”. El famoso informe de la Comisión Uchuraccay, escrito a inicios de la violencia política, lo propuso de la siguiente manera:

Para estos hombres y mujeres, analfabetos en su mayoría, condenados a sobrevivir con una dieta exigua de habas y papas, la lucha por la existencia ha sido algo tradicionalmente muy duro, un cotidiano desafío en el que la muerte por el hambre, enfermedad, inanición o catástrofe natural acechaba a cada paso. La misma noción de superación o progreso debe de ser difícil de concebir –o adoptar un orden patético– para comunidades que, desde que sus miembros tienen memoria, no han experimentado mejora alguna en sus condiciones de vida sino, más bien, un prolongado estancamiento con periódicos retrocesos (Vargas Llosa, 1990: 111).

2 Fue Michel Foucault (1972) quien demostró cómo los sistemas de poder producen objetos (y sujetos) que luego se representan como si existieran previos al discurso. Por su parte, Edward Said (1990) sostuvo que todo el saber que occidente había producido sobre el oriente no servía necesariamente para describir al oriente sino, más bien, para conocer los presupuestos del propio razonamiento occidental.

De hecho, estudios como los de Del Pino (2003) demostraron que los Iquichanos lejos estaban de no conocer el mundo moderno y más bien negociaban constantemente con la ciudad. En efecto, en el Uchuracay de 1983 había radios, tocadiscos y diversos productos modernos (además de dinero, por supuesto). Sin embargo, lo interesante radica en señalar que los comisionados no consiguieron “ver” aquello: es decir, que sólo se dieron cuenta de “lo tradicional” y simplemente figuraron a los campesinos como aquellos “otros” sin modernidad donde, como se afirma, “*la misma noción de superación o progreso debe de ser difícil de concebir*”.

Hay [...] una sierra material, pero el problema es que, en buena medida, esa materialidad se define desde los discursos y con las palabras.

Desde este paradigma, la sierra peruana ha terminado siempre imaginada bajo una supuesta monotonía ritual que se repite en el tiempo. Johannes Fabian (1983: 35) ha denominado “negación de la coetaneidad” al mecanismo por el cual una cultura subalterna es interpretada como si estuviera situada en un orden temporal diferente. Desde ahí se ha imaginado a la sierra como “salida del tiempo” y como “separada” de la historia de la modernidad. Es decir, el presente de la sierra (para la costa) ha sido por lo general una especie de pasado y el futuro ha aparecido poco porque siempre ha terminado colonizado por el peso de su tradición.

El segundo imaginario sostiene que la modernidad peruana inventó a la sierra como una realidad degradada y abyecta. La sierra fue entendida como el lugar de la “barbarie”, una cultura figurada como inferior a la que en el mejor de los casos había que “educar” tutelarmente y excluirla de toda participación política. El ejemplo más claro es el de los propios idiomas nativos: la independencia del Perú no constituyó al Perú como un Estado nacional bilingüe –lo cual hubiera permitido la participación política del sector más grande de la población– sino que hasta la actualidad las lenguas indígenas no tienen ninguna importancia y la educación nacional se sigue entendiendo como un proceso de franca des-indigenización, vale decir, como un dispositivo encargado de dejar atrás toda la herencia cultural andina que

sigue siendo conceptualizada como “inferior”. La siguiente cita puede ayudarnos a entender mucho mejor este asunto. Se trata de unas “notas de campo” previas a un estudio sobre la escuela rural peruana.

En el patio de la escuela una niña se me acerca con su hermanito de primer grado y le ordena que saque uno de sus cuadernos de su mochila. La niña abre el cuaderno y me dice: “*enséñale, profesora*”. No entiendo a qué se refiere y le pregunto: *¿qué le enseño? Lo que sabes pues profesora, ¡enséñale!* (Ponce, 2009; énfasis en el original).

Dos son las imágenes que resaltan en este pasaje: por un lado, la sierra es entendida como una realidad vacía donde no hay ningún conocimiento relevante y, por otro, la costa se concibe como aquel lugar que “lo posee todo”. En realidad, no importa qué es lo que la costa sepa; para esta niña lo verdaderamente importante es que el saber de la costa se imagina como aquello único que tiene valor social y desde ahí la sierra pasa a concebirse como una especie de “pizarra vacía” donde el poder de la costa puede escribir lo que quiera. Dicho de otra manera: los niños andinos sienten que su cultura no es importante, que es inferior, que no es verdaderamente “una cultura” y que deben continuar aceptando su propia colonización.

En ese sentido, no puede discutirse la idea moderna de la sierra sin su correlato antagónico: la costa. En el Perú, la costa se constituyó históricamente como el lugar de la civilización, del mercado y de una modernidad que se sabía periférica pero a la que igual se convocaba con necesidad. Entre ambas regiones ha existido una relación conflictiva que ha estado marcada por el autoritario ejercicio de poder³. Si bien la oposición entre ciudad y campo ha sido fundamental en todo el mundo moderno, ella se ha acentuado en el Perú por la localización geográfica de Lima. El argumento es muy conocido: mientras que Ecuador y Bolivia situaron sus capitales en ciudades andinas, Lima es una ciudad costeña construida de espaldas a los Andes. Aunque los contactos y las interferencias han sido permanentes y múltiples lo cierto es que el Perú se constituyó como uno de los países con el más alto grado de centralismo en la región⁴.

3 La rígida división costa/sierra no era tan clara en la época prehispánica, donde los espacios no eran fijos y el territorio se concebía como una totalidad atravesada por un permanente flujo humano y económico. Murra (1975), en efecto, demostró relaciones muy dinámicas entre el control vertical de territorio, la producción económica y la propia organización social y política.

4¿Por qué no existen importantes movimientos indígenas en el Perú de hoy? La respuesta ha sido más o menos consensual: el problema habría radicado en la ausencia de elites indígenas, vale decir, en el hecho de que después de la revolución

El tercer imaginario figura a la sierra peruana como un territorio gigante, desconocido y difícil de controlar. La sierra, tal como la conocemos hoy, es sobre todo una invención republicana que representó al espacio andino, por un lado, como una instancia “salvaje” e “ingobernable” y, por otro, como un territorio “virgen” y “natural” casi sólo dispuesto para la explotación económica. La imagen es también muy conocida: “El Perú es un mendigo sentado en un banco de oro”.

Como se sabe, fueron los viajeros europeos quienes comenzaron a conocer (y representar) el territorio americano desde una óptica moderna y occidental. En un estudio clásico, Pratt (1997) ha

El presente de la sierra (para la costa) ha sido por lo general una especie de pasado.

sostenido que se trató del momento en que el racionalismo, el capitalismo y un proyecto imperialista comenzaron a entremezclarse bajo el interés de restablecer el contacto y reimaginar a América luego de las luchas por la independencia.

Atribuida a Antonio Raimondi, dicha frase sobre el mendigo se ha vuelto un lugar común en el imaginario nacional y aparece, a cada instante, en los debates políticos y en las conversaciones cotidianas. En dicha imagen, el país se figura como dotado de una gran riqueza pero incapaz de explotarla o de hacerla producir. La frase señala que la propiedad no es garantía de riqueza ni mucho menos un agente que por sí solo promueva el desarrollo nacional. Ella alude a un país que desconoce su propio territorio y anima a la necesidad de *inscribirlo* en un proyecto de Estado más moderno y eficiente (Portocarrero s/f).

Esta imagen del territorio cargado de riquezas también ha sido central en la producción de un imaginario de corte nacionalista y patrioter. La sierra, en efecto, ha sido entendida como lo más “profundo”

de Túpac Amaru estas hayan sido destruidas y pauperizadas. Es decir, cuando las elites cayeron lo indígena terminó asociado sólo con “lo pobre”, “lo no poderoso” y “lo ignorante”.

y “auténtico” del país: un lugar de identificación colectiva que, curiosamente, ha asumido a los Andes como el corazón de la nación y el centro de la patria. “La sierra –sostuvo Mariano Iberico (1963: 75)– es nuestra región metafísica”, vale decir, el lugar donde los peruanos nos reencontramos con nuestra identidad más profunda, o mejor aún, con las preguntas que sabemos que son esenciales pero que no podemos responder.

Desde ahí se ha producido un imaginario idealizado sobre la sierra peruana que Cecilia Méndez (1995) ha explicado muy bien: “Incas sí, indios no” es una buena imagen que da cuenta de cómo la admiración por el pasado andino de parte de la elites criollas ha estado simultáneamente acompañada de prácticas racistas frente a los indios del presente. El discurso sobre los incas y las culturas prehispánicas no ha estado articulado a otro de reivindicación cultural. De hecho, en la actualidad, es fácil comprobar cómo una agencia estatal como PromPerú promociona una imagen del Perú como país indígena cuando al mismo tiempo –en la política interna– no existe ningún interés destinado a invertir en ese sector⁵.

*Ricas montañas/ Hermosas tierras/ Risueñas playas/ ¡Es mi Perú!/
Fértiles tierras/ Cumbres nevadas/ Ríos quebradas/ ¡Es mi Perú!*⁶

Como puede notarse, el territorio deja de ser, en este tipo de discursos, cruda naturaleza para volverse un simple “paisaje”, vale decir, una composición estética destinada a satisfacer la mirada de un ojo externo a esa realidad.

La sierra es profunda, misteriosa, solemne. De sus cerros abruptos, de sus cálidos valles, de sus bosques sombríos, de sus flores humildes, de su fauna pensativa y paciente, emana no sé qué revelación de fuerza dolorida y grande. [...] El paisaje de la sierra es esencialmente solitario y mudo; no está lleno, como el de la selva, del rumor de la vida (Iberico, 1963: 75).

Alberto Flores Galindo (1994: 239) llamó la atención acerca de cómo en este tipo de composiciones el paisaje siempre se encuentra deshabitado, vale decir, que la sierra peruana sólo puede imaginarse como “hermosa”

5 De hecho, la imagen estática sobre el mundo andino sigue reconfigurándose en el Perú a partir del discurso turístico que produce muchas veces una fuerte exotización de la historia nacional. A partir de empresas privadas y también del discurso mismo del Estado, la sierra peruana está siendo utilizada para *performar* una identidad exótica ante el mercado globalizado donde son justamente los grupos más excluidos los encargados de nombrar –siempre “hacia fuera”– la esencia de lo nacional mientras que –“hacia adentro”– lo que se observa es una profunda indiferencia de parte del Estado ante las problemáticas locales.

6 Vals compuesto por Manuel Raygada, “Mi Perú”.

en tanto se encuentre vaciada de seres humanos y de trabajo. De hecho, en la historia cultural del Perú, fue el indigenismo quien se encargó de poblarla de sujetos dotados de una dignidad cultural que debe ser restaurada en el presente. Manuel González Prada, por ejemplo, sostuvo que el desastre de la guerra con Chile se debía a la sistemática exclusión del mundo indígena de la nación, y fue José Carlos Mariátegui quien se atrevió a dejar de lado todas aquellas etéreas discusiones (del tipo “los indios necesitan educación”) para aterrizar el debate proponiendo un punto de vista fundamentalmente económico y culturalista: el problema del indio consistía tanto en el despojo de su tierra como en la ausen-

***La educación nacional se sigue
entendiendo como un proceso de
franca des-indigenización.***

cia de una representación digna de su cultura. El caos del país era causa del gamonalismo y de la existencia de una férrea cultura tutelar.

Por eso mismo, el siglo XX se ha visto atravesado por diferentes revueltas que han figurado a la sierra –y este es el cuarto imaginario– como un lugar esencialmente violento y conflictivo. Desde ahí se imagina que se trata de una realidad marcada por un permanente descontento político, que en la historia republicana ha tenido su punto más alto en el conflicto armado iniciado por Sendero Luminoso en la década del ochenta. La sierra se volvió entonces un lugar “atroz” e “imposible”.

De hecho, muchas interpretaciones iniciales leyeron la violencia política sólo en clave mítica y sostuvieron que ella era producto del milenarismo andino y de un pensamiento mágico anclado en irrupciones de este tipo. Sin embargo, aunque algo de aquello pudo canalizarse a partir de distintas estrategias, lo cierto es que Sendero Luminoso fue fundamentalmente un producto universitario, una ideología que surgió del saber letrado y occidental. Sus líderes eran todos intelectuales urbanos y sus bases estuvieron constituidas, al inicio, por jóvenes universitarios que, aunque de ascendencia campesina, se sentían demasiado lejos de cualquier identidad rural (Degregori, 1990).

El quinto y último imaginario figura a la sierra como un espacio donde el capitalismo y la modernidad deben ingresar a como

dé lugar. Dentro de esta lógica, se afirma que ella está muy atrasada y que debe comenzar a parecerse a la costa. Por ejemplo, una lectura del ensayo de Alan García, *Sierra exportadora* (2005), revela la producción de un discurso que la configura sólo como un lugar disponible ante los mandatos del mercado global.

Es decir, en este proyecto del actual Presidente de la República, los actores importan muy poco y son sistemáticamente invisibilizados. En él no hay instituciones locales, no hay asociaciones de campesinos y los conocimientos tradicionales no parecen encontrar ningún espacio al interior de una pura fantasía modernizadora. Si los criollos republicanos produjeron un “paisaje sin pobladores”, hoy observamos un discurso con muchas cifras macroeconómicas y sin política: ni la herencia cultural ni el juego de intereses parecen ser parte de un proyecto como este que termina por situarse en una posición realmente atípica en el contexto de los actuales debates sobre el desarrollo rural.

Hoy, el gran motor del desarrollo debe ser la globalización de la sierra, vinculando sus productos con el mercado externo, y para ello el Estado debe informar, promover, alentar a la empresa privada agroexportadora, capaz de establecer cadenas de comercialización para cumplir ese papel (García, 2005: 13).

Dicho de otro modo: sólo se trata de “exportación” y nunca de la construcción de mercados internos ni mucho menos de la articulación de redes más dinámicas entre pequeños agricultores. En ese sentido, los constantes paros agrarios que han ocurrido en los últimos años no son sino la expresión de miles de pequeños campesinos que siguen sin tener cabida en los planes del Estado. Por ello, la actual propuesta aprista sólo puede ser definida como una pura “ensoñación industrial” (Pratt 1997: 264), vale decir, como una construcción discursiva donde la sierra, sin actores propios, se concibe casi solamente como un territorio que se quiere volver a conquistar.

Reflexiones finales

Las formas en las que representamos el mundo determinan la manera en que nos relacionamos con él. Las imágenes importan porque no son sólo imágenes y porque tienen consecuencias en las maneras en que los seres humanos actuamos en el mundo. Un niño socializado al interior de discursos racistas tendrá muchas posibilidades de creer que existen diferencias “naturales” entre los seres humanos.

En este ensayo, he intentado sostener que los imaginarios sobre la sierra peruana funcionan como fantasías que obstaculizan toda relación con ella. Se trata de “pantallas” o “velos” (Žižek, 1999) que atrapan a la sierra en distintas relaciones de poder y que

la subalternizan congelándola en una imagen. Entendida como lo “opuesto” al mundo moderno, como un lugar de permanentes antagonismos sociales, como un mar de problemas políticos o como un proyecto en donde el capitalismo debe desarrollarse igual que en la costa, todos estos discursos son obstáculos que bloquean la construcción de una relación con la sierra desde un nuevo lugar.

Es preciso sostener, sin embargo, que estos imaginarios no tienen una secuencia evolutiva y que podemos encontrarlos superpuestos unos a otros en diferentes momentos y circunstancias. Hay períodos históricos en que algunos de ellos pueden volverse hegemónicos,

***El saber de la costa se imagina como
aquello único que tiene valor social y
desde ahí la sierra pasa a concebirse
como una especie de “pizarra vacía”.***

pero es posible afirmar que todos ellos se encuentran circulando (y reescribiéndose) en la sociedad peruana en general.

Pantaleón y las visitadoras (Vargas Llosa, 1973) acierta en producir una buena geopolítica del territorio peruano: allí la costa es representada como el lugar de las decisiones políticas; la selva como el lugar de la sensualidad y el goce; y la sierra como el lugar del castigo. En efecto, es a la puna a donde mandan a Pantaleón Pantoja por haber desafiado a su propia institución; es ahí en donde el personaje debe exorcizar sus culpas como si estuviera en el “infierno”. Pero regresemos nuevamente a la teoría:

El grupo como tal es una entidad imaginaria en el sentido de que ninguna mente individual puede intuirlo concretamente. El grupo debe ser abstraído, o idealizado sobre la base de los contactos discretos individuales y de experiencias que nunca pueden ser generalizadas más que de una manera abusiva. Las relaciones entre los grupos son siempre estereotípicas hasta el punto que deben implicar abstracciones colectivas sobre el otro grupo, sin

7 Agradezco a Santiago López Maguiña por una buena conversación al respecto.

importar que tan sensatas o que tan liberalmente censuradas o imbuídas estén al respecto. Lo que es políticamente correcto hacer, bajo tales circunstancias, es permitirle al otro elaborar su propia imagen preferencial y trabajar a partir de ese estereotipo oficial. Pero la inevitabilidad de los estereotipos –y de la persistencia de la posibilidad de aborrecimiento grupal–, del racismo, de la caricatura y todo lo restante que ello trae consigo no es algo que pueda hacerse de lado (Jameson, 1993: 105).

Esta cita es fundamental si reconocemos que en la actualidad ya tiene consenso afirmar que no hay desarrollo sin participación y que cualquier proyecto debe partir de la manera en la que los actores van construyendo imágenes de sí mismos para iniciar así nuevas relaciones sociales⁸. Debemos subrayar, entonces, que cualquier proyecto de desarrollo tiene que partir de la recuperación de saberes tradicionales que fueron negados y excluidos por un paradigma de modernidad que hoy todos cuestionamos. Por tanto, la reinención de la sierra debe concebirse como un proceso dialógico que consiga una mejor articulación entre las propias autoridades locales y los centros de poder en el país.

Resulta evidente que el proceso de la sierra debe ser liderado por sus propios actores y por la capacidad que estos desarrollen para articularse con muchas otras instancias. Desde una perspectiva histórica, el tema ha sido estudiado por Méndez (1995), Rénique en dos notables libros (1991; 2004) y por Pajuelo en la actualidad (2007). En todos ellos, se enfatizan los esfuerzos por conformar elites que buscan mayores autonomías locales y que aspiran a una sociedad más plural donde las hegemonías actuales sean deconstruidas o queden, en su mayor parte, más neutralizadas.

Acusados de “bárbaros”, “irracionales” o “terroristas” o de gente que “no se da cuenta de lo que es el desarrollo”, es recurrente seguir observando la profunda incapacidad del discurso oficial para entender las necesidades de esta región y para producir un diálogo horizontal. Sigue imperando, entonces, una cultura autoritaria: gobernantes que imponen leyes sin consultarlas y poblaciones locales que desconfían de los canales institucionales para expresar sus demandas.

En ese sentido, el gran tema sobre la sierra peruana sigue siendo el de la descolonización. No se trata, sin embargo, de una

8 Se cuenta que fue Humboldt quien llevó el güano a Europa y que tal descubrimiento (con todas las consecuencias económicas que vinieron años después y que conocemos bien) consistió en divulgar un dato que los indígenas mismos le habían proporcionado (Pratt, 1997: 239).

propuesta por una mayor “inclusión social” sino, fundamentalmente, por la construcción de un verdadero *proyecto intercultural*, vale decir, de una propuesta donde se pongan en cuestión los paradigmas hegemónicos de desarrollo y donde la legitimidad de la diferencia cultural (de los saberes tradicionales) y la mejor distribución económica ocupen un primer plano. El desarrollo rural no puede seguir entendiéndose como un problema “exclusivamente rural”, sino como un asunto absolutamente relevante para la totalidad social (Trivelli, 2006: 705).

La sierra peruana vive hoy en día un acelerado proceso de cambio climático que irá transformando no sólo el escenario geográfico

***No puede discutirse la idea moderna
de la sierra sin su correlato
antagónico: la costa.***

sino también la producción discursiva que se genera de él mismo. Dicho de otra manera: la extracción de las riquezas va teniendo un costo ecológico cada vez más grave. Las imágenes de los deshielos así como las noticias sobre la contaminación en diversos asentamientos mineros y la deforestación en la selva van configurando una nueva idea sobre el territorio peruano que el Ministerio del Medio Ambiente debe comenzar a producir. Este nuevo organismo y los estudios que deben ir surgiendo se convertirán –sin duda– en los principales agentes discursivos de un nuevo imaginario sobre la sierra peruana.

En conclusión, ningún proyecto político o económico que no vaya acompañado de un nuevo discurso cultural tendrá posibilidades de éxito en el largo plazo. El reto es entonces múltiple: político, en tanto destinado a generar mayor participación social; económico, referido a redistribuir mejor lo que se produce; y cultural, fundador de nuevas representaciones sobre la región. Nada de esto es fácil pero los acontecimientos recientes (los constantes conflictos regionales) ponen sobre la mesa algo muy claro: un verdadero proyecto nacional no puede continuar construyéndose desde los viejos discursos sobre la sierra peruana (y sobre la selva, que hay que estudiar urgentemente) que, como hemos visto, siguen poblados, todos ellos, de múltiples y oscuros intereses.

Bibliografía

- Degregori, Carlos Iván 1990 *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979* (Lima: IEP).
- Del Pino, Ponciano 2003 "Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes" en Degregori, Carlos Iván (ed.) *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú* (Lima: IEP).
- Fabian, Johannes 1983 *Time and the other. How anthropology makes its object* (Nueva York: Columbia).
- Flores Galindo, Alberto 1994 *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes peruanos* (Lima: Horizonte).
- Foucault, Michel 1972 *The archeology of knowledge and the discourse on language* (Nueva York: Pantheon).
- García, Alan 2005 *Sierra Exportadora. Empleo, modernidad y justicia en los Andes* (Lima).
- Iberico, Mariano 1963 *Notas sobre el paisaje de la sierra* (Lima: Ediciones de la Comisión Nacional de Cultura).
- Jameson, Fredric 1993 "Conflictos interdisciplinarios en la investigación sobre cultura" en *Alteridades*, Vol. 3, Nº 5.
- Mariátegui, José Carlos 1984 (1928) *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Amauta).
- Méndez, Cecilia 1995 "Incas sí, indios no'. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú", IEP, Documento de trabajo, Lima.
- Mignolo, Walter 2007 *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (Barcelona: Gedisa).
- Murra, John 1975 *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino* (Lima: IEP).
- Nouzeilles, Gabriela 2002 *La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y del paisaje en América Latina* (Buenos Aires: Paidós).
- Pajuelo, Ramón 2007 *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en países centroandinos* (Lima: IEP).
- Ponce, Tilsa 2009 "La diversidad cultural en una escuela EIB en Ayacucho", Tesis de Licenciatura en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Portocarrero, Gonzalo s/f "Notas críticas sobre el imaginario peruano", mimeo.
- Pratt, Mary Louise 1997 *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes).
- Rénique, José Luis 1991 *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX* (Lima: CEPES).
- Rénique, José Luis 2004 *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos* (Lima: CEPES/IEP/Sur).
- Said, Edward 1990 *Orientalismo* (Madrid: Libertarias).
- Trivelli, Carolina 2006 "Estrategia y política de desarrollo rural en el Perú" en Iguñiz, Javier; Escobal, Javier y Degregori, Carlos Iván (eds.) *Perú. El problema agrario en debate* (Lima: Sepia XI).
- Vargas Llosa, Mario 1973 *Pantaleón y las visitadoras* (Barcelona: Seix Barral).
- Vargas Llosa, Mario 1990 *Contra viento y marea 3* (Lima: Peisa).
- Žižek, Slavoj 1999 "Los siete velos de la fantasía" en *El acoso de las fantasías* (México DF: Siglo XXI).

El nuevo constitucionalismo latinoamericano. Algunas reflexiones preliminares

Roberto Gargarella

Resumen

Este escrito forma parte de un trabajo más extenso sobre el constitucionalismo que surge de las reformas constitucionales promovidas en buena parte de los países de la región, desde los finales del siglo XX hasta nuestros días. El autor circunscribe su desarrollo en torno de cuatro ejes temáticos: el objetivo principal de las nuevas (y viejas) constituciones; la estructura básica según la cual se organiza el poder; la estructura de derechos de las nuevas constituciones regionales; y el problema de los “trasplantes” constitucionales. Luego de realizar una reflexión crítica sobre las bases presidencialistas históricamente prevaletes, propone una reflexión más general en torno a

Abstract

This article is part of further work carried out on the style of constitutionalism that arises from the constitutional reforms furthered in most of the countries of the region, since late 20th century up to present. The author develops his work into four topics: the main aim of new (and old) constitutions; the basic structure under which power is organized; the structure of rights in the new regional constitutions; and the problem of constitutional “transplants”. After a critical analysis of the historically prevailing presidentialist basis, he suggests a broader reflection, regarding the possibilities and limitations of the ongoing constitutional reforms.

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Roberto Gargarella

Abogado y sociólogo, Universidad de Buenos Aires (UBA). Magister en Ciencia Política, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Argentina). Master of Laws (LL.M) y Doctor of Jurisprudence (JSD), University of Chicago Law School. Cursó sus estudios postdoctorales en Balliol College, Oxford.

He is a lawyer and sociologist at the University of Buenos Aires, (UBA). Master in Political Sciences, Latin American School of Social Sciences (FLACSO-Argentina). Master of Laws (LL.M) and Doctor of Jurisprudence (JSD), University of Chicago Law School. He completed post-doctoral studies at Balliol College, Oxford.

Palabras clave

1| Constitución 2| Constitucionalismo 3| Reforma constitucional
4| Derechos fundamentales 5| Declaración de derechos 6| Presidencialismo

Keywords

1| *Constitution* 2| *Constitutionalism* 3| *Constitutional Reform* 4| *Fundamental rights*
5| *Bill of rights* 6| *Presidentialism*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

GARGARELLA, Roberto. El nuevo constitucionalismo latinoamericano. Algunas reflexiones preliminares. *Crítica y Emancipación*, (3): 169-188, primer semestre 2010.

El nuevo constitucionalismo latinoamericano. Algunas reflexiones preliminares¹

CvE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Introducción

El presente escrito forma parte de un trabajo más extenso y todavía inconcluso, que vengo desarrollando en torno al nuevo constitucionalismo latinoamericano². De esa investigación, todavía en marcha y en busca de precisiones, me voy a concentrar aquí en unos pocos puntos preliminares, que encuentro de primordial interés, a pesar de que ellos no han recibido nunca la atención que, según creo, merecen.

Las cuestiones a las que voy a referirme son cuatro. En primer lugar, me detendré en una reflexión en torno al sentido último de las nuevas (y viejas) constituciones. Me preguntaré cuál es el objetivo principal que se proponen alcanzar las Constituciones que hoy se dictan (y ayer se han dictado). Me interesará señalar que las nuevas Constituciones, lamentablemente y en una mayoría de casos, han perdido su Norte, para quedar a la merced de objetivos cortoplacistas. En segundo lugar, me plantearé algunas preguntas referidas a la estructura básica que encierra cualquier Constitución, es decir, a sus dos partes, relacionadas con la organización del poder (la división del poder, el establecimiento de un sistema de “frenos y contrapesos”), y la definición de los derechos fundamentales (la “declaración de derechos”). En este caso, me interesará explorar los modos en que se articulan –y entran en conflicto– estas dos partes de la Constitución. En tercer lugar, me concentraré en la estructura de derechos de las nuevas constituciones regionales. Tiene sentido dedicar una atención especial a este aspecto de los nuevos textos fundamentales dado que el mismo ha sido objeto de los principales ataques por parte de los críticos del nuevo constitucionalismo. Se dice, con cierta razón, que las nuevas Constituciones incorporan

ROBERTO GARGARELLA

1 Agradezco a Francisco Lanusse y a Maia Levy Daniel la asistencia en la realización de este trabajo.

2 Me refiero, de este modo, al constitucionalismo que surge de las reformas constitucionales promovidas en buena parte de los países de la región, desde los finales del siglo XX hasta nuestros días.

listas interminables de derechos, degradando de ese modo al texto fundacional, para convertirlo en un mero listado de promesas incumplibles. Me interesará, entonces, preguntarme acerca de la pertinencia de este tipo de observaciones. Finalmente, me ocuparé del problema de los “trasplantes” constitucionales (la posibilidad de introducir en los “viejos” textos instituciones “nuevas”, desvinculadas de aquellos orígenes), lo cual me permitirá llevar adelante una reflexión más general en torno a las posibilidades y límites de las reformas constitucionales.

La pregunta que la Constitución viene a responder

Tal como anticipara, una forma de comenzar a examinar el contenido de las nuevas Constituciones latinoamericanas consiste en preguntarse cuál es el principal interrogante que ellas se formulan o, más directamente, cuál es el principal mal que ellas vienen a remediar. La pregunta puede ser pertinente ya que, cuando miramos hacia atrás, una y otra vez, nos encontramos con que el constitucionalismo siempre apareció asociado a la necesidad de poner fin a un cierto mal; se dictaba entonces una nueva Constitución como contribución institucional clave a una empresa social más vasta, orientada a remover a la sociedad de la peculiar situación de crisis por la que atravesaba.

Por caso, la Constitución norteamericana de 1787 puede ser leída –conforme a la propia exposición de James Madison en *El Federalista* N° 10– como un intento de poner fin al peso de las *facciones*, que amenazaban con hacer imposible la estabilidad y organización de la nueva Nación. Según sostuviera Madison, en dicha situación, era imposible atacar las causas de las facciones (finalmente, la diversidad de pensamiento y la libertad de las personas de agruparse con otras con intereses comunes), por lo cual sólo quedaba apuntar a los efectos de las mismas, y es allí donde aparecía la Constitución como dique destinado a dificultar que las irracionales apetencias de algunos tomaran forma de ley. Simón Bolívar, mientras tanto, pensó en el constitucionalismo como un instrumento al servicio de la causa de la independencia. Por ello, en el Manifiesto de Cartagena, tuvo duras palabras contra el primer proyecto constitucional aprobado en su país, al que consideró la causa “más importante” de la debacle política que se produjera en Venezuela, luego de la independencia (Bolívar, 1976). De allí también que él se ocupara, reiteradamente, de redactar propuestas constitucionales dirigidas, inequívocamente, a fortalecer la autoridad presidencial –en su opinión, la clave para garantizar la independencia de las nuevas naciones–. Asimismo, Juan Bautista Alberdi –el gran constitucionalista argentino– entendió que la Constitución podía resultar una herramienta clave para poner fin al azote de la anarquía y el caudillismo que asolaban a la Argentina. Ella

podía y debía convertirse en la gran carta de garantías para que los inmigrantes europeos se animaran a repoblar el país, y así a cambiar las bases culturales del autoritarismo político imperante.

En definitiva, los ejemplos anteriores nos ilustran acerca de un punto más general, las Constituciones nacen habitualmente en momentos de crisis, con el objeto de resolver algún drama político-social fundamental³. En todos los casos se asume que en la Constitución no se encuentra la llave mágica capaz de resolver el problema en cuestión, pero al mismo tiempo se considera que allí reside parte de lo más importante que se puede hacer, colectivamente, en pos de un cambio.

Las Constituciones nacen habitualmente en momentos de crisis, con el objeto de resolver algún drama político-social fundamental.

Dicho esto podemos plantearnos, entonces, cuál es la gran pregunta que los nuevos textos constitucionales han venido a responder. O, en otros términos, cuál es el gran drama que las nuevas Constituciones latinoamericanas pretenden resolver, a partir de su dictado. La pregunta puede ayudarnos a reconocer los atractivos y límites de los proyectos de reforma constitucional más recientes, aparecidos en la región. Por caso, podría decirse que muchas de las reformas propuestas en los años ochenta –luego de la larga década de gobiernos autoritarios que asoló la región en la segunda mitad del siglo XX– se dirigieron a combatir o a morigerar el hiperpresidencialismo, que se identificaba como causa fundamental de la inestabilidad política de las jóvenes democracias regionales. El mal a combatir, entonces, era la inestabilidad, y el principal remedio constitucional, frente al mismo, consistía en la limitación del presidencialismo (Linz y Valenzuela, 1994; Nino, 1992; Riggs, 1987).

³ Decir esto no implica sostener, de ningún modo, que la creación o reforma de una Constitución responda siempre a un único objetivo. Lo que sí se sostiene es que, habitualmente, las Constituciones reconocen detrás de sí, y como causa motivadora, algún motor fundamental, que puede ayudarnos a reconocer el perfil del proyecto bajo estudio, y a entender la lógica que lo anima.

Ahora bien, aunque el objetivo de moderar al hiperpresidencialismo fue tal vez el más importante del constitucionalismo de los años ochenta, no es tan claro que los reformadores de entonces hayan tomado siempre seriamente tales consejos. El caso de la Argentina resulta de especial interés, en tal sentido, por la enorme inversión de energía intelectual que precedió a la convocatoria constituyente. De modo relevante, nos encontramos allí con la creación de una nueva institución –el Consejo para la Consolidación de la Democracia– que desde principios de los ochenta tuvo por misión casi excluyente elaborar un proyecto de reforma no presidencialista. La Constitución aprobada en 1994, sin embargo, desoyó fundamentalmente aquellos consejos, para concentrarse, esencialmente, en asegurar la reelección del presidente entonces en ejercicio. Dicho objetivo condicionó a toda la reforma, quitándole mucho de su potencial atractivo. Es decir, la nueva Constitución Argentina, al igual que otras aprobadas en la región, por la misma época, pareció desperdiciar la oportunidad y el conocimiento a su alcance, para ponerse al servicio de fines eminentemente cortoplacistas.

De todos modos, el cortoplacismo no es un defecto atribuible a todos los proyectos reformistas aparecidos en la región durante los años noventa. Por ejemplo, Constituciones nuevas como las de Bolivia y Ecuador, por tomar dos casos relevantes, sirvieron al propósito reeleccionario de quienes las promovieron, pero también fueron largamente más allá de dicho objetivo. Esto resulta más claro en el caso de la Constitución boliviana, que puede verse guiada de modo muy especial por el ánimo de terminar con la marginación político-social de los grupos indígenas⁴. Dicha idea fuerza –defendida públicamente por quienes favorecieron la Constitución, y reconocible en el texto aprobado– parece dar sentido, en efecto, al documento finalmente dictado. Como señalara el vicepresidente boliviano, el sociólogo Álvaro García Linera: “Esta Constitución es buena, es poderosa. Incluye a toda Bolivia. Hay que sentirse orgulloso porque aquí se está coronando el liderazgo y la vanguardia política del movimiento indígena campesino

4 La nueva Constitución, en efecto, establece cuotas de parlamentarios indígenas; la justicia indígena originaria campesina, a la que coloca en el mismo nivel que a la justicia ordinaria; un Tribunal Constitucional plurinacional, parte de cuyos miembros son escogidos conforme al sistema indígena; un órgano electoral plurinacional, con representación indígena; un modelo económico social comunitario basado en la cosmovisión indígena; derechos especiales de los indígenas sobre el agua y sobre los recursos forestales de su comunidad; derechos a la tierra comunitaria e indígena; etcétera.

respecto al resto de los sectores sociales”⁵. En tal sentido, podríamos agregar que la pregunta-objetivo planteada por los constituyentes bolivianos era, cuanto menos, una muy relevante, bien escogida. Pocos temas resultan más cruciales y parecen más justificados, en la actualidad boliviana, que el de la marginación indígena. En tal sentido, es un mérito del constituyente boliviano el haber salido a la búsqueda, y el de haberle hecho frente, a tal decisiva cuestión.

Dicho lo anterior, podemos plantearnos una pregunta a futuro, pertinente para muchos de los restantes países latinoamericanos que, a diferencia de los casos de Bolivia o Guatemala, por ejemplo, no parecen

El cortoplacismo no es un defecto atribuible a todos los proyectos reformistas aparecidos en la región durante los años noventa.

estar fundamentalmente marcados por la marginación de los grupos indígenas. ¿Qué problema debería escoger el futuro constituyente latinoamericano como problema-objetivo a atender a través de una eventual reforma de la Constitución? ¿El problema de la desigualdad, tal vez, que viene afectando de modo decisivo el desarrollo constitucional de la región? Posiblemente, pero en todo caso la pregunta está abierta, y es una que el constituyente no puede dejar simplemente de lado, como a veces lo ha hecho.

Sobre las relaciones entre las partes dogmática y orgánica de la Constitución

En esta sección quisiera ocuparme de un problema muy importante y a la vez habitualmente descuidado. Se trata de la cuestión acerca de los modos en que se articulan las dos partes en que se divide toda Constitución, es decir, la parte dogmática y la parte orgánica o, para decirlo en otros términos, la relacionada con los derechos y con la organización de poder. Me interesa preguntarme acerca de los modos en que se vinculan ambas partes y, más en particular, acerca del modo en que los

5 Disponible en <www.fmbolivia.com.bo/noticia5108-garcia-linera-explica-a-campesinos-la-nueva-cpe-y-se-inicia-su-socializacion.html>.

ajustes que se introducen en una de esas dos áreas impactan sobre el resto de la estructura constitucional.

Para ingresar al tema, puede resultar de ayuda una imagen elaborada por el influente jurista hispano-argentino, Sebastián Soler, hace muchos años. Soler decía que la llegada de un nuevo artículo a una Constitución o a un Código (el pensaba en el Código Penal), podía verse como la caída de la hoja de un árbol sobre un lago. Al principio, ambos aparecen como dos cuerpos extraños, ajenos el uno al otro, pero luego las cosas empiezan a cambiar. La hoja cede parte de su firmeza, su textura se hace más suave, y poco a poco pasa a integrarse al lago, y sin desaparecer del todo, queda asociada físicamente con él.

Como suele ocurrir, la metáfora es más seductora que reveladora, pero al menos sugiere dos cuestiones interesantes, sobre las que puede valer la pena detenerse. En primer lugar, el relato de Soler señala que la introducción de nuevos elementos en la Constitución no suele ser inocua respecto de los distintos elementos en juego: ambas partes tienden a comenzar un paulatino diálogo de adecuación mutua, y ambas terminan siendo impactadas por el cambio. En segundo lugar, la historia muestra que son las partes nuevas incorporadas –sobre todo, cuando se trata de reformas parciales y aisladas– las que más tienden a “ceder,” en ese encuentro, frente a las partes dominantes o ya establecidas.

Un criterio general, que podría proponerse como variable de análisis, sería el siguiente. Las modificaciones que se hacen sobre una parte de la Constitución suelen tener impacto sobre el resto de la Constitución. Típicamente, una reforma que se introduce en la parte orgánica de la Constitución genera repercusiones en la parte dogmática, y viceversa. Para reconocer de qué modo va a darse ese impacto, una buena aproximación puede partir de preguntas como las siguientes: ¿Cuál es la cláusula nueva, y cuál la vieja? ¿Se trata de una reforma maximalista (que viene a cambiar de cuajo la estructura constitucional existente) o minimalista (concentrada en algunos retoques sobre lo existente)? La sugerencia de Soler era que, en principio, lo nuevo es lo que más tiende a ceder, frente a lo que aparece como lo permanente, lo más viejo y abarcativo. En todo caso, lo que debe resultar claro es que sería un error ver la incorporación de nuevos artículos constitucionales como cláusulas que van a impactar (sólo, y si es que de algún modo) sobre la realidad externa, sin reconocer que tales reformas van a dirigirse de modo previo, y de forma tal vez más relevante, sobre el resto del entramado constitucional sobre el cual se incorpora.

El punto tiene algún interés, por caso, a la luz de muchas de las reformas introducidas en las Constituciones latinoamericanas en los últimos años. Dos ejemplos pueden ser apropiados para ilustrar

lo dicho. Según veremos, ambos ejemplos nos refieren a aproximaciones más bien miopes sobre los efectos que traen consigo las reformas, al interior de la propia estructura constitucional a la que se integran. En ocasiones, los reformadores y analistas no son conscientes del *impacto interno* de las reformas que se promueven; y en otros casos no son conscientes del modo en que la estructura constitucional existente y dominante puede terminar *absorbiendo* o diluyendo la reforma que se le introduce en los márgenes (*reformas diluidas*).

El primer ejemplo (referido a una cierta negligencia sobre el *impacto interno* de una reforma) se relaciona con una afirmación

La pregunta-objetivo planteada por los constituyentes bolivianos era [...] la marginación indígena.

que soliera hacer Carlos Nino, uno de los principales constitucionalistas latinoamericanos de las últimas décadas. Nino acostumbraba a resaltar el paradójico hecho según el cual, en las nuevas Convenciones Constituyentes (y luego de años de repudio al constitucionalismo), las fuerzas más progresistas y promayoritarias insistieran con la idea de expandir las listas de derechos incorporados en la Constitución. El punto de Nino –paralelo al que aquí estamos ofreciendo– era que, inadvertidamente, y de ese modo, tales agrupaciones reforzaban los poderes del Poder Judicial (encargado de velar por, y decidir el alcance de, esos derechos), es decir, del órgano más típicamente contramayoritario de la Constitución. En otros términos, ellos no advertían que con los cambios que proponían en la parte dogmática de la Constitución generaban, a su vez, cambios que impactaban también en la estructura de los poderes vigente. La misma se reforzaba entonces en su ya potente carácter contramayoritario. El punto de Nino conserva su sentido, más allá de que el impacto de aquellas reformas fuera más complejo del que él describiera provocadoramente.

El segundo ejemplo (relacionado con lo que llamara *reformas diluidas*) tiene que ver con los cambios que se han ido gestando sobre el hiperpresidencialismo latinoamericano. Muchas de las nuevas Constituciones, al menos las de los años noventa, se escribieron

bajo la invocada idea de reducir o moderar los poderes del presidente. Lamentablemente, en una mayoría de casos, ellas fallaron en sus promesas iniciales, o incumplieron las mismas. Peor aún, muchas de estas nuevas Constituciones parecieron escritas, fundamental sino exclusivamente, con el objetivo “urgente” de autorizar la reelección inmediata del presidente en ejercicio. Sin embargo, lo cierto es que no son pocos los constitucionalistas y doctrinarios que dudaron de estas afirmaciones, o las calificaron, para decir que en verdad Constituciones como las de Argentina, Bolivia, Colombia, Ecuador o Venezuela, en parte aumentan pero en parte también moderan los poderes del presidente. Ello es así, por caso, a través de la inclusión de numerosas cláusulas que abren espacios para la participación popular (Hartlyn y Luna, 2009)⁶. Tales cláusulas –nos dicen– implican una transferencia de poder desde la Constitución hacia la sociedad. Por lo tanto –concluyen– cuanto más poder de control tiene la sociedad civil, menos poder tienen las autoridades del gobierno. El problema con este tipo de afirmaciones, sin embargo, parece obvio. Y es que la relación entre un “presidencialismo” que se fortalece o consolida y las cláusulas constitucionales que quieren promover la participación popular no es pacífica, sino más bien contradictoria. Ocurre que, en principio, el ideal de la democracia participativa requiere descentralizar y desconcentrar el poder, y no a la inversa. Hacer ambas cosas al mismo tiempo (fortalecer al presidente/ abrir espacios para más participación) suele resultar entonces una operación contradictoria, que conlleva el grave riesgo de que uno de los dos ideales u objetivos termine resultando opacado o directamente apagado. Conforme a las sugerencias exploradas anteriormente, es doble esperar que la vieja estructura presidencialista, ya sólida además de fortalecida por las nuevas reformas, corra con ventajas, entonces, por encima de las instituciones participativas más nuevas, jóvenes y sujetas a regulación por parte de las autoridades ya en el poder.

En definitiva, el hecho es que las reformas no se ponen de pie por sí solas, sino que requieren de la colaboración del resto de la Constitución, que se “activa” cada vez que una nueva cláusula resulta incorporada. Y allí –en el marco constitucional dominante– las nuevas reformas pueden encontrar ayuda, capaz de dotarlas de vida y fuerza; o trabas, capaces de dificultar o hacer imposible su crecimiento. En el contexto del constitucionalismo regional, es una mala

6 Ver, por ejemplo, las cláusulas referidas a la participación popular en la Argentina (artículo 39); Bolivia (artículo 240); Colombia (artículo 103); Ecuador (artículo 103); Venezuela (artículo 204), entre muchas otras.

noticia la que nos dice que la estructura constitucional frente a la que nos toca operar sienta las bases de presidencialismos históricamente hiperpoderosos.

Las largas listas de derechos y las “cláusulas dormidas”

En esta sección, quisiera introducir una reflexión que es particularmente pertinente en torno a una de las dos partes de la Constitución, la relacionada con los derechos. La atención especial sobre esta área se justifica, según entiendo, dado que uno de los aspectos más importantes y

¿Qué problema debería escoger el futuro constituyente latinoamericano, como problema-objetivo a atender a través de una eventual reforma de la Constitución?

criticados de las nuevas Constituciones (por ejemplo, las recientemente aprobadas en Ecuador y Bolivia, o la Constitución de Colombia de 1991, o la Argentina de 1994) es el de que ellas incluyen largas listas de derechos (sociales, políticos, culturales, económicos). Las referencias a los derechos de los ancianos, los niños, el derecho al deporte, a la comida saludable, los derechos de la naturaleza y un larguísimo etcétera, han generado, habitualmente, burlas y menosprecio sobre los nuevos textos. Si uno mira a la muy austera Constitución de los Estados Unidos, que contiene 7 artículos (y una veintena de enmiendas), y la compara con los más de 400 artículos que uno encuentra en las Constituciones de Brasil, Ecuador o Bolivia, uno no puede sino sorprenderse. Muchos han hecho referencia, entonces, a las nuevas Constituciones latinoamericanas como “poéticas”: Constituciones que no hablan de la realidad, sino que incluyen expresiones de deseos, sueños, aspiraciones, sin ningún contacto con la vida real de los países en donde se aplican⁷.

ROBERTO GARGARELLA

7 Por ejemplo, la nueva Constitución de la Argentina dio jerarquía constitucional a numerosos tratados internacionales de derechos humanos, a través del artículo 75 inc. 22 (seguramente su principal novedad, en materia de introducción de nuevos derechos); además de prescribir expresamente otros no incorporados en su versión previa, como los relacionados con el medio ambiente, los consumidores,

La crítica se apoya en una base obviamente cierta, pero resulta –correspondería decir, contra lo que muchos afirman– exagerada y en buena medida errada. En efecto, y por un lado, dicha crítica no advierte que en algunos países como Colombia o, más recientemente Argentina, estos textos tan exigentes y llenos de derechos no se han convertido en “pura poesía”. Por supuesto, la distancia que separa a las aspiraciones y exigencias de estos textos de las realidades hoy existentes en países como los citados, es abrumadora. Sin embargo, también es cierto que, en buena medida gracias al estatus constitucional que se le ha asignado a algunos reclamos, muchas personas de carne y hueso resultaron reivindicadas en sus demandas por derechos. Por ejemplo, grupos de indígenas y homosexuales, habitualmente maltratados en

el derecho a la información, etc. (ver, por caso, artículos 41 y 42). La Constitución de Bolivia incluye, entre otros, los derechos de los grupos sociales: niños, adolescentes, jóvenes (artículos 58 al 61), las familias (artículos 62 al 66), adultos mayores (artículos 67 a 69), personas con discapacidad (artículos 70 a 72), personas privadas de libertad (artículos 73 y 74), pueblos indígenas (artículos 30 a 32), usuarios y consumidores (artículos 75 y 76). También hace referencia a los derechos económicos, al medio ambiente (artículos 33 y 34), a la salud y seguridad social (artículos 35 a 45), al trabajo (artículos 46 a 55), a la propiedad (artículos 56 y 57), a los derechos sexuales y reproductivos (artículo 66), a la educación (artículos 77 a 90), las culturas (artículos 98 a 102), el deporte (artículos 104 y 105), y la comunicación (artículos 106 y 107). La Constitución de Brasil establece los principios de la actividad económica, de la política urbanística (artículos 182 y ss.), la agrícola (artículos 184 y ss.) y la financiera (artículo 192); a la vez que refiere a los derechos derivados del *orden social* (artículos 193 y ss.), la salud (artículos 196 y ss.), la previsión social (artículos 201 y 202), la educación (artículos 205 y ss.), la cultura (artículos 215 y 216), el deporte (artículo 217), la ciencia y tecnología (artículos 218 y 219), la comunicación social, el medio ambiente (artículo 225); y regula los derechos de la familia, el niño, el adolescente, los ancianos y los indios (artículos 226 y ss.). La Constitución de Colombia también incluye una larga lista de derechos, ordenada en derechos fundamentales (título II, capítulo 1); sociales, económicos y culturales (título II, capítulo 2); colectivos y del ambiente (título II capítulo 3); derechos de los habitantes y del territorio (título III); derechos de participación democrática y de los partidos políticos (título IV). La Constitución del Ecuador incluye una larga sección dedicada a los derechos (título II), que incluyen derechos del buen vivir (capítulo 2, referido a los derechos al agua y alimentación; al ambiente sano; a la comunicación e información; la cultura y ciencia; la educación; el hábitat y la vivienda; la salud; y el trabajo y la seguridad social); derechos de las personas y grupos de atención prioritaria (capítulo 3, que incluye los de las personas adultas y mayores; los jóvenes; los de las mujeres embarazadas; los niños; los adolescentes; los discapacitados; las personas con enfermedades catastróficas; las personas privadas de libertad; los usuarios y consumidores); los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades (capítulo 4); los de participación (capítulo 5); libertad (capítulo 6); y naturaleza (capítulo 7). La Constitución de Venezuela, por su parte, incluye un extenso apartado (título III), referido a los deberes, derechos humanos y garantías, y que incluye derechos de la nacionalidad y la ciudadanía (capítulo 2); derechos civiles (capítulo 3); derechos políticos y los referidos al referendo popular (capítulo 4); derechos sociales y de las familias (capítulo 5); derechos culturales y educativos (capítulo 6); derechos económicos (capítulo 7); derechos de los pueblos indígenas (capítulo 8); derechos ambientales (capítulo 9); y deberes (capítulo 10).

sus derechos fundamentales, han encontrado respaldo en estas Constituciones y litigado –en algunos casos importantes, al menos–, de modo exitoso, frente a los tribunales. Y ello, en buena medida, gracias a lo escrito en estas nuevas Constituciones.

Conviene repetirlo: nadie duda de que presenciamos una “inflación” de derechos, y que muchos de los derechos incorporados en las nuevas Constituciones serán de difícil o imposible satisfacción. Pero ello no nos debe llevar a descalificar automáticamente a la operación de expandir el apartado de los derechos propio de estos nuevos textos. Al respecto, el mencionado ejemplo de la espartana Constitución

A veces, los reformadores y analistas no son conscientes del impacto interno de las reformas que se promueven; y en otros casos no son conscientes del modo en que la estructura constitucional existente y dominante puede terminar absorbiendo o diluyendo la reforma.

de los Estados Unidos es interesante, y nos permite aprender algunas cuestiones de interés. En efecto, Constituciones austeras como la norteamericana –o, en Latinoamérica, la de Chile– vienen de la mano de una práctica (judicial, en particular) muy hostil frente a los derechos sociales, culturales o económicos, en general. Ocurre que, típicamente, cuando los jueces no encuentran respaldo escrito a esos derechos nuevos (cuando no ven escrita en la Constitución ninguna mención al derecho a la salud, o a los nuevos derechos indígenas), ellos tienden a actuar como si tales derechos no existieran en absoluto. Es decir, parece haber una alta correlación entre la “no inclusión de nuevos derechos”, y el “no reconocimiento judicial de los nuevos derechos”. Entiéndase bien: decir lo dicho no implica afirmar que, por incluir nuevos derechos en las nuevas Constituciones, esos derechos van a convertirse, mágicamente, en realidad. Lo que se afirma es lo opuesto, es decir, que la ausencia de tales derechos tiende a trabajar negativamente contra su posible, y por lo demás deseable, materialización.

Lo que parece estar en juego, en estos casos, es un fenómeno al que podríamos llamar el de las “cláusulas dormidas”, que es un fenómeno finalmente saliente en la historia del liberalismo y los derechos. Ocurre que, desde sus comienzos, el liberalismo siempre defendió la adopción de listas de derechos expresadas en un lenguaje

universalista. Puede haber ocurrido que el liberalismo defendiera esas primeras listas de derechos a partir de una casi exclusiva preocupación por proteger los derechos de propiedad tal como existían entonces –derechos distribuidos de un modo absolutamente desigual–. Sin embargo, tal circunstancia no nos importa ahora, tanto como las consideraciones siguientes. Por un lado, se encuentra el hecho de que esas cláusulas fueron redactadas en un lenguaje universal (tal vez por la sola razón de dotar a las mismas de una aceptabilidad de la que, de otro modo, no hubieran ganado), y que tales invocaciones universales quedaron constitucionalmente “adormecidas” (tal vez porque el propósito con el que habían nacido era uno diferente al de “ponerse en marcha”). Sin embargo, y por otro lado, nos encontramos con que ese “adormecimiento” constitucional no implicaba la anulación o completa pérdida de sentido de aquello que una vez había sido escrito: nos interesó marcar que las cláusulas incorporadas habían quedado “adormecidas”, más que anuladas. En la práctica, el texto constitucional seguía diciendo que todos los ciudadanos tenían derecho a la propiedad, a la expresión, a la vivienda o al trabajo, por más que tales reclamos aparecieran como ilusorios o utópicos. Podía ocurrir, entonces, que alguna persona del común invocara, alguna vez, alguno de los derechos escritos, “adormecidos”, diciendo: “este derecho también habla para mí, y pretendo entonces que se haga efectivo”. El texto explícito de la Constitución reconoce la legitimidad de ese reclamo que, eventualmente, entonces, puede ganar vigencia a partir de las acciones de algún funcionario público bien dispuesto. En ese caso, sorpresiva, subrepticamente, una cláusula relegada o “adormecida” puede cobrar inesperada realidad, puede despertar de su letargo, un hecho que de ningún modo puede verse como una anomalía en el derecho, ya que es puro y directo producto de la incorporación explícita de ciertas cláusulas en un texto que se asume como plataforma social compartida.

Un ejemplo de interés, en este sentido, puede encontrarse en el desarrollo de los derechos sociales en las últimas décadas, y desde su tardía incorporación constitucional (concentrado, sobre todo) a mediados del siglo XX. Aquella inclusión original pudo haber estado motivada en muchas razones. Tal vez, se recurrió a ellos para aquietar ciertos reclamos sociales; o sin mayor convencimiento; o como puro producto de la hipocresía política –no nos importa ahora la causa–. El hecho es que tales disposiciones quedaron adormecidas durante décadas (en Latinoamérica, de hecho, entre cuatro y ocho décadas), para luego comenzar a desperezarse, lentamente, hasta ganar alguna inesperada realidad, en los últimos años. Tal vez sus propulsores no imaginaban ni deseaban este resultado (o tal vez sí). Lo cierto es que

se trata de cláusulas que fueron ganando vida propia, mediante una paulatina erosión de las barreras que enfrentaban para tornarse efectivas. Hoy por hoy todavía estamos lejos de contar con Constituciones socialmente “activadas”, “despiertas”. Sin embargo, parece un hecho que –como ha ocurrido ya con otras cláusulas constitucionales– una sección entera de la Constitución, que parecía dormida, ha comenzado a desperezarse, y muestra voluntad de ponerse de pie, de ir incorporándose de a poco. Es difícil saber, todavía, si ello terminará ocurriendo y, en todo caso –y lo que es más relevante–, cuáles podrán ser las implicaciones que se sigan a partir de tal acontecimiento.

***El ideal de la democracia
participativa requiere descentralizar
y desconcentrar el poder, y no a la
inversa.***

Los “trasplantes” constitucionales

La discusión sobre los “trasplantes” en materia jurídica –vinculada con la posibilidad de “injertar” en un cuerpo constitucional existente, instituciones “ajenas” al mismo– nos refiere a la posibilidad de mezclar o combinar concepciones constitucionales diferentes, y sugiere la presencia de tensiones significativas susceptibles de desatarse al momento de concretar el “injerto” o la “recepción” de las ideas o iniciativas “ajenas”.

En alguna de sus variantes, el tema de los “trasplantes” ha sido objeto de una muy vasta reflexión teórica en los últimos tiempos. En todo caso, la discusión ha tendido a concentrarse básicamente en dos aspectos de la cuestión: la importación de instituciones o la recepción de decisiones judiciales provenientes de un país extranjero; y el valor mismo de tal tipo de operaciones⁸. En América Latina, la polémica sobre las instituciones “importadas” fue la más habitual en la materia, pero, cabría decirlo también, ella fue, desde un principio, una polémica muy poco atractiva. Ello es así, en parte, y por un lado,

8 Buenas discusiones sobre el “valor” de la importación pueden consultarse en *International Journal of Constitutional Law* (2003); Tushnet (1999: 1225); Ackerman (1997: 771); Kennedy (1997: 545); Rosenfeld (1998: 1609); Balkin y Levinson (1998: 963).

porque la importación de instituciones es inevitable: ¿qué institución latinoamericana no deriva, en mayor o menos medida, de una institución extranjera? Pero, por otro lado, y sobre todo, porque dicha discusión –que tuvo una extraordinaria relevancia política– aparecía cargada de hipocresía. Para tomar un caso relevante, podríamos decir que Bolívar repudiaba, como tantos, la fascinación de sus opositores con las “máximas exageradas de los derechos del hombre” –máximas a las que descalificaba por ser importadas de Francia (Bolívar, 1976: 12)–. Sin embargo, su reivindicación de lo local no llegaba demasiado lejos: todos los proyectos constitucionales bolivarianos se basaron ya sea en el constitucionalismo conservador inglés, ya sea en el constitucionalismo autoritario napoleónico. De modo similar, Miguel Antonio Caro, y Ospina Rodríguez, en Colombia, repudiaban también la importación de ideas francesas, en nombre de lo nacional. Sin embargo, sus reivindicaciones de lo local aparecían apoyadas en el hispanismo reaccionario y católico. En definitiva, se trataba de una disputa menos teórica que de política coyuntural, destinada a descalificar a –antes que discutir con– la propuesta del adversario.

Dicho lo anterior, sin embargo, correspondería agregar que hay al menos una versión de la discusión sobre los “trasplantes” e “injertos” que sí muestra atractivo, para pensar sobre las potencias y límites del constitucionalismo regional. Esta discusión parte de la siguiente hipótesis general. Con independencia de su lugar de proveniencia, algunos injertos tienden a ser inocuos y otros no, dependiendo de los lazos de parentesco (los “vínculos genéticos”) existentes entre el material que se injerta –las instituciones injertadas– y el “cuerpo” constitucional que las recibe⁹.

|||||

9 Por ejemplo, hacia finales del siglo XX, Latinoamérica se vio recorrida por multiplicidad de iniciativas de reforma jurídica, financiadas por importantes agencias internacionales, y destinadas fundamentalmente a servir a las demandas de intervencionistas preocupados por la falta de seguridad jurídica en la región (Thome, 2000: 691). Dichas reformas fueron más o menos exitosas, pero en ningún caso podría decirse que generaron tensiones o disrupciones en los “cuerpos receptores” –ellas de ningún modo amenazaron o pusieron en crisis a la estructura jurídica vigente–. La introducción de Consejos de la Magistratura, por ejemplo, redundó en ocasiones en formas de nombramiento judicial indudablemente más transparentes. Y aunque son múltiples las críticas que merece hacerse sobre la institución, múltiples los obstáculos que se encontraron para poner la institución en marcha, y múltiples las “disfuncionalidades” que todavía hoy pueden reconocerse en las acciones de este nuevo organismo, parece evidente que la institución pudo funcionar sin grandes inconvenientes, y cumplir con varios de los limitados objetivos que habían sido propuestos en los orígenes de la misma. El ejemplo resulta de interés porque desafía nuevamente las injustificadas críticas que podían hacer los enemigos de la “importación” de instituciones, en nombre de la “identidad” local, y reafirma que el problema no está en la importación de

Para no convertir a la anterior en una afirmación tautológica, podemos pensar en una situación como la siguiente. Si es cierto, como he intentado demostrar en otro lugar, que en Latinoamérica se enfrentaron al menos tres proyectos constitucionales muy distintos –uno conservador (políticamente elitista y moralmente perfeccionista); otro liberal (antiestatista, defensor de los “frenos y contrapesos” y la neutralidad moral); y otro radical (mayoritarista en política, populista en términos de moralidad)–; luego, es dable esperar que muchas de las “cruzas” imaginables entre unos y otros proyectos estuvieran destinadas al fracaso, o exigieran el desplazamiento de uno de los proyectos en nombre del otro (Gargarella, 2008). Liberales y conservadores, por caso, lograron pactar y colaborar en la redacción de las nuevas Constituciones de mediados del siglo XIX, gracias al enorme espacio de coincidencias existente entre ambos proyectos. En efecto, ambos repudiaban el mayoritarismo político; ambos proponían una defensa firme del derecho de propiedad; ambos coincidieron sin mayores dificultades en la implementación de políticas económicas antiestatistas. Sin embargo, tuvieron que limar largamente sus diferencias en todo lo relacionado con la religión. Convenciones constituyentes enteras, como la Argentina de 1853, estuvieron dedicadas casi exclusivamente a ello.

El caso más interesante al respecto, sin embargo, se refiere a los vínculos –y sobre todo, a las tensiones existentes– entre el constitucionalismo liberal (o liberal-conservador, después de 1850), y el constitucionalismo más radical. Esta última versión del constitucionalismo fue la que resultó desplazada de las discusiones constitucionales del siglo XIX, lo que implicó que las Constituciones de entonces quedaran moldeadas a partir de reflexiones que eran ajenas al proyecto rousseauiano. Notablemente, sin embargo, casi todas las Constituciones latinoamericanas resultaron modificadas, en la *primera oleada* del reformismo constitucional aparecida en el siglo XX, a los fines de incorporar instituciones que eran propias del modelo constitucional antes desplazado –en particular, derechos sociales: derechos de los trabajadores; respaldo a las organizaciones sindicales; protecciones para los más pobres¹⁰. El problema planteado por dichos “injertos”,

instituciones, sino en la importación de *ciertas* instituciones, en la medida en que no se tomen serios recaudos.

10 La primera oleada reformista apareció de la mano de la crisis social de los años treinta, y puede ser considerada como la respuesta político-jurídica frente a un nuevo pico de radicalización social –una forma de evitar lo que ocurría en Europa a partir de la expansión de la ideología y demandas propias del socialismo–. Estas

sin embargo, resultaba uno de gravedad, dado que el constitucionalismo radical se apoyaba, en su reivindicación de los derechos de los más vulnerables, en un entramado institucional más bien opuesto al que el liberalismo-conservador era capaz de ofrecer. El proyecto radical, en efecto, suponía para su vigencia la existencia de una diversidad de instituciones y prácticas que podían incluir, por caso, a la activa participación política de la comunidad, el mayoritarismo político, el “cultivo” de la virtud, etc. Ausentes todas estas condiciones, luego, no extraña que nos enfrentemos a lo que parece haber sido, al menos durante largas décadas, el caso de un “trasplante” constitucional fallido¹¹. El “cuerpo receptor”, genéticamente asociado al proyecto liberal-conservador, se encontraba bien preparado para obstaculizar la “importación” de aquellos cuerpos extraños, que pasaban a quedar en manos de jueces y tribunales. Esperablemente, estos últimos no reconocieron el sentido de los derechos nuevos, a los que sistemáticamente pasaron a describir como derechos programáticos o de segunda categoría¹².

Una historia similar puede contarse en relación con la introducción de cláusulas participativas, sobre todo en la *segunda oleada* importante de reformas constitucionales, en el siglo XX¹³. Para simplificar una historia larga: i) si mecanismos “promotores de la participación cívica”, como los del plebiscito y el referéndum, pueden socavar la autoridad de los Parlamentos actualmente existentes, y ii) son estos,

|||||

reformas constitucionales se concentraron a mediados del siglo XX pero tuvieron su origen a comienzos de siglo, primero, con la sanción de la Constitución de México (dictada luego de la Revolución), en 1917; y luego, con la Constitución de la República de Weimar, en 1919. Esta era la época, además, de la creación de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1919, y del paulatino crecimiento del llamado Estado de Bienestar y de la visión económica keynesiana. Las Constituciones americanas que primero incorporaron este tipo de reclamos sociales fueron –junto con la de México, en 1917– las de Brasil en 1937; Bolivia en 1938; Cuba en 1940; Ecuador en 1945; Argentina en 1949; y Costa Rica también en 1949, entre otras.

11 Aunque hablaremos, más luego, sobre la lenta recepción de aquellas instituciones de origen radical.

12 ¿Es que podía esperarse de los jueces, sobre todo, una sensibilidad especial hacia los intereses de los más desaventajados, dada la distancia –geográfica, económica, social– que los separa de aquellos, y los estrechos vínculos que desarrollan con los sectores más poderosos de la sociedad? Jueces y doctrinarios, por su parte, crearon categorías especiales para, directamente, desactivar y quitar toda vida a aquellas reformas, hasta asegurar su ingreso en el cajón de los descartes. Pero ¿son sorprendentes, acaso, este tipo de resultados? ¿Podía esperarse otra reacción de la justicia –con miembros elegidos como son elegidos, y dotados de la estabilidad de la que están dotados, y caracterizados por la homogeneidad de origen que los caracteriza–?

13 A partir de esta segunda oleada, hubo reformas en Ecuador, en 1978; en Chile y Brasil, en 1989; en Colombia, en 1991; en Paraguay, en 1992; en Perú y Bolivia, en 1993; en la Argentina, Guatemala y Nicaragua, en 1994.

a su vez, los que quedan a cargo, constitucionalmente, de la definición o promoción de aquellos mecanismos participativos, entonces no hay muchas esperanzas que abrigar acerca de la suerte que van a correr, en lo inmediato, aquellas cláusulas.

En conclusión, no se pretende sostener aquí que, ocasionalmente, algunos jueces o grupo de jueces, como los miembros de alguna legislatura particular, no puedan identificarse con los más desaventajados, o trabajar para hacer realidad las promesas de participación escritas por los constituyentes. Lo que se afirma es que la implementación efectiva de aquellos mecanismos y aquellos derechos (vinculados con un modelo constitucional radical) requiere de un entramado social e institucional peculiar, que habitualmente no se busca recrear o favorecer (pero que aquel modelo constitucional presupone como indispensable para darle sentido y operatividad al mismo).

En suma, y por el momento, señalaría que las nuevas Constituciones son instrumentos más complejos de lo que parecen. Ellas merecen ser estudiadas con atención, antes que ser simplemente rechazadas o ridiculizadas. Contra lo que muchos piensan, ellas han representado una condición importante para el mejoramiento de la vida de muchos individuos y grupos, aunque todavía encierren fuertes tensiones y defectos sobre los cuales es necesario seguir trabajando y reflexionando.

Bibliografía

- Ackerman, B. 1997 "The rise of world constitutionalism" en *Virginia Law Review*, Vol. 83.
- Alberdi, J.B. 1920 *Obras Selectas* (Buenos Aires: Librería La Facultad, Universidad Nacional del Litoral). Edición ordenada y revisada por J.V. González.
- Balkin J. y Levinson, S. 1998 "The canons of constitutional law" en *Harvard Law Review*, Vol. 111.
- Bolívar, S. 1976 *Doctrina del Libertador* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Gargarella, R. 2008 *Los fundamentos legales de la desigualdad* (Siglo XXI: Madrid).
- Hartly, J. y Luna, J.P. 2009 "Constitutional reform in contemporary Latin America: a framework for analysis", Ponencia presentada en LASA, junio.
- International Journal of Constitutional Law* 2003 (Oxford University Press) Vol. 1, Nº 2.
- Kennedy, D. 1997 "New approaches to comparative law" en *Utah Law Review*, Vol. 2, Nº 4.
- Linz, J. y Valenzuela, A. 1994 *The failure of presidential democracy* (Baltimore: John Hopkins University Press).
- Nino, C. 1992 *Fundamentos de derecho constitucional* (Buenos Aires: Astrea).
- Riggs, F. 1987 "El presidencialismo en los Estados Unidos" en Nino, C. (ed.) *Presidencialismo vs. Parlamentarismo* (Buenos Aires: Consejo para la Consolidación de la Democracia).
- Rosenfeld, M. 1998 "Justices at work" en *Cardozo Law Review*, Vol. 18.

CyE

Año II

Nº 3

Primer

Semestre

2010

Thome, J. 2000 "Heading South but looking North: globalization and law reform in Latin America" en *Wisconsin Law Review*, Special Issue.

Tushnet, M. 1999 "The possibilities of comparative constitutional law" en *Yale Law Journal*, Vol. 108.

No es que la democracia esté perdida: está bien guardada y mal buscada

Waldo Ansaldi

Resumen

En este artículo, el autor pasa revista a las definiciones dominantes de democracia haciendo énfasis en su impronta en América Latina. Simón Bolívar, Diego Portales, Juan Manuel de Rosas, Pedro I, José Manuel Estrada, entre otros, son los ejemplos de los que se vale el autor para concluir que los diferentes procesos de construcción del orden político post-colonial tendieron a invocar la democracia para las clases propietarias. Los interrogantes sobre las democracias realmente existentes se suceden: ¿cómo construir democracia y sujetos democráticos en un país sometido a formas dictatoriales durante casi toda su historia; o en aquel donde la mediación corporativa ha primado sobre

Abstract

In this article, the author goes through the dominant definitions of democracy, placing the accent on its imprint on Latin America. Simón Bolívar, Diego Portales, Juan Manuel de Rosas, Pedro I, José Manuel Estrada, among others, are examples upon which the author concludes that the different processes of construction of the post-colonial political arrangement tended to allude to democracy for the working classes. The questions concerning really existing democracies crop up – How to build democracy and democratic subjects in a country that underwent dictatorial methods during nearly its whole history? Or where corporate mediation has prevailed over party mediation? Or where there is an Executive Power with

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

la mediación partidaria; o donde existe un Poder Ejecutivo con facultades extraordinarias? La dialéctica entre la acción y las estructuras, entre el pasado y el presente, cuenta la historia de una América Latina caracterizada por la existencia mayoritaria de democracias mínimas, procedimentales y de baja intensidad.

extraordinary powers? Dialectic between action and structures, between the past and the present, tells the story of a Latin America characterized by the major existence of minimal, procedural democracies of low intensity.

Waldo Ansaldo

Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones de América Latina y el Caribe (IEALC), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, del cual es Director. Profesor titular de Historia Social Latinoamericana y del Taller de Investigación de Sociología Histórica de América Latina en la misma facultad.

Researcher at the National Council of Scientific and Technical Research (CONICET) located at the Research Institute of Latin America and the Caribbean (IEALC), Department of Social Science, University of Buenos Aires, which he directs. Associate Professor of Latin American Social History and of the Research Workshop of Historical Sociology of Latin America at the same College.

Palabras clave

1| Democracia 2| Revolución 3| Dominación 4| Movimientos sociales 5| Estado
6| Sociedad civil

Keywords

1| Democracy 2| Revolution 3| Domination 4| Social movements 5| State
6| Civil society

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

ANSALDI, Waldo. No es que la democracia esté perdida: está bien guardada y mal buscada. *Crítica y Emancipación*, (3): 189-216, primer semestre 2010.

No es que la democracia esté perdida: está bien guardada y mal buscada¹

CvE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

A Mariana, por todas las metáforas.

La democracia es subversiva. Y es subversiva en el sentido más radical de la palabra, porque allí donde ella llega, subvierte la concepción tradicional del poder, tan tradicional que es considerado natural, según la cual el poder –sea el poder político o el económico, sea el poder paterno o el sacerdotal– viene de arriba para abajo.

Norberto Bobbio

Desde 1978-1982 (en Ecuador, Perú y Bolivia) hasta el golpe de Estado en Honduras, en junio de 2009, América Latina ha vivido una etapa de continuidad jurídico-política que –para el conjunto de la región en general, y para la mayoría de los países en particular– no ha tenido precedentes. Esa permanencia ha sido celebrada y a menudo se la considera continuidad de la democracia. Empero, conviene hacer algunas precisiones: continuidad jurídico-política no es sinónimo de estabilidad política ni, mucho menos, de afirmación democrática. De hecho, en buena parte de la región se han producido importantes crisis que incluso terminaron con gobiernos, pero no interrumpieron –a diferencia del pasado– la continuidad jurídico-política. Tampoco, salvo el caso de Honduras, los regímenes democráticos se han interrumpido. No se interrumpieron, pero la continuidad no significa necesariamente robustecimiento de la democracia.

Construidas a partir de la precariedad, 30 años después, las democracias latinoamericanas son, en su mayoría, si no en su

1 Este artículo expone lineamientos generales que guían el desarrollo del proyecto de investigación S 057, “Condiciones sociohistóricas de la democracia y la dictadura en América Latina, 1954-2010”, subsidiado por la Programación Científica 2008-2010 de la Universidad de Buenos Aires. Más que resultados, aquí he querido plantar algunas cuestiones que me parecen relevantes para un debate sobre las democracias en América Latina, las que tuvimos, las que tenemos y las que aspiramos tener. Buena parte de la argumentación ha sido desarrollada, con evidencia empírica, en Ansaldi y Giordano (2010).

totalidad, todavía pobres, de baja intensidad. Pero antes de continuar con la exposición, bueno y necesario es hacer algunas precisiones/ aclaraciones.

¿De qué hablamos cuando hablamos de democracia?

Democracia es una palabra, un concepto cargado de polisemia. Por añadidura, como si esta fuera poco, está la cuestión –nada trivial– de la adjetivación. Hay quienes creen –ejemplo notorio es el mexicano Ernesto Krause– que la democracia no necesita adjetivo alguno; bien entendido, para él *la* democracia sin adjetivo es la democracia *liberal*. Pese a la pretensión de Krause, David Collier y Steve Levinsky habían relevado, a mediados de los años noventa, no menos de 500 adjetivos.

Los antiguos griegos no necesitaban adjetivarla y su significado etimológico era el único posible: gobierno del *δημος* (*demos*), es decir, del pueblo. La resignificación de la democracia introducida por la Modernidad es la que obligó al aditamento, cuestión que hoy ha adquirido una dimensión aún mayor que dos a dos y medio siglos atrás. Es que, como escribió Ellen Meiksins Wood:

En la actualidad nos hemos acostumbrado a definir la democracia menos (si es que lo hacemos) en términos de un gobierno por el *demos* o poder popular, que en términos de las libertades civiles, libertad de palabra, de prensa y de reunión, tolerancia, la protección de una esfera privada, la defensa del individuo o la “sociedad civil” contra el Estado, etc. [...] Todas estas son virtudes admirables [...] pero específicamente tienen poco que ver con la *democracia*. Notablemente ausente de este catálogo de características democráticas está precisamente la virtud que da a la democracia su significado específico y literal: el gobierno por el *demos* (Wood, 2000: 269; énfasis en el original).

Pero el continente pueblo –otro concepto polisémico– ha variado históricamente, a lo largo de los 25 siglos que nos separan de los griegos de la antigua Atenas, de manera tan radical que tampoco nos dice mucho si no precisamos qué incluye y quiénes son parte de ese continente en cada momento histórico. ¿Qué es el pueblo?, ¿quiénes lo componen?, ¿cómo gobierna? Por razones que hacen al trabajo científico social como por razones político-prácticas, es necesario, fundamental, explicitar qué se entiende por tal. Conforme la etimología, el pueblo es el sujeto principal de la democracia, el que detenta y ejerce el poder mediante determinados mecanismos, también cambiantes

históricamente². Pero, me apresuro a recordarlo –porque la cuestión hoy es vital–, desde los inicios mismos de la historia de la democracia, en el ateniense siglo V a.C., la demanda de igualdad es constitutiva de esta forma de ejercer el *Kράτος* (*kratos*), es decir, el poder o el gobierno, según lo observara Aristóteles en su *Política*. Pero para Aristóteles, recordemos, la democracia ocupaba el tercer lugar en la escala jerárquica de seis formas de gobierno que él describía.

Con la caída de las ciudades-Estado griegas, la expresión democracia desapareció del lenguaje y el pensamiento políticos durante un período extremadamente largo: hasta la Modernidad.

La democracia como “dominación de la clase equivocada” llegó rápidamente a América Latina, acompañando a la que la asociaba con la revolución.

Continuando una tradición que se remontaba a Platón y a Aristóteles, entre siglos XVIII y XIX, quienes ocupaban el vértice de la pirámide social en Europa entendían la expresión democracia como sinónimo de gobierno de los pobres, los ignorantes y los incompetentes, esto es, como “la dominación de la clase equivocada”, según señalara el politólogo canadiense Crawford Brough Macpherson (1982: 20). En su opinión, los poderosos percibían la democracia como un tipo de “sociedad sin clases o de una sola clase” y no como un mecanismo político pasible de adaptación a una sociedad dividida en clases, concepción que recién comenzó a elaborarse durante el siglo XIX.

La democracia así entendida no estaba reñida con la revolución, el otro gran pavor de los conservadores. Fue recién a partir del siglo XIX, comenzando con Jeremy Bentham y John Stuart Mill, que los teóricos liberales dejaron de asociar el principio “un hombre, un voto” como peligroso para la propiedad privada y la división de clases (Macpherson, 1982: 20-21). La concepción de la democracia como

2 Para Plutarco, el *demos* griego estaba compuesto por los artesanos y los campesinos y era el contradictor del tercer grupo libre, los *eupátridas* o nobles. Los *metecos* (extranjeros o no griegos residentes en Grecia), los esclavos y las mujeres estaban excluidos.

“dominación de la clase equivocada” llegó rápidamente a América Latina, acompañando a la que la asociaba con la revolución: la concepción de reemplazo –la de la democracia liberal decimonónica–, que tardó muchísimo en ser aceptada.

Uno de los problemas que se les planteó a los dirigentes independentistas, fuesen revolucionarios o moderados, fue el de cómo organizar, desde la diversidad, la “voluntad del pueblo”, en tanto “el pueblo” era el titular de la soberanía. Dicho de otra manera, cómo salvar la distancia entre el pueblo real, con sus diferenciaciones sociales y culturales, y las instituciones imaginadas y orientadas hacia la unificación político-institucional. Como bien advirtiera Norbert Lechner, esos son los ejes en torno a los cuales discurrió la lucha por la democracia, desde el siglo XIX hasta hoy. La expresión pueblo fue, justamente, centro de la lucha política entre partidarios de ampliar, unos, y de restringir, otros, los derechos de ciudadanía.

Durante las luchas que culminaron con la independencia hispanoamericana, democracia fue generalmente empleada de manera peyorativa y asimilada a jacobinismo, a ideas roussonianas y a federalismo. En los Estados nacientes, el sufragio –elemento esencial en la democracia, en este caso representativa– quedó limitado a los varones que reunieran una o más de estas condiciones: ser propietarios, pagar censo, estar alfabetizados y no tener la calidad de jornaleros o sirvientes. La democracia fue rechazada por conservadores y liberales ilustrados por su excesiva igualdad y por conceder el sufragio “universal” a las mayorías carentes, en su opinión, de la educación y las virtudes necesarias para ejercerlo (Sala de Touron, 2007: 201-202).

Tras la etapa de la “democracia furiosa”, la percepción de los grupos criollos con aspiraciones a construir el nuevo orden político y a ejercer el poder viró radicalmente. A partir de allí, la democracia se tornó sinónimo de anarquía, de subversión o, en el mejor de los casos –conforme las ideas tradicionales en las que la mayoría de los hombres de esos grupos fueron educados–, en gobierno de las mayorías pobres, ignorantes e incapaces.

Ahora bien, los grupos que luchaban por el poder y trataban de establecer un orden enfrentaban a otros grupos con igual aspiración, a los cuales descalificaban presentándolos no como expresión de otro (proyecto de) orden, sino como *anarquistas*, *bárbaros*, partidarios del *desorden*. Entonces, ¿qué entendían esos grupos por desorden? Nada muy diferente, en trazos gruesos y con los matices del caso, de lo que las clases dominantes europeas: a pequeña escala, violencia

popular, crimen, inmoralidad, locura; a gran escala, rebelión popular, insubordinación, lucha de clases (Tilly, 1991: 18).

El deslizamiento del radicalismo democrático comenzó hacia 1815-1816, en un contexto internacional dominado por la Restauración y la Santa Alianza en Europa. En el Río de la Plata, el radicalismo democrático de José Gervasio Artigas comenzó a ser erosionado por la convergencia de los conservadores de ambas bandas del río y la monarquía portuguesa, al punto de que los primeros facilitaron la invasión de la Banda Oriental por los ejércitos lusitanos, prefiriendo la ocupación monárquica del viejo enemigo que el republicanismo igualitario y democrático de Artigas.

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

***Para el Libertador, la caída de la
Primera República venezolana era
explicable por el federalismo y por
exceso de democracia.***

Vayan unos pocos ejemplos ilustrativos de ese deslizamiento. El conservador Congreso Constituyente de las Provincias Unidas en Sud América, reunido en el por entonces único bastión independentista persistente, proclamó el 9 de julio de 1816 la decisión de constituir “una Nación libre e independiente del Rey Fernando VII, sus sucesores y Metrópoli y de toda otra dominación extranjera”. Semanas más tarde, ese mismo Congreso decretó “fin de la revolución, principio del orden” (*sic*), como si un movimiento de tal envergadura pudiera reducirse a un mero acto administrativo. El orden, no ya la revolución, fue entonces la prioridad de los sectores gobernantes. Pero no se trataba del orden revolucionario –más de un importante jefe político y/o militar pretendió la solución monárquica–, sino simplemente de aquel capaz de consolidar las posiciones adquiridas por los minúsculos grupos dueños del poder, de modo tal que se eliminaran las contradicciones no antagónicas y secundarias y pudiera efectivizarse la reactivación de las economías, larga y duramente afectadas por las guerras. No fue por azar que, tres años más tarde, ese Congreso aprobara una Constitución centralista y aristocrática, tan ambigua en su redacción que podía serlo de una república o de una monarquía. La Carta estaba precedida por un “Manifiesto”, presuntamente redactado por el conservador deán Gregorio Funes, presidente del Congreso. En él se afirmaba que los primeros esfuerzos del cuerpo habían sido la abolición del “estandarte

VALDO ANSALDI

sacrilego de la anarquía y la desobediencia”. La respuesta que los conservadores rioplatenses encontraron fue una organización política calificada por ellos mismos como “un estado medio entre la convulsión democrática, la injusticia aristocrática y el abuso del poder ilimitado”.

También en 1819, en la apertura del Congreso de Angostura, Simón Bolívar dejaba en claro que sólo la democracia era “susceptible de una absoluta libertad”, pero de inmediato se preguntaba: “¿Cuál es el gobierno democrático que ha reunido, a un tiempo, poder, prosperidad y permanencia?”. No encontraba ninguno. En cambio, sí los había habido bajo la forma de aristocracias y monarquías de larga duración: China, Esparta, Venecia, Francia, Inglaterra. Así, más adelante completaba su intención moderadora de “nuestras pretensiones [...]: la libertad indefinida, la democracia absoluta son los escollos a donde han ido a estrellarse todas las esperanzas republicanas”. Para el Libertador, la caída de la Primera República venezolana era explicable por el federalismo y por exceso de democracia.

A su turno, el artífice del Chile conservador, Diego Portales –poco o nada interesado en la teoría constitucional, al decir de Simon Collier–, creía que “un gobierno fuerte, centralizador, cuyos hombres sean verdaderos modelos de virtud y patriotismo” y el uso de “palo y bizcochuelo, justa y oportunamente administrados, son los específicos con que se cura cualquier pueblo” (citado en Collier, 2005: 58). Esa combinación le resultaba preferible al imperio de la ley, la cual, en Chile, no servía “para otra cosa que no sea producir la anarquía, la ausencia de sanción, el libertinaje, el pleito eterno, el compadrazgo y la amistad”. Más aún, “con ley o sin ella, esa señora que llaman la Constitución hay que violarla cuando las circunstancias son extremas” (“Carta a un amigo”, citada en Romero y Romero, 1978: 167).

Tempranamente, en 1822, Portales ya había hecho explícito su pensamiento antidemocrático:

La democracia que tanto pregonan los ilusos es un absurdo en países como los americanos llenos de vicios y donde los ciudadanos carecen de toda virtud como es necesario para establecer una verdadera república [...] La república es el sistema que hay que adoptar, pero ¿sabe como yo la entiendo para estos países? Un gobierno fuerte, centralizador, cuyos hombres sean verdaderos modelos de virtud y patriotismo, y así enderezar a los ciudadanos por el camino del orden y de las virtudes³.

3 Carta de Diego Portales a su socio José Manuel Cea, 10 de febrero de 1822, citada en Brito et al. (2007: 387).

El mexicano Lucas Alamán era enfático en su oposición a las prácticas democráticas. Así, en carta al general Santa Anna decía, en 1853:

Estamos decididos contra la federación; contra el sistema representativo; contra el sistema representativo por el orden de elecciones que se ha seguido hasta ahora; contra los ayuntamientos electivos y contra todo lo que se llama elección popular, mientras no descanse sobre otras bases (citado en Romero y Romero, 1978: 367-368).

Juan Manuel de Rosas, gobernador de la provincia de Buenos Aires, pese a haber llegado al gobierno mediante elecciones, sostenía que en

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Durante buena parte del siglo XIX, el término democracia desapareció del lenguaje político o, a menudo, fue reducido o asimilado a sinónimo de soberanía popular, la cual debía ser ejercida, de modo representativo, por un número restringido de ciudadanos.

esta materia, “como en otras, la práctica ha estado bien distante de las doctrinas más ponderadas”, razón que lo llevó a un procedimiento que consideraba eficaz tanto para alejar “esas teorías engañosas que ha inventado la hipocresía”, cuanto para “dejar establecido una garantía legal permanente para la autoridad”. Según hacía saber a la Legislatura en su mensaje de 1837, la solución era muy simple: en su calidad de gobernador “ha dirigido, por toda la extensión de la Provincia, a muchos vecinos y magistrados respetables listas que contenían los nombres de aquellos ciudadanos que en su concepto merecían representar los derechos de su patria, con el objeto de que propendiesen a su elección, si tal era su voluntad” (citado en Romero y Romero, 1978: 254).

El Emperador de Brasil, Pedro I, creía –sin explicar cómo se lograba– que “el perfecto sistema constitucional consiste en la fusión de la Monarquía, la Aristocracia y la Democracia” (“Proyecto de una Constitución monárquica”, citado en Romero y Romero, 1978: 304).

Más tarde, a partir de 1876, cuando dictaba derecho constitucional y administrativo en la Universidad de Buenos Aires, José Manuel Estrada, destacado político e intelectual católico argentino, enseñaba a sus alumnos que los “centros de gobierno y de disciplina para el hombre” eran la familia, los municipios y las corporaciones, organizados de modo tal que ellos eran decisivos para “distribuir la

VALDO ANSALDI

masa total del poder, de suerte que no afluya en un solo centro, sino que se distribuya en todos, en una medida adecuada y proporcional a la capacidad de cada uno”. El discurso y la propuesta de Estrada eran fuertemente antiestatalistas, pero no para afirmar la sociedad civil o las formas de organización democrática, sino para reforzar el poder de las instituciones tradicionales, sobre todo la Iglesia católica, las corporaciones, la familia y los municipios (entendidos estos en tanto “institución natural y orgánica en la sociedad”, formada a partir de familias que “se agrupan en secciones territoriales que se conexionan entre sí, y muchos intereses que han sido primitivamente de una familia se convierten en generales a todas las familias”). Estrada se oponía a las formas representativas fundadas en el ejercicio del sufragio por parte de las mayorías y acusaba a la Revolución Francesa de 1789 de haber “transmitido a las masas el absolutismo de que antes disfrutaban los reyes. Las consecuencias de esta insensata doctrina son necesariamente las siguientes: que la representación ha de tener por base exclusiva la población incalificada, la población tomada numéricamente, la población en el centro que se entiende por voluntad de la nación, la voluntad de la mayoría, absoluta o relativa” (Estrada, 1927). Más aún:

El Estado no es la sociedad, la supone; es la constitución de un gobierno para la sociedad preexistente; es sólo una forma de la sociedad, de manera que toda idea de absorción de la sociedad por el Estado es originariamente falsa [...]. El Estado no absorbe la sociedad [...]. La soberanía reside en la nación organizada, calificada, y no en las masas, de modo que esa soberanía no comporta el poder absoluto de los representantes para trastornar el orden social [...]; en las sociedades cristianas [...] se encuentran ciertas entidades independientes del Estado y anteriores a él (Estrada, 1927)⁴.

Ya en el siglo XX, Bautista Saavedra, profesor de derecho penal en la Universidad de La Paz (Bolivia), dirigente del Partido Republicano y un convencido de que “el indio es apenas una bestia de carga a la que no hay que tener compasión”, escribió en su libro *La democracia en nuestra historia*, de 1917:

El error sustancial de la democracia, tal como ha venido entendiéndose, ha estado en haberse proclamado como principio suyo la igualdad. En apoyo de este principio se invocó la naturaleza; pero la naturaleza, que es una hermosa armonía de desigualdades,

4 Para los puntos aquí señalados, ver tomo VIII: 10, 66, 101-113, 115, 119-121, 123, 127-128, 149, 170-171, 204-205; y tomo IX: 196-197 y 206-207.

no ha hecho otra cosa que desmentir constantemente esta ilusión, porque un régimen de libertad no puede ser sino ambiente de florecimientos de desigualdades (citado en Irurozqui, 1994: 7)⁵.

En buena medida, durante buena parte del siglo XIX, el término democracia desapareció del lenguaje político o, a menudo, fue reducido o asimilado a sinónimo de soberanía popular, la cual debía ser ejercida, de modo representativo, por un número restringido de ciudadanos. A veces, también servía para oponerlo a tiranía.

Según una de mis conclusiones, ya adelantada en otro texto (Ansaldi, 2007b: 67-68), la opción por el liberalismo realizada por sec-

La reivindicación más radical de la democracia la expresó Emiliano Zapata, en el curso de la Revolución Mexicana.

tores propietarios y por intelectuales y militares a ellos vinculados no lo fue tanto por adscripción a una moda ideológica o una importación cultural –aunque ambas estuvieron presentes– cuanto por defender sus intereses materiales: colocar en el mercado mundial, sin trabas ni limitaciones, las materias primas de los productores criollos, que no en vano demandaban comercio libre ya en los años finales de la Colonia. Para asegurar semejante demanda, controlar el Estado era primordial.

Los diferentes procesos de construcción del orden político poscolonial tendieron a invocar a la democracia, pero, en rigor de verdad, para las clases propietarias –llamémosle burguesía, terratenientes, grandes propietarios, como se quiera–, para las clases que detentaban el control de la economía y aspiraban a alcanzar y ejercer el poder político, la primera preocupación, más allá de las palabras y de las invocaciones, era la construcción de un orden político centralizado, férreo, jerárquico. El orden antes que la democracia, el orden incluso antes que el progreso. De allí que los grupos sociales dominantes –incluso los más claramente

5 Se podrían multiplicar los ejemplos, pero no viene al caso aquí y ahora. Los lectores y lectoras interesados podrían ver una aproximación en el incitante texto de Lucía Sala de Touron (2007), parte de una investigación truncada por su fallecimiento, y en mis también primeros resultados en Ansaldi (2007b).

burgueses— actuaran, durante el siglo XIX, conforme el patrón que el brasileño Héglio Trindade encuentra en la historia de su país: construir prioritariamente un Estado y relegar a un plano secundario la efectiva construcción de una experiencia liberal-democrática. Una estrategia tal no podía menos que producir la supremacía estatal sobre la sociedad o, si se prefiere emplear los términos de José Murilo de Carvalho, la *estadanía* sobre la ciudadanía. En el siglo XX, esa estrategia generó la matriz que Marcelo Cavarozzi llamó estado-céntrica.

Hacia el novecientos, como bien ha señalado Lucía Sala de Touron, el término democracia era empleado en, al menos, tres sentidos: como competencia interelites en un marco constitucional, con sufragio restringido; como “democracia orgánica”, que admitía incluso “un gobierno dictatorial, de propósito modernizador y que vinculaba el progreso a la inversión de capital extranjero y nacional, el fomento de la inmigración laboriosa y la consolidación de la propiedad de la tierra expropiada a comunidades indígenas y ocupantes”; y el del Partido Demócrata chileno que, en su programa, proponía combinar la democratización institucional con la justicia social (Sala de Touron, 2007: 202).

La demanda de democracia política comenzó a generalizarse a fines del siglo XIX y, sobre todo, en las dos primeras décadas del siguiente (en la de 1920, en cambio, la democracia en su forma liberal fue objeto de críticas, desde la izquierda y desde la derecha). Fue demanda de sectores o fracciones democráticos de algunas burguesías, opuestas a otras fracciones, también burguesas, partidarias de la forma oligárquica de ejercer la dominación de clase. La Unión Cívica Radical (durante, al menos, sus dos primeras décadas de existencia), en Argentina, y el Partido Democrático, en Brasil, son ejemplos de ello. Las clases medias urbanas se sumaron más tarde a esa demanda. La clase obrera osciló, según las posiciones ideológicas dominantes en su seno, descollando la chilena, tempranamente enrolada en la lucha política parlamentaria.

La reivindicación más radical de la democracia la expresó Emiliano Zapata, en el curso de la Revolución Mexicana. Para el líder campesino, la democracia instaurada por esta bajo Madero compartía una limitación con la dictadura oligárquica de Porfirio Díaz. Sólo beneficiaba a los poderosos. De allí su demanda de “otra democracia”, la que instaurase la “mejor forma de gobierno”, la de las autoridades civiles de cada comunidad (Sala de Touron, 2007: 203).

En el doble proceso de construcción de la democracia en América Latina, es decir, conceptualmente —qué se entiende por democracia— y sociohistóricamente —cómo ha sido y es ese proceso—, se constata lo señalado por Frank Tannenbaum en *The future of democracy in Latin America* promediando los años setenta:



Las formas de dominación autoritaria atraviesan como un hilo conductor la historia de América Latina. Dictadores y regímenes militares, revoluciones palaciegas y golpes de Estado, violencia y dominación violenta han sido siempre una constante política en el subcontinente americano en donde las fases de gobierno democrático constituyen más la excepción que la regla (citado en Mols, 1987: 9-10).

Ese doble proceso debe verse como una parte de otro más omnicompreensivo, el de la formación de nuevas sociedades a partir de la ruptura de la dominación colonial, resuelto como revolución pasiva dependien-

[En América Latina] la libertad y la igualdad cedieron ante la reivindicación de seguridad (para la propiedad y los propietarios), la autoridad y el orden.

te, modernización conservadora dependiente o dialéctica de simultánea modernización de lo arcaico-arcaización de lo moderno, según se opte por decirlo en términos de Antonio Gramsci, Barrington Moore o Florestan Fernandes, respectivamente. Empero, la democracia –representativa, liberal, burguesa o capitalista, como se prefiera– fue una idea importada por grupos por lo general nada o escasamente burgueses, que trataron de acomodarla, donde y toda vez que fuera posible, a la cerrada defensa de sus intereses y/o privilegios, justamente los mismos que en Europa habían constituido, como agudamente observara Sérgio Buarque de Hollanda, el centro de la lucha de la burguesía contra la aristocracia. El drama de América Latina fue (y es) que la democracia burguesa, proclamada como objetivo, ha carecido –en buena medida, carece todavía– de su sujeto principal teórico, la burguesía democrática. Parafraseando a Weffort, quien se refería a Brasil, puede decirse que si Marx hubiese sido latinoamericano, habría dicho que en América Latina la dictadura es la forma por excelencia de la dominación burguesa y la democracia, la forma por excelencia de la rebeldía popular. En América Latina, desde poco tiempo después de la ruptura de la dominación colonial –cuando los grupos con aspiraciones de poder abandonaron a Rousseau y optaron por Bentham–, el antiguo dilema conflicto con libertad u orden sin libertad se resolvió en favor de la



segunda opción. La libertad y la igualdad cedieron ante la reivindicación de seguridad (para la propiedad y los propietarios), la autoridad y el orden (Ansaldi, 2007a: 35).

De modo que cuando se trata del proceso de construcción de la democracia en América Latina está claro que se trata de la democracia liberal (en los términos de Macpherson) a veces, en lo mínimo, representativa. Tal vez pueda formularse la hipótesis de democracias liberales, en lo procedimental, más que burguesas, toda vez que, como he dicho, las burguesías latinoamericanas no sólo no han sido (ni son) necesariamente (ontológicamente) democráticas, sino que han preferido la dominación oligárquica, primero, la dictatorial, después. No se trata, pues, de la democracia como un tipo de sociedad, sino de un tipo de régimen político de dominación.

Prescindiendo de todo juicio de valor sobre tal democracia, el problema es, para un analista interesado en encontrar explicaciones para procesos que se enunciaron de una manera y se resolvieron de otra, hallar las razones estructurales y las que derivan de las mentalidades y la cultura política constituidas en la conflictiva historia de la democracia en América Latina, empezando por la liberal, la primera en ser propuesta. Aquí hablamos, en consecuencia, de la historia de esta, paso previo para proponer formas alternativas de democracia.

Buscar una explicación de larga duración

Reiterando lo sostenido en textos anteriores, subrayo que la democracia es un régimen político que, en sociedades divididas en clases como las nuestras, es también, y sobre todo, una forma de la dominación político-social de clase. El contenido y los mecanismos de esa dominación difieren según la clase, e incluso la fracción de clase, que detenta el poder. Recuperar la dimensión de clase de la democracia –casi abandonada por completo en la actualidad– es una tarea fundamental, si se quiere ir más allá de la apariencia fáctico-empírica. Como José Nun escribió en algún momento, si se abstraen las clases en la teorización de la democracia, se prescinde de un hecho fundamental. Se trata de una observación importante, toda vez que, en efecto, la construcción de un régimen político democrático, que conlleva otra constitución, la de los derechos de ciudadanía, es una historia signada por antagonismos y luchas, unos y otras, en tanto expresión de conflictos sociales de distinta intensidad. Por cierto, marcar la centralidad del conflicto significa resaltar la importancia, dentro de él, de los antagonismos, las oposiciones y contradicciones en el seno de una sociedad. Pero también hay que prestar atención a la práctica y el desarrollo de la política –a los modos de “hacer política”– en tanto condición necesaria de la democracia.

Las clases dominantes y sus elencos políticos del siglo XIX defendieron y practicaron una concepción que hacía de la política una *cuestión de caballeros*, privativa de núcleos minoritarios instruidos y con poder económico, los *notables*. La forma oligárquica de ejercer la dominación fue la más generalizada⁶.

Los liberales más avanzados plantearon la necesidad de “educar al soberano” –para usar la expresión del argentino Domingo Faustino Sarmiento–, lo que implicaba dejar que las mayorías participasen en la *toma de decisiones políticas* para el futuro. Destaco en la toma de decisiones –esto es, capacidad ciudadana plena de elegir y ser

La forma oligárquica de ejercer la dominación fue la más generalizada.

elegido–, porque, de hecho, las clases populares participaron de la política. Pero participación en la política no es necesariamente sinónimo de ser parte activa en la toma de decisiones.

Es probable que, en las condiciones objetivas y subjetivas existentes en las sociedades latinoamericanas del siglo XIX, las clases populares votasen –de haber podido hacerlo– por candidatos conservadores, habida cuenta del peso de condicionamientos materiales y mentales heredados de los tiempos coloniales e incrementados en los poscoloniales: propiedad latifundista de la tierra, caudillismo, paternalismo, clientelismo, peso de la religión, papel de la Iglesia, cultura política escasa o nulamente democrática (que las repúblicas acentuaron) y, después de la ruptura del nexo colonial, el militarismo. Tampoco hay que olvidar la violencia del enfrentamiento entre distintas fracciones de las clases propietarias por la construcción del nuevo orden, muestra de sus dificultades para resolver la conflictividad mediante la lógica de la política. La primacía de la lógica de la guerra, en cambio, obturó o hizo muy difícil la necesaria unidad para ejercer

6 Acerca de mi concepción de la oligarquía y de la forma oligárquica de ejercicio de la dominación, ver Ansaldo (1991; 2004-2005).

el poder. Las clases propietarias, sus fracciones con aspiraciones a ser dominantes –casi nunca dirigentes (uso la distinción gramsciana)– no pudieron, no supieron y tal vez no quisieron construir un orden sobre la base del consenso. Pero para alcanzarlo es necesario partir de la admisión del disenso (y su preservación una vez logrado el consenso) y acordar acerca *de qué* consensuar. Un comportamiento tal implica admitir y practicar una condición clave de la política, la de ser un espacio de conflictividad, lo que no quiere decir que esta pueda resolverse sólo apelando a la coerción, a la violencia física, donde zanjar las diferencias sin apelar a la lógica del amigo/enemigo. Consensuar exige ciertas condiciones materiales y culturales –que también son una construcción–, que estuvieron ausentes en la casi totalidad de los países latinoamericanos.

Algunos –Brasil (la monarquía), Chile (la república oligárquica portaliana), Paraguay (la dictadura de José Gaspar de Francia)– lograron la temprana constitución de un nuevo orden político, pero en ningún caso tuvo componentes democráticos. Fueron notoriamente centralistas y autoritarios. En tanto formas oligárquicas o dictatoriales, el principio rector del orden fue el rechazo del disenso.

En toda América Latina, la conjunción de los factores antes señalados contribuye a explicar las dificultades para construir la democracia liberal. Dificultades para los que quisieron hacerlo de verdad. Porque para la mayoría de las clases explotadoras en lo económico y dominantes en lo político, la forma oligárquica era la más efectiva para asegurar la defensa y reproducción de sus intereses. Por eso, el Estado Oligárquico fue, como escribiera Francisco de Oliveira respecto del Brasil de la *República Velha*, pero generalizable a otros países, un Estado capturado. Esto es, un Estado (o un gobierno donde no había Estado) dedicado a atender pura y exclusivamente los intereses de la clase dominante y cerrado, a veces por completo, a las demandas de otras clases y/o sectores de la sociedad.

La historia de América Latina ofrece múltiples ejemplos de situaciones en las cuales las políticas liberales –sobre todo si ellas afectaban los intereses materiales de la Iglesia católica– tuvieron como grandes contradictoras a las clases populares. En el caso de las sociedades con fuerte presencia indígena, tal hecho se aprecia reiteradamente. Y no se explica tan sólo porque las políticas liberales arrasaban con sus comunidades. No se entiende esta participación al lado de los conservadores si no se presta atención al peso lapidario de las mentalidades modeladas por tres o cuatro siglos de dominio ideológico de la Iglesia católica. La educación para la servidumbre, a la que se le dio primero fundamento religioso –la voluntad de Dios–, tuvo después un

principio secular, supuestamente científico, encarnado en el positivismo. Con fundamento religioso o con fundamento secular, el resultado fue el mismo: los indígenas, los afroamericanos, los pobres (cualquiera fuese su condición étnica), las mujeres habían nacido para ser objeto de dominación. No estoy hablando del pasado solamente.

Por añadidura, en la América Latina independiente, la dinámica de la conflictividad política interna generó una asociación clave para construir órdenes políticos y sociales conservadores, jerárquicos, antidemocráticos: la de la Iglesia y el Ejército, ambas, instituciones jerárquicas, verticales. No fue azar que Costa Rica y Uruguay, países

Con fundamento religioso o con fundamento secular, el resultado fue el mismo: los indígenas, los afroamericanos, los pobres (cualquiera fuese su condición étnica), las mujeres habían nacido par ser objeto de dominación.

usualmente considerados expresión paradigmática de democracia política (aunque el calificativo merece ser relativizado), hayan sido casos de ruptura de ese vínculo tan terrenal.

Las Constituciones de los Estados latinoamericanos dispusieron instituciones formalmente típicas de la democracia liberal. Diseñaron en el papel países ideales, pero el edificio efectivamente construido muestra un desfase (incluso una contradicción) entre el enunciado y la consecuencia. La distancia entre uno y otra varió de país en país, pero en todos la magnitud de tal distancia definió la magnitud del impacto. No obstante, no hay que menospreciar su incidencia en el movimiento histórico real. La enunciación de derechos fundamentales sirvió en muchos casos de base para impulsar reivindicaciones legítimas en el marco del propio sistema, es decir, no necesariamente antisistema. En otros, en cambio, fue plataforma para exigir la derogación de las limitaciones a los derechos fundamentales consagradas por la propia Constitución. Se trata de una cuestión compleja, dentro de la cual no fueron menores la relación entre la Iglesia y el Estado, el recorte explícito para el ejercicio de los derechos de ciudadanía civil y política (por razones de género, de clase y étnicas).

Así, por ejemplo, como acota Roberto Gargarella, “casi todas las Constituciones conservadoras (y muchas de las liberales)

CyE

Año II

Nº 3

Primer

Semestre

2010

garantizaron al poder público la facultad de suspender total o parcialmente los derechos y garantías” (2008: 232).

Al estudiar los dispositivos constitucionales es necesario confrontar la letra con la práctica, no sólo en lo atinente a derechos fundamentales, sino también a los formatos de representación, es decir, los mecanismos de selección de los dirigentes políticos, cuestión clave para explicar cómo las clases dominantes consiguieron (y consiguen), en el plano de ejercicio del poder político, la reproducción de sus intereses y posiciones⁷.

Una de las preguntas que guía nuestra investigación sobre las condiciones sociohistóricas de la dictadura y la democracia en América Latina es: ¿cómo –en el proceso de construcción del primer orden poscolonial o independiente– se gestaron, sobre la base de precondiciones generadas durante la dominación colonial, las condiciones que imposibilitaron la constitución de regímenes políticos democráticos burgueses?

¿Cuándo hay condiciones de posibilidad para construir democracia como régimen político? Cuando existen “fuerzas sociales capaces de proponerla como proyecto (en el sentido de voluntad colectiva, elaborada)”, como bien ha dicho Edelberto Torres Rivas (1987: 64). Pero esto es algo que hay que verificar empírica, históricamente, en cada caso.

Las respuestas a esas dos preguntas nos permiten, *a contrario sensu*, explicar las condiciones de realización del autoritarismo, la dictadura, la dominación oligárquica. Pero esa respuesta es también clave para la búsqueda de respuesta a esta otra, que formulo modificando ligeramente la original de Edelberto Torres Rivas (1987: 65): ¿cuándo y cómo comenzaron a gestarse efectivamente las precondiciones, primero, y las condiciones, luego, para el establecimiento de una sociedad democrática?

Las democracias realmente existentes

La actual etapa de democratización lleva ya 30 años, lapso de tiempo más que prudencial como para exigir algo más de los científicos sociales latinoamericanos en cuanto a explicaciones sobre el proceso. Desde 1978 –con la Conferencia Regional sobre Condiciones Sociales de la Democracia, organizada por CLACSO y realizada en San José, Costa Rica, durante los días 16 a 20 de octubre de ese año⁸–, la cuestión de

7 Sobre las relaciones entre constitucionalismo, derechos y democracia, ver Gargarella (2008).

8 Una crónica de las deliberaciones –en las cuales participaron científicos sociales y políticos (algunos reúnan la doble condición)– puede verse en *Boletín CLACSO*,

la democracia está en la agenda académica, constatándose una extensa producción. Empero, sin demérito de los aportes (que no son pocos), se observa también que no son muchos los trabajos que reflexionan sobre las indoles sociohistóricas condicionantes de la transición a la democracia y del proceso constitutivo de esta. La primacía de un modelo democrático mínimo, meramente procedimental, conlleva un pensamiento científico social que a menudo es sólo formal, institucionalista.

No es un déficit trivial (y estoy tentado de escribir ni inocente). Explicar convincentemente los contextos históricos de esos procesos nos permitirá dar cuenta no sólo de las condiciones de posibilidad sino también de las condiciones de realización de la democracia, cuyo tipo debe ser objeto de debate, de confrontación. La construcción de la democracia en algunos países –en sentido estricto, la mayoría– y la reconstrucción en otros, no fueron procesos similares en todos los casos. Hubo transiciones pactadas (Brasil, Chile, Uruguay), por colapso de las dictaduras (Argentina, Bolivia), desde la guerra civil (El Salvador, Guatemala, Nicaragua), por realineamientos en el interior del partido gobernante, desplazando al jefe que ejercía la dictadura pero manteniendo al partido en el poder (Paraguay), desde una situación de partido hegemónico (México), para citar sólo una decena de casos.

La explicación no sólo debe atender a las respectivas coyunturas: también debe buscar claves explicativas en la larga duración. En la coyuntura, la construcción o reconstrucción se hizo desde la precariedad, para usar la expresión certera que Henry Pease García (1988) aplicara al Perú de los ochenta, pero extensible al conjunto de la región. El autor recordaba también que “construir democracia no es sólo cuestión de procedimientos” (Pease García, 1988: 36). La precariedad estaba constituida por factores coyunturales u ocasionales –condicionamientos militares, deuda externa, por ejemplo–, pero no se pueden soslayar los factores estructurales u orgánicos (en términos de Gramsci). La precariedad no era (no es) sólo de las condiciones materiales: lo era (lo es) también de las instituciones, de las condiciones culturales, particularmente las de la cultura política. Por ejemplo: ¿cómo construir democracia y sujetos democráticos en un país que, como Paraguay, estuvo sometido a formas dictatoriales o autoritarias de ejercicio del poder político durante casi toda su historia? ¿Cómo construir democracia y sujetos democráticos en un país que, como Argentina, tiene una historia en la cual la mediación

|||||

Nº 36, Buenos Aires, primer semestre de 1979. El material académico, a su vez, fue publicado en la revista *Crítica & Utopía. Latinoamericana de Ciencias Sociales*, números 1 y 2, Buenos Aires, setiembre de 1979 y abril de 1980, respectivamente.

corporativa ha primado sobre la mediación partidaria? ¿Cómo construir democracia y sujetos democráticos en aquellos en los cuales el Poder Ejecutivo tiene facultades extraordinarias?

En este punto, seguramente, la aplicación del concepto *coeficiente histórico* es de suma utilidad. Se trata de un concepto acuñado por el sociólogo polaco Piotr Sztompka que reúne seis presupuestos ontológicos: 1) La realidad social no es fija sino un proceso dinámico. Más que existir es acontecer, siendo el tiempo un factor inmanente de la vida social. Todo cuanto ocurre, cómo y por qué ocurre y los resultados que produce, depende del tiempo en el que acontece y de su ubicación en la secuencia procesal. 2) El cambio social es una confluencia de múltiples procesos con varios vectores que, en distinta medida, se solapan, convergen, divergen, se apoyan o destruyen mutuamente. 3) La sociedad no es percibida como una entidad, objeto o sistema, sino como “una red fluida de relaciones, dominadas” por diadas antagónicas: tensión o armonía, conflicto o cooperación. 4) En cada proceso social, la secuencia de sucesos es tratada de forma acumulativa, de modo tal que cada fase del mismo es considerada como un resultado acumulado o un punto de llegada de todas las formas anteriores y, simultáneamente, germen, “empapado de potencial” o punto de partida de las fases por venir. En cada momento histórico existe “un campo determinado de oportunidades, posibilidades, opciones para el curso futuro del proceso, delimitadas significativamente por la totalidad del curso pasado del proceso”. 5) El proceso social es una construcción, una creación de agentes humanos, individuales o colectivos, mediante sus acciones. Cada fase es producto de las acciones realizadas por individuos, colectividades, grupos, movimientos sociales, etc. y, al mismo tiempo, ofrece un conjunto de oportunidades, recursos, facilidades –“materias primas”– para que los sujetos construyan la realidad social. 6) Los hombres y mujeres no construyen la sociedad según les place, “sino sólo en circunstancias estructurales heredadas del pasado, esto es, construidas por sus predecesores, a su vez igualmente constreñidos”. Hay, pues, “una dialéctica de la acción y de las estructuras, en la que las acciones son parcialmente determinadas por las estructuras anteriores y las estructuras posteriores son producidas por las acciones anteriores” (Sztompka, 1995: 236)⁹.

Si se quiere expresarlo en términos no académicos, tomados del lenguaje popular: aquellos polvos trajeron estos lodos.

9 Para Sztompka los seis presupuestos señalados surgen como fundamento común de la sociología histórica.

Las democracias realmente existentes son, mayoritariamente, liberal-representativas, formales, capitalistas, burguesas. A despecho del calificativo, lo nodal es que son democracias mínimas, procedimentales, de baja intensidad. Es cierto que se ha producido, según los países, la conquista o la reconquista de las libertades fundamentales, es decir, tenemos democracia como “resguardo de” la arbitrariedad de la violencia estatal y, luego, democracia como derecho a la libre expresión y por lo tanto a la libertad de prensa y de los derechos de ciudadanía política, que lo son a la participación en las instituciones vinculadas a la conducción del Estado. Sin embargo, en particular por la formidable

***La democracia en América Latina
no está perdida, en buena medida
porque para perder algo primero
hay que tenerlo.***

capacidad erosionante de las políticas del Consenso de Washington o, tal vez mejor, del liberalismo renacido (pues el llamado neoliberalismo no es otra cosa que el retorno al liberalismo primigenio), la condición ciudadana se ha ido licuando, deviniendo mera condición votante. Por añadidura, hay países en los cuales el grado de abstención es notoriamente elevado. Es evidente que la conversión de ciudadano en votante y abstención no contribuyen a fortalecer las democracias, ni siquiera las mínimas o de baja intensidad que tenemos.

Por añadidura, las políticas del Consenso de Washington, al transformar las estructuras sociales de nuestros países –sin alterar la matriz capitalista–, han generado fragmentación de clases e identidades, ruptura del lazo social y, en definitiva, un tremendo deterioro de la calidad de vida, degradada, en demasiados casos, a una condición inhumana.

A su vez, en el campo en el cual se organiza la dominación, “la democracia se ha impuesto como régimen político dominante en toda la región latinoamericana”. Tal es la primera de las ideas centrales de *La democracia en América Latina*, el muy conocido informe del PNUD. Pero sus redactores formulan, también, claras advertencias: “Las dimensiones de la ciudadanía política, civil y social no están integradas. La más avanzada ha sido la primera. Todavía todas las garantías

propias de la ciudadanía civil no alcanzan de manera igualitaria a todas las ciudadanas y todos los ciudadanos”. Debe añadirse que la ciudadanía social ha sido muy afectada por las políticas aplicadas desde la adhesión al Consenso de Washington. Por tanto, hoy, apunta el Informe del PNUD, “la dificultad del Estado para satisfacer las demandas sociales se debe en parte a la limitación de recursos y a los recortes de impuestos. Adicionalmente, el poder del Estado se encuentra limitado por los grupos de interés internos y externos” (PNUD, 2004: 26).

Está claro –acoto– que la economía de mercado es todavía dominante en casi todos nuestros países, a despecho de ciertos discursos, toda vez que el patrón de acumulación de capital no se ha modificado sustancialmente. Empero, destaca el Informe:

Dentro de la economía de mercado existen distintos modelos. El fortalecimiento de la democracia requiere el debate de esas opciones. El ímpetu democrático que caracterizó las últimas décadas parece debilitarse. América Latina vive un momento de inflexión. Las reformas estructurales asociadas con el Consenso de Washington no han generado un crecimiento económico que atienda las demandas de la población. Poco a poco se abre paso la idea de que el Estado retome las funciones de orientador o regulador de la sociedad. La necesidad de una política que aborde los problemas sustanciales de la coyuntura actual y de una nueva estatalidad son ejes centrales de un nuevo debate en el cual está en juego el futuro de la región (PNUD, 2004).

La apreciación es coherente con los resultados anuales de Latinobarómetro, los cuales muestran que la satisfacción con el funcionamiento de la economía de mercado ha caído a menos del 20%, salvo en Chile.

En el estudio del PNUD hay algunos resultados preocupantes para la construcción de la democracia e incluso para la consolidación de las pobres y frágiles realmente existentes: “Una proporción sustancial de latinoamericanos valora al desarrollo económico por sobre la democracia y estaría dispuesta a dejar de lado la democracia en caso de que un gobierno no democrático pudiera solucionar sus problemas económicos”. No es un dato trivial: el apoyo de las ciudadanas y los ciudadanos a la democracia “es un componente clave de su sustentabilidad. La experiencia histórica nos enseña que las democracias fueron derribadas por fuerzas políticas que contaban con el apoyo o, por lo menos, la pasividad de una parte importante, y en ocasiones mayoritaria, de la ciudadanía. Las democracias se tornan vulnerables cuando, entre otros factores, las fuerzas políticas autoritarias encuentran en las actitudes ciudadanas terreno fértil para actuar. De ahí la

importancia de conocer y analizar los niveles de apoyo con que cuenta la democracia en América Latina”.

Tenemos todavía democracias de pobres en lo económico, y pobres en lo político. Son dos déficits que encorsetan –y en el límite ocuyen– la construcción de la democracia, incluso en su forma liberal. Pero más serio y grave que esa doble pobreza está el hecho de que las democracias realmente existentes en América Latina corresponden a sociedades brutalmente desiguales, incluso muy por encima de los valores de desigualdad congénita o por definición que tienen las sociedades y las democracias capitalistas desarrolladas. El problema central a resolver es el de la desigualdad. Sin reducir sustancialmente esta (siendo lo ideal su abolición definitiva), no hay democracia posible, cualquiera sea el adjetivo que ella tenga.

Sin embargo, nuevos vientos comenzaron a soplar desde, para decirlo convencionalmente, 1994, con la insurgencia zapatista, en México (si bien puede datarse bastante antes en Guatemala y Ecuador, aunque estuviesen invisibilizados). No se trata sólo de los llamados nuevos movimientos sociales, la forma más visible de las nuevas formas de lucha.

José Sánchez-Parga (2005) ha formulado una muy sugerente hipótesis, según la cual las protestas actuales no son “una forma o variedad específica del *conflicto social*, sino un género de lucha diferente de carácter político”, toda vez que su causa y sus objetivos son políticos (el enfrentamiento con el Estado). La protesta es el “resultado de una contradicción política” que convierte al gobierno neoliberal de la democracia (“que es un gobierno económico no democrático de la política”) en generador de conflictividad desde el mismo Estado.

Los actuales movimientos sociales se han politizado rápidamente y, al mismo tiempo, en una suerte de paradoja, politizan “cada vez más a la misma *sociedad civil*, al convertirla en la arena de un enfrentamiento político contra los gobiernos y el Estado. El ciclo político de la protesta encubre un creciente déficit ‘cívico’ y una carencia de lo ‘público’ en una sociedad civil cada vez más politizada, poniendo en evidencia el contradictorio fenómeno de ‘la participación activa de la *sociedad civil* en la política’”. En rigor, el ciclo político de la protesta produce un enfrentamiento “entre la sociedad civil y la sociedad política, los movimientos o fuerzas sociales contra las fuerzas y partidos políticos, el ciudadano contra el gobierno y el Estado” (Sánchez-Parga, 2005).

En ese sentido, Boaventura de Sousa Santos tiene razón cuando sostiene que los nuevos movimientos sociales no rechazan la política sino que, por el contrario, la amplían “hasta más allá del marco liberal de la distinción entre Estado y sociedad civil” (2001: 181).

Otro rasgo distintivo del actual ciclo de protesta es la nueva forma de enfrentamiento y confrontación con (contra) el gobierno y sus políticas, operando desde el seno mismo de la sociedad civil, con prescindencia de instituciones clásicas como los partidos, los sindicatos, el Congreso. Así, de hecho, altera el “mismo sistema político de la democracia, donde los diferentes ámbitos o instituciones (sociedad civil, sociedad política, régimen político, Estado y gobierno) operan de manera autónoma a través de sus recíprocas mediaciones”. Sánchez-Parga (2005) acota que aunque los movimientos se expresen pacíficamente, “la protesta es siempre portadora de una dinámica de resistencia y de rechazo, que puede concluir a las manifestaciones más violentas y de máxima eficacia política como el derrocamiento de un gobernante o la subversión del orden establecido”. Es por eso que los gobiernos sólo pueden aplazar, reprimir o, en el mejor de los casos, negociar la protesta, mas no pueden gobernarla democráticamente¹⁰. La situación cambia cuando los gobiernos son expresión de esos movimientos y tienen una base social muy amplia (paradigmáticamente, Bolivia).

Por otro lado, los actuales movimientos sociales son expresión de la expansión de la resistencia popular y la deslegitimación del neoliberalismo, un proceso que es, al mismo tiempo, constituyente de nuevos sujetos sociales y, por ende, nuevas subjetividades (Quijano, 2004). La mayoría de esos movimientos tiene, en América Latina en su conjunto, una doble condición: étnica y clasista/indígena y campesina. En rigor, son movimientos que, habiendo surgido como sociales, han devenido político-sociales, con demandas de máxima: redefinir la *cuestión nacional* de los Estados existentes en América Latina y lograr, según apunta Quijano, “la autonomía territorial de las nacionalidades dominadas”. Reivindican una identidad que viene del pasado lejano, pero apuntan a un futuro diferente y mejor. Una expresión aymara sintetiza bien la articulación temporal: “Resistimos porque queremos seguir siendo lo que somos, pero luchamos porque no queremos quedarnos donde nos colocan”.

10 “Con el agravante de que la represión de la protesta por parte del gobierno, al mismo tiempo que pone de manifiesto la violencia de sus propias políticas fuerza aún más la intensidad de la protesta, provocando la misma violencia que reprimen. La *espiral de la protesta* y de su represión puede llegar al extremo de forzar esta última hasta el límite de poner de manifiesto la intrínseca violencia del gobierno, haciéndole perder su legitimidad, o bien su intrínseca inconstitucionalidad, haciéndole quebrar su legalidad. Las democracias gobernadas por gobiernos y políticas neoliberales, y de manera más general todas las democracias en el mundo actual sometidas a la dominación del nuevo orden económico global, no poseen más que una legalidad y legitimidad *formales*, las cuales se resquebrajan, se desmoronan generando un *desorden democrático*, cuando en reacción a la protesta dichos gobiernos democráticos recurren a la violencia o a procedimientos anticonstitucionales o contra el derecho internacional” (Sánchez-Parga, 2005).

Las demandas de Estados plurinacionales y plurilingües y de democracia comunitaria y participativa van más allá de la mera condición étnica: definen un programa revolucionario en lo social y en lo político, aun cuando no se exprese todavía en un *corpus* teórico más o menos elaborado. Son verdaderos movimientos antisistémicos que, para decirlo como Boaventura de Sousa Santos, “constituyen tanto una crítica de la regulación social capitalista, como una crítica de la emancipación social socialista tal como fue definida por el marxismo” (2001: 178).

Ahora bien, no son pocos ni sencillos los desafíos teóricos y político-prácticos que deben enfrentar. No se trata sólo de dotar de contenido institucional a la propuesta de nuevos Estados y democracia, sino de cómo definir teórica y conceptualmente los fundamentos de uno y otra, en particular teniendo en cuenta que conceptos centrales del orden político contemporáneo como nación y ciudadanía han sido ajenos a la tradición de los pueblos originarios. Es cierto que ambos están siendo resignificados, pero no es ni será fácil dotarlos de nuevo contenido y superar la contradicción entre un principio de derecho individual (el de ciudadanía, donde un hombre/una mujer es igual a un voto libremente elegido) y una cultura política que se apoya en las decisiones colectivas que obligan a la totalidad de los miembros de la comunidad. Como señala Pablo Dávalos, el proyecto indígena de creación de un Estado Plurinacional choca con la resistencia de instituciones heredadas de la Colonia, y por lo tanto excluyentes.

¿Cómo se pone en clave plurinacional el sistema político? [...] El sistema político se articula en la representación y la universalidad, en la que todo el mundo es ciudadano. Pero los indios no. En el mundo indígena, el discurso liberal homogeneiza, pero la práctica y el pensamiento indígena se asientan en la diferencia (citado en Zibechi, 2006).

La construcción de un Estado pluriétnico o plurinacional y de una democracia comunitaria y participativa requiere de un instrumento político. ¿Cuál es él? Los zapatistas han renunciado –al menos hasta ahora– a construir un partido propio o a aceptar el liderazgo de un tercero, si bien están intentado un camino con las Juntas de Buen Gobierno. Los indígenas ecuatorianos pasaron de la experiencia delegativa en organizaciones y hombres que los defraudaron (o traicionaron) a la apuesta por su propia organización –Pachakutik, el brazo político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)–. Los bolivianos canalizaron sus aspiraciones a través de un partido, el Movimiento al Socialismo (MAS), combinando la opción partido-elecciones con el funcionamiento de las democráticas Juntas Vecinales,

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

y se entusiasmaron con la propuesta de una Asamblea Constituyente refundadora de Bolivia, pero ahora sobre bases nuevas, justamente las de las pluralidades negadas históricamente. Es posible que la construcción de *poderes no estatales* o, tal vez mejor, *poderes societales*—tal como se aprecia en las experiencias indígena-campesinas— sea una vía idónea. Pero todavía es más una condición de posibilidad que una condición de realización.

Las experiencias en curso—desde el *orçamento participativo* en Brasil hasta las más ambiciosas en curso en Bolivia, Ecuador y Venezuela— muestran que Bobbio tenía razón al adjudicarle a la democracia una capacidad subversiva. Pero, acoto, no cualquier democracia cumple esa función. En todo caso, no las que tenemos.

Otra vez, no se trata sólo de lo que dice la letra de Constituciones tan innovadoras. La cuestión sigue siendo cuál es el grado de correspondencia entre la premisa y la consecuencia.

La democracia en América Latina no está perdida, en buena medida porque para perder algo primero hay que tenerlo. En cambio, está bien guardada por unas burguesías crecientemente angurrientas y avaras, que apelan a ella si les sirve para hacer buenos negocios, pero la desechan y violentan si mediante ella los pueblos deciden afectar los intereses—aunque sea en medida discreta—de ellas. Después de una larga historia, los pueblos han aprendido a buscarla y hoy se han lanzado en pos de ella, pero no para ocuparla—tipo asalto al Palacio de Invierno—, sino para construirla desde abajo, colectivamente, a menudo innovadoramente, para que efectivamente las cosas estén en su lugar y democracia signifique lo que etimológicamente significa: gobierno del *demos*.

Bibliografía

- Ansaldi, Waldo 1991 “La oligarquía en América Latina: esa frívola y casquivana mano de hierro en guante de seda” en *Socialismo y Participación* (Lima) N° 56, diciembre 1991. [Originalmente: “Frívola y casquivana, mano de hierro en guante de seda. Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina” en *Cuadernos del CLAEH* (Montevideo) Año 17, N° 61, julio de 1992. En <www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal/art/frivolacasquivanamanodehierro.pdf>].
- Ansaldi, Waldo 2004-2005 “¿Clase social o categoría analítica? Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina” en *Anales* (Instituto Iberoamericano, Universidad de Göteborg) Nueva Época, N° 7-8. En <<http://hum.gu.se/institutioner/romanska-sprak/iberoamerikanskainstitutet/publikationer/anales/anales7/ansaldi.pdf>>.
- Ansaldi, Waldo 2007a “A mucho viento poca vela. Las condiciones sociohistóricas de la democracia en América Latina. Una introducción” en Ansaldi, Waldo (dir.) *La democracia en América Latina, un barco a la deriva* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

- Ansaldi, Waldo 2007b “La democracia en América Latina, un barco a la deriva, tocado en la línea de flotación y con piratas a estribor. Una explicación de larga duración” en Ansaldi, Waldo (dir.) *La democracia en América Latina, un barco a la deriva* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Ansaldi, Waldo 2007c “La novia es excelente, sólo un poco ciega, algo sorda y al hablar tartamudea. Logros, falencias y límites de las democracias de los países del MERCOSUR, 1982-2005” en Ansaldi, Waldo (dir.) *La democracia en América Latina, un barco a la deriva* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica 2010 *América Latina. La conflictiva construcción del orden* (Buenos Aires: Emecé).
- Brito, Alejandra; Mazzei, Leonardo; Rocha, Priscilla y Vivillos, Carlos 2007 “Los desamparados por la democracia en la historiografía social chilena” en Ansaldi, Waldo (dir.) *La democracia en América Latina, un barco a la deriva* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Carrera Damas, Germán (comp.) 1993 *Simón Bolívar fundamental* (Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana) 2 Tomos.
- Collier, Simon 2005 *Chile: La construcción de una república 1830-1865. Política e ideas* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile).
- Estrada, José Manuel 1927 *Obras Completas* (Buenos Aires: ECLYCLA).
- Gargarella, Roberto 2008 *Los fundamentos legales de la desigualdad. El constitucionalismo en América (1776-1860)* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Gramsci, Antonio 1975 *Quaderni del carcere* (Torino: Einaudi) 4 Vols.
- Irurozqui, Marta 1994 *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920* (Cusco: Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas).
- Macpherson, Crawford Brough 1982 *La democracia liberal y su época* (Madrid: Alianza).
- Mols, Manfred 1987 *La democracia en América Latina* (Barcelona/Caracas: Alfa).
- Oieni, Vicente 2004 “Imaginar al ciudadano virtuoso. Introducción del concepto de ciudadano en el proceso de emancipación en el Río de la Plata” en Ansaldi, Waldo (coord.) *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente* (Buenos Aires: Ariel).
- Pease García, Henry 1988 “El Perú de los ‘80: construir democracia desde la precariedad” en *David y Goliath* (Buenos Aires: CLACSO) Año XVIII, Nº 53, agosto-setiembre.
- PNUD-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo 2004 *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos* (Bogotá). En <<http://democracia.undp.org>>.
- Quijano, Aníbal 2004 “El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?” en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) Vol. 10, Nº 1, enero-abril. [Versión reducida en OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año V, Nº 13, enero-abril de 2004. En <<http://168.96.200.17/ar/libros/osal/osal13/ACQuijano.pdf>>].
- Romero, José Luis y Romero, Luis Alberto (comps.) 1978 *Pensamiento conservador (1815-1898)* (Caracas: Biblioteca Ayacucho) Vol. 31. En <www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=103&begin_at=24&tt_products=31>.

CyE

Año II

Nº 3

Primer

Semestre

2010

NO ES QUE LA DEMOCRACIA ESTÉ PERDIDA: ESTÁ BIEN GUARDADA Y MAL BUSCADA

- Sala de Touron, Lucía 2007 “Democracia y revolución: sus usos en América Latina, particularmente en los años sesenta” en Ansaldi, Waldo (dir.) *La democracia en América Latina, un barco a la deriva* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Sánchez-Parga, José 2005 “Del conflicto social al ciclo político de la protesta” en *Ecuador Debate* (Quito) N° 64, abril. En <www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate1336.htm>.
- Santos, Boaventura de Sousa 2001 “Los nuevos movimientos sociales” en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) N° 5, septiembre.
- Sztompka, Piotr 1995 *Sociología del cambio social* (Madrid: Alianza).
- Tilly, Charles 1991 *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes* (Madrid: Alianza).
- Torres Rivas, Edelberto 1987 *Centroamérica: la democracia posible* (San José de Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana).
- Torres Rivas, Edelberto 2004 “Centroamérica. Revoluciones sin cambio revolucionario” en Ansaldi, Waldo (coord.) *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente* (Buenos Aires: Ariel).
- Torres Rivas, Edelberto 2007 “¿Qué democracias emergen de una guerra civil?” en Ansaldi, Waldo (dir.) *La democracia en América Latina, un barco a la deriva* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Wood, Ellen Meiksins 2000 *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico* (México DF: Siglo XXI/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México).
- Zibechi, Raúl 2006 “Movimientos indígenas: entre el neoliberalismo y gobiernos de izquierda” en *Programa de las Américas*, 18 de abril. En <www.ircamericas.org/esp/3215>.



PERSPECTIVAS



Algunas observaciones históricas sobre la hegemonía

Perry Anderson

Resumen

Perry Anderson analiza en esta conferencia el concepto de hegemonía entre los Estados, según el aporte de Giovanni Arrighi, a la luz de la última crisis económica mundial que estalló en septiembre de 2008. En los trabajos de Robert Brenner advierte el pronóstico acertado sobre la evolución del capitalismo y su crisis actual, al tiempo que se detiene en comparar los distintos períodos históricos de la hegemonía británica durante el siglo XIX, la norteamericana en el siglo XX y en los tiempos posteriores al final de la Guerra Fría. Para Anderson, el neoliberalismo se ha debilitado como consecuencia de la última crisis, pero no ha desaparecido, a la vez que no hay movimientos de masas politizados

Abstract

In this lecture, Perry Anderson analyses the concept of hegemony among States, according to the views of Giovanni Arrighi, in the light of the last world economic crisis that broke out in September, 2008. In his works, Robert Brenner foretells the right prediction regarding the evolution of capitalism and its present crisis, and further compares the different historical periods – British hegemony during the XIX Century, North American hegemony in the XX Century, and the subsequent end of the Cold War. In Anderson's opinion, neoliberalism has grown weaker as a result of the last crisis, though it has not disappeared; neither are there politicized mass movements as there were after the Great Depression in 1930. However, he

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

como los que existían tras la Gran Depresión de 1930. Sin embargo, señala que es en América Latina “la única parte del mundo donde el capitalismo continúa siendo impugnado”.

points out that Latin America is “the only place in the world where capitalism continues being questioned”.

Perry Anderson

Historiador británico. Profesor en la Universidad de California. Autor de numerosos libros ampliamente conocidos y animador de la *New Left Review* y la editorial Verso.

British historian. Teacher at the University of California. Author of numerous widely known Works and enthusiast of the New Left Review and Verso publishing firm.

Palabras clave

1| Hegemonía 2| Crisis económica 3| Burbuja hipotecaria 4| Marxismo
5| Neoliberalismo 6| Tasa de ganancia 7| Desempleo 8| Imperialismo
9| Estados Unidos 10| Rusia 11| China 12| Brasil 13| India 14| Gran Bretaña

Keywords

1| *Hegemony* 2| *Economic crisis* 3| *Mortgage bubble* 4| *Marxism* 5| *Neo-liberalism*
6| *Turnover rate* 7| *Unemployment* 8| *Imperialism* 9| *United States* 10| *Russia*
11| *China* 12| *Brazil* 13| *India* 14| *Great Britain*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

ANDERSON, Perry. Algunas observaciones históricas sobre la hegemonía. *Crítica y Emancipación*, (3): 219-240, primer semestre 2010.

Algunas observaciones históricas sobre la hegemonía¹

CvE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

A diferencia de la gran depresión de entreguerras, provocada por el colapso de Wall Street en octubre de 1929, la actual crisis económica mundial, provocada por el colapso de Wall Street en septiembre de 2008, no llegó de la nada después de un agitado aunque breve período de crecimiento, sino como un violento paroxismo dentro de una larga fase descendente en las economías del capitalismo avanzado, con una duración de unos 35 años, desde principios de los años setenta. En parte por esa razón, a diferencia de la Gran Depresión, la crisis actual fue largamente prevista. No por la ortodoxia económica, por supuesto, que fue tomada completamente por sorpresa, sino por los mejores especialistas marxistas de la época. Le debemos la más autorizada –teóricamente desarrollada y empíricamente detallada– explicación de la crisis al historiador norteamericano Robert Brenner, quien una década antes de que esta explotara estableció los mecanismos que estaban conduciéndonos hacia ella. Identificó las razones de la larga fase descendente que registró la caída de las tasas de crecimiento en los centros del capitalismo mundial década a década, con un aumento implacable de la sobrecapacidad en sus industrias manufactureras. Esta sobrecapacidad estaba determinada por la rigidez del capital fijo, alguna vez asentado en plantas y equipos, conduciendo a las empresas de una rama de la producción tras otra a aceptar menores tasas de retorno de sus inversiones, a medida que nuevos y más eficientes competidores –generalmente en economías nacionales rivales– entraban en sus mercados, en lugar de una aún más peligrosa y costosa salida de las líneas en las que estaban tradicionalmente atrincherados.

PERRY ANDERSON

1 Conferencia pronunciada en el marco del Seminario “La crisis capitalista actual y sus consecuencias para la lucha hegemónica”, organizado por CLACSO, Editorial Boitempo, Cenedic y el Programa de Posgraduados en Sociología de la USP, Auditorio de Cultura Japonesa de la Universidad de San Pablo (Brasil), 17 de noviembre de 2009, con la participación de Emir Sader, Flávio Aguiar y Ruy Braga.

El resultado, sostuvo Brenner, fue bajar de manera constante las tasas de ganancia total, reduciendo así las tasas de inversión y a continuación el empleo y así la demanda final. La solución natural para el subsiguiente sobrerrendimiento persistente, permanentemente agravado por la sobrecompetencia, fue una purga catártica del sistema, eliminando los capitales menos competitivos en un amplio proceso de desvalorización, capaz de permitir que la acumulación comenzara nuevamente sobre una base más dinámica: en resumen, una depresión aguda, con sus consecuentes bancarrotas y desempleo masivos.

A fines del siglo XX, sin embargo, los gobiernos –recordando las radicalizaciones de los años treinta y temerosos de las consecuencias socio-políticas de tan drásticas sacudidas– hicieron todo lo posible para evitar cualquier resolución de la recesión de naturaleza clásica. En vez de dejar que el capital se hundiera sin rumbo por sus propios medios en un combate implacable de destrucción creativa, urdieron una gigantesca expansión artificial del crédito, para evitarlo en los Estados Unidos por lo menos, en primer lugar con gasto deficitario por parte del Estado, luego alimentando una frenética especulación financiera e inmobiliaria con bajas tasas de intereses, y finalmente inundando a los hogares con servicios de tarjetas de crédito respaldadas por hipotecas secundarias. El resultado fue una enorme burbuja de activos, flotando libremente sobre una gran montaña de deuda por debajo de aquella. Fue el estallido inevitable de esta burbuja el que ha provocado la crisis que estamos viviendo. Confrontados al desastre en una escala desconocida durante tres cuartos de siglo, los gobiernos reunidos del Norte no han tenido más remedio que duplicar sus apuestas, desatando una nueva ola de deuda con un rescate financiero colosal de los bancos, tasas de interés próximas a cero y dádivas para los consumidores. Para Brenner, esto es meramente la administración de más pociones de veneno a un paciente enfermo terminal. En la lógica capitalista, la única manera realista de salir de la crisis es una verdadera recesión, la destrucción de todos los capitales no competitivos, dejando prosperar sólo a los que se ajusten.

Este análisis fue estupendamente criticado por Giovanni Arrighi. Él estuvo de acuerdo en que las causas subyacentes de la larga fase descendente se encontraban precisamente en los mecanismos de sobrecompetencia que había identificado Brenner, pero sostenía que el capitalismo había salido históricamente de crisis comparables pero de formas diversas a una desvalorización catastrófica. La larga depresión de finales del siglo XIX, por ejemplo, había sido superada finalmente sin una caída de las proporciones de las de la década del treinta. La razón por la cual esas resoluciones de la crisis diferían, según él, estaba

en la economía política de la turbulencia global de más largo alcance, que Brenner redujo por error a mecanismos puramente económicos, descuidando el panorama más amplio de luchas políticas entre clases y Estados, donde se encontraban sus determinantes primordiales.

El concepto fundamental de *hegemonía*, en torno al cual Arrighi construyó toda su obra posterior, estaba ausente de la explicación de Brenner. Arrighi lo tomó, por supuesto, de Antonio Gramsci. Pero mientras Gramsci se concentraba mayoritariamente en el fenómeno de la hegemonía *dentro de los Estados*, Arrighi se enfocó ante todo en el fenómeno de la hegemonía *entre los Estados*. La diferencia

***Robert Brenner [...] una década
antes de que esta [crisis] explotara,
estableció los mecanismos que
estaban conduciéndonos hacia ella.***

no es absoluta, ya que Gramsci se refirió a la última, y Arrighi se había ocupado sin duda también de la primera. Pero el contraste de énfasis es inequívoco. Para Gramsci, la hegemonía era primordialmente una relación nacional entre las clases dominadas y las dominantes en una sociedad determinada. Para Arrighi, en cambio, era primordialmente una relación internacional entre las clases dominantes de las diferentes sociedades, aunque su alcance iba necesariamente desde el plano horizontal de las relaciones entre los gobernantes hasta el plano vertical de sus relaciones con los sujetos por debajo de ellos.

El punto de partida teórico que compartían era, por supuesto, que la hegemonía es una forma de poder que combina la fuerza y el consenso, pero bajo la *primacía* del consenso. La tesis de Arrighi era esta. A nivel internacional, tal consenso –la hegemonía de un Estado sobre todos los demás– es ganado por un modelo superior de producción y consumo, que induce no sólo el cumplimiento de los ideales y valores de la potencia hegemónica, sino la *imitación* generalizada de este como modelo entre otros Estados. A su vez, esta hegemonía produce beneficios para los grupos dominantes de todos los Estados, mediante el establecimiento de reglas previsibles para el sistema internacional y administrando las amenazas comunes al mismo. La hegemonía, en este sentido, debe contrastarse con la mera “dominación explotadora”,

en la que un Estado poderoso obtiene, mediante extorsión, obediencia o tributos de otros a través del ejercicio de la violencia, sin otorgarles beneficios compensatorios. Al mismo tiempo, como la forma más avanzada de la organización de una economía y una sociedad de la época, esa hegemonía conlleva una expansión a nivel mundial de las fuerzas de producción que también beneficia a las clases sometidas, asegurando su consentimiento hacia el orden hegemónico en general. “Mientras que la dominación”, escribe Arrighi, será entendida como descansando fundamentalmente sobre la coerción, la hegemonía es “el poder *adicional* que acumula un grupo dominante en razón de su capacidad para colocar en un plano ‘universal’ todas las cuestiones en torno a las cuales crece el conflicto” (Arrighi, 1999).

¿Qué significa esto en las relaciones interestatales? La hegemonía es definida allí como el liderazgo mundial que acumula cualquier Estado que puede “alegar creíblemente ser la fuerza motriz de una expansión general de los poderes colectivos gobernantes *vis-à-vis* los súbditos” o que “puede afirmar de modo creíble que la expansión de su poder, relativo a algunos o incluso a todos los otros Estados, es de interés general para los súbditos de todos los Estados”. Para Arrighi, estas afirmaciones son realizadas, no sólo en una cierta administración, sino en una *transformación* del sistema de Estados preexistente. ¿Qué implica semejante transformación? Estructuralmente, lo que trae es una *combinación* original de “capitalismo” y “territorialismo”, la dinámica de acumulación de capital independiente pero interrelacionada a nivel de la empresa, y la expansión territorial a nivel del Estado.

Tal es el marco que luego genera la sucesión de las hegemonías histórico-mundiales seguidas en el *largo siglo XX*. Después de las protohegemonías de las ciudades-Estado de Venecia y Génova en la Italia del Renacimiento, la narración de Arrighi se mueve hacia las tres grandes hegemonías de la edad moderna, tal como él las ve: en primer lugar, la de la República Holandesa en el siglo XVII; luego la de Gran Bretaña en el siglo XIX; y, finalmente, la de los Estados Unidos en el siglo XX. ¿Qué es lo que hace avanzar esta secuencia? En esencia, los ciclos de acumulación del capital, bajo el signo de la fórmula de Marx M-C-M'. La expansión capitalista, cuyas empresas más avanzadas están concentradas en la potencia hegemónica, es al principio *material* –inversión en la producción de bienes y en la conquista de los mercados–. Luego, como la sobrecompetencia hace caer los beneficios, porque ningún bloque del capital puede controlar el espacio en el que los bloques rivales desarrollan nuevas técnicas o productos, obligando a bajar los precios, la acumulación en la potencia hegemónica –y más en general– cambia hacia la expansión *financiera*, a medida que los

Estados rivales compiten por el capital móvil en su ofensiva de expansión territorial. Con la intensificación de la rivalidad, y de los conflictos típicamente militares, la hegemonía se quiebra dando lugar a un período de caos sistémico en el que nuevas clases de súbditos comienzan a afirmarse. Fuera de este período de caos sistémico, de guerras y conflictos civiles, un nuevo poder hegemónico emerge finalmente, reiniciando un ciclo de expansión material sobre una base nueva y más amplia, capaz de servir a los intereses de todos los demás Estados, y a algunos o a la totalidad de los intereses de sus súbditos. En esta secuencia, cada hegemonía sucesiva ha sido más extensiva, disfrutando

El concepto fundamental de hegemonía, en torno al cual Arrighi construyó toda su obra posterior, estaba ausente de la explicación de Brenner.

de una base más amplia y más poderosa, territorial y socialmente, que la anterior –la República Holandesa todavía un híbrido oligárquico entre una ciudad y un Estado-nación Estado, la Inglaterra victoriana como un Estado-nación censitario, y los Estados Unidos como un Estado continental plenamente democratizado–.

¿Dónde nos encontramos hoy, entonces, en esta historia? Como Brenner, Arrighi sostuvo larga y lúcida que la expansión material del capitalismo de posguerra, bajo la hegemonía estadounidense, se había agotado a finales de los años sesenta, cediendo paso desde la crisis de los primeros años setenta a un ciclo de expansión financiera, explotada por Estados Unidos para mantener su poder mundial más allá de su tiempo. A finales de siglo, sin embargo, este ciclo de expansión financiera se hizo cada vez menos sostenible, y con su implosión final habría llegado la crisis terminal de la hegemonía estadounidense. Pero, aunque rigurosamente cíclica en su forma, la trayectoria del capitalismo nunca se repite con precisión. Históricamente, la situación actual se caracteriza por dos novedades, en comparación con la precedente. En primer lugar, conflictos sociales tempestuosos –luchas laborales en el Norte y movimientos de liberación nacional en el Sur– no han seguido, como en el pasado, sino precedido, y en buena medida precipitado, el pasaje original de la expansión material a

la expansión financiera en los años setenta. En segundo lugar, se ha inaugurado una bifurcación sin precedentes entre el poder militar y el poder económico a medida que la hegemonía de Estados Unidos entró en su agonía, ya que este país todavía mantiene un abrumador predominio global de la fuerza armada, incluso mientras se hunde en el estatus de una nación deudora, mientras la caja de dinero en efectivo del mundo se desplaza hacia el este de Asia. Pero, por lo demás, el carácter general de los tiempos venideros era lo que siempre había sido en el pasado. Una vez más, con el cambio de potencia hegemónica, una época de caos sistémico se extendía por delante.

¿Qué puede surgir a la larga de todo esto? A mediados de los años noventa, Arrighi argumentó que había tres posibilidades. Podría haber otra guerra mundial, capaz de destruir el planeta. Podría ocurrir una reacción violenta de un imperio mundial dirigido por el Oeste –Estados Unidos y Europa juntos–. Por último, y más esperable, podría surgir lo que llamó una sociedad de mercado mundial igualitaria, en la cual la hegemonía habría desaparecido porque las diferencias de clase dentro de los Estados no serían ya profundas, y las relaciones entre Estados se basarían en el respeto mutuo y la igualdad: en otras palabras, un mundo más allá del capitalismo, centrado en Asia Oriental. En el momento de su muerte, en 2009, Arrighi, tenía más confianza. Los peligros de la guerra habían retrocedido y la posibilidad de un nuevo imperio mundial panoccidental se había vuelto remota. Uno de los temas centrales de su último libro, *Adam Smith en Pekín*, era que el ascenso de China y su promesa acerca de un orden mundial igualitario, había alterado de manera decisiva la perspectiva global. Parecía como si la humanidad estuviera lista para dejar atrás la hegemonía como estructura de poder desigual. En efecto, podríamos esperar ahora estar avanzando hacia una era “después de la hegemonía”, como un mundo en el que el capitalismo habría sido finalmente superado.

Se puede observar que hay una diferencia conceptual decisiva entre Brenner y Arrighi, que determina el contraste en el modo en que imaginan los resultados lógicos de la crisis actual –una *purga sistémica* para uno, *el caos sistémico* para el otro–. Esta diferencia radica en el hecho de que, si bien su marco común es un sistema de competencia, la unidad básica de análisis para Brenner es la *empresa*, mientras que para Arrighi la unidad básica de análisis es el *Estado*, aunque esto ciertamente se basa en, y subsume a, la empresa. La hegemonía, ausente en Brenner y central para Arrighi, se inscribe en el nivel estatal, como un concepto eminentemente político, que regula las relaciones entre las naciones tanto como entre las clases. Una consecuencia, tácita pero inequívoca, de la teoría de Arrighi es que la existencia de un

poder hegemónico es un requisito para que el sistema capitalista mundial funcione normalmente –sin un poder hegemónico, históricamente hablando, el sistema debe caer en un estado de caos–. ¿Qué es lo que define entonces a una hegemonía internacional?

Para Arrighi, como hemos visto, debe implicar una nueva combinación de capitalismo y territorialismo. En la dialéctica entre estos dos, sin embargo, no hay duda de cuál tiene el control. Como hemos visto, son los ciclos de acumulación de *capital*, no la adquisición de *territorio*, los que impulsan la transición de una hegemonía histórica a otra. Nótese, sin embargo, que en esta fórmula general para una hege-

La narración de Arrighi se mueve hacia las tres grandes hegemonías de la edad moderna, tal como él las ve: en primer lugar, la de la República Holandesa en el siglo XVII; luego la de Gran Bretaña en el siglo XIX; y, finalmente, la de los Estados Unidos en el siglo XX.

monía internacional, no existe una especificación real de la naturaleza del *Estado* del que es portadora. Pero por defecto, por así decirlo, los Estados relevantes deben, de un modo u otro, ser capitalistas, ya que esta es, después de todo, una historia de los ciclos sucesivos de acumulación del capital. Territorialismo, en contraposición al capitalismo, se convierte, en efecto, en una categoría residual. Por tanto, podemos preguntar: ¿es este par –capitalismo/territorialismo– suficiente para capturar la trayectoria esencial del sistema interestatal desde el Renacimiento? Hay razones para dudar de ello, ya que lo que abstrae la noción puramente espacial de territorialismo es la naturaleza *social e ideológica* cambiante –en otras palabras, el carácter diferenciado de clase– de los principales Estados territoriales durante este período de tiempo, y los conflictos generados por estos. Otra forma de expresarlo sería decir que el esquema básico de capitalismo/territorialismo se arriesga a *antedatar* un predominantemente, y mucho menos homogéneo, sistema mundial capitalista durante una buena cantidad de siglos.

¿Qué consecuencias se derivan de esta antedatación? En el primer caso, podemos preguntarnos hasta qué punto es realmente posible hablar de una hegemonía mundial holandesa en el siglo XVII. No hay duda, por supuesto, de que las Provincias Unidas fueron el primer Estado territorial de importancia en el cual predominaban las

relaciones capitalistas de producción, en el campo y en las ciudades, y en el cual una oligarquía burguesa ocupaba el poder. Pero continuó siendo un Estado pequeño, en tamaño y población, que dominó brevemente los mares, cuyo imperio en el extranjero nunca fue del orden de los de España o Portugal. Sin embargo, no estaba en condiciones de dominar la Europa del *Grand Siècle*, y no sólo debido a tales magnitudes relativas. De manera más fundamental, sólo debido a que estaba socio-económicamente adelantado a su tiempo, estaba desconectado de las principales estructuras de poder de clase y de la extracción de excedentes del período. La mayor parte de la producción europea continuó siendo la agricultura, en un campo dominado por formas y relaciones de producción señoriales, no capitalistas, y el tipo emergente –todavía bastante nuevo– entre todos los grandes Estados continentales era el absolutismo emergente, encarnando el poder social de una nobleza terrateniente, y no una burguesía mercantil. Es difícil ver cómo las Provincias Unidas, siendo una anomalía dentro de este panorama económico y político global, podría haber proporcionado alguna orientación general o liderazgo a Estados tan diversos de ella, y en cierta forma Arrighi reconoce esto, señalando que los Países Bajos nunca podrían haber gobernado el sistema internacional que cristalizó en Westfalia. Si algún Estado podría ser descrito como hegemónico en la Europa del siglo XVII, ese sería la Francia de Richelieu y Luis XIV, que llevó a su fin la dominación anterior de España, antes de ser ella misma jaqueada por una coalición de las otras grandes potencias que se le contraponían. Sólo por esa razón, esta nunca fue una verdadera hegemonía. Porque el Tratado de Westfalia codificado era algo muy distinto, lo que excluía era un sistema de *equilibrio de poderes* diseñado para impedir que cualquier Estado adquiriese el tipo de control sobre todos los demás que los gobernantes de cada Estado ejercían sobre sus propios súbditos.

En el siglo XIX, la hegemonía británica parece un caso mucho más convincente, tanto por la revolución industrial promovida por Gran Bretaña, que tuvo un impacto difusor, globalmente transformador, más allá de lo que el capitalismo meramente comercial de Holanda podía ofrecer, como por la gran escala del imperio adquirida antes y después de aquella, que cubría al final un cuarto de la superficie de la tierra. Pero también aquí la descripción precisa ser refinada por la especificación ulterior del carácter de clase del tablero europeo. Una de las razones por las que es posible hablar de hegemonía británica después de 1815 es que el equilibrio de poderes fue abandonado como principio rector de las relaciones interestatales en el Congreso de Viena. En su lugar fue creado algo completamente nuevo, la Pentarquía o Concierto de Europa: un sistema en el que las cinco grandes potencias –Rusia, Prusia,

Austria, Inglaterra y Francia— acordaban hacer valer un orden contrarrevolucionario común contra las masas, cuya insurgencia los había aterrorizado tanto durante el levantamiento revolucionario francés y en la movilización posterior de la *Grande Armée* de Napoleón. Confrontados todos a este gran peligro, los cinco Estados más grandes de Europa acordaron dejar de lado sus rivalidades y respetar las reglas comunes del juego, no para equilibrarse entre sí sino para trabajar juntos, para garantizar la paz y para reprimir la sedición. Esto no significaba que había una igualación de poder al interior de la Pentarquía. No uno, sino dos poderes se colocaron claramente por encima de los otros, la pareja de arquitectos de la victoria sobre Napoleón, Inglaterra y Rusia. Como ha demostrado el gran historiador y diplomático Paul Schroeder, lo que surgió después de 1815 fue una *hegemonía compartida* de estos dos Estados dentro del Concierto de Europa. Fue una verdadera hegemonía justamente porque se basaba en el consentimiento de los otros poderes, que eran aliados, no enemigos, en la causa contrarrevolucionaria.

Al mismo tiempo, sin embargo, y *fuera de* Europa, cada una de las dos potencias hegemónicas dentro de Europa —para no hablar de los otros poderes— prosiguieron su propia expansión imperial, construyendo imperios que no se basaban en ningún tipo de consentimiento diplomático, sino en la violencia de la conquista militar. Aquí Gran Bretaña, dominando ya los mares desde el siglo XVIII, y ahora el taller industrial del mundo, no tenía iguales. Sin embargo, su poder e influencia no eran ilimitados. En Asia Central y Nororiental, no podía detener la expansión de Rusia y estaba continuamente temerosa de los avances zaristas en Persia, Afganistán y el Tíbet, por no hablar de los dominios otomanos. En África, Francia forjó un imperio para rivalizar con el suyo. En las Américas, los Estados Unidos se apropió de gran parte de México y extendió su influencia hacia el sur. En esta repartición del planeta, lo que mantuvo la paz hasta comienzos del siglo XX fue más el cálculo del equilibrio de poderes que el liderazgo hegemónico. Tampoco los otros poderes —y menos aún Alemania o Estados Unidos— prestaban gran atención a las doctrinas de libre comercio de Gran Bretaña, ciertamente, con la breve excepción de Francia. Finalmente, por supuesto, el Concierto de Europa se rompió por completo, una vez que Prusia se convirtió en Alemania, con un mayor poder industrial y militar que los de Inglaterra o Rusia, aunque bloqueado por carecer de un imperio de ultramar comparable, por lo cual el desequilibrio resultante desencadenó la catástrofe interimperialista de la Primera Guerra Mundial. Con ella, la hegemonía inglesa llegó a su fin.

La hegemonía estadounidense ha sido una historia muy diferente. Tres contrastes fundamentales la separan de su predecesora

británica, más allá de las que Arrighi ha establecido tan bien. El primero ha sido el propio peso de la economía estadounidense en el mundo, superándola no sólo en su apogeo, sino incluso en su pasado, con una parte del PIB mundial mucho mayor que la que la Gran Bretaña victoriana podía llegar a aspirar, configurando un Estado y una sociedad colosalmente ricos. El segundo ha sido el carácter puramente capitalista de la formación social estadounidense, desde el principio sin mixturas feudales o aristocráticas. La rivalidad entre Estados en Europa siempre fue territorial, porque el medio de competencia señorial, desde la Edad Media en adelante, fue siempre la tierra y no los mercados, y los Estados absolutistas fueron construidos sobre sucesivas expansiones de territorios sometidos a la extracción de diferentes tipos de rentas. La misma dinámica puede ser vista incluso en Gran Bretaña, donde el Estado permaneció en manos de una clase terrateniente a lo largo del siglo XIX, y más de una anexión colonial no respondía a ninguna lógica de beneficio inmediato sino a lo que Schumpeter correctamente vio como un reflejo atávico de todas las aristocracias europeas. Una vez que los nativos fueron exterminados y los colonos estuvieron en posesión de América del Norte, de costa a costa, el capitalismo estadounidense mostró poco de ese impulso: la conquista de los mercados, y no la posesión de la tierra, era ahora la llave para el poder global. Esto no fue una lección que cualquiera de las potencias rivales del período de entreguerras haya comprendido, ya que Gran Bretaña, Francia y los Países Bajos se aferraron a sus colonias de ultramar, y Alemania, Japón e Italia buscaron una expansión territorial equivalente, sumiendo a Europa y el Lejano Oriente una vez más en una conflagración mundial.

La tercera condición de la hegemonía estadounidense fue la más esencial de todas. No se trató simplemente de la derrota militar de Alemania y Japón y el agotamiento de Gran Bretaña y Francia en la Segunda Guerra Mundial sino, de forma mucho más crucial, de la emergencia del vasto bloque comunista a través de una tercera parte de la masa terrestre del planeta, que había abolido las relaciones capitalistas de producción por completo y amenazaba con expandir revoluciones a todo lo largo y a lo ancho. Frente a este peligro, todos los principales Estados capitalistas no tuvieron más remedio que unirse, tal como los antiguos regímenes habían hecho después de la Revolución Francesa, en un único frente conservador bajo la protección de los Estados Unidos. La hegemonía estadounidense era mucho más completa en este nuevo sistema interestatal que lo que la británica había sido nunca en el Concierto de Europa. No sólo porque, a diferencia de la británica, no era compartida con ningún otro poder, o porque el peligro percibido ante el bloque comunista –que colocaba a los otros Estados en fila

detrás de Estados Unidos— era mucho mayor como fuerza centrípeta que cualquier amenaza de los tiempos de la Santa Alianza, formada después de todo, sobre la tumba de la Francia napoleónica. Sino sobre todo porque, a diferencia del Concierto de Europa en la antigüedad, estaba compuesto de poderes con muy diferentes regímenes de reacción, variando desde la antigua corrupción en Gran Bretaña a la autocracia zarista en Rusia, abarcando un rango de relaciones de producción desde las capitalistas a las semif feudales y a las paleofeudales; a diferencia de este panorama, en el Mundo Libre de los años cincuenta, todos los Estados occidentales importantes eran ahora regímenes

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Aunque rigurosamente cíclica en su forma, la trayectoria del capitalismo nunca se repite con precisión.

homogéneamente capitalistas liberales. En estas condiciones, la hegemonía como liderazgo por consentimiento sobre los verdaderamente aliados, aún cuando fueran Estados subordinados, transcurría prácticamente sin fricciones, respaldada como estaba por el poder abrumador, estratégico y económico, de los Estados Unidos.

Al igual que en el siglo XIX, sin embargo, las cosas eran diferentes fuera del ring de los Estados capitalistas avanzados. Allí, los Estados Unidos crearon un imperio construido sobre la violencia, sin dudar en expulsar a sus aliados europeos de posiciones tradicionales que deseaban para sí, sin anexiones formales de territorio, confiando en cambio sobre todo en las bases militares y los regímenes clientes para ajustar su control sobre una mayor franja del planeta que la que incluso Gran Bretaña había disfrutado alguna vez. Este era el dominio del imperio, como se entendía clásicamente, no de la hegemonía. Los límites de ambos, por supuesto, fueron extendidos hasta las fronteras del mundo comunista. En ese sentido, hablar de una hegemonía *global* de Estados Unidos después de la guerra siempre fue, literalmente hablando, erróneo. Sería más exacto hablar de una hegemonía *dividida*, en el que cada campo en la Guerra Fría estaba conducido por su propia superpotencia. Este era, después de todo, un tema de los escritos tardíos de Mao, cuando China se rebeló contra lo que él calificó expresamente

PERRY ANDERSON

como hegemonismo soviético. Para la línea de pensamiento europea –principalmente alemana– que se desarrolló en la primera mitad del siglo XX, la idea de hegemonía dentro de un sistema interestatal era, por definición, *singular* –sólo puede haber *una* potencia hegemónica por vez–. Arrighi heredó esta premisa. En su narración, primero existió la hegemonía holandesa, luego la británica y, finalmente, la hegemonía estadounidense, cada una con carácter exclusivo respecto de las otras.

¿Cuál es entonces la situación actual? En la perspectiva de Arrighi, la hegemonía de Estados Unidos, socavada por el aumento de la deuda exterior, el aventurerismo militar y el surgimiento de China, ha entrado en una crisis terminal. Si consideramos el futuro inmediato, cada uno de estos acontecimientos parece ser más ambiguo de lo que él admitió. La magnitud de la deuda estadounidense es tal que ningún acreedor se atreve a exigir su pago por temor a las consecuencias que tendría una quiebra de Norteamérica sobre ellos mismos. El resultado de las guerras en Irak y Afganistán sigue siendo incierto. Ninguno de ellos es una gran carga económica para Estados Unidos, y el nuevo régimen –supuestamente, ilustrado y multilateral– en Washington claramente cree, como el viejo –supuestamente ignorante y unilateral–, que puede imponerse al final; y desde luego no hay a la vista ninguna derrota comparable a la de Vietnam, en caso de que sea fácilmente desgastado por Washington. En cuanto a la República Popular China, sigue siendo tan dependiente de los consumidores estadounidenses y de los vínculos estadounidenses para su propio crecimiento y estabilidad, que se descarta cualquier noción de desafío al poder norteamericano, al menos por un largo tiempo.

¿Qué ocurre entonces con las proyecciones de más largo alcance de Arrighi? De las alternativas que él planteó, la perspectiva de un nuevo imperio global de Occidente es tan infinitamente pequeña que ni siquiera el más extravagante campeón de la Euro-América concibe ya algo de ese tipo. ¿Es su otra conjetura, acerca de la visión de una sociedad de mercado mundial igualitaria, en la línea smithiana, centrada en Asia Oriental, más plausible? Por más atractiva que sea esta perspectiva, debe ponerse en duda su realismo. Smith escribía en otra época histórica, antes de la revolución industrial y de la corporación moderna, por no hablar de la titulación posmoderna de los activos financieros. Hablar de un mercado sin especificar las relaciones de propiedad que incluye, es una abstracción. Una sociedad de mercado mundial sería cualitativamente diferente del orden mundial que hoy tenemos sólo sobre la premisa de que China –o Asia Oriental en general–, donde sea que se centre, no es una sociedad capitalista.

Pero, incluso si ni el futuro inmediato, ni el horizonte a más largo plazo de la explicación de Arrighi acerca de nuestra situación

son enteramente convincentes, su diagnóstico a mediano plazo –que estamos entrando en una época de caos sistémico, en el que la hegemonía de todo tipo colapsa en medio de la intensificación de los conflictos internacionales y sociales– todavía puede ser correcto. Es esta predicción, como se recordará, la que marca la línea conceptual de la división entre él y Brenner. ¿Qué juicio debemos hacer de ella?

Responder a esto nos devuelve a la escasa especificación de la naturaleza social e ideológica de los Estados en la narrativa histórica general de Arrighi de las hegemonías sucesivas. Una consecuencia era que la Guerra Fría, midiendo entre sí a las grandes potencias de carácter

La hegemonía, ausente en Brenner y central para Arrighi, se inscribe en el nivel estatal, como un concepto eminentemente político, que regula las relaciones entre las naciones tanto como entre las clases.

diametralmente opuesto, nunca podría ajustarse fácilmente a ella, y en la práctica fue en gran parte ignorada. Pero si hemos de entender lo que es tal vez el cambio más profundo en la posición de los Estados Unidos hoy en día, es hacia ese conflicto que tenemos que mirar, ya que es la victoria de Occidente en la Guerra Fría la que lo ha producido. Ya que lo que ha significado el colapso del bloque soviético, y la llegada de la Era de Reformas en China, es la desaparición de la amenaza de la revolución socialista para el capitalismo, que era la piedra angular de la hegemonía estadounidense desde 1945. El cambio se puede poner en términos muy simples: una vez que el pancapitalismo ha llegado, ya no hay ninguna necesidad de un escudo todopoderoso contra los enemigos anticapitalistas. Ahora sólo quedan Estados capitalistas aliados. Por supuesto, no todos los grandes Estados del mundo son capitalistas en la misma medida; Rusia y China permanecen muy lejos de las normas de libre mercado plenamente liberales. Pero ahora forman parte de la misma ecúmene, compartiendo los intereses políticos y económicos comunes con el propio Estados Unidos, los principales Estados europeos y Japón.

El resultado es, visiblemente, el surgimiento de un nuevo Concierto de Potencias, sentadas en el Consejo de Seguridad y en una variedad de cumbres globales económicas, y unidas en defensa de un *statu quo* estratégico, en torno al monopolio de las armas nucleares.

Las resoluciones actuales de la ONU contra Corea del Norte e Irán, y sobre el Líbano, Irak y Afganistán, son el equivalente actual del sistema de Congresos de la época de Metternich y Castelreagh, de Alexander II y Talleyrand. En la versión contemporánea, los Estados Unidos siguen siendo hegemónicos, debido a su continua superioridad en armamentos, riqueza e ideología: ningún otro poder está dispuesto a contrariarlo en cualquier cuestión sobre la que se preocupe en empeñarse. Es hegemónico porque estos son, estructuralmente hablando, aliados en el orden mundial, no enemigos. Pero es una hegemonía más suelta, más lábil que en el pasado, y la jerarquía que supone está sujeta, como sostuvo Arrighi con razón, al desgaste.

Políticamente hablando, entonces, el panorama que tenemos ante nosotros no es de caos sistémico, no más de lo que lo era en la década de 1820. Por el contrario, después de la derrota del gran ciclo de revoluciones que marcaron el siglo XX, es otra época de Restauración. Los paralelismos son muy próximos, aunque las diferencias son también significativas. Hoy, además, como en la época del Congreso de Viena, pero ahora a escala mundial y ya no simplemente continental, una Pentarquía que comparte el poder. Donde una vez estaban Inglaterra, Rusia, Prusia, Austria y Francia, ahora están Estados Unidos, Europa, Rusia, China y Japón.

En el sistema del Congreso de antaño, nunca hubo una armonía completa entre los poderes: persistieron entre ellos tensiones y enfrentamientos, dentro de una unidad de propósitos generales comunes. Tampoco fueron todos los Estados de la Pentarquía estructuralmente iguales: la Inglaterra parlamentaria, la legitimista Francia, la Rusia absolutista fueron tipos muy diferentes de Antiguos Regímenes. Tampoco hubo igualdad de condiciones dentro de la Pentarquía: Inglaterra y Rusia –los dos extremos opuestos dentro del rango de las formas políticas– por arriba de los demás, como poderes hegemónicos conjuntos. Pero nada de esto impidió la coordinación diplomática, la tolerancia mutua y la creación de un sistema acordado para la negociación de las divergencias entre los poderes, que mantuvieron una paz contrarrevolucionaria en Europa durante cuarenta años.

Del mismo modo, la Pentarquía de hoy incluye potencias que no son todas del mismo tipo. Los Estados Unidos, Europa y Japón forman un conjunto homogéneo de regímenes liberal-democráticos –de hecho, el frente político que luchó y ganó la Guerra Fría bajo el mando estadounidense–. Pero Rusia, aunque ya no es comunista, está todavía lejos de lo que son consideradas en Occidente como normas aceptablemente democráticas, mientras que China permanece bajo el gobierno del Partido Comunista –es decir, a los ojos de Occidente, una autocracia

actualizada—. En esta diversidad relativa de formas políticas, la nueva Pentarquía se parece a la antigua. Pero en el orden de sus funciones y de la naturaleza de sus mecanismos, es distinta. El Concierto de Potencias de principios del siglo XIX fue diseñado para defender el acuerdo de Restauración en el Congreso de Viena, asegurándose de que las grandes guerras no dejarían desatarse la agitación social, y que si estallase la inestabilidad política esta podría ser rápidamente sofocada, de ser necesario con una intervención armada a través de las fronteras. El Concierto de Potencias de principios del siglo XXI sin dudas también se ocupa de estas tareas, pero no son la prioridad que fueron para su predecesor. El riesgo

***Lo que mantuvo la paz hasta
comienzos del siglo XX fue más el
cálculo del equilibrio de poderes que
el liderazgo hegemónico.***

de conflictos militares entre ellos se ha convertido en una posibilidad remota, y el peligro de grandes agitaciones sociales es significativamente menor que en la Europa de la Restauración, donde permaneció de manera aguda —el ejemplo revolucionario de 1789 persistiendo vigente y encendiendo las llamas de 1820-1821, 1830, 1848—.

Esto no es, obviamente, para decir que faltan todas aquellas turbulencias políticas. Pero la confianza de Arrighi en que las fuerzas del mundo del trabajo estaban creciendo a través del ciclo de expansión financiera que acaba de terminar, no es convincente. Globalmente, los movimientos de trabajadores estaban en retirada en casi todas partes en todo este período, y no han recuperado su impulso. En la mayor parte del mundo, las luchas de resistencia contra el orden establecido ha venido de otras fuerzas diferentes de la clase obrera y de otras creencias distintas del socialismo —sobre todo, por supuesto, en Oriente Medio y en el mundo islámico—. Allí, más allá o a lo largo del perímetro de la Pentarquía, no es —como antes en el siglo XIX— la hegemonía sino el imperio lo que se obtiene: la violencia estadounidense en Irak, Afganistán y Pakistán; la violencia de Rusia en Chechenia; la violencia china en Xinjiang y el Tíbet; la violencia europea en los Balcanes.

Pero si las tareas estrictamente *militares* y *políticas* del Concierto actual de potencias tienen menor urgencia o prioridad que las de

ayer, esto no significa que el grado de coordinación entre ellas es menor. Por el contrario, es mucho mayor. Pero el frente clave para la concertación ha cambiado. Ahora es *económico* –la defensa de la estabilidad capitalista como tal–. En un mundo donde la revolución industrial era aún muy reciente, limitada sólo a un puñado de sociedades; donde los principales Estados mostraban una todavía más amplia selección de diferentes formas de producción que de sistemas políticos; y cuando las principales economías todavía estaban relativamente desconectadas, este nunca había sido el caso en el pasado. La antigua Pentarquía no estaba preocupada por los mercados, los beneficios o las industrias. Hoy, todo esto ha cambiado. En el mercado mundial contemporáneo, la nueva Pentarquía está fuertemente atada por los flujos entrelazados de comercio e inversión en una interdependencia compacta, en la cual la prosperidad y la estabilidad de cada uno requiere la de los demás. En este sistema, cualquier amenaza económica a uno de la Pentarquía es rápidamente transmitida a todos los demás, a una velocidad y en una escala inconcebibles hasta ahora, como deja claro la propagación de los efectos del desplome de Wall Street de septiembre de 2008. En consecuencia, el grado de intercomunicación y consulta en el seno del Concierto de Potencias actual es incomparablemente mayor que en el sistema de Viena, generando la ronda incesante de cumbres contemporáneas que vemos hoy. Nada es más impactante que la velocidad y la uniformidad de la respuesta política a la actual crisis financiera por parte de la Pentarquía moderna, y los movimientos en curso hacia un sistema internacional de consulta mutua y acción concertada aún más integrado.

¿Cuán estable es el Concierto de Potencias de hoy? Claramente, dos grandes Estados, cuyo peso económico y político crece regularmente, continúan siendo laterales a este. Ni Brasil ni la India pertenecen todavía al círculo interior de las grandes potencias. Aunque las razones para esto no son las mismas en cada caso, se destacan tres cosas en común que separan a los dos países de la Pentarquía. En primer lugar, ambos son democracias en sociedades donde la mayoría de la población es pobre –no sólo en la India, sino en gran parte de Brasil–, desesperadamente pobre, mientras que una pequeña minoría es escandalosamente rica. Dada la competencia electoral –ausente en Rusia o en China– los gobiernos de estos dos países no pueden ignorar por completo la presión social de las masas. En segundo lugar, el crecimiento económico en ambos países se ha basado, sobre todo, en el mercado interno en un grado mucho mayor que en la abrumadora dependencia de la cuenta de exportación a China, pero también a Japón, Rusia o el Estado central de la Unión Europea, Alemania. Así, el índice de integración de Brasil y de la India en el sistema interconectado en el que la Pentarquía mantiene el dominio es aún

relativamente limitado. Es significativo que cada uno haya resistido hasta ahora el impacto de la crisis financiera mundial sin tener que recurrir —a diferencia de China— a paquetes de estímulo masivo.

Por último, aunque por razones opuestas, ninguno de ellos es un miembro plenamente acreditado de la oligarquía nuclear: India porque se negó a firmar el descaradamente desigual y discriminatorio Tratado de No Proliferación, adquiriendo en desafío al mismo su capacidad nuclear; Brasil porque bajo un gobierno subalterno firmó el Tratado para complacer a Washington, un instrumento que incluso sus gobiernos militares tuvieron suficiente independencia de espíritu

La hegemonía estadounidense era mucho más completa en este nuevo sistema interestatal que lo que la británica había sido nunca en el Concierto de Europa.

como para rechazar. Si bien las armas nucleares no son un requisito indispensable para ser miembro del Concierto de Potencias actual, ya que Japón no las posee, el ejemplo de Japón indica que sin ellas, es probable que se produzca un grado mayor de subordinación a los Estados Unidos como potencia hegemónica que en el caso de los otros poderes, tal como Brasil está destinado a descubrir.

Por otra parte, compensando esa desventaja, Brasil goza de un entorno regional del que la India carece por completo, es decir, un contexto circundante en América Latina que es la única parte del mundo actual donde el capitalismo continúa siendo impugnado, en diversas formas por muchos movimientos diferentes y en grados diversos por los diferentes gobiernos, y los ideales de la solidaridad regional tienen raíces culturales y políticas muy profundas. No es casualidad que aquí, y quizás sólo aquí, la ideología reinante del Norte se ha encontrado en los últimos años con un rechazo popular tras otro, y se han hecho intentos conscientes para limitar o frustrar la influencia demasiado tradicional de la potencia hegemónica en los asuntos del continente. No es necesario para mí decir más sobre esto, ya que tenemos aquí con nosotros a Emir Sader, que ha escrito con más autoridad sobre los ciclos de la revolución y la contrarrevolución, la reforma y la represión en América Latina que cualquier persona que viva hoy en día.

La estabilidad del Concierto de Potencias no es, por supuesto, simplemente un asunto de su actual composición, como conjunto de regímenes que determinan la dirección del sistema político internacional. Su estabilidad también será una función de la capacidad de las fuerzas antagónicas al sistema para oponerse a él. Allí, la cuestión de la hegemonía se plantea en un plano diferente. Clásicamente, la hegemonía ha sido entendida como *nacional* o *internacional* –ejercida entre clases dentro de un Estado, o entre Estados–. Pero como ha señalado el destacado pensador de izquierda chino, Wang Hui, la hegemonía también opera en un tercer plano, que es propiamente *transnacional*, trascendiendo las fronteras estatales hasta abarcar cada sociedad nacional. El ensayo en el que hizo esta distinción se titula “Políticas despolitizadas” (2009). Tales políticas, argumentó, constituyen una marca de la época en muchas partes del mundo. ¿Qué significa una política despolitizada? Esencialmente, la cancelación de cualquier *agencia* popular, de la habilidad de luchar por una alternativa al *statu quo*, que estimula formas representativas para vaciarlos mejor de división o de conflicto.

Semejante política está despolitizada, pero no es de-ideologizada. Por el contrario, es ideológica hasta la médula. Si nos preguntamos cuáles son las formas que ha tomado esta ideología en los últimos años, podemos distinguir dos niveles. La primera, y más articulada, ha sido la doctrina del neoliberalismo. Este no sólo ha propuesto una forma de ver el mundo, sino que negó –su efecto más poderoso– la posibilidad de cualquier otro. Fue Thatcher en Gran Bretaña quien acuñó el lema más famoso del neoliberalismo en el Norte, quien capturó con gran precisión la esencia de la política despolitizada, con un acrónimo que también es el nombre de una niña –TINA (por sus siglas en inglés): No Hay Otra Alternativa–. Es decir, no hay ninguna alternativa a la regla del libre mercado desregulado, la privatización de las industrias más importantes y de todos los servicios posibles; en pocas palabras, el reinado irrestricto del capital. Esta ideología, originada en el Norte pero aplicada sistemáticamente primero en el Sur, aquí en la propia América Latina –en Bolivia, Chile y en todos lados– fue durante los años noventa verdaderamente transnacional: hegemónica en casi todas las sociedades, expuesta por las élites políticas, los Ministerios de Economía y las esferas de los medios de comunicación de todo el mundo.

Hoy, después de muchos falsos amaneceres, esta ideología finalmente se está desmoronando. El neoliberalismo no ha desaparecido de la escena, y sus secuaces, temporalmente confundidos bajo los golpes de la crisis, se están reagrupando para transmitirla una vez más. Pero por el momento se ha debilitado gravemente. La razón por la que no está

completamente terminada como fuerza radica en el aguijón permanente de su lema. ¿Dónde están las alternativas a la misma? Cuando la gran crisis de los años treinta golpeó al mundo, había –todavía existentes– poderosas alternativas al dogmatismo del *laissez-faire* de la época: el keynesianismo, inspirador del *New Deal* en los Estados Unidos; el nazismo, que alcanzó el pleno empleo en Alemania de manera más efectiva que el *New Deal*; la temprana Socialdemocracia en los países escandinavos, para no hablar de los Planes Quinquenales de Rusia. Detrás de estos programas, además, se organizaron movimientos de masas altamente politizados. Hoy en día, en todo caso en el Norte, todo esto está ausente.

***Una cierta ceguera ideológica está
llegando a su fin. Pero la visión clara
todavía debe ser recuperada.***

Los de arriba no tienen programas alternativos para ofrecer, los de abajo, permanecen por el momento pasivos y aturdidos, también sin agendas alternativas para movilizarse. Una cierta ceguera ideológica está llegando a su fin. Pero la visión clara todavía debe ser recuperada.

En parte, esto también es así porque por debajo del nivel superior de una doctrina articulada formalmente, donde el neoliberalismo ajustó su dominio, la hegemonía del capital transnacional tuvo y continúa teniendo, otras fuentes. Permítanme citar a Wang Hui (2009), quien escribió:

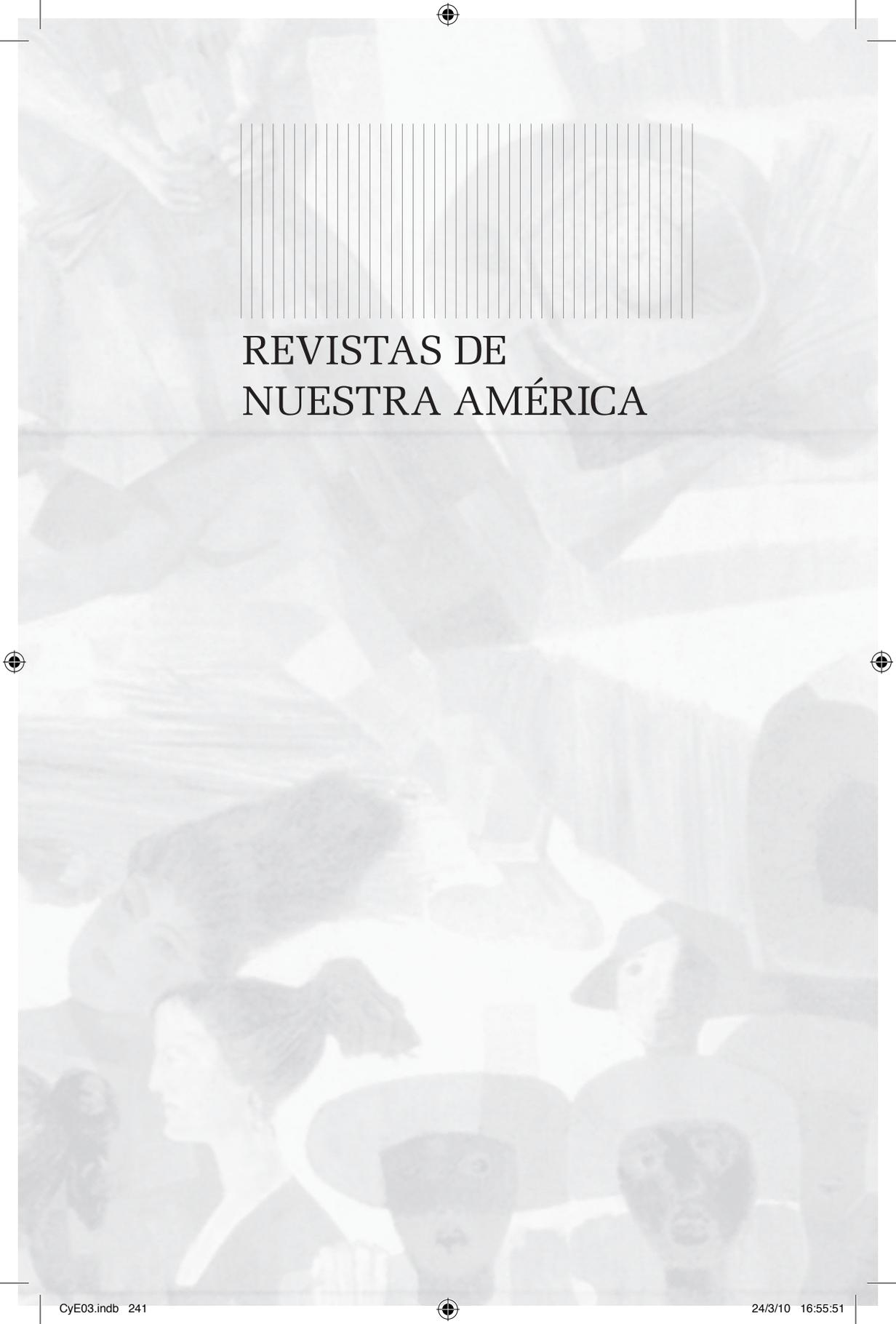
La hegemonía no se refiere sólo a las relaciones nacionales o internacionales, sino que está íntimamente ligada al capitalismo transnacional y supranacional. También se debe analizar en el ámbito de las relaciones de mercado globalizadas [...] Las expresiones más directas de los aparatos ideológicos del mercado son los medios de comunicación, la publicidad, el “mundo de las compras”, y así sucesivamente. Estos mecanismos no son sólo comerciales, sino ideológicos. Su mayor poder radica en su apelación al “sentido común”, las necesidades comunes, que convierten a la gente en consumidores, siguiendo voluntariamente la lógica del mercado en su vida diaria.

Aquí el *consumismo* es identificado correctamente como una pieza clave de la hegemonía global del capital. Pero también en este nivel la estructura de la hegemonía actual es doble. Consumo –sí–: es el terreno de la captura ideológica a través de un dominio de la vida cotidiana. Pero el capitalismo, no debemos olvidarlo nunca, es en su base un sistema de *producción*, y es en el trabajo, así como en el ocio, que su hegemonía se reproduce diariamente en lo que Marx llamó la “sorda compulsión del trabajo alienado”, que sin cesar adapta a la gente a las relaciones sociales existentes, insensibilizando sus energías y habilidades para imaginar cualquier otro y mejor orden del mundo. Es esta estructura existencial dual, en el universo entrelazado de la producción y el consumo –por un lado una compensación, medio real y medio ilusorio por el otro– que constituye el nivel más profundo en la estructura transnacional de la hegemonía en la política despolitizada de hoy.

Permítanme terminar con un ejemplo simbólico de lo que la hegemonía continúa significando hoy: el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz al presidente Obama de los Estados Unidos. El premio en sí, un millón de dólares en efectivo e innumerablemente más en publicidad, pertenece por entero al consumo transnacional de la cultura de celebridades y el comercio. A nivel nacional, se pule la imagen del titular a cargo de la oficina, en un momento en que su prestigio está comenzando a declinar. En el plano internacional, con una adulación llamativa, le recuerda al mundo la supremacía permanente de los Estados Unidos. El presidente, que preside los ejércitos de ocupación de Irak, la escalada de violencia en Afganistán, y la lluvia de fuego en Pakistán, es premiado con la máxima distinción de Occidente por actuar en defensa de la humanidad –la benevolencia al estilo del siglo XXI– y será pronto celebrado en el Este. Gabriel García Márquez señaló alguna vez, al ver a semejantes receptores anteriores del premio como Kissinger y Begin, que sería mejor llamarlo por su verdadero nombre, el Premio Nobel de la Guerra. Del mismo modo, podríamos pensar en un pasado clásico. En palabras que describen los pueblos y las tierras destrozadas de Irak y Afganistán como si hubieran sido escritas hoy, el historiador romano Tácito escribió acerca de la hegemonía de su propia ciudad de conquista mundial: “Al saqueo, a la matanza salvaje, y a la usurpación le dan el mentiroso nombre de imperio; y donde crean un desierto ellos lo llaman paz”.

Bibliografía

- Arrighi, Giovanni 1999 *El largo siglo XX* (Madrid: Akal).
Hui, Wang 2009 *The end of Revolution* (Londres: Verso).



REVISTAS DE
NUESTRA AMÉRICA



Investigación social y socioprudencia en torno a la *Revista Mexicana de Sociología* en su 70 aniversario

Rafael Óscar Uribe Villegas

Resumen

La *Revista Mexicana de Sociología* (RMS) es reconocida como una institución en el ámbito de la sociología latinoamericana y mundial. Rafael Óscar Uribe Villegas, el autor de esta reseña, destaca su papel a través de las siete décadas de la RMS, al tiempo que recuerda que la UNAM tuvo su origen en la revolución social mexicana, marcada desde sus inicios por el problema agrario. Revaloriza, entonces, el término “comunidad” y afirma que la revolución social mexicana es la decana de las revoluciones del siglo XX. En esta semblanza, Uribe Villegas sostiene que la praxis sociológica nos encamina hacia una concientización del surgimiento de una identidad subcontinental en Latinoamérica.

Abstract

The Mexican Journal of Sociology (RMS) is a well-known institution in the field of Latin American and Global Sociology. Rafael Óscar Uribe Villegas, the author of this review, emphasizes its significance throughout the seven decades of the RMS. Besides, he remembers that the UNAM was originated in the Mexican social Revolution, characterized from its very beginnings by the agrarian situation. He therefore reevaluates the term “community” and goes on to state that the Mexican Social Revolution is the master of the XX Century revolutions. In this sketch of the seventy years of the RMS, Uribe Villegas states that sociological practice leads us towards the awareness that a sub-continental identity is growing in

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Considera que en torno de la RMS y del IIS-UNAM, se constituyó uno de los dos focos de estudio de nuestras sociedades y de la creciente conciencia de sus identidades, junto con la sociología brasileña, las que delinear una latinoamericanista voluntad de ser. Para el autor, gracias a esas investigaciones de la RMS, se puso de manifiesto la existencia, al lado de la sociedad formal mexicana, del conjunto de comunidades indomexicanas. La RMS, agrega, a través de muchos de sus artículos relacionados con los países al sur del río Bravo, aportó al estudio y conocimiento del indio americano y sus comunidades, las socioculturas y sus políticas económicas. Afirma que es la experiencia histórica misma la que permite superar tanto a la sociología puramente racionalista como a la otra, práctica. Hacia allí apuntan los artículos que durante 70 años se han publicado en la RMS, re-escribiendo doctrinas de los clásicos o explorando en distintos campos por la necesidad de hacer de la sociología una socioprudencia, buscando articular el fruto de las ciencias sociales analíticas en una explicación sintética y sincrética de la realidad.

Latin America. He believes that around the RMS and the IIS-UNAM, emerged one of the two targets of study of our societies and of the growing awareness of their identities, as well as Brazilian Sociology. These latter describe a Latin Americanist will. In the author's opinion, those researches by the RMS allowed the recognition of the existence, along with the formal Mexican society, of a whole number of Indo-Mexican communities. The RMS, he adds, by means of several of its articles concerning the countries to the South of Río Bravo, contributed to the study and better comprehension of the Indian-American and their communities; the socio-cultures and their economic policies. He believes that historical experience itself is a tool to separate purely rational Sociology from the practical one. The articles published by the RMS for 70 years head in that direction, re-laborating principles of the classics or exploring different fields, motivated by the need to transform Sociology into a case Sociology, seeking to combine the result of analytical social sciences in a concise and articulate explanation of reality.

Rafael Óscar Uribe Villegas

Licenciado en Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Investigador Titular de la misma unidad académica.

Bachelor in Sociology, School of Political and Social Sciences, National Autonomous University of Mexico. Head Researcher/ full-time professor, category "C", with permanent post, at the National Autonomous University of Mexico.

Palabras clave

1| Sociología 2| Sociocultura 3| Socioprudencia 4| Culturología
5| Revolución Mexicana 6| Revolución Rusa 7| Problema agrario 8| Indigenismo
9| Campesinos 10| Indoamericano 11| Socialismo

Keywords

1| *Sociology* 2| *Socio-culture* 3| *Factual Sociology* 4| *Culturology* 5| *Mexican Revolution*
6| *Russian Revolution* 7| *Agrarian situation* 8| *Indigenism* 9| *Land workers*
10| *Indian American* 11| *Socialism*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

URIBE VILLEGAS, Rafael Óscar. Investigación social y socioprudencia en torno a la *Revista Mexicana de Sociología* en su 70 aniversario. *Crítica y Emancipación*, (3): 243-272, primer semestre 2010.

Investigación social y socioprudencia en torno a la *Revista Mexicana de Sociología* en su 70 aniversario

Epistemología subyacente en los esfuerzos de publicación de estos 70 años

La preparación de un artículo como este es agobiante. Tanto por el gran volumen del acervo documental que habría que revisar para ser certero en las referencias que en él se hicieran, como por el hecho de que no obstante el contacto directo que quien esto escribe ha tenido durante largos períodos con la *Revista Mexicana de Sociología* (RMS) no logra evocar, por sí mismo, la exactitud requerible para pasar de simples reminiscencias o impresiones vagas y llegar a constituir una base desde la que se pueda trazar el perfil de una publicación como esta. Publicación que ha llegado a ser reconocida como una “institución” en el ámbito de la sociología, la culturología y las ciencias sociales analíticas practicadas por nativos de los países al sur del río Bravo y referidas principalmente a ellos, y, por consiguiente, de interés para quienes constituyen y trabajan en las dos instituciones hermanas: el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Converge esta dificultad con el hecho de que la presentación le ha sido solicitada a quien a través de 57 años de ejecutoria académica ha llegado a adquirir en sus intereses, estudios e investigaciones, una inercia en el movimiento que le ha conducido a una identificación de temas vertebrales para su exploración, así como de posturas tomadas a partir de las disciplinas intersectantes que le han servido de preparación y que ahora sostienen su desempeño académico. En etapas previas de la práctica académica, esta dificultad hubiera parecido insuperable. Pero, afortunadamente, la semiología nos ha hecho comprender que la mención del emisor de un discurso –incluso el universitario– no sólo es permisible sino que incluso es prescribible, ya que el contenido, la significación y el sentido de lo que en él se dice está siempre afectado por lo que puede designarse como “el coeficiente personal” del emisor.

Sostenido por esta convicción derivada de una de las disciplinas que practico, trataré de registrar unas pocas ideas seminales

de lo que podría y debería ser mi presentación del órgano oficial del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM). Y, a fin de poder ir concretando algunas nociones nacidas de los estímulos intelectuales del IIS-UNAM y políticos de mi propio país en los contextos secantes o concéntricos del mediterráneo americano, de los países sur-bravianos y del resto del mundo, creo poder ponerme en marcha haciendo referencia a dos celebraciones anteriores de su ambiente inmediato: la celebración de la autonomía universitaria de la Universidad Nacional de México y la casi inmediata siguiente fundación del IIS-UNAM.

Acerca de esas celebraciones, fui entrevistado por Fernando Sánchez Mejorada, de “Radio UNAM”, y a través de la entrevista pude descubrir varios aspectos que tal vez en mis soliloquios no había logrado precisar. En efecto, puede afirmarse que la organización inicial, de base, del IIS-UNAM es producto de la revolución social mexicana de 1910. Con un interés que si bien inicialmente pudo ser democrático-burgués y girar en torno de un proceso encaminado a sustituir un gobierno que se había vuelto despótico por otro democratizador, en su fase inmediatamente siguiente –sin agotarse en ella– se afincó en el interés por el problema agrario de México y los intentos para solucionarlo a través del derecho agrario, ya no sólo liberal sino liberal solidarista mexicano. Asimismo, la investigación que comenzó a germinar en el seno del IIS-UNAM se benefició de una autonomía –o distanciamiento respetuoso de ella respecto del gobierno y de éste respecto de ella– y se enmarcó en un cambio que sacó a la institución de lo que en sus predecesores había sido sólo docencia superior, para hacerle *otear* el horizonte de la investigación, o sea, de la creación de nuevo conocimiento y no de simple transmisión del conocimiento ya obtenido.

Estos rasgos se comenzaron a marcar no sólo en el IIS-UNAM, sino en los otros institutos de esta misma universidad, y han llegado a acentuarse a través del tiempo en productos de esa pesquisa, de entre los que son sobresalientes algunos de los más tempranos y muchos de los más recientes publicados por la RMS.

El problema agrario y sus intentos de solución, en mucho, basados en una retrospectiva de lo que habían sido como estructuras socio-económicas las del México mesoamericano, sin agotar la problemática y la resolutoria de la revolución mexicana de 1910, pusieron de manifiesto la existencia, al lado de la sociedad mexicana *in fieri*, formalista, de un conjunto de comunidades intimistas como son las llamadas comunidades indomexicanas. A ellas, tanto por su interés personal de oaxaqueño y de jurista, como por el fogueo que había tenido en la investigación integral, de campo, sobre el Valle de Teotihuacan,

coordinada por Manuel Gamio, Lucio Mendieta y Núñez concedió un permanente interés en sondeos y presentaciones fonográficas en las páginas de la *RMS*. Y la presencia aún permanente de dichas comunidades –integradas sólo a medias dentro de la sociedad global mexicana– se sigue manifestando a través de las ampliaciones de algunos de los tipos más representativos de esas diversas comunidades, que otro de los directores del IIS-UNAM, Carlos Martínez Assad, calificó de “signos de identidad”, porque, en efecto, en la identidad colectiva de México, una investigación detenida y paciente puede ir identificando muchos rasgos que proceden del México prehispánico, que siguen vigentes en esas comunidades y que contribuyen a consolidar lo que es la armadura ingenieril de la sociedad del México de hoy.

A modo de evaluación de lo que esta tónica ha representado para México en el escenario mundial y que se refleja en la *RMS*, conviene recordar –en términos sociológicos– que si bien se ha tendido a olvidar por parte de los modernizadores a ultranza la importancia del término sociológico “comunidad”, este tiene tanta importancia como el término “sociedad” –y que vivencial y convivencialmente es más importante en términos humanistas y humanitarios, ya que recoge los aspectos intimistas de la interrelación humana regidos por un “pacto” primigenio (axiomático, de la convivencia) y no por un “contrato” ulterior y meramente formalista en que se pierden los mejores valores humanos, y que, sin embargo, debe mantener con esta otra categoría sociológica unas relaciones dialécticas fructíferas–.

En el escenario mundial, también suele olvidarse que la revolución social mexicana de 1910 que se refleja en la *RMS* es la decana de las revoluciones (o cambios de las estructuras institucionales profundas) del siglo XX. También, que muchos de los revolucionarios soviético-socialistas captaron, por una parte, lo excesivo del énfasis que había tenido su revolución en términos de conceder mayor importancia al proletariado fabril que al campesinado (y al soldado de origen campesino) y que, por este rumbo, menoscababa también la importancia de los proyectos comunitaristas en aras de los formalistas proyectos societarios, ya que si se piensa más detenidamente la URSS fue más socialista a la euro-occidental que comunitarista (soviética) a la manera específicamente suya de los consejos de trabajo, pero genéricamente afín a las otras comunidades que muchos de los sociólogos se han empeñado en desconocer o dejar de lado.

Más allá de los estudios sobre “el indio que está con nosotros” (según el decir de Pablo Antonio Cuadra) y de las comunidades –que ni en México ni en otros de los países similares a este han llegado a ser no sólo ciudadanos de derecho, sino ciudadanos de hecho,

auténticamente participantes en la actividad societaria, democrático-participativa de la sociedad global–, la RMS ha revelado a través de muchos de los artículos referidos a los otros países mediterráneo-americanos, indoamericanos y aún más ampliamente sur-bravianos, que esta es una referencia imprescindible en el estudio de las socio-culturas y las economías políticas nuestras. Que esto es, en alguna medida, lo que, ya no para su *Crítica de la Razón Pura* sino para su *Crítica de la Razón Práctica*, Kant habría de llamar “los conceptos sintéticos a priori”, que corresponden, más o menos, a la axiomática gracias a la cual se puede demostrar la teorema de la sociología.

***Se afincó en el interés por el
problema agrario de México y los
intentos para solucionarlo a través
del derecho agrario.***

Es esto lo que hace pensar que la referencia reiterada de una gran proporción de artículos consagrados por los sociólogos de este subcontinente a sus diversos países, puede hacer que se descubra (en una aparente retacería de tratamientos sobre las diversas sociedades “latinoamericanas”), algo de lo que la epistemología sociológica no se ha atrevido a hacer, pero que está a la espera de que se haga. Porque la forma en que la RMS trata estos temas, pone en práctica –se percate o no– una implicatura propia de una disciplina que no es simple producto de la razón racionante, o del registro de las observaciones empírico-experimentales, sino que nace propiamente de la vivencia, de la reflexión, de la participación en los procesos históricos.

Porque si bien Kant hubo de explorar la crítica de la razón pura para explicar el éxito de las fisicalidades (y, en particular, las conclusiones newtonianas), a partir de sus mismas exploraciones tenemos que percatarnos de que las humanidades (y la sociología es una de las nuevas humanidades, de lo concreto y no sólo de lo abstracto como las tradicionales) están regidas por una razón práctica, de la que los axiomas no pueden descubrirse sino en la práctica misma, en la existencia histórica, en lo que más tarde llamará Karl Marx, la praxis engendradora de la teoría.

En el subcontinente nuestro, la sociología y la antropología (para mí culturología a fin de destruir los equívocos y establecer las

conexiones) surgen –en mayor proporción y con mayor percepción de lo que lo están haciendo– de la historia misma de nuestros países.

En el estudio de la revolución¹, Lucio Mendieta y Núñez la definió sociológicamente como procesos muy amplios a través de los cuales las sociedades buscan adaptar sus órdenes constituidos (en última instancia, sus Constituciones) a un nuevo ideal de orden justo, de vida civilizada o *Politeia* (Πολιτεία) a la platónica, lo cual –salvando el equívoco– nos hace considerar que la revolución es pura y simplemente una nueva forma de reconocer un cambio que, tras buscar ser meliorativo, decae, empeora, parece perecer entrópicamente –ya que conforme al decir de Zamyatin, toda idea que triunfa pierde su impulso progresista, y como dice Jean Fourastié, sociólogo de la moral, para no perderse en los extremos entre la normalidad conductual y la normativa moral es necesario adoptar un enfoque empírico y experimental, que la adecúe a la naturaleza misma del humano y le permita explorar alternativas para su mejoramiento–.

La experiencia histórica misma, en la que se reconocen y buscan sintetizarse dialécticamente todas las contradicciones, es la única que permite superar una estéril sociología o una puramente racionalista (cuasi matematizante) u otra, igual de estéril, enfocada totalmente en la realidad bruta (de la pura investigación social sin la búsqueda de los sentidos que colocaban lo mismo a Halbwachs que a Max Weber por encima del “como si fueran cosas” durkheimiano).

Parece que hacia allá apuntan los artículos de estos 70 años de la *RMS* –ya que si bien muchos de ellos o re-escriben las doctrinas de los clásicos de la sociología o abordan tímidamente algunas nuevas exploraciones gnoseológicas, categorizantes, terminológicas o metodológicas, la mayor parte de ellos se mueven por un interés éticamente plausible e incontrovertible–, en la necesidad (reconocida o no) de hacer, propiamente, de la sociología una socioprudencia, en la búsqueda de articular el fruto de las ciencias sociales analíticas –en las que muchos de ellos siguen incidiendo– en una explicación sintética y sincrética de la realidad.

Que en estas condiciones, muchos de los artículos de la *RMS* desborden el ámbito de la sociología en sentido estricto, exploren los de la antropología (como “otra modalidad de la sociología” y

|||||

1 En relación con otras celebraciones mexicanas –la del Centenario de la Revolución, el Bicentenario de la Independencia y el intermedio Sesquicentenario del Movimiento de Liberación Inter-Institucional de mediados del siglo XIX– junto con dos colegas, Gerardo Cruz Reyes y Gilberto Robles Medina, preparé un artículo sobre “Presencia de *Revista Mexicana de Sociología* en el estudio de las revoluciones” (en prensa), en general y no sólo en las mexicanas.

como una exploración complementaria de la culturología) y apunten hacia sus aplicaciones –a aquello que uno de los articulistas (en el caso estadounidense) identificó como las dos modalidades de aplicación: la ingenieril y la clínica–, no hacen sino buscar convergencia con la visión de Touraine, para quien el sociólogo tiene que ser tanto investigador como teorizador y, complementariamente, tanto trabajador social (la visión clínica) como promotor social (la visión ingenieril).

De este mismo modo, no puede extrañar que la sociología, a través de esos artículos, parezca devenir “ciencia política” o politología, que –con menos frecuencia, por desgracia– llegue a ser “planificación social”, que en sólo unos pocos casos llegue a ser “pedagogía” fundada en los duros hechos descubiertos como internamente contradictorios de la experiencia social.

Es esto lo que puede salvar a la *RMS* del justo reproche que en general se hace a la disciplina en cuanto una *dismal science*. Porque será una disciplina desalentadora en el grado en el que, por hacer incidir los axiomas de la razón pura en el dominio de la praxis, se produzcan aquellas antinomias y paralogismos que ya identificaba Kant, y que permitió a José Medina Echeverría hablar también de las antinomias propias de la sociología. Ya que lo aparentemente contradictorio en términos puramente racionales se convierte en plenamente plausible en términos pragmáticos.

Y al usar aquí el término “pragmática” se alude a la tercera de las dimensiones que identifica Charles Morris en su semiología: la pragmática; que, para reducirla a nuestro ideolecto de sociólogos, he podido identificar con la sociología del conocimiento, como crítica (uno de los dos términos del nombre de esta revista) de las ideologías, y como examen tanto de la factibilidad de los esquemas ev-tópicos, como la estabilidad ética de los esquemas genéricamente utópicos.

Es esto algo de lo que me permití sostener en Evian en el World Sociological Congress de 1966, a través de mi ponencia (publicada en los *Proceedings* de dicho Congreso) “Sociologie et utopie”. Porque nos percatemos o no de ello, todo nuestro discurso “sociológico” aparentemente regido por la “neutralidad valorativa de la ciencia” (weberiana), o por “la visión de un espectador anclado en la luna de los astrofísicos” (Graeff Fernández), no tiene ni sentido ni valor si no es defensa de nuestros propios intereses².

2 En aquel Congreso circulaba un discurso acerca del “fin de las ideologías”, argumento que fue desmentido por la presencia de los soviéticos y la traducción al ruso, que no es lengua de trabajo de la Association.

En la misma ponencia, en cuanto que todo lo que escribimos está lastrado ideológicamente, sostuve que, en última instancia, la sociología acaba por ser un “conocimiento entelequial”.

A partir de esta base es que resulta igualmente plausible el hecho de que si bien la sociología de muchos colaboradores de la *RMS* aparenta tener un carácter político militante, detrás de él puede traslucirse la presencia de algo que también estuvo presente en Evian, en la persona del noruego Stein Rokkan, y que parece indispensable que recatemos en esta Latinoamérica de CLACSO: la *Nation building*, la “construcción de naciones” (en particular, a través de la síntesis dialéctica de nuestras comunidades indoamericanas y afroamericanas, y de otros tipos) o, en general, el momento (ingenieril) de la socio-construcción.

La construcción de sociedades, como mostró Rokkan, se logra a través de alianzas de dos o más agrupamientos sociales (muy diversos en la formación de Francia e Inglaterra, Alemania e Italia, Rusia y China) y esto depende de aquello que también Touraine ha peraltado: de los movimientos sociales (que en gran medida se confunden con las revoluciones, cuando llegan a las profundidades de la radicalidad y de la nueva institucionalización) como formas dolorosas de parto de la libertad y de la justicia.

En el lenguaje coloquial, como he dicho a un prospecto de sociólogo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM: “¿Te gustan las broncas? Porque la sociología son pura broncas” (el estudio, por antonomasia, de conflictos y búsqueda de resoluciones precarias). Pero, también es práctica filantrópica, como la que realiza Héctor Castillo Berthier con los jóvenes, y que le ha merecido reconocimiento internacional como “una de las diez mejores prácticas sociales del mundo”; o como la realizada por Sergio Ramos Galicia, que casi en paralelismo con los “sacerdotes obreros franceses” se incorporó a una fábrica de vidrio otorgada por “salarios caídos” a obreros justamente huelguistas, convirtiéndose así –tal vez por instancias de un catolicismo militante y del Frente Auténtico del Trabajo– en investigador-obrero capaz de derivar conocimiento de lo social a partir de la praxis, y de hacer que ese conocimiento revirtiera en favor del mejoramiento humano de la propia práctica.

Sentido académico y socioprudencial, motivador de la publicación de la *RMS*

En este punto, de lo que podría llamarse la deriva subcontinental de presentación latinoamericana de la *RMS*, me percaté de cómo no estoy siguiendo la tecnología artesanal ortodoxa de revisión de unos acervos culturales. Sé que la manera de trabajar de acuerdo con nuestra

craftsmanship documentadora me obligaría a trabajar a la manera de Pedro Jaimes (del grupo de Historia de la Sociología en México, coordinado por Verónica Camero en la FCPyS-UNAM), que como él hizo con el contenido de *Estudios Sociológicos* (publicación hermana menor de la RMS), debería comenzar por hacer una base de datos y, a partir de ella detectar –por ejemplo– a los constantes colaboradores de la publicación como a Raúl Benítez Zenteno, Sara Gordon y Pablo González Casanova, quien, por ejemplo, establece el puente entre los antecedentes más antiguos de don Lucio Mendieta y Núñez y las nuevas perspectivas que él ayudó a hacer aflorar a través de la RMS como órgano y del IIS-UNAM

***En el escenario mundial, también
suele olvidarse que la revolución
social mexicana de 1910 que se
refleja en la RMS es la decana de las
revoluciones [...] del siglo XX***

como institución materna. Pero también acabo por descubrir que por ese camino –documentalista– correríamos el peligro de perder –especialmente frente a CLACSO– todo el sentido que hace que la RMS sea una institución subcontinental, pero que recoge de otros subcontinentes e irradia desde este a otros unas influencias vivificadoras.

Y esta intuición se precisa en torno de un nombre y de una postura, la de Alberto Guerreiro Ramos, sociólogo brasileño que –he buscado– ni siquiera es uno de los muy frecuentes colaboradores de su país a la revista, pero que, en cambio sí ejerció su influencia (*La reducción sociológica* tanto o más que la “Cartilla Brasileña del Aprendiz de Sociólogo”) sobre la sociología latinoamericana de cierto momento en que, en materia de publicaciones las descollantes eran nuestra revista y la de la Universidad de São Paulo, en Brasil.

Porque, aunque no esté documentada en letra impresa, la postura de Guerreiro Ramos –con la que convergí desde México– responde al segundo término del título de esta otra revista que tan generosamente me pide una semblanza de los 70 años de publicación de la RMS. Porque, sin que nos percatemos, la praxis sociológica nos encamina hacia una concientización de que está surgiendo una identidad subcontinental –esa que, para identificar a México en un contexto más amplio socio-cultural, histórico pero también geográfico, he llamado

“identidad sur-braviana” de pueblos que tenían características propias, que fueron conquistados, y que para reivindicar su propia dignidad buscaron inicialmente independizarse políticamente y poner en marcha el magno proceso revolucionario (“de cambio social” para quienes se avergüencen de las militancias políticas) de un subcontinente que ahora en el marco ampliado de la llamada “cultura euro-occidental” comienza a reconocer sus responsabilidades propias en el “extremo occidente”-.

Lo que en términos históricos es el proceso independizador incorporado preeminentemente por Bolívar en la praxis de nuestros pueblos revela más socioprudencial que sociológicamente la manera en que, como en la visión de El Libertador, la sociología centrada en un presente no cronológico sino de enfoque de posicionamiento en el proceso de cambio social, tiene que ver retrospectivamente hacia la historia y proyectivamente hacia la política en términos de los llamados “tiempos de las disciplinas sociales” por nuestro visitante periódico, el sociólogo francés Émile Sicard.

Porque en torno de la RMS y del IIS-UNAM se constituyó uno de los dos focos del estudio de nuestras sociedades, de la creciente conciencia de sus identidades y, desde sus antecedentes indoamericanos, lo que es su proyección política, inscripta ya en la visión de los Libertadores: en un Bolívar que –como revela su correspondencia– siempre vio hacia México, y que ahora a través de los gran-colombianos, se queja de que “México vea tan poco hacia el sur”. Porque a través de la concientización que representan la RMS, en México, *Sociología* en Brasil, se delinea un designio o una latinoamericanista voluntad de ser. El pivote de esta fue la noción reivindicadora del anticolonialismo intelectual de Guerreiro Ramos y mía, que se rebeló en contra de considerar que sólo éramos capaces –o estábamos facultados– para aportar con nuestros *bits of information* las arriesgadas teorías de nuestros “hermanos mayores” europeos o estadounidenses, en tanto nos estaba negado elaborar nuestras propias doctrinas (no ya “teorías”) a partir de nuestra praxis subcontinental, a partir de las reflexiones sobre el propio medio geográfico en el que nos movemos –y hacia el que más tempranamente llamó tal vez la atención la “Geopolítica del hambre”-. Porque, en último término, si bien en la bandera de uno de nuestros países pervive el latiguillo positivista de “orden y progreso”, no podemos descuidar –más allá del digno desempeño académico– el que una socioprudencia como la nuestra tiene que proyectarse en términos de un Política (*Politeia* o “politicidad” a la manera de Platón) cuyo arranque sea geográfico. Inicialmente, una Geopolítica del Destino Manifiesto Mediterráneo Americano (de México a la Gran Colombia hacia 2021) y, más ampliamente de una América que en términos mundialistas está constituida por unas “Naciones

Nuevas” (y a la tipificación de ellas por el sociólogo egipcio Anuar Abdel Malek) en la que se dan las contradicciones internas no inteligibles por la razón pura, pero sí por la razón práctica de “las Naciones Renacientes –México, Egipto, China...– que son simultáneamente de “las más viejas en cultura y de las más recientes en civilización”.

En torno de la *RMS* y de estos casi tres cuartos de siglo de historia latinoamericana –no sólo académica sino también política–, desde una atalaya como la de CLACSO, pueden vislumbrarse hacia atrás los esfuerzos de los nuestros por responder a las aportaciones de una disciplina que –como dijo Medina Echavarría en el primer número de la *RMS*–, surgen justamente como respuesta académica para enfrentar una época crítica de la llamada “cultura occidental”, tan críticamente enjuiciada por Ostwald Spengler: los esfuerzos de un Antonio Caso en México, de un Mariano H. Cornejo en Perú, con sus respectivos tratados (o tal vez más modestamente “manuales”, influencias que sí captó la *RMS* por medio de su Sección Bibliográfica), con aportaciones pre-sociológicas ricas como vivero de futura sociología (lo mismo de un Eugenio María de Hostos que de Vaz Ferreira), para posibilitar que a partir de las realidades nuestras surja un pensamiento social propio.

Este fue el desafío que se nos lanzó (el *challenge* de Toynbee). Y la respuesta que supo dar Pablo González Casanova consistió en rechazar la “filosofía de las cosas pequeñas” propuesta por sociólogos de fuera del subcontinente, sostener una “filosofía (sociología) de las cosas proporcionadas”, explorar cuáles son las estrictas categorías del desarrollo y mostrar que si bien la socioprudencia –antes sociología– no puede agotarse en la pura investigación social empírica y la descripción estadística, sí tiene que asentarse sobre una base real –de hechos que A) no son “como si” fueran cosas sino que M) sí son cosas, y Z) que hay que tomar a partir de su cosidad para entender y, después, comprender lo social a través del material artesanal de los *Calendarios* y de los *Mapas y Planos Contemporáneos de México*. Un material indispensable, primero, para la investigación; luego para los diversos planteamientos ideologizantes; y, finalmente, para el entelequial doctrinarismo socioprudencial de una exploración de las sociedades al sur del Bravo, ya que en ellas, la sociología no puede rehuir el compromiso que tiene *con sus pueblos* de partir de las cosas para llegar a las palabras y, a partir de las palabras y las cosas, ascender hasta las categorías y la terminología sociológica, que son sólo el umbral de la rigorización científica del conocimiento de la sociedad y de su transformación meliorativa humanista y humanitaria.

Es en el curso de estos 70 años de la *RMS* cuando a impulsos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) se recogen las innovaciones más amplias subcontinentales a

través de la creación de CLACSO. A modo de ilustración, uno de los influidos por el IIS-UNAM, por la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales fue el haitiano Jean Casimir, así como de la FLACSO, a la que irán a Santiago de Chile a prolongar sus estudios innumerables mexicanos que toman conocimiento de las realidades del otro extremo del continente, hacer conocer las inquietudes propias de la historia mexicana y, de este modo, contribuir –por una vía doble– a la concientización de la identidad subcontinental.

A la manera de la crítica de la razón práctica, no importa que esto revele las contradicciones internas del proceso societario-cultural. Uno de los colaboradores del proyecto ya mencionado de Historia de la Sociología en México (con ulterior exposición a influencias alemanas) se pregunta, por ejemplo, por qué la sociología weberiana, a través de José Medina Echeverría, no habrá prendido en México tanto como en otros países, fundamentalmente suramericanos, y cómo, sin menoscabar todo lo que aún puede derivarse de tales influencias no ejercidas aquí, ha sido palpable, a través de la RMS y de las otras instituciones sociológicas mexicanas, la manera en que la “especificidad” (categoría de Anuar Abdel Malek) prendió en México más José Gaos, filósofo; español, trasterrado, quien hizo surgir los estudios sobre México y lo mexicano, que en el medio sociológico habrían de dar fruto en la visión omni-comprensiva de Béjar Navarro, discípulo de Benítez Zenteno.

Influencias recibidas y aceptadas desde fuera –desde Europa, desde Estados Unidos de América–, que en términos de hombres de carne y hueso se manifiestan en la presencia de Émile Sicard en México, de Roger Bastide en Brasil, que proceden de la convicción de que aunque en apariencia la especificidad latinoamericana lo prevenga, el comparativismo sociológico hace ver la semejanza entre los pueblos sur-eslavos (especialidad de Sicard, y sus instituciones comunitarias) y los pueblos originalmente indoamericanos, quienes –en una etapa ulterior– reivindicar el comunitarismo del ejido y el calpul-li. Presencia de Roger Bastide, que descubre las peculiaridades del Brasil al que llega y en el que profesa periódicamente y que, de regreso a su Francia de residencia periódica, descubre –con los psiquiatras– cuáles son las raíces de la llamada enajenación mental en el “vacío social” producido por la falta de reconocimiento de la problematicidad de la interfacialidad socio-cultural y que Sicard tal vez aproximaba a la zádruza yugoslava, y a los modernizantes koljoses y sovjoses de la otra eslava Rusia soviética.

Influencias que se ejercen: por Bastide sobre Isaura Pereira de Queiros, mi coetánea y casi homóloga brasileña; y por Sicard sobre mí mismo. Pero, también, impulsos nuestros sobre otros latinoamericanos, tanto en las páginas de la RMS como por detrás y por delante de ellas: a

partir de un anhelo académico por precisar los perfiles de las situaciones nuestras, se planea un conjunto de “Monografías Sociológicas”, y si bien Roberto MacLean y Estenós recopila sus propias aportaciones sobre Perú, Mario Montegforte Toledo se ciñe más a los delineados que se le dan desde el IIS-UNAM y al redactar la “Monografía Sociológica de Guatemala” precisa los perfiles de su país (su riqueza, el campo y quien lo trabaja) y encuentra lo que fue su interés por la Reforma Agraria mexicana y la necesaria reconsideración de por qué habría fracasado la revolución guatemalteca de Juan José Arévalo, en la que él había sido uno de los dirigentes más jóvenes, y de la forma en que los prejuicios y el misonismo

Para identificar a México en un contexto más amplio socio-cultural, histórico pero también geográfico, he llamado “identidad sur-braviana”.

del imperialismo capitalista eliminaron inicialmente los esfuerzos ulteriores de incautos que se ostentaron como lo que no eran, al tiempo que podía haberse barruntado cómo –dentro de la pragmática del imperio– resulta casi un imposible una “revolución” por una vía democrática –de intención “pacífica”, como la intentada por Salvador Allende (reto que recibe como respuesta de la hegemonía imperial los proyectos represores que aún nos duelen y que a ellos los siguen infamando)–. Conocimiento que, en el caso de Chile, nos proporciona la razón práctica, experimental, de: “¿Es posible un cambio profundo de las estructuras sociales que no se produzca a partir de un estallido violento?”.

Conciencia naciente de una identidad subregional que también desde el foco irradiador de la RMS se manifestó gracias a la invitación que González Casanova hizo al argentino Ezequiel Martínez Estrada, que supo reconocer las subregiones de la región “latinoamericana” y que ahora me permite diagnosticar como excesiva la generosidad del ideal bolivariano, que en función de conocimiento no contaba a liberar a todos los pueblos de la *Colombeia* de Francisco de Miranda, pero que –proyectivamente– nos hace ver socioprudencialmente la necesidad de reconocer esas subregiones de nuestro subcontinente para actuar más concertadamente y para superar la balcanización tan sagaz como artera de los pueblos al sur del Bravo.

Más allá de los viejos maestros que nos enseñaron el silabario sociológico –lo mismo Alfredo Poviña en Argentina que Mendieta y Núñez en México–, rebasando ese punto de cambio del anticolonialismo intelectual de Guerreiro Ramos, se destaca la presencia de unas promociones intermedias tal vez poco definidas pero ya actuantes –así haya sido soslayada o tímidamente–: las de Jeanette Abouhamad, venezolana convergente con mexicanos como Rodolfo Stavenhagen –que siguió luchando a partir del humanismo humanitarista de los derechos comunitarios de los indoamericanos en ambientes internacionales–; las de quienes –como ella y como yo– nos atrevíamos a llevar sobre nuestras espaldas la responsabilidad de un subcontinente que se percataba de su especificidad. En ambientes académicos éramos reconocidos por dirigentes como Hans König, ex presidente de la *World Sociological Association*, podíamos influir ya en el cambio de mandos y depositar un voto a favor de Sczepanski, pero que quizás más eficazmente –así se ejecutara *sotto voce* y por la interpósita persona de Jeanette– habíamos hecho oír la protesta contra un Congreso que era reunión para el lucimiento de “franceses y estadounidenses con salpicaduras de escandinavos” pero que también había llegado a oídos del eminente Raymond Aron, vicepresidente, y que probablemente aseguró tanto la consideración dada a “Las Naciones Nuevas” de Anuar Abdel Malek (no publicada pero sí repercutiente en México con la volandera fundación de una “Universidad del Tercer Mundo”) y la publicación de mi *Sociologie et Ideologie*, anticipo de esta beligerancia a favor de la crítica de la razón práctica, la praxis y la pragmática y el reconocimiento del carácter entelequial de la sociología, y el real –de sociología del conocimiento– de una socioprudencia regida por las ideologías y un designio de superarlas a través de una crítica ideo-constructiva en que vayamos ampliando a través de la libre discusión académica los diámetros de los “Nosotros” a costa de las Otriedades.

De esos esfuerzos –en ocasiones hacia rumbos inesperados– de la vieja generación de los maestros, a la generación de los jóvenes maestros como Pablo o como Raúl, tal vez pasando por encima de nosotros mismos –que fuimos en el momento algo así como “meros espectadores” y sostenedores del “a beneficio de inventario”–, surgió, anti-colonialista intelectual pero en términos menos agresivos que los de Guerreiro Ramos o míos, la versión casi más sudamericana que mexicana de la “sociología de la dependencia”, que nos pareció un tanto ambigua en cuanto se trataba de hacer de la necesidad virtud y que, en el IIS-UNAM y en la RMS recogió, entre otras, las colaboraciones, tanto de Orlando Fals Borda, hacia el sur, como de Víctor Manuel Durand Ponce en nuestro ambiente inmediato.

A lo largo de todo esto, surge un encaminamiento –más que una deriva– hacia lo que puede llegar a ser un “estilo de hacer sociología en Latinoamérica”. Una manera de salir de las antinomias y paralogismos de la aplicación inoportuna y dislocada de la razón pura al terreno de la práctica y de conseguir que, genuinamente –a través de la proyección de la socioprudencia y la investigación social empírica hacia la politología y la administración pública–, nuestras disciplinas se conviertan en auténticas “maquetas de Estado” (si “Estado” no se ha de definir como sistema de poderes en busca de medro y poder acrecentado sino en busca de Justicia, por encima de eso que son los “sistemas hegemónicos”). Paralogismos y antinomias en los que caen maestros eminentes como Oppenheimer y Michels al aceptar el cientificismo de las fisicalidades y no distinguir axiológicamente entre “Estado” y “sistema hegemónico” por hacer incidir la razón pura en el terreno de la práctica socio-política.

Esto, que es el reconocimiento honesto y respetuoso de lo que he creído aprender o vislumbrar a partir del contacto de más de medio siglo con la *RMS*, puede y debe traerse más a ras de tierra en otro de estos apuntes seminales de presentación ante los colegas latinoamericanos de CLACSO que conocen amplia y profundamente esta publicación y que seguramente seguirán dando su aportación a un órgano de estimulación y de difusión de la investigación sociológica en nuestros países, empecinados en lograr su propio mejoramiento humano, existencial y no sólo su prestigio o de su excelencia puramente intelectualista y estéril.

Influencias recibidas e influencias irradiadas desde la *RMS*

Tal parece que, tras este recorrido desde aquello que ha acabado por ser mi *performance* y casi mi convicción de sociólogo hasta aquello que más concretamente contribuyó tanto sustancial como formalmente a ella, en esta tercera anotación seminal sobre lo que ha sido en estos 70 años de la *RMS*, en estos 75 de Autonomía Universitaria de México tanto la investigación empírica de la realidad social como su interpretación socioprudencial y las influencias que se ejercieron hacia y que irradiaron desde la *RMS* y el IIS-UNAM, le toca el turno a lo que podríamos llamar la defensa *pro domo mea*, porque –como he reconocido y defendido– el enfoque inicial de la *RMS* no era investigador (o sea de exploración del conocimiento “aún no hecho”) sino de simple difusión (del conocimiento ya hecho) en una época en que en México no había “sociólogos”. Es indispensable que se reconozca la forma en que –invirtiendo el viaje de nacimiento de la investigación socioprudencial– el estilo (la forma, la congruencia sintáctica) se estableció dentro de la *RMS* a través de la ensayística –un género que introducido en el mundo de habla castellana

por don José Ortega y Gasset trataba de enfrentarse al filisteísmo colectivo de “las masas”, en forma parecida a como en México José Vasconcelos trató de “domar” académicamente, desde la Universidad y la Secretaría de Educación, el “potro bruto” de la revolución en su fase violenta y en las vísperas de la institucionalización callista–.

Inversión del recorrido de lo más concreto hacia lo más abstracto que tuvo –todavía en tiempos de Mendieta y Núñez– una etapa susiguiente, complementaria, en la que el ensayismo no rehusó la aparente contradicción entre el ensayismo más o menos impresionístico y una cuantificación que aparenta ser en este campo “riguroso” y que en veces es “la otra retórica” (Pablo González Casanova) e incluso la “simulación” o la formulación de una *rationale* con la que se disfrazan ideológicamente los intereses creados. Lo cual representa el abordaje que aún esperaría tiempos futuros –sobre todo a partir de la labor editorial del maestro Ignacio Marbán Osorio– del empleo de métodos cuantitativos (preeminentemente la estadística, aunque, por desgracia, todavía se ha quedado a la espera de la modelística social y de la simulación por computadora).

Inversión que tendría que esperar a la dirección –de la RMS y del IIS-UNAM– de Pablo González Casanova, que la vino a rescatar del puro ensayismo o de la pura “estadística-social”, a través de proyectos debidamente articulados, así como de la gestión institucionalizadora de Raúl Benítez Zenteno que no sólo hizo de la RMS el vocero de la sociología de la población (“morfología social” en ciernes para Durkheim) sino que la convirtió en un incentivo para reuniones en las que buscó que se precisaran términos y enfoques, y para promover lo que a través de otro brote del IIS-UNAM (El Consejo Mexicano de Ciencia Sociales) forjó un primer producto en el Instituto de Investigaciones Sociológicas (y no ya sólo de Ciencias Sociales) de Oaxaca, como inicio de lo que pudo ser una red (Karl Deutsch) de instituciones de investigación social en México, de enfoque distinto del Sistema Nacional de Investigadores, y en el parangón por el rumbo de las humanidades (tanto tradicionales como nuevas o humanidades de lo concreto) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

En esta defensa *pro domo mea* tendré que comenzar por reconocer la forma en que siguiendo los pasos de don Lucio Mendieta y Núñez en la imitación académica de don José Gómez Robleda, también yo acabé por inspirarme en *L'Année Sociologique*, ya que –después de que como director de la RMS me confesó su desaliento por no tener quien cubriera las reseñas de los libros que en abundancia se acumulaban sobre nuestros escritorios del Instituto en la calle de Licenciado Verdad N° 3– acabé por cubrir –como recién egresado, en vías de profesionalización– su pedido, y sostuve durante más de quince años la

Sección Bibliográfica de la RMS. Imitación o aprendizaje de los maestros, ya que mi consulta de *El Año Sociológico* me mostró que, en él, una gran proporción del total de páginas no estaba destinada a artículos originales, sino que en la misma medida, o incluso mayor, lo que abundaba eran las reseñas. Se justificaba para mí esto no sólo por la satisfacción que daba a nuestra asignación de recursos más escasos que los de hoy, para mantenerse informado del *State of the Art* sin erogar dinero, a través del “Servicio de librería” de las editoriales y la contraprestación de la reseña que hiciéramos de sus publicaciones.

No sólo por consideraciones de administración de recursos financieros del IIS-UNAM y de la RMS sino porque, como bien vio la Escuela Francesa de Sociología, percibió cómo hay que superar las aparentes contradicciones a través de la co-implicación de tesis y antítesis y de partenogénesis de una síntesis engendrada en ellas. La sociología sin ser ni etnografía ni historiografía (Medina Echavarría: “Ciencia no histórica de un sujeto histórico”) tiene como fuentes primarias exactamente los informes etnográficos y las descripciones historiográficas que somete a comparativismo y perspectiva.

La Sección Bibliográfica nos permitió aproximar al resto de nuestros colegas (sociólogos en las primeras etapas, investigadores de la realidad social empírica e investigadores y profesores de otras disciplinas) los que iban siendo criterios cada vez más rigurosos y refinados para superar la uni-disciplinaridad a través de (lo aprendí de una Inaugural de Gordon Peters en la Universidad de Londres) la multi-disciplinaridad, la inter-disciplinaridad (que dieron como fruto la creación de dos Institutos de la UNAM) y el enfoque integrado justamente en torno de las ciencias sociales y (en un nivel más compacto, el del ideotipo de Max Weber y el análisis de componentes de Kendall) en la sociología no como *terminos ad quo* sino como *terminus ad quem*.

En la referencia latinoamericanista que hoy me corresponde hacer en las páginas de esta generosa revista –gracias a la promoción del doctor Ricardo Pozas Horcasitas, y a la hospitalidad generosa del doctor Luciano Concheiro y de los otros miembros del Comité Editorial–, debo de recoger lo que fue, en cierto modo, un disparador del estudio de las Identidades Colectivas (no sólo “nacional” de manera chauvinista, sino étnicas y de otros tipos, destinadas a la composición de fuerzas sociales de tipo dialéctico). El libro del que procedió mi reseña era de Manuel Espinosa y Prieto y se intitulaba *Una desorientación occidental* (que ya no encuentro en el índice acumulativo de la RMS) y me hizo reflexionar sobre la necesidad de “ubicar” (Juan A. Hassler rechazaría el vocablo que podemos sustituir por “localizar” o “posicionar”) pueblos de los que hay que establecer cuál es el punto preciso que ocupan dentro de la geografía

y la historia, la sociología y la culturología mundiales, ya que, en efecto, “para nosotros, Su Majestad, la Reina de Inglaterra” resulta ser, en términos geográficos, “una auténtica soberana oriental”.

Se trata, a partir de la postulación desafiante de ese libro, de un estímulo para examinar (en términos de una pretendida “y aún no posible” filosofía de la historia, “ya que no ha habido historia común humana” según Ostwald Spengler) cuál es el sitio de México y los otros países mal llamados “latinoamericanos” (ya que nada saben ni de Cicerón o Séneca, ni como “hispanos” del Quijote y la Generación del ‘98) para reconocer, con el propio Spengler, que sí es posible una morfología de las culturas (en espera de esa filosofía de la historia a la que tal vez nos encaminen ¡el colonialismo y la globalización!) en cuanto que México es una de las culturas permanentes de la humanidad, de la que el perfil se precisa en el subtipo de las “naciones renacientes del mundo” que identificó Anuar Abdel Malek.

Porque al reto de Espinosa y Prieto trató de responder el nicaragüense Pablo Antonio Cuadra, de quien la Sección Bibliográfica de la RMS acogió con beneplácito su tratamiento de “Entre la cruz y la espada” en que identifica a una Colombia que sería el correlato de Atenas por el Saber, a Argentina, que lo sería de Roma por la búsqueda del Poder, y a México como centro irradiador de ¡Religiosidad!

Una exploración de ese tipo tiene importancia en cuanto se inscribe en lo que, en mi esfuerzo por canonizar terminológicamente vocablos que el habla coloquial considera sinónimos (“desarrollo”, “evolución”, “avance”, “atraso”, progreso”), me llevó a hacer un análisis semántico (ya que soy lingüista) de los vocablos correspondientes, a fin de tamizar, decantar y consolidar términos rigurosos. De aquel esfuerzo surgió la concepción de *development* o “desarrollo/desenvolvimiento” como *término* (y no ya simple *vocablo*) equivalente de “grado de auto-egnosis”, de auto-conocimiento. El ente (individual o social) que más sabe de sí es entre todos los otros “el más desarrollado”. En conjunción con *development*, hay que considerar *evolution* o “evolución, grado de *actualización* o realización de las propias *potencialidades*”, ya que es el más evolucionado el ente (individual o colectivo) que realiza mayor número de lo que descubrió en sí mismo como potencia a punto de convertirse en “acto”. Después hice intervenir mi conocimiento de la composición de fuerzas (en el caso, sociales) y obtuve lo que llamé –por desgracia por dar lugar al equívoco de que incidía en la semántica apesada del “avance ineludible siempre hacia arriba y adelante– redimible en términos en que después hablé de Desarrollo, Evolución y, como resultante, Autenticidad que (cuando permanece en el cambio, o sea, como invariancia socio-cultural) se convierte en Identidad Colectiva.

Hacia este punto, el maestro Ricardo Pozas Horcasitas, al asumir la dirección del IIS-UNAM y de la RMS, decidió respaldar esfuerzos que tentativamente habían sido recogidos en páginas de esta misma, pero que estaban a punto de dar un fruto en términos de creciente rigorización a través del ciframiento de los datos estadísticos, y que —mediante su apoyo financiero— superaron mi torpeza de diseñador gracias a los planos que se elaboraron en el Centro de Investigaciones en Diseño Industrial (CIDI) y dieron como resultado un diagrama tridimensional que en sus octantes permite cifrar los hechos sociales (¡esos por los que campeaba Durkheim antes de Halbwachs, de Weber y de Marx!) y fisgar

***La sociología centrada en un presente
no cronológico sino de enfoque
de posicionamiento en el proceso
de cambio social tiene que ver
retrospectivamente hacia la historia y
proyectivamente hacia la política.***

la manera en que, por rotación y abatimiento de planos de proyección, se puede estudiar la forma en que los artefactos suelen convertirse en sociofactos y unos y otros en mentifactos y a la inversa. Lo que acabó por ser un Modelo IIS-UNAM-CIDI, que fue aplaudido en la Reunión de Semiótica de Bloomington, Indiana, y que ¡sigue sin retroalimentar!, a pesar de contrariar nuevamente el formato tradicional utilizado por José Iturriaga en la *Estructura social y cultural de México*, me atreví a poner a prueba en un libro en su versión en inglés como *On Mexico, a book in the making*.

Irradiación que desde la RMS se realizó como un estímulo para dotar a los sociólogos latinoamericanos no sólo de *bits of information*, de monografías bien estructuradas, de exploración bi-dimensional (uni-disciplinaria) entre fenómenos diversos de la sectorización socio-cultural que meta-lingüísticamente conduce a la relación cuatripartita y no bipartita, como en la reunión de Chicago de los lingüistas antropólogos de nacimiento, entre habla (*parole*), sociedad como movimiento *in vivo*, cultura como conjunto de productos significativos de ese proceso, y lengua (*langue*) como instancia institucionalizadora en el nivel más profundo, sino también (no en el somero de los organigramas) dotar de unas disciplinas tanto humanísticas, abstractas y tradicionales como neo-humanísticas, concretas y modernizadoras, de unos seres que —en última instancia— se diferencian de otros porque

disponen de ese universal sociológico diversificado en idiomas que es el lenguaje. Porque pertenecen a la especie del *homo loquens*.

En apariencia, puede pensarse que no hago la presentación de tipo acostumbrado de una publicación –sea la que fuere– y tiene razón quien lo piense. Porque me parece que –cuando se emprenda el estudio documentado– de la colección completa de estos 70 años de la *RMS*, de su Sección Bibliográfica, de sus notas informativas sobre congresos y coloquios (que por desgracia no tuvieron un designio sistemático) se descubrirán las influencias de las que acusó recibo, y las influencias que se preparó a difundir sobre el conocimiento que la sociedad mexicana ha ido adquiriendo de sí misma –y que la convierten en una de las realmente desarrolladas del mundo–, así como sobre la disposición que muestra a través del mega-proceso de cambio social en México.

En este sentido, también como brote de la Sección Bibliográfica, el IIS-UNAM permitió que naciera un subproyecto bibliográfico documentalista. Como una subsección, se planeó por parte de los editores de la *RMS*, con la colaboración de Jorge Martínez Ríos, la elaboración de un programa de trabajo y la pesquisa que en bibliotecas hicieron tanto él como María del Carmen Ruiz Castañeda (después directora de Investigaciones Bibliográficas UNAM) de lo que se llamó “Bibliografía comentada de sociología rural”. Donde “lo rural” de México sigue haciendo su aparición y mostrando su importancia aún en una etapa que ya en el régimen del presidente Alemán mostraba fuertes actualizaciones industrializadas y de servicios, y evidenciando el interés que otro oaxaqueño como Mendieta y Núñez tenía –como ahora tienen los bolivianos– por la tierra, por el suelo y el subsuelo que reivindicó en México la revolución mexicana de 1910, y que corregida y aumentada (esta revista también es reivindicatoria ¡no se olvide!) tiene su sobresaliente líder en “el Cocalero’ Evo Morales”, tal vez lo mismo que lo que, a título despectivo, en el conflicto de clases (que no tiene por qué ser odio de clase), reivindica también en el extremo sur del mediterráneo americano, el despectivamente llamado “Cholo’ Hugo Chávez”.

En un marco latinoamericanista como el que generosamente me ha ofrecido *Crítica y Emancipación* –que sólo si es muy valiente, muy acometida, muy ecuánime, se atreverá a publicar– me parece que son justamente estos los títulos con los que la *RMS* no sólo puede reivindicar su dignidad de rigurosa exploradora (el investigador es siempre el Hombre Colón, que en veces no encuentra lo que busca y en otras se topa con lo más inesperado) sino que también puede defender, frente a los otros sociólogos de nuestro continente, que así como Simón Bolívar nunca dejó de ver hacia el norte, hacia México, en esa misma forma, la sociología que se ha practicado en el IIS-UNAM (y

que se ha difundido y ha irradiado hacia los cuatro rumbos del espíritu) tampoco ha dejado de ver hacia el sur, y desde sus tierras emergidas continentales también hacia las islas que complementan el mediterráneo nuestro, en donde a través de la interfacialidad europea se unen el estrato indoamericano y el sustrato afroamericano, tal como en tierra firma esa interfacialidad en vez de desunir puede y debe puentear entre el sustrato indoamericano y el superestrato afroamericano.

Lo que creo que me queda por hacer en una cuarta anotación seminal para la presentación de esta investigación social e interpretación socioprudencial de la RMS es aquello que en el tiempo fue cosecha previa de unas pláticas que me pidió la doctora Rosalba Casas Guerrero, directora del IIS-UNAM, el testimonio que me vi obligado a hacer (tímidamente, de mi parte) como auxiliar que fui del director de la RMS. Cosecha también de los comentarios emitidos por Francisco Valdés Ugarte como director de la RMS; y del acto solemne presidido por el señor rector, José Narro Robles, en el que dio a entender –con la penetración de su propio magisterio académico– que en el IIS-UNAM y en la RMS habría un espíritu, un estilo –y yo diría una intencionalidad pragmática en términos semiológicos– que podrían caracterizar –si tenemos conciencia, voluntad y determinación para ello– no un simple desempeño “chambista” excelente o no de una profesión, sino de una manera de hacer sociología, y tal vez de una Escuela de Sociología que no estaría en forma alguna en las antípodas de la de Frankfurt con su referencia a las humanidades tradicionales y hacia lo más abstracto y hacia la Política (como reminiscencia de ese gran mito comunitario que fueron la Polis, la *Politeia* de Platón y la *Paedeia* estudiada por Werner Jaeger) que sólo los cretinos son incapaces de identificar con lo ético y que es la Política como *performance* cívica de una *competence* ética (como la reclamada por los idealistas de Oxford, Thomas Hill y Bernard Bosanquet).

El proceso socio-constructivo de la RMS por sus editores del IIS-UNAM

Lo que aprendí de la *Revista Mexicana de Sociología*³

A los 13 años de su fundación; durante 15 años de braceo con ella y 32 años de convivencia con sus editores. Hasta llegar a su septuagésimo aniversario.

3 Exposición presentada en las instalaciones de la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, el 25 de marzo de 2009. Material recuperado y editado por Gilberto Robles Medina.

Enfoques socio-culturoológicos traslapantes***Para unas charlas solicitadas a Rafael Óscar Uribe Villegas***

La *RMS* es mexicana; pero, lo es de sociología. Y no por su título de “Ciencias Sociales”. Dentro de un Instituto que sí comienza por ser de “Investigaciones Sociales” conforme me enseñó mi praxis académica tanto como investigador de este Instituto como editor auxiliar de su revista, tanto con don Lucio Medieta y Núñez como en el primer año de la dirección de don Pablo González Casanova.

Praxis académica que ahora se concreta en el estudio de las identidades colectivas nacionales como la *RMS* misma en el nivel medio, pero por debajo de este nivel identidades comunitarias en México (sobre todo indomexicanas) y por arriba de ese nivel.

Las figuras; las situaciones sociales que *in vivo* la *RMS* enseñó a seguir como movimientos sociales que en ocasiones se vitrifican como instituciones culturales.

Y esta es la tentación incontrolable de quien en esta charla se siente aherrojado por su *pequeñísima* tradición; de quien ayudó a editar la *RMS* por brevísimos 15 años; de quien no ha sido testigo sino de poco más de 52 años de investigación sociológica mexicana.

Como la socio-culturoología que ha explorado la *RMS* durante 70 años no es ni uni-lineal ni uni-planar ni uni-dimensional ni uni-doctrinal, porque la sociología no es escalar sino vectorial (mienta sentidos y no sólo direcciones) y tiene ángulos de inclinación y –como mínimo– dos sentidos (el más y el menos, el caritativo y el peyorativo).

Ni uni-planar porque si la sociología no explora los niveles de profundidad de Gurvitch (uno de sus colaboradores), deja de ser legítimo conocimiento de lo socio-cultural para diluirse en la pluralidad analítica de las “Ciencias Sociales” que no son las que dan nombre a la *RMS*.

Porque tampoco puede ser uni-doctrinaria ni en términos ético-políticos ni en términos epistemológico-metodológicos.

Porque estos enfoques traslapantes se dieron dentro de la *RMS*; pero comenzaron fuera, en el ámbito del barrio estudiantil de San Ildefonso, tras haberse producido en el ámbito de la sociedad mexicana, y por haberse proyectado hacia el campus del Pedregal de San Ángel.

Porque, si bien es cierto que en el IIS-UNAM y su *RMS*, y sus Congresos Nacionales de Sociología, parecía dominar la presencia de “abogados”, se trataba de unos licenciados “¡en derecho!”. De un cariz muy especial. Y porque hubo siempre una presencia menos evidente, la de don José Gómez Robleda, segundo de a bordo (médico, psicólogo, biotípologo, orientador vocacional, de exigente formación tanto en ciencia biológica como en servicio médico humanitario).

Y la presencia contrastante de Gómez y Mendieta representa una búsqueda de equilibrio entre: la investigación de la *empirie* de ¿Qué es el Hombre? ¿Qué es lo Humano? ¿Cómo se explica la Humana Convivencia?, y la búsqueda socioprudencial de ¿Qué es deseable que llegue a ser el Humano?

Búsqueda de un equilibrio (i) entre el enfoque “humanista” (ultra-ciceroniano) y humanitario (de los Derechos Humanos), y (ii) el enfoque empírico-experimental (a la Bacon) y su rechazo de los *Idola* (de los ídolos de la caverna; de la tribu; del foro y ahora de las urnas) y (iii) el enfoque político de volver periódicamente al caos pero sacar del caos un orden, y educar al humano (como lo hacía la *Paideia* gemela de la *Politeia* para la vida civilizada).

Eso explica que más allá de un derecho, que no está lejos de lo que ha sido el pensamiento social italiano, don Lucio haya reconocido la importancia de su mancuerna: don José en el Instituto, en términos de que no sólo había que buscar la prudencia jurídica o social, sino que también era indispensable asegurar el realismo sin ilusiones de las fisicalidades, y la superación del coloquial de la doxa por la terminología sociológica y la sintáctica matemática (que no es ciencia física, sino otra forma de lingüística).

Porque don Lucio –en el extremo de la mancuerna socioestadística– comprendió no sólo la posibilidad de afinación de sentidos que la *RMS* le proporcionaba a la revolución mexicana y a la constitución real (y no sólo jurídica) y los gobiernos de ella surgida, sino también que era necesario contar con métodos y técnicas con los que captar una realidad ineludiblemente cambiante.

Y es esto lo que explica la inclusión de las *Técnicas de la investigación social* de Pauline V. Young, que venía a refrendar el extremo caritativo de la ambivalencia frente a la estadística.

Con lo que, de paso, se demuestra que no se necesita ser marxista para hacer sociología y ponerla al servicio de la *Πολιτεία* (*politeia*) platónica.

No divago, sino soy mono-ideísta. Porque, como anticipé hace 40 años en *Evian*, mi discurso es, también, honestamente ideológico: responde a mis intereses y a los vuestros. (De un investigador y de unos participantes en un Instituto del que la *RMS* es un órgano oficial empecinado en buscar lo que sea la vida buena, humana y humanitariamente civilizada, de la nación Mexicana de hoy).

Porque, aunque en el bastidor humanista, la UNAM está obligada a ser universalista (ver *Parsons*) en cuanto *noblesse oblige*, necesita reconocer sus raíces mexicanas (ahora en el Pedregal); responder a las necesidades (particularistas) patentes en el pueblo mexicano y descubrir-le (como líder) sus necesidades latentes en plan de superación

humana a través de modelos utópicos de crítica de las dis-topías de superación de las ideologías y de investigación de la practicabilidad (público-administrativa) de idearios como los de la revolución social de 1910.

Este vector político (colateral de la sociología, para Frankfurt) es el que está presente, desde el principio (y antes de Frankfurt), en la RMS. Como lo dije cuando cumplió 75 años el IIS-UNAM, la UNAM nace (en cuanto autónoma o sea como trasnacional del espíritu y no como uno de los *corpora* de un gobierno mexicano totalitario de la revolución social mexicana de 1910) no en el papel sino en el pensamiento y –antes– en la carne y la sangre de los mexicanos.

Porque referirse documentalmente a las viejas revistas que tenemos alrededor sería empeño de anticuario. Y vosotros, como más jóvenes, tenéis la obligación de ver hacia el futuro, aunque para hacerlo os tengáis que apoyar en el pasado.

La RMS es fundada por don Lucio Mendieta y Núñez, pero el impulso le viene de atrás, de la revolución mexicana de 1910, y de fuera, del despertar de los socialismos tanto de los utópicos como del “científico”.

Y de otros mexicanos que supieron apreciar lo uno, lo otro, o ambas cosas. Le viene de la mancuerna: Alfonso Caso, que le dio a la UNAM su Ley Orgánica; de Vicente Lombardo Toledano, que buscaba identificar los movimientos particulares mexicanos con los universales.

Y como tercer impulsor, Miguel Otón de Mendizábal que, al hablar de *la influencia de la sal en la distribución de los grupos indígena de México*, revelaba que, en la sociología-por-nacer en México, no se ejercía la influencia predominante del positivismo comtiano, favorecido por Barreda y por Díaz, sino que ya se barruntaba la influencia del enfoque materialista de estudio de la convivencia humana; de su praxis y de su socio-prudencia.

Os he anticipado en esta charla que la RMS es una gran cuenca fluvial *desde sus primeros tiempos*, porque en don Lucio convergieron: la admiración por su maestro, don Antonio Caso, más certero en su enfoque de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* que en su apenas embrionaria –y tal vez menos buena que la del peruano Mariano H. Cornejo– *Sociología sistemática y genética*; y su práctica colaborativa en la investigación social integral de campo, dirigida por don Manuel Gamio, heredero de la escuela antropológica estadounidense y los primordios de una antropología mexicana nutrida en los Congresos de Americanistas y –originalmente– albergada en la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional.

Pero don Lucio tampoco desoyó las incitaciones de las corrientes universalistas, incluso las que se dejaban oír dentro del

dominio de habla hispana (como que, al fin y al cabo, el mismo nombre de “liberalismo” es español y se inspira en las reivindicaciones de Cádiz y de Bayona) y el sentido se infiere del formato de la *RMS*.

Porque del estilo de la portada de la *RMS* en los primeros tiempos, se infiere el prestigio que sobre Mendieta y Núñez ejercía *La revista de occidente*.

Asimismo, aparece la presencia de don José Ortega y Gasset, nuevamente, no sociólogo sino filósofo (humanista), doctrinario de la razón vital y entusiasta del goce festival de la vida, grecista que desde la Universidad Central de Madrid lanza el Grito del Vigía en contra de la revuelta (o rebelión) de las masas, que no llega a ser revolución de los pueblos en contra del movimiento regresivo del filisteísmo a lo bestia, mediatizado y mediático.

Del maestro José Gaos, que descubrió antes que nosotros, nuestra *Identidad colectiva de los mexicanos*, pero que coincidió con nuestro José Vasconcelos en la necesidad de acompasar la marcha con los barbarizados de la “ciencia y la técnica” o con los no educados “de la violencia revolucionaria” para redimirlos caritativamente de su barbarie a través de un género literario –el ensayo– Ortega y Gasset –a su vez– tomó ese género literario de *The Spectator* de Addison y de Steele.

Y algunos de los primeros artículos de la *RMS* fueron justamente “ensayos sociológicos”, que fue como se llamó una de las colecciones de libros de don Lucio, filiales de la *RMS* antes de ser *Research Reports*, de acuerdo con la nueva retórica de la estadística.

Se trata del estilo más ágil del ensayo que prescinde del antiguo fárrago del “aparato crítico” filológico; que se adapta a los nuevos tiempos en que “la cuestión social” hace indispensable la sociología y en que el principio de indeterminación impone o seguir al movimiento, en su velocidad, aceleración y *jerk* concientizador, o perderlo al tratar de fijar (culturológica y no sociológicamente) su posición.

En la reunión de editores de la *RMS*, expresé lo siguiente.

Gracias a la generosidad del doctor Francisco Valdés Ugarte, participo en este encuentro de editores de la *RMS*, aunque sea a título precario pues aunque ayudaba a don Lucio Mendieta y Núñez, su fundador y editor de 1955 a 1966, y a don Pablo González Casanova, cuando le sucedió en la dirección en 1966-1967, nunca tuve un reconocimiento legal como “editor auxiliar” y tampoco sentí que lo fuera, a no ser porque en 1966 con destino al Congreso Mundial de Sociología en Evian, Francia, don Pablo me nombró representante de la *RMS* en la Reunión de Editores de Revistas de Sociología.

No conocí los primeros trece años de la *RMS* en que la publicación surgió estimulada por el ejemplo de la *Revista de Occidente*

de don José Ortega y Gasset, de la que imitó la tipografía de la portada y el tono ensayístico del autor de *La rebelión de las masas*, sintomática de nuestra época.

En 1952, al incorporarme yo como el primero de una serie de egresados de Ciencias Políticas y Sociales, se produjo una primera inflexión. La ensayística fue desapareciendo progresivamente complementada por una creciente profesionalización de sus artículos.

En 1966, al asumir la dirección del Instituto y de la *RMS* el doctor González Casanova, se produjo otra inflexión importante, esta hacia la investigación académica de alto nivel.

Es decir, se ha dado una especie de inversión de las jerarquías de las acciones universitarias mexicanas, comenzando por la más periférica de difusión de la sociología antes de penetrar, por la doble faz de la docencia universitaria a la que apoyó en esta segunda fase, hasta el que es meollo del quehacer universitario, que es la investigación, de la que la *RMS* tendrá que ser cada vez más, en el futuro, biunívocamente consciente.

Aún en el curso de estas celebraciones de la *RMS* he seguido aprendiendo. De la reunión de editores de la *RMS* que precedió estas charlas, recogí numerosos apuntes, no sólo de la “gran tradición” nuestra (como los elegantemente expuestos por la doctora Sara Lara), sino también de “la pequeña tradición” o “intrahistoria” o “microhistoria” de nuestro diario ajeteo (en la calle de Licenciado Verdad, en la “primera Torre de Humanidades”, ya en Ciudad Universitaria, en la “segunda Torre de Humanidades” y... hoy en nuestras instalaciones en la Ciudad de la Investigación Humanística en el Circuito “Mario de la Cueva”) –como lo muestran los toques delicados y justicieros de la doctora Aurora Loyo–.

De esas anotaciones, perdí la mayoría de mis tarjetas; pero salvé las resuntivas; de las que transcribo con ánimo de testigo-de-la-historia las que recogen rasgos sobresalientes de la edición de nuestra revista.

Como primera entre los editores de la *RMS*, la doctora Aurora Loyo subrayó la influencia que el maestro Raúl Benítez Zenteno, como director del IIS-UNAM, tuvo para la *RMS*, y la manera en que para mantenerla viva, actuante, actualizada y productiva promovió una serie de seminarios, de gran envergadura, para sustanciar dignamente las colaboraciones a la misma.

La doctora Sara Gordon señaló la forma –fundamental– en que ella puso el acento en una creciente profesionalización de la *RMS*, partiendo del esfuerzo, aparentemente sencillo pero básico –como umbral– de distinguir entre el vocabulario cotidiano y la terminología,

y a partir de ahí preservar el estilo sociológico como distinto del estilo literario en cuanto bel-letrista. Asimismo, la doctora Gordon destacó el énfasis que el director del IIS-UNAM y de la *RMS* en aquel momento, el doctor Ricardo Pozas Horcaditas, puso en la búsqueda de nuevos enfoques para las colaboraciones incluíbles en ella.

El doctor Ignacio Marván, por su parte, destacó un nuevo punto de inflexión –en realidad una doble inflexión– durante la época en que él fue nuestro editor de la *RMS*, en cuanto él inició en sus páginas la importancia en lo empírico y, en consecuencia, el uso cada vez más frecuente de la estadística de lo social, en tanto que, en lo sustantivo, buscó marcar un énfasis creciente en la investigación dinámica –más estrictamente sociológica y no culturoológica– de los movimientos sociales.

La doctora Sara Lara propugnó, especialmente, por la solidez institucional creciente de la *RMS* y, acorde con el interés que ella sigue demostrando por este tipo de pesquisas, buscó que la *RMS* se sensibilizara cada vez más respecto de los cambios de la sociedad mexicana.

La doctora Natividad Gutiérrez Chong expuso los criterios de acuerdo con los cuales realizó una edición de descubrimiento de “estilos sociológicos” (tal vez variados pero igualmente rigurosos) en cuanto a formas de publicación, de la lucha en contra de “la endogamia institucional” y de la lucha por ganar en la competición con las otras publicaciones especializadas, profesionalizadas y reconocidas mundialmente, un sitio que, en efecto, se le está otorgando ahora.

El doctor Francisco Valdés Ugarte, actual director de la *RMS*, hizo un reconocimiento claro de lo compleja que es la decisión editorial en materia de publicaciones especializadas en sociología y en los otros terrenos de las ciencias sociales. Expuso la necesidad de someter a crítica los criterios mismos de evaluación de artículos en ciencias sociales, de encontrar su propia especificidad y no uncirlos a la copia burda de las evaluaciones en las fiscalidades, y anticipó una reunión más extensa para presentar la problemática respectiva y buscar soluciones operantes, en el curso del mes de junio de 2009. En anticipación de ese futuro encuentro, el director de la *RMS* presentó lo que serían sus perspectivas para el año 2010, en los términos siguientes.

Un perfil de acción propia de la *RMS* frente al resto de la actividad editorial que ha crecido, se ha complicado y necesita creciente atención en cuanto a su estructuración dentro del IIS-UNAM.

La indexización o indexación del material de la *RMS* en un conjunto de repositorios internacionales en la materia que –contra lo que algunos escépticos pensaban– no representa merma, sino que está comprobado que hace que aumenten las suscripciones a un órgano que

mantiene un nivel constante de calidad y que, de ese modo, garantiza su satisfacción académica.

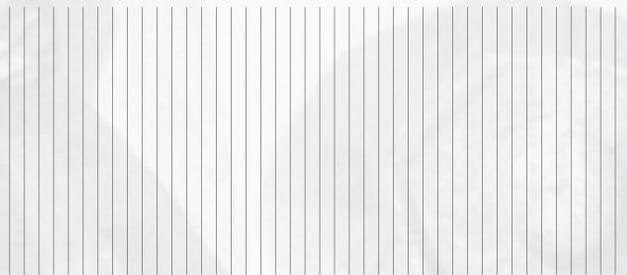
La necesidad de aceptar y responder los retos que a la *RMS* le lanzan, en esta nueva coyuntura, unas reglas que simultáneamente deben ser rigurosas pero flexibles para asegurar el rigor de los productos culturales respectivos, sin ahogar o asfixiar por ellos los procesos vivificantes de la investigación científica y la lucubración filosófico-social.

Al día siguiente de la comparecencia de los editores de la *RMS* ante la comunidad académica del IIS-UNAM, la más reciente de las lecciones que he aprendido de esta revista puede cifrarse del modo siguiente.

Mi maestro, el profesor Pedro Urbano González de la Calle (de la Universidad de Salamanca y la Central de Madrid, del Instituto Caro y Cuervo y el Colegio de México, en América, de L'École des Langues Orientales, de Francia) dentro de su espíritu de liberal, descendiente de los de las "Cortes de Cádiz" y en su hablar castizo de "castellano viejo", solía decirnos que "en este mundo –de tejas abajo–" todo nos lo sabemos entre todos.

En el ambiente de la Biblioteca, casi entre los atriles en que ostentábamos la obra impresa de 70 años de actividad de edición de la *RMS*, pude derivar la lección siguiente: "En este mundo, sublunar, todo lo estamos haciendo entre todos". Porque frente a la obra ingente, los obreros de la cantera parece que fuéramos "nada" porque cada uno de nosotros no es sino un demiurgo (un "artesano de pueblo") que contribuye a la construcción de la obra humana: aquella con la que nos aproximamos y tratamos de ameritarnos para que, en caso de que haya un Dios, la misma merezca su complacencia y aplauso como realización divinal tanto en el ámbito académico universitario como en el cívico-político nacional.

El veto principal es "primero, no estorbar", es decir, no interferir en lo que los otros hacen de acuerdo con su leal saber y entender, que es más o menos lo que hemos podido defender a lo largo de 75 años de institucionalización en el IIS-UNAM, a través de ese instrumento magnífico que ha sido la *Revista Mexicana de Sociología*.



LECTURAS CRÍTICAS



Desigualdad, cultura y poder

A propósito de *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad* de Luis Reygadas

Máximo Badaró
y Alejandro Grimson

Resumen

Máximo Badaró y Alejandro Grimson reseñan críticamente el libro de Luis Reygadas, *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. Los autores destacan la contribución del libro de Reygadas al estudio de la desigualdad. Recuerdan que el autor parte del supuesto de que el estudio de la desigualdad exige el reconocimiento del carácter múltiple y complejo del fenómeno. Recorren las fuentes en que Reygadas se apoya, entre los que mencionan a Durkheim, Mauss, Charles Tilly y Max Weber, concluyendo que “la propuesta combina los méritos de la perspectiva relacional y el enfoque constructivista con la atención a las dimensiones estructurales y las trayectorias individuales”. Agregan

Abstract

Máximo Badaró and Alejandro Grimson review with a critical sight, Luis Reygadas's book La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad. The authors highlight the contribution of this book to the study of inequality. They point out that the author assumes that the study of inequality requires the recognition of the multiple characters and the complexity of the phenomenon. They travel accross the resources Reygadas bases on, among those that mention Durkheim, Mauss, Charles Tilly and Max Weber, concluding that “the proposal combines both the merits of the relational perspective and the constructivist approach with the attention to the structural dimensions and the individual careers”. They

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

también que Reygadas apunta “a desarmar el tono dramático y fatalista que impregna muchos de los estudios del fenómeno de la desigualdad en América Latina y a desalentar la búsqueda de un solo factor que por sí mismo explique su persistencia”.

add that Reygadas aims to “dismantling the dramatic and fatalistic tone which impregnates many of the studies of the inequality phenomenon in Latin America and to discouraging the search for a single factor that by itself explains its persistence”.

Máximo Badaró

Doctor en Antropología Social por la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales (EHESS), París. Investigador del CONICET (Argentina) y profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.

PhD. in Anthropology at de Altos Estudios de Ciencias Sociales (EHESS), Paris. Researcher at CONICET (Argentina) and professor at Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.

Alejandro Grimson

Doctor en Antropología Social por la Universidad de Brasilia. Investigador del CONICET (Argentina) y Decano del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) en Argentina.

PhD. in Social Anthropology, at Universidad de Brasilia. Researcher at CONICET (Argentina) and Dean of the Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.

Palabras clave

1| Desigualdad 2| Poder 3| Cultura 4| Pobreza 5| Indigencia 6| Riqueza
7| Espacio público 8| Mujer 9| Indígena 10| Constructivistas 11| Etnometodológicos

Keywords

1| *Inequality* 2| *Power* 3| *Culture* 4| *Poverty* 5| *Indigence* 6| *Richness* 7| *Public space*
8| *Woman* 9| *Indigenous* 10| *Constructivists* 11| *Ethnomethodological*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

BADARÓ, Máximo y GRIMSON, Alejandro. Desigualdad, cultura y poder. A propósito de *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad* de Luis Reygadas. *Crítica y Emancipación*, (3): 275-289, primer semestre 2010.

Desigualdad, cultura y poder

A propósito de *La apropiación*.

Destejiendo las redes de la desigualdad

de Luis Reygadas¹

CyE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

I

La palabra “desigualdad” y las relaciones sociales a las que ella alude se han convertido en uno de los temas más incómodos para el neoliberalismo “clásico” y para muchos de los ensayos “posneoliberales” que se han desplegado en los últimos años. Incluso los países latinoamericanos que habían logrado en la última década aumentar el producto bruto interno, reducir la pobreza, la indigencia y la desocupación (para no mencionar a aquellos que no lograron nada de esto), no alcanzaron reducciones significativas de la desigualdad. El rápido aumento de la desigualdad en coyunturas de crisis económicas, su persistencia y, sobre todo, las evidentes dificultades de disminuirla incluso en contextos de crecimiento y reducción de la pobreza, torna imperioso preguntarse por los mecanismos sociales y culturales que intervienen en la construcción y reproducción del fenómeno de la desigualdad así como también por las formas de su cuestionamiento.

Esta pregunta es crucial, no sólo porque señala límites de muchos de los modelos existentes, sino porque plantea desafíos para otros procesos de cambio. El punto crítico no refiere tanto a una ontología de la desigualdad, como a los modos en que hoy continúan siendo producidas, socavadas, y devienen persistentes. Por ello, es realmente importante contar con nuevas lentes para analizar estos procesos. En ese sentido, el libro *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*, del antropólogo mexicano Luis Reygadas, ofrece una contribución significativa.

Reygadas parte del supuesto de que el estudio de la desigualdad exige el reconocimiento de carácter múltiple y complejo del fenómeno, en donde ocupan un lugar central no sólo los factores económicos y políticos sino también los mecanismos sociales y simbólicos que la legitiman y la cuestionan. Las creencias, las convicciones,

¹ Reseña del libro de Luis Reygadas *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad* (México DF: Anthropos/UAM-Iztapalapa, 2008).

los sentidos comunes, los argumentos técnicos no son una expresión simbólica de una desigualdad real. Son una dimensión constitutiva de la desigualdad: un cierto tipo de desigualdad no sería factible o, al menos, no podría persistir si no se sostuviera en esos procesos simbólicos y culturales. Por ello, para avanzar en las reducciones de las desigualdades, las políticas públicas requieren no sólo conocer los índices socio-económicos y otros datos relevados periódicamente sino también las representaciones, prácticas y experiencias sociales clave en la producción de sentidos comunes que sostienen consensos acerca de desigualdades económico-sociales específicas.

Reygadas concibe a la desigualdad como la “distribución asimétrica de las ventajas y desventajas en una sociedad, que es el resultado de las relaciones de poder mediadas culturalmente” (p. 41). Diferentes mecanismos de apropiación-expropiación hacen posible que agentes individuales y colectivos dispongan de beneficios y herramientas diferenciales de acceso a la riqueza y al bienestar que redundan en una capacidad diferencial para institucionalizar, reproducir y perpetuar posiciones de poder a lo largo del tiempo. Para el autor, el estudio de las diferentes dimensiones de la desigualdad social, de la distribución social asimétrica de recursos de riqueza, prestigio y bienestar, constituye un capítulo central de la investigación sobre la multiplicidad de formas en que el poder se inscribe en las relaciones sociales. Para dar cuenta de esa multiplicidad del fenómeno de la desigualdad, el autor adopta un enfoque que denomina “procesual”, según el cual la desigualdad nunca es causa de uno o varios factores aislados sino de una combinación de múltiples dimensiones.

En el primer capítulo del libro, el autor realiza un análisis detallado de las herramientas teóricas que brindan las ciencias sociales, en particular la antropología, la historia social y la sociología, para abordar los procesos de producción social de diferencias, jerarquías y desigualdades. El enfoque desarrollado por Reygadas está fuertemente inspirado en el estudio de las formas de clasificación social de Durkheim y Mauss (1996) y en la conceptualización de “cierre social” elaborada por Max Weber (1996). La construcción de jerarquías sociales que presuponen estatus simbólicos y morales diferenciados entre personas y grupos, y la conformación de barreras de distinción y diferenciación social con base en las cuales se articulan relaciones de explotación y exclusión, son mecanismos centrales en los procesos de creación, perpetuación e institucionalización de la desigualdad.

En la propuesta analítica desarrollada por Reygadas, también resuena el llamado que realizaba Norbert Elias a estudiar los procesos sociales que están en la base de situaciones de discriminación y exclusión:

Se sostiene con frecuencia que la gente identifica a otras personas como miembros de un grupo distinto al propio por el color de la piel. Pero lo que hay que preguntar, en realidad, es cómo sucedió que la gente en nuestro mundo se acostumbró a percibir a los hombres de otro color de piel como miembros de otro grupo (Elias, 1998: 131-132).

Para Elias una gran diversidad de relaciones sociales desiguales e interdependientes pueden ser analizadas a partir de la oposición “establecidos” y “outsiders”, como los señores feudales y los siervos, los “blancos” en relación a los “negros”, los protestantes en relación a los católicos y viceversa, y así sucesivamente.

El enfoque procesual de Reygadas también remite al trabajo de Charles Tilly (2004) sobre la “desigualdad categorial”. Para este autor, las “desigualdades persistentes” responden no tanto a las diferencias individuales de atributos, capacidades, talentos o resultados, sino principalmente a diferencias categoriales como negro/blanco, ciudadano/extranjero, varón/mujer, católico/judío, etc., que sustentan su legitimidad y perpetuación en las creencias, las costumbres, las normas sociales y jurídicas y el grado de institucionalización que han adquirido a lo largo de la historia. Una dimensión relevante del análisis de Tilly que Reygadas retoma en su trabajo remite al mecanismo por el cual se refuerzan y reproducen relaciones de desigualdad a través de la combinación y armonización de categorías internas (las estructuras internas visibles en una organización: por ejemplo, docentes/estudiantes, personal de planta/dirección, oficiales/reclutas) con categorías externas (no remiten directamente a una organización particular sino a dimensiones más generales: género, raza, generación, clase, etcétera).

Estas ideas le permiten a Reygadas desarrollar un abordaje relacional de la desigualdad que se focaliza en los procesos sociales que construyen, reproducen, cuestionan o refuerzan los límites que separan a las personas y las ubican dentro de determinadas categorías sociales e identitarias generando, perpetuando o modificando relaciones de desigualdad. Reygadas se basa tanto en las corrientes analíticas que privilegian las interacciones y las relaciones sociales por sobre los individuos y las estructuras, como en las corrientes constructivistas que se focalizan en la percepción y la vivencia social de la desigualdad.

Para estas corrientes, la desigualdad no puede ser concebida únicamente como un hecho objetivo de la realidad sino también como una construcción social en la que intervienen ideas y representaciones socialmente situadas. En efecto, Reygadas reconoce el mérito de contemplar “la perspectiva de los actores” en el análisis de la desigualdad

estudiando cómo las personas crean los significados de la desigualdad en el acto de interpretar las supuestas causas y efectos así como sus posibles soluciones. Las políticas públicas y las acciones privadas que intentan intervenir en el fenómeno de la desigualdad social muchas veces fallan porque ignoran las perspectivas de los actores directamente involucrados en ese fenómeno o imponen unilateralmente sus propias perspectivas.

No obstante su atención a las interacciones, las relaciones y las perspectivas de los actores sociales, Reygadas no incurre en los problemas que presentan algunos de estos enfoques constructivistas y etnometodológicos cuando son utilizados de modo autosuficiente: relativizar los procesos históricos y las dimensiones políticas y culturales en las que se inscriben las interpretaciones de los actores. Por el contrario, el autor rastrea algunas de las claves interpretativas de las desigualdades latinoamericanas más salientes en fenómenos sociales y culturales fuertemente arraigados en la historia de los países de la región. Por otra parte, al tiempo que no reniega de las dimensiones estructurales y recurre a datos estadísticos que muestran la persistencia de algunos indicadores clásicos de la desigualdad, Reygadas intenta distanciarse de los estudios sociológicos de orientación clásica que se limitan al estudio de tipos de desigualdades específicas –económicas, de clase, étnicas, de género, religiosas– y a su expresión en ámbitos sociales particulares –el trabajo, la familia, el espacio público, la política–.

El enfoque procesual y multidimensional de la desigualdad promulgado por Reygadas contrasta con la tendencia de los enfoques mencionados a reducir los procesos sociales que originan y reproducen la desigualdad a la relación de un conjunto limitado de variables, y a subsumir las desigualdades en las trayectorias de los individuos a las asimetrías que muestran las variables estructurales generales, como la distribución del ingreso, los niveles de pobreza y riqueza, las relaciones entre las clases sociales o las categorías raciales. En este sentido, la propuesta de Reygadas combina los méritos de la perspectiva relacional y el enfoque constructivista con la atención a las dimensiones estructurales y las trayectorias individuales. A su vez, otorga una importancia cardinal a las matrices de percepción, clasificación, categorización de personas, prácticas e ideas, así como los argumentos que legitiman, o socavan la legitimidad de, situaciones específicas de desigualdad.

II

Reygadas también se aboca a desarmar el tono dramático y fatalista que impregna muchos de los estudios del fenómeno de la desigualdad en América Latina y a desalentar la búsqueda de un solo factor que por sí mismo explique su persistencia. La desigualdad, señala el autor, no es un

“misterio” ni el resultado de una causa aislada, sino que responde a la concatenación y acumulación de procesos de diferente naturaleza, entre los cuales se destacan: las intersecciones de clase, etnia y género, disparidad de estatus y acceso a recursos; la distancia cultural, educativa y social entre las elites y el resto de la población, sostenida por barreras materiales, simbólicas y emocionales; una estructura económica polarizada que reproduce inserciones privilegiadas y precarias; la capacidad de las elites para preservar sus privilegios en distintos escenarios económicos y políticos; y el deterioro de la esfera pública, persistencia del clientelismo y debilidad de los mecanismos de compensación de las desigualdades.

***Torna imperioso preguntarse por los
mecanismos sociales y culturales
que intervienen en la construcción
y reproducción del fenómeno de la
desigualdad.***

Una pregunta muy relevante en América Latina es acerca de los efectos de los procesos de globalización en la reducción o el aumento de las desigualdades. Reygadas aborda esta cuestión explorando con detalle el desarrollo de las nuevas tecnologías, las computadoras y el acceso a Internet. Su análisis muestra que estas nuevas tecnologías no producen nuevas desigualdades sino que refuerzan las ya existentes. Los cambios tecnológicos se engarzan con dinámicas desiguales y excluyentes persistentes. En ese sentido, la brecha digital es un epifenómeno de las brechas económicas y sociales. Si bien existen tendencias contrapuestas que se pueden rastrear en los esfuerzos individuales y colectivos por no quedar “desconectados” y acceder a los beneficios de la red y a su vez vulnerar algunas relaciones de poder, estas tendencias están imbricadas en redes de exclusión que al mismo tiempo habilitan y cierran las posibilidades que presentan las nuevas tecnologías para contrarrestar la desigualdad.

Otras tres hipótesis generales acerca de la relación entre el aumento o la disminución de la desigualdad y la globalización de los mercados de bienes, de trabajo y financiero, son desmenuzadas por el autor: la globalización de la industria y el comercio aumentan la productividad mundial que deriva en una reducción del costo de los bienes y de los precios de venta a los consumidores, produciéndose así un

crecimiento de la capacidad mundial de producción de riquezas; la mayor movilidad mundial de las empresas tenderá a acercar los salarios de los obreros de los diferentes países; y la desregulación financiera y monetaria de los Estados fomenta la productividad y la estabilidad económica. Después de examinar con detalle estas hipótesis, el autor llega a la conclusión de que buena parte del problema de la desigualdad sigue siendo doméstico. Respondería así a los modos en que se articulan a escala nacional los procesos que generan la desigualdad con las políticas públicas que intentan mitigarla y con las acciones que en diferentes ámbitos y niveles sociales las cuestionan e intentan revertirla. En el caso de América Latina, observa Reygadas, la debilidad de los mecanismos de reducción de desigualdad ha creado una acumulación histórica de ventajas y desventajas que derivan en una articulación de las viejas desigualdades persistentes con las nuevas asimetrías globales (p. 262).

Un capítulo focaliza su mirada en las transformaciones de la desigualdad en América Latina después de los ajustes estructurales realizados en la región en las últimas décadas. El autor afirma:

En el escenario latinoamericano actual parece haber un desplazamiento de los ejes centrales de la desigualdad: aunque siguen operando diversos dispositivos de explotación, despojo y discriminación (desigualdad por expropiación), cada vez adquieren más fuerza otros mecanismos generadores de desigualdades, como el acaparamiento de oportunidades, la exclusión y las brechas entre los distintos niveles de inserción en las redes globales (desigualdad por desconexión) (p. 299).

Por lo general, señala el autor, son los mismos sectores los que padecen las viejas y nuevas desigualdades.

En este capítulo, resulta particularmente interesante el análisis de lo que Reygadas denomina “desigualdades imaginadas”: la manera en que los sectores populares latinoamericanos perciben y cuestionan la legitimidad de la desigualdad. El análisis de las representaciones sociales de la desigualdad permite dar cuenta de los argumentos, evaluaciones y disputas simbólicas de las personas en torno a la legitimidad de diferentes situaciones de desigualdad. En la Argentina, por ejemplo, hubo históricamente creencias, mitos y representaciones que tendían a generar legitimidad de la pobreza y el desempleo. Fórmulas como “no trabajan porque son vagos”, “pobres hubo siempre”, “viven entre chapas pero con televisor”, expresaban procedimientos de generación de consenso y naturalidad acerca de esa situación, relevados por estudios sociológicos tiempo atrás. Estos núcleos u otros similares continúan vigentes, aunque la peculiar situación que vivió la Argentina después de 2001 hizo

bastante evidente para amplios sectores que “no todos los desocupados son vagos”. Es decir, tornó menos aceptable un mecanismo clásico de legitimación de las desigualdades. Algunos estudios sobre sectores populares han señalado estos mecanismos y sus cambios. Mucho menos se sabe acerca de expresiones que naturalicen la desigualdad y en cómo opera la desigualdad en contextos sociales específicos.

Por su parte, Reygadas identifica narrativas sobre la desigualdad con base en un análisis de películas, libros y testimonios sobre crisis económicas y sociales recientes en Argentina, Bolivia y México. Aparecen allí argumentos e imágenes recurrentes: la figura

Reygadas combina los méritos de la perspectiva relacional y el enfoque constructivista con la atención a las dimensiones estructurales y las trayectorias individuales.

extranjera o externa como responsable de la apropiación de riquezas, el despojo y la explotación; los socios locales, en su mayoría políticos y empresarios, de los apropiadores externos; la idea de la conspiración y el engaño orquestados para apropiarse de las riquezas de un país, un pueblo, una región; la resistencia de algunos personajes heroicos contra la explotación extranjera; el contenido emocional y moral de la indignación y el rechazo del despojo y la explotación. Estas imágenes contienen argumentos y valoraciones que actúan como contrapunto de otras narrativas más o menos naturalizadas que recurren a los tópicos de la carencia, la debilidad o la particularidad cultural de los pueblos para explicar la desigualdad que impera en la región. Estas narrativas sociales también involucran diferentes criterios para asignar valores morales a las personas que intervienen en la justificación o el cuestionamiento de la legitimidad de diferentes situaciones de desigualdad.

III

La noción de “desigualdad” está socialmente situada y remite a espacios culturales, académicos y sociales específicos. Situaciones y relaciones que según la perspectiva de los/as investigadores/as pueden ser catalogadas como de “desigualdad”, para otros enfoques teóricos o para los

actores sociales directamente involucrados en ellas pueden remitir a otros procesos sociales (por ejemplo, “patronazgo”, “tareas domésticas”, “cuidado”, “trabajo”, “colaboración”). La percepción de la desigualdad, en tanto fenómeno y problema individual y social, no se manifiesta de modo natural en la sociedad sino a través de categorías y valores culturales que modelan los sentidos que se asignan a las experiencias y vivencias propias y ajenas. Para que exista desigualdad no sólo es necesario que las ventajas y desventajas se distribuyan en forma asimétrica en una sociedad. También es necesario que esa asimetría sea identificada como un problema y no como un orden natural de las cosas fundado en aspectos culturales, biológicos o trascendentales. Para Reygadas, esto último resulta fundamental para comprender por qué el grado de desigualdad que se tolera en una sociedad tiene que ver con qué tan distintos, en términos culturales, se considera a los excluidos y explotados, además de qué tanto se han cristalizado esas distinciones en instituciones, barreras y otros dispositivos que reproducen las relaciones de poder.

Reygadas no sólo explora el plano de las representaciones simbólicas que disputan la legitimidad de la desigualdad sino que también da cuenta de las acciones individuales y colectivas orientadas a “destejer” las redes de la desigualdad en los ámbitos de la disparidad de ingresos, la discriminación étnica y la desigualdad de género. El análisis de las acciones colectivas de lucha explícita contra la desigualdad y las prácticas sociales que intentan mitigar la exclusión no cae ni en el fatalismo ni en la romantización sino que pone en evidencia de forma crítica los conflictos, dilemas y tensiones que enfrentan estos movimientos y actores sociales e individuales. Muchas de las acciones colectivas contra las políticas y doctrinas neoliberales, por ejemplo, quedaron entrampadas entre el fundamentalismo ideológico de los pregoneros de estas políticas y doctrinas y la propia cerrazón de sus oponentes, que tendían a adjudicar sólo a las políticas de apertura y liberalización económica y financiera la responsabilidad de todos los males de la región.

Por su parte, los movimientos étnicos han modificado casi radicalmente la situación de invisibilidad en la que se encontraban hasta hace pocas décadas atrás y han adquirido mayor voz y presencia en la esfera pública y en diferentes foros de negociación política. No obstante estos avances en los niveles políticos y simbólicos, en otros niveles, como el económico, el laboral y el legal, la situación de los indígenas y afrodescendientes en muchos países de América Latina continúa siendo profundamente desigual en relación con el resto de la población. Este panorama contrasta con los avances logrados en la disminución de la desigualdad de género. En efecto, si bien la situación presenta importantes

diferencias de acuerdo al país y al sector social, en los últimos años se observan notables mejoras en el acceso de las mujeres latinoamericanas a la educación, el mercado laboral y los derechos políticos. No obstante, para que los avances en la equidad de género generen cambios de mayor alcance, estos deben poder articularse con reducciones de peso en el campo de las desigualdades económicas y étnicas.

Las acciones sociales que intentan “destejer” las redes de la desigualdad operan sobre el campo simbólico y material sin que esto implique, necesariamente, la articulación y los contrapesos entre ambos campos. La percepción del carácter más o menos legítimo de un

Para que exista desigualdad no sólo es necesario que las ventajas y desventajas se distribuyan en forma asimétrica en una sociedad.

cierto tipo de desigualdad tiene que ver con el modo en que se articulan los planos simbólico y material en la producción de consensos. Hay desigualdades (y formas de dominación) socialmente ilegítimas, en el sentido de que no se sostienen en el consenso social. Las desigualdades legítimas son aquellas aceptadas por una sociedad en un momento específico como parte del sentido común y del estado razonable o supuestamente “natural” de las cosas. La naturalización de cualquier desigualdad producirá su legitimación y puede haber otros mecanismos y procedimientos que no presupongan un fundamento de ese tipo. Por ejemplo, las desigualdades relacionadas con los méritos pueden naturalizarse en el sentido de que estos se consideren como características inherentes a los individuos y no como resultado de complejos factores sociales. La referencia a la “legitimidad”, en ese sentido, alude específicamente al proceso productivo de consensos, siempre parciales y potencialmente conflictivos.

Reygadas rechaza las miradas analíticas que sobredimensionan el poder legitimador de los sectores dominantes sobre los sectores subalternos, según las cuales las prácticas, las representaciones, los deseos y las preferencias de estos últimos no serían más que un efecto del poder de dominación de los primeros. Para Reygadas, los sectores subalternos no viven pasivamente la desigualdad y la dominación sino

que intentan acotarla y limitarla a través de mecanismos de igualación, compensación y redistribución, como los dones y las redes de reciprocidad, o a través de estrategias cotidianas de resistencia que incluyen desde acciones menores como las burlas y las parodias rituales de los poderosos y la reducción de la intensidad del trabajo hasta la destrucción de máquinas y la expropiación de cosechas y alimentos para su distribución entre los pobres. El autor también brinda el ejemplo de sociedades en las que prevalecen ideologías igualitarias que atan los mecanismos de distinción y de adquisición de prestigio a mecanismos de redistribución y de responsabilidad colectiva, tal como ocurre con el sistema ceremonial de cargos que rige en muchas comunidades indígenas de la región de Chiapas, en México.

A partir del ejemplo de estas comunidades indígenas, el autor llama la atención sobre el carácter dual de los mecanismos simbólicos que operan en sociedades desiguales: “excluyen e incluyen, elevan y denigran, disuelvan clasificaciones tanto como las refuerzan, erigen y derriban fronteras, legitiman a los poderosos y cuestionan a la dominación” (p. 90). En el enfoque de Reygadas hay un esfuerzo por diferenciarse de las definiciones esencialistas que prescriben de antemano intenciones y funciones igualitarias o jerarquizantes a las prácticas de los individuos, los grupos, la cultura y las instituciones. En efecto, al resaltar la dualidad de los dispositivos simbólicos que intervienen en las relaciones de poder, Reygadas no sólo destaca la necesidad de contemplar los procesos simbólicos y culturales en el estudio de la desigualdad sino que también sienta las bases de un enfoque que se desmarca de las concepciones lineales de la relación entre cultura y desigualdad.

Su enfoque permite vislumbrar que la relación entre legitimidad y desigualdad, lejos de ser lineal y automática, está atravesada por dinámicas sociales ambiguas e incluso contradictorias. Reygadas plantea este problema pero no explota todas las potencialidades analíticas que su enfoque brinda para abordarlo. De hecho, su perspectiva permitiría, por ejemplo, contemplar situaciones en las que la legitimidad que detenta una relación de desigualdad no produce automáticamente mayor desigualdad sino que genera procesos de igualación. ¿Cómo analizar situaciones en las que la legitimidad que los sectores subalternos asignan a las relaciones de desigualdad que ellos viven proviene de los beneficios materiales y simbólicos que ellos mismos obtienen en esas relaciones? Este interrogante plantea el desafío de no quedar atrapado en las trampas que presenta el binomio heurístico “subordinación-resistencia” para el análisis de las relaciones de poder, esto es, la tendencia a concebir la posición de los actores sociales en

estas relaciones ya sea como subordinados que acatan pasivamente su subordinación o como agentes que resisten y luchan contra las condiciones de su subordinación. ¿Qué ocurre cuando la legitimidad de la desigualdad se deriva del hecho de que esta, paradójicamente, promueve algún grado de agencia y de dignidad social?

En efecto, el estudio del lugar del consenso en la legitimación de relaciones de desigualdad pone de relieve los desafíos implicados en la intención de desarrollar un análisis no etnocéntrico de la desigualdad. Los estudios de la desigualdad de género, por ejemplo, se enfrentan constantemente a estos dilemas, si bien muchos no

La situación de los indígenas y afrodescendientes en muchos países de América Latina continúa siendo profundamente desigual en relación con el resto de la población.

los abordan y prefieren evitarlos. En su estudio sobre género, poder y cambio social en el campo argentino, Stolen (2004) muestra que en un contexto de fuertes cambios económicos y sociales se perpetúan concepciones y prácticas acerca de la jerarquía de género. La desigualdad de género es vivida e internalizada en interacciones cara a cara en la familia y la comunidad, generando un consenso a través de las instituciones de la sociedad civil. Especialmente, Stolen analiza la legitimación religiosa de la dominación masculina, así como el papel de la educación y de los medios masivos. Justamente, en la vida cotidiana de la comunidad hay una alta valoración de la decencia y se idealiza el amor, el matrimonio, la maternidad hasta un punto que limita las posibilidades de las mujeres para avanzar a partir de nuevas oportunidades creadas por la expansión de la educación y el mercado laboral. Las mujeres casadas son allí dependientes económica y socialmente, y generalmente están satisfechas con ese estado de cosas, incluso si les gustaría que hubiera pequeños cambios. De allí, el título de su obra, *La decencia de la desigualdad*.

En un sentido similar, los estudios sobre las mujeres indígenas latinoamericanas muchas veces se enfrentan a los dilemas analíticos y políticos que implican para el mundo académico las cosmovisiones indígenas de la dualidad y la complementariedad entre hombres y

mujeres. Las investigadoras Hernández y Sierra (2005) relatan las acusaciones de “relativismo cultural” que recibieron desde ámbitos académicos feministas cuando señalaron que no se podía asumir a priori el significado de la igualdad y la desigualdad de género en las sociedades indígenas mexicanas sin conocer el contexto histórico y cultural. A su vez, cuando estas investigadoras debieron confrontar las perspectivas románticas e idealizadas de la sociedad indígena poniendo de relieve las relaciones de poder internas y externas en las que están insertas las mujeres indígenas, fueron acusadas de no reconocer que el género es una categoría analítica occidental que carece de pertinencia para el estudio de estas sociedades. Las autoras señalan que el etnocentrismo de la academia y del activismo feminista ha dificultado explorar el potencial emancipatorio que posee la cosmovisión de la complementariedad de las relaciones entre hombres y mujeres reivindicadas por las mujeres indígenas. En suma, se trata de problemas y dilemas analíticos políticos para los cuales Regyadas ofrece herramientas de análisis que permiten abordarlos en toda su complejidad.

IV

Se pueden desplegar muchas críticas a Regyadas. La desigualdad no es un tema nuevo en absoluto, es un tema clásico, centro de las preocupaciones de filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores. Lo cierto es que las críticas más furibundas que se le puedan realizar al libro no provendrán de debilidades intrínsecas a su propuesta, ni de inconsistencia de su argumentación. Vendrán previsiblemente de las perspectivas teóricas con las cuales discute, especialmente de las resistencias a visualizar la multidimensionalidad de la desigualdad y el carácter constitutivo que tienen en ella los modos de clasificación y significación de los cuerpos, las personas y los grupos. Modos de percepción difíciles de develar y analizar porque es desde el sentido común que ellos constituyen que todos nosotros actuamos en el mundo. Esos modos de percepción no sólo son parte de “las circunstancias que no hemos elegido”, sino que al formar parte de circunstancias ni siquiera reconocidas como tales por muchos teóricos críticos, continuarán con más facilidad dificultando las capacidades reales que tienen los subalternos para “hacer historia”. Por el contrario, su reconocimiento y estudio, erosionarían el poder de esas palabras hechas cuerpo y ampliarían la potencialidad de la imaginación y acción de los seres humanos.

Regyadas plantea explícitamente la vinculación entre la perspectiva de la “apropiación-expropiación” que propone, acentuando el carácter procesual y esencialmente disputado de la desigualdad,

y la implicación ético-política. Por ello, su “epistemología crítica de la desigualdad otorga un papel central a la agencia humana en el proceso de construcción y deconstrucción de las desigualdades” (p. 26). En ese sentido, el valor del libro se extiende a la elaboración final de una *cuarta vía en el combate de la desigualdad*, que implica una crítica y una articulación de las potencialidades no distorsionadas de los principios liberales, redistributivos y solidarios. La afirmación de Reygadas acerca de que la crítica del neoliberalismo latinoamericano se desplegó básicamente en torno a sus resultados calamitosos, pero desatendió la tensión entre los principios del liberalismo clásico y de las manipu-

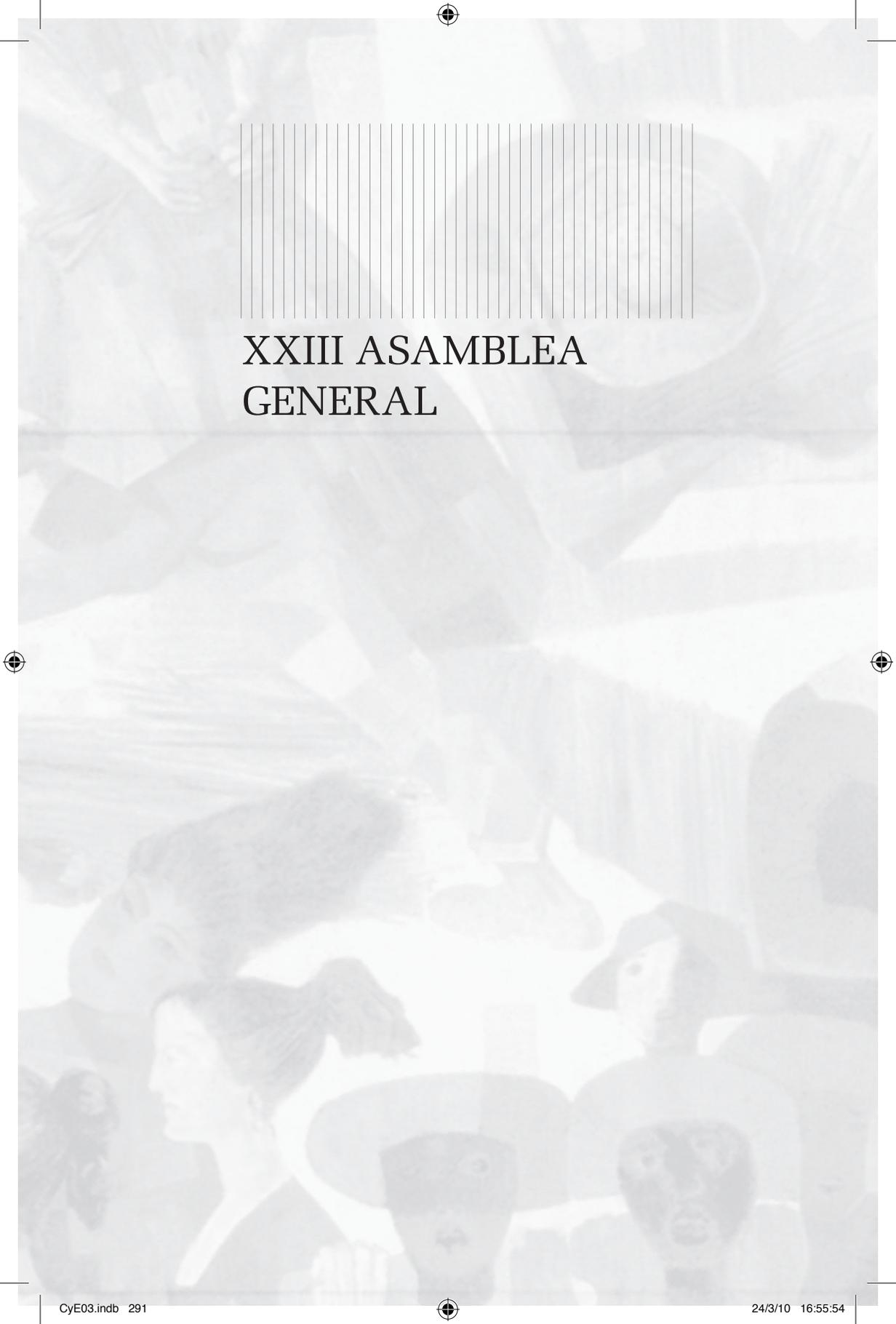
En el enfoque de Reygadas hay un esfuerzo por diferenciarse de las definiciones esencialistas.

laciones monopólicas realmente existentes, no constituye un intento de clausurar, sino de abrir nuevas zonas del debate. Lo que no debería suceder es que los aportes y debates que el libro propone sean tan invisibles como las redes y matrices socioculturales que busca destejer.

Bibliografía

- Durkheim, Emile y Mauss, Marcel 1996 “Sobre algunas formas primitivas de clasificación” en Durkheim, E. *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)* (Barcelona: Ariel).
- Elias, Norbert 1998 “Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados” en *La civilización de los padres y otros ensayos* (Bogotá: Norma).
- Hernández, Aída R. y Sierra, María Teresa 2005 “Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía” en Sánchez, Martha (coord.) *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina* (México DF: UNIFEM/ILSB).
- Stolen, Kristi Anne 2004 *La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino* (Buenos Aires: Antropofagia).
- Tilly, Charles 2004 *La desigualdad persistente* (Buenos Aires: Manantial).
- Weber, Max 1996 *Economía y sociedad* (México DF: Fondo de Cultura Económica).





XXIII ASAMBLEA
GENERAL



América Latina y el futuro de las políticas emancipatorias

Álvaro García Linera

Resumen

Conferencia y acto de clausura de la XXIII Asamblea General Ordinaria del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) realizada del 7 al 10 de octubre de 2009 en Cochabamba, Bolivia.

Salón Principal
Gran Hotel Cochabamba
Álvaro García Linera
Vicepresidente del Estado
Plurinacional de Bolivia

Comentaristas
Emir Sader
Secretario Ejecutivo de CLACSO
Jorge Lara Castro
Vicecanciller de Paraguay

Abstract

Closing conference and ceremony of the XXIII General Meeting of the Latin American Council of Social Sciences (CLACSO) held between October 7 and 10, 2009 in Cochabamba, Bolivia.

*Main Hall
Gran Hotel Cochabamba
Álvaro García Linera
Vice-president of the Plurinacional
State of Bolivia*

*Lecturers
Emir Sader
Executive Secretary at CLACSO
Jorge Lara Castro
Vice-Secretary of Foreign Affairs
of Paraguay*

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Julio Carranza
UNESCO, Cuba-Uruguay
Jorge Ledezma
Prefecto del Departamento
de Cochabamba

Coordinación
Gustavo Rodríguez
Casa de la Cultura, Cochabamba

*Julio Carranza
UNESCO, Cuba/Uruguay
Jorge Ledezma
Prefect of the Department
of Cochabamba*

*Coordination
Gustavo Rodríguez
Cultural Center, Cochabamba*

Álvaro García Linera

Matemático, docente investigador de la Carrera de Sociología (UMSA). Presidente del Congreso y Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia. Publicó, entre otros trabajos, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (CLACSO, 2008) y *Forma valor y forma comunidad* (CLACSO, 2009).

Mathematician, researcher professor of sociology (UMSA). President of Congress and Vice President of the Plurinational State of Bolivia. He published, among others, La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia (CLACSO, 2008) and Forma valor y forma comunidad (CLACSO, 2009).

Palabras clave

1| Capitalismo 2| Neoliberalismo 3| Democracia 4| Clases subalternas
5| Des-subalternización 6| Movimientos sociales 7| Campesinos 8| América Latina
9| Bolivia 10| Pensamiento crítico 11| Acción crítica 12| Acción colectiva
13| Lucha anticapitalista

Keywords

1| Capitalism 2| Neo-liberalism 3| Democracy 4| Subaltern classes
5| De-subalternization 6| Social movements 7| Land workers 8| Latin America
9| Bolivia 10| Critical thought 11| Critical action 12| Communal action
13| Anti-capitalist struggle

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

GARCÍA LINERA, Álvaro. América Latina y el futuro de las políticas emancipatorias. *Crítica y Emancipación*, (3): 293-306, primer semestre 2010.

América Latina y el futuro de las políticas emancipatorias

CvE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Buenos días a todos ustedes. Inicialmente agradezco de manera muy respetuosa esta generosa invitación que nos hicieron para conversar algunos temas con ustedes. Es un privilegio estar frente a un conjunto de investigadores y de profesores. Gustavo Rodríguez, mi profesor, Emir Sader, mi profesor, muchos de ustedes de quienes hemos aprendido en todo este tiempo.

Pido disculpas inicialmente en términos de mi exposición. Como comprenderán, con la gestión de gobierno, además de la campaña, es un poco difícil sistematizar las ideas de una manera más o menos apropiada y estéticamente presentable para los investigadores. Le contaba al profesor Emir Sader que uno tiene la adrenalina acelerada en estos tiempos, inyectada a la vena en cada momento, son tantos los asuntos en los que nos tenemos que ocupar: campaña, electores, gestión, inversión, entre otros varios, que uno no puede detenerse. Reflexionar media o una hora, en verdad, es bastante complicado. Entonces, les voy a pedir paciencia en términos del orden del material que presentaré.

Lo que deseo comentar con ustedes es cómo veo hoy el continente, primero, en términos de su historia, de sus potencias emancipativas, de sus posibilidades; y segundo, cómo veo a la intelectualidad crítica frente a esas realidades, a esas potencias, a esas posibilidades que están presentes en nuestro continente.

No cabe duda de que América Latina es un continente en movimiento, a diferencia de lo que sucede en otras latitudes de nuestro planeta, donde las certezas del orden neoliberal establecido, del orden planetario heredado, están mucho más sólidas, esperemos que, como decía Shakespeare, *con la solidez de lo que luego se desvanece en el aire*, pero por hoy sólidas. En América Latina no sucede eso, pues en los últimos diez años este es un continente que se ha puesto en movimiento, que es protagonista de un conjunto de grandes transformaciones, tanto de carácter económico como político, que buscan ir más allá del neoliberalismo y, germinalmente, del capitalismo.

ALVARO GARCÍA LINERA

Vemos, de manera diferenciada, un proceso de revitalización de movimientos sociales, de acción colectiva y de protagonismo colectivo en la exigencia de demandas posneoliberales. Hay lugares más densos en este protagonismo social, pero en general se puede decir que el continente es un escenario de un renacimiento, de una revitalización de múltiples movimientos sociales, varios de ellos con un horizonte de carácter político estatal. En América Latina también, a nuestro modo, se están dando procesos de desmontamiento de estructuras conservadoras y neoliberales, en el ámbito económico; en algunos países, de manera parcial, en otros, de manera mucho más fuerte, pero creo que el debate sobre el neoliberalismo y el posneoliberalismo en el continente es muy intenso y generalizado, si lo comparamos con el debate en las ciencias sociales o en el pensamiento crítico en Europa, por ejemplo, tanto en la zona central, en la latina, como en el Este.

Igualmente, nuestro continente, con dificultades, con aciertos, avances y retrocesos parciales, es un escenario donde se van dando procesos de contención a determinadas políticas imperiales. Durante décadas fuimos una región donde la presencia de políticas imperiales en el ámbito financiero, en el militar y en el cultural, eran asumidas con la naturalidad de un hecho irreversible. Hoy, desde los gobiernos, desde la sociedad y desde la reflexión crítica, se dan momentos y procesos de resistencia efectiva –no simplemente denunciativa– a esta presencia de decisiones imperiales, a la que se nos pretendía acostumbrar durante muchos años. De la misma manera, el continente va explorando mecanismos de integración económica y cultural que busca escapar a las estrictas reglas del mercado. Con el Mercado Común del Sur (MERCOSUR), pero fundamentalmente con la Alternativa Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), hay un esfuerzo por buscar procesos de articulación de capacidades económicas y productivas, en las que se tome en cuenta evidentemente el interés de cada país, pero a la vez el interés de cada país visto en el desarrollo de otro país, y el interés conjunto como región ante un orden mundial fuertemente jerarquizado, y esto a partir de ciertos esquemas que no sean simplemente los de la rentabilidad y de la ganancia.

También en Latinoamérica, en los últimos años, hemos visto, como nunca antes, la presencia simultánea de gobiernos progresistas, de gobiernos revolucionarios. Es difícil saber cuánto durará esto, pero no cabe duda de que hoy el continente tiene una composición de su organización política estatal de una naturaleza muy distinta a la que nos caracterizó los últimos veinte años: un neoliberalismo puro, o los últimos cuarenta, cincuenta años: dictaduras militares. Es un nuevo

ciclo de los Estados, de los gobiernos y, fundamentalmente, de revitalización de la sociedad civil en su conjunto, y de los movimientos sociales en particular.

Entonces, cada uno de estos ejes se retroalimenta y alimenta al otro: la revitalización de movimientos sociales, una conciencia de resistencia y de contención a políticas imperiales crecientes, procesos innovadores de integración que buscan ir más allá del mercado y de la rentabilidad, y gobiernos progresistas revolucionarios marcan un escenario de un continente en transformación y en movimiento en contra de múltiples mecanismos de dominación social.

CvE

Año II

Nº 3

Primer

Semestre

2010

No cabe duda de que América Latina es un continente en movimiento, a diferencia de lo que sucede en otras latitudes de nuestro planeta, donde las certezas del orden neoliberal establecido están mucho más sólidas.

Pero las preguntas que uno tiene que hacerse son: ¿Cuál es la naturaleza social de estos cambios? ¿Cuán profundos, cuán superficiales, cuán duraderos, cuán estructurales o, meramente, cuán formales son cada uno de estos cambios que acabamos de mencionar de esta América Latina en movimiento? ¿Son procesos que sólo afectan a la forma de la sociedad capitalista mundial? Y, por lo tanto, ¿son la antesala de una otra forma de la reorganización del capitalismo planetario? ¿O son modificaciones que llevan el germen, la fuerza, la intencionalidad o la realidad de sociedades poscapitalistas? Son preguntas que tenemos que resolver. Evidentemente, no son solamente temas de reflexión, son también temas de acción. Porque es necesario definir ciertos horizontes en torno a los cuales no solamente la acción y el compromiso, sino también el intelecto, se ponen en situación. Los seres humanos somos seres de creencias, también los científicos somos seres de creencias bien fundadas, y la ciencia es una forma racional también de creencia bien organizada. Estos horizontes son obligatorios para la manera de condensar, sintetizar y apuntar esfuerzos intelectivos y esfuerzos prácticos de nuestras sociedades en movimiento.

Cuando uno mira hacia atrás –y los años permiten a veces mirar hacia atrás sin el ímpetu de la juventud que todo lo quiere ya– había respuestas firmes casi definitivas respecto a estas preguntas que

ALVARO GARCÍA LINERA

hoy adquieren pertinencia. Quizás eran respuestas demasiado rígidas y cerradas respecto de lo que estaba pasando y de lo que debía pasar, incluso independientemente de lo que sucedía en realidad.

Ahora no sucede eso. Cuando hoy uno revisa las reflexiones políticas de la izquierda y las reflexiones críticas del ámbito académico e intelectual, está claro que hay una especie de pasmo generacional y colectivo respecto de lo que sucede y lo que podrá suceder con estas oleadas antineoliberales continentales y planetarias; lo que no es un delito. En principio, eso puede generar parálisis y una especie de agotamiento del intelecto colectivo crítico. Entonces, las desbandadas que se dieron en los años ochenta y noventa, donde ante el cierre de las certidumbres progresistas y revolucionarias muchos corrieron al apego de las certidumbres neoliberales y conservadoras, y en torno a eso construyeron sus reflexiones, sus centros de investigación, sus teorías, sus publicaciones. Pero este es un momento en que se vacían las certidumbres, no solamente del ámbito conservador, neoliberal o liberal, sino que también se vacían las propias certidumbres revolucionarias, al menos las que habíamos conocido desde cien años atrás. Esto es complicado porque el riesgo es la parálisis prolongada; pero, también, lo considero beneficioso porque es posible crear lo nuevo, las nuevas certidumbres, los nuevos horizontes, los nuevas interrogantes que hagan despertar la criticidad del pensamiento, que es justamente preguntarse sobre el horizonte epocal, sobre lo que hay y lo que pudiera venir de esta crisis del paradigma neoliberal, de la crisis económica mundial y de esta articulación de sociedad civil activa y Estados políticos progresistas y revolucionarios.

Muchas de las cosas que hoy están pasando en nuestro continente, en lo estatal, en lo político, en lo económico, en lo cultural, en lo social, en el ámbito de la acción colectiva, en el ámbito de la presencia imperial y en el ámbito de las relaciones interestatales, todo se nos presenta hoy como cosas cargadas de incertidumbre y de novedad, frente a las lecturas de previsibilidad del horizonte y del futuro que teníamos antes.

¿Cuáles eran esos esquemas con los que por lo general el intelectual latinoamericano crítico veía el mundo y organizaba su vida, su trayectoria académica, su trayectoria investigativa, y su compromiso político, cuando así lo veía necesario? ¿Cuáles eran esas certidumbres mediante las cuales muchas veces se movió no solamente la izquierda revolucionaria, sino el pensamiento crítico revolucionario continental?

Permítanme mencionar cuatro de esos ejes. El primero: la certidumbre, la creencia, la esperanza de que tarde o temprano iba a haber un gran cataclismo social, una gran transformación social que

desmoronara el orden capitalista existente. Y hoy, cien años después de esas esperanzas, resulta que el capitalismo se presenta nuevamente con procesos de expansión y de contracción, de crisis pero que no son crisis terminales como las habíamos esperado o como había reflexionado el marxismo de principios de siglo XX. ¿Estamos ante el fin del capitalismo o estamos ante un momento solamente de su desarrollo cíclico? ¿Qué papel tiene en eso la acción colectiva, la acción crítica? Son preguntas que hoy se apoderan del intelecto colectivo y no hay acuerdo. No hay acuerdo común entre investigadores críticos y activistas. La vieja certidumbre del derrumbe catastrófico del orden existente dio

Es necesario definir ciertos horizontes en torno a los cuales no solamente la acción y el compromiso, sino también el intelecto, se ponen en situación.

lugar a una lectura más o menos moderada de las crisis, de los ciclos del capitalismo y de sus posibilidades de renovación y de expansión en medio o como superación de las crisis.

Una segunda certidumbre que nos ayudaba a orientar los esfuerzos y luchas revolucionarios fue que, tarde o temprano, una insurgencia social generalizada, en correspondencia con el “derrumbe inevitable del capitalismo”, bajo la forma de insurrección, de guerra campesina o de sublevación social, pondría fin a la dominación política. Puestas así las cosas, la manera en que la intelectualidad, y no solamente la intelectualidad, sino también la dirigencia colectiva política y social, se acercaban a la democracia, se caracterizaba por un profundo escepticismo y por una vista de la democracia simplemente como un lugar de acumulación de fuerzas y como un pequeño puente temporal que separaba la vigencia del orden existente y la sociedad nueva que vendría de la mano de un estallido de rebelión social. Con excepciones muy puntuales, el pensamiento crítico muy poco reflexionó sobre el papel de la democracia en los procesos de emancipación de las sociedades, en la construcción de las clases sociales, en la formación de identidades y en la construcción de proyectos poscapitalistas.

Parece ser que la experiencia de Allende, clausurada trágicamente con su asesinato, cerró para la izquierda la posibilidad de

profundizar esta temática de democracia vinculada a la posición de clases y a las luchas emancipativas. Resulta ahora que, después de eso, los cambios más importantes que se están dando en el continente y sobre los cuales reflexionamos en nuestros centros de investigación, en nuestros textos y en nuestras actividades académicas, se vienen dando, digámoslo así, por vía democrática: en democracia, por democracia y con democracia. Pero, claro, cometeríamos un gran error si esta presencia de lo democrático en la actual reflexión crítica, académica y política, entrara al juego del debate liberal instrumental, en su versión conservadora que define a la democracia como un modo de selección de gobernantes, o en su contraparte liberal de izquierda, que asume la democracia como meramente un lugar donde se acumula fuerzas para el golpe final: la insurrección, la lucha armada o la toma del poder.

Se trata entonces de dos lecturas igualmente instrumentalistas: la liberal y, digámosle así, la izquierdista, en la que la democracia aparece como herramienta y medio. Y poco tiene que ver eso con una lectura marxista, en el sentido fuerte del término, y realista, en el sentido científico del término. Igualmente, entender la idea de la democracia, si ya no como meramente selección de gobernantes, sino como un modo de ser ético de las personas, tampoco es una respuesta crítica-revolucionaria para abordar el papel de la democracia en nuestras sociedades modernas y en la acción colectiva de transformación de nuestro continente. Creo que frente a eso necesitamos restablecer, como lo hizo Marx, la concepción crítica de lo democrático como *acumulación histórica de clase*, esto es, como modo histórico de la construcción de la *des-subalternización* de las clases laboriosas, como modo de revolucionarización social contra las carencias, las jerarquías, los monopolios materiales e inmateriales que hacen de sectores sociales clases.

Cuando uno ve el continente y lo que viene sucediendo en cada país, cuando uno ve cómo lo democrático está acumulado en la experiencia y en la memoria histórica de las personas como un patrimonio colectivo, y cuando uno está atento a cómo la gente ve, considera su patrimonio colectivo como un derecho que le permite, le obliga, le habilita el acceso a una disputa por recursos materiales públicos, a una querrela por derechos, está claro que la democracia es mucho más que un mero instrumento, que un mero procedimiento, que una mera eticidad colectiva. Si la democracia va a ser vista como el escenario y la lucha por el acceso y el control socializado a bienes públicos, derechos sociales, derechos políticos, necesidades económicas o recursos económicos o recursos públicos, está claro que la democracia es un momento de la composición y descomposición material de las clases sociales de la sociedad moderna. No es posible entender la estructura

social de las clases sin la democracia como momento, como elemento de esta composición material de las clases sociales contemporáneas. Una reconsideración de la democracia como momento de las clases, de su composición material, nos permite superar las lecturas liberales, procedimentales o instrumentalistas que teníamos cien años atrás y entender cómo la democracia no solamente es un hecho adherido a la sociedad, sino que también es un hecho producido por la propia sociedad que se reinventa en las luchas sociales por subvertir los monopolios privados, las carencias materiales, las jerarquías de mandos, las restricciones privatistas, esto es, el conjunto de dominaciones que

Necesitamos restablecer, como lo hizo Marx, la concepción crítica de lo democrático como acumulación histórica de clase, esto es, como modo histórico de la construcción de la des-subalternización de las clases laboriosas.

constituyen el orden capitalista. Cada sociedad inventa y produce a su manera lo que va a entender como democracia, y cada sublevación contra el orden de dominación es, a su modo, una resignificación del hecho democrático. Lo vemos hoy, cuando uno estudia lo que viene sucediendo, por ejemplo, en Bolivia. Está claro que es impensable entender los procesos de transformación sin una apropiación, resignificación y producción de lo democrático como un hecho colectivo, de derechos, de necesidades y de materia ganada, económica y productivamente ante la dominación del capital, contra él y tendencialmente por encima de él, porque al fin y al cabo qué es el socialismo sino la reapropiación social de la riqueza (material e inmaterial) producida socialmente. Vistas así las cosas, ya no resulta un enigma la reflexión del viejo Marx acerca de que el socialismo no era más que la realización plena de la democracia.

Una tercera certidumbre con la que respondíamos muchas veces nuestras interrogantes tiempo atrás era la idea de la existencia de una clase revolucionaria por excelencia, de un actor, de un motor que iba a mover al resto de la sociedad y que iba a llevarla hacia las grandes transformaciones. Así, apuntalando a esa creencia, veíamos cómo se constituía, esperábamos pacientemente la visualización de esta clase revolucionaria, por lo general el proletariado, que debía encabezar los

grandes cambios, las grandes transformaciones de nuestro continente y del mundo, rodeado, acompañado y guiando, siempre guiando, al resto de las clases populares de nuestras sociedades. Hoy sucede que no se da tal acontecimiento, que no se da tal tipo de realidad, al menos como lo habíamos creído.

En los últimos cincuenta años, en el continente, ningún cambio importante ha estado encabezado por el proletariado clásico de la gran empresa. Incluso esta afirmación es cierta para los procesos revolucionarios en el mundo. En los últimos veinte o treinta años, quien asume el protagonismo no es una sola clase, son más bien conglomerados flexibles y variables de articulaciones sociales, plebeyas, urbanas, indígenas y campesinas. ¿Cómo entender, entonces, esta realidad donde las transformaciones no vienen de la mano de una sola clase social, la previsible? Estas transformaciones vienen de la mano de otras clases, muy diferentes a las esperadas y articuladas de manera igualmente diferente a la estructura casi militarizada de: cabeza partidaria, cuerpo obrero, brazos campesinos y clases medias, y como pies el resto de los sectores sociales, como quiera llamárseles.

La realidad está pasando de manera distinta a como habíamos esperado. En lo personal, siento que el mundo y el continente, en particular, han sido objeto de profundas transformaciones en su estructura clasista y material, frente a las cuales todavía ni las izquierdas ni la intelectualidad crítica ni la investigación social, sociológica, logran dar cuenta de las cualidades de esas transformaciones tan profundas.

Creo que desde el siglo XIV, cuando se dieron los inicios del capitalismo, no hemos vivido un momento tan importante y profundo de transformación de la composición de clase de la sociedad moderna, planetaria, continental y, en nuestro caso, nacional. No solamente estamos ante el surgimiento de nuevas ramas obreras que han desplazado a las ramas clásicas; no solamente está un traslado de las factorías que anteriormente estaban en el norte, hacia zonas específicas del sur, como México, Brasil, Filipinas, India, China, Corea del Sur y Sudáfrica; lo que está dando lugar a una modificación territorial y geoespacial del proletariado planetario, pero a la vez, también, a una modificación de las ramas de la formación de este proletariado planetario. No solamente se está dando una modificación en el propio ser de esta clase obrera planetaria, continental y regional, una modificación en sus saberes productivos, en los mecanismos de ascenso social internos, de cohesión de la clase para obtener mejoras en la distribución del valor creado y una modificación en la edad y en el género del proletariado mundial, sino que también estamos asistiendo a una expansión densa y difusa de este propio proletariado, una expansión densa –Marx calificaría a eso

subsunción real— y una expansión difusa —Marx llamaría a eso subsunción formal de la sociedad a los procesos de acumulación de valor—. Pero es imprescindible ubicar esto geográficamente, específicamente en el nuevo entramado en el cual se están construyendo las redes de la generación de valor, de la acumulación de valor y, por lo tanto, de la disputa del valor y la riqueza planetariamente generada, porque no es posible entender la acción colectiva al margen del hecho de disputa de riqueza, de recursos, de derechos y de valor. Esto complejiza absolutamente las identidades y las propias formas de organización, porque el proletariado difuso lo que hace es atravesar las otras clases sociales,

***Ya no resulta un enigma la reflexión
del viejo Marx acerca de que
el socialismo no era más que la
realización plena de la democracia.***

modificar las otras identidades o camuflar su propia identidad en otras identidades más visibles y más protegidas socialmente.

El caso de Cochabamba es paradigmático y ayuda a explicar esta complejización clasista de la sociedad contemporánea. En las luchas recientes por recuperar los recursos públicos privatizados, el obrero cochabambino no aparecía como obrero en las grandes movilizaciones, aparecía como vecino, muchas veces como campesino y no tanto como obrero. Siendo que su ser material era obrero, su identidad y su forma de visibilizar sus derechos no era a través de la fábrica, el taller o el salario, sino a través de los bienes públicos, de los servicios o de derechos sociales. Esto, que se ha dado en Cochabamba, que lo hemos vivido en los últimos ocho o diez años, es un fenómeno que se va dando también en el resto de Bolivia y en el resto del continente. Es el solapamiento de identidades y de formas organizativas de visibilización de derechos, de proyectos y de demandas frente a la sociedad, frente al capital y frente al Estado.

Me atrevo a pensar que estamos en un momento formativo de las clases sociales planetarias, regionales, continentales y locales-nacionales. De ser así, entonces, estamos apenas en el inicio de un largo ciclo de acumulación de experiencias, de luchas, de movilizaciones, de victorias y de derrotas de la construcción de los procesos emancipativos.

Me atrevo a pensar que lejos de estar en el momento final de un ciclo del capitalismo, estamos más en un momento inicial de un nuevo ciclo, que se visibiliza justamente en un nuevo momento de las construcciones de las clases sociales, las cuales cuentan con capacidad de efecto político estatal. Y es esta complejidad clasista –de composición de las clases subalternas y de descomposición emancipativa de la subalternidad– la que hoy es nuevo y rebasa nuestros anteriores esquemas de la construcción revolucionaria de la clase, de los bloques históricos hegemónicos y de las estrategias de poder de este nuevo mapa material de la sociedad capitalista planetaria.

Pero hay otra temática frente a la cual teníamos respuestas hace cien años y hoy nos han cambiado las preguntas y la forma de preguntarnos: el Estado. El pensamiento crítico y la izquierda revolucionaria del siglo XX leyeron al Estado instrumentalmente; o bien como una máquina de clase para oprimir a otra –que es la clásica definición del *Manifiesto Comunista*, pero que esconde la otra que nos daba Marx, del Estado como comunidad ilusoria, quizás hoy mucho más fuerte, útil y decisiva para desplegar su análisis–; o según la versión igualmente conservadora del Estado como una institucionalidad por encima de los conflictos, casi celestial. En ambas lecturas, se entendía al Estado como una máquina de unos contra otros o como una institucionalidad autónoma e independiente. En ambos casos se trataba de ver al Estado como cosas que deben ser ocupadas para ser dirigidas hacia un lado o a otro, o ser ocupadas para ser destruidas y colocar otras. Considero que esto también es una lectura que ha atrofiado no solamente a la acción política, sino que también ha atrofiado a la propia investigación crítica. Recuperar y enriquecer las categorías del Estado como relación social, como proceso, como materia y subjetividad que atraviesa a la sociedad y que condensa, invertidamente, a la propia sociedad, permite comprender la importancia histórica que las actuales luchas populares continentales le asignan al Estado en su proceso de formación y consolidación, la potencia emancipativa contenida en estas luchas y los propios límites actuales de esas luchas. Si la lucha anticapitalista no puede resumirse en el Estado, sino que lo desborda y lo tiene que desbordar, a su vez, no puede haber lucha anticapitalista que no tenga en la relación-Estado un momento de su despliegue, de su objetivación material imprescindible para pasar a la propia desmaterialización de esa relación o disolución estatal. Y es que la sociedad misma, bajo una forma invertida, es Estado, y su emancipación no puede pasar sino por la propia desestatalización de la sociedad y de las relaciones que dan lugar a la propia sociedad. En otras palabras, no se puede cambiar el mundo sin tomar el poder, pero a la vez no basta tomar el poder para

cambiar el mundo, hay que cambiar el poder para cambiar el mundo. Todas estas cosas no se las puede abordar sin estar ahí, sin comprender, sin vivir la relación social que delimita el horizonte de lectura y el horizonte de acción de la sociedad y de las personas en la sociedad.

Es decir, el punto de clase existe, el punto de clase en la teoría sí existe. Y no es tanto que uno tiene que volverse obrero para ver el movimiento obrero, o tiene que volverse indígena para ver la demanda indígena. No se trata de eso. Esa fue la vulgarización posterior de los años cincuenta para adelante. Se trata de estar *en* la realidad. El momento en que el intelectual está *en* la realidad, pone el pie y mete la

***Los intelectuales más creativos
que han marcado época en
el señalamiento de líneas de
investigación, no cabe duda de
que supieron combinar tiempos de
reflexión y tiempos de acción.***

mano en un espacio de realidad; desde esa perspectiva, se van a visualizar muchas demandas, muchas temáticas, muchas tendencias, muchas fuerzas, etc. Uno de los grandes errores, y, también, por eso esta pasividad de la intelectualidad de las últimas décadas, tiene que ver justamente con ese repliegue al encierro académico. El encierro académico ayuda, nos da mucho tiempo para pensar en cosas, evidentemente eso es bueno, uno no está corriendo, haciendo gestión y esas cosas; pero un encierro académico que pretende consultar los libros para entender lo que está pasando en la calle, tampoco funciona.

Lo que debemos buscar es una sana mezcla entre tiempo de reflexión y tiempo de acción. No olvidemos los años de encierro de Marx en el Museo Británico: pasó ahí décadas, pero para ello, Marx previamente vivió y participó en la revolución más importante de los últimos 150 años, a decir de Jorge Veraza, quien señalaba que fue la única revolución la de 1848 que tuvo la dimensión geopolítica del capitalismo de entonces, es decir, de Europa. Nunca ha habido posteriormente una revolución que tenga la dimensión geopolítica del capitalismo, hoy planetario. Vivió eso, y luego se encerró. Cuando uno revisa los intelectuales como Gramsci, o aquí, en América Latina, a los intelectuales más creativos que han marcado época en el señalamiento de líneas de investigación, no cabe duda de que supieron combinar

tiempos de reflexión y tiempos de acción –entre posicionarse y ocupar partido, entre estar en la realidad, participar de la realidad y reflexionar sobre la misma–. No veo con preocupación el que no tengamos certidumbres, es bueno no tener certidumbres hoy, es bueno que se hayan derrumbado las anteriores, porque nos obliga a pensar las nuevas, a inventarnos las nuevas. Lo que no es correcto es esa búsqueda de querer construir las nuevas agendas de investigación, las nuevas temáticas de investigación, los nuevos paradigmas académicos, críticos, meramente desde el cubículo universitario o del centro de investigación.

Es necesario estar en la realidad, moverse en la realidad, participar en la realidad y, luego, reflexionar, robarle el tiempo a la realidad para reflexionar y acumular y precisar cosas que en la realidad uno no tiene tiempo de reflexionar porque tiene que tomar decisiones de acción. Eso a su vez ayuda a la propia acción en una cadena de retroalimentación virtuosa en la que reflexión y acción aparecen como simples momentos indisolubles de la praxis social. Por eso, ojalá algún día los nuevos intelectuales críticos que hoy se preguntan sobre la incertidumbre del devenir histórico caminen no un paso más adelante, pero tampoco un paso más atrás, sino junto con su propia sociedad. Es ahí donde se podrán producir las respuestas que el conocimiento y la propia acción colectiva necesitan.

Muchísimas gracias.

Elementos para pensar la reconfiguración del campo político boliviano

María Teresa Zegada C.

Resumen

El trabajo recorre los cambios políticos y sociales en Bolivia durante finales de la década del noventa y comienzos del siglo XXI. Entre estos cambios está el reconocimiento formal de los pueblos y naciones indígenas y la aparición de nuevos actores políticos. Sostiene que el desafío planteado a partir de 2005, con el triunfo del Movimiento al Socialismo, es el interrogante de cómo articular las distintas concepciones de la democracia. Indaga asimismo sobre el papel del proceso que desembocó en la Asamblea Constituyente, que introdujo el debate sobre la construcción de una democracia pluralista y un Estado Plurinacional, que responda a la diversidad socio-cultural boliviana.

Abstract

The work runs through political and social changes in Bolivia during the late 90's and early XXI Century. Among such changes, there is the formal acknowledgement of indigenous peoples and nations and the emergence of new political actors. The author states that the challenge implied in the victory in 2005 of the Socialist Movement, poses the question of how to articulate the different concepts of democracy. She also explores the role of the process that led to the Constituent Assembly, which introduced debate regarding the construction of a pluralist democracy and a Multi-national State, to respond to Bolivian socio-cultural diversity.

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

María Teresa Zegada C.

Socióloga. Magíster en Ciencias Políticas. Profesora de pregrado y posgrado e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) y de la Carrera de Comunicación de la Universidad Católica Boliviana (UCB). Investigadora y coordinadora de área del Centro Cuarto Intermedio (CCI), miembro del directorio del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES). Investigadora del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

She is a sociologist, with a master's degree in Political Sciences; professor at graduate and post-graduate studies and researcher at the Faculty of Social Sciences, Universidad Mayor de San Simón (UMSS) and at the Communication University Program at the Bolivian Catholic University (UCB). Besides, she is a researcher and area coordinator at the Centro Cuarto Intermedio (CCI), as well as a board member at the Centre of Studies of the Economic and Social Situation (Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social-CERES). At present, she is a researcher for the Latin American Council of Social Sciences (CLACSO).

Palabras clave

1| Bolivia 2| Democracia 3| *Ayllu* 4| Movimientos indígenas
5| Reforma Constitucional 6| Plurinacional 7| Autonomía 8| Gobernabilidad
9| Ciudadanía

Keywords

1| Bolivia 2| Democracy 3| *Ayllu* 4| Indigenous movements 5| Constitutional Reform
6| Pluri-national 7| Autonomy 8| Governability 9| Citizenry

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

ZEGADA C., María Teresa. Elementos para pensar la reconfiguración del campo político boliviano. *Crítica y Emancipación*, (3): 307-321, primer semestre 2010.

Elementos para pensar la reconfiguración del campo político boliviano¹

CvE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Ponemos a consideración de este panel un conjunto de interrogantes y tensiones que provienen de un acercamiento al complejo proceso de transformaciones políticas que operan en Bolivia desde inicios de la actual década.

El conjunto de interrogantes que guían la investigación que iniciamos hace unos meses está referido a las distintas dimensiones del campo político boliviano en este proceso de cambios.

¿Cuáles son las características del nuevo campo político instalado en Bolivia a partir de 2005 y que se han consolidado en estos últimos cuatro años de gobierno de Evo Morales? ¿Cuáles son las dimensiones y alcances de dichas transformaciones? ¿Cuáles son las percepciones y expectativas de los actores sociales y políticos en relación con este proceso? ¿Cómo se articulan en términos institucionales los “nuevos” y “viejos” elementos del sistema democrático en la propuesta de nueva Constitución Política del Estado y en las propuestas de reforma del Estado elaboradas por los principales actores sociales y políticos? ¿Cuáles son las representaciones simbólicas en torno a la democracia y sus resignificaciones planteadas por los movimientos emergentes?

Dadas las características del proceso boliviano, la investigación encara dos tipos de desafíos, uno conceptual y otro de carácter metodológico, ya que las viejas categorías que permitían el abordaje y la comprensión de la realidad socio-política en las décadas pasadas, resultan ahora insuficientes y, por tanto, se requiere de nuevos conceptos y maneras de pensar y leer la misma.



1 Ponencia presentada en el panel “La reconfiguración del campo político boliviano”, realizado en el marco de la XXIII Asamblea de CLACSO, Cochabamba, Bolivia, 7 de octubre de 2009. Equipo de investigación dirigido por María Teresa Zegada, con la participación de Gabriela Canedo, Claudia Arce y Alber Quispe, en el marco del Programa de Becas para Equipos de investigación 2009-2010, organizado por CLACSO.

MARIA TERESA ZEGADA C.

En consecuencia, consideramos necesario, en primer lugar, trascender los conceptos que restringen el análisis de la política a la eficiencia y eficacia de las instituciones, y pretenden explicar desde ahí el conjunto de procesos políticos asociando, por ejemplo, la estabilidad con un estado óptimo de gobernabilidad y concurrentemente los momentos de crisis o conflictos con disfuncionalidades y peligros para la democracia. Nuestra opción es, por el contrario, intentar explicar los procesos de ampliación y profundización de la democracia como consecuencia de la acción colectiva de los sujetos y su incursión en el campo político, y de las transformaciones que operan en el mismo como efecto de la reversión del orden constituido.

Por esta razón hemos partido de la noción de campo político (Bourdieu, 2001) y no así de sistema –aunque este último está contenido en el primero– que nos lleva a pensar la política como un campo de fuerzas, de disputa en torno a determinados recursos de poder, que trasciende los tradicionales escenarios institucionales.

En ese sentido, partimos de la identificación de los principales objetos de disputa que signaron la lucha política durante los primeros años de gobierno de Evo Morales, y la construcción de una nueva hegemonía, y que fueron demarcando momentos políticos por los que atravesó este complejo proceso, que como resultado fueron consolidando la presencia de un nuevo sujeto político y nuevas subjetividades, así como nuevos elementos discursivos y simbólicos que ocuparon el centro del escenario.

De esta manera, se pudo determinar que en Bolivia no se estaban produciendo sólo conflictos coyunturales o corporativos por demandas e intereses particulares de grupos sociales, sino que estos se articulaban en torno a temas estructurales que cuestionaban a los partidos políticos, a las estructuras de poder, a la trama institucional así como a los *habitus* (Foucault, 1983) y las formas de ser de lo social y de lo político, fuertemente ancladas en los sustratos profundos de la sociedad y en ámbitos de poder alternativos y diversos como las organizaciones de la sociedad civil, los sindicatos campesinos, los pueblos indígenas o los sectores urbanos organizados que fueron tomando cuerpo a partir de la década del noventa: los movimientos indígenas, en la denominada “Marcha por el Territorio, la Dignidad y la Vida” que partió del oriente boliviano, las protestas y la constitución de un movimiento social como la Coordinadora del Agua y de la Vida a partir de 2000 en torno a sectores urbanos afectados por las políticas neoliberales, y que más adelante se manifestarán con todo rigor tanto en la *guerra del agua* en Cochabamba en el año 2000, como en la denominada *guerra del gas* en 2003, que

concluyó con la destitución del entonces presidente de la república Gonzalo Sánchez de Lozada².

Por otra parte, consideramos que la política involucra también una disputa sobre el conjunto de significaciones culturales y sociales que se construyen en torno a referentes discursivos y simbólicos, visiones de la realidad e interpretaciones académicas que imponen la necesidad de una nueva gramática social y una nueva forma de relación entre el Estado y la sociedad (Santos, 2004).

El otro desafío de la investigación se encuentra relacionado con la abundante información que, en sus distintas dimensiones,

Las viejas categorías que permitían el abordaje y la comprensión de la realidad socio-política en las décadas pasadas resultan ahora insuficientes.

aporta la realidad política boliviana en estos años, la cual nos llevan a discernir sus distintas cualidades en un momento de crisis y metamorfosis de sus elementos constitutivos.

Así, privilegiamos una visión sincrónica para dar cuenta de las expresiones de los cambios en sus distintas dimensiones, pero sin descuidar los aspectos históricos –diacrónicos– que permiten precisamente explicar las raíces, alcances y limitaciones del proceso. En dicha explicación histórica, encontramos que precisamente los factores que desencadenaron esta coyuntura tienen que ver con la conjunción de distintas temporalidades históricas en un momento determinado, que son recuperadas por los sujetos protagónicos y llevadas al campo político.

Estas temporalidades provienen, en unos casos, de la *memoria colectiva larga* (Rivera Cusicanqui, 1983), es decir, de los quinientos años de colonización española, que luego fueron, como señala

2 La *guerra del agua*, que se inició en rechazo al alza de tarifas de ese servicio contra una empresa transnacional en Cochabamba, concluyó con la expulsión de dicha empresa y se convirtió en el inicio del ciclo de protestas y crisis socio-política en el país. La *guerra del gas*, protagonizada por organizaciones y movimientos sociales sobre todo de El Alto, comenzó como un rechazo a la política hidrocarbúrica de Sánchez de Lozada y terminó imponiendo su dimisión y fuga del país en octubre de 2003.

la misma autora, reproducidos mediante mecanismos de colonialismo interno –aludiendo a una categoría largamente difundida por Aníbal Quijano–, excluyendo a las grandes mayorías de los procesos políticos, sociales y económicos; aluden a factores de explotación económica y de clase que arrastran una larga historia de desigualdad e injusticia; del mismo modo remiten a procesos inconclusos de construcción de ciudadanía y ausencia de reconocimiento de una realidad socio cultural y étnica diversa, como sucedió en el episodio de la revolución de 1952 que si bien logró cambios profundos en el patrón de acumulación y de hegemonía, pretendió constituirse sobre las bases de una sociedad homogénea –que no era tal– bajo las categorías de *pueblo* o *campesinado* reproduciendo el modelo de exclusión cultural; y por último, nos remite a factores de la *memoria corta*, relacionados con el ciclo histórico del neoliberalismo y la democracia representativa inaugurados en la década del ochenta, que, bajo los parámetros de igualdad formal, libre mercado y estrategias multiculturalistas, intentó encarar problemas estructurales profundos. Su incapacidad de enfrentarlos con éxito condujo a su profundo cuestionamiento y prematura debacle.

De esta manera, el ciclo de protestas (Tarrow, 2004) iniciado a principios de 2000 en Bolivia recupera y conjunciona elementos de carácter estructural e histórico y coyuntural, y encuentra su derrotero de transformaciones en el campo político. Los nuevos sujetos políticos combinan diversos repertorios de movilización social con su participación directa en procesos electorales, pues mediante las propias reglas de juego de la democracia representativa, una opción política como el Movimiento al Socialismo (MAS) logra acceder y consolidarse en el poder trastocando el viejo mapa de comportamiento electoral.

Empero, el conjunto de demandas y aspiraciones introducidas en el campo político no quedan ahí, sino que propugnan una transformación estructural a través de la *refundación* del Estado, mediante la demanda y realización de una Asamblea Constituyente que permita la redacción de un nuevo instrumento normativo más representativo de las fracturas sociales y culturales y de la realidad boliviana actual.

El cuestionamiento al Estado partió de los movimientos indígenas en la década del noventa junto a la demanda de inclusión socio cultural; y si bien lograron un primer impacto en las lógicas multiculturales implantadas durante el neoliberalismo –por ejemplo, la incorporación por primera vez en la historia de Bolivia de las categorías multiétnico y pluricultural, en la reforma constitucional de 1994, y su correlato en leyes secundarias– estas resultaron ciertamente insuficientes para el alcance de las reivindicaciones de estos sectores sociales que

continuaron pugnando por una reforma estatal más profunda a través de la demanda de la convocatoria a una Asamblea Constituyente.

Ahora bien, en este marco de análisis histórico, situamos el conjunto de transformaciones producidas en el campo político boliviano en estos años de gobierno del MAS que, con fines metodológicos las agrupamos en distintas dimensiones de análisis: nuevos sujetos colectivos en el campo político; nuevas formas de acción política colectiva desde la sociedad civil; nuevas formas de administración del poder y de relación del gobierno con las organizaciones sociales, cambios en la trama institucional y normativa de lo político, es decir, nuevas reglas

En Bolivia no se estaban produciendo sólo conflictos coyunturales o corporativos por demandas e intereses particulares de grupos sociales.

de juego en el marco del Estado Plurinacional; por último, diversas y renovadas articulaciones democráticas emergentes que conviven con las prácticas modernas y liberales preexistentes.

Estos son, básicamente, los campos de análisis que abarca la investigación y que, de manera preliminar, nos permiten dibujar los rasgos centrales del proceso y sus principales tensiones, a las que muy brevemente, nos referiremos a continuación.

Rasgos del nuevo proceso. ¿Qué cambió en el campo político boliviano? Nuevos actores, nuevos sujetos políticos

Asistimos a la emergencia de nuevos sujetos que provienen de la sociedad civil, de los denominados *no lugares de la política* (Tapia, 2009) que, vinculados de diversas maneras al MAS, cambian el rostro social del Estado, incursionan en el campo político y operan tanto al interior de los escenarios institucionales como desde fuera de ellos.

Se trata de las organizaciones sociales que dieron lugar al surgimiento del MAS, que fueron capaces de imponer una nueva agenda y se constituyen en su principal base social. Algunos dirigentes fueron invitados por el MAS y por el propio presidente a formar parte de las representaciones camarales y de cargos en el gabinete, pero, a la vez,

las organizaciones sociales afines al MAS se constituyen en los principales vigilantes del proceso de cambios; en ese sentido, despliegan un conjunto de acciones colectivas en defensa del gobierno y sus medidas y en contra de la oposición social y política, mediante diversos repertorios de movilización desde pronunciamientos públicos hasta marchas, vigiliias, cercos y concentraciones.

La acción estratégica de los movimientos sociales en el campo político adopta, en esta coyuntura, una cualidad distinta a la que operaba en años anteriores, lo cual le otorga un sentido histórico y le permite la construcción de significados compartidos, pues estos sujetos colectivos cobran protagonismo en un campo de conflicto estructural, a que nos referíamos anteriormente, de ahí que las relaciones de fuerza entre los actores en pugna, si bien se producen en torno a diversos objetos de disputa (Dussel, 2006), están articulados a un campo de conflicto hegemónico o estructural en relación con el cual se constituyen los dos bloques en pugna.

En relación con la participación de las organizaciones sociales en el campo político, quedan un conjunto de interrogantes aún no resueltas que son tema de discusión, inclusive al interior del propio MAS y de las organizaciones de base: las posibilidades de institucionalización política de las mismas y su pertinencia, la pérdida de autonomía que implica su relación con el gobierno, las tensiones entre los dirigentes y las bases en relación con la toma de decisiones políticas, la posibilidad de que el formato organizacional corporativo pueda eventualmente desplazar o sustituir a los partidos en escenarios de representación política, entre otras.

De otro lado, los partidos políticos, principales actores del sistema de representación política, paradójicamente se convirtieron en su principal nudo de vulnerabilidad, fundamentalmente el incumplimiento de las funciones de representación y articulación con la sociedad. Ante dicha inoperancia, emergieron justamente formas de autorrepresentación social con capacidad de interpelar efectivamente a otros actores sociales y a la sociedad en su conjunto, y de articular con éxito sus expectativas a objetivos y propuestas comunes.

Los grupos privilegiados y sectores políticos antes hegemónicos fueron desplazados a espacios institucionales minoritarios, tanto en el Congreso como en la Asamblea Constituyente, a las prefecturas de las regiones opositoras al gobierno (que en su momento fueron cinco de nueve departamentos del país), así como a la acción colectiva de organizaciones cívico-regionales, otorgándoles un carácter político de resistencia al gobierno detrás de la demanda de autonomía; la coyuntura los obligó a adoptar repertorios de movilización

poco convencionales para dichos actores, como huelgas de hambre, marchas, tomas de instituciones, entre otras, revelando una serie de transformaciones particularmente de tipo social y político objetivadas en el nuevo proceso. Queda planteada la necesidad de repensar las formas organizativas más apropiadas para el ejercicio político en concordancia con los nuevos formatos de la democracia.

Nuevas formas de lo político

El proceso político abierto en diciembre de 2005 con el triunfo del MAS pone en el centro del debate no sólo a los nuevos sujetos del campo po-

***El Movimiento al Socialismo (MAS)
logra acceder y consolidarse en el
poder trastocando el viejo mapa de
comportamiento electoral.***

lítico, sino también el conjunto de relaciones y articulaciones políticas, formas de ejercicio político y expresión de intereses, representaciones simbólicas y tramas institucionales.

Las nuevas formas de acción colectiva se expresaron, por ejemplo, en las vigiliadas y cercos al Congreso en los sucesivos episodios de empantanamiento para presionar en la toma de decisiones, en las movilizaciones de apoyo al gobierno y en defensa del proceso de cambios, la autoorganización, las reuniones de evaluación de las políticas gubernamentales propiciadas por las organizaciones de base, la elaboración de propuestas de cara al proceso constituyente, entre otras. Cabe destacar que los movimientos de resistencia y oposición al gobierno también generaron un conjunto de acciones colectivas nuevas para estas organizaciones.

En todo caso, se percibió un desplazamiento de los viejos conflictos entre el Estado y la sociedad que fueron habituales durante la era democrática, a enfrentamientos directos entre ciudadanos que representaban a los bloques políticos en pugna, como fue el caso de los enfrentamientos del 11 de enero de 2007 en Cochabamba.

Otro escenario privilegiado de confrontación fue el mediático, donde se ponen en juego los recursos discursivos y las batallas simbólicas, y así cobran relevancia dispositivos ideológicos mutuamente descalificadores funcionales a la acumulación de poder particular.

Del mismo modo, la vía del voto, es decir, la convocatoria a una serie de consultas ciudadanas (referéndums), revocatorios y elecciones, tuvo la finalidad de legitimar a las fuerzas políticas en pugna, en muchos casos, para desequilibrar las posiciones y el crítico empate en que en determinado momento se encontraban. Estos procesos, a la larga, tuvieron un efecto político muy favorable para el gobierno que justamente logró el punto de inflexión para su recuperación de fuerzas en el referéndum revocatorio de agosto de 2008, el cual le permitió su consolidación hegemónica.

El “gobierno de los movimientos sociales”

Otra arista importante de análisis reside en la relación del gobierno con las organizaciones o movimientos sociales afines bajo la figura, aún discutible, de *gobierno de los movimientos sociales*, que adquiere un carácter simbólico muy importante desde el gobierno bajo la reiterada enunciación de *mandar obedeciendo*.

La relación de las organizaciones sociales con el gobierno del MAS adquiere formatos y contenidos diversos, desde afinidades ideológicas y políticas, solidaridad y disciplina sindical, y apoyo al proceso de cambios, hasta relaciones pragmáticas de apoyos condicionados a beneficios sectoriales y personales, relaciones de tipo prebendal mediadas por cargos políticos y otro tipo de incentivos selectivos que ponen en entredicho la consistencia ideológica del proceso. De igual manera, se cuestionan las nuevas jerarquías internas mediadas por las nuevas relaciones de poder, los aportes obligados de los empleados públicos y la serie de intercambios clientelares.

El riesgo de que el carácter corporativo de la gestión pública pueda prevalecer sobre los intereses generales surge, por ejemplo, del doble rol dirigencial que asume el presidente por el hecho de ser presidente del Estado y, a la vez, sucesivamente reelecto como presidente de las Seis Federaciones del Trópico Cochabambino (sindicato de cocalleros).

Otro elemento que también resulta crítico en el ejercicio gubernamental es el riesgo de la *fetichización* del poder (Dussel, 2006), que supone trastocar los intereses colectivos por beneficios particulares de las organizaciones y personalidades que ocupan espacios en la gestión pública, entre otros, que distorsionan los fines y el ejercicio político de las organizaciones.

La reinstitucionalización política en torno al nuevo Estado Plurinacional

El valor del proceso constituyente no sólo reside en el resultado: un nuevo texto constitucional, al que nos referiremos más adelante, sino

también en el propio proceso, ya que en el mismo se involucraron distintas organizaciones, movimientos sociales y políticos, e intelectuales en un importante proceso de discusión, acuerdos y generación de propuestas.

Las organizaciones sociales articuladas en torno al Pacto de Unidad lograron introducir una propuesta de transformación estatal que involucraba distintos aspectos normativos del Estado, entre los puntos principales resaltan el Estado Plurinacional, las autonomías indígenas, así como una nueva estructura estatal más participativa y representativa de los intereses de las mayorías nacionales.

***Las organizaciones sociales
lograron introducir una propuesta
de transformación estatal que
involucraba distintos aspectos
normativos del Estado.***

Si bien no todas sus propuestas se incorporaron en el nuevo texto, el proceso logró un valor en sí mismo por la visión estratégica del Pacto, puesto que las organizaciones particulares tuvieron que deponer algunos de sus intereses sectoriales para consagrar una propuesta única e influir en la Asamblea Constituyente y en sus resultados.

La aprobación de la nueva Constitución Política del Estado abre nuevos espacios de participación y acción política, a través de mecanismos como el control social, la revocatoria de mandato, las autonomías, entre otras, así como nuevas pautas en la relación Estado-sociedad civil.

No obstante, las medidas más relevantes apuntan a la incorporación en la narrativa constitucional de diversos elementos provenientes de una matriz de pensamiento distinta a la liberal republicana propia de las comunidades indígena originario campesinas, cuyo epítome es precisamente el Estado Plurinacional.

La relación y convivencia entre ambas lógicas es compleja y plantea una serie de desafíos, desde la participación de representantes de pueblos indígenas en distintos niveles de gestión pública, hasta la incorporación de prácticas culturales de las comunidades en determinados ámbitos, como la justicia, a través de la jurisdicción indígena originario campesina, o mediante la figura de las autonomías indígenas

basadas en usos y costumbres. Su complejidad y formas de articulación se verificarán en el proceso de aplicación de la nueva Constitución y la construcción de leyes y mecanismos secundarios.

La autonomía: de la resistencia a la democratización del poder

Un eje que cambia sustancialmente el carácter del Estado es la incorporación de la autonomía, que plantea una serie de tensiones políticas, ya que en principio fue bandera de resistencia de la oposición y luego fue articulada por el frente oficialista en la nueva Constitución, en el marco de un proceso amplio y que involucra diversos niveles de administración territorial del Estado.

La incorporación en la nueva Constitución de la autonomía es apenas el principio de un largo proceso que involucra varias dimensiones relacionadas con la redistribución del poder. En primer lugar, implica formas diferenciadas de acceso a los recursos —en especial, de los recursos naturales—; en segundo lugar, la asignación de atribuciones y competencias; y en tercer lugar, la coordinación administrativa de distintos niveles territoriales así como la combinación de formatos y lógicas que se superponen con niveles de jerarquía similares, la elección de autoridades por voto directo en distintos niveles territoriales, entre otros.

Las autonomías indígenas constituyen nuevos espacios basados en las dinámicas internas de las unidades territoriales preexistentes que, por primera vez, se encuentran reconocidas en la Constitución y tienen niveles de interpelación formales frente al Estado; sin embargo, también plantean una serie de interrogantes sobre la posible *institucionalización* de las formas de autogobierno y de los usos y costumbres, la presencia de grupos de poder internos y externos, sus posibilidades y limitaciones como unidades autónomas capaces de un desarrollo sostenible, entre otros.

Resignificaciones en torno a la democracia

Por último, en esta breve relación de los elementos analíticos del campo político boliviano, nos planteamos varios cuestionamientos en torno al decurso de la democracia y los procesos de desarticulación/rearticulación discursiva en relación con sus significados.

En la nueva Constitución conviven los enunciados de democracia representativa con otros formatos como la democracia directa y participativa, así como la democracia comunitaria.

En los hechos, estas formas de ejercicio democrático están vigentes aunque desarticuladas. Por ejemplo, las formas de

representación democrática siguen siendo predominantes en la conformación de los poderes públicos, pero conviven con formas de democracia directa y participativa que se incorporaron en reformas constitucionales previas, así como con formatos como la democracia sindical basada en el *mandato imperativo* que rige en formas colectivas de organización social, y con la *democracia comunitaria* que emerge del paradigma de las organizaciones y sistemas políticos propios de los pueblos indígenas bolivianos. Estos prevalecen en distintas comunidades bolivianas, sobre todo, del área andina, e implican diversas formas de autoorganización y autogobierno.

La democracia comunitaria o de ayllu se basa en lógicas colectivas antes que individuales.

La democracia comunitaria o de *ayllu* se basa en lógicas colectivas antes que individuales, y si bien sus características varían en cada localidad, comparten algunos elementos comunes como la rotación de cargos, la obligatoriedad en el cumplimiento de funciones de autoridad, la concepción de autoridad no como privilegio sino como servicio, el consenso deliberativo a través de la asamblea como máxima autoridad de mando colectivo, sistemas de rendición de cuentas y control social, la revocatoria de mandato, procedimientos que garantizan la participación de los miembros de la comunidad en las decisiones y en el control a sus representantes, entre otros. Las particularidades no sólo dependen de las condiciones históricas de cada comunidad y sus prácticas culturales propias, sino también de los grados de hibridación con otras formas de ejercicio del poder, las que han coexistido, por ejemplo, de manera crítica con los sindicatos campesinos que en su momento se constituyeron en formas iniciales de hibridación y penetración cultural (Rivera Cusicanqui, 1983).

Ahora bien, su reconocimiento constitucional rompe el monopolio de la democracia liberal, sin embargo, presenta notables ambigüedades y contradicciones que deberán ser superadas en el curso de su aplicación.

La democracia representativa fue perdiendo efectividad y fue cuestionada en su eficacia, de esta manera se produjo un

desmontaje de la eficacia simbólica de la democracia representativa instaurada como *régimen de verdad* en el período neoliberal y dio lugar al surgimiento de visiones, interpretaciones y objetivaciones distintas de la democracia. A esta mirada renovada y crítica de la democracia adscribe también Boaventura de Sousa Santos (2004) cuando remite al concepto de *demodiversidad*.

La nueva Constitución Política del Estado no sólo reconoce elementos de la democracia comunitaria para su ejercicio en el nivel local (indígena, campesino), sino también para su aplicación en el nivel nacional, mediante la incorporación, por ejemplo, de principios ético-morales como los mandamientos propios de los pueblos indígenas originarios entre los principios que rigen el Estado; asimismo, reconoce como oficiales los idiomas nativos y establece su uso obligatorio en el ámbito público. El desafío es pensar en formas articuladas que relacionen las diversas formas de gobierno y organización existentes, algunas de estas han sido propuestas en los trabajos de Luis Tapia (2006), mediante la construcción de un *núcleo común* (o un núcleo intercultural democrático), o su articulación con sistemas institucionales modernos a nivel macroestatal.

El horizonte del proceso de cambios

Como señalamos al iniciar esta exposición, más que respuestas, esbozamos una serie de interrogantes y tensiones conceptuales que plantea el proceso de transformaciones del campo político boliviano y que demarca múltiples dimensiones relacionadas tanto con aspectos históricos, cuya referencia nos permite percibir la dinámica del proceso, como coyunturales, que nos remiten a la permanente reconfiguración de fuerzas y a la construcción de una nueva hegemonía, cuyo seguimiento permite identificar los principales elementos del proceso y sus conexiones.

La importancia del proceso iniciado a principios de la actual década da cuenta de la profundidad del mismo y de su alcance, que se encuentra inclusive más allá del liderazgo de Evo Morales y el eventual protagonismo del MAS, y se verifica en el contexto de relaciones sociales, de clase y étnico culturales.

El horizonte de la interculturalidad parece mostrar un posible derrotero de resolución de estas tensiones de coexistencia y materialización de la diversidad social y cultural boliviana en el campo político, mediante una (re)institucionalización de las estructuras y una concepción de democracia amplia, renovada y dinámica.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre 2001 *El campo político* (La Paz: Plural).
- Dussel, Enrique 2006 *20 Tesis de política* (México DF: Siglo XXI).
- Foucault, Michael 1983 *El discurso del poder* (México DF: Folios).
- Rivera Cusicanqui, Silvia 1983 “Democracia liberal y democracia de ayllu” en Miranda Pacheco, Mario (comp.) *Bolivia en la hora de su modernización* (México DF: UNAM).
- Santos, Boaventura de Sousa 2004 *Democracia de alta intensidad. Apuntes para democratizar la democracia* (La Paz: Corte Nacional Electoral) Cuaderno de Diálogo y Deliberación N° 5.
- Tapia, Luis 2006 *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal* (La Paz: La Muela del Diablo).
- Tapia, Luis 2009 “Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política” en *Le Monde diplomatique* (Edición peruana) N° 23, marzo.
- Tarrow, Sidney 2004 *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (Madrid: Alianza).

CvE

Año II
N° 3
Primer
Semestre
2010

MARIA TERESA ZEGADA C.



¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global-nacional? Historia, repetición y salto cualitativo

Márgara Millán

Resumen

En este artículo, la autora orienta sus reflexiones en torno a dos ejes: por un lado, la fuerza del capital como relación social y, por otra parte, la persistencia de los movimientos sociales que enfrentan el desorden de cosas existente. El balance propuesto para los procesos de la última década resulta en la existencia de una crisis civilizatoria cada vez más evidente, así como también en la experiencia de un incierto y lento salto cualitativo civilizatorio. En esta dirección, Millán sostiene que el advenimiento de una nueva sociedad requerirá de movilización permanente tanto como de un Estado capaz de enfrentar la reacción desconstituyente de los antiguos portadores de privilegios. La autora en-

Abstract

In this article, the author reflects on two central themes – on the one hand, the strength of capital as a social relationship, and, on the other, the persistence of the social movements which face the existing state of disorder. The balance suggested for the processes involved in the last decade results in a civilizing crisis which grows more and more evident, as well as in an uncertain and slow civilizing qualitative leap. Therefore, Millán states that the advent of a new society will require not only constant mobilization, but also a State that is capable of dealing with the opposing reaction of former privilege-holders. The author believes key components of such processes are – the real limit of life within the present

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

CyE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

cuenta como componentes clave de estos procesos el límite real del mundo de la vida en el presente modelo de desarrollo y la fuerza de un modelo de vida en equilibrio consigo misma.

development model, and the strength of a balanced life model.

Márgara Millán

Socióloga. Doctora en Antropología. Investigadora del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (CELA-FCPyS-UNAM).

Sociologist and a doctor in Anthropology. Besides, she is a researcher at the Center of Latin American Studies at the Department of Political and Social Science, at the Autonomous National University of Mexico (CELA-FCPyS-UNAM).

Palabras clave

1| Estado-nación 2| Capitalismo 3| Decolonialidad 4| Movimientos sociales
5| Emancipación 6| Teoría crítica

Keywords

1| Nation-State 2| Capitalism 3| Decoloniality 4| Social movements 5| Emancipation
6| Critical theory

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

MILLÁN, Márgara. ¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global-nacional? Historia, repetición y salto cualitativo. *Crítica y Emancipación*, (3): 323-335, primer semestre 2010.

¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global-nacional? Historia, repetición y salto cualitativo¹

CvE
Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

Esta intervención intenta ser una puesta en balance de procesos que en la última década han hecho más visible la crisis civilizatoria que define nuestro tiempo presente. Obedece a la necesidad de preguntarse cómo pensar hoy nuestro tiempo, un tiempo común en el cual perviven y se reproducen diferencias sustanciales y de diverso signo, no sólo diferencias negativas (injusticias, pobreza) sino también diferencias positivas por su negación a incorporarse plenamente a la dinámica totalizante de la producción capitalista.

Dos ejes guían estas reflexiones. Por un lado, reconocer la fuerza del capital como relación social que se impone en el proceso reproductivo de la modernidad, a pesar de la conciencia cada vez mayor del riesgo que comporta en su camino, el de llevar a la humanidad a la catástrofe. Por otro lado, la persistencia de movimientos y agencias sociales que enfrentan el (des)orden de cosas existente, y que en este enfrentamiento, ya sea a través de la protesta, la insurgencia, la resistencia organizada o la ensoñación de otro estado de cosas, prefiguran lo que se ha ido denominando “otro mundo posible”.

En este entramado recién descrito, un registro imprescindible es la relación dialógica entre lo local (nacional) y lo global; donde lo local puede ser la referencia excéntrica al Estado-nación, simultáneamente a la referencia nacional en relación al sistema mundo. Vivimos una época de grandes acumulaciones teóricas y prácticas en el esclarecimiento de los contenidos de la emancipación humana, así como de sus principales obstáculos. Desde múltiples vectores de subordinación y opresión se han ido articulando conocimientos que aportan a la configuración de lo que sería el otro mundo posible. El feminismo crítico y decolonial, las ecologías de saberes, la

1 Ponencia presentada en la mesa redonda “Poder global y Estados nacionales”, en el marco de la V Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales: Desafíos Democráticos y Políticas Emancipatorias, que tuvo lugar entre el 7 y el 10 de octubre de 2009 en Cochabamba, Bolivia.

práctica de la interculturalidad no colonizante, las experiencias de síntesis colectivas orientadas a la autodeterminación, las experiencias de economías solidarias y la práctica de lógicas de reciprocidad son algunos referentes para pensar hoy de una nueva manera a la comunidad humana y sus caminos emancipatorios. Son algunas maneras de andar hacia una realidad incierta y experimental, donde haya un re-encuentro con la naturaleza humana y no humana. Eso que queremos denominar poscapitalismo.

Al mismo tiempo, encontramos poderes económicos y políticos ultraconcentrados, nos acercamos a los límites de la crisis medioambiental, presenciamos el agrandamiento de las desigualdades sociales, los límites de la política en las democracias capitalistas, la tozudez de un entendimiento del mundo como mero presente, de una noción de la historia como una competencia hacia una cumbre ilusoria. Se trata de un tiempo sin duda singular, que llama a la acción y a la invención de otros horizontes.

Crisis del modelo de la modernidad realmente existente y sus políticas de reconstitución

Adhiero a una concepción de la modernidad que la sitúa como una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana, cuyo origen se remonta a un momento de la civilización europea en el que, a partir de un cambio tecnológico indetenible, se inicia una transformación de la relación del ser humano con la naturaleza. Esta transformación se basa en “una organización del conjunto de la vida humana que se guía por lo que se conoce como el progreso de las fuerzas productivas y de la técnica” abriéndose un horizonte de abundancia que aparece por primera vez en la historia humana (Echeverría, 1995).

Dos procesos coadyuvan y acompañan a esta configuración capitalista de la modernidad: por un lado, la invención del otro, el bárbaro, el salvaje, el indio; esta construcción del otro inicia con la invención propia de Europa adentro de Europa, el descubrimiento de América, la “invención de América”, el Orientalismo, en una compleja construcción de referencialidad mutua en la cual se genera la hegemonía de lo que llamamos “lo Occidental”, también el norte (o lo norte). En este proceso, la idea de civilización como colonización se despliega como una idea-fuerza que de distintas maneras llega hasta nuestros días.

El otro proceso que constituye la configuración de esta modernidad capitalista es la que podríamos enunciar siguiendo a Horkheimer y Adorno, en la forma y el sentido patriarcal: “en que el intelecto que vence a la superstición debe dominar la naturaleza des-

encantada. [En que] el saber, que es poder, no conoce límites. [...] La técnica es la esencia de tal saber [que aspira] al método, a la explotación del trabajo de los otros, al capital” (1969: 60).

Instrumentalidad radical, invención-objetivación del otro, pasan por el vector diferencial de género que deja de ser una diferenciación con jerarquía de complementariedad, para pasar a ser la primera forma de diferenciación jerarquizada hacia la subordinación.

Al propio objeto de la crítica de la economía política, esto es, la construcción de la actividad humana como trabajo sujeto a la explotación, se le agregan los procesos de colonización, androcentrismo,

CvE

Año II
Nº 3
Primer
Semestre
2010

***El Estado neoliberal toma la forma de
un Estado democrático de excepción.***

racionalismo, heteronormatividad, como los fundamentos cada vez más evidentes y contestados de la modernidad capitalista.

Estos fundamentos complejos re-modelan el sentido de la vida misma, anteponiendo la valorización del valor, la presencia y la vida del “hecho del capital” sobre lo que podemos denominar el mundo “natural” de la vida, es decir, sobre los seres humanos concretos. El sentido mismo de lo humano aparece desde entonces como un campo en disputa, como un dilema por resolver o, al menos, como un proyecto inconcluso y en constante tensión.

Walter Benjamin usa el concepto de “ensueño” o de “mundo soñado” en su consideración de que la modernidad es el nuevo embelesamiento del mundo. Esta dimensión propiamente del imaginario cultural de la modernidad es retomada por Susan Buck-Morss para avanzar una idea que a mi parecer es muy clarificadora. Ella plantea que en contra de la idea generalizada y simplista de la victoria de Occidente en la guerra fría y el triunfo del capitalismo sobre el socialismo, “el experimento histórico del socialismo se encontraba tan profundamente arraigado a la tradición modernizante occidental que su derrota no puede sino poner en tela de juicio la totalidad de la narrativa occidental” (Buck-Morss, 2004: 16).

Es el sueño desarrollista de la modernidad el que se pone en juego. Pero el sueño desarrollista no sólo es el que se centra en el

MARGARA MILLÁN

industrialismo para resolver el dilema de la humanidad. Se acompaña de una forma política, un dispositivo que funciona articulando la totalidad de manera antagónica, formando bloques en competencia y creando continuamente al enemigo contra el cuál las políticas de Estado requieren de la seguridad nacional, la centralización del poder político y el tutelaje de “las masas”.

La puesta en cuestión de la totalidad de la narrativa occidental por el fin de la guerra fría se recompone entonces a través de otras narrativas que adquieren centralidad, y que permiten, ¿hasta cuánto tiempo más?, el decurso de la modernidad desbocada. Si la guerra fría para el llamado Tercer Mundo implicó la intervención militar directa, el apoyo irrestricto a regímenes de derecha, las presiones económicas, la desestabilización y los golpes de Estado a los gobiernos no alineados, la era del “libre” mercado global reinscribió la lógica del enemigo, sin eliminar del todo la anterior. Las nuevas guerras contra el narcotráfico y, tras septiembre de 2001, contra el terrorismo, donde, como se ha visto, se legaliza (y reifica) la tortura, son parte de esta rearticulación del horizonte del antagonismo.

Las llamadas políticas de “seguridad nacional” que permiten la violación cotidiana de los derechos humanos de las poblaciones, la judicialización y criminalización de los movimientos sociales de protesta o en resistencia, la represión selectiva y desaparición de dirigentes sociales, la militarización y paramilitarización del campo y las ciudades en la gran mayoría de nuestros países son las características de lo que el zapatismo ha identificado como la *cuarta guerra mundial*. El Estado neoliberal toma la forma de un *Estado democrático de excepción*, que protege a los ciudadanos con el ejército y nuevas policías de élite, lo cual sólo garantiza la ecuación que dice: a mayor seguridad nacional menos derechos humanos y civiles.

Nuestros gobiernos neoliberales llevan al punto el nuevo modelo de acumulación por desposesión (Harvey, 2005), como sabemos: el borramiento de los límites entre Estado y corporación privada, que ha tenido como fin una gran transferencia de la riqueza pública a manos privadas de corporativos multinacionales, entre otros medios a través de un creciente endeudamiento; el ahondamiento de la brecha entre los inmensamente ricos y los pobres muy pobres; la categoría de poblaciones dispensables, de territorios dispensables; y un nacionalismo agresivo que gasta mucho en defensa y seguridad y en propaganda televisiva y mediática, para no gastar en educación y salud. Por supuesto, en esta forma de poder estatal, las poblaciones están impedidas de constituirse en parte de la socialidad instituyente de formas de vida y de política, a la vez que son lanzadas a resistir y enfrentarse con

poderes globales que son los que imponen y gestionan los mega proyectos que constituyen la actual propuesta de “desarrollo”, a veces incluso, propagandizados como “desarrollo eco-sustentable”.

El Estado neoliberal, por su propia naturaleza, demanda la autoorganización de la sociedad a través de programas que fomentan redes populares y agrarias reinscriptas en un nuevo modelo de control asistencial. Junto con los trabajadores desaparecen sus derechos, y aparecen en cambio los programas de solidaridad de un Estado asistencialista, en mi país (México) bajo el logo de “para vivir mejor”. El Estado neoliberal en América Latina reinscribe muy rápido y de manera ultraficientista

***El modelo de acumulación por
desposesión se caracteriza por la
lucha por el espacio urbano, la tierra
y el territorio.***

en su propia retórica las demandas de la sociedad civil. Retomando las consignas de solidaridad, del “vivir mejor”, de inclusión y de equidad (incluso de género), establece los mecanismos para no reconocer derechos, trasladar responsabilidades al ámbito ambiguo del altruismo y el tercer sector y, además, convertir a los movimientos sociales en contenciosos.

Las contestaciones al presente estado de cosas

El modelo de acumulación por desposesión se caracteriza por la lucha por el espacio urbano, la tierra y el territorio. Al despojo y desposesión de recursos naturales, del territorio, del paisaje, de los centros ceremoniales, acompañan los procesos de desposesión por endeudamiento, manipulación del crédito y acciones, la evanescencia de las bolsas. Se trata entonces no sólo de una empresa neoliberal, sino también neocolonial y neoimperial, como muchos autores han señalado.

Para América Latina, ello implica un vuelco hacia el modelo extractivista –la minería, los hidrocarburos–, y al modelo agro-productor con las bio-tecnologías, como el modelo sojero, lo cual implica una lucha por el territorio en lo que puede ser entendido como una expansión de las fronteras y una reactualización de la tipología del enclave, directamente vinculado con el centro (Svampa, 2009). Los mega-proyectos, avalados por los consorcios mediáticos como ruta

para “descubrir” nuestras riquezas, ya sea como el “tesoro escondido” en la campaña mediática de Felipe Calderón para avanzar su proyecto de privatización del petróleo en México, o como las reconfiguraciones exotizantes del eco-turismo que se muestran como aliadas de la naturaleza; proyectos que tienen en común no tomar en cuenta a las poblaciones implicadas, con las cuales, sin embargo, generalmente se topan en procesos organizativos de resistencia.

Todo lo hasta aquí descrito reactualiza la noción de territorio y moviliza resistencias de diversa índole: la guerra del gas y la del agua en Bolivia; los ahorristas, asambleístas y piqueteros en Argentina; la negativa de la comunidad de Atenco a vender sus tierras para la construcción de un mega aeropuerto en México; la toma de Oaxaca capital por un movimiento magisterial que rápidamente se convierte en la Asamblea Popular de Pueblos de Oaxaca, APPO; el enfrentamiento en defensa de la Amazonía peruana en la zona de Bagua en junio 2009; por mencionar algunos movimientos y sólo de este continente que defienden sus derechos a formar parte de la definición y puesta en práctica del modelo de desarrollo.

Lo que es nuevo, a mi parecer, es que estas resistencias locales muy pronto se convierten en alientos globales de un horizonte aún fragmentario de eso que se denomina ya otro mundo posible. Como sabemos, los movimientos sociales son prácticas y discursos que intervienen en la arena de “lo político”, modificando los imaginarios colectivos y ampliando los espacios de la representación del mundo. Esto provoca transformaciones en los sujetos que participan en ellos, a través y en contra de las sedimentaciones socio-subjetivas que los conforman. Los movimientos sociales son intervenciones tendientes a modificar la interpretación del orden nacional e internacional, local y global, y muy singularmente también, intervenciones en lo cotidiano, conformando marcos éticos, identitarios y subjetivos *otros*, siendo el asidero de lo que podríamos denominar un nuevo horizonte civilizatorio:

Una actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada [...] una toma de partido por el “valor de uso” de la vida y la forma “natural” de la vida humana [y de la vida toda] y en contra de la valorización capitalista del mundo y esa vida (Echeverría, 2006: 263).

En este contexto, los movimientos sociales han sido novedosos porque dan cuenta de una nueva heterogeneidad de los sectores subalternos, de las clases medias populares, un contorno multiorganizacional y la confluencia, por momentos, de diferentes matrices político ideológicas en un espacio común.

Tanto los movimientos sociales como la teoría crítica apuntan a horizontes emancipatorios que exceden el campo de lo que hasta ahora se ha instituido como lo político, para aunar a la crítica de la economía política un proceso complejo y abierto de decolonización cultural, de cuestionamiento al modelo de desarrollo, de replanteamiento de la relación con la naturaleza, tanto la naturaleza humana como la no humana.

Pensar nuestro tiempo hoy implica avanzar política, epistemológica, ontológicamente, en vertientes creativas, interculturales, multidimensionales. En ello confluyen en las últimas dos décadas

La teoría social [...] se sostiene [...] como energía y fuerza orientada a la construcción-enunciación de “otro(s) mundo(s) posible(s)”.

la praxis y la teoría. Si el movimiento zapatista fue pensado como el primer movimiento poscomunista, las epistemologías del sur, la hermenéutica diatópica (Santos, 2009), la transcítica (Tapia et al., 2009) podrían ser consideradas como desplazamientos teóricos que corresponden a este cambio de paradigma, donde cada vez es más evidente que la teoría social no se sostiene como mera acumulación academicista, sino como energía y fuerza orientada a la construcción-enunciación de “otro(s) mundo(s) posible(s)”.

El mundo global alter que se autoconvoca en los Foros Social Mundiales, y que tiende puentes entre una diversidad importante de géneros, lenguas, colores de piel y visiones de mundo, converge en la necesidad de ir dibujando un mundo posible, poscapitalista y muy probablemente post-Estado-nación. La red global de contrainformación es una herramienta importante en un mundo donde los medios son altamente monopolizados. La interacción informativa y el conocimiento libre son partes esenciales de la construcción de ese otro mundo posible; una nueva cultura política alterna al corporativismo, autónoma, por fuera de las vías estatistas, impulsa sistemas de economía solidaria que incluye el comercio justo, la banca popular, las empresas asociativas, el microcrédito, dentro de una ética que poco a poco se va extendiendo.

Muchas de las experiencias de los movimientos sociales de las últimas dos décadas despliegan ciertas formas comunes, como la acción directa, énfasis en la autonomía, en la autodeterminación, en la comunalidad y horizontalidad de la representación, en la dispersión del poder. Las dimensiones de lo local son múltiples; pueden referirse a la autonomía territorial presente en una fábrica tomada, o en los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas. Territorialidad de la contrahegemonía. Todas ellas son experiencias valiosas de donde hay mucho que aprender en términos del ensayo y error que implica lo que me parece estamos viviendo: un incierto y lento salto cualitativo civilizacional.

América Latina presenta no sólo “bolsas” creativas llenas de resistencia, como las llama “SubMarcos”, en respuesta a las bolsas de valor del sistema financiero dominante, sino también concreciones de estas resistencias en la toma del poder del Estado. Es decir, en América Latina se experimenta hoy día la prefiguración de un Estado-nación (quizá es mejor llamarle nación (es)tado, que al estar comprometido con la traducción de su mandato (autodeterminación de las comunidades concretas) sea por primera vez un poder central coadyuvante en la dispersión del poder, es decir, facilitador del poder (diverso) societal-comunal. Pero ese Estado también debe recorrer de manera decidida el camino de la decolonización cultural, que es el de la deconstrucción con el embelesamiento de la modernidad industrializada. Es decir, un Estado que transite de la defensa de los “recursos naturales” frente al corporativo local-global, hacia la consideración de lo que hoy llamamos recursos naturales como nuestra naturaleza no humana, pero igualmente viva y con necesidades y derechos.

Alternativas locales, impactos globales

¿Qué tanto de este nuevo imaginario de *otra* política, que es también otra manera de entender la vida (y de convivir con la muerte), es decir, de entender el pasado y la promesa que contiene la natalidad de lo nuevo (Arendt, 1958), decolonial, despatriarcal, intercultural, y abierta a las dimensiones no seculares de cosmogonías no modernas, son y pueden ser recuperadas por los Estados ahí donde las luchas y movilizaciones por la representación ha fortalecido la reforma del Estado?

Una de las derivas es aquella que sostiene la centralidad productivista como motor del movimiento del capitalismo, tanto de su práctica como de su ideología. Los proyectos redistributivos eluden la crítica a esta centralidad, y proponen corregir la desigualdad social mediante un incremento del excedente que será la base de una redistribución nivelatoria. No trascienden el horizonte de formación

societal productivista, y ello se constituye, a la larga, en un límite para la formación real de una síntesis societal otra, inédita hasta hoy día, poscapitalista.

Así, el proceso que estamos esperando es aquel que, por un lado, recupere la nación para sus poblaciones (es decir, nacionalice sus “recursos naturales” y los vuelva públicos revirtiendo el proceso de desposesión), pero, por otra parte, al mismo tiempo intervenga y cuestione el modelo de desarrollo del cual participa. Esa tensión inherente del poder del Estado en el momento actual no puede dejársela sólo al Estado. Por ello mismo, los representantes deben mandar obedecien-

El mundo global alter [...] converge en la necesidad de ir dibujando un mundo posible, poscapitalista y muy probablemente post-Estado-nación.

do. La soberanía es, entonces, un ejercicio constante de movilización y enunciación de ese nuevo mundo, no como cambio inmediato, eso es cierto, sino como paciente ejercicio cotidiano.

La transformación societal a la que apunto requiere de la movilización constante, así como también, de compromisos claros del Estado en su propio proceso de transformación. Se trata de un Estado que debe enfrentar fuertemente la reacción desconstituyente que los portadores de antiguos privilegios le imponen, al tiempo que debe dar paso a las formas instituyentes del poder societal que es diverso.

Lo señalado no es nuevo, repite los peligros de ciertas conformaciones históricas en nuestra cultura política latinoamericana en lo particular y moderna en lo general: la expropiación de la soberanía del pueblo por parte del Estado, la concentración del poder político, el caudillismo, el desmantelamiento y la división de los movimientos sociales por parte del Estado, sin duda.

Sin embargo, quiero pensar que hay dos componentes nuevos que marcan una diferencia: por un lado, el límite real del mundo de la vida en el presente modelo de desarrollo y, de manera simultánea, la fuerza con la que la vida hoy es entendida no como un modelo de desarrollo, sino como equilibrio consigo misma; quiero pensar que hoy día estamos mucho más cercanos a una verdad contrahegemónica, que

es en sí misma holística, y que desestabiliza, tanto en el norte como en el sur, tanto en oriente como en occidente, el embelesamiento por la modernidad capitalista, sus promesas y sus dicotomías.

Una verdad que pueda sustentar el sobrepasar lo que señala de una manera muy clara Slavoj Žižek: es más fácil pensar e invertir más dinero e ingenio en cómo resolver la siguiente catástrofe a la cual nos lleva el capitalismo, que pensar en modificar el capitalismo mismo.

Desde muchos registros diversos, tanto disciplinarios como de movimientos sociales, caminos espirituales e incluso desde políticas de organismos internacionales, se va articulando un terreno común, me parece, y es el que apunta a recuperar el mundo concreto de la vida como centro del ordenamiento del mundo. Desde distintas experiencias de subordinación se compone de manera fragmentaria el contenido de esa forma deseada por la gran mayoría de la humanidad, y que no puede clausurar los contenidos de la emancipación, sino apenas incitar a sus formulaciones plurales.

Los horizontes posibles de transformación civilizacional desde luego se articulan de una manera central e imprescindible con el modo indio, negro, oriental, es decir, no occidental, de pensar y estar en el mundo. Pero lejos de pensar a los occidentales como entidades claramente definidas, de lo que se trata es de reconocernos todos como territorios cruzados, mezclados, ambivalentes, donde no ha enraizado del todo el desencantamiento del mundo y donde la relación intersubjetiva con el entorno emerge incluso en el marco de los procesos de autodeterminación y de gestión de la vida cotidiana.

Aprendiendo pues de las distintas experiencias de subordinación se producen recursos que sean facilitadores del advenimiento de esta nueva cultura, una que vaya domesticando poco a poco a la fuerza que nos ha domesticado a todos, es decir, al capital: porque hoy, como bien lo señalan las feministas chicanas, que reivindicán la identidad liminal de lo mezclado en contradicción con lo hegemónico, de lo que se trata es de saber qué ponerle delante al dinero.

La desestabilización del sujeto universal abstracto del que hablamos, sujeto que es blanco y masculino, no se articula como el reverso identitario, no transita por un “choque de civilizaciones” que amenaza a la humanidad. No plantea “echar por la borda” al pensamiento occidental sino redimensionalizarlo, provincializarlo (como sugiere Dipesh Chakrabarty) o comprenderlo como un localismo globalizado (como plantea Boaventura de Sousa Santos). Por ello, el salto cualitativo, que da pasos hacia un nuevo horizonte civilizacional, inicia con la idea de “por un mundo donde quepan muchos mundos”, completada por la idea de que ninguno de estos mundos domine a los otros.

Ello nos llevará, con suerte, a una idea de comunidad, no porque nos “pertenezca” algo en común, algo que poseemos, sino porque común y compartida es nuestra obligación, una obligación común, un *don* irrenunciable, que es la responsabilidad por el otro (Esposito, 2009); comunidad como “el amor por el mundo” (Arendt, 1958). Son estos los posicionamientos resistentes al “hecho” del capital. Pensando así, desde un eclecticismo radical, podemos construir de nuevo una noción de equilibrio; la que ya se asoma en los “derechos de la naturaleza”, manera propiamente moderna de restituir el encantamiento del mundo.

Bibliografía

- Arendt, Hannah 1958 *The human condition* (Chicago: University of Chicago Press).
- Buck-Morss, Susan 2004 *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste* (Madrid: Antonio Machado Libros).
- Echeverría, Bolívar 1995 *Las ilusiones de la modernidad* (México DF: UNAM/El Equilibrista).
- Echeverría, Bolívar 2006 *Vuelta de siglo* (México DF: ERA).
- Esposito, Roberto 2009 *Comunidad, inmunidad y biopolítica* (Barcelona: Herder).
- Harvey, David 2005 “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión” en Panitch, Leo y Leys, Colin (eds.) *Socialist Register 2004. El nuevo desafío Imperial* (Buenos Aires: Merlin Press/CLACSO).
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. 1969 *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Santos, Boaventura de Sousa 2009 *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (México DF: CLACSO/Siglo XXI).
- Svampa, Maristella 2009 *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político* (Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI).
- Tapia, Luis et al. 2009 *Pluralismo epistemológico* (La Paz: CLACSO/La Muela del Diablo/Comuna/CIDES-UMSA).



Esta edición se terminó de imprimir
en abril de 2010 en Gráfica Laf SRL
Monteagudo 741 B1672AFO Provincia de Buenos Aires

