

CANIBALIZAR LA MODERNIDAD

APUNTES PARA LA TEORÍA POLÍTICA

bell hooks
Eduardo Viveiros de Castro

Sylvia Marcos
Silvia Federici

Aníbal Quijano
Bolívar Echéverría

Silvia Rivera Cusicanqui
Charles W. Mills

Santiago Castro-Gómez

Cecilia Abdo Ferez

Virginia E. Zuleta

Armando Villegas Contreras

Eugenia Mattei Pawliw

Diego Conno

Diego Fernández Peychaux

Antonio David Rozenberg

Macarena Marey

Julián A. Ramírez Beltrán



Selección y edición de textos por
Seminario "Democracia y resistencias en la
temprana modernidad americana"

CANIBALIZAR LA MODERNIDAD

APUNTES PARA LA TEORÍA POLÍTICA

bell hooks	Cecilia Abdo Ferez
Eduardo Viveiros de Castro	Virginia E. Zuleta
Sylvia Marcos	Armando Villegas Contreras
Silvia Federici	Eugenia Mattei Pawliw
Aníbal Quijano	Diego Conno
Bolívar Echeverría	Diego Fernández Peychaux
Silvia Rivera Cusicanqui	Antonio David Rozenberg
Charles W. Mills	Macarena Marey
Santiago Castro-Gómez	Julián A. Ramírez Beltrán

Selección y edición de textos por
Seminario “Democracia y resistencias en la
temprana modernidad americana”



Canibalizar la modernidad : apuntes para la teoría política / Silvia Beatriz Federici ... [et al.]. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2022.

302 p. ; 20 x 14 cm.

ISBN 978-987-3687-95-2

1. Ciencia Política. 2. Sociología. 3. Colonialismo. I. Federici, Silvia Beatriz
CDD 320

Imagen de tapa: *América*, Eduardo Molinari, 2000.

Diseño de tapa e interiores: Florencia Ayelén Medina

Selección y revisión de textos: Seminario “Democracia y resistencias en la temprana modernidad americana”



Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Argentina (CC BY-NC-ND 3.0)

Este libro fue publicado en el marco del Seminario “Democracia y resistencias en la temprana modernidad americana”, es solamente para uso de lxs estudiantes y no circulará de manera comercial.

ÍNDICE

Anacronismo y apertura epistémica Diego Fernández Peychaux	11
De cultura a cultura: la etnografía y los estudios culturales como intervenciones críticas. bell hooks	19
La cuestión bell hooks Cecilia Abdo Ferez	31
El perspectivismo retoma la antropofagia oswaldiana en nuevos términos Eduardo Viveiros de Castro	35
¿Quién o qué piensa sobre quién o qué cosa? Virginia E. Zuleta	45
Cuerpo y género en Mesoamérica: para una teoría feminista descolonial Sylvia Marcos	55
Desujetarse de la colonización del pensamiento Armando Villegas Contreras	79
Colonización y cristianización. Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo Silvia Federici	85
Las brujas y los caníbales de Silvia Federici La reversibilidad y el arquetipo como recursos teórico-políticos Eugenia Mattei Pawliw	117

125	Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina Anibal Quijano
135	La cuestión colonial Diego Conno
145	Meditaciones sobre el barroquismo Bolívar Echeverría
165	Ethos barroco y codigofagia Diego Fernández Peychaux
177	Un mundo ch'ixi es posible. Memoria, mercado y colonialismo Silvia Rivera Cusicanqui
201	En torno a lo ch'ixi. Anotaciones para una lectura orientada a la teoría política Antonio David Rozenberg
213	“Teoría ideal” como ideología Charles W. Mills
237	La metodología blanca en filosofía política y la blancotopía: notas para leer a Charles Wade Mills Macarena Marey
249	Cuestiones abiertas en teoría decolonial Santiago Castro-Gómez
283	La propuesta de una política decolonial de Santiago Castro-Gómez: Manual de filosofía política para perversos Julián A. Ramírez Beltrán

Democracia y resistencias en la temprana modernidad americana

El seminario es una iniciativa de docentes y estudiantes de teoría política en la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Está organizado por las y los participantes del Proyecto de Reconocimiento Institucional “Teorías políticas de la democracia entre América y Europa” y del Grupo de Investigación en Ciencia Política “Teorías modernas de la resistencia entre América y Europa”.

Anacronismo y apertura epistémica

Diego Fernández Peychaux

En el libro *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1614) de Felipe Guaman Poma de Ayala se comienza narrando la historia del mundo borrando la frontera mental entre el viejo y el nuevo. Su versión incluye al diluvio bíblico que finaliza cuando Dios trajo a las Indias a uno de los hijos de Noe.¹ El corolario de esta traslación de la historia universal es, según Guaman Poma, el contraste entre *los que saben y no hacen* y *los que sabiendo casi nada hacen mucho*. Según sus palabras, aunque los indios perdieron la fe y la esperanza en Dios, “parece que tenían toda la ley de los mandamientos y la buena obra de misericordia de Dios, aunque bárbaros no sabiendo nada”.² A raíz de la misericordia andina, la plaza pública era ocupada por todos para comer y bailar.³ En cambio, los españoles que “teniendo [estos] letra y voz de profetas... yerran y mienten con la codicia de la plata, no siguen por la ley de Dios ni del Evangelio ni de la predicación”.⁴

La lectura de Guaman Poma hizo síntoma. Nos enfrentó a otro tipo de textualidad, a otro modo de narrar. La contraposición entre la práctica misericordiosa andina con la ficción de la fe de los castellanos tiene un propósito polémico traducible en categorías de la teoría política,⁵ la inclusión de este texto en un plan de lectura de un seminario de teoría política expuso una frontera. En 2019, alcanzaron pocas reuniones del seminario “Democracia y resistencias en la temprana modernidad americana” para que nos diéramos cuenta de que nuestra comprensión ocultaba todo lo

¹ Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1994 [1614]. *Primer nueva crónica y buen gobierno*. Ed. John Murra y de Rolena Adorno. México: Siglo XXI, f. 25.

² *Ibíd.*, f. 56.

³ *Ibíd.*, f. 58.

⁴ *Ibíd.*, f. 61.

⁵ Lamana, Gonzalo. 2019. *How “Indians” Think: Colonial Indigenous Intellectuals and the Question of Critical Race Theory*. University of Arizona Press.

que no encajaba en el relato de la historia universal que ya sabíamos antes de leer a Guaman Poma. Del otro lado de la frontera quedaban tanto el significado de los numerosos pasajes en otras lenguas no europeas, la historia de unos pueblos que ignorábamos como el sentido que tenían conceptos como *justicia*, *misericordia*, *plaza pública* o *utilidad* enunciados desde la posición de un intelectual andino del siglo XVI. Esta constatación suscitó una serie de reflexiones que desembocaron en un cambio de rumbo para el seminario.

En efecto, la lectura de Guaman Poma nos confrontó con el hecho de que cuando hacemos teoría política recurrimos a conceptos y categorías que surgen de la cristalización del pensamiento y la historia de Europa. Para las ciencias sociales en las que estamos formados este marco teórico resulta *indispensable e insuficiente*.⁶ Sin universales como los de *justicia social*, *democracia*, *soberanía popular*, *ciudadanía*, *república*, *derechos humanos*, entre muchos otros, ¿podríamos hacer una crítica del presente? La respuesta tentativa que nos dimos fue negativa, porque tales universales integran el léxico compartido que nos permite comprender a qué nos referimos cuando describimos, por ejemplo, los dilemas de las democracias contemporáneas. Con todo, ello no impide observar la necesidad de devolverles su contingencia y abrirlos a nuevas significaciones surgidas de otras versiones de la modernidad.

Sin ese trabajo de apertura epistémica, ese mismo marco teórico es *insuficiente* para describir concretamente la experiencia democrática en América Latina. Por un lado, la reducción de ésta a su expresión liberal secularizada nos impide observar, por ejemplo, cómo la reciprocidad campesina (cuyos ritos y procedimientos encontrábamos en Guaman Poma) también ocupa el lugar de fundamento en las democracias de amplios sectores de América Latina.⁷ Más aún, nos dábamos cuenta de que no conocíamos, comprendíamos ni empleábamos en esa crítica del presente a categorías como *yanantin*, *awqa*, *taypi*, *tinku*, *kuti* y *ch'axwa* que regulan las relaciones duales de esa vida comunitaria. Este no es, simplemente, un problema de pluralidad epistémica. La voz de Guaman Poma nos hizo ver cómo estábamos socializados y ejercemos la violencia de la academia en nuestras prácticas de investigación, escritura, enseñanza y aprendizaje cuando nos autoexiliamos de la realidad que queremos pensar. Como si nuestra posición en el tiempo y en el mundo debiera quedar fuera de cualquier discurso que pretenda validez académica.

⁶ Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Tusquets, p. 30.

⁷ Quijano, Aníbal. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y Política, p. 26.

La paradoja de la situación en la que nos descubrimos estriba en que la creación del seminario “Democracia y resistencias en la temprana modernidad americana” tenía por objetivo impulsar una teoría política capaz de dar cuenta de los múltiples desafíos que dichas insuficiencias presentan. Su objetivo general es investigar la configuración de la democracia y, con ella, de las relaciones de dominación colonial, de raza y de género. Tal objetivo nos instala en el *anacronismo* dado que supone investigar la yuxtaposición de diversos pasados que se expresan en esos nudos problemáticos de la democracia actual.⁸ Como dijimos, si los debates contemporáneos están atravesados por una serie de conceptos que tienen una historia, conocer los conflictos que los originan, reconstruir sus genealogías hasta el presente, identificar las/los agentes implicados, explicitar sus efectos pasados que hoy repetimos al evocarlos, reconocer los modos en los que se ha buscado resistirlos, todo ello junto, constituía el objetivo del Seminario.

Sin embargo, nuestra perplejidad al enfrentarnos con la obra de Guaman Poma también indicaba que dicho horizonte de indagación conllevaba reconocer, en primer lugar, la *inadecuación* de los universales que empleamos y, en correlato, operar una *apertura epistémica*. No para descartarlos como trastos viejos legados por el eurocentrismo académico en el que nos formamos, sino para advertir la necesidad de situarlos histórica y geográficamente. Para esto consideramos que era necesario recuperar un marco teórico más amplio a partir del cual reconstruir el vínculo entre las determinaciones sociales específicas de la consolidación de la modernidad y los conceptos y categorías que empleamos en la teoría política. La función de esa apertura era, en principio, evitar la *naturalización* de las determinaciones históricas específicas del continente europeo como si fuesen condiciones universales de la historia de la humanidad.

Asumido este posicionamiento, en el año 2020, justo antes del comienzo de la pandemia del COVID-19, se delineó un plan de lecturas colectivas con el fin de abonar ese suelo epistémico desde el cual investigar la teoría política de la modernidad temprana. En esta compilación de apuntes ofrecemos ese itinerario de búsqueda que reverbera en las indagaciones de nombres tal vez impropios al campo de la teoría política. A partir de ellos, cabe componer un camino (*methods*) hacia esos horizontes poco explorados por las narrativas cristalizadas sobre y en torno a la modernidad. Su principal aporte estriba en sacudir los lugares comunes en los que nos acomodamos cuando para estudiar, criticar o rebasar a la modernidad le atribuimos una serie de características definidas y definitivas.

⁸ Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

En otras palabras, en los textos de la compilación encontramos no sólo reflexiones sobre las relaciones de dominación colonial, de raza y de género que hunden sus raíces en la temprana modernidad, sino también indicaciones metodológicas para no reproducirlas. El punto de partida de nuestras prácticas académicas cambia radicalmente cuando consideramos a esa modernidad una serie de transformaciones que acontecen en distintos contextos históricos y geográficos, cuyo despliegue no se rige ni por la lógica del progreso o de las fases de desarrollo ni por la lógica centro-periferia. Al destotalizar a la modernidad de ese modo se libera a los espacios extraeuropeos de repetir la trayectoria evolutiva del despliegue europeo de la historia “universal”⁹ y se reconoce que las realizaciones “modernas” son producto del cruce de múltiples racionalidades,¹⁰ proyectos,¹¹ culturas,¹² temporalidades.¹³ Posicionarse en estos cruces, en vez de ocultarlos o negarlos, expande el acervo de la disciplina incorporando otras fuentes no validadas académicamente para la disciplina y habilitando formas alternativas de comprender los textos ya clásicos. Esto es, vuelve pertinente para la teoría política las obras de Guaman Poma, Inca Garcilaso de la Vega, Bernardino de Sahagún o Domingo Francisco Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, visibiliza debates como el que Margaret Cavendish sostuvo con Thomas Hobbes, pero también desestabiliza las lecturas posibles de autores como John Locke, Nicolás Maquiavelo, Baruch Spinoza, Immanuel Kant, entre otros.

En efecto, tomar como presupuesto teórico la multiplicidad de la modernidad para la práctica de la teoría política nos reenvía a un análisis histórico y situado para ver *in situ* cómo se produce su despliegue. Para nuestra disciplina esto implica evitar los atajos que las interpretaciones canónicas ponen a nuestra disposición. Al ahorrarnos el “desvío” de las lecturas directas de las fuentes, esos atajos cierran los sentidos posibles y cristalizan los dispositivos mediante los cuales “lo que no existe es, de

⁹ Roig, Arturo A. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, capítulo 4; Mezzadra, Sandro. 2008. “Introducción”. En *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Traficantes de Sueños, p. 18; Guha, Ranahit. 2003. *La historia en el término de la historia universal*. Crítica Editorial, pp. 45 y ss.

¹⁰ Castro-Gómez, Santiago. 2019. *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana, p. 101; Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, op. cit., p. 26.

¹¹ Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. Era, pp. 33-35.

¹² Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. Akal, pp. 293-294.

¹³ Chakrabarty, *Al margen de Europa*, op. cit., pp. 33 y ss; Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch'ixi es posible*, op. cit., p. 75.

hecho, activamente producido como no-existente”.¹⁴ Es decir, al investigar la modernidad con “lecturas prestadas” reiteramos mecánicamente lo que “nos hemos habituado a no encontrar” en ellas y, en consecuencia, reforzamos la inadecuación entre nuestros saberes y las prácticas que buscamos pensar.¹⁵ Pero también nos privamos de incorporar a nuestra imaginación política esa multiplicidad de versiones diferentes de la modernidad, muchas de las cuales, aunque vencidas “no dejan de estar activas en el presente”.¹⁶

En síntesis, esta compilación de apuntes sugiere un camino que recorrer para guiar una lectura teórico-política de la modernidad cuya clave estriba en multiplicar sus significados posibles y, al mismo tiempo, aventurarse en indagaciones directas de las fuentes a fin de encontrar allí restos de las versiones de las modernidades reprimidas y subordinadas. Al emplear esta clave de lectura, sus hermenéuticas ofrecen resultados que sin ser inesperados sí resultan poco trabajados en la teoría política.

Al comienzo de esta presentación dijimos que el objetivo del seminario nos insta tanto al *anacronismo* como a la *apertura epistémica* que estos ejemplos ilustran. Esto vuelve explícitos y deconstruye los conflictos que atraviesan las categorías analíticas que empleamos. Una vez advertidos de estos dispositivos, debemos realizar los esfuerzos hermenéuticos para interpretar la modernidad más allá de su *ethos* eurocentrado o de lecturas esencialistas del pasado americano. En palabras de Silvia Rivera Cusicanqui, descubrir cómo en las mismas categorías que empleamos se percibe “el choque de los contrarios crea[ndo] una zona de incertidumbre, un espacio de fricción y malestar que no permite la pacificación ni la unidad”,¹⁷ sino yuxtaposiciones que hay que descubrir sin lecturas unidireccionales. Estos *apuntes* buscan compartir esa conversación infinita, con y desde los textos, que se detiene en estas primeras contribuciones.

La propuesta de bell hooks transita el mismo andarivel. Aunque no haya en ella una metodología, dice Cecilia Abdo Ferez, su posición ético-pedagógica supone una revisión de las prácticas de quienes habitamos la academia. El combate de la desigualdad de género/clase/raza implica enlazar biografía, generación y posición en el tiempo y el mundo. En relación con el objetivo de este libro y del seminario, tal proposición implica

14 De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Refundación del estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Abya Yala, p. 37 y ss.

15 Rinesi, Eduardo. 2001. Introducción. En *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*. Gorla, p. 14.

16 Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, op. cit., p. 35.

17 *Ibíd.*, p. 44.

abandonar las lecturas de la temprana modernidad desenganchadas de las luchas, creencias y biografías que componen el horizonte de nuestra experiencia. Hacerlo implica moverse más allá de la seguridad de las formas validadas y reconocidas en las prácticas académicas. No tanto por una preocupación estilística por lograr una prosa llana y clara “al ras del suelo”, sino para dejar de lado la distancia entre la teoría política y la historia de las mantas de nuestras abuelas.

El *perspectivismo amerindio* o *multinaturalismo* de Viveiros de Castro constituye un valioso aporte para indagar uno de los problemas iniciales que atraviesa nuestro grupo de lectura e investigación: ¿cómo descolonizar, descristalizar y devolverle la tensión que suscita conceptos como democracia, justicia, derechos humanos, ciudadanía, etc.? Además, subraya Virginia E. Zuleta, redefine los supuestos propios de la teoría política al aceptar la oportunidad y la importancia de considerar el pensamiento de otro modo comprometiéndose con la vida de todo colectivo humano y no-humano.

El trabajo de Sylvia Marcos halla su punto fuerte en la recuperación de los pensamientos mesoamericanos para pensar los feminismos. Los términos como *género* y *cuerpo* son pensados y resignificados a partir de una lectura de fuentes –como la *Historia de las cosas en la Nueva España* de Fray Bernardino Sahagún–. El sentido político de su lectura aparece ligado, según Armando Villegas Contreras, a una necesidad de despejar la concepción de *cuerpo* y *género* hegemónicas, para poder establecer un sentido político que genere utilidad a una contemporaneidad estructurada por las relaciones de dominación coloniales. Un ejemplo de ello lo encontramos en las conceptualizaciones de “dualidad” y “fluidez”, donde el efecto de descentramiento epistémico aparece de forma inmediata a partir de establecer la compenetración entre el hombre y la mujer, entre la vida y la muerte.

El interés por el trabajo de Silvia Federici se encuentra, señala Eugenia Mattei Pawliw, en el arquetipo brujas como un recurso heurístico y epistemológico para nuestras investigaciones. La bruja es un arquetipo porque logra articular experiencias y recuerdos que habitan en lo más profundo, como parte de nuestro inconsciente colectivo. Las brujas son lo otro en el cual se construye “lo bárbaro”, “lo salvaje”, “lo incivilizado”, “lo poco ilustrado”, “lo esotérico” y también “lo demoníaco”. En definitiva, la bruja encarna aquello que se busca dominar y domesticar, es lo diferente y es, al mismo tiempo, la muestra de una relación singular con el cosmos, los animales y las plantas. Indagar sobre esta figura en diferentes momentos y temporalidades permite dilucidar sus contenidos y observar cómo juegan las reversibilidades en la relación América-Europa.

Aníbal Quijano se vuelve una referencia ineludible a partir de su conceptualización de la *colonialidad del poder*. La perspectiva teórica elaborada por Quijano permite pensar a América Latina de forma situada. El acento puesto en el poder colonial y el Eurocentrismo, dice Diego Conno, hace mella en la supuesta historia lineal y homogénea a las modernidades americanas. Es más, el interés aquí marcado se centra en un descentramiento de un efecto de la colonialidad del poder: la colonialidad del saber. Es allí donde el prisma epistémico abierto por Quijano tiene su potencia, abriendo la Modernidad en una pluralidad de experiencias que, lejos de suponer un cierre en sí mismo, permite la apreciación de las jerarquías, desigualdades y formas de dominación colonial.

Los conceptos de *ethos barroco* y *codigofagia* de Bolívar Echeverría permiten analizar los mestizajes conceptuales de la temprana modernidad en su carácter continuo, recíproco y conflictivo. La metabolización caníbal del patrón cultural de los conquistadores implica no sólo su reformatión, sino también la creación de formas nuevas inexistentes hasta ese momento. El interés de observar con este prisma al siglo XVII americano estriba, aduce Diego Fernández Peychaux, en que descubre la incrustación barroca en esos mestizajes conceptuales de críticas tempranas al proyecto moderno que expanden las herramientas críticas del presente.

La noción de lo *ch'ixi* de la cual parte Silvia Rivera Cusicanqui aparece como un elemento bifaz. Por un lado, remite a lo real, a lo ontológico de las cosas: lo gris como composición. Por otro lado, aparece un contenido político en su formulación: ver las cosas en su tensión permanente y no decantar en una opción resolutoria. Ambas caras permiten, nos recuerda Antonio D. Rozenberg, formular una epistemología que nutre los análisis teóricos de la modernidad temprana para poder sostener una complejidad inmanente y conflictiva presente en el pensamiento político de los siglos XVI y XVII dentro de un horizonte colonial.

En "*Teoría ideal*" como *ideología* de Charles W. Mills, Macarena Marey expone la necesidad de identificar los riesgos de optar por una teoría ética "ideal": la justificación y racionalización del *status quo*, sin contar la perpetuación de las desigualdades sociales. Esto implica, al compás de las lecturas críticas en torno a la raza y al lugar de la mujer en la teoría política liberal, discernir entre una postura ideológica de la teoría ideal dominante en la ética *mainstream* o genérica (pensemos en los eternos defensores de la filosofía analítica o de las huestes rawlsianas o incluso en los rancios conservadores, campeones de un republicanismo clásico que justifica las desigualdades sociales); y una postura en que la realización del ideal se consiga a partir del reconocimiento de la innegable

necesidad de teorizar lo no ideal. Como lo señala Mills: la mejor manera de realizar el ideal es reconocer lo no ideal, de lo contrario, al apropiarnos del ideal como ideología, sólo estaremos perpetuando las lógicas de desigualdad, pues ignoraremos las relaciones de poder involucradas que nos impiden cambiar el orden social.

En la búsqueda por definir vínculo entre modernidad y colonialidad Santiago Castro-Gómez no limita al pensamiento decolonial a la defensa de particularismos, sino que, advierte Julián A. Ramírez Beltrán, incita a pensar en los criterios normativos de una teoría política decolonial en clave universal. Razón por la cual señala la necesidad de construir marcos teóricos más amplios. Esta demanda conceptual no estaría libre de contradicciones ni dilemas. El capítulo aquí presentado da muestra de ello, a partir de: una exposición del pensamiento del marxista peruano José Carlos Mariátegui, de la puesta en pugna de la reducción de la modernidad al capitalismo y al colonialismo, y finalmente, de una reflexión en torno a la problemática de centralizar la acción política en las luchas antirracistas.

Para concluir, queremos reconocer las distintas aportaciones que hicieron posible esta compilación. En primer lugar, a las y los miembros del seminario “Democracia y resistencias en la temprana modernidad americana” (2018-2020) puesto que a partir del diálogo y las disputas generadas surgió tanto la concepción del libro como el elenco de textos incluidos. En especial a Julián A. Ramírez Beltrán, Diego Fernández Peychaux, Macarena Marey, Antonio D. Rozenberg, Armando Villegas Contreras que trabajaron en la búsqueda de las autorizaciones editoriales necesarias. En este mismo sentido, a la editorial Cambridge University Press por subvencionar los permisos de traducción y edición del texto de Charles W. Mills. La inclusión del texto de Bolívar Echeverría no habría sido posible sin la inestimable colaboración de Ignacio Díaz de la Serna, Javier Sigüenza y la Editorial ERA. En tercer lugar, a las editoriales Tinta Limón y al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales puesto que su política editorial de emplear la licencia Creative Commons es un aporte imprescindible a la circulación de ideas. Finalmente, hay que mencionar que esta compilación recibió fondos del PICT 3136-1575 “La noción de consentimiento en las teorías modernas del contrato social: cuestiones conceptuales y normativas” (ANPCYT), dirigido por Macarena Marey; PICT 2019-02723 “República y republicanismos en la obra de Nicolás Maquiavelo. Proyecciones en el debate teórico político contemporáneo” (ANPCYT), dirigido por Eugenia Mattei; y el PRI “Teorías Políticas de la Democracia entre América y Europa” (Fsoc-UBA), dirigido por Diego Conno.

De cultura a cultura: la etnografía y los estudios culturales como intervenciones críticas¹

bell hooks

A través de las “anécdotas” y de las frases hechas, Sarah Oldham, la madre de mi madre, comunicaba su filosofía de la vida y del ser. Uno de sus dichos favoritos era “si juegas con un cachorro, te lamerá la boca”. Normalmente esta declaración era el prefacio de una larga charla que empezaba con afirmaciones como: “No soy un cachorro, soy una perra grande a la que no le gusta el jaleo”. Esas charlas tenían el fin de subrayar la importancia de la distancia, de no permitir que la gente se acercara lo suficiente como para “subirse a las barbas”. Eran también sobre el peligro de fingir una falsa familiaridad, de presumir conocimiento de cosas que no te habían sido reveladas. A veces la charla trataba sobre si te ponías al mismo nivel de alguien que era diferente y después te sorprendías de que se tomaran determinadas libertades incluso, por ejemplo, que te trataran con desprecio. A menudo las charlas se centraban en la idea de la “diferencia” y de la “otredad”.

Si estábamos hablando de gente blanca y la charla trataba de la posibilidad de vincularse con ella atravesando las fronteras raciales, entonces la gente blanca era el cachorro. Recuerdo que esas charlas sucedían a menudo después de recibir la visita de gente blanca (normalmente porque querían algo). Hay que tener en cuenta que, en el Sur segregado racialmente, no era habitual que las personas blancas visitaran a las personas negras. La mayoría de las visitas blancas llamaban a mi abuela Tía Sarah, una versión más dignificada de la palabra “tita” que usaban las personas blancas para dirigirse a las mujeres negras en la época de la esclavitud, de la reconstrucción y del periodo del apartheid conocido como Jim Crow. Baba nunca llamaba a estas visitas por su nombre

¹ Publicación castellana original en: bell hooks. 2021. De cultura a cultura: la etnografía y los estudios culturales como intervenciones críticas. En *Afán Raza, género y política cultural* (Traducción Ana Useros Martín, pp. 173-186). Traficantes de Sueños.

de pila, aunque las conociera de muchos años. En cualquier caso, estas personas se sentaban en su salón y charlaban durante horas. Algunas de esas conversaciones llevaban a forjar lazos que duraban toda una vida. Aunque se trataba de un contacto que parecía íntimo, Baba nunca olvidó la esclavitud, la supremacía blanca y la experiencia de Jim Crow. Nunca hubo ningún lazo entre ella y una persona blanca lo suficientemente fuerte como para contrarrestar ese recuerdo. Ella pensaba que para estar segura había que “marcar una distancia”.

Recuerdo aquellas charlas hoy, al leer nuevas publicaciones de estudios culturales y literarios que tratan sobre la raza, percibo cuántas veces los académicos blancos que escriben sobre las personas negras adoptan posturas de familiaridad, como si su obra no hubiera nacido en un contexto cultural de supremacía blanca, como si no estuviera de ningún modo conformada y determinada por ese contexto. Y, por lo tanto, como si no tuvieran necesidad de articular abiertamente una respuesta a esa realidad política como parte de su iniciativa crítica. Los investigadores blancos suelen escribir acerca de la cultura negra o de las personas negras sin examinar de forma profunda si su obra emplea las tradiciones intelectuales occidentales blancas a la hora de re-inscribir la supremacía blanca, de perpetuar la dominación racista. Dentro de los ambientes académicos e intelectuales que se esfuerzan por responder a la realidad del pluralismo cultural, debería existir un espacio para los debates sobre el racismo que fomente y aliente el cuestionamiento crítico. Debería ser posible que los investigadores, especialmente quienes forman parte de grupos que dominan, explotan y oprimen al resto, exploren sin miedo ni culpa las implicaciones políticas de su obra.

Los estudios culturales se han convertido en ese lugar contemporáneo preferente donde la academia anima y alienta ese análisis. Parece adecuado, porque buena parte de la nueva producción crítica de los investigadores blancos y no blancos que se centra en los temas de la “otredad” y la “diferencia” está determinada por el reciente énfasis en la cultura, así como por la preocupación académica por la cuestión de la raza y del discurso poscolonial. El movimiento feminista ha jugado un papel importante a la hora de centrar la atención de la academia sobre estas cuestiones. Significativamente, el énfasis feminista académico y/o intelectual sobre la raza comenzó con la reacción crítica sobre el racismo, aportando así al contexto académico un interés revitalizado sobre la raza en tanto tema político, vinculando asertivamente las políticas radicales antirracistas con la labor académica. Esto solo se dio dentro de los estudios feministas, gracias a la potente intervención crítica de las mujeres negras y de las mujeres de color. Debe recordarse que los programas de

estudios negros habían explorado los temas de la raza y la cultura desde el principio. Para los investigadores negros que exploraban esos temas en programas que no estaban amortajados por la moda del radical *chic* contemporáneo, en programas que claramente no estaban gestionados por hombres blancos, puede ser descorazonador contemplar cómo los nuevos programas que se centran en temas semejantes reciben un prestigio y unos elogios que se niegan a los estudios negros. Los programas de estudios culturales están claramente en esta categoría. Casi siempre los gestionan hombres blancos y están adquiriendo rápidamente una legitimidad que se ha negado desde hace mucho tiempo a los estudios afroamericanos y del Tercer Mundo. En algunos campus, los programas de estudios culturales se consideran un sustituto potencial para los estudios negros y los estudios sobre las mujeres. Cuando digo esto no pretendo en absoluto denigrar los estudios culturales. Es emocionante tener un escenario nuevo para la validación y la proliferación del trabajo interdisciplinario. Cuando se trabaja y escribe, como es mi caso, entre varias disciplinas, con puntos de partida en la literatura, los estudios sobre las mujeres y los estudios negros, para una obra que se centra en la cultura contemporánea, me siento tan “en casa” en estudios culturales como lo estoy en lugares más conocidos, donde los temas de la diferencia y la “otredad” han sido desde hace mucho tiempo parte del discurso.

Los estudios culturales constituyen un complemento emocionante y persuasivo, en tanto crean un espacio para el diálogo entre intelectuales y pensadores críticos, etc., que en el pasado podrían haberse quedado dentro de las estrechas inquietudes de sus respectivas disciplinas. Señalan a la raza y a temas similares, y les conceden una renovada legitimidad académica. Se están convirtiendo en uno de los pocos lugares dentro de la academia en los que existe la posibilidad de un debate interracial y transcultural. Suele ser habitual que las personas que investigan en la academia se resistan a entablar un diálogo con los grupos diversos en los que puede haber reacción crítica, cuestionamiento y confrontación. Los estudios culturales pueden servir como una intervención, crear un espacio para que surjan formas de discurso académico que no suelen ser bien recibidas en la universidad. No podrán lograr este objetivo si se quedan únicamente en un ámbito “*chic*” privilegiado, donde, como escribe Cornel West en su ensayo “*Black Culture and Postmodernism*” [Cultura negra y posmodernismo], los investigadores se dedican a debatir “destacando conceptos de diferencia, marginalidad y “otredad” de tal manera que marginan aún más a las personas que sí experimentan la diferencia y la “otredad”. Cuando esto ocurre, los estudios culturales reproducen los esquemas de la dominación colonial, en los que el “otro” es siempre

convertido en objeto, apropiado, interpretado, conquistado por quienes tienen el poder, por quienes dominan.

Quiénes participan en los debates contemporáneos sobre la cultura centrándose en la diferencia y la “otredad”, pero no se han preguntado por sus propias perspectivas, por el lugar desde el que escriben dentro de una cultura de dominación, fácilmente pueden convertir esta disciplina potencialmente radical en un nuevo terreno etnográfico, en un campo de estudios en el que las antiguas prácticas a la vez se critican, se reviven y se defienden. En su prólogo a la recopilación de ensayos *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* [Escribir cultura. La poética y la política de la etnografía], los editores James Clifford y George Marcus presentan un contexto crítico a partir del cual podemos evaluar la obra que rompe con el pasado, en cierto sentido una obra que redefine la etnografía:

La etnografía se sitúa activamente entre potentes sistemas de sentido. Plantea sus cuestiones en los límites de las civilizaciones, las culturas, las clases, las razas y los géneros. La etnografía descodifica y rectifica, explícita los terrenos del orden colectivo y la diversidad, de la inclusión y la exclusión. Describe procesos de innovación y estructuración y es, en sí misma, parte de estos procesos. La etnografía es un fenómeno emergente interdisciplinar. Su autoridad y retórica se ha extendido a muchos campos en los que la “cultura” es un objeto nuevo y problemático que hay que describir y criticar [...].

Este libro incluye ensayos muy potentes que abren nuevos caminos en el campo de la etnografía. Me emocionó especialmente el ensayo de Michael M. J. Fischer, “*Ethnicity and the Post-Modern Art of Memory*” [La etnicidad y el arte de la memoria posmoderna].

A pesar de las direcciones nuevas y diferentes que se cartografiaban en esta antología, resultaba decepcionante que, a pesar de todo, las personas negras fueran aún algo de lo que “se habla” y que siguiéramos siendo una presencia ausente y sin voz. Los editores afirman al final de su prólogo que “el libro otorga relativamente poca atención a las nuevas posibilidades etnográficas que han surgido de la experiencia no occidental y de la teoría y la política feminista”. Tampoco prestan atención, no “juegan” como diríamos en el habla vernácula negra, con los antropólogos/etnógrafos de Estados Unidos que son negros, que han sido “etnógrafos indígenas” o que se han adentrado en culturas en las que se parecen a las personas a las que estudian y sobre las que escriben. ¿Podemos creer que nadie haya tenido en cuenta y/o haya explorado la posibilidad

de que las experiencias de estos investigadores no blancos hayan sido radicalmente diferentes de las que hayan tenido sus semejantes blancos y que posiblemente hayan tenido experiencias que hayan deconstruido buena parte de la práctica etnográfica de la vieja escuela, tal vez llegando conclusiones semejantes a quienes fueron “descubiertos” por los académicos blancos que escribían sobre la nueva etnografía? Sus voces no se pueden escuchar en esta antología. En ningún momento se desafía la premisa de que la imagen/identidad del etnógrafo es blanca y masculina. La brecha que se explica y por la que se pide perdón en este texto es la falta de una contribución feminista.

La construcción de esta antología, su presentación, me llevó a pensar acerca de la raza, el género y la etnografía. Una y otra vez me atraía la portada de ese libro. Es la reproducción de una fotografía (del trabajo de campo en la India de Stephen Tyler). En esa imagen se ve a un hombre blanco sentado a cierta distancia de unas personas de piel oscura, que se sitúan tras él; él está escribiendo. Fascinada inicialmente por la fotografía en su conjunto empecé después a prestar atención a los detalles específicos. Finalmente me fijé en el trozo de tela enganchado en las gafas del escritor, supuestamente para protegerse del sol; también lo protege de parte de su campo de visión. Este “punto ciego”, creado de manera artificial, es una metáfora visual potentísima de la iniciativa etnográfica tal y como era en el pasado y tal y como se está reescribiendo. En tanto programa, esta portada no supone un desafío radical a las construcciones del pasado. Llama la atención sonoramente hacia dos ideas que siguen muy presentes en la imaginación racista: la idea del hombre blanco como escritor/autoridad, presentado en la fotografía como un productor activo, y la idea del hombre negro/marrón pasivo que no hace nada, se limita a mirar.

Después de terminar este artículo he leído otra crítica de esta fotografía, que hace Deborah Gordon en su ensayo “*Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography*” [Escribir cultura, escribir feminismo. La poética y la política de la etnografía experimental]. Gordon escribe que “la autoridad del hombre blanco está presente pero no deja de ser ambigua: ahora lo observan y observamos cómo lo observan”. A diferencia de Gordon, yo no veo nada de crítico o de activo en la persona que observa; en todo caso es una actitud de curiosidad fascinada, incluso admirativa. Ser simplemente un “observador” no implica ni desplazamiento ni subversión de la “presencia del autor” blanca. La mirada del varón moreno puede leerse como una mirada consensual, de anhelo y vinculación homoerótica, especialmente cuando está separado visualmente de la familia, de sus lazos de parentesco, de su comunidad,

y aparta su mirada de ellos. La foto implica, si bien de manera sutil, que este hombre moreno puede, de hecho, desear la “potencia falocéntrica” de autor del hombre blanco. Significativamente, no podemos debatir sobre la mirada de la mujer morena porque sus ojos están tapados por la tipografía de la cubierta; una línea negra atraviesa su cara. ¿Por qué esta portada aniquila por partida doble el valor de la mirada de la mujer morena, primero mediante la elección de una imagen en la que la mujer de piel oscura está en la sombra y, en segundo lugar, mediante una línea de demarcación? En *Writing Culture*, el ensayo de Paul Rabinow “*Representations are Social Fact: Modernity and Postmodernity in Anthropology*” [Las representaciones son hechos sociales. Modernidad y posmodernidad en antropología] apunta a que la política de la cultura, y aquí se basa en la obra de Pierre Bourdieu, “nos ha enseñado a preguntar desde qué campo de poder, y desde qué posición dentro de ese campo, escribe cualquier autor”. A esto se puede añadir la cuestión de qué política de la representación se pone en escena en estas imágenes. ¿Es posible que una imagen, una portada, pueda socavar la radicalidad de la escritura, pueda introducir de nuevo la antropología/etnografía colonizadora que se critica con tanta atención en *Writing Culture*? Describiendo esta imagen en su prólogo, James Clifford dice: “El etnógrafo acecha en el borde del encuadre, sin rostro, casi extraterrestre, una mano que escribe”. Como espectadora, consciente de las políticas de la raza y del imperialismo, cuando miro esta portada soy muy consciente de su blanquitud y de su masculinidad concreta. Para mi mirada es cualquier cosa menos extraterrestre.

Hay otro aspecto de esta portada que me provoca un elocuente comentario. El rostro de la mujer negra/morena está cubierto por la tipografía que comunica a los lectores el título del libro y sus autores. Cualquiera que mire esta portada percibe que el cuerpo y la cara más visibles, el que no tiene que buscarse, es el del hombre blanco. Tal vez para el observador formado en etnografía y antropología esta portada documente una historia y una visión muy diferente de la que yo percibo. Yo la miro y veo metáforas visuales del colonialismo, de la dominación, del racismo. Sin duda es importante, cuando tratamos de pensar de nuevo la práctica cultural, examinar de nuevo y reconstruir la etnografía, para crear maneras de mirar y de hablar y de estudiar las culturas y los pueblos que no perpetúen la explotación y la dominación. Al tomar una perspectiva tal, deberíamos tener en cuenta la intencionalidad y el impacto visual cuando elegimos una portada como la que acabo de analizar. Habría que considerar la posibilidad de que las personas que nunca lleguen a leer este libro puedan ver la portada y pensar que ilustra parte de la información que contiene. Sin duda la portada, en tanto representación, tiene un valor y un significado

que no se subvierten cuando se lee el contenido. Dentro, las personas negras/morenas siguen en la sombra. Cuando miro esta portada, me pregunto por el público a quien va destinado el libro. Al vincular esta cuestión con el desarrollo de los estudios culturales, también debemos preguntarnos: quiénes son los sujetos a quienes se dirige este discurso y esta práctica. Porque pensar que escribimos acerca de la “cultura”, solamente para aquellas de nosotras que somos intelectuales, pensadoras críticas, supone prolongar la idea jerárquica del conocimiento que falsifica y perpetúa las estructuras de dominación. En el prólogo a *Writing Culture*, los autores explican la exclusión de determinadas voces de esta manera, aquí refiriéndose al feminismo:

El feminismo ha contribuido sin duda a la teoría antropológica. Y varias etnógrafas feministas, como Annette Weiner (1976) están reescribiendo de manera activa el canon masculinista. Pero la etnografía feminista se ha centrado bien en dejar las cosas claras sobre las mujeres o en revisar las categorías antropológicas (por ejemplo, la oposición naturaleza /cultura). No ha producido formas no convencionales de escritura, tampoco una reflexión desarrollada sobre la textualidad etnográfica como tal.

Se han hecho afirmaciones semejantes sobre las investigaciones de personas negras de ambos géneros. Después de afirmar esto, los autores de *Writing Cultures* destacan la relevancia de explorar “la exclusión e inclusión de diferentes experiencias en los archivos antropológicos, la reescritura de las tradiciones establecidas”, declarando: “Aquí es donde la escritura feminista y no occidental ha producido su mayor impacto”. Para muchas feministas, especialmente para las mujeres de color, la tendencia académica actual de alentar el replanteamiento radical de la idea de “diferencia” tiene sus raíces en los esfuerzos antirracistas de la liberación negra y en las luchas de resistencia a escala global. Muchas tendencias nuevas de los estudios culturales y la etnografía parecen estar aprovechándose de esos esfuerzos.

Es especialmente desolador leer obras que están determinadas y conformadas por la labor intelectual de mujeres de color, en especial de mujeres negras, que borran o disminuyen la importancia de esa contribución. A menudo esa obra se devalúa sutilmente mediante la invocación de criterios de juicio académicos y convencionales que consideran que las obras que no están escritas de una forma concreta son menos importantes. Clifford escribe en una nota a pie de página de la afirmación citada en el párrafo anterior:

En general puede ser cierto que los grupos excluidos desde hace mucho tiempo de los puestos de poder institucional, como las mujeres o las personas de color, tienen una libertad menos concreta para recrearse en la experimentación textual. Para escribir de manera no ortodoxa, apunta Paul Rabinow en este libro, primero hay que ser titular. En contextos específicos, la preocupación por la reflexión sobre uno mismo y por el estilo puede ser marca de un esteticismo privilegiado. Pues si alguien no tiene que preocuparse por la exclusión o por la representación correcta de la experiencia personal, es más libre para minar las formas de narración, para centrarse en la forma por encima del contenido. Pero me incomoda una idea general de que el discurso privilegiado se recrea en sutilezas estéticas o epistemológicas mientras que el discurso marginal “dice las cosas como son”. A menudo ocurre justo lo contrario.

Al igual que Clifford, yo sospecho siempre que se sugiere que los grupos marginales carecen de la libertad y de la ocasión para dedicarse a la experimentación textual.

Puede que los grupos marginales carezcan de la inclinación a comprometerse con determinadas formas de pensamiento y escritura porque aprendemos enseguida que ese tipo de trabajo no va a ser reconocido o valorado. Muchas de nosotras experimentamos únicamente para descubrir que nuestra obra no recibe ninguna atención. O nos dicen los guardianes de las puertas, que suelen ser blancos, y suelen ser varones, que nos iría mejor si escribiéramos y pensáramos de una manera más convencional. Hay que hacer una distinción entre nuestra libertad para escribir y pensar de múltiples maneras y la elección de escribir dentro de las formas aceptadas porque necesitamos una recompensa concreta. Mi lucha por la forma, el contenido, etc., ha venido determinada por el deseo de trasladar el conocimiento de maneras que sean accesibles para un amplio abanico de lectores. No es un reflejo de un anhelo de trabajar de maneras que me permitan tener un poder o un apoyo institucional. Esa no es la única forma de poder que las pensadoras y escritoras tenemos a nuestra disposición. Hay poder en tener un público para nuestra obra que puede no ser especialmente académico, un poder que emana de escribir de maneras que permitan a la gente pensar de manera crítica sobre su vida cotidiana. Cuando escribo de una manera experimental, abstracta, etc., encuentro mucha más reticencia hacia ese estilo por parte de personas blancas, que creen que es menos “auténtico”. Su necesidad de controlar cómo escribo yo y otras personas negras me parece

ligada al miedo de que, si las personas negras escriben de maneras que muestren una preocupación por la reflexividad y el estilo, esto constituya una señal de que esa forma de poder ya no es exclusivamente suya. Por supuesto hay obras producidas por personas negras y de color que señalan una preocupación por la textualidad y el estilo. Aquí recuerdo la obra del escritor y académico Nathaniel Mackey. Una obra así puede ser una señal de esteticismo privilegiado y un reflejo de una necesidad concreta de repensar y reescribir las formas convencionales de exploración de la experiencia negra, así como del deseo de revisar la naturaleza de nuestra lucha de resistencia. Bien puede ser que determinados esfuerzos en pro de la liberación negra hayan fracasado porque eran estrategias que no incluían un espacio para diferentes formas de crítica reflexiva.

Una dimensión emocionante de los estudios culturales es la crítica de las nociones esencialistas de la diferencia. Pero esta crítica no debería convertirse en un medio para rechazar las diferencias o una excusa para ignorar la autoridad de la experiencia. A menudo se invoca de una forma que apunta a que todas las maneras en las que las personas negras nos pensamos como “diferentes” de las personas blancas sean en realidad esencialistas y, por lo tanto, sin una base concreta. Esta manera de pensar amenaza los cimientos mismos que hacen posible la resistencia a la dominación. Es precisamente el poder de representar y de poner a disposición general determinados conocimientos lo que se revela en la antología *Writing Culture*. A pesar de todo lo que en esta obra hay de novedoso y de intelectualmente fascinante, decepciona que los autores no se esforzaran en tener una perspectiva más inclusiva o en hacer un hueco para incluir otras voces (incluso aunque eso suponga una reconceptualización de la obra). Sus parciales explicaciones para la exclusión son inadecuadas. Los académicos progresistas dentro de los estudios culturales desean hacer un trabajo que no se limite a apuntar nuevas direcciones teóricas, sino que implemente el cambio. Sin duda quienes detentan el poder están en una mejor posición para asumir determinados riesgos. ¿Qué hubiera ocurrido si los editores y/o los autores de *Writing Culture*, o aquellos de nosotros que nos vemos en una posición semejante, adoptáramos los pasos necesarios para incluir perspectivas, voces, etc., que nos señalen su ausencia, incluso que consideran que eso es una carencia? Muchas de nosotras sospechamos de las explicaciones que justifican las exclusiones, especialmente cuando este parece ser “el” momento histórico en el que es posible modificar determinados paradigmas. Si los investigadores blancos apoyan, animan e incluso inician intervenciones teóricas sin abrir el espacio de interrogación para que sea inclusivo, sus gestos de cambio parecerán únicamente maneras de

aferrarse a sus posiciones de poder y autoridad de una forma que conserva las estructuras de dominación basadas en la raza, el género y la clase.

El reciente énfasis académico en la “cultura”, cuyo epítome es la creación de los Estudios Culturales, ha llevado a muchos estudiantes blancos a explorar temas en los que tienen que lidiar con la raza y la dominación. Las asignaturas que imparto sobre escritoras negras y sobre literatura del Tercer Mundo están desbordadas, con largas listas de espera. El entusiasmo por estas asignaturas es continuo. Hasta cierto punto, el interés estudiantil por áreas de estudio que permitan un debate sobre la “otredad” y la diferencia está transformando las inquietudes del profesorado. Docentes a quienes nunca les atrajeron estos temas en el pasado los exploran ahora, usando en sus aulas materiales que en otros tiempos se habrían considerado inadecuados. Esos cambios de dirección transforman la academia únicamente cuando están determinados por una perspectiva no racista, únicamente si se abordan estos temas desde un punto de vista que se interroga sobre las cuestiones de la dominación y el poder. Una profesora blanca que enseña en clase la novela de una escritora negra (Sula, de Toni Morrison) y que nunca reconoce la “raza” de los personajes no está incluyendo obras de autores “diferentes” de una manera que desafíe las formas en las que tradicionalmente se nos ha enseñado a considerar la literatura en las facultades de filología. La posición política de cualquier docente que se implique en el desarrollo de los estudios culturales determinará si los temas de la diferencia y de la “otredad” se debatirán de formas nuevas o de formas que refuercen la dominación.

Aquellos programas de estudios culturales que subrayan el discurso poscolonial aportan una perspectiva global que desgraciadamente está ausente en muchas disciplinas tradicionales. Dentro de la academia, la preocupación por las perspectivas y los temas globales ha reforzado la crisis del pensamiento occidental y de la civilización occidental. Es tan irónico como trágico que la política conservadora académica haya conducido a la cooptación de estas inquietudes, enfrentando entre sí a los investigadores del Tercer Mundo y a los investigadores afroamericanos. No solo competimos por los puestos de trabajo, competimos por el reconocimiento. Cualquiera que haya asistido a un congreso académico sobre estudios afroamericanos en los últimos tiempos sabe que hay un número en aumento de ciudadanos de países del Tercer Mundo que, por razones diversas, se dedican a investigar sobre la cultura afroamericana. Puede que no sean blancos, pero no necesariamente comparten una política radical ni a todos les preocupa acabar con las jerarquías raciales. En lugar de ello pueden optar por explotar el lugar privilegiado que ya se les ha concedido en la estructura actual. En situaciones así se dan todos los elementos necesarios para que

se reproduzca un paradigma de dominación colonial donde las personas no occidentales de piel negra o morena están situadas en lugares desde los que actúan como intermediarias entre la estructura de poder blanca y las personas indígenas de color, normalmente personas negras.

En estas dimensiones negativas se contrarrestan únicamente gracias a las acciones políticas radicales de algunos docentes concretos y sus aliados. Cuando las fuerzas conservadoras se combinan para privilegiar únicamente determinados tipos de discurso y determinadas áreas de estudio, la invitación expansiva a implicarse en múltiples discursos desde perspectivas diversas, que es un concepto central de los estudios culturales, se ve amenazada. Estos días, cuando entro en el aula para enseñar acerca de personas de color y casi todo el alumnado es blanco, reconozco una situación peligrosa. Yo podría estar en una posición de colaboración con una estructura racista que dificulta cada vez más que el alumnado de color, especialmente el alumnado negro, de origen pobre pero incluso en algunos casos de origen privilegiado, participe en los estudios de grado o posgrado. Su ausencia puede pasar fácilmente desapercibido cuando las asignaturas se centran en personas no blancas, así como en el rol docente cuando el profesorado blanco se dedica a los temas de la diferencia. En esas circunstancias tengo que cuestionar mi papel de educadora. ¿Estoy enseñando al alumnado blanco a convertirse en “intérprete” contemporáneo de la experiencia negra? ¿Estoy educando a la clase opresora/colonizadora para que pueda ejercer mejor su control? Como dice un colega mío de Asia Oriental, Anu Needha, solamente podemos responder a esta circunstancia asumiendo un punto de vista radical y radicalizando a este alumnado para que aprenda a pensar críticamente, de forma que no perpetúe la dominación, que no apoye el colonialismo y el imperialismo, sino que entienda el sentido de la resistencia. Este desafío se le presenta a cualquiera que participe en los estudios culturales y en otros programas interdisciplinarios, como los estudios sobre las mujeres, los estudios negros, la antropología, etc. Si no nos cuestionamos continuamente nuestros motivos, la dirección de nuestro trabajo, nos arriesgamos a profundizar en un discurso de la diferencia y de la “otredad” que no solamente margina a las personas de color sino que activamente elimina la necesidad de nuestra presencia.

De manera semejante, a menos que los académicos progresistas que propugnan la institucionalización de los estudios culturales sigan siendo conscientes de la manera en la que los sistemas existentes de dominación se apropian con facilidad de las prácticas discursivas y de la producción de conocimiento, los estudios culturales no pueden servir, ni servirán, como una intervención crítica que perturbe el statu quo académico. De manera conjunta, en tanto pensadores críticos individuales, aquellas de nosotras

cuya obra esté marginada, así como quienes tengan una obra que camina con éxito por la esquivada cuerda floja, con un pie en el lado radical y otro firmemente arraigado en el aceptable terreno académico, debemos estar siempre alertas, en guardia contra la tecnología social del control, que está siempre preparada para captar cualquier visión o práctica transformadora.

Si el reciente congreso internacional *Cultural Studies Now and in the Future* [Los estudios culturales ahora y en el futuro] se puede tomar como una señal de la dirección que ha adoptado la disciplina, es evidente que existen tensiones graves entre quienes querrían que los estudios culturales fueran esa disciplina que cuestiona y transforma radicalmente la academia y quienes la consideran (como lo expresó un preocupado varón blanco) “la última moda racista”, en la que de las únicas culturas y de lo único que se habla es “de color”, pero quienes hablan y escriben son blancos, con unas pocas excepciones. Además, ese mismo participante blanco señaló que “los debates más amplios sobre la cultura y la política afroamericana proceden de personas que no viven en Estados Unidos”. Cuando otros académicos negros hicieron críticas semejantes en público, sus palabras fueron rechazadas y consideradas arrebatos de ira. Dado el contexto de la supremacía blanca, debemos interrogarnos siempre sobre las estructuras institucionales que dan voz a las personas de color de otros países, a la vez que sistemáticamente suprimen o censuran el discurso racial de las personas nativas de color. Si bien las personas negras norteamericanas tienen todas las razones políticas para reconocer nuestro lugar en la diáspora africana, nuestra solidaridad y nuestras conexiones culturales con las personas de ascendencia africana en todo el mundo y, aunque apreciamos el intercambio intercultural, no debemos renunciar a la responsabilidad intelectual de fomentar unos estudios culturales que aumenten nuestra capacidad de hablar específicamente acerca de nuestra cultura y adquirir un público para ello. En tanto intervención crítica radical, los estudios culturales “ahora y en el futuro” pueden ser un lugar de protesta con sentido y de confrontación constructiva. Para lograr este fin deben comprometerse con una “política de la diferencia” que reconozca la importancia de crear un espacio en el que los diálogos críticos puedan tener lugar entre individuos que la práctica intelectual politizada no ha puesto tradicionalmente a hablar entre sí. Por supuesto, debemos entrar en este nuevo campo discursivo reconociendo desde el principio que nuestro discurso será “problemático” que no hay un “lenguaje común” prefabricado. Basándonos en una nueva etnografía, nuestro reto está en celebrar la naturaleza polifónica del discurso crítico o, como ocurre en la experiencia religiosa tradicional afroamericana, escuchar la “lengua extraña” del otro, ser testigos y esperar con paciencia la revelación.

La cuestión bell hooks

Cecilia Abdo Ferez

Leer a bell hooks conlleva una sorpresa: ¿cómo hizo una profesora universitaria para poder publicar sin atención a los formatos y jergas académicas y aún así, tener reconocimiento? ¿Es posible publicar textos que puedan ser leídos por cualquiera e incluso discutir temas que atañen a cualquiera, como si no hubiera que responder, citar y dejar constancia que se está al tanto de lo que se ha publicado sobre lo mismo? ¿Es posible saltar la valla académica y aún así, seguir siéndolo? ¿Es posible escribir al ras del suelo e incluso pretender que se forme un *corpus* de ideas que puedan ser transmitidas de forma oral, de boca en boca, que pueda transmitirse en segmentos televisivos o timbreando casas? bell hooks parece simple, lo hace simple. Cree que los feminismos deben ser movimientos de masas, antirraciales y revolucionarios y por lo tanto, que la jerga académica, con sus formas, sus instituciones y sus jerarquías, despolitizan y alejan de ese objetivo. Propone de hecho, crear universidades y escuelas feministas, que aclara que seguramente pagarán poco y, por lo tanto, no serán muy atractivas. Parece recuperar muchas de las estrategias de las religiones: convencer, persuadir, revelar(se), concientizar, reformar(se) y socavar. La prosa, llana y clara, sin citas recurrentes, sin notas al pie, sin APA ni ninguna otra sigla-fórceps, conserva el poder de las pedagogías de las décadas anteriores y es también un manual de operaciones, un llamado a la acción, que recuerda al estilo de Paulo Freire. Los problemas de los feminismos teóricos aparecen, pero travestidos de otras preocupaciones, presentes en la conversación popular. bell hooks parece preocupada por la acción, por los efectos concretos de la revolución feminista en las biografías y en las sociedades, antes que ocupada en responder y defender un lugar en la teoría. Su búsqueda es un qué hacer, que solo da lugar a aquellos temas que pueden presentarse, a la hora de determinar la acción. Su obra es un zurcido de generaciones

—como su nombre, tomado como homenaje a su bisabuela— y un intento por amalgamar luchas —las de la izquierda, las de los derechos civiles en los Estados Unidos, las de los feminismos en sus distintas olas y límites—. Su pretensión, sostener un feminismo radical, un feminismo de convencimientos éticos y comunitarios, que no se preocupe tanto por defender lugares en la academia, sino por volver a ganar espacios en la discusión pública, en los medios de masas, en las formas de llevar la vida: el amor, la crianza, la defensa de la ecología, la feminización de la pobreza, el trabajo, la sexualidad. Un feminismo que no se conforme con la igualdad de salarios, porque no es el empleo lo que libera, en medio de una precarización creciente de la vida. Un feminismo que no sea la bandera posible de cualquier posición política, incluso de las que destruyen los estados de bienestar o las políticas públicas, porque entonces ese feminismo no tendrá ninguna radicalidad y será visto como el capricho de las burguesas. Un feminismo que interseccione las desigualdades de raza y clase, para que las mujeres vean cómo fueron socializadas en la dominación y también la reproducen, frente a otras mujeres negras, marrones o pobres y cómo fueron socializadas en la violencia y la ejercen, sobre todo con les niñes que tienen a su cuidado. Un feminismo que pueda tener como aliados a hombres feministas, que deconstruyan la típica subjetividad masculina del patriarcado: la infantilidad, el narcicismo, la necesidad de reconocimiento a la imagen a la que se adaptan, como patrón cultural único y valioso. El de bell hooks es un feminismo popular y es inclusivo, pero no de los lenguajes inclusivos, sino de la apertura a tomar como aliado a todo y toda aquel/la que busque actuar para combatir la opresión sexista, sabiendo que fue educado/a para perpetuarla.

El de bell hooks es un feminismo que pretende la masividad, que la busca. Por eso hay un trabajo sobre las formas, con la ilusión voluntarista de que una comunicación es posible, que es posible hacerse entender y entender, que es posible la transformación y la justicia social. Es posible, si se innova justamente en esas formas. Si se innova en los lenguajes y si se ocupan lugares ya significados y reconocidos por la opinión pública y se los transforma. Tomar a cargo, por ejemplo, una revista de tirada masiva y ponerla a hablar en feminismo. No sólo a hablar de género, sino en feminismo, porque cuanto más se habla de género, menos de feminismo. Pretender espacios de televisión en horarios centrales. Escribir literatura infantil, como ella misma lo hizo. Hacer un *corpus* de textos y de audiolibros. Pelearle a los medios la emisión exclusiva y excluyente el decir qué es el feminismo. Entrar e invadirlo todo, sin asco, sin prurito. Porque no alcanza la crítica, para bell hooks, sino que hay que plantear alternativas, también para aquello que las feministas dirían que mejor

no: cómo vestirse, qué leer y ver del capitalismo de masas, qué ideales de belleza alternativos proponer. Proponer, antes que criticar y censurar. Mostar alternativas. Recuperar agencia, antes que mostrar certezas. Es difícil pensar que no hay ingenuidad en su planteo y sin embargo, cuánto aire que trae, cuánta claridad en el objetivo, cuánta hospitalidad real en el planteo.

No habría una metodología en bell hooks. No si se tratase de reconocer un método para poder plantear teorías o testear hipótesis o trazar trabajos de campo. bell hooks entiende que el trabajo en la academia sirve para legitimar posiciones, pero que de lo que se trata es de forjar una experiencia desde la cual poder comunicarse, hablar con otros y otras, recuperar los legados en los que se está inscripta y tener imaginación para innovar en las formas futuras. Se trata de poder hablar desde un punto de vista, experiencial, y tener analítica y capacidad de persuasión, tanto para criticar cuando se hacen pasar jerarquías conocidas bajo ropajes progresistas, como para plantear posiciones alternativas, si se quiere éticas, en conjunto con otros. Se trata no de tomar distancia, sino de hablar y escribir como si esa distancia entre el mundo académico y el mundo de la vida no existiese, o pudiera dejarse de lado. Hay sin dudas un trabajo allí, de encontrar la forma de hablar claro, de abordar los temas como si no hubiesen sido ya saldados en libros, se trata de hablar como si pudiese haber un emisor y un receptor intercambiables. Pero no porque piense que el mundo no sea opaco, sino porque el privilegio está en el llamado a la acción. Se trata, de algún modo, de no querer construir el yo académico, la posición de autoridad, el nombre propio con mayúsculas, el tema de especialización, la propiedad del aporte.

¿Cómo se transmite esa posición ético-pedagógica? ¿Cómo son las relaciones entre esa forma de transmisión y la forma de transmisión de la universidad? Sin dudas no son las mismas. En el texto que se recopila en este libro, hooks se pregunta cómo transmitir lo que enseña cuando la mayoría de sus estudiantes son jóvenes blancos acomodados de los Estados Unidos, que incluso van a prescindir de su voz, cuando incorporen lo que les enseña. Es interesante ese planteo, porque parece aludir a cierto carácter irremplazable de algunas voces, que no podría resolverse rápido con el mote de esencialismo. Sumar conocimientos “pluralistas” no necesariamente marca la diferencia ni mucho menos combate la desigualdad y la opresión: muchas veces, la refuerza. Ese parece ser el tamiz desde el cual hablar, desde el cual aportar a la diferencia de manera que sea otra cosa que sumar elementos nuevos, para enriquecer un conjunto indefinido de posiciones posibles: se trata de plantear una diferencia que muestre lo irremplazable de algunas

voces, porque ellas son el condensado de experiencias de vida, de generación en generación.

Hacer un feminismo antirracista, anticlasista, que pueda distinguir bien entre las conquistas de derechos en el patriarcado y en contra de él, que pueda proponer estrategias y acciones concretas para combatir la pobreza, la opresión y la desigualdad de género-clase-raza, sin buscar sin embargo posiciones morales que impongan una nueva jerarquía entre quiénes detentan estas opresiones en mayor número, es la apuesta de hooks. Le llama un feminismo “realista”. De realista, tiene poco, porque como ella bien dice, los feminismos son muchos y algunos se usan como caminos para la movilidad social de mujeres dentro del mismo *status quo*. Un feminismo anti-oportunista, que coquettee con posiciones anarquistas y autogestivas, pero defienda a rajatabla las políticas públicas estatales que permiten cierta igualación de oportunidades de vida. Ese feminismo realista, que habla claro, que puede adoptar las formas de la industria cultural, no podría verse como el complemento de los feminismos académicos. No podría ser la versión pedagógica y por lo tanto, accesible pero rebajada de los temas que sí se tratan en serio en las universidades. Es sin embargo difícil de pensar cómo comulgan. Es difícil pensar cómo la industria de las universidades esta vez, sus formas institucionalizadas de reconocimiento, sus puntajes y méritos, podría alojar un pensamiento y una practica así, más que como una muestra de su amplitud y mirando de reojo que pudiera extenderse. Algo de esto trata hooks en su discusión con Geertz: ¿pueden innovar en las formas de escritura aquellxs que están adaptándose y mimetizándose para lograr trabajar y vivir de la academia, y por eso aceptan *aggiornarse* a cualquier forma ya reconocida y validada? hooks desmiente que quienes innovan sean lxs que ya están adentro y sostiene que la innovación, el experimento en las formas, la imaginación, está en los márgenes. Difícil de saldar.

La obra de hooks es hospitalaria. Invita a tomar una posición muy básica, una revisión de conciencia: ¿esto que escribo, hago, enseño sirve o no a combatir la desigualdad de género/clase-raza? ¿Cómo se hace para entender y hacerse entender? ¿Cómo se hace para proponer y no sólo criticar la falta? ¿Cómo se enlaza biografía, generación y posición en el tiempo y el mundo, de modo que nuestros antecesores vivan en las propias posiciones, con sus luchas, con sus creencias, con sus vidas más o menos logradas e invisibles? Qué tipo de saber, en fin, sirve para plantear un qué hacer que socave, antes que cimente lo que ya existe.

El perspectivismo retoma la antropofagia oswaldiana en nuevos términos¹

Entrevista a Eduardo Viveiros de Castro por
Luísa Elvira Belaunde

Luísa Elvira Belaunde: *Quienes buscamos comprender a los pueblos amazónicos vivimos fascinados por nuestras etnografías. Es una seducción tan fuerte que, a veces, dejamos de lado el deseo de sistematizar el conocimiento reunido en el campo. Me parece, no obstante, que tu abordaje teórico consiga unir la seducción y la sistematización. ¿Cómo y junto a quién construiste este abordaje perspectivista? ¿Qué historia de amor o de odio está detrás de todo esto?*

Eduardo Viveiros de Castro: La primera pregunta de una entrevista es siempre la más difícil. En especial si habla de amor y de odio. Sobre la seducción etnográfica (amor por lo concreto, pasión por lo particular, privilegio de lo vivido) y la sistematización filosófica (mirada comparativa, inclinación por la contemplación especulativa, ascetismo por el concepto), creo que a cada uno nos toca un poco de ambas. Pero también creo que nadie escapa de inclinarse, aunque sea ligeramente, hacia un polo o hacia el otro. ¿Si los átomos simples y puros de Lucrecio tenían su *clinamen*, por qué nosotros, animales múltiples, no tendríamos nuestras varias y contradictorias inclinaciones? Una combinación perfectamente equilibrada de seducción afectiva por lo concreto y amor intelectual por la abstracción no existe, y si existiese generaría resultados probablemente muy poco interesantes.

Mi inclinación personal me llevó siempre más al polo intelectual y abstracto. Lo que quiere decir, ante todo, que mi inmersión en lo “vivido” por los pueblos junto a quienes viví (y pensé), siempre estuvo acompañada de un fuerte y primordial interés por lo “pensado” por estos pueblos, por el modo como su *vivido*, era igualmente e inevitablemente un

¹ Publicación original en: De Castro, E. V. (2008). El perspectivismo retoma la antropofagia oswaldiana en nuevos términos. En *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio* (pp. 79-94). Tinta Limón.

pensado. Nunca tomé como real la oposición –tan tomista, tan cristiana (*primo vivere, deinde philosophari*)– entre vivir y pensar; y jamás creí que para afirmar el pensamiento fuese necesario negar la vida, o experimentarla negativamente, es decir, vivirla en el sufrimiento y como sufrimiento. Por el contrario, hago más las palabras de la sutil escritora portuguesa Maria Gabriela Llansol: “Creo que donde hay placer, el conocimiento está próximo”.

Vivir es pensar: y esto vale para todos los vivientes, sean amebas, árboles, tigres o filósofos. ¿No es justamente esto lo que piensan (y viven) los pueblos con los que vivimos y sobre los cuales pensamos? ¿No es eso, finalmente, lo que afirma el perspectivismo amerindio, a saber, que todo viviente es un pensante? Si Descartes nos enseñó, a nosotros modernos, a decir “pienso, luego existo” –es decir, que la única vida o existencia que consigo pensar como cierta es la mía–, el perspectivismo amerindio comienza por la afirmación doblemente contraria: “el otro existe, luego piensa”. Y si ese que existe es otro, entonces su pensamiento es necesariamente otro que el mío. Quizás hasta tenga que concluir que si pienso entonces también soy un otro. Pues sólo el otro piensa, sólo es interesante el pensamiento en cuanto potencia de alteridad. Lo que sería una buena definición de la antropología. Y también una buena definición de la antropofagia, en el sentido que le fue dado a este término en cierto momento alto del pensamiento brasileño, el que fuera representado por la genial y enigmática figura de Oswald de Andrade: “Sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre. Ley del antropófago”. Ley del antropólogo.

Mi historia de amor y odio, como me preguntaste, se resumiría entonces, así: odio el precepto que enseña que es necesario negar al otro para afirmar el yo, precepto que me parece (con o sin razón) emblemático del Occidente moderno; y amo el pensamiento indígena, el pensamiento de un otro que afirma la vida del otro como implicando un otro pensamiento, y que es capaz de pensar sin puritanismo intelectual (quiero decir, sin hipocresía) la identidad profunda y radical entre antropología y antropofagia.

LEB: En un artículo reciente, mostrás que, según las cosmologías amazónicas, los animales, las plantas, los espíritus, los dioses, y también los objetos tienen sus propias perspectivas. ¿Qué se necesita para tener una perspectiva? ¿Basta ser, basta actuar? ¿Basta ser fabricado, ser sentido, ser deseado, ser imaginado por otros?

EVC: Para responder de una forma rápida, diría que basta existir para poder ser pensado como (pensándose como) sujeto, y por lo tanto para pensarse como sujeto, esto es, como sujeto de una perspectiva. Pero

atención para este “de”: es el sujeto quien pertenece a una perspectiva y no al revés. La perspectiva es menos algo que se tiene, que se posee, y mucho más algo que tiene al sujeto, que lo posee y lo porta (en el sentido de tener del francés), esto es, que lo constituye como sujeto. “El punto de vista crea el sujeto” —ésta es una proposición perspectivista por excelencia, la que distingue el perspectivismo del relativismo o del constructivismo occidentales, que afirman, por el contrario, que “el punto de vista crea el objeto”.

Pero entonces, si la perspectiva es algo que constituye al sujeto, ésta sólo puede aparecer como tal a los ojos de otro. Porque un punto de vista es pura diferencia. Entonces, de hecho, es como sugeriste: es necesario ser pensado (deseado, imaginado, fabricado) por el otro para que la perspectiva aparezca como tal, esto es, como una perspectiva. El sujeto no es quien se piensa (como sujeto) en la ausencia del otro; es quien es pensado (por otro, y frente a este) como sujeto.

Lo cual no quiere decir que en el pensamiento indígena “todo” en el mundo sea necesariamente pensado como sujeto de una perspectiva. O sea, es necesario, pero no es suficiente ser pensado por un otro para pensar como un yo. Hay existentes que no son pensados como sujetos de perspectiva, o, para decirlo de modo más próximo a lo que se lee en las etnografías, que “no son personas”, o “no tienen alma”, “sólo son [árbol, tortuga, jarra]”.

Pero la cuestión no es determinar las condiciones que deben ser alcanzadas por un existente cualquiera para poder ser pensado como sujeto. El problema es otro, a saber, el de que no hay “todo”, o que “todo”, en el pensamiento indígena tal como lo imagino, no designa una totalidad actual. No hay una colección finita, cerrada y enumerable de sujetos, junto a otra, igualmente finita y enumerable, de no sujetos, como dos clases mutuamente excluyentes y exhaustivas, constitutivas de un “todo” como horizonte ontológico. No estamos ante un Sistema de la Naturaleza, de una taxonomía o de una clasificación fijas, consignadas en listas oficiales. El perspectivismo amerindio no es un tipo de tipología (y por lo tanto no puede ser objeto de meta tipologías, como aquella propuesta por mi amigo Philippe Descola en su reciente *Par-delà nature et culture*); no es una “forma de clasificación primitiva”. Todo en el pensamiento indígena puede ser sujeto; pero es imposible saber si todo (entiéndase todo y cualquier existente) es un sujeto. En verdad, no tiene sentido preguntar si todo es un sujeto, o cuántos existentes son sujetos, etc. Porque se trata de una virtualidad más que de una actualidad. Todo (no el mismo “tipo” de “todo” del que hablaba hasta ahora) es aquí eminentemente contingente: qué sueños soñados por cuáles personas,

qué visiones experimentadas por cuáles chamanes, qué mitos contados por cuáles ancianos son evocados por cuál comunidad indígena particular, en tal momento dado. Todo puede ser sujeto; pero sólo cuenta lo que interesa e interesó históricamente (microhistóricamente) a un colectivo indígena específico.

Los pueblos del alto Xingu afirman que hay ollas-espíritu que son personas; que las ollas-espíritu se remontan a los tiempos míticos; que los chamanes actuales pueden interactuar con estas ollas-personas en ciertas condiciones; y que estas ollas pueden causar enfermedades en los seres humanos. Los Araweté, con quienes conviví, y que viven lejos del Alto Xingu, encontrarían esta idea ligeramente absurda. ¿Dónde se ha visto que la olla es gente?! Pero, si un chamán araweté hubiese soñado que hablaba con una jarra de cerveza de maíz, y que ésta le respondía... estoy casi seguro de que las jarras pasarían, por un tiempo (de modo contingente), más o menos largo, a ser evocados en las especulaciones sobre cuáles espíritus están causando éste o aquél acontecimiento notable. El contexto y la experiencia personal (singular o colectiva) son en esto decisivas. No todo pensamiento es escolástico. El de los pueblos indígenas raramente lo es.

LEB: *La idea de una multiplicidad de mundos y puntos de vista también forma parte del pensamiento europeo, siendo Leibniz uno de los grandes maestros del tema. ¿Existe alguna relación entre tu abordaje perspectivista y las teorías de Leibniz?*

EVC: Existe, indudablemente, una relación entre mi interés por la dimensión perspectivista del pensamiento indígena y la filosofía leibniziana, el primer y más grandioso sistema perspectivista occidental, sistema sobre el cual tengo, además, una “perspectiva” (un conocimiento) infinitamente incompleta. Sufrí una mayor y muy variable influencia de perspectivismos posteriores al de Leibniz, como los de Nietzsche, Whitehead, Tarde, von Uexküll, Ortega y Gasset y Deleuze.

Diría que mi interpretación del perspectivismo indígena es, tal vez, más nietzscheana que leibniziana. Primero, porque el perspectivismo indígena no conoce un punto de vista absoluto (el punto de vista de Dios, en Leibniz) que unifique y armonice los potencialmente infinitos puntos de vista de los existentes. Segundo, porque las diferentes perspectivas son diferentes *interpretaciones*, esto es, están esencialmente ligadas a los intereses vitales de cada especie, son las “mentiras” favorables a la sobrevivencia y afirmación vital de cada existente. Las perspectivas son fuerzas en lucha, más que “visiones del mundo”, miradas o expresiones parciales del mundo unificado bajo un punto de vista absoluto cualquiera: Dios, la Naturaleza... Digo fuerzas en lucha porque uno de los

grandes problemas prácticometafísicos indígenas consiste en evitar ser capturado por una perspectiva ajena y así perder la propia humanidad, en provecho de la humanidad de otros: de la humanidad tal como es experimentada por una otra especie.

La tradición perspectivista en el pensamiento occidental (claramente minoritaria) fue un pasaje indispensable para mí, en la tentativa de encontrar un lenguaje con el cual traducir ciertas características singulares del pensamiento indígena. Un antropólogo occidental no tiene cómo pensar otro pensamiento sino a través del suyo propio, de su propia tradición intelectual. Estas son las únicas herramientas de que disponemos. Pero es indispensable saber deformarlas, adaptarlas a las nuevas tareas. En este sentido, el antropólogo, en su esfuerzo analógico infinito de traducción intercultural, es como el *bricoleur* lévi-straussiano. O sea, si aceptamos la definición de pensamiento salvaje propuesta por Lévi-Strauss, el antropólogo es el que piensa como su objeto: *bricolage* sobre *bricolage*.

Resumiendo, y acá corto y pego (¡bricoleo!) lo que escribí en otro lugar, la antropología que pretendo practicar involucra forzosamente una lucha contra los automatismos intelectuales de nuestra tradición. Su objetivo es la reconstrucción de la imaginación conceptual indígena en los términos de nuestra propia imaginación, en nuestros términos, puesto que no tenemos otros. Pero esto tiene que ser hecho de un modo que fuerce nuestra imaginación a emitir significaciones completamente otras e inauditas. Hay que ser capaz de poner nuestros términos en relaciones peligrosas: exponerlos, periclitarlos. La antropología, como se dice a veces, es una actividad de traducción; y la traducción, como se suele decir, es traición. Pero todo el asunto está en elegir a quién se va a traicionar.

LEB: *Leibniz es uno de los padres de la matemática de las probabilidades, y su visión de una multiplicidad de mundos es inseparable de la estimativa de la existencia del mejor de los mundos posibles. ¿Es esta cuestión relevante en tu abordaje del perspectivismo amazónico?*

EVC: Este es un asunto interesante. No creo que se pueda hablar del “mejor de los mundos posibles” en el pensamiento indígena, sea porque no hay allí un Intelecto Calculador que estime las posibilidades, sea porque –basta oír lo que dicen los mitos indígenas– este mundo en que vivimos definitivamente no es el mejor de los mundos posibles. (Aun cuando en algunos mitos se encuentren trazos de esta idea: pienso en las narrativas que explican cómo alguna condición negativa de la existencia, la muerte, por ejemplo, fue introducida por los demiurgos de modo de evitar un mal mayor, como la superpoblación y la miseria).

Una cuestión conexas y quizás más importante puede ser la de saber si existe una “mejor perspectiva posible” o, previamente, si existe una

perspectiva “más verdadera” que las otras a los ojos de los indígenas. No tengo duda de que sí, existe una perspectiva más verdadera a los ojos indígenas, es decir, humanos: la perspectiva humana. Si empezamos a ver sistemáticamente las cosas no como los humanos las vemos, sino como las ven los peces o los jaguares, esto significa que estamos volviéndonos peces o jaguares, es decir, que estamos enfermos o alucinando. La perspectiva más verdadera a los ojos de los peces es la perspectiva de los peces, y así para todo. La verdad no es trans-específica; pero por eso mismo el perspectivismo no es, tampoco, la afirmación de una equivalencia (una indiferencia) entre todos los puntos de vista; es la afirmación de su incompatibilidad en tanto que “mejor perspectiva”. Para decirlo de otro modo: los jaguares, así como los humanos, son personas, y son sujetos de una perspectiva tan poderosa como (sino más poderosa que) la de los humanos. Pero los jaguares y los humanos no pueden ser personas al mismo tiempo, y no pueden por esta razón, estar de acuerdo sobre cuál es la más verdadera de las perspectivas. El perspectivismo no es un relativismo –o es el “verdadero relativismo”, el único relativismo verdadero, el que afirma, como decía Deleuze, no la relatividad de lo verdadero, sino la verdad de lo relativo. Fuerzas en lucha de vida o muerte, no oposiciones de representación que se pueden tomar o dejar sin mayores consecuencias.

LEB: *En su panfleto Cándido, Voltaire refuta con humor, casi con sarcasmo, la idea de que el mejor de los mundos posibles sea un mundo bueno, sin sufrimiento. ¿El humor tiene algún lugar en tu abordaje sobre el perspectivismo amazónico? ¿Hasta qué punto estarías de acuerdo con la idea de que las perspectivas son diferentes puntos de vista a partir de los cuales jugamos con la existencia?*

EVC: Voy a responder por un camino ligeramente diferente del sugerido en la pregunta. El esquema perspectivista ofrece, efectivamente, amplias posibilidades para efectos humorísticos, que son además muy utilizados en los mitos, en las canciones y en la vida cotidiana. Lo interesante de este esquema es que no se limita a indicar las confusiones contingentes cometidas por los representantes de una especie, que son capturados por la perspectiva de otra especie, y, por el camino de la explicitación de estas confusiones, definir cuál es la perspectiva correcta de esta o aquella especie (existe un fuerte componente didáctico, al mismo tiempo ético y etológico, en las narrativas perspectivistas). El esquema permite también subrayar la inevitabilidad, la necesidad inexorable, de estas confusiones, la incompatibilidad eterna, el paralelismo, en el sentido geométrico, de perspectivas vitales que sólo se encuentran “en el infinito”, esto es, en el mito. Lo cual es al mismo tiempo gracioso y trágico. En síntesis, humorístico.

LEB: ¿Y el sufrimiento? O mejor dicho: ¿y la evasión del sufrimiento, un tema que resuena con la noción amazónica conocida, quizá mal traducida, como la búsqueda de una tierra sin mal?

EVC: Nunca había pensado en una conexión entre estos dos temas, la búsqueda de la Tierra sin Mal y la ontología perspectivista amerindia. Habría que pensarlo...

LEB: *Tu abordaje perspectivista puso en movimiento a la antropología amazónica. Las cosas parecen ocurrir como si un grupo de amigos, o de enemigos, intentaran armar un rompecabezas juntos. En un comienzo, las piezas son colocadas acá y allá, al azar. Pero llega un momento en que el proceso se acelera y rápidamente, como en un pase de magia, se vislumbra la imagen a la cual pertenecen las piezas. ¿Pensás que el perspectivismo puede ser una teoría explicativa que nos permita un día vislumbrar el pensamiento amazónico en su conjunto?*

EVC: ¿Qué puedo decir sobre esto que no parezca ridículamente pretensioso? El concepto de perspectivismo, inicialmente propuesto por Tânia Stolze Lima y por mí para dar cuenta de materiales etnográficos propios y ajenos, se encontraba en “estado práctico” en diversas monografías sobre las culturas amazónicas, o amerindias de modo general p. 41 (las Mitológicas de Lévi-Strauss traen pocas pero inestimables sugerencias al respecto). Y algunos trabajos, como por ejemplo los de Kaj Arhem sobre la cosmología makuna, habían anticipado aspectos cruciales del concepto, algo que nos dimos cuenta recién cuando nuestra labor analítica estaba a medio camino. De repente, empezamos a encontrar referencias interpretables en los términos del perspectivismo en prácticamente todas las monografías sobre el Amazonas: estaba en todas partes. Vimos también que ya aparecía con mucha claridad en las etnografías sobre los pueblos de la Columbia Británica y, más en general, del septentrional norteamericano (la espléndida monografía de Irving Goldman sobre los Kwakiutl, y la más reciente de Robert Brightman sobre los Cree, son dos ejemplos entre muchos). Poco a poco, nuestra constatación de la importancia del perspectivismo en las cosmologías amazónicas fue siendo progresivamente elaborada, criticada y sofisticada por diferentes colegas, que acercaron valiosísimos aportes al concepto. Basta recordar los nombres de amazonistas eminentes como Peter Gow, Oscar Calavia, Aparecida Vilaça, Philippe Erikson, Luisa Elvira Belaunde, Eduardo Kohn, Alexandre Surrallés, Montserrat Ventura y Oller, Els Lagrou, Manuela Carneiro da Cunha, Michael Uzendoski, Elizabeth Ewart, Loretta Cormier. No puedo dejar de nombrar también el trabajo del mesoamericanista Pedro Pitarch, que se encontró en mitad del camino con el nuestro. Más tarde el concepto se mostró de gran utilidad en otros contextos

etnográficos, como la Siberia y la Mongolia, donde antropólogos como Morten Pedersen, Heonik Know, Rane Willerslev y Benedikte Christensen tienen desarrollados trabajos que extienden y modulan el tema del perspectivismo de modos muy pero muy interesantes.

Dudo, por otro lado, que el concepto de perspectivismo pueda venir a explicar el pensamiento amazónico en su totalidad: suponiendo que eso fuese posible, ¿por qué debería? Lo que es seguro, es que tocó en una dimensión crucial de ese pensamiento; crucial porque involucra la relación estratégica (práctica y teórica) del pensamiento indígena con nuestro pensamiento. Puesto que el perspectivismo es la antropología indígena, entiéndase la antropología hecha desde el punto de vista indígena (es el punto de vista indígena sobre la noción de punto de vista). Esta antropología parte de un concepto completamente diferente de lo que es lo “humano”.

LEB: *A pesar de la acelerada producción etnográfica reciente, son pocos los estudios que se interesan en explorar el perspectivismo como referencia a las relaciones de género. Tuve la suerte de hacer mi trabajo de campo en la Napo-Putumayo con los Airo-Pai, que tienen un elaborado perspectivismo de género, dado que, como me explicaron, los dioses ven a hombres y mujeres como dos especies de pájaros diferentes (japus y papagayos), porque cada género anida de una forma específica, semejante a la de los pájaros vistos por los dioses. El eje del género atraviesa la cosmología y el chamanismo airo-pai. ¿Por qué será que, a pesar de esto, no es tema central en las etnografías perspectivistas?*

EVC: Ese es tu tema y te corresponde a vos desarrollarlo. Creo que la focalización casi exclusiva, de parte de los trabajos anteriores sobre el perspectivismo, en las relaciones entre las especies (animales y otras), tendió a oscurecer la relación entre los géneros. Lo interesante de tu trabajo con los Airo-Pai es, justamente, que la segunda, la relación entre los géneros humanos, es conceptualizada en los términos de diferencias entre especies animales. Especies del mismo “género”, digamos de paso, ya que son especies de pájaros. Los Araweté, de modo muy interesante, me decían que sus dioses, los Maï, veían a los humanos como quelonios (¿de ambos géneros!), animales que son uno de los principales alimentos de los Araweté.

LEB: *Otro aspecto que no ha sido muy desarrollado, es el que refiere a las semejanzas y diferencias entre niños y adultos, o entre fetos y nacidos. ¿Qué pensás vos de la idea de que la comprensión de la condición fetal, en particular, puede contener una de las llaves maestras del pensamiento amazónico?*

EVC: Ésta es una cuestión interesantísima sobre la que jamás pensé. No recuerdo absolutamente nada en el registro etnográfico que me

permita articular tales semejanzas y diferencias en términos del perspectivismo. Una vez más, corresponde a otros elaborar esta intuición.

LEB: Finalmente, ¿pensás que la popularización de este abordaje perspectivista entre otras ciencias sociales y el arte podría facilitar la comunicación entre miembros de las sociedades nacionales latinoamericanas y los pueblos amazónicos? ¿Creés que el perspectivismo tiene un potencial político?

EVC: Sí, pienso (pero lo digo con cierta vacilación, porque el riesgo de pontificar es inmenso) que el perspectivismo puede ser una vía de reconexión muy interesante entre los diversos pueblos indígenas de las Américas, justamente por constituir, como comenté más arriba, la antropología indígena por excelencia. El potencial político de esta antropología me parece evidente.

En cuanto a la posibilidad de utilizar el concepto de perspectivismo amerindio para borrar o fractalizar las fronteras entre las ciencias sociales (y naturales, no nos olvidemos de la biología y la ecología, teorías de lo viviente) y el arte, es algo que me interesa mucho y ante lo cual me siento en el derecho de especular con menos pudor que en el caso de los posibles usos políticos indígenas del perspectivismo. Empiezo por recordar que la literatura brasileña (y latinoamericana, y mundial), alcanza uno de sus puntos culminantes en el asombroso ejercicio perspectivista que es “Mi tío, el yagueté”, de Guimarães Rosa, la descripción minuciosa, clínica, microscópica, del devenir animal de un indio. Devenir animal de un indio, que es también, antes, el devenir indio de un mestizo, su transfiguración étnica por una metamorfosis, una alteración que promueve al mismo tiempo la desalienación metafísica y la abolición física del personaje –si es que podemos clasificar al cazador de jaguares devenido jaguar, el complejo enunciador del cuento, como “personaje”, en cualquiera de los sentidos que pueda darse a esta palabra. Llamo a ese doble y sombrío movimiento, esa alteración divergente, *diferOnça*², haciendo así un homenaje antropofágico al célebre concepto de Jacques Derrida. (Puede leerse “Mi tío, el yagueté”, dicho sea de paso, como una transformación según múltiples ejes y dimensiones del *Manifiesto Antropófago*).

Entre la producción estética/etnológica contemporánea destaco el trabajo de Sérgio Medeiros, tanto su producción poética, parte de ella inspirada en las fuentes narrativas indígenas, su actividad de traducción (debe estar terminando su versión en portugués del *Popol Vuh*, la épica cosmogónica de los mayas), como sus diversos estudios sobre las poéticas amerindias, donde despunta el tema del perspectivismo. Recuerdo también los textos visionarios de Antônio Risério, a quien debo una de

² Nota: conjunción de diferencia y onça, jaguar en portugués. [N. de los t.]

las lecturas más inteligentes de mi trabajo, y a quien debemos todos una tentativa excepcionalmente lograda de incorporar las poéticas afro-brasileñas al *paideuma* literario brasileño. Por más que no esté directamente en diálogo con el tema, me gustaría mencionar la reciente (y bienvenida) propuesta de Alberto Mussa, de reconstruir literariamente el ciclo narrativo cosmogónico de los Tupinambá, a partir de los diferentes fragmentos diseminados por las fuentes del siglo XVI (especialmente Thevet). Finalmente, y no por ser el último, sino por ser el más cercano, me gustaría mencionar el trabajo de Pedro Cesarino, poeta y etnólogo que está escribiendo en este momento su tesis sobre la poética chamánico-perspectivista de los Marubo, pueblo de lengua pano del Alto Javari, proceso que acompaño de cerca, como orientador académico.

Para terminar con una nota personal, y al mismo tiempo para salir de Brasil en dirección a América Latina, que infelizmente conozco tan mal, agrego que me tocó muy en particular ver la reseña firmada por Reinaldo Laddaga de un libro reciente de mi autoría, donde desarrollo los ensayos sobre el perspectivismo. Esta reseña está publicada en el número inaugural de una promisorio revista argentina de arte, Las ranas.

En fin, veo el perspectivismo como un concepto de la misma familia política y poética que la antropofagia de Oswald de Andrade, esto es, como un arma de combate –indios y no indios mezclados– contra la sujeción cultural de América Latina a los paradigmas europeos y cristianos. El perspectivismo retoma la antropofagia oswaldiana en nuevos términos.

¿Quién o qué piensa sobre quién o qué cosa?

Virginia E. Zuleta

Importa qué pensamientos piensan pensamientos. Importa qué conocimientos conocen conocimientos. Importa qué relaciones relacionan. Importa qué mundos mundializan mundos. Importa qué historias cuentan historias.

DONNA J. HARAWAY, 2019

“*Meu tio o laureté*” [“Mi tío el jagareté”] es escrito por João Guimarães Rosa hacia 1950.¹ El texto es un monólogo dentro de una situación dialogada, está marcado por las intervenciones del interlocutor pero su voz no aparece. La escritura de Guimarães se teje entre una oralidad transcrita y una escritura de alguien que transcribe una oralidad. Inventa una lengua que tiene huellas del tupí guaraní, de onomatopeyas animales y del portugués. La trama de esta historia es narrada por un cazador mestizo que de modo inesperado recibe en su rancho a un viajero que viene del mundo civilizado, urbano y letrado. El cazador, mientras bebe agua ardiente, le va revelando al visitante su historia y la especial relación que tiene con los jaguares. Él es hijo de una india con un hombre blanco y, dado que no sirve para nada más, como cuenta, es contratado para cazar jaguares, en sus palabras: le pagan para “desjaguarizar al mundo entero” o “para deshonorar a todo este mundo”.

Sin embargo, deja de *desjaguarizar* y *deshonrar* el mundo por dos motivos. Una jaguar-hembra le perdona la vida y a partir de ese momento se subleva contra los hacendados que lo habían contratado y comienza a

¹ Guimarães Rosa, João. 2001. Mi tío jaguaraté. En *Campo general y otros relatos*. Fondo de Cultura Económica.

profesar un amor hacia ella. A su vez se inscribe en el linaje de jaguares, confiesa que su tío es un jaguar. De aquí el nombre del relato: *iauara* es jaguar, en tupí, y *eté* verdadero. Estos motivos aparecen en el relato del cazador como eso que hace que se jaguarice: “yo jaguaricé”. Repite obsesivamente que el jaguar es su pariente, que no hubiera querido matarlos y se diferencia todo el tiempo de los hombres. A medida que avanza el monólogo la alianza con los jaguares se volverá crecientemente amenazante para su interlocutor y hacia el final del relato el hombre-jaguarizado matará con su revólver al visitante.

“Mi tío el jaguaraté” nos sirve como disparador para formular algunas preguntas de orden político o cosmopolítico ¿De qué manera o bajo qué marco conceptual y cosmológico es posible leer en la figura del hombre-jaguarizado una alianza interespecies?, ¿qué implicancias políticas puede tener esta alianza?, ¿es posible que la relación entre los humanos y los animales permitan producir transformaciones o subversiones en el orden moderno?² Tal vez encontremos algunas pistas para responder estas preguntas en el perspectivismo amerindio.

El perspectivismo amerindio es elaborado por Eduardo Viveiros de Castro³ y Tânia Stolze Lima⁴ para dar cuenta del presupuesto ontológico que subyace en la América indígena. Este concepto como el de multinaturalismo y la alteridad caníbal son las tres vertientes, que Viveiros de Castro articula, a partir del trabajo etnográfico, en su propuesta de que la antropología acepte una nueva misión: “la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento”.⁵ El trabajo del antropólogo con las comunidades amerindias trajo dentro de la disciplina un giro que es denominado ontológico. Este giro dispondría que el objetivo de la antropología ya no sería el estudio de las representaciones culturales o de las culturas sino los modos en que cada comunidad define *los existentes* del mundo y a sus relaciones.

² Estas preguntas son deudoras del trabajo de Gabriel Giorgi *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica* (Eterna Cadencia, 2014). El primer capítulo, “Los animales desaparecen: Ficción y biopolítica menor”, está dedicado a analizar en clave biopolítica “Mi tío el jaguaraté”. La lectura propuesta por Giorgi toma *Metafísicas caníbales* de Viveiros de Castro, entre otros trabajos, para leer en el relato de Guimarães la figura del animal bajo un doble signo: el de la resistencia y el de una comunidad alternativa.

³ Viveiros De Castro, Eduardo. 2007. The cristal forest: notes on the ontology of Amazonian spirits. *Inner Asia*, 9(2), pp.153-172; Viveiros De Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.

⁴ Stolze Lima, Tânia. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi, *Mana*, 2(2), pp. 21-47. Stolze Lima, Tânia. 2005. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá a perspectiva*. Editora UNESP.

⁵ Viveiros De Castro, *Metafísicas caníbales*, op. cit., p. 14.

A partir de este giro algunas de las preguntas que podemos abrir y que intentaremos hacer bullir en este ensayo son: cómo este giro, propio de la antropología, repercute en las discusiones de teoría política, en las reflexiones en torno a lo político y en la ontología política.⁶ A su vez, estos interrogantes están delimitados por un problema inicial que atraviesa nuestro grupo de lectura e investigación: ¿cómo descolonizar, descristalizar y devolverle la tensión que suscita conceptos como democracia, justicia, derechos humanos, ciudadanía, etc.? Iniciaremos el recorrido restituyendo qué es el perspectivismo amerindio desde el trabajo de Viveiros de Castro. Señalaremos la diferencia que existe entre el perspectivismo, el multiculturalismo y el construccionismo. Luego, repondremos cómo repercute el perspectivismo en la clásica división naturaleza/cultura. Por último, esbozaremos el alcance o las implicancias para la teoría política que constituye el perspectivismo.

El perspectivismo amerindio considera que cada especie de *existentes* se ve a sí misma como humana. La humanidad es una condición universal y, al mismo tiempo, una perspectiva estrictamente deíctica y autorreferencial. Los animales y otros existentes cósmicos continúan siendo humanos, aunque esa manera de ser no sea evidente para nosotros. Es decir, tal como señala Viveiros de Castro, el perspectivismo no afirma que los animales son “en el fondo” parecidos a los humanos lo que derivaría en animismo (semejanzas sustanciales o analógicas) o en totemismo (semejanzas formales y homológicas entre diferencias intrahumanas e interanimales), sino que los humanos, animales y espíritus se relacionan y se ven así mismo como humano al mismo tiempo que ven y perciben a otros existentes como no-humanos. Es decir, la cosmología amerindia es un mundo poblado por existentes con agencia y perspectiva.

El perspectivismo, en este sentido, puede ser definido como una ontología en la que el mundo es aprehendido desde diferentes puntos de vista por diversas clases de *existentes*. Es una ontología (dado que en su entramado teórico configurado a partir del trabajo etnográfico) porque reverberan preguntas como: ¿qué es lo que existe?, ¿qué es lo que es? o ¿cómo clasificamos lo que existe? El encuentro con la comunidad amerindia agita estas viejas preguntas ontológicas porque la humanidad es el fondo común compartido de los diferentes existentes. Cada especie de existente se ve a sí misma como humana (anatómica

⁶ Para ver las implicancias del giro ontológico y su repercusión en la teoría política recomendamos ver Biset, Emmanuel. 2020. ¿Qué es la ontología política? *Revista Internacional de Pensamiento Político*. I Época, 15, pp. 323-346; y una presentación a cargo del mismo autor titulada: “Giro Ontológico” (2021) disponible en <https://youtu.be/OxaWoFKDj8o>.

y culturalmente) porque lo que ve de sí es el alma: “una imagen interna que es como la sombra o el eco del estado humanoide ancestral de todos los existentes”.⁷ El alma es siempre antropomorfa, condición universal, y es una perspectiva estrictamente deíctica y autorreferencial, lo que se percibe cuando interactúan o se miran seres de la misma especie. La forma corporal externa de una especie es cómo otras especies la ven. Especies diferentes, al mismo tiempo, no pueden ocupar la misma perspectiva deíctica y autorreferencial, “el punto de vista del ‘yo’ (...) [es] toda confrontación aquí y ahora entre dos especies [y] es forzoso que una termine por imponer su humanidad, es decir, que termine por hacer ‘olvidar’ a la otra su propia humanidad”.⁸

Es importante aclarar que el punto de vista que presenta el perspectivismo amerindio también denominado *multinaturalismo* se diferencia radicalmente del punto de vista del relativismo cultural. El relativismo cultural, con su correlato el *multiculturalismo*, parte del presupuesto de que existe una realidad o un mundo y que lo que hay son diferentes representaciones de esa realidad o mundo. Es decir, supone la diversidad de representaciones subjetivas y parciales que inciden sobre la naturaleza, teniendo como efecto múltiples culturas. A su vez, todas ellas privilegian el punto de vista del hombre, esto significa que son antropocéntricas. El *multiculturalismo* supone, en palabras del antropólogo:

la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas –la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y la sustancia, y la segunda generada por la particularidad subjetiva de los espíritus y de los significados–.⁹

Asimismo, podríamos decir que el *multiculturalismo* despliega políticas que tienden a estabilizar las diferencias culturales ya sea dentro de una cultura o entre diferentes culturas. A partir de una lógica de la tolerancia, los discursos multiculturales apelan a la armonía, la paz, la conciliación, la integración, etc. El *multiculturalismo* es definido como un concepto teórico que tiene la pretensión de intervenir políticamente e invoca la necesidad de un Estado Nación democrático cuya pluralidad consiste en promover diferencias culturales y étnicas.¹⁰ Pero suele advertirse que el

⁷ Danowski, Débora y Viveiros de Castro, Eduardo. 2019. *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra. p. 132.

⁸ *Ibíd.*, p. 133.

⁹ Viveiros De Castro, *Metafísicas caníbales*, op. cit., p. 34.

¹⁰ Cfr. Azurmendi, Mikel. 2003. *Todos somos nosotros. Etnicidad y multiculturalismo*. Taurus.

liberalismo que promueve el *multiculturalismo* conlleva una segregación de la sociedad en distintos grupos que pueden ser violentos entre sí.¹¹

Quizás una de las críticas más relevantes que ha recibido es que, propio de la ideología política neoliberal del capitalismo avanzado, el *multiculturalismo* tiende a esconder e invisibilizar las relaciones de dominación y subalternidad que pueden darse al interior de una cultura o entre diferentes culturas. Como señala Silvia Rivera Cusicanqui¹² el *multiculturalismo* es el mecanismo encubridor por excelencia de nuevas formas de colonización. Apela a una inclusión condicionada, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad. Si, como decíamos, el presupuesto es la univocidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas, la disputa se da en el ámbito de la representación. Aun cuando toda representación es válida o verdadera, en última instancia, cuando emergen conflictos o choques culturales pareciera ser que hay culturas más válidas o verdaderas que otras.

El perspectivismo o *multinaturalismo* propone lo opuesto al *multiculturalismo*, una unidad representativa o fenomenológica puramente pro-nominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. El punto de vista es un conjunto de disposiciones perceptuales y afectivas que se encuentran incorporadas en cada viviente. La perspectiva no es una representación porque: “las representaciones son propiedades del espíritu, mientras que el *punto de vista está en el cuerpo*”.¹³ Aquí el cuerpo “es un conjunto de maneras y modos de ser que constituyen un *habitus*, un *ethos*, un *ethograma*”¹⁴. Los amerindios reconocen una uniformidad básica de los cuerpos, la diferencia es los efectos que singulariza a cada cuerpo: lo que come, cómo se mueve, cómo se comunica, entre otros. De ahí que el término “*humano* no designa una sustancia sino una relación”¹⁵.

En el *multinaturalismo* ya no se trata de representaciones variables de un único mundo sino de mundos variables. El mundo está compuesto de un conjunto de elementos que se transforman de acuerdo con quién los percibe. Todos los existentes perciben del mismo modo, pero lo que cambia es el correlato objetivo de lo que estos diversos existentes ven.

¹¹ Cfr. Villarreal, Pablo. 2013. La cosmopolítica amerindia y el pensamiento teórico-político latinoamericano, una alternativa a los Estudios Culturales y el multiculturalismo. X *Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

¹² Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax Utxiwa*. Tinta Limón.

¹³ Viveiros De Castro, *Metafísica caníbales*, op. cit., p. 55.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 55

¹⁵ *Ibíd.*, p. 38.

Puntos de vista plurales sobre mundos que también lo son. Resta aquí otra aclaración, el *multinaturalismo* se distancia del construccionismo. Si para este último, el punto de vista crea el objeto, siendo el punto de vista el del sujeto, la diferencia radica en que para el *multinaturalismo* el punto de vista crea el sujeto. En otras palabras, lo que antecede al sujeto es el punto de vista, sin perspectiva no hay sujeto posible y todo existente que puede acceder al punto de vista es sujeto. Por esto, también, el punto de vista del perspectivismo no es antropocéntrico dado que quien ocupa el punto de referencia es perteneciente a la humanidad. La relevancia de este planteo no es taxonómica sino la potencialidad ontológica que tienen animales, vegetales, espíritus, etc. “La ‘personalidad’ y la ‘perspectiva’ –la capacidad de ocupar un punto de vista– son cuestiones de grado, de contexto y de posición, antes que propiedades distintivas de tal o cual especie”.¹⁶ El encuentro o el intercambio de perspectivas “es un proceso peligroso, y un arte político, una diplomacia”¹⁷. Como veremos el papel del chamán y el concepto de traducción jugarán un papel vital en él.

El chamán es un conductor de perspectiva que opera en una zona interespecífica, es la prolongación de la guerra, pero por medios distintos al del guerrero. El guerrero es también un conductor de perspectiva, pero que opera en una zona intersocial. Aquí la guerra se vincula con la comunicación (transversal) entre incommunicables. La función del chamán es pasar de un punto de vista al otro y no realizar una correlación entre un punto de vista y otro. Dado que,

traducir es presumir que hay, desde siempre y para siempre, un equívoco: es comunicar por la diferencia, en lugar de guardar al Otro en silencio presumiendo una univocidad originaria y una redundancia última –una semejanza esencial– entre lo que él era y lo que nosotros ‘estábamos diciendo’.¹⁸

El chamán se instala en un espacio equívoco, que es el que posibilita la relación, para potenciarlo, abrirlo y ensancharlo, nunca para deshacerlo.

La práctica del chamanismo es transversal: “todo punto de vista es ‘total’, y ningún punto de vista conoce equivalente o similar”.¹⁹ El punto de vista “total” implica “personificar” dado que tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer o más bien “quién” es preciso conocer,

¹⁶ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 40.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 76.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 162.

como señala Viveiros de Castro, consiste en saber “el *quién* de las cosas”.²⁰ Entonces conocer no es objetivar, ni distinguir en el objeto lo que le es intrínseco al que conoce, tampoco es una desobjetivación o la proyección de quién conoce sobre lo que conoce. Conocer, desde el perspectivismo amerindio, es ubicarse en las antípodas de la epistemología objetivista al implicar una relación intensiva y equívoca entre diferentes puntos de vista. En este sentido, el chamanismo es lo que posibilita administrar relaciones entre las especies dada la habilidad de algunos individuos para atravesar fronteras y adoptar la perspectiva de diferentes vivientes. Recordemos que a quién le toca la posición de humano está en disputa porque dos especies diferentes no pueden ser simultáneamente humana, cada una a los ojos de la otra. Las fronteras que traza nuestro pensamiento occidental entre el mundo de los humanos y no-humanos, entre lo cultural y lo natural se vuelven tan porosas desde este perspectivismo que invita a lanzar los dados, a trazar un plano de inmanencia que pone en relieve un *multinaturalismo* como política cósmica.

El espacio equívoco y la traducción a su vez nos permiten señalar que aunque existan términos homónimos entre el pensamiento amerindio y el occidental (por ejemplo, el de cuerpo) no significa que los referentes empíricos sean los mismos. En este sentido, parte del trabajo etnográfico nos invita a preguntarnos ¿qué es para otro/a/e eso que nosotros/as/es llamamos cuerpo? La respuesta implica una transformación de las categorías de análisis dado que ponen en evidencia sus límites, nos invita a que nos preguntemos sobre cómo es posible que conceptualicemos a partir de ellas y a que escuchemos qué nuevas nociones emergen. Este ejercicio, con implicancias epistemológicas-metodológicas, de la misma manera puede sernos fecundo para hacer teoría política dado que estamos formados en marcos teóricos que resultan indispensables pero también insuficientes porque el mundo conceptual al que recurrimos surge de la cristalización del pensamiento y la historia de Europa.²¹

Bruno Latour²² señala que los modernos no habríamos podido pensar en naturalezas-culturas no disociadas porque estaríamos regidos por una “constitución” que distingue a humanos de no-humanos y, en paralelo, constituye la ciencia como modo de representar lo no-humano

²⁰ *Ibíd.*, p. 41.

²¹ Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Tusquets.

²² Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI.

y la política como ámbito exclusivo de lo humano. Pero ¿qué pasaría si los límites entre lo humano y lo no-humano o entre la naturaleza y la cultura son franqueados? ¿Cómo se redefiniría lo político si, como hemos desarrollado desde el perspectivismo amerindio, el punto de vista es propio a todos los existentes? Quizás estas preguntas en nuestro presente encontraron un punto álgido en la experiencia del Covid-19. En el inicio de la pandemia emergió una epidemia de notas de diferentes intelectuales que intentaban leer un acontecimiento tan próximo que se escurría a sus marcos teóricos y conceptuales o que en el esfuerzo de adaptar el acontecimiento a sus planteos se perdía el carácter de acontecimental de lo que pasaba. Quizás la experiencia de la pandemia, como dice Pablo “Manolo” Rodríguez, nos invita a ir “aprendiendo un poco más de aquello que no sabemos, en lugar de asumir que lo sabemos todo desde mucho antes”.²³ En este sentido las comunidades amerindias nos enseñan que es posible comunicar porque hay algo diferente: “hay un interés por tener una relación con otra cosa que no seamos nosotros mismos”.²⁴ Las crisis pueden ser una buena oportunidad para aprender sobre eso que no sabemos para hacer alianzas con otros que no seamos nosotros mismos, la posibilidad de imaginar futuros que subviertan los imaginarios apocalípticos dominantes en sus dos enunciaciones: “un nosotros sin mundo” o “un mundo sin nosotros” es decir un “mundo radicalmente muerto”.²⁵

El giro ontológico, propio de la antropología, constituye un valioso aporte para la teoría política si tenemos en cuenta que enriquece el pensamiento sobre los existentes y los mundos que los humanos componen, además redefine los supuestos propios de la teoría política al aceptar la oportunidad y la importancia de considerar el pensamiento de otro modo comprometiéndose con la vida de todo colectivo humano y no-humano. Los conflictos ontológico-políticos versan fundamentalmente sobre la definición de qué es lo vivible, lo legítimo y lo legible en el mundo contemporáneo. Probablemente el aporte fundamental de este giro radica en haber advertido que *no es lo mismo pensar diferente sobre las mismas cosas que tener distintas cosas sobre las cuales pensar*.²⁶ En este

²³ Rodríguez, Pablo. 8 de abril de 2020. Los intelectuales y los lugares comunes ante el coronavirus. *Página 12*. Revisado 17 de abril 2022. Disponible online en: https://www.pagina12.com.ar/258063-los-intelectuales-y-los-lugares-comunes-ante-el-coronavirus?fbclid=IwARoFcW1_1ehcoVtfE7Rzdx3MOozmZa3BCpXbRa2Bj8koXoiDWJYBhlzGO1o

²⁴ Viveiros De Castro, Eduardo. 2008. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Entrevistas. Tinta Limón, p. 55

²⁵ Cfr. Danowski y Viveiros de Castro, *op. cit.*

²⁶ Biset, *op. cit.*

sentido surgen así cuestiones sobre la posibilidad de comunicar, conectar y crear ante una multiplicidad de existentes y mundos. Para esto es fundamental desprendernos de las viejas dicotomías y dejar de traducir formas de vidas a nuestra forma de vida, ser permeables. Escribir, pensar y experimentar en busca de una justicia y diplomacia cosmopolita.

Cuerpo y género en Mesoamérica: para una teoría feminista descolonial¹

Sylvia Marcos

Resumen

Las culturas mesoamericanas, los pueblos nahuas, mayas y otros grupos de la región compartían ciertas creencias y conceptos acerca del cosmos, el tiempo, el espacio y el cuerpo. En este capítulo se explorarán principalmente aquellos rasgos comunes al pensamiento mesoamericano que conforman sus conceptos sobre la corporalidad, circunscritos por la cosmovisión. No se podría abordar la cosmovisión sin hacer énfasis en la importancia del género. Hemos encontrado que cuatro grandes categorías analíticas pueden ayudarnos a conceptualizar esta relación entre género y cosmovisión. Son la dualidad, la fluidez, el equilibrio y la corporalidad. Las preguntas que guían este trabajo son: ¿Cómo dar cuenta de un sistema de pensamiento fundamentado en dualidades fluidas, no jerarquizadas, y en moción permanente para lograr un imprescindible equilibrio fluido? ¿Cómo descolonizar las teorías de género? Las narrativas orales nos ayudarán a descubrir los conceptos ‘mesoamericanos’ sobre la corporalidad y a percibir los matices del género.

Contexto teórico

En tanto categoría para hacer teoría feminista, el género, como lo señalan varias autoras² es una maniobra analítica que permite establecer en las ciencias sociales una diferencia entre el estrato biológico (anatómico) de la

¹ Publicación original: Marcos, Sylvia. 2018. Cuerpo y género en Mesoamérica: para una teoría feminista descolonial. En Barragán Solís, A., López Esquivel, Á. y Masferrer Kan, E. (Comps.), *Cuerpo, salud y religión* (pp. 17-39). Libros de la Araucaria.

² Ortner, Sherry y Whitehead, Harriet. 1989. *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press.

sexualidad y las características sociales que asumen las diferencias sexuales anatómicas, masculinas y femeninas, en cada cultura dada.

Ahora bien, las relaciones de género están incrustadas o “imbricadas” en un entramado cultural y son conformadas por los contextos locales. Esta comprensión Impuso un cambio, y de ser un enfoque centrado solo en la mujer, se pasó a la relación entre ambos géneros. Invitó también a trascender el estudio de roles supuestamente inmutables por el análisis de las variabilidades inter e intra culturales y motivó el tránsito de especulaciones sobre las características supuestamente universales del género hacia la consideración de las múltiples implicaciones que diferentes contextos socioculturales tienen para la construcción de los “hechos naturales” o “datos biológicos”.

Las fuentes

Las fuentes principales de este trabajo son los libros II y VI de la Historia General de las Cosas de la Nueva España (Código Florentino), por su valor de puente para aproximarnos a la moral y al pensamiento de los antiguos nahuas.³ También se ha consultado esa otra versión de la “magna historia” que es el *Código Matritense del Real Palacio* en las traducciones del náhuatl por León Portilla.

Trato de interpretar las fuentes con la ayuda de conceptos derivados de ellas mismas, es decir que, al estudiar los ritos de curación descritos por Sahagún, pongo metodológicamente entre paréntesis las “certidumbres” derivadas de las ciencias biológicas y de la medicina moderna. Estas certidumbres no son universales sino construcciones históricas⁴.

En esta perspectiva, algunas de las “maniobras analíticas” anteriormente mencionadas parecen ser puentes conceptuales muy cuestionables en el acercamiento a ese universo. Entre ellas, cabe mencionar específicamente la división entre lo biológico (sexo) y lo cultural (género). He detectado tres líneas principales de ruptura con las concepciones usuales en la teoría de género: 1. La misma concepción mesoamericana de la dualidad. 2. El concepto de equilibrio fluido. 3. La conceptualización de la corporalidad (cuerpo entero o fisicalidad).

³ Portilla, Miguel León. 1983. *La filosofía náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma México-Universidad de La Habana; Klor de Alva, Jorge. 1988. Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser Nahuatl. *Arbor*, 515, pp. 49-78; López Austin, Alfredo. 1984. *Cuerpo humano e Ideología*, vol. 2. Universidad Nacional Autónoma México.

⁴ Petchesky, Rosalind. 1987. Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction. *Feminist Studies*, 13 (2), pp.263-292; Duden, Barbara. 1991. *The Woman Beneath the Skin*. Harvard University Press; Brown, Peter. 1988. *The Body and Society*. Columbia University Press; Laqueur, Thomas. 1990. *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press.

1. La Dualidad en el universo mesoamericano; La dualidad original

Un rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano es la fusión de lo femenino y masculino en un único principio polar, La dualidad-unidad femenino masculino era parte integral de la creación del cosmos, ju (re) ración, y manutención. Es este concepto a la vez único y dual que se expresa en las representaciones de las divinidades en pares.⁵ Varias deidades mesoamericanas eran pares constituidas por un dios y una diosa: empezando por *Ometeotl* creador supremo cuyo nombre significa “Dios-Dos” o Dios doble. Morador del lugar más allá de los trece cielos, *Ometeotl* era concebido como un par femenino-masculino (*Omecihuatl-Ometecuhtli*). Engendradas por el par supremo, las otras deidades duales encarnaban a su vez los fenómenos naturales, La lectura del escueto manuscrito del siglo XVI atribuido por Ángel Garibay a Fray Andrés de Olmos, explica de forma magistral esta concepción de dualidad. Y es precisamente el carácter sucinto de sus enumeraciones que señala a la obra de este primer recopilador cristiano como una de las Fuentes primarias con menos retoques y por lo tanto alteraciones.⁶

La concepción de esta unicidad dual se encuentra en toda la región mesoamericana, Así Thompson⁷ por ejemplo pudo hablar de *Itzam Na* y de su cónyuge *Ix Chebel Yax* en la región maya en estos mismos términos. Las Casas⁸ mencionaba a la pareja constituida por *Izona* y su mujer, y De Landa⁹ se refería a *Itzam Na* e *Ixchel* como dioses de la medicina. Para los pobladores de Michoacán, la pareja creadora es la de *Curicuauert* y *Cuerauahperi*. Sobre dicho aspecto López Austin asegura que ven al mundo ordenado y puesto en movimiento por las mismas leyes divinas, y que adoran los mismos dioses con distintos nombres.¹⁰

⁵ Olmos, Andrés de. 1964. La historia de los mexicanos por sus pinturas. En A. M. Garibay (Ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (pp. 23-66). Editorial Porrúa; González Torres, Yolotl. 1991. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. Editorial Larousse; Sahagún, Bernardino de (Fray). 1989. *Historia general de las cosas de la Nueva España (Código Florentino)*. Introducción de Pelee Glos y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Consejo Nacional para la Cultura y la Artes. Cf. López Austin, *op. cit.*.

⁶ Olmos, *op. cit.*, 23-66.

⁷ Thompson, Erié. 1975. *Historia y religión de los Mayas*. Fondo de Cultura Económica.

⁸ Las Casas, Bartolomé de (Fray). 1967. *Apologética historia*. Universidad Nacional Autónoma México-Instituto de Investigaciones Históricas.

⁹ Landa, Diego de (Fray). 1960. *Relación de las Cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa.

¹⁰ López Austin, *op. cit.*.

Especificidad de la dualidad mesoamericana

De la misma manera que las deidades de los fenómenos naturales nacen del par original *Omēteotl-Omecihuatl*, las múltiples dualidades que estructuran la cosmovisión mesoamericana están engendradas por la dualidad original constituida por el género. Tomemos por ejemplo la dualidad entre vida y muerte, Como lo muestran con tanta expresividad aquellas figurillas de Tlatilco representando cabezas humanas compuestas por la yuxtaposición de media cara viva y de media calavera, la vida y la muerte no son a su vez más que dos aspectos de una misma realidad dual.

Recordemos que en la cosmología, la alternancia del sol y de la luna era otra expresión de la complementariedad dinámica de lo masculino y de lo femenino¹¹. En el baño ritual de los recién nacidos, aguas femeninas y masculinas eran invocadas¹². Esta dualidad cósmica se reflejaba en la cotidianidad de la naturaleza: el maíz por ejemplo era por turnos femenino (Xilonen-Chicomecoatl) y masculino (Cinteotl-Itztlaco-liuhqui). Principio ordenador del cosmos, la dualidad se reflejaba en el ordenamiento de la cronología. Existían dos calendarios. El primero, ritual de 260 días es decir 13 veces 20 ha sido vinculado por algunos investigadores con el ciclo de la gestación humana¹³. El otro calendario, (agrícola) solar constaba de 360 días, o sea de 18 ciclos de 20 días. Cinco días adicionales permitían adaptar este calendario al año astronómico.

Hasta el arte oratorio y la poesía reflejaban la constitución dual del universo: los períodos oratorios sobresalientes se repetían dos veces, con cambios mínimos pero significativos. “Difrasismo” llama León Portilla a esta forma retórica¹⁴ y los poetas alternaban pares de versos cuyo orden variaba, pero cuyos elementos no podían separarse. Entre los investigadores del mundo mesoamericano, Alfredo López Austin¹⁵ se destaca por su percepción de un pensamiento. enteramente permeado por dualidades. ¿Qué tipo de dualidad era la mesoamericana? ¿En qué se diferencia de los ordenamientos binarios que fundan la teoría feminista del género?

¹¹ Báez-Jorge, Félix. 1988. *Los oficios de las diosas*. Universidad Veracruzana.

¹² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*.

¹³ Furst, Peter. 1986. Human Biology and the Origin of the 260-Day Sacred Almanac. En G. H. Gossen (Eds.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community* (pp. 69-76). Institute for Mesoamerican Studies.

¹⁴ Portilla, La filósofa náhuatl, *op. cit.*; Garibay, Ángel María (Ed.). 1964. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Editorial Porrúa; Sullivan, Thelma. 1983. *Compendio de la gramática náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma México-Instituto de Investigaciones Históricas.

¹⁵ López Austin, *op. cit.*.

Gossen¹⁶ insiste en decir que era una dualidad dinámica, otros autores agregan que el ordenamiento polar de opuestos se estructuraba en la complementariedad¹⁷ dotando de movimiento al concepto. Finalmente, podríamos hablar de una cierta “reversibilidad” en los términos y añadir que la masculinidad es definida sólo en referencia a la feminidad y viceversa. Cada polo es el referente del otro y por lo tanto se crea una multiplicidad de gradaciones y matices entre ambos ya que permanecen en moción el uno hacia el otro. Esta fluidez en busca de equilibrio, o este equilibrio fluido, es una característica relevante que distingue a la polaridad o dualidad mesoamericana de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género.

Jerarquías estratificadas versus fluidez

En un cosmos así construido había poco lugar para los ordenamientos jerárquicos” en el sentido piramidal y estratificado. En las narrativas como los *ilamatlatolli* (discursos de las viejas sabias), los *huehuetlatolli* (discursos de sabios viejos) u otras fuentes que nos hablan de pares de divinidades, nunca se puede inferir ninguna valoración de un polo como “superior” al otro. En cambio, una característica recurrente de ese universo conceptual parece ser el desdoblamiento de dualidades. Este desdoblamiento abarca los pisos celestes y terráqueos, los del subsuelo y los cuatro rumbos del universo”. Nunca estratificado en entidades fijas, este proceso continuo de desdoblamiento se encontraba en permanente flujo. La dualidad permeaba así el cosmos entero y ponía su sello en cada objeto particular, en cada situación, divinidad o cuerpo.

De todo ese flujo de dualidades metafóricas, divinas y corpóreas, solo queda un armazón ineludible de mutua necesidad de interconexión e interrelación. Arriba y abajo, no significaban en el universo mesoamericano lo superior y lo inferior (Noemí Quezada, comunicación personal). Fueron los catequistas quienes, en su afán de encontrar aproximaciones familiares al universo tan otro que encontraron, llamaron “cielos” e “infiernos” respectivamente a los pisos celestes y subterráneos del universo nahua. Es así que el Tlalocan, lugar privilegiado de aves y aguas a donde los muertos por agua iban como a un lugar de elección, se encontraba en el inframundo, en el oriente. He aquí un lugar de delicias que no se encontraba en el “cielo”, Ni siquiera entre el bien y el mal, como tan poco

¹⁶ Gossen, Gary. 1986. Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis. En Gary H. Gossen (Ed), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community* (pp. 1-8). Institute for Mesoamerican Studies.

¹⁷ López Austin, *op. cit.*.

entre lo divino y lo terrestre o la muerte y la vida, existían valoraciones “jerárquicas” estratificadas en superior-inferior. Por ejemplo, de la muerte nacía la vida.

La vida y la muerte conjugadas en la Gran Madre Telúrica, formaban un cielo de opuestos complementarios: la vida llevaba el germen de la muerte; pero sin muerte era imposible el renacimiento. Porque la preñez era la muerte de la que surgía la vida.¹⁸

Al respecto, López Austin señala que la corrupción del semen en el vientre materno daba lugar a la nueva vida. Las fuerzas divinas habitaban los inframundos (los cuatro infiernos) y la guerra florida, que era una forma de destrucción, mantenía con vida no solo a sus divinidades sino al universo entero.

Esta oscilación entre los opuestos, o los polos de la dualidad mesoamericana ocurre con tal fluidez que nos lleva a elaborar un concepto de ordenamiento por pares distinto del ordenamiento “jerárquico” estratificado de la teoría feminista de género. Esta cualidad de dinamismo, como la llaman algunos autores, o de complementariedad, como la denominan otros, determina y forja un ordenamiento dual específico del pensamiento mesoamericano, caracterizado por la ausencia de categorías cerradas sobre sí mismas y mutuamente excluyentes.

No solo los dioses participaban de esta dualidad fluida entre el bien y el mal, sino que todo tipo de seres cumplían el doble papel de agresores y benefactores, ya que, de los cuatro rumbos y de los cuatro pilares del cosmos procedían las aguas celestiales y los vientos benéficos y dañinos.¹⁹

Estrechamente vinculados con las lluvias, los montes proporcionaban el indispensable líquido, pero también causaban enfermedad y muerte. Eran además, los autores de accidentes, de “meteoros acuosos” dañinos a las cosechas.

En la cosmovisión mesoamericana, la dualidad no era ni fija ni estática, sino en continuo cambio; ingrediente esencial del pensamiento nahua, esta movilidad imprimía su impulso a todo. Las deidades, la gente, los animales, así como el mismo espacio, los puntos cardinales y el tiempo tenían identidad de género: eran femeninos o masculinos en proporciones que se modificaban continuamente. El género que permeaba cada aspecto de la vida estaba así mismo vinculado al movimiento que engendra y transforma toda identidad. Al referirse al área maya, Gary

¹⁸ *Ibid.*, p. 103.

¹⁹ *Idem.*

Gossen²⁰ señala que la dualidad primordial era dinámica y añade que este dinamismo de valencias masculinas y femeninas cambiantes, estaba de manifiesto en la religión y en la vida cotidiana.

En el universo entero, atributos femeninos y masculinos se entrelazan en la generación de entidades fluidas, y el equilibrio cambiante de fuerzas “opuestas constitutivo del universo, de la sociedad, así como del cuerpo, y reflejo e imagen de ellos, se debe entender como manifestación de esta interpenetración de los géneros. Del cosmos al cuerpo individual, el género revela ser la metáfora fundamental del pensamiento mesoamericano.

2. El equilibrio. Dualidad: tradición oral versus tradición escrita

Las siguientes consideraciones historiográficas darán más precisión al análisis del pensamiento mesoamericano: Por la forma en que se constituyeron nuestras fuentes, debemos diferenciar la oralidad mesoamericana, de la cultura escrita de los recopiladores. De ahí la necesidad de articular las varias formas de interacción entre la oralidad original y la “escripturalidad” de los cronistas. El producto más conspicuo de esta interacción es el “texto híbrido” que recopila por escrito recitaciones orales.

La escuela de estudios del universo oral iniciada por Milman Parry²¹ ha recalcado el carácter específico y original de la oralidad en relación a lo que llamamos la cultura escrita. En particular, ha mostrado que la aparición de polaridades cerradas y la exclusión del “tercer término” en Grecia corresponde, a *grosso modo*, a la popularización de las técnicas de la escritura a partir del siglo V. De carácter eminentemente oral, la dualidad mesoamericana se concibe en forma muy distinta a la polaridad clásica, tal como Lloyd²², por ejemplo la estudió en el pensamiento griego. Las polaridades clásicas llevan a las disyunciones de la lógica formal sancionadas por el tercio excluido (*tertium no datur*).

Por su plasticidad y el dinamismo permanente en que se posicionan y “pulsan” los polos opuestos, el “pensamiento” nahua mesoamericano se ubica fuera del horizonte cultural clásico. Soustelle²³ puede introducirnos a una comprensión del universo nahua, este autor afirma

²⁰ Gossen, *op. cit.*.

²¹ Parry, Milman. 1971. *The Making of Homer Verse*. Clarendon Press.

²² Lloyd, Geoffrey. 1987. *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*. Taurus.

²³ Soustelle, Jacques. 1955. *La Pensee Cosmologique des Anciens Mexicains*. Herman et Cie.

que no nos encontramos en presencia de largas cadenas de raciocinios sino de una implicación recíproca y continua de los diversos aspectos de un todo.

Pensamiento oral y narrativa oral

Es importante recordar que las fuentes en las cuales se basa este estudio son textos “híbridos”. Pertenecen a dos formas o estilos de narrativa: la oral y la escrita, es decir la del hablante original y las del recopilador. Por ejemplo, en las diferentes versiones del trabajo de Sahagún, se transcriben narrativas orales, historias épicas (como la del *Tohuenyo* que analizaremos más adelante) y amonestaciones de contenido moral. Estos textos son la transcripción de discursos tradicionales orales y en esto corresponden probablemente a la definición que Parry²⁴ da al término técnico de texto auténtico. Un texto auténtico según él, es la primera transcripción, por un escribano, de una narración que anteriormente fue exclusivamente oral.

La narrativa oral no se puede reducir a las categorías de la literatura (escrita) pertenece a otro orden de realidad. Nunca es la recitación de un “texto” aprendido de memoria, tampoco es una creación completamente original del narrador. Según Parry,²⁵ es una rapsodia, palabra griega que significa *patchwork*, composición o “remiendo” a partir de conjuntos de fórmulas tradicionales. El recitador de un texto aprendido desenvuelve un tapiz prefabricado (el texto memorizado) frente a los oyentes. El narrador oral compone el tejido a partir de elementos familiares. Su narración está influida por los ritmos de la respiración²⁶ y por lo tanto espaciada por las pausas que el hablar requiere. En la declamación oral, se enfatiza la acción épica de los héroes, se clarifica la intervención divina, se insiste en los hechos relevantes y se confirman ideas por medio de la redundancia. De hecho, la repetición del mismo episodio con fórmulas similares o diferentes y la abundancia de metáforas es una de las características más notables de los “textos” nahuas, como resultado de su carácter de transcripciones de narrativas orales.²⁷

Los meandros y devenires del “pensamiento” oral, sus flujos circulares y a veces impredeciblemente innovadores semejan a ese río del que hablara Heráclito, siempre el mismo y siempre otro: un agua que fluye

²⁴ Parry, *op. cit.*

²⁵ *Idem.*

²⁶ Tedlock, Dennis. 1983. *The Spoken Word and The Work e Interpretation*. University of Pennsylvania Press.

²⁷ Sullivan, *op. cit.*; Portilla, *La filósofa náhuatl*, *op. cit.*

incesantemente, zambulléndose aquí tras una piedra, hundiéndose allá en una barranca o fluyendo incontinida hacia el mar que la acoge. El pensamiento tras la narrativa oral se parece a esas aguas a veces caudalosas y a veces sostenidas y quietas, impredecibles en sus cambios y sin embargo semejantes a sí mismas.

Así pues, la narrativa oral y el texto escrito pertenecen a registros u órdenes diversos y son animados por lógicas que a veces se contradicen la una a la otra. Pienso que estas contradicciones se reflejan en los escritos de Sahagún (sobre todo en el *Códice Florentino*), es decir en aquellos textos que él produjo a partir de las transcripciones de discursos orales recopilados por sus asistentes. Podemos comprender mejor la especificidad del concepto nahua de “equilibrio” a través de una comparación entre la narrativa oral y el texto escrito,

Una buena parte de los materiales que constituyen la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (*Códice Florentino*) fueron cantos épicos y “poéticos”, crónicas e historias, himnos y discursos rituales, todos destinados a la declamación pública. Eran jirones de conocimiento e historia oral que la tradición calificaba de *chalchihuitl* (jades). Es decir que eran considerados de valor incalculable y de permanencia pétrea. La metáfora con la cual se designaban a los discursos de las viejas (*ilamatlatolli*) y viejos (*huehuetlatolli*) sabios, expresan admirablemente este imperativo de recordar: se les llamaba “como desparramamiento de jades”.²⁸

Ahora bien, a pesar de sus características eminentemente orales, los textos estudiados aquí fueron transformados, recortados, sintetizados y organizados por Sahagún para ceñirse a ciertos lineamientos de la época sobre la escritura de libros²⁹. Esta combinación de narrativa oral transcrita y manipulación literaria refleja el enfrentamiento entre dos mundos. En este sentido, varios estudiosos han señalado el valor inmenso que por su característica dialógica, es decir de “diálogos”, tienen estos textos. No solo evidencian y confrontan dos lógicas sino también son expresiones del diálogo o dominación colonial que se estableció entre el viejo y el nuevo mundo³⁰.

“Al comparar la versión náhuatl de *Códice Matritense*, con la traducción y adaptación que hiciera Sahagún ya en 1577, aparecen muchos elementos

²⁸ *Idem.*

²⁹ Portilla, *La filósofa náhuatl*, op. cit..

³⁰ Burckhart, Louise. 1989. *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral; Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. University of Arizona Press; Klor de Alva, Jorge. 1988. Sahagun and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other. En J. Klor de Alva, H.B. Nicholson, E. Quinones Keber (Eds), *The Work of Bernardino de Sahagun, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico* (pp. 31-52). State University of Albany.

de este diálogo y confrontación entre dos lógicas. Más adelante analizaremos en detalle cómo el entretejido de ambos estilos “filtra” para nosotros los pensamientos y conceptos nahuas de corporalidad. Nos detendremos particularmente en algunas narrativas del libro III y VI del *Códice Florentino*.

El equilibrio fluido

La noción de dualidad estaba matizada por otra, igualmente omnipresente en el pensamiento mesoamericano, lo que llamo así no es el reposo estático de dos masas o pesos iguales, más bien se trata de una noción que modifica la relación entre pares duales u opuestos. En primera aproximación, sólo podemos definirla como distinta, ajena a nuestras tradiciones de pensamiento, como la dualidad misma, la cualidad de equilibrio permea no solo a las relaciones entre mujeres y hombres, sino a las que existen entre divinidades, las divinidades y los humanos, y entre los elementos y las fuerzas de la naturaleza. Si añadimos que la búsqueda de este equilibrio era imprescindible para la conservación de todo orden, del cotidiano al cósmico, comprenderemos que se trata de una noción tan fundamental como la dualidad.

La noción de equilibrio y la dualidad

La fluidez del “equilibrio” mesoamericano y el lujo propio de la narrativa náhuatl sólo son accesibles como reflejos de un “pensamiento” oral filtrado por esos textos híbridos de oralidad y escritura. En la “Historia de los Mexicanos por sus Pinturas”,³¹ se encuentra un relato cosmogónico de la separación del cielo y de la tierra donde se explica que los dioses vieron la caída del cielo sobre la tierra, y entonces ordenaron hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos.³²

Al decodificar este mito, López Austin añade: “los cuatro pilares que soportan las capas celestes para separarlas de la superficie de la tierra [son] descritos como cuatro árboles a través de los cuales fluyen hacia la parte intermedia las corrientes de las influencias de los dioses celestes y del inframundo”.³³ En la construcción simbólica de este universo, la fluidez era la característica principal que expresaba el contacto constante entre los trece pisos celestes, las cuatro capas intermedias terráneas y los nueve niveles del inframundo.

³¹ Garibay (ed.), *op. cit.*

³² López Austin, *op. cit.*

³³ *Idem*, p. 104.

En tanto al equilibrio, conocemos más los efectos de su acción que su naturaleza propia: determinaba y modificaba al concepto de dualidad y era condición para la conservación del cosmos.³⁴

Las categorías de género en el pensamiento mesoamericano estaban también en equilibrio fluido y el “punto crítico” de balance se debía buscar en su moción continua, redefiniéndose en cada instante, sujetas al cambio y al fluir de todo el cosmos. También lo femenino y lo masculino se constituían y redefinían permanentemente, oscilando entre sí.

En este desplazamiento permanente, y en este continuo reajuste de los polos, ninguno podía ser preponderante o dominar sobre el otro excepto por un instante. La “carga” no perceptible que tenían todos los seres:³⁵ piedras, animales y gente, era femenina o masculina y frecuentemente, ambos a la vez, en diferentes gradaciones y en perpetuo devenir y cambio.

Concepto mesoamericano y concepto griego de equilibrio

Ajena, como es evidente, al horizonte clásico, la noción de “equilibrio” o de “balance” que matiza cada dualidad poco tiene que ver con el concepto de justo medio, heredado del pensamiento griego.³⁶ El “dorado término medio” de la antigüedad es parte de nuestra herencia cultural. Según Foucault³⁷, para los romanos, equilibrio y armonía son virtudes interiores cultivadas en vista de la perfección privada.

El justo medio del que hablaba Aristóteles parecería implicar un equilibrio estático, una “*stasis*”, Era una “homeostasis” en la cual el término medio aparece como un punto fijo en medio de dos extremos inmóviles. Algunos investigadores hablan del diverso concepto de equilibrio que existía en Mesoamérica.

La doctrina del camino medio era un principio central en la formulación e interpretación de esta ética, dice Gingerich a propósito de la metáfora náhuatl para expresar una vida correcta que aparece en los *ilamatlatolli*, pero, añade, “este camino medio no es definitivamente el justo medio aristotélico, esta concepción [es] profundamente indígena”.³⁸

³⁴ López Austin, *op. cit.*; Burckhart, *op. cit.*.

³⁵ López Austin, *op. cit.*.

³⁶ Gingerich, Willard. 1988. *Chipahuacanemilizti* the Purified Life, in the Discourses of Book V, Florentine Codex. En J.K. Josserand y K. Dakin (Eds), *Smoke and Mis, Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan* (pp. 517-544). BAR International Series.

³⁷ Foucault, Michel. 1984. *Le Souci de Soi, Histoire de la Sexuaite-3*. Gallimard.

³⁸ Gingerich, *op. cit.*.

Al transgredir este “justo medio”, el infractor, en la filosofía clásica, solo pierde en virtud personal y en comportamiento justo dentro de los límites definidos por némesis. A diferencia de lo que ocurre en el horizonte mesoamericano, esa pérdida del justo medio no significa un peligro individual para la estructura y sobrevivencia de todo su cosmos. Por el contrario, varios autores han señalado ya la característica radical de urgencia que emerge de la responsabilidad colectiva nahua en el logro de ese equilibrio móvil, fluido y vital. Los nahuas tenían un sentido de responsabilidad colectiva y creían que los actos humanos podían provocar un cataclismo final³⁹. El “camino medio” del nahua, aunque también expresa virtudes personales, es ante todo cumplimiento de un imperativo para la conservación cósmica y con ello participación imprescindible en el sostén de su universo.

Para quedar en el ámbito de las transposiciones al universo conceptual clásico, se podría decir que más que una homeostasis el “equilibrio” nahua es una homeorhesis (de *rheo*, flujo) un “balance” de conjuntos en flujo. Es decir que lo podíamos definir, en contraposición con los equilibrios homeostáticos de la tradición occidental, como un “equilibrio” homeorhéico. La mediación entre los polos opuestos implicaba, para los nahuas, componer o “negociar” constantemente con la misma acción y plasticidad de opuestos que se transformaban permanentemente en un fluir sin fin. La búsqueda del justo medio como colocación de sí mismo en el punto central de un equilibrio inmóvil era algo ajeno al pensamiento nahua.

Corregir la stasis clásica por nociones dialécticas tomadas de la tradición hegeliana sería, también, poco apropiado. El “equilibrio homeorhéico” nahua no es un balance logrado por la “síntesis” entre una “tesis” y una “antítesis” y tampoco un compromiso pragmático entre opuestos irreducibles. Es más bien un estado de tensión dinámica extrema, como cuando dos fuerzas se encuentran sin reconciliarse y avanzan tambaleantes hasta el límite del caos. El “camino medio” nahua podría definirse como la exigencia de mantener el orden en este límite. Ya desde su nacimiento el ser nahua era definido en términos de equilibrio. En el Libro VI del *Código Florentino*, aparece una metáfora que revela el concepto nahua sobre el estado del niño al nacer, “el «concepto nahua define al individuo como producto de una alquimia particular de características buenas y malas”.⁴⁰

Pero este equilibrio no era fijo, podía alterarse, si un niño nacía bajo un signo nefasto, se podía esperar que, al “bautizarlo” en un día fasto, su

³⁹ Burckhart, *op. cit.*.

⁴⁰ Gingerich, *op. cit.*.

tonalli (entidad anímica principal) adquiriría inclinaciones y tendencias positivas, Mantener el equilibrio es concertar los opuestos; eso implica no negar lo “opuesto, sino avanzar hacia él, abarcarlo tratando de encontrar el punto de equilibrio fluctuante. El principio de exclusión, el *terium no datur* de la lógica formal clásica, no existe en el universo nahua. En este pensamiento se integran los opuestos: caliente y frío, noche y día, sol y luna, sagrado y profano, femenino y masculino. La responsabilidad colectiva, no solo para sostener el equilibrio, sino para influir en su logro, producía un tipo muy particular de códigos morales:

No andes con apresuramiento ni demasiado despacio [...] porque es señal de pompa andar despacio y andar de prisa tiene resabios de desasosiego y poco asiento. Andando llevarás un medio [...] No lleves inclinada mucho la cabeza o encorvado el cuerpo, ni tampoco vayas muy levantada la cabeza y muy erguida porque es señal de mala crianza.⁴¹

En los *ilamatlatolli*, podemos apreciar esta constante del pensamiento nahua en cuanto se aplica al contexto de la vida cotidiana y de las relaciones sociales entre los géneros. Recordemos aquí el carácter normativo de estas recomendaciones, que no necesariamente permiten hacer inferencias sobre prácticas cotidianas.

Implicaciones del pensamiento mesoamericano para la teoría de género

Una “teoría del género” adecuada a la interpretación de las fuentes mesoamericanas debería por supuesto ser lo suficientemente “fluida” y “abierta” como para acoger esa peculiaridad mesoamericana que caracteriza a una dualidad entre opuestos como abierta y fluida. Contrariamente a las categorías de género mutuamente excluyentes heredadas del horizonte clásico, la dualidad del género aparece, también, abierta y fluida, verdadera forma prototípica de todas las dualidades fluidas entre los términos de la cual hay que mantener un equilibrio dinámico siempre precario y por ajustar.

En el pensamiento crítico feminista, varias investigadoras se han cuestionado la validez de esas categorías cerradas y unitarias para el análisis de género⁴². Algunas de estas críticas señalan que el ordenamiento

⁴¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 371.

⁴² Rosaldo, Michelle. 1974. *Women Culture and Society*. Stanford University Press; Collier, Jane y Yanagisako, Sylvia. 1987. *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford

binario en categorías mutuamente excluyentes como las dicotomías cultura versus naturaleza y público versus privado son en sí mismas producto de un estilo de pensamiento, de una construcción epistemológica circunscrita por los entrenamientos filosóficos del pensamiento racional patriarcal.

Si denominamos “categorías de género” a las concepciones de lo masculino y femenino que aparecen en el pensamiento mesoamericano, encontramos que estas forman pares de conceptos, por cierto opuestos, pero fluidos, abiertos, sin estratificación jerárquica y en balance cambiante, constituyéndose y constituyéndose definiéndose y redefiniendo permanentemente,

Con este análisis podemos ver cuán distantes están las categorías de la teoría de género de aquellas que pueden emerger del análisis cuidadoso de las fuentes. Ni el ordenamiento jerárquico entre polos duales, ni las categorías mutuamente excluyentes parecen permitir un acercamiento a la concepción del género en este pensamiento. Por lo tanto, sugiero un concepto de género derivado de las fuentes. Sus características son: la apertura mutua de las categorías, la fluidez y la no organización jerárquica entre los polos duales.

Resta ahora revisar un elemento del pensamiento feminista teórico, nos referimos a la convencional división entre sexo y género: “el sistema sexo-género” como lo llama Teresa de Lauretis.⁴³ Por más que la manio- bra lingüística de esta última transforme las dos palabras en una sola, sigue existiendo un substrato de conceptualización doble que desune al cuerpo de su contexto cultural y/o social. No podríamos hacer teoría de género sin esta ineludible separación tajante entre lo que las teóricas denominamos, hoy por hoy, sexo y lo que queremos significar por género. Esta división está en la base de todas las teorizaciones feministas, con toda la variabilidad que un enfoque teórico semiótico,⁴⁴ dialógico,⁴⁵ o etnográfico⁴⁶ puedan presentar

University Press; Nash, June y Leacock, Eleanor. 1981. *Ideologies of Sex: Archetypes and Stereotype*. En Nash, June y Leacock Eleanor (Eds), *Myths of Male Dominance*. Academic Press.

⁴³ De Lauretis, Teresa. 1991. La tecnología del género. En Carmen Ramos (Ed), *El género en perspectiva de la dominación universal a la representación múltiple* (pp. 11-26). Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ Flax, Jane. 1990. *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. University of California Press; Gallop, Jane. 1988. *Thinking Through the Body*. Columbia University Press.

⁴⁶ Rosaldo, *op. cit.*; Collier y Yanagisako, *op. cit.*.

Sin embargo, este eje de la teoría feminista que nos es tan necesario para articular y ordenar nuestras especulaciones, poco o nada tiene que ver con las estructuras cognoscitivas que se desprenden de la lectura cuidadosa y el análisis de múltiples fuentes que revelan el pensamiento mesoamericano. Lo “biológico” y lo “cultural” no se concebían como de órdenes diversos. La inmersión del cuerpo en el cosmos, y del cosmos en el cuerpo, impedía siquiera la posibilidad de esta separación. Como lo veremos más adelante, en el análisis de los conceptos de corporalidad, el ámbito simbólico (o cultural) era considerado tan perceptible cómo cualquier otro. López Austin⁴⁷ señala que no logró encontrar en sus múltiples búsquedas algo que permitiera creer que los nahuas hacían una separación entre el ámbito espiritual y el material (comunicación personal) y podría decirse que las diferencias genitales no se concebían como realidades de otro orden que las que provenían de las normas de conducta apropiada. Lo tangible y lo intangible no estaban netamente separados o, por lo menos, no de la forma en que lo distinguimos diferenciamos hoy.

El orden en este concepto de dualidad de opuestos provenía del equilibrio logrado por la moción constante, *ollin*. Veremos cómo el cuerpo nahua es la expresión de este movimiento vital.

3. La conceptualización de la corporalidad: corporalidad y Teoría de Género

Nunca antes el cuerpo ha jugado un papel tan central en un corpus teórico como aquel que ocupa en la teoría de género. El quehacer feminista y sus discursos sobre el cuerpo fundamentan posturas críticas al racionalismo cientificista, y algunos están abocados a historizar la anatomía y la biología.⁴⁸

El cuerpo de las mujeres, otrora *locus* de todas nuestras opresiones, vuelve, en la reciente teoría feminista, a ser el lugar privilegiado de las reconceptualizaciones y la fuente de inspiración. Hacer teoría desencarnada sería seguir “el viejo hábito filosófico masculino”.⁴⁹ La teoría feminista podrá, como todo pensamiento, conllevar un grado de abstracción: pero está inevitablemente encarnada; incrustada en la carne, nuestra carne femenina con sus deseos y placeres, con su potencialidad para el embarazo y la maternidad, con su sangre, sus flujos y sus jugos.⁵⁰

⁴⁷ López Austin, *op. cit.*.

⁴⁸ Duden, *op. cit.*; Petchesky, *op. cit.*; Laqueur, *op. cit.*.

⁴⁹ De Lauretis, *op. cit.*.

⁵⁰ Gallop, *op. cit.*.

El cuerpo, dice Douglas, es una forma simbólica poderosa, una superficie en la cual se inscriben las reglas, jerarquías y aún más, los compromisos metafísicos de una cultura, que se refuerzan a través del lenguaje corporal.⁵¹

El cuerpo mesoamericano o la corporalidad permeable

En nuestras tradiciones dominantes el concepto mismo de cuerpo ha sido formado por oposición a la mente; se define como el lugar de los datos biológicos, lo material, lo inmanente. También ha sido conceptualizado, desde el siglo XVII como aquello que marca las fronteras entre el ser interno y el mundo externo. En la tradición mesoamericana, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno, en ella, el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en permanente flujo, aires, vapores, “Jugos” y material. El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias, frecuentemente contrarias, en un rejuego de entidades múltiples materiales e inmateriales. Cuerpo y cosmos se reflejan mutuamente, se corresponden. La cabeza representa al cielo, el corazón, como centro anímico corresponde a la tierra y el hígado al inframundo. El cuerpo genérico, es decir el cuerpo femenino y el masculino están a la vez imbricados el uno con el otro e imbricados ambos en el universo. Estas correspondencias e interrelaciones estaban inmersas, ellas también, en un permanente flujo y reflujo en el cual la calidad de la permeabilidad, el ir y venir entre el cuerpo único y el universo y entre los cuerpos de mujer y de hombre se revertían en un reflujo del cuerpo femenino al masculino y del cuerpo dual al universo.

Es en este Juego de incesantes y múltiples emanaciones e inclusiones que se concibe el cuerpo en el pensamiento mesoamericano.⁵² Emanaciones son todas aquellas entidades materiales-inmateriales que podían salir del cuerpo. Véase por ejemplo los viajes que el *Tonalli* hacía

⁵¹ Douglas, Mary. 1982. *Natural Symbols*. Pantheon.

⁵² Ortiz Echániz, Silvia. 1993. *El cuerpo en el espiritualismo trinitario mariano*. Ponencia presentada en el pre-Congreso del XIII CICAES, San Cristóbal de las Casas (Ms).

por los supra e inframundos, o las emanaciones mediante las cuales el *ihiyotl* podía afectar o dañar a los otros. Cuando hablamos de inclusiones nos referimos a aquellas entidades externas (que nosotros podríamos considerar algunas veces materiales) que se introducían en el cuerpo provenientes de otros dominios de la naturaleza, del mundo de los espíritus y, a veces, del ámbito de lo sagrado. El corazón, *Teyolia*, recibía la visita de los dioses, como lo señala López Austin⁵³. Frecuentemente se concebía a la enfermedad como intrusión en el cuerpo de elementos nocivos que al ser expulsados tenían la forma de animales y objetos materiales.⁵⁴

La salud y el bienestar de este cuerpo mesoamericano estaban definidos por el equilibrio entre estas fuerzas y realidades opuestas, de cuya conjunción dependían las características del individuo, su ser mujer u hombre.

Las tres entidades anímicas

Las entidades anímicas, como las denomina López Austin⁵⁵, son principalmente tres: *Tonalli*, *Teyolia*, *ihiyotl*. Cada una tiene espacios de localización privilegiados, pero no únicos en el cuerpo físico.

El *tonalli*, cuya morada principal es la cabeza, viaja de noche, ‘durante el sueño. También sale del cuerpo durante el coito y en ocasiones cuando se tenía una experiencia inesperada que provocaba su salida. En sus viajes el *tonalli* se aventura por los caminos de los seres sobrenaturales. Sullivan⁵⁶, menciona y traduce varias metáforas del náhuatl que señalan el valor de la cabeza (*tonalli*) en la cultura náhuatl: “¿Dónde he pasado sobre el cabello, sobre la cabeza de nuestro señor?” significa por ejemplo: “¿He ofendido en algo al dios para que me haya enviado desdicha?” “Pasar sobre el cabello”, sinónimo de *tonalli*, según Viesca,⁵⁷ y “pasar sobre la cabeza” son expresiones sinónimas que denotan la ofensa. A su vez: “Cubro tus cabellos, tu cabeza” significa: “Protejo tu honor y buen nombre”. Este *tonalli* móvil y viajero, que se identifica con los cabellos y la cabeza, está a su vez asentado en ese límite que no debe transgredirse por las costumbres respetuosas,

El *teyolia* reside en el corazón; lo más particular de esta residencia en el corazón es que contrariamente a nuestros conceptos de actividades

⁵³ López Austin, *op. cit.*.

⁵⁴ Viesca, Carlos. 1986. *Medicina prehispánica de México*. Panorama.

⁵⁵ López Austin, *op. cit.*.

⁵⁶ Sullivan, *op. cit.*.

⁵⁷ Viesca, *op. cit.*.

mentales residentes en la cabeza, el *teyolia* era la entidad de la memoria, del conocimiento, la inteligencia. Además, el *teyolia* era la entidad que al abandonar el cuerpo producía la muerte. Es significativo que aquello que llamamos personalidad, el nahua lo denomina “un rostro y un corazón”.⁵⁸

El *ihiyotl* cuya morada es el hígado puede producir emanaciones que dañan a la gente en su entorno; era fraccionable y podía salir del cuerpo en forma voluntaria e involuntaria. Las personas con conocimientos y poderes sobrenaturales, estaban capacitadas para liberar voluntariamente su *ihiyotl*. Este era el centro anímico de los sentimientos y las pasiones. Reflejos de la multiplicidad cósmica, los flujos y las fuerzas vitales cuyos vórtices formaban los centros anímicos principales no agotaban el total de lo que componía un individuo. Existían múltiples fluidos que podían incursionar de afuera hacia adentro, como las articulaciones que eran concebidas como nudos de fuerte densidad vital, era a través de ellas que llegaban los ataques de los seres sobrenaturales.⁵⁹

Estilo nahua de “ser en el mundo” y concepto nahua de existencia del mundo

Para los nahuas no hay diferencia entre el complemento circunstancial de lugar (aquí) y el que indica modalidades de acción: toda ubicación espacial implica precisas modalidades de la acción. Además, la porosidad del cuerpo refleja una porosidad esencial del cosmos, una permeabilidad de todo el mundo “material” definiendo un orden de existencia caracterizado por un tránsito continuo entre lo material y lo inmaterial, El cosmos emerge, en este pensamiento como el complemento de una corporalidad permeable.

De la corporalidad y sus metáforas.

El pensamiento Mesoamericano está no solo poblado por metáforas, sino que está constituido por metáforas. Ya desde el primer contacto entre España y Tenochtitlan, casi en los inicios, Sahagún, Durán y Olmos registran esta riqueza del lenguaje metafórico de los pobladores de América, A veces se quejan, como lo hace Durán, del uso tan extensivo de metáforas al percibir que estas le dificultan la adecuada comprensión de los moradores de esas tierras, pero a la vez se maravilla de su complejidad.⁶⁰ Fray Bernardino de Sahagún habla de las “metáforas delicadas con sus declaraciones” y es

⁵⁸ Portilla, *La filosofía náhuatl*, op. cit..

⁵⁹ López Austin, op. cit..

⁶⁰ Fray Diego de Durán, *Ritos y Fesas (1576-1578)*, México, Editorial Cosmos, 1980

el primer autor en registrar en su *Historia General de las Cosas de la Nueva España (Código Florentino)*, libro VI, cap. XLIII, un listado, o primer diccionario, de metáforas con su equivalente en el lenguaje corriente (1547), (traducción al español por Sahagún, 1577).

Las metáforas del cuerpo que mencionaré aquí proceden principalmente de ciertos discursos ejemplares que se aprendían de memoria en los *Calmecac*⁶¹. Algunas de estas metáforas se encuentran en los *ilamatlatolli* y en los *huehuetlatolli* discursos de las ancianas y ancianos. Estos discursos formaban la parte más importante del rito de introducción a la vida adulta entre los nahuas.⁶² Eran, además amonestaciones retóricas y rituales que jugaban un papel muy importante en toda la vida de los mesoamericanos y ritualizaban muchos tipos de eventos sociales: una celebración religiosa, la ceremonia para un nuevo gobernante, el comienzo de la batalla, la elección de esposo o esposa, la elección de la partera para la embarazada, el inicio de la vida adulta, entre otros.⁶³ Nuestro propósito ahora es hacer una revisión somera de algunas metáforas del cuerpo femenino y masculino que se encuentran en los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli* del libro VI, de la *Historia de las Cosas de la Nueva España (Código Florentino)*.

Ellas respondieron ante la pregunta del (príncipe) Netzahualcoyotl: Señor nuestro “...vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la delectación carnal... pero nosotros las mujeres nunca nos hartamos ni nos enhadamos de esta obra; porque es nuestro cuerpo como una sima y como una barranca honda, que nunca se hinche; recibe todo cuanto le echan y desea más...”.⁶⁴

Y en el capítulo XVIII, en las recomendaciones a las hijas: “Mira que no escojas entre los hombres el que mejor te parece, como hacen los que van a comprar las mantas al tianquez... y mira que no hagas como se hace cuando se crían las mazorcas verdes, que son xilotes o elotes, que se buscan las mejores y más sabrosas”.⁶⁵

Estas metáforas sobre los cuerpos de mujeres y hombres revelan aspectos de la cultura que, debido a sus valores morales contrastantes, fueron

⁶¹ Portilla, Miguel León. 1984. *Literaturas de Mesoamérica*. Secretaría de Educación Pública, Cultura.

⁶² Sullivan, Thelma. 1986. A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders. En G.H. Goosen (Ed), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community* (pp. 9-18). State University of Albany; Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*; Soustelle, *op. cit.*, libro IV; Andrés de Olmos, *op. cit.*; Gingerich, *op. cit.*; González Torres, *op. cit.*.

⁶³ Sullivan, *op. cit.*.

⁶⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*; Soustelle, *op. cit.*, p. 382.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 369.

selectivamente eliminados por los primeros cronistas. Curiosamente, las metáforas sobrevivieron en el lenguaje popular. Como recurso de la imaginación y lenguaje poético, la metáfora parece inocente y pasa por un simple adorno del lenguaje pulido. Diría Sahagún “muy delicadas y cumplidas (metáforas) y propísimos vocablos”. Así, fueron conservadas en los textos por su aparente inocuidad y por lo tanto son una de las vías privilegiadas para tener acceso a aquello que los clérigos trataron de eliminar del universo mesoamericano.

Narrativa y metáfora; la corporalidad nahua en el capítulo 1 del Códice Florentino

La historia del *Tohuenyo* relatada en el capítulo III del *Códice Florentino* es un ejemplo muy ilustrativo de la comprensión, la corporalidad y del género en el pensamiento nahua. Seguiré aquí la re-traducción de León Portilla, mucho más fiel al original recopilado en náhuatl por el mismo Sahagún.

Andando no más desnudo, colgándole la cosa,
se puso a vender chile,
fue a instalarse en el mercado, delante del palacio,

Ahora bien, a la hija de Huemac,
que estaba muy buena (*cenca qualli*) muchos de los toltecas
la deseaban y la buscaban
tenían la intención de hacerla su mujer,
Pero a ninguno hacia concesión Huemac, a ninguno daba la hija.

Pues aquella hija de Huemac
miró hacia el mercado,
y fue viendo al *Tohuenyo*:
está con la cosa colgando
“Tan pronto como lo vio,
inmediatamente se metió al palacio...
Por esto enfermó entonces la hija de Huemac,
se puso en tensión, entró en grande calentura,

Como sintiéndose pobre
del pájaro –miembro viril– del Tohuenyo.

Y Huemaclo supo luego:
ya este enferma su hija,
Dilo entonces a las mujeres que la cuidaban: Que hizo. ¿qué hace?
¿Cómo comenzó a entrar en calentura mi hija?

Y las mujeres que la cuidaban respondieron
Es el Tohuenyo, que está vendiendo chile
le ha metido el Fuego, le ha metido el ansia,

con eso es que comenzó, con eso es que quedó enferma.

Y Huemac, el Señor
en vista de esto dio órdenes y dio:
“Toltecas, búsquese al que vende chile
aparecerá el Tohuenyo”.

Y luego fue buscado por todas partes
(...)

revuelven todo Tula
y aunque hicieron todo esfuerzo
no lo vieron por ninguna parte.
Entonces vinieron a comunicar al Señor que en ninguna
parte había visto al Tohuenyo.

Pero después por sí mismo apareció el Tohuenyo,
no más se vino a instalar,
donde habían aparecido la primera vez

(...)

Huemac lo interrogó “¿Dónde está tu casa?”

El otro respondió:

“Yo soy un Tohuenyo (forastero) ando vendiendo chilito”

Y el Señor Huemac le dijo:

“Pues que vida es la tuya Tohuenyo?
ponte el maxtle, tápate”
A lo cual respondió el Tohuenyo:
“Pues nosotros así somos”
Dijo luego el Señor:
“Tú le has despertado el ansia a mi hija,
tú la curaras”
(...)
Y enseguida le cortaron el pelo,
lo bañaron y después de esto,
lo ungieron,
pusieron un maxtle, le ataron la manta.

Y cuando el Tohuenyo entró a verla,
luego cohabitó con ella,
y con esto al momento sanó la mujer.
En seguida, se convirtió el Tohuenyo en el yerno del Señor⁶⁶

Situar estos textos eróticos en el contexto en que se usaban permite un nivel más de acercamiento al papel que jugaban el deseo, la corporalidad y el placer en el pensamiento mesoamericano. Estamos muy lejos, en ellos, del Temor a los poderes del deseo femenino insaciable y destructor como aparece en el continente Europeo, por ejemplo en el Martillo de las Brujas o *Malleus Maleficarum*. La historiografía, como ya se señaló, generalmente enfatiza el carácter disciplinado y hasta cierto punto “represivo” de la cultura azteca. No negamos, en ella, la presencia de una normatividad y de sus exigencias disciplinarias con respecto al sexo, pero tampoco podemos afirmar rígida. mente que no prevalecían, también, los espacios constructivos del erotismo. En un pensamiento y cultura forjados por la dualidad, por la presencia alterna y móvil de los opuestos, las exigencias de disciplina eran enriquecidas por las posibilidades del placer. El empeño unívoco de las fuentes primarias y secundarias en describir el rigor y la disciplina parece ser un producto de los valores de los clérigos cronistas más que una tendencia inherente a los documentos autóctonos.

⁶⁶ Portilla, Miguel León. 1995. *Toltecatoytl: aspectos de la cultura nahual*. Fondo de Cultura Económica, p. 373.

Versiones y alteraciones: del tlalticpacayotl mesoamericano a catolicismo desencamado

Corpovisiones, llama Landa, a las cosmovisiones mesoamericanas, copovisión, ya que no existe la distinción entre ser humano y cuerpo humano. En esta incrustación de la carne en todo el entorno y en la identificación de cuerpo con el ser total, es en donde tenemos que descubrir el significado profundo de *tlalticpacayotl*: aquello que pertenece a la superficie de la tierra, el sexo.⁶⁷ Pertenece porque conforma, identifica y forja a los seres que viven en los pisos intermedios del cosmos, ni en el inframundo ni en el cielo.

Sin embargo, para el evangelizador, este apego “terráqueo” era una obra del demonio. La lujuria, se quejaban, era fuerte entre los autóctonos mesoamericanos. ¿Qué hacer con estos elementos del eros mesoamericano que forzosamente tuvieron que encontrar en el mundo que describían en sus crónicas y recuentos? Veamos algunas de estas respuestas de los frailes cristianizadores.

Tlalticpacayotl y Catolicismo: el erotismo abolido

Observemos ahora los cambios principales en la versión que nos ofrece Sahagún en su selección y traducción al español de 1577. Primero que todo, la forma de verso, característica de los viejos textos nahuas que se aprendían de memoria en los *Calmecac*, fue transformada en prosa. La temática está sumamente condensada. Sin embargo, la narración central se queda, con una evidente matización de los significados y metáforas,

Por ejemplo: la hija de Huemac ya no es descrita como que “está muy buena”, *cenca qualli* como lo dice el texto en náhuatl. Sahagún dice que “el Huemac... tenía una hija muy hermosa, y por la hermosura codiciabanla y deseabanla los dichos tultecas”.⁶⁸

El siguiente cambio se encuentra en la forma de describir el cuerpo del *Tohuenyo*. Ya no dice Sahagún “anda con la cosa colgando” cuyo grafismo genera imágenes perceptivas acordes con un mundo donde el sexo es aquello que pertenece a la superficie de la tierra. En el mundo de Sahagún, podría decirse que el sexo es aquello que debería desaparecer de la superficie de la tierra, Sin embargo, al ser riguroso y estudioso de la cultura nos dice: y la dicha hija del Señor Huemac miró hacia el tienquez y vio al dicho tohuenyo desnudo, y el miembro genital. Lo gráfico de aquello que desata el deseo: la descripción del hombre con “la cosa colgando” se transforma en “desnudo y miembro genital”.

⁶⁷ López Austin, *op. cit.*.

⁶⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 210.

Añade Sahagún: “Y después de lo haber visto, la dicha hija entrose al palacio y antojósele el miembro de aquel *Tohuenyo*, de que luego comenzó a estar muy mala por el amor de aquello que vio. Hinchósele todo el cuerpo...” Y cuando Huemac pregunta qué pasa con su hija, Sahagún en su narrativa señala “está mala de amores”. En la narrativa original, el deseo físico y válido se expresa como (el *Tohuenyo*) “le ha metido el fuego, le ha metido el ansia, entró en grande calentura, sintiéndose pobre del pájaro...”⁶⁹

Así para Sahagún, la princesa se enfermó, se le hinchó todo el cuerpo. Al parecer describe una verdadera enfermedad y no la expresión corpórea de un intenso deseo sexual, como si se sintiera obligado a suavizar la expresión de puro deseo como un síntoma de patología médica. Y cuando finalmente expresa la causa la llama “esta mala de amores”,⁷⁰ porque el amor es más aceptable que la simple calentura.

Se sabe el papel paradójico que jugaban esos primeros cronistas de Indias, por una parte, algunos de ellos como Sahagún, tenían interés de presentar a los indios de América bajo su mejor apariencia para protegerlos de la codicia colonizadora y que fuesen respetados. Por otra parte, los escritos de los frailes eran frecuentemente utilizados para saber evangelizar mejor a los indios. Además, los cronistas estaban constreñidos por las usanzas de la época respecto a la forma como se debían escribir libros. Finalmente, la institución inquisitorial obligaba a usar cánones de literatura que restringían aún más la autonomía de los autores. Así, sufrían todas estas presiones, como lo constata López Austin.⁷¹

Comentarios finales

Es en este tenor que unos fragmentos de aquí y de allá, conjugados con la revisión de metáforas y narrativas podrían revelarnos aspectos de esta cultura (como la corporalidad y la carnalidad) que pasan desapercibidos en la mayoría de las fuentes. El cuerpo, sede y eje de gozos y placeres, el cuerpo dual de mujeres y hombres, la corporalidad fluida y permeable, el cuerpo ‘como principio del ser sobre la tierra, el cuerpo como fusión con el entorno y también como origen del cosmos, este cuerpo femenino y masculino se nos manifiesta en la poesía, los cánticos, las narrativas y las metáforas. Encontrémoslo, aunque fuese solo como el primer punto de apoyo para vislumbrar universos encamados que escapan a la “narrativa maestra del espíritu sobre la carne.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 21

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ López Austin, *op. cit.*.

Desujetarse de la colonización del pensamiento

Armando Villegas Contreras

El activismo de género y su correlato académico, así como, en los mismos términos, la deconstrucción iniciada por el decolonialismo, nos han enseñado que tenemos que “pensar casi todo de nuevo”. Y necesitamos hacerlo así porque el saber universitario estaba empantanado en la crítica eurocéntrica que, aunque importante, no alcanza para pensar nuestra realidad latinoamericana. En los últimos años hemos asistido en la teoría y crítica de las humanidades a una verdadera revolución política y filosófica. Me refiero al momento en el que la lucha feminista del siglo pasado fue desagregando problemáticas de género y denunciando las marcas androcéntricas en la vida cotidiana y, desde luego, en la teoría. Lo mismo en el caso de la visibilización de los movimientos indígenas de Abya Yala y su insurrección como modelos de vida y de conocimiento.

En esa dirección, el texto que aquí comentamos es una intervención en el pensamiento como actividad política renovadora. Sylvia Marcos ha sido determinante para pensar al feminismo y renovar sus potencialidades, más allá del feminismo liberal norteamericano y europeo. Por ello, realiza un trabajo de “pensar de nuevo” que en realidad significa “pensar de otro modo”. Así, a la crítica de género, se agregan, latentes, en el texto sobre el cuerpo y el género en Mesoamérica tres preguntas fundamentales hoy día:

1) ¿Se puede construir una teoría de género con las categorías del pensamiento de los antiguos mexicanos o mesoamericanos?

2) ¿Podría revisarse la historia del feminismo, ampliando la categoría de género al concepto aquí presentado de “lo fluido” en lugar de las identidades estables que en un primer momento fueron descentrando a las humanidades?

3) ¿Cómo se construye una teoría decolonial del género?

Los aspectos metodológicos entonces aparecen como principios de inteligibilidad, de entendimiento, pues afectan los contenidos de aquello

que se quiere interpretar y no deben considerarse simples herramientas de análisis. Esos aspectos remiten a la vuelta a las fuentes para contar una historia distinta a la que nos tuvo acostumbrados la antropología, la arqueología y las ciencias sociales durante el siglo XX. Revisemos el texto de Marcos para saber esas determinaciones que nos “harían pensar todo de nuevo”, toda vez que la mayoría de las perspectivas indígenas y feministas han sido olvidadas por nuestros saberes universitarios, aún hoy.

Género es una palabra que en un primer momento se usó para designar relaciones biológicas ligadas a los órganos sexuales para dividir el mundo entre hombres y mujeres. Género era una palabra (sigue siendo) importante para deconstruir que una mitad de la perspectiva filosófica sobre la visión del mundo había sido obviada. Entonces las críticas del género, las perspectivas del género se convirtieron a lo largo de estos cincuenta o sesenta años que se han discutido por tantas activistas como teóricas, en una estrategia analítica para pensar las luchas por la liberación, luchas en contra de la subjetivación de la esencialización del dominio de los hombres sobre las mujeres.

En primer lugar, revisemos el contexto teórico que la autora aborda para construir una nueva formulación tanto metodológica como de contenido. Ella utiliza, básicamente tres fuentes que, al discutir con ellas revierte en la teoría del género, la interpretación dominante del cuerpo en Mesoamérica. Una de ellas es la *Historia de las cosas en la Nueva España*, seguido de interpretaciones canónicas sobre el pensamiento mesoamericano, a través de dos autores, Miguel León Portilla y Alfredo López Austin.¹

Tomemos el procedimiento metodológico de León Portilla para identificar aquel que propone Sylvia Marcos. El procedimiento de León Portilla es la comparación. Él argumenta que el pensamiento nahuatl es similar al de los griegos, que sus categorías como el idioma griego, suelen ser abstractas, es decir, palabras que dan lugar a reflexiones universalizables. León Portilla sí tiene un gesto, digamos, colonizado, porque él dice que se puede hablar de filosofía náhuatl en la que la figura del *tlamatinime*, “el que sabe”, es comparada a la figura del filósofo occidental. En *Filosofía náhuatl* León Portilla habla, por ejemplo, del poema de Nezahualcóyotl y entonces explica la categoría de tiempo, cuando Nezahualcóyotl dice que “la vida es como una flor de quetzal que se desgarras” y él la asocia al pen-

¹ Estas son las tres fuentes. Portilla, León. 1959 (1979). *La filosofía Nahuatl. Estudiada en sus fuentes*. UNAM; López Austin, Alfredo. 1984. *Cuerpo humano e Ideología*, vol. 2. Universidad Nacional Autónoma México; Sahagún, Bernardino de (Fray). 1989. *Historia general de las cosas de la Nuevo España* (Códice Florentino). Introducción de Pelee Glos y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Consejo Nacional para la Cultura y la Artes.

samiento de la finitud occidental. Así, él quiso equiparar el pensamiento mesoamericano al pensamiento occidental, y ahí hay una diferencia importante de la forma en cómo Sylvia Maros aborda el tema, que no quiere decir “esta palabra náhuatl se parece a esta palabra occidental”. La autora hace algo muy distinto porque no trata de legitimar el pensamiento mesoamericano diciendo que se parece al pensamiento occidental, sino que al releer las nociones de cuerpo en Mesoamérica desubjetiva la noción de género y descoloniza la visión sobre los antiguos mexicanos.

La dualidad

Me parece importante que, a la par de no desatender las cuestiones de género que son estratégicas para pensar, por ejemplo, las violencias hacia la mujer, hay en Sylvia Marcos un intento por reformularlo a la luz de los estudios que muestran al género en su diversidad y así, poder explicar el concepto de dualidad mesoamericana. La dualidad implica que hay una compenetración, o una interpenetración, entre el hombre y la mujer, entre la vida y la muerte. Todas esas dualidades, u oposiciones, que en occidente implican una jerarquía, es decir un dominio, en el pensamiento mesoamericano aparecen bajo la fórmula de la coimplicación. No quiere decir que no haya ninguna tensión en esta dualidad, sino que son dualidades siempre en tensión pero que fluyen entre sí, y que se significan una con la otra, no que se separan.

De la misma manera que las deidades de los fenómenos nacen del par original *Ometeotl-omecihuatl*, las múltiples dualidades que estructuran la visión mesoamericana están engendradas por la dualidad constituida por el género. Tomemos, por ejemplo, la dualidad entre vida y muerte como lo muestran con tanta expresividad aquellas figurillas de Tlatilco representando cabezas humanas compuestas por la yuxtaposición de media cara viva y de media calavera. La vida y la muerte no son a su vez más que dos aspectos de una misma dualidad.²

La noción de dualidad funciona con otro concepto importante, el de fluidez. La construcción del concepto de género pasa por esta deriva que Marcos llama: “la apertura mutua de las categorías, la fluidez y la no organización jerárquica entre los polos duales”.³ Como dijimos, los

² Ver *supra*, p. 58.

³ Ver *supra*, p. 68.

esfuerzos de Marcos implican la diferencia, la fluidez estaría en el centro mismo del debate describiendo cómo la concepción del cuerpo en Mesoamérica pasa por la circulación de propiedades de los polos, constitutivamente inestables y liberando así la visión dualista estratificada y jerarquizada de la filosofía occidental.

De todo este flujo de dualidades metafóricas, divinas y corpóreas, solo queda un almacén de mutua interconexión e interrelación. Arriba y abajo no significaban en el universo mesoamericano lo superior y lo inferior. Fueron los catequistas quienes, en su afán de encontrar aproximaciones familiares al universo “tan otro” que encontraron, llamaron “cie-los” e “infiernos” a los pisos celestes y subterráneos del universo nahua.⁴

La importancia es tal que uno tiene que replantearse seriamente la aproximación al concepto de diferencia. Si, en determinado momento la filosofía pudo pensar la diferencia, lo habría hecho como exclusión de la identidad, como articulación separada y dominante de uno de los polos. En cambio, tanto el concepto de dualidad como el de fluidez, permiten reelaborar el concepto de género a la luz del dinamismo de los opuestos de sus préstamos de propiedades y sobre todo de concepciones que no están cerradas sobre sí mismas.

Eso me parece sumamente importante, me parece que nos da una nueva perspectiva, un nuevo aporte al feminismo en general, a la crítica de género en particular y sobre todo a la práctica de las demandas de comunidades indígenas (y otras, como la teoría *queer* que puede inspirar la desnaturalización del género en estas interpretaciones) que no tienen por qué reconocerse en la teoría del género dominante, sino que tienen buscar una noción de género que se define y se redefine, tanto la academia como el feminismo como movimiento, tienen que buscar una apertura a pensar y a repensar constantemente en estos términos.

Está también la crítica al equilibrio occidental. A la forma metafísica con la que conceptualmente, las dualidades se reinscriben una y otra vez en los vocabularios de las humanidades y las ciencias sociales. No porque se quiera criticar al pensamiento occidental, eso ya lo han hecho muchos, sino más bien el gesto es recuperar el pensamiento mesoamericano en aquellas modalidades en las que la diversidad de género y cultural buscan cuestionar la modernidad europea como sistema único y si añadimos el capitalismo, esa diversidad no solo buscaría cuestionar el sistema de vida dominante como sistema, sino como viable en el futuro. Pero en esta descolonización no se trata de que perdamos toda esa tradición occidental. Ella en muchos aspectos es muy crítica y muy rica, pero

⁴ Ver *supra*, p. 59.

eso no debe ser un supuesto para ocultar o invisibilizar otros pensamientos u otras *epistemes*. Pero lo que sí es obligación es desujetarse de la colonización del pensamiento, de la colonización de la academia y de la colonización de las prácticas de género, y luego podamos discutir todas las demandas del feminismo en función de la insoportable subordinación de las mujeres, en función del insoportable patriarcado, en función de todo eso que hoy es insoportable, la aparición de la dominación que sobredetermina la violencia de género, la cultura y la clase social.

Colonización y cristianización. Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo¹

Silvia Federici



Américo Vespucio desembarcando en la costa de América del Sur en 1497. Frente a él, tendida de modo seductor en una hamaca, está “América”. Detrás de ella hay algunos caníbales asando restos humanos. Diseño de Jan van der Straet y grabado de Théodore Galle (1589).

¹ Publicación original: Federici, Silvia. 2010. Colonización y cristianización, Calibán y las brujas en el Nuevo Mundo. En *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (pp. 315-352). Tinta Limón.

[...] y entonces ellos dicen que hemos venido a esta tierra para destruir el mundo. Dicen que los vientos echan por tierra las casas y cortan los árboles, y el fuego los quema, pero que nosotros devoramos todo, consumimos la tierra, cambiamos el curso de los ríos, nunca estamos tranquilos, nunca descansamos, siempre corremos de aquí para allá, buscando oro y plata, nunca satisfechos y luego especulamos con ellos, hacemos la guerra, nos matamos entre nosotros, robamos, insultamos, nunca decimos la verdad y les hemos despojado de sus medios de vida. Y, finalmente, maldicen el mar que ha puesto sobre la tierra niños tan malvados y crueles.

GIROLAMO BENZONI,
Historia del Mondo Nuovo, 1565

[...] vencidas por la tortura y el dolor, [las mujeres] fueron obligadas a confesar que adoraban a los huacas [...] Ellas se lamentaban, “ahora en esta vida nosotras las mujeres [...] somos cristianas; tal vez, luego, el sacerdote sea culpable si nosotras las mujeres adoramos las montañas, si huimos a las colinas y a la puna, ya que aquí no hay justicia para nosotras”.

FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA,
Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno, 1615

Introducción

La historia del cuerpo y de la caza de brujas está basada en un supuesto que puede resumirse en la referencia a “Calibán y la bruja”, los personajes de *La tempestad*, símbolos de la resistencia de los indios americanos a la colonización.² El supuesto es precisamente la continuidad entre la dominación de las

² En realidad, Sycorax –la bruja– no ha ingresado en la imaginación revolucionaria latinoamericana del mismo modo que Calibán; ésta permanece todavía invisible, tal y como ha sucedido durante mucho tiempo con la lucha de la mujer contra la colonización. En

poblaciones del Nuevo Mundo y la de las poblaciones en Europa, en especial las mujeres, durante la transición al capitalismo. En ambos casos tiene lugar la expulsión forzosa de poblaciones enteras de sus tierras, el empobrecimiento a gran escala, el lanzamiento de campañas de “cristianización” que socavan la autonomía de la gente y las relaciones comunales. También hubo una influencia recíproca por medio de la cual ciertas formas represivas que habían sido desarrolladas en el Viejo Mundo fueron trasladadas al Nuevo, para ser luego retomadas en Europa.

La fragmentación social que se produjo no debería ser subestimada. En el siglo XVIII, la afluencia de oro, plata y otros recursos procedentes de América hacia Europa dio lugar a una nueva división internacional del trabajo que fragmentó al proletariado global por medio de segmentaciones clasistas y sistemas disciplinarios, que marcaron el comienzo de unas trayectorias, a menudo conflictivas, dentro de la clase trabajadora. Las similitudes en el trato que recibieron, tanto las poblaciones de Europa como de América, son suficientes como para demostrar la existencia de una misma lógica que rige tanto el desarrollo del capitalismo como conforma el carácter estructural de las atrocidades perpetradas en este proceso. La extensión de la caza de brujas a las colonias americanas constituye un ejemplo notable.

En el pasado, la persecución de mujeres y hombres bajo el cargo de brujería era un fenómeno que normalmente los historiadores consideraban como algo limitado a Europa. La única excepción a esta regla eran los juicios de las brujas de Salem, que constituyen todavía el principal tema de estudio de los académicos que investigan la caza de brujas en el Nuevo Mundo. Hoy en día, sin embargo, se admite que la acusación de adoración al Diablo también jugó un papel clave en la colonización de la población aborigen

relación con Calibán, lo que éste ha venido a defender ha sido muy bien expresado en un ensayo de enorme influencia del escritor cubano Roberto Fernández Retamar: “Nuestro símbolo no es pues Ariel [...] sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos las mismas islas en las que vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para hacer que caiga sobre él la ‘roja plaga’? [...] Desde Tupac Amaru [...] Toussaint-Louverture, Simón Bolívar [...] José Martí [...] Fidel Castro [...] Che Guevara [...] Franz Fanón [...] ¿Qué es nuestra historia?, ¿qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Calibán?” (Fernández Retamar, Roberto. 1989. *Caliban and Other Essays*. University of Minnesota Press, pp. 33-34 [ed. cast.: 1984. *Calibán: apuntes sobre la cultura de nuestra América*. La Pléyade]). En relación con esta cuestión véase también Margaret Paul Joseph quien, en *Calibán in Exile*, escribe: “De ese modo, Próspero y Calibán nos brindan una poderosa metáfora del colonialismo. Un apéndice de esta interpretación aborda la condición abstracta de Calibán, víctima de la historia, frustrado al saberse totalmente carente de poder constituyente. En América Latina, el nombre de Calibán ha sido adoptado de un modo más positivo, dado que Calibán parece representar a las masas que luchan por levantarse contra la opresión de la élite” (Joseph, Margaret Paul. *Caliban in Exile: The Outsider in Caribbean Fiction*. Greenwood, p. 2).

americana. En relación con este tema, debemos mencionar particularmente dos textos que constituyen la base de mi argumentación para este capítulo. El primero es *Moon, Sun and Witches* [La luna, el sol y las brujas] de Irene Silverblatt,³ un estudio acerca de la caza de brujas y la redefinición de las relaciones de género en la sociedad incaica y el Perú colonial, que –según mis conocimientos– es el primer estudio en inglés que reconstruye la historia de las mujeres andinas perseguidas por su condición de brujas. El otro texto es *Streghe e Potere* [Brujas y poder] de Luciano Parinetto,⁴ una serie de ensayos que documentan el impacto de la caza de brujas en América sobre los juicios a las brujas en Europa. Éste constituye, en mi opinión, un estudio deficiente por la insistencia del autor en señalar que la persecución de las brujas era neutral en relación con el género.

Ambos trabajos demuestran que, también en el Nuevo Mundo, la caza de brujas constituyó una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir terror, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrenar a sus miembros entre sí. También fue una estrategia de cercamiento que, según el contexto, podía consistir en cercamientos de tierra, de cuerpos o relaciones sociales. Al igual que en Europa, la caza de brujas fue, sobre todo, un medio de deshumanización y, como tal, la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el genocidio.

La caza de brujas no destruyó la resistencia de los colonizados. Debido, fundamentalmente, a la lucha de las mujeres, el vínculo de los indios americanos con la tierra, las religiones locales y la naturaleza sobrevivieron a la persecución, proporcionando una fuente de resistencia anticolonial y anticapitalista durante más de 500 años. Esto es extremadamente importante para nosotros en un momento de renovada conquista de los recursos y de las formas de existencia de las poblaciones indígenas; debemos repensar el modo en que los conquistadores batallaron para dominar a aquellos a quienes colonizaban y qué fue lo que permitió a estos últimos subvertir este plan contra la destrucción de su universo social y físico, creando una nueva realidad histórica.

El nacimiento de los caníbales

Cuando Colón navegó hacia la “India”, la caza de brujas aún no constituía un fenómeno de masas en Europa. La acusación, no obstante, de adorar

³ Silverblatt, Irene. 1987. *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton University Press [ed. cast.: 1990. *Luna, sol y brujas: género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas].

⁴ Parinetto, Luciano. 1998. *Streghe e Potere: Il Capitale e la Persecuzione dei Diversi*. Rusconi.

al demonio como un arma para atacar a enemigos políticos y vilipendiar a poblaciones enteras (tales como los musulmanes y los judíos) ya era una práctica común entre las élites. Más aún, como escribe Seymour Phillips, una “sociedad persecutoria” se había desarrollado dentro de la Europa medieval, alimentada por el militarismo y la intolerancia cristiana, que miraba al “Otro”, principalmente como un objeto de agresión.⁵ De este modo, no resulta sorprendente que “caníbal”, “infiel”, “bárbaro”, “razas monstruosas” y “adorador del Diablo” fueran “modelos etnográficos” con los que los europeos “presentaron la nueva era de expansión”.⁶ Éstos les proporcionaron el filtro a través del cual los misioneros y los conquistadores interpretaron culturas, religiones y costumbres sexuales de la población que encontraron.⁷ Otras marcas culturales contribuyeron también a la invención de los “indios”. El “nudismo” y la “sodomía” eran mucho más estigmatizadores y, probablemente, proyectaban las necesidades de mano de obra de los españoles, que calificaban a los amerindios como seres que vivían en estado animal –listos para ser transformados en bestias de carga– a pesar de que algunos informes también señalaban con énfasis su propensión a compartir “y a entregar todo lo que tienen a cambio de objetos de poco valor”, como un signo de su bestialidad.⁸

Al definir a las poblaciones aborígenes como caníbales, adoradores del Diablo y sodomitas, los españoles respaldaron la ficción de que la conquista no fue una desenfrenada búsqueda de oro y plata sino una misión de conversión, una reclamación que, en 1508, ayudó a la Corona española a obtener la bendición papal y la autoridad absoluta de la Iglesia en América. También eliminó a los ojos del mundo, y posiblemente de los propios colonizadores, cualquier sanción contra las atrocidades que ellos pudieran cometer contra los indios, funcionando, así como una licencia para matar independientemente de lo que las supuestas víctimas pudiesen hacer. Y,

⁵ Phillips, Seymour. 1994. The Outer World of the European Middle Ages. En Stuart B. Schwartz (Ed.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge University Press.

⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁷ Informando acerca de la isla de La Española, en su *Historia General de las Indias* (1551), Francisco López de Gomara podía declarar con total certeza que “el dios más importante que tienen en esta isla es el Diablo”, y que el Diablo vivía entre las mujeres (López de Gomara, Francisco. 1954 [1556]. *Historia General de Las Indias*. Editorial Iberia. p. 49). De modo similar, el Libro V de la *Historia* (1590) de Acosta, en el que se discute acerca de la religión y las costumbres de los habitantes de México y Perú, está dedicado a sus diversas formas de adoración al Diablo, que incluían los sacrificios humanos.

⁸ Hulme, Peter. 1994. Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean. En Stuart B. Schwartz (ed.), *op. cit.*, pp. 157-200. p. 198.

efectivamente, “el azote, la horca, el cepo, la prisión, la tortura, la violación y ocasionalmente la muerte se convirtieron en armas comunes para reforzar la disciplina laboral” en el Nuevo Mundo.⁹

En una primera fase, sin embargo, la imagen de los colonizados como adoradores del Diablo pudo coexistir con una imagen más positiva, incluso idílica, que describía a los “indios” como seres inocentes y generosos, que llevaban una vida “libre de trabajo pesado y tiranía”, que se asemejaba a la mítica “época dorada” o a un paraíso terrenal.¹⁰

Esta caracterización puede haber sido un estereotipo literario o –como ha sugerido Roberto Fernández Retamar entre otros– la contraparte retórica de la imagen del “salvaje”, expresando así la incapacidad de los europeos para considerar a la gente con la que se encontraron como verdaderos seres humanos.¹¹ Pero esta mirada optimista correspondía con un periodo de la conquista (desde la década de 1520 hasta la de 1540) durante la cual los españoles todavía creían que las poblaciones aborígenes serían convertidas y sojuzgadas fácilmente.¹² Éste fue el tiempo de los bautismos masivos, en el que se desplegó el mayor fervor para convencer a los “indios” de cambiar sus nombres y de abandonar a sus dioses y sus costumbres sexuales, especialmente la poligamia y la homosexualidad. Las mujeres, con sus pechos desnudos, fueron obligadas a cubrirse; los hombres en taparrabos debieron usar pantalones.¹³ En esta época, la lucha contra el demonio

⁹ Cockroft, James D. 1990. *México: Class Formation, Capital Accumulation, and the State*. Monthly Review Press, p. 19.

¹⁰ Brandon, William. 1986. *New Worlds For Old: Reports from the New World and their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500-1800*. Ohio University Press, pp. 6-8; Sale, Kirkpatrick. 1991. *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*. Penguin Books, pp. 100-101.

¹¹ “Esta imagen de caribe/canibal –escribe Retamar– contrasta con la otra imagen del hombre americano que Colón ofrece en sus páginas: la del arauaco de las grandes Antillas –taíno al principio– a quien presenta como pacífico, manso, incluso temeroso y cobarde. Ambas visiones de los aborígenes americanos se difundieron rápidamente por Europa [...] El taíno se transformará en el habitante paradisíaco de un mundo utópico [...] El caribe, por su parte, dará lugar al canibal, al antropófago, al hombre bestial situado irremediamente al margen de la civilización, y a quién es menester combatir a sangre y fuego. Ambas visiones están menos alejadas de lo que pudiera parecer a primera vista”. Cada imagen corresponde con una intervención colonial –dando por sentado su derecho a controlar las vidas de la población aborigen del Caribe–, que según Retamar continúa hasta el presente. Retamar señala que el exterminio tanto de los amables taínos como de los feroces caribes constituye una prueba del parentesco entre estas dos imágenes (Fernández Retamar, *op. cit.*, pp. 23-24).

¹² Cervantes, Fernando. 1994. *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. Yale University Press [ed. cast.: *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Herder, 1996].

¹³ Cockroft, *op. cit.*, p. 21.

consistía principalmente en hogueras de “ídolos” locales, aunque cabe mencionar que, entre los años 1536 (cuando se introdujo la Inquisición en América) y 1543, muchos líderes políticos y religiosos del centro de México fueron juzgados y quemados en la hoguera por el padre franciscano Juan de Zumárraga.

A medida que la conquista avanzaba, dejó de haber espacio para cualquier tipo de acuerdo. No es posible imponer el poder sobre otras personas sin denigrarlas, hasta el punto de que se impida la misma posibilidad de identificación. Así, a pesar de las primeras homilías acerca de los amables taínos, se puso en marcha una máquina ideológica que, de forma complementaria a la máquina militar, retrataba a los colonizados como seres “mugrientos” y demoniacos que practicaban todo tipo de abominaciones, mientras que los mismos crímenes que antes habían sido atribuidos a la falta de educación religiosa –sodomía, canibalismo, incesto, travestismo– eran ahora considerados como pruebas de que los “indios” se encontraban bajo el dominio del Diablo y que podían ser privados de sus tierras y de sus vidas de forma justificada.¹⁴ En relación a este cambio de imagen, Fernando Cervantes escribe lo siguiente en *The Devil in the New World* [El demonio en el Nuevo Mundo]:

[...] antes de 1530 hubiese sido difícil predecir cuál de estos enfoques se convertiría en el punto de vista dominante. Sin embargo, para mediados del siglo XVI había triunfado una visión demoniaca muy negativa de las culturas amerindias y se creía que su influencia descendía como una densa niebla sobre cada afirmación, oficial y no oficial, hecha sobre el tema.¹⁵

Sobre la base de las historias contemporáneas de las “Indias” –como las de Gomara (1556) y la de Acosta (1590)– se podría conjeturar que este cambio de perspectiva fue provocado por el encuentro de los europeos con Estados imperialistas como el azteca y el inca, cuya maquinaria represiva incluía la práctica de sacrificios humanos.¹⁶ En *La Historia Natural y Moral de Las Indias*, publicado en Sevilla en 1590 por el jesuita José de Acosta, encontramos descripciones que nos brindan una vívida sensación de la repulsión que a los españoles les generaban los sacrificios masivos de cientos de jóvenes (prisioneros de

¹⁴ Williams, Walter L. 1986. *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston, Beacon Press, pp. 136-137.

¹⁵ Cervantes, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ Martínez, Bernardo García *et al.* 1976. *Historia General De México*. Tomo 1. El Colegio de México.

guerra, niños comprados y esclavos), llevados a cabo por los aztecas.¹⁷ Sin embargo, al leer el relato de Bartolomé de las Casas acerca de la destrucción de las “Indias” o de cualquier otro informe sobre la conquista, nos preguntamos por qué los españoles habrían de sentirse impresionados por estas prácticas cuando ellos mismos no tuvieron escrúpulos en cometer impronunciabiles atrocidades en nombre de Dios y del oro, como cuando en 1521, según Cortés, masacraron a 100.000 personas sólo para conquistar Tenochtitlan.¹⁸

Del mismo modo, los rituales canibalísticos que los españoles descubrieron en América, y que ocupan un lugar destacado en las crónicas de la Conquista, no deben haber sido muy diferentes de las prácticas médicas populares en Europa durante aquella época. En los siglos XVI, XVII e incluso XVIII, el consumo de sangre humana (especialmente la de aquellos que habían muerto de forma violenta) y de agua de las momias, que se obtenía remojando la carne humana en diversos brebajes, era una cura común para la epilepsia y otras enfermedades en muchos países europeos. Es más, este tipo de canibalismo “que incluía carne humana, sangre, corazón, cráneo, médula ósea y otras partes del cuerpo no estaba limitado a grupos marginales sino que era practicado en los círculos más respetables”.¹⁹ El nuevo horror que los españoles sintieron por las poblaciones aborígenes a partir de la década de 1550 no puede ser así fácilmente atribuido a un choque cultural, sino que debe ser considerado como una respuesta inherente a la lógica de la colonización que, inevitablemente, necesita deshumanizar y temer a aquellos a quienes quiere esclavizar.

¹⁷ Los sacrificios humanos ocupan un lugar muy importante en el relato de Acosta acerca de las costumbres religiosas de los incas y los aztecas. Acosta describe el modo en que, en Perú, durante ciertas festividades, de 400 niños de entre 2 y 4 años, 300 eran sacrificados –“duro e inhumano espectáculo” según sus palabras–. Entre otros sacrificios, describe también el de 70 soldados españoles capturados durante una batalla en México y, al igual que Gomara, señala con total certeza que dichas matanzas eran obra del Diablo. Acosta, José de. 1962 [1590]. *Historia natural y moral de las indias*. Fondo de Cultura Económica, pp. 250 y ss.

¹⁸ Cockroft, *op. cit.*, p. 19.

¹⁹ Gordon-Grube, Karen. 1988. Anthropophagy in Post-Renaissance Europe: The Tradition of Medical Cannibalism. *American Anthropologist Research Reports*, 90, pp. 405-408. En Nueva Inglaterra, los médicos administraban remedios “hechos con cadáveres humanos”. Entre los más populares, universalmente recomendados como una panacea para cualquier problema, se encontraba la “momia”, un remedio preparado con los restos de un cadáver secado o embalsamado. En relación con el consumo de sangre humana, Gordon-Grube señala que “vender la sangre de criminales decapitados constituía la prerrogativa de los ejecutores. Era entregada aún tibia a epilépticos o a otros clientes que esperaban entre la multitud “con la taza en la mano” en el lugar de ejecución” (*Ibid.*, p. 407).



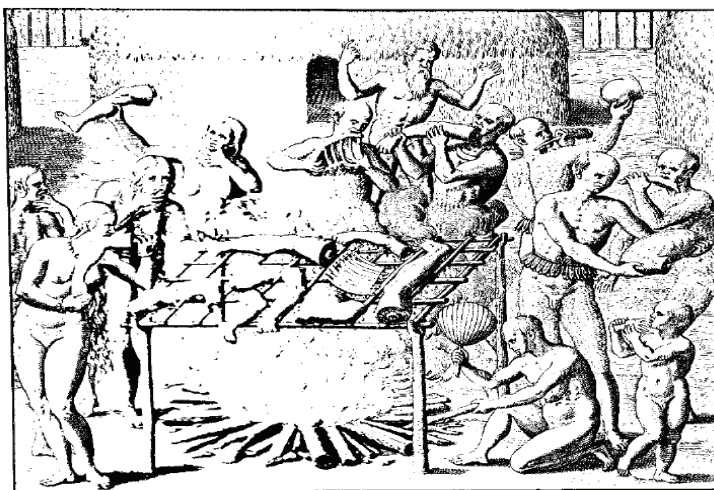
Los diarios de viaje que mostraban horribles imágenes de caníbales atiborrándose de restos humanos proliferaron en Europa en las postrimerías de la conquista. Un banquete caníbal en Bahía (Brasil), según la descripción del alemán Herman J. G. Aldenburg.

El éxito de esta estrategia puede apreciarse en la facilidad con que los españoles explicaron, de forma “racional”, las altas tasas de mortalidad causadas por las epidemias que barrieron la región al comienzo de la conquista, y que ellos concibieron como un castigo divino por la horrorosa conducta de los indios.²⁰ También el debate que tuvo lugar en Valladolid en 1550, entre Bartolomé de las Casas y el jurista español Juan Ginés de Sepúlveda, en relación a si los “indios” debían ser considerados seres humanos, hubiera sido impensable sin una campaña ideológica que los representara como animales y demonios.²¹

²⁰ Walter L. Williams escribe: “[L]os españoles nunca se dieron cuenta de cuál era el motivo por el que los indios estaban siendo consumidos por las enfermedades, sino que lo tomaron como un indicio de que formaba parte de los planes de Dios para eliminar a los infieles. Oviedo concluyó: ‘No es sin motivo qué Dios permite que ellos sean destruidos. Y no tengo dudas de que debido a sus pecados, Dios se deshará de ellos muy pronto’. Después, en una carta al rey en la que condena a los mayas por aceptar la homosexualidad, señala lo siguiente: ‘Deseo mencionarlo a fin de declarar aún más fehacientemente el motivo por el cual Dios castiga a los indios y la razón por la cual no han sido merecedores de su misericordia’” (*op. cit.*, p. 138).

²¹ El fundamento teórico del argumento de Sepúlveda a favor de la esclavización de los indios era la doctrina de Aristóteles acerca de la “esclavitud natural” (Hanke, Lewis. 1959. *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Indiana University Press, pp. 16 y ss [ed. cast.: 1974. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los Indios americanos*. Septentas, 1974]).

La divulgación de estas ilustraciones –banquetes canibalísticos con multitudes de cuerpos desnudos ofreciendo cabezas y miembros humanos como plato principal– que retrataban la vida en el Nuevo Mundo con reminiscencias de los aquelarres de las brujas, que comenzaron a circular por Europa después de la década de 1550, completaron el trabajo de degradación. *Le livre des Antipodes* (1630) [El libro de las Antípodas], compilado por Johann Ludwig Gottfried, constituye un ejemplo tardío de este género literario que despliega una gran cantidad de imágenes horrosas: mujeres y niños atiborrándose de vísceras humanas o la comunidad caníbal reunida alrededor de una parrilla, deleitándose con piernas y brazos mientras observan como se asan restos humanos. Las ilustraciones que aparecen en *Les singularités de la France Antarctique* (París, 1557) [Las singularidades de la Francia Antártica], realizadas por el franciscano francés André Thevet –centrado en el descuartizamiento, la preparación y la degustación de carne humana– y la obra de Hans Staden *Wahrhaftige Historia* (Marburg, 1557), en la que el autor describe su cautiverio entre los indios caníbales de Brasil²² constituyen contribuciones anteriores a la producción cultural de los amerindios como seres bestiales.



Caníbales de Bahía deleitándose con restos humanos. Las ilustraciones que mostraban a la comunidad amerindia asando y alimentándose con restos humanos completaron la degradación de las poblaciones aborígenes americanas, iniciada previamente por el trabajo de los misioneros.

²² Parinetto, *op. cit.*, p. 428.

Explotación, resistencia y demonización

La decisión de la Corona española de introducir un sistema mucho más severo de explotación en las colonias americanas en la década de 1550 constituyó uno de los momentos cruciales de la propaganda antiindia y la campaña antiidolatría que acompañaron al proceso de colonización. La decisión fue motivada por la crisis de la “economía de rapiña” que había sido introducida después de la conquista, por la cual la acumulación de riqueza siguió dependiendo de la expropiación de los excedentes de bienes de los “indios” más que de la explotación directa de su trabajo.²³ Hasta la década de 1550, a pesar de las masacres y la explotación asociadas al sistema de la encomienda, los españoles no habían desbaratado completamente las economías de subsistencia que habían encontrado en las áreas colonizadas. Por el contrario, debido a la riqueza acumulada, habían confiado en los sistemas de tributo puestos en práctica por los aztecas e incas, con lo cual los jefes designados (caciques en México, kurakas en Perú) les entregaban cuotas de bienes y trabajo, supuestamente compatibles con la supervivencia de las economías locales. El tributo fijado por los españoles era mucho mayor que el demandado por incas y aztecas a aquellos a quienes conquistaban; pero aun así no era suficiente para satisfacer sus necesidades. Hacia la década de 1550 comenzó a resultarles difícil obtener mano de obra suficiente, tanto para los obrajes (talleres de manufactura donde se producían bienes para el mercado mundial) como para la explotación de las minas de plata y mercurio recientemente descubiertas, como la legendaria mina de Potosí.²⁴

La necesidad de extraer más trabajo de las poblaciones aborígenes provenía principalmente de la situación interna de España, donde la Corona estaba literalmente flotando sobre lingotes de oro y plata americanos con los cuales compraba los bienes y los alimentos que ya no se producían en España. Además, la riqueza producida por el saqueo financió la expansión europea de la Corona. Esta situación dependía en tal medida de la continua llegada de enormes cantidades de plata y oro del Nuevo Mundo que para la década de 1550 la Corona estaba preparada para socavar el poder de los encomenderos con el fin de apropiarse de gran parte del trabajo de los indios para la extracción de plata, que

²³ Spalding, Karen. 1984. *Hurochiri: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford University Press; Stern, Steven J. 1982. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. University of Wisconsin Press.

²⁴ La mina de Potosí fue descubierta en 1545, cinco años antes de que tuviera lugar el debate entre Las Casas y Sepúlveda.

posteriormente sería enviada por barco a España.²⁵ La resistencia a la colonización estaba, sin embargo, aumentando.²⁶ Fue en respuesta a este desafío que, tanto en México como en Perú, se declaró una guerra contra las culturas indígenas, allanando el camino para una intensificación draconiana del dominio colonial.

En México este cambio se produjo en 1562, cuando por iniciativa del provincial Diego de Landa se lanzó una campaña antiidolatrías en la península de Yucatán, en el curso de la cual más de 4.500 personas fueron capturadas y brutalmente torturadas bajo el cargo de practicar sacrificios humanos. Luego fueron objeto de un castigo público bien orquestado que terminó por destruir sus cuerpos y su moral.²⁷ Las penas infligidas fueron tan crueles (azotes tan severos que hicieron que la sangre fluyera, años de esclavitud en las minas) que mucha gente murió o quedó impedida para trabajar; otros huyeron de sus casas o se suicidaron, de tal modo que el trabajo llegó a su fin y la economía regional fue destruida. Sin embargo, la persecución montada por Landa se convirtió en el fundamento de una nueva economía colonial, que hizo entender a la población local que los españoles habían llegado para quedarse y que el dominio de los antiguos dioses había terminado.²⁸

También en Perú el primer ataque a gran escala contra lo diabólico tuvo lugar en 1560, coincidiendo con el surgimiento del movimiento Taki Ongoy,²⁹ un movimiento nativo milenarista que predicaba contra el colaboracionismo con los europeos y a favor de una alianza panandina de

²⁵ En la década de 1550, la Corona española dependía en tal medida de los lingotes de oro y plata para sobrevivir –que utilizaba para pagar a los mercenarios que peleaban en sus guerras– que incautaba las cargas de lingotes de oro y plata que llegaban en barcos privados. Normalmente, estos barcos transportaban el dinero que era guardado por aquellos que habían participado en la conquista y que ahora se estaban preparando para jubilarse en España. De este modo, durante años hubo un conflicto entre los expatriados y la Corona, que culminó en la sanción de una nueva legislación que limitaba el poder de acumulación de los primeros.

²⁶ Spalding, *op. cit.*, pp. 134-135; Stern, *op. cit.*). En la obra *Tribute to the Household* (1982), de Enrique Mayer, puede hallarse una poderosa descripción de esta resistencia. En ella describe las famosas visitas que los encomenderos solían realizar a las aldeas con el fin de fijar el tributo que cada comunidad les debía a ellos y a la Corona. En las aldeas de montaña, ubicadas en los Andes, la procesión de hombres a caballo podía observarse horas antes de su llegada, frente a lo cual muchos jóvenes huían, los niños eran reacomodados en distintos hogares y los recursos escondidos.

²⁷ Clendinnen, Inga. 1987. *Ambivalent Conquest: Maya and Spaniards in Yucatán, 1517-1570*. Cambridge University Press, pp. 71-92.

²⁸ *Ibíd.*, p. 190.

²⁹ El nombre Taki Ongoy describe el trance en el que, durante un baile, entraban los participantes en el movimiento.

los dioses locales (huacas) para poner fin a la colonización. Los takionqos atribuían la derrota sufrida y la creciente mortalidad al abandono de los dioses locales, y alentaban a la gente a rechazar la religión cristiana y los nombres, la comida y la ropa recibida de los españoles. También exhortaban a la gente a rechazar el pago de tributos y el trabajo forzado impuesto por los españoles, y a “abandonar el uso de camisas, sombreros, sandalias o cualquier otra vestimenta proveniente de España”.³⁰ Prometían que si esto se concretaba los huacas revividos le darían la vuelta al mundo y destruirían a los españoles enviándoles enfermedades e inundaciones a sus ciudades, un océano que crece para borrar todo rastro de su existencia.³¹

La amenaza formulada por los takionqos era verdaderamente seria: al convocar una unificación panandina de los huacas, el movimiento marcaba el comienzo de un nuevo sentido de la identidad capaz de sobrellevar las divisiones vinculadas a la organización tradicional de los ayllus (unidades comunales). En palabras de Stern, ésta fue la primera vez que la gente de los Andes comenzó a pensarse a sí misma como una misma persona, como “indios”³² y, de hecho, el movimiento se expandió ampliamente alcanzando “hacia el norte, la ciudad de Lima, Cuzco, hacia el este y sobre la elevada puna del sur, a La Paz, en la actual Bolivia”.³³ La respuesta vino de mano del Consejo Eclesiástico, realizado en Lima en 1567, que estableció que los sacerdotes debían “extirpar las innumerables supersticiones, ceremonias y ritos diabólicos de los indios. También debían erradicar la embriaguez, arrestar a los médicos-brujos y, sobre todo, descubrir y destruir los lugares sagrados y los talismanes” relacionados con el culto a los dioses locales (*huacas*). Estas recomendaciones fueron repetidas en un Sínodo celebrado en Quito en 1570, donde, nuevamente, se denunció que “[h]ay médicos-brujos famosos que [...] custodian a los huacas y conversan con el Diablo”.³⁴

Los huacas eran montañas, fuentes de agua, piedras y animales que encarnaban a los espíritus de los ancestros. Como tales se los cuidaba, alimentaba y adoraba de forma colectiva, ya que todos consideraban que eran los principales vínculos con la tierra y las prácticas agrícolas primordiales para la reproducción económica. Las mujeres les hablaban,

³⁰ Stern, *op. cit.*, p. 53.

³¹ *Ibíd.*, pp. 52-64.

³² *Ibíd.*, p. 59.

³³ Spalding, *op. cit.*, p. 246.

³⁴ Hemming, John. 1970. *The Conquest of the Incas*. Harcourt Brace and Company, p. 397 [ed. cast.: 2000. *La conquista de los incas*. Fondo de Cultura Económica].

como parece que aún lo hacen en algunas regiones de América del Sur, para asegurarse una cosecha sana.³⁵ Destruirlos o prohibir su culto era una forma de atacar a la comunidad, sus raíces históricas, la relación de la gente con la tierra y su relación intensamente espiritual con la naturaleza. Esto fue comprendido por los españoles, que en la década de 1550 se embarcaron en una sistemática destrucción de todo aquello que se asemejara a un objeto de culto. Claude Baudez y Sydney Picasso escriben sobre la campaña antiidolatrías dirigida por los franciscanos contra los mayas en Yucatán, que puede extrapolarse a lo ocurrido en el resto de México y Perú.

Los ídolos fueron destruidos, los templos incendiados y aquellos que celebraban ritos nativos y practicaban sacrificios fueron castigados con la muerte; las festividades tales como los banquetes, las canciones y las danzas así como las actividades artísticas e intelectuales (pintura, escultura, observación de las estrellas, escritura jeroglífica) –sospechosas de estar inspiradas por el Diablo– fueron prohibidas y aquellos que participaban en ellas fueron perseguidos sin misericordia.³⁶

Este proceso vino de la mano de la reforma exigida por la Corona española, que incrementó la explotación del trabajo indígena con el fin de asegurarse un mayor flujo de lingotes de oro y plata hacia sus arcas. Con este propósito fueron introducidas dos medidas, ambas facilitadas por la campaña antiidolatría. En primer lugar, la cuota de trabajo que los jefes locales debían proveer para el trabajo en las minas y obrajes fue aumentada notablemente, la ejecución de la nueva norma fue puesta en manos de un representante local de la Corona (corregidor), que tenía el poder de arrestar y administrar otras formas de castigo en caso de incumplimiento.

³⁵ (Descola, 1994: 191-214). Philippe Descola señala que entre los *achuar*, una población de la zona alta de la Amazonía, “la condición necesaria para un cultivo eficaz depende del comercio directo, armonioso y constante con *Nunkui*, el espíritu protector de los hurtos” (*Ibíd.*, p. 192). Esto es lo que hace toda mujer cuando le canta canciones secretas “desde el corazón” y ensalmos mágicos a las plantas y las hierbas de su jardín, incentivándolas así a crecer (*Ibíd.*, p. 198). La relación entre una mujer y el espíritu que protege su huerto es tan íntima que cuando ella muere “su huerto sigue su ejemplo, dado que, a excepción de su hija soltera, ninguna otra mujer se animaría a sostener una relación de ese tipo cuando ella misma no la hubiera iniciado. En cuanto a los hombres, son por tanto completamente incapaces de remplazar a sus esposas si esta necesidad apareciera [...] Cuando un hombre ya no tiene una mujer (madre, esposa, hermana o hija) que cultive su huerto y prepare su comida, ya no le queda otra alternativa que suicidarse” (*Ibíd.*, p. 175).

³⁶ Baudez, Claude y Picasso, Sydney. 1992 [1987]. *Lost Cities of the Mayas*. Harry N. Abrams, Inc. Publishers, p. 21 [ed. cast.: 1999. *Las ciudades perdidas de los mayas*. Ediciones B, 1999].

Además, se introdujo un programa de reasentamiento (reducciones) que condujo a la mayor parte de la población rural a aldeas designadas, a fin de poder ejercer sobre ella un control más directo. La destrucción de las huacas, y la persecución de la religión de los antepasados asociada a ellas, jugó un papel decisivo en ambas, dado que las reducciones adquirieron mayor fuerza a partir de la demonización de los sitios de culto locales.

Rápidamente, sin embargo, se hizo evidente que bajo la cobertura de la cristianización la gente continuó adorando a sus dioses, del mismo modo en que retornaron a sus milpas (campos) después de haber sido sacados de sus casas. Por eso, el ataque a los dioses locales, en lugar de disminuir, se intensificó con el paso del tiempo, alcanzando su punto más elevado entre los años 1619 y 1660, cuando la destrucción de los ídolos fue acompañada por verdaderas cazas de brujas, en esta ocasión convirtiendo a las mujeres en su objetivo particular. Karen Spalding ha descrito una de estas cazas de brujas llevada a cabo en el repartimiento de Huarochirí, en 1660, por el sacerdote-inquisidor don Juan Sarmiento. Tal y como señala, la investigación fue dirigida según el mismo patrón de las cazas de brujas en Europa. Comenzó con la lectura del edicto contra la idolatría y la prédica de un sermón contra este pecado. Éste era seguido por denuncias secretas provistas por informantes anónimos, después tenía lugar el interrogatorio de los sospechosos, el uso de la tortura para extraer confesiones y, finalmente, el dictamen de la sentencia y el castigo, que en este caso consistía en el azote público, el exilio y otras formas diversas de humillación:

Las personas sentenciadas eran llevadas a la plaza pública [...] Eran colocadas entre mulas y burros, con cruces de madera de aproximadamente seis pulgadas de largo, colgando alrededor de sus cuellos. A partir de ese día deberían llevar esas marcas de humillación. Las autoridades religiosas ponían una coraza medieval sobre sus cabezas, una capucha en forma de cono hecha de cartón, que constituía la marca europea y católica de la infamia y la desgracia. El pelo que



Una mujer andina es obligada a trabajar en los obrajes, talleres de manufacturas que producían para el mercado internacional. Escenas por Felipe Guaman Poma de Ayala.

se encontraba debajo de estas capuchas era cortado (marca de humillación andina). Aquellos que eran condenados a recibir latigazos tenían sus espaldas desnudas. Se les ponían sogas alrededor de sus cuellos. Eran paseados lentamente por las calles del pueblo, precedidos por un pregonero que leía sus crímenes [...] Después de este espectáculo las personas eran retornadas, algunas con sus espaldas sangrando debido a los 20, 40 o 100 azotes sacudidos por el verdugo del pueblo con el azote de tiras de nueve nudos.³⁷

Spalding concluye: “Las campañas de idolatría eran rituales ejemplares, didácticas piezas teatrales dirigidas en igual medida a la audiencia y a los participantes, similares a los ahorcamientos públicos de la Europa medieval³⁸.

Su objetivo era intimidar a la población, con el fin de crear un “espacio de muerte”³⁹ donde los rebeldes potenciales se sintieran tan paralizados por el miedo que aceptaran cualquier cosa con tal de no tener que enfrentarse a la terrible experiencia de aquellos que eran golpeados y humillados públicamente. En este sentido, los españoles obtuvieron una victoria parcial. Frente a la tortura, las denuncias anónimas y las humillaciones públicas, muchas alianzas y amistades se rompieron; la fe de la gente en la efectividad de sus dioses se debilitó y el culto se transformó en una práctica individual y secreta más que colectiva, tal y como lo había sido en la América previa a la conquista.

Según Spalding la profundidad con que el tejido social se vio afectado por estas campañas de terror puede deducirse de los cambios que con el paso del tiempo comenzaron a tener lugar en la naturaleza de las acusaciones. Mientras que en la década de 1550 las personas podían reconocer abiertamente su apego y el de su comunidad a la religión tradicional, en la década de

³⁷ Spalding, *op. cit.*, 256.

³⁸ *Ibíd.*, p. 265.

³⁹ Ésta es la expresión utilizada por Michael Taussig en *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (1987. Chicago University Press, p. 5) con el fin de subrayar la función del terror en el establecimiento de la hegemonía colonial en América: “Cualquiera sean las conclusiones a las que lleguemos acerca de la rapidez con que se obtuvo la hegemonía, sería poco sensato subestimar el papel del terror. Y con esto me refiero a que debemos pensar a través del terror, lo cual no constituye sólo un estado fisiológico sino también social, cuyas características particulares le permiten servir como un mediador por excelencia de la hegemonía colonial; el espacio de la muerte, donde los indios, los africanos y los blancos parían un Nuevo Mundo (las cursivas son propias)”. Taussig agrega, sin embargo, que el espacio de la muerte constituye también un “espacio de transformación” dado que “a través de la experiencia de encontrarse cerca de la muerte también puede experimentarse un sentido más intenso de la vida; a través del miedo puede producirse no sólo un crecimiento de la autoconciencia sino también una separación, y después una pérdida de la adaptación a la autoridad” (*Ibíd.*, p. 7).

1650 los crímenes de los que eran acusados giraban en torno a la “brujería”, una práctica que ahora suponía una conducta reservada, que se asemejaba cada vez más a las acusaciones realizadas contra las brujas en Europa. Por ejemplo, en la campaña lanzada en 1660 en la zona de Huarochirí, “los crímenes descubiertos por las autoridades [...] estaban vinculados a la cura, el hallazgo de objetos perdidos y otras modalidades de lo que en términos generales podría denominarse ‘brujería’ aldeana”. Sin embargo, la propia campaña revelaba que, a pesar de la persecución, a los ojos de las comunidades, “los antepasados y huacas seguían siendo esenciales para su supervivencia”.⁴⁰

Mujeres y brujas en América

No es una coincidencia que la “mayoría de la gente condenada en la investigación de 1660 en Huarochirí fueran mujeres (28 de 32)”,⁴¹ tampoco lo es que las mujeres tuvieran mayor presencia en el movimiento Taki Ongoy. Fueron las mujeres quienes más tenazmente defendieron el antiguo modo de existencia y quienes de forma más vehemente se opusieron a la nueva estructura de poder, probablemente debido a que eran también las más afectadas.

Tal y como refleja la existencia de muchas deidades femeninas de importancia en las religiones precolombinas, las mujeres habían tenido una posición de poder en esas sociedades. En 1517, Hernández de Córdoba llegó a una isla ubicada a poca distancia de la costa de la península de Yucatán y la llamó Isla Mujeres “debido a que los templos que visitaron allí contenían una gran cantidad de ídolos femeninos”.⁴² Antes de la conquista, las mujeres americanas tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, si bien no eran iguales a los hombres,⁴³

⁴⁰ Spalding, *op. cit.*, p. 261.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 258.

⁴² Baudez y Picasso, *op. cit.*, p. 17.

⁴³ En relación con la posición de las mujeres en el México y el Perú previos a la conquista, véase respectivamente Nash, June. 1978. *The Aztecs and the Ideology of Male Dominance. Signs journal of Women in Culture and Society*, 4(21), pp. 349-362; 1980. *Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony*. En Etienne, Mona y Leacock, Eleanor (Eds.), *Women and Colonization: Anthropological Perspectives* (pp. 134-148). Praeger; Irene Silverblatt (*op. cit.*) y Rostworowski, María. 2001. *La mujer en el Perú prehispánico*. Documento de Trabajo. Núm. 72, Lima, Instituto de Estudios Peruanos. Nash discute acerca de la decadencia del poder de las mujeres bajo los aztecas en relación con la transformación de una “sociedad basada en el parentesco [...] a un imperio estructurado en clases”. Señala que, durante el siglo XV, los aztecas evolucionaron hacia la formación de un imperio orientado a la guerra; surgió entonces una rígida división sexual del trabajo; al mismo tiempo, las mujeres (de los enemigos vencidos) se convirtieron en “el botín a repartir por quienes habían resultado victoriosos” (Nash, *The Aztecs*

se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad.

Además de ser agricultoras, amas de casa y tejedoras y productoras de las coloridas prendas que eran utilizadas tanto en la vida cotidiana como durante las ceremonias, también eran alfareras, herboristas, curanderas y sacerdotisas al servicio de los dioses locales. En el sur de México, en la región de Oaxaca, estaban vinculadas a la producción de pulque-maguey, una sustancia sagrada que, según creían, había sido inventada por los dioses y estaba relacionada con Mayahuel, “una diosa madre-tierra que era el centro de la religión campesina”.⁴⁴

Todo cambió con la llegada de los españoles; éstos trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas y reestructuraron la economía y el poder político en favor de los hombres. Las mujeres sufrieron también por obra de los jefes tradicionales que, a fin de mantener su poder, comenzaron a asumir la propiedad de las tierras comunales y a expropiar a las integrantes femeninas del uso de la tierra y de sus derechos sobre el agua. En la economía colonial, las mujeres fueron así reducidas a la condición de siervas que trabajaban como sirvientas –para los encomenderos, sacerdotes y corregidores– o como tejedoras en los obrajes. Las mujeres también fueron forzadas a seguir a sus maridos cuando tenían que hacer el trabajo de mita en las minas –un destino que la gente consideraba peor que la muerte– dado que en 1528 las autoridades establecieron que los cónyuges no podían ser alejados, con el fin de que, en adelante, las mujeres y los niños pudieran ser obligados a trabajar en las minas, además de tener que preparar la comida para los trabajadores varones.

Escenas de Felipe Guaman Poma de Ayala que representan la terrible experiencia de mujeres andinas y de los seguidores de la religión de los antepasados.⁴⁵

and the Ideology of Male Dominance, pp. 356-358). De forma simultánea, las deidades femeninas fueron desplazadas por dioses masculinos –especialmente por el sanguinario Huitzilopochtli–, aunque siguieran siendo adoradas por la gente común. De todos modos, las “[m]ujeres de la sociedad azteca eran productoras independientes de artesanías de cerámica y textiles, sacerdotisas, doctoras y comerciantes. La política de desarrollo española [en cambio], tal y como fue llevada a cabo por los sacerdotes y administradores de la Corona, desvió la producción doméstica hacia los negocios artesanos o los molinos dirigidos por hombres” (*Ibíd.*).

⁴⁴ Taylor, William B. 1979. *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford University Press, pp. 31-32. [ed. cast.: 1987. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. Fondo de Cultura Económica].

⁴⁵ Stern, *op. cit.*.



Escena 1: Humillación pública durante una campaña antiidolatría.



Escena 2: Las mujeres como “botines de la conquista”.



Escena 3: Las huacas, representadas como el Diablo, hablan a través de un sueño.



Escena 4: Un miembro del movimiento Taki Ongoy con un indio alcoholizado que es apoderado por un huaca representado como el Diablo.

La nueva legislación española, que declaró la ilegalidad de la poligamia, constituyó otra fuente de degradación para las mujeres. De la noche a la mañana, los hombres se vieron obligados a separarse de sus mujeres o ellas tuvieron que convertirse en sirvientas,⁴⁶ al tiempo que los niños que

⁴⁶ Mayer, *op. cit.*.

habían nacido de estas uniones eran clasificados de acuerdo con cinco categorías distintas de ilegitimidad.⁴⁷ Irónicamente, con la llegada de los españoles, al mismo tiempo que las uniones polígamas eran disueltas, ninguna mujer aborígen se encontraba a salvo de la violación o del rapto. De esta forma, muchos hombres, en lugar de casarse, comenzaron a recurrir a la prostitución.⁴⁸ En la fantasía europea, América misma era una mujer desnuda reclinada que invitaba seductoramente al extranjero blanco que se le acercaba. En ciertos momentos, eran los propios hombres “indios” quienes entregaban a sus parientes mujeres a los sacerdotes o encomenderos a cambio de alguna recompensa económica o un cargo público.

Por todos estos motivos las mujeres se convirtieron en las principales enemigas del dominio colonial, negándose a ir a misa, a bautizar a sus hijos o a cualquier tipo de colaboración con las autoridades coloniales y los sacerdotes. En los Andes, algunas se suicidaron y mataron a sus hijos varones, muy probablemente para evitar que fueran a las minas y también debido a la repugnancia provocada, posiblemente, por el maltrato que les infligían sus parientes masculinos.⁴⁹ Otras organizaron a sus comunidades y, frente a la traición de muchos jefes locales cooptados por la estructura colonial, se convirtieron en sacerdotisas, líderes y guardianas de las huacas, asumiendo tareas que nunca antes habían ejercido. Esto explica por qué las mujeres constituyeron la columna vertebral del movimiento Taki Ongoy. En Perú, también llevaban a cabo confesiones con el fin de preparar a la gente para el momento en que se encontraran con los sacerdotes católicos, aconsejándoles acerca de qué cosas contar y cuáles no debían revelar. Si antes de la conquista las mujeres habían estado exclusivamente a cargo de las ceremonias dedicadas a las deidades femeninas, posteriormente se convirtieron en asistentes u oficiantes principales en cultos dedicados a las huacas de los antepasados masculinos –algo que tenían prohibido antes de la Conquista.⁵⁰ También lucharon contra el poder colonial escondiéndose en las zonas más elevadas (punas) donde podían practicar la religión antigua. Tal y como señala Irene Silverblatt:

Mientras los hombres indígenas huían de la opresión de la mita y del tributo abandonando sus comunidades y yendo a trabajar como yaconas (cuasi-siervos) en las nuevas haciendas, las mujeres huían a

⁴⁷ Nash, *Aztec Women*, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁸ Hemming, *op. cit.*.

⁴⁹ Silverblatt, *op. cit.*.

⁵⁰ Stern, *op. cit.*.

las punas, inaccesibles y muy distantes de las reservas de sus comunidades nativas. Una vez en las punas, las mujeres rechazaban las fuerzas y los símbolos de su opresión, desobedeciendo a los administradores españoles, tanto al clero como a los dirigentes de su comunidad. También rechazaban enérgicamente la ideología colonial, que reforzaba su opresión, negándose a ir a misa, a participar en confesiones católicas o a aprender el dogma católico. Y lo que resulta aún más importante, las mujeres no rechazaban sólo el catolicismo sino que volvían a su religión nativa y, hasta donde les era posible, a la calidad de las relaciones sociales que su religión expresaba.⁵¹

Al perseguir a las mujeres como brujas, los españoles señalaban tanto a las practicantes de la antigua religión como a las instigadoras de la revuelta anticolonial, al mismo tiempo que intentaban redefinir “las esferas de actividad en las que las mujeres indígenas podían participar”.⁵² Tal y como señala Silverblatt, el concepto de brujería era ajeno a la sociedad andina. También en Perú, al igual que en todas las sociedades preindustriales, muchas mujeres eran “especialistas en el conocimiento médico”, estaban familiarizadas con las propiedades de hierbas y plantas, y también eran adivinas. Pero la noción cristiana del demonio les era desconocida. No obstante, hacia el siglo XVII, debido a la tortura, la intensa persecución y la “aculturación forzada”, las mujeres andinas que eran arrestadas, en su mayoría ancianas y pobres, reconocían los mismos crímenes que eran imputados a las mujeres en los juicios por brujería en Europa: pactos y copulación con el Diablo, prescripción de remedios a base de hierbas, uso de ungüentos, volar por el aire y realizar amuletos de cera.⁵³ También confesaron adorar a las piedras, las montañas y los manantiales, y alimentar a las huacas. Lo peor de todo, fue que confesaron haber hechizado a las autoridades o a otros hombres poderosos y haberles causado la muerte.⁵⁴

Al igual que en Europa, la tortura y el terror fueron utilizados para forzar a los acusados a proporcionar otros nombres a fin de que los círculos de persecución se ampliaran cada vez más. Pero uno de los objetivos de la caza de brujas, el aislamiento de las brujas del resto de la comunidad, no fue logrado. Las brujas andinas no fueron transformadas en parias.

⁵¹ Silverblatt, *op. cit.*, p. 197.

⁵² *Ibid.*, p. 160.

⁵³ *Ibid.*, p. 174.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 187-188.

Por el contrario, “fueron muy solicitadas como comadres y su presencia era requerida en reuniones aldeanas, en la misma medida en que la conciencia de los colonizados, la brujería, la continuidad de las tradiciones ancestrales y la resistencia política consciente comenzaron a estar cada vez más entrelazadas”.⁵⁵ En efecto, gracias en gran medida a la resistencia de las mujeres, la antigua religión pudo ser preservada. Ciertos cambios tuvieron lugar en el sentido de las prácticas a ella asociadas. El culto fue llevado a la clandestinidad a expensas del carácter colectivo que tenía en la época previa a la conquista. Pero los lazos con las montañas y los otros lugares de las huacas no fueron destruidos.

En el centro y el sur de México encontramos una situación similar. Las mujeres, sobre todo las sacerdotisas, jugaron un papel importante en la defensa de sus comunidades y culturas. Según la obra de Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, a partir de la conquista de esta región las mujeres “dirigieron o guiaron todas las grandes revueltas anticoloniales”.⁵⁶ En Oaxaca, la presencia de las mujeres en las rebeliones populares continuó durante el siglo XVIII cuando, en uno de cada cuatro casos, eran ellas quienes lideraban el ataque contra las autoridades “y eran visiblemente más agresivas, ofensivas y rebeldes”.⁵⁷ También en Chiapas, las mujeres fueron los actores clave en la preservación de la religión antigua y en la lucha anticolonial. Así, cuando en 1524 los españoles lanzaron una campaña de guerra para subyugar a los chiapanecos rebeldes, fue una sacerdotisa quien lideró las tropas contra ellos. Las mujeres también participaron de las redes clandestinas de adoradores de ídolos y de rebeldes que eran periódicamente descubiertas por el clero. Por ejemplo, en el año 1584, durante una visita a Chiapas, el obispo Pedro de Feria fue informado de que muchos de los jefes indios locales aún practicaban los antiguos cultos y que éstos estaban siendo guiados por mujeres, con las cuales mantenían prácticas indecentes, tales como ceremonias (del estilo del aquelarre) durante las cuales yacían juntos y se convertían en dioses y diosas, “estando a cargo de las mujeres enviar lluvia y proveer riqueza a quienes lo solicitaban”.⁵⁸

A partir de la visión de esta crónica, resulta irónico que sea Calibán –y no su madre, la bruja Sycorax–, a quien los revolucionarios latinoamericanos tomaron después como símbolo de la resistencia a la colonización. Pues Calibán sólo pudo luchar contra su amo insultándolo en

⁵⁵ *Ídem.*

⁵⁶ De León, Antonio García. 1985. *Resistencia y utopía*, 2 vols. Ediciones Era., vol. 1, p. 31.

⁵⁷ Taylor, *op. cit.*, p. 116.

⁵⁸ De León, *op. cit.*, vol. I, p. 76.

el lenguaje que de él había aprendido, haciendo de este modo que su rebelión dependiera de las “herramientas de su amo”. También pudo ser engañado cuando le hicieron creer que su liberación podía llegar a través de una violación y a través de la iniciativa de algunos proletarios oportunistas blancos, trasladados al Nuevo Mundo, a quienes adoraba como si fueran dioses. En cambio, Sycorax, una bruja “tan poderosa que dominaba la luna y causaba los flujos y reflujo”,⁵⁹ podría haberle enseñado a su hijo a apreciar los poderes locales –la tierra, las aguas, los árboles, los “tesoros de la naturaleza”– y esos lazos comunales, que durante siglos de sufrimiento han seguido nutriendo la lucha por la liberación hasta el día de hoy, que ya habitaban, como una promesa, en la imaginación de Calibán:

No temas; la isla está llena de sonidos
y músicas suaves que deleitan y no dañan.
Unas veces resuena en mi oído la vibración
de mil instrumentos, y otras son voces
que, si he despertado tras un largo sueño,
de nuevo me hacen dormir. Y, al soñar,
las nubes se me abren mostrando riquezas
a punto de lloverme, así que despierto
y lloro por seguir soñando.⁶⁰

Las brujas europeas y los “indios”

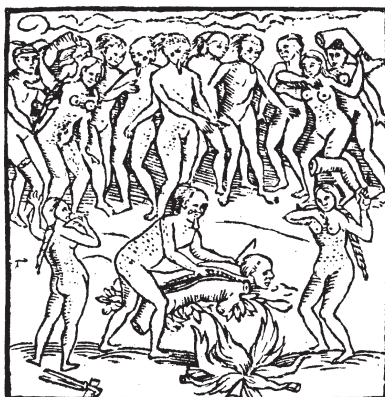
¿Tuvo la caza de brujas en el Nuevo Mundo algún impacto sobre los acontecimientos en Europa? ¿O ambas persecuciones simplemente hacían uso de las mismas estrategias y tácticas represivas que la clase dirigente europea había forjado desde la Edad Media en la persecución de los herejes?

Formulo estas preguntas a partir de la tesis del historiador italiano Luciano Parinetto, que sostiene que la caza de brujas en el Nuevo Mundo tuvo un enorme impacto en la elaboración de la ideología acerca de la brujería en Europa, así como también en la cronología de la caza de brujas europea.

⁵⁹ Shakespeare, William. 1964 [1612]. *The Tempest*. Bantam Books [ed. cast.: 2002. *La tempestad*. Cátedra], acto V, escena 1.

⁶⁰ Shakespeare, *La tempestad*, acto III.

Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum* (Milán, 1608). Guazzo fue uno de los demonólogos más influenciados por los informes provenientes de América. Este retrato de brujas rodeando los restos de cuerpos desenterrados o tomados de la horca presenta cierta similitud con el banquete caníbal.



Caníbales preparando su comida. *Wahrhaftige Historia* de Hans Staden (Marburg, 1557).

Preparando una comida caníbal. *Wahrhaftige Historia* de Hans Staden (Marburg, 1557).





Preparación para el aquelarre [sabbat]. Grabado alemán del siglo XVI.

En pocas palabras, la tesis de Parinetto sostiene que fue bajo el impacto de la experiencia americana cuando la caza de brujas en Europa se transformó en un fenómeno de masas durante la segunda mitad del siglo XVI. Esto se debe a que las autoridades y el clero encontraron en América la confirmación de su visión de la adoración al Diablo, llegando a creer en la existencia de poblaciones enteras de brujas, una convicción que luego aplicaron en su campaña de cristianización en Europa. De este modo, la adopción de la exterminación como estrategia política por parte de los Estados europeos constituyó otra importación proveniente del Nuevo Mundo, que era descrito por los misioneros como “la tierra del demonio”, y que muy posiblemente haya inspirado la masacre de los hugonotes y la masificación de la caza de brujas.⁶¹

Según Parinetto, el uso de los informes de “Indias” por parte de los demonólogos constituye una evidencia de la decisiva conexión que

⁶¹ Parinetto, *op. cit.*, 417-435. Parinetto señala que la conexión entre el exterminio de los “salvajes” amerindios y el de los hugonotes quedó grabada en la conciencia y la literatura de los franceses protestantes después de la Noche de San Bartolomé, lo que influyó de modo indirecto en los ensayos de Montaigne acerca de los caníbales y, de un modo completamente distinto, en la asociación que estableció Jean Bodin entre las brujas europeas y los indios caníbales y sodomitas. Citando fuentes francesas, Parinetto sostiene que esta asociación (entre los salvajes y los hugonotes) alcanzó su punto culminante en las últimas décadas del siglo XVI, cuando las masacres perpetradas por los españoles en América –como la matanza de miles de colonos franceses acusados de ser luteranos en Florida durante 1565– se convirtieron en “un arma política ampliamente utilizada” en la lucha contra el dominio español (*Ibid.*, pp. 429-430).

existió entre ambas persecuciones. Parinetto se centra en Jean Bodin, pero también menciona a Francesco Maria Guazzo y cita –como un ejemplo del “efecto *boomerang*” producido por la implantación de la caza de brujas en América– el caso del inquisidor Pierre Lancre quien, durante una persecución de varios meses en la región de Labort (en el País Vasco), denunció que toda la población estaba compuesta por brujas. Como evidencia de su tesis, Parinetto cita una serie de temas que comenzaron a tener mucha importancia en el repertorio de la brujería en Europa durante la segunda mitad del siglo XVI: el canibalismo, la ofrenda de niños al Diablo, la referencia a ungüentos y drogas y la asociación de la homosexualidad (sodomía) con lo diabólico –que, como sostiene Parinetto, todos tenían su matriz en el Nuevo Mundo.

¿Cómo utilizar esta teoría y dónde trazar la línea entre lo explicable y lo especulativo? Se trata de una pregunta que los futuros estudiosos deberán responder. Me limito, en este sentido, a realizar algunas observaciones. La tesis de Parinetto es importante en la medida en que nos ayuda a disipar el eurocentrismo que ha caracterizado el estudio de la caza de brujas; potencialmente puede responder algunas de las preguntas que han surgido en torno a la persecución de las brujas europeas. Su principal contribución radica, sin embargo, en que amplía nuestra conciencia sobre el carácter global del desarrollo capitalista y ayuda a que nos demos cuenta de que, en el siglo XVI, ya existía en Europa una clase dominante que estaba, desde todo punto de vista –en términos prácticos, políticos e ideológicos–, implicada en la formación de un mano de obra a nivel mundial y que, por lo tanto, actuaba continuamente a partir del conocimiento que recogía a nivel internacional para la elaboración de sus modelos de dominación.

En cuanto a sus alegaciones, la historia de Europa previa a la conquista basta para probar que los europeos no necesitaban cruzar el océano para descubrir su voluntad de exterminar a aquellos que se cruzaban en su camino. También es posible explicar la cronología de la caza de brujas en Europa sin recurrir a la hipótesis del impacto del Nuevo Mundo, dado que las décadas comprendidas entre 1560 y 1620 fueron testigos de un empobrecimiento generalizado y de una dislocación social a lo largo y ancho de la mayor parte de Europa occidental.

A fin de intentar animar una nueva forma de pensar la caza de brujas en Europa desde el punto de vista de lo que ocurrió en América, las correspondencias temáticas e iconográficas entre ambas resultan muy sugerentes. La cuestión del uso de ungüentos es uno de los más reveladores, en la medida en que las descripciones del comportamiento de los sacerdotes aztecas o incas con ocasión de los sacrificios humanos evocan los hallados en algunas demonologías que describen los preparativos de las brujas

para el aquelarre. Véase el siguiente pasaje narrado por Acosta,⁶² en el que considera la práctica americana como una perversión del hábito cristiano de consagrar a los sacerdotes ungiéndolos:

Los sacerdotes ídolos en México se untaban a sí mismos de la siguiente manera. Se engrasaban desde los pies a la cabeza, incluido el cabello [...] la sustancia con la cual se manchaban era té ordinario, porque desde la antigüedad siempre constituyó una ofrenda a sus dioses y por eso fue muy adorado [...] éste era su modo común de engrasarse [...] excepto cuando acudían a un sacrificio [...] o cuando iban a las cuevas donde guardaban a sus ídolos, que utilizaban un ungüento diferente para darse coraje [...] Este ungüento estaba hecho de sustancias venenosas [...] ranas, salamandras, víboras [...] con este ungüento ellos podían convertirse en magos (brujos) y hablar con el Diablo.

Supuestamente, las brujas europeas esparcían la misma infusión venenosa sobre sus cuerpos (según sus acusadores) con el fin de obtener el poder de volar hacia el aquelarre. Pero no puede decirse que este tema se haya iniciado en el Nuevo Mundo, ya que en los juicios y en las demonologías del siglo XV se encuentran referencias a mujeres que preparaban ungüentos con la sangre de los sapos o de los huesos de los niños.⁶³ Resulta posible, en cambio, que los informes desde América revitalizasen estos cargos, añadiendo nuevos detalles y otorgándoles una mayor autoridad.

La misma consideración puede servir para explicar la correspondencia iconográfica entre las imágenes del aquelarre y las diversas representaciones de la familia y del clan caníbal que comenzaron a aparecer en Europa hacia finales del siglo XVI y que permiten comprender muchas otras “coincidencias”, tales como el hecho de que tanto en Europa como en América las brujas fueran acusadas de sacrificar niños al Diablo.

⁶² Acosta, *op. cit.*, pp. 262-263.

⁶³ Estoy haciendo especial referencia a los juicios que fueron llevados a cabo por la Inquisición en el delfinado en la década de 1440, durante los cuales un buen número de personas pobres (campesinos o pastores) fueron acusadas de cocinar niños para hacer polvos mágicos con sus cuerpos (Russell, Jeffrey B. 1972. *Witchcraft in the Middle Ages*. Cornell University Press. pp. 217-218); y al trabajo del suabo-dominico Joseph Naider, Formicarius (1435), en el que se puede leer que las brujas “cocinaban a sus hijos, los hervían, comían su carne y tomaban la sopa que quedaba en la olla [...] Con la materia sólida preparaban un bálsamo o ungüento mágico, cuya obtención constituye el tercer motivo de asesinato de niños” (*Ibid.*, p. 240). Russell señala que “este bálsamo o ungüento es uno de los elementos más importantes de la brujería a partir del siglo XV” (*Idem.*).

La caza de brujas y la globalización

Durante la última mitad del siglo XVII la caza de brujas en América continuó desarrollándose en oleadas, hasta que la persistencia de la disminución demográfica y la creciente seguridad política y económica de la estructura de poder colonial se combinaron para poner fin a la persecución. De este modo, en la misma región que durante los siglos XVI y XVII se desarrollaron las grandes campañas antiidolatría, durante el siglo XVIII la Inquisición renunció a cualquier intento de influir en las creencias religiosas y morales de la población, aparentemente porque consideraba que ya no representaban un peligro para el dominio colonial. El relevo de la persecución vino de la mano de una perspectiva paternalista que consideraba la idolatría y las prácticas mágicas como debilidades de la gente ignorante, a quienes no valía la pena que la “gente de razón” tuviera en cuenta.⁶⁴ De ahí en adelante, la preocupación por la adoración al Diablo migraría hacia las recientes plantaciones de esclavos de Brasil, el Caribe y América del Norte donde –comenzando con las guerras del rey Felipe– los colonos ingleses justificaron las masacres de los indios americanos nativos calificándolos de sirvientes del Diablo.⁶⁵

Los juicios de Salem también fueron explicados por las autoridades locales con el argumento de que los oriundos de Nueva Inglaterra, se habían establecido en la tierra del Diablo. Tal y como señaló Cotton Mather unos años más tarde, al recordar los hechos de Salem:

Me he encontrado con algunas cosas extrañas [...] que me han hecho pensar que esta guerra inexplicable (la guerra llevada a cabo por los espíritus del mundo invisible contra la gente de Salem) podría haber tenido sus orígenes entre los indios, cuyos principales jefes son famosos, incluso entre algunos de nuestros cautivos, por haber sido horribles hechiceros y diabólicos magos que como tales conversaban con los demonios.⁶⁶

En este contexto, resulta significativo que los juicios de Salem hayan sido provocados por las adivinaciones de una esclava india del Oeste –Tituba–, que fue de las primeras en ser arrestadas, y que la última ejecución de una bruja en territorio de habla inglesa fuera la de una esclava

⁶⁴ Behar, Ruth. 1987. Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico. *American Ethnologist*, 14 (1), pp. 34-54.

⁶⁵ Williams, Selma R. y Williams Adelman, Pamela. 1992. *Riding the Nightmare: Women and Witchcraft from the Old World to Colonial Salem*. Harper Collins, p. 143.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 145.

negra, Sarah Basset, muerta en Bermudas en 1730.⁶⁷ De hecho, en el siglo XVIII la bruja se estaba convirtiendo en una practicante africana de *obeah*, un ritual que los colonos temían y demonizaban por considerarlo una incitación a la rebelión.

Sin embargo, la abolición de la esclavitud no supuso la desaparición de la caza de brujas del repertorio de la burguesía. Por el contrario, la expansión global del capitalismo a través de la colonización y la cristianización aseguraron que esta persecución fuera implantada en el cuerpo de las sociedades colonizadas y, con el tiempo, puesta en práctica por las comunidades sojuzgadas en su propio nombre y contra sus propios miembros.

Por ejemplo, en la década de 1840 tuvo lugar una oleada de quema de brujas en el oeste de la India. En este periodo fueron quemadas más mujeres por ser consideradas brujas que en la práctica del *sati*.⁶⁸ Estos asesinatos se dieron en el contexto de la crisis social causada tanto por el ataque de las autoridades coloniales contra las comunidades que vivían en los bosques –en las cuales las mujeres tenían un mayor grado de poder que en las sociedades de castas que moraban en las planicies– como por la devaluación colonial del poder femenino, que tuvo como resultado el ocaso del culto a las diosas.⁶⁹

La caza de brujas también tuvo lugar en África, donde sobrevive hasta día de hoy como un instrumento clave de división en muchos países, especialmente en aquellos que en su momento estuvieron implicados en el comercio de esclavos, como Nigeria y Sudáfrica. También aquí la caza de brujas ha acompañado la pérdida de posición social de las mujeres provocada por la expansión del capitalismo y la intensificación de la lucha por los recursos que, en los últimos años, se ha venido agravando por la imposición de la agenda neoliberal. Como consecuencia de la competencia a vida o muerte por unos recursos cada vez más agotados, una gran cantidad de mujeres –en su mayoría ancianas y pobres– han sido perseguidas durante la década de 1990 en el norte de Transvaal, donde 70 de ellas fueron quemadas en los primeros cuatro meses de 1994 (*Diario de México*, 1994). También se han denunciado casos de cazas de brujas en Kenya, Nigeria y Camerún durante las décadas de 1980 y 1990, coincidiendo con la imposición de la política de ajuste estructural del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, lo

⁶⁷ Daly, Mary. 1978. *Gyn/Ecology: The MetaEthics of Radical Feminism*. Beacon, p. 179.

⁶⁸ Skaria, Ajay. 1997. Women, Witchcraft, and Gratuitous Violence in Colonial Western India. *Past and Present*, 55, p. 110.

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 139-140.

que ha conducido a una nueva serie de cercamientos, causando un empobrecimiento de la población sin precedentes.⁷⁰



La africanización de la bruja puede verse reflejada en esta caricatura de una *pétroleuse*. Obsérvense sus inusuales aros, sombrero y rasgos africanos, que sugieren un parentesco entre las comuneras y las mujeres africanas “salvajes” que infundían a los esclavos el coraje para rebelarse, atormentando la imaginación de los burgueses franceses como ejemplo de salvajismo político.

En la década de 1980, en Nigeria, niñas inocentes confesaban haber matado a docenas de personas, mientras que en otros países africanos se elevaron peticiones a los gobernantes a fin de que las brujas fueran perseguidas con mayor rigor. Mientras tanto, en Sudáfrica y Brasil mujeres ancianas fueron asesinadas por vecinos y parientes bajo la acusación de brujería. Al mismo tiempo, una nueva clase de creencias brujeriles está comenzando a desarrollarse. Dichas creencias presentan semejanzas con las que fueron documentadas por Michael Taussing en Bolivia, a partir de las cuales la gente pobre sospecha que los *nouveau riches* habrían adquirido su riqueza a través de medios ilícitos y sobrenaturales, acusándolos de querer transformar a sus víctimas en *zombies* con el fin de ponerlos a trabajar.⁷¹

Rara vez llegan a Europa y a Estados Unidos los casos sobre las cacerías de brujas que se dan en África o en América Latina, del mismo modo que las cacerías de brujas de los siglos XVI y XVII fueron durante mucho tiempo de poco interés para los historiadores. Incluso en los casos conocidos, su importancia es normalmente pasada por alto, debido a la extendida creencia de que estos fenómenos pertenecen a una era lejana y que no tienen vinculación alguna con “nosotros”.

Si aplicamos, sin embargo, las lecciones del pasado al presente, nos damos cuenta de que la reaparición de la caza de brujas en tantas partes

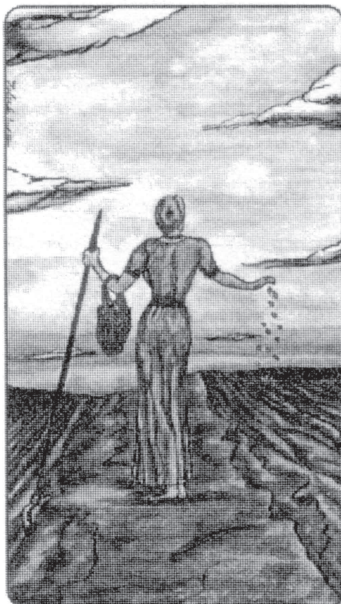
⁷⁰ En relación con “la renovada atención que ha recibido la brujería [en África] conceptualizada explícitamente en relación con los cambios en marcha”, véase la edición de diciembre de 1998 de la *African Studies Review*, que está dedicada a esta cuestión. En particular, Diane Ciekawy y Peter Geschiere, *Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa* (*Ibid.*, pp. 1-14).

⁷¹ Geschiere, Peter y Nyamnjoh, Francis. 1998. Witchcraft as an Issue in the “Politics of Belonging”: Democratization and Urban Migrants’ Involvement with the Home Village. *African Studies Review*, 41(3) pp. 73-74.

del mundo durante las décadas de 1980 y 1990 constituye un síntoma claro de un nuevo proceso de “acumulación originaria”, lo que significa que la privatización de la tierra y de otros recursos comunales, el masivo empobrecimiento, el saqueo y el fomento de la divisiones de comunidades que antes estaban cohesionadas han vuelto a formar parte de la agenda mundial. “Si las cosas continúan de esta manera –le comentaban las ancianas de una aldea senegalesa a un antropólogo norteamericano, expresando sus temores en relación con el futuro– nuestros niños se comerán los unos a los otros.” Y, en efecto, esto es lo que se logra a través de la caza de brujas, ya sea dirigida desde arriba, como una forma de criminalización de la resistencia a la expropiación, o desde abajo, como un medio para apropiarse de los recursos, cada vez más escasos, como parece ser el caso de algunos lugares de África en la actualidad.

En algunos países, este proceso requiere todavía la movilización de brujas, espíritus y diablos. Pero no deberíamos engañarnos pensando que esto no nos concierne. Tal y como Arthur Miller observara en su interpretación de los juicios de Salem, en cuanto despojamos a la persecución de las brujas de su parafernalia metafísica, comenzamos a reconocer en ella fenómenos que están muy próximos a nosotros.

IX de Tierra



IX of Earth

IX de Terra

♄ ♁

Las brujas y los caníbales de Silvia Federici. *La reversibilidad y el arquetipo* como recursos teórico-políticos

Eugenia Mattei Pawliw

“Tanto de madre en cada varón liberto
aunque un poco asustado, no pueden más
y a veces yo tampoco, sí señor, o usted
señora cuentemé, no le pasa a veces?
¿Qué?,
el otro lado de las cosas simplemente.”

DIANA BELLESI, *LA CARA OCULTA*

En su obra *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Silvia Federici¹ realiza un profundo análisis en torno a la bruja. La autora añade que la caza de brujas tiene un remitente histórico específico conocido: Europa entre los años 1580 y 1630. Según Federici, esa caza resultó ser una política llevada a cabo por la nueva clase propietaria en su lucha por la acumulación de saberes, cuerpos y capitales. A su vez, fue la puesta en acción de un dispositivo disciplinar que implicó un ordenamiento sobre la reproducción biológica y sexual de los cuerpos de las mujeres. Por ello, la bruja resulta ser un concepto que se concibe para el disciplinamiento de los cuerpos de las mujeres dado que son potencialmente un cuerpo rebelde.

Análogamente, podemos atrevernos a decir que la figura de bruja puede ser considerada como una herramienta heurística que permite

¹ Federici, Silvia. 2018. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.

alquimizar la relación íntima que existe entre el género y la clase para entender cómo fue el desarrollo del capitalismo. En este sendero existe un despliegue de usos, moralidades y valores volcados hacia el disciplinamiento de los cuerpos de las mujeres. Su pérdida de autonomía se encuentra en relación con una reconfiguración del espacio público (productivo) y privado (reproductivo) que ocurre en parte con el proceso de privatización de las tierras comunales. En este sentido, las mujeres provenientes de áreas rurales terminaron siendo las más perjudicadas. No solo pierden el acceso a los medios de producción, sino también se configura el espacio que era de encuentro y sociabilidad. La gran migración hacia las ciudades generó que comenzaran a ejercer múltiples oficios como fueron el de carniceras, panaderas, cirujanas y hasta herreras. Sin embargo, a finales del siglo XIV, con la crisis demográfica que desató la peste negra en Europa, el rol social de las mujeres empezó a gravitar en el centro del ataque. Un ejemplo de ello fue el modo por el cual muchas mujeres fueron calumniadas como brujas por sus conocimientos y prácticas acerca de métodos anticonceptivos.

Por más que la autora delimita históricamente a la bruja, nosotras, lectoras del siglo XXI, podemos encontrar una *reversibilidad* que habita en su propio trabajo. Al respecto nos gustaría destacar dos usos posibles de esta reversibilidad como recursos epistemológicos para nuestras investigaciones: el de las brujas (americanas y europeas) y el de los caníbales (americanos y europeos). Por reversibilidad entendemos el modo por el cual se dan relaciones como las que experimentamos nosotras mismas cuando sentimos nuestros propios cuerpos y somos, alternativamente, visibles o videntes, hablantes u oyentes, tocantes o tocadas, deletéreas o sufrientes. De un lado, las brujas europeas. *Del otro lado de las cosas*, en el decir de la poetisa Diana Bellesi, las brujas americanas. De un lado, los caníbales y la antropofagia en el “nuevo mundo”. Del otro lado, la violencia ejercida en el “viejo mundo”. Brujas y caníbales como dos arquetipos que circulan entre América y Europa. De esta manera, podemos atrevernos a decir más allá de Federici, pero gracias a ella, que los caníbales y las brujas son arquetipos porque implican un exceso de una locación geográfica y temporal específicas. Vayamos a algunos ejemplos para observar cómo opera el dúo arquetipo-reversibilidad.

En el mundo precolombino, las mujeres tenían sus modos de organización y autonomía. Eran agricultoras, tejedoras y producían “coloridas prendas que eran utilizadas tanto en la vida cotidiana como durante las ceremonias, también eran alfareras, herboristas, curanderas y sacerdotisas

al servicio de los dioses locales”.² Al igual que las nombradas brujas europeas, las andinas tenían un vínculo especial con la naturaleza y con los animales. Un vínculo que pone al ser humano en su justa perspectiva. Por ejemplo, el movimiento de resistencia Taki Ongoy, liderado por mujeres, encontró en la asociación panandina de las deidades locales el modo de resistir a la colonización. No sólo habilitaba el rechazo de la religión cristiana de los europeos, sino también la comida, la vestimenta y los nombres impuestos por los conquistadores. Las mujeres encontraron el no asistir a misa ni bautizar a sus hijos e hijas como una forma de resistencia contra la conquista y el sistema colonial. Como recuerda Irene Silverblatt,³ también muchas mujeres encontraron modos de resistencia al esconderse en las punas que eran lugares inaccesibles y alejados.

En este sentido, la rebelión de las Huacas, es decir, la adoración de objetos, lugares y animales, implicó un movimiento contra religioso que resistía al Dios cristiano, protagonizado por las mujeres que eran justamente las que tenían una relación íntima con la tierra. Por ello, “los sacerdotes debían extirpar las innumerables supersticiones, ceremonias y ritos diabólicos de los indios. También debían erradicar la embriaguez, arrestar a los médicos-brujos y, sobre todo descubrir y destruir los lugares sagrados y talismanes relacionados con el culto a los dioses locales”.⁴ La acción de los opresores sobre las huacas era el modo de destruir a la comunidad misma.

Ahora bien, como recuerda Federici a través de Silverblatt, la acusación de adoración del Diablo tuvo un papel protagónico para la colonización de la población americana. Es interesante remarcar que esta noción sobre el demonio era propia del cristianismo y a estos habitantes del “nuevo mundo” les resultaba extraña. De modo que resulta significativo que más tarde, en el siglo XVII, las mujeres andinas fueran perseguidas y torturadas por los españoles a causa de un supuesto vínculo con el diablo, considerando que lo demoníaco es un concepto introducido por los españoles y que nada tenía que ver con el modo en el que las mujeres se relacionaban con su comunidad. De hecho, si indagamos un poco en ese supuesto vínculo entre las brujas y el diablo en Europa, cabe recordar el discurso “lírico” de Jules Michelet (1798-1874) sobre la bruja europea y su relación con “satán” para dar cuenta de los hechos “en sí”: “Lo que sucede es un grupo de fenómenos, elegidos y agrupados por un ser que

² Ver *supra* p. 102.

³ Silverblatt, Irene. 1987. *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial*. Centro de estudios Bartolomé de las Casas, p. 197.

⁴ Ver *supra* p. 97.

los interpreta [...] No hay un estado de hecho en sí, por el contrario, hay que introducir un sentido incluso antes de que pueda haber un estado de hecho”.⁵ Siguiendo la narración de Michelet, las brujas no parecen creer en la figura satánica, sino que ellas se sirven de la figura del diablo como la representación de sus ideas opuestas al cristianismo. El uso del diablo, en definitiva, representa una creencia del conocimiento de la naturaleza diferente a la concebida por el dogma cristiano: “el monstruo maravilloso de la vida universal había penetrado en ella; a partir de entonces, vida y muerte, todo, estaba en sus entrañas; al fin, a costa de santos dolores, había concebido la Naturaleza”.⁶ Para decirlo en otras palabras, la calificación de las brujas como adoradoras del demonio era no solo una estrategia que buscaba esconder la intención política de los conquistadores para establecer otro orden tanto en Europa como América, sino también una lucha sobre cómo concebir y habitar el mundo.

Volvamos a América. La casa de brujas que ocurrió en esta territorialidad es la respuesta colonial a este modo de resistencia de las mujeres. Una resistencia de las mujeres andinas que se ejercía principalmente a través de la práctica de las religiones locales porque era la manera de volver a un momento no opresor y encontrar, en el conocimiento de las plantas, las hierbas y del cosmos, otro modo de vincularse con el mundo. En algún punto, nos atrevemos a decir, gracias al trabajo de Federici, que esta práctica implicó un modo gradual de resistencia al proceso de racionalización y desencantamiento del mundo, en el sentido de Max Weber⁷.

De esta manera, se produce una sincronía entre la caza de brujas en Europa y la de América: en el “viejo continente” mujeres caracterizadas como brujas por el opresor; en “el nuevo mundo” una persecución al culto a los dioses locales y la presencia de la resistencia de las mujeres andinas frente a ese proceso de conquista. De cara al contexto de la campaña antiidolatría desde el poder colonial, el culto a las deidades locales deserta su carácter colectivo para devenir en una práctica oculta e individual, recluida al mundo privado y así, las mujeres andinas comienzan a tener un rol político potente como parte de la resistencia del orden colonial. El ejercicio de la magia popular ya sea en su forma pública o privada resultó ser, en algún punto, un modo de atacar la racionalidad instrumental en la cual se buscaba organizar el mundo capitalista del

⁵ Barthes, Roland. 1994. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*. Paidós, p. 243.

⁶ Michelet, Jules. 2019. *Las brujas. Un estudio sobre las supersticiones en la Edad Media*. Akal, p. 117.

⁷ Weber, Max. 2018. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.

trabajo. Fueron acciones políticas que buscan reencantar el mundo, de poner al individuo en su justa medida y perspectiva, junto con los animales y la naturaleza. Brujas no existen pero que las hay, las hay.

Con esta *reversibilidad* que se observa entre las brujas americanas y europeas, la figura de la bruja muestra su carácter arquetípico al exceder a un momento histórico y geográfico particular. Viaja por diversas temporalidades y geografías. La bruja es un arquetipo porque logra articular experiencias y recuerdos que habitan en lo más profundo, como parte de nuestro inconsciente colectivo. Las brujas son lo *otro* en el cual se construye “lo bárbaro”, “lo salvaje”, “lo incivilizado”, “lo poco ilustrado”, “lo esotérico” y también “lo demoníaco”. En definitiva, la bruja encarna aquello que se busca dominar y domesticar, es lo diferente y es, al mismo tiempo, la muestra de una relación singular con el cosmos, los animales y las plantas. Podríamos atrevernos a decir que es una forma de encantar el mundo. Es decir, si el arquetipo *bruja*, en un primer movimiento, parece colaborar a desencantar, su apropiación política agrega contenidos particulares y genera, a la vez, un encantamiento.

El arquetipo *caníbal* es otro modo de poner en juego la *reversibilidad*. Los caníbales son una figura arquetípica porque encarnan lo salvaje y lo embrutecido, lo no civilizado. En las crónicas de las indias, el lugar de los caníbales es el sol donde gravita la fundamentación de la conquista. La deshumanización de los indios se encuentra también íntimamente relacionada con el despliegue de una campaña ideológica que representa a los conquistados como animales y demonios. La necesidad de emprender una misión para convertir a los caníbales en adoradores del diablo escondía la intención europea de conquistar tierras debido a la búsqueda desenfrenada de oro y plata.⁸ Pero también llama la atención el gesto de Federici cuando muestra que esa práctica también es un espejo de las propias atrocidades de las ciudades civilizadas europeas y como, en los siglos XVI, XVIII y hasta el XVIII, en la Europa civilizada también se consumía sangre humana y el agua provenientes de las momias para la cura de enfermedades como la epilepsia.

La imagen del caníbal que era tradicionalmente vista como un *otro* salvaje es también introyectada por Federici al mundo europeo. Ya lo había dicho Montaigne en su conocido ensayo sobre los caníbales a fines del siglo XV en donde describe, con un particular detalle, la vida de los habitantes de Brasil a través de los relatos de unos viajeros franceses, André Theyet y Jean de Léry: “Van totalmente afeitados, mucho más al ras que nosotros, sin otra afeitadora que no sea de madera o piedra.

⁸ Ver *supra* p. 98.

Creen que las almas son eternas, y que aquellas que lo han merecido de parte de los dioses se alojan en el lugar en que se levanta el sol (...) Tienen no sé qué sacerdotes y profetas que rara vez se presenta ante el pueblo, pues viven en las montañas”.⁹

Hay una reversibilidad en las prácticas que son observadas; es decir, en ellas se proyectan aquello que también habita en el *ethos* europeo: “cada uno llama barbarie a lo que no es su costumbre”.¹⁰ De hecho, Montaigne agrega: “Incluso podemos llamarlos bárbaros con respecto a las reglas de la razón, pero no con respecto a nosotros, que los superamos en todo tipo de barbarie”.¹¹ De esta manera, el autor francés en el siglo XVI también muestra cómo “los europeos”, encumbrados desde una civilización occidental, pueden ser también caníbales. Para decirlo en otras palabras, la antropofagia fue otra costumbre más, que en su propia reversibilidad resultó ser espejo de atrocidades más propias, como fue la matanza de San Bartolomé en 1572.

En este contexto, cabe preguntarse ¿por qué leer a Federic desde la teoría política? Porque con su trabajo muestra que las interrogaciones desde las Ciencias Sociales implican analizar las creencias, los conocimientos y los saberes como un proceso empírico. No como algo que debería ser, sino como algo que es. Y ello implica un interés por los colectivos indígenas, campesinos, del mundo popular urbano, religiosos o incluso políticos y científico-técnicos con sus prácticas específicas. Desde esta perspectiva epistemológica hay una sutileza por encontrar las sincronías de dos mundos que se posicionan como diferentes, pero que en el fondo confluyen en muchos puntos similares. En este sentido, el trabajo de Federici contribuye a reflexionar sobre la apertura epistémica porque a la vez que muestra la necesidad de situar geográfica e históricamente los universales empleados. Su trabajo también resulta ser un insumo para notar cómo se juega el uso de las reversibilidades que existen en las afirmaciones que, como investigadoras/es realizamos sobre Europa desde América. Para decirlo en otras palabras, el trabajo de Federici nos sirve como insumo para pensar en las categorías de *arquetipo* y *reversibilidad*. El arquetipo como categoría analítica sirve para ver los paralelismos que hay en diversas geografías y temporalidades. Es decir, el arquetipo *bruja* permite dilucidar cómo se dio el disciplinamiento de los cuerpos rebeldes de las mujeres en diferentes mundos. A su vez, este uso de la *reversibilidad* y su vínculo con los arquetipos muestra un segundo

⁹ Montaigne, Michel. 2011. *Ensayos* (Trad. G. Isnardi). Losada, p. 194.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 91.

¹¹ *Ibíd.*, pp.195-196.

movimiento: hay una apropiación material y encarnadura del arquetipo brujas que vislumbra la singularidad de cada mundo. Si bruja es el nombre que le da el dominador y no existe una verdadera bruja y otras que surgen como copias, el uso de la reversibilidad como práctica de lectura pero también epistemológica no soluciona el conflicto, sino más bien, muestra una tensión y abre nuevos interrogantes.

Por todo esto, consideramos que es necesario recuperar un marco teórico más amplio y traer nuevos arquetipos, como son el de las brujas y los caníbales, a partir de los cuales sea posible reconstruir el ligamento que existe entre las determinaciones sociales de la consolidación de la modernidad y las nociones y categorías que empleamos cada vez que queremos hacer teoría política.

Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina¹

Anibal Quijano

Colonialidad del poder y eurocentrismo

La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial / moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo².

Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial / moderno, eurocentrado, establecido a partir de América.

No se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a toda la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como

¹ Publicación original: Quijano, Anibal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales* (pp. 798-806). Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO.

² La literatura del debate sobre el eurocentrismo crece rápidamente. Una posición diferente de la que orienta este artículo, aunque emparentada, es la de Samir, Amin. 1989. *Eurocentrism*. Monthly Review Press.

en el resto del mundo. En el marco de este trabajo lo que me propongo es discutir algunas de sus cuestiones más directamente vinculadas a la experiencia histórica de América Latina, pero que, obviamente, no se refieren solamente a ella.

Capital y capitalismo

Primero que nada, la teoría de una secuencia histórica unilineal y universalmente válida entre las formas conocidas de trabajo y de control del trabajo, que fueran también conceptualizadas como relaciones o modos de producción, especialmente entre capital y pre capital, precisa ser, en todo caso respecto de América, abierta de nuevo como cuestión mayor del debate científico social contemporáneo.

Desde el punto de vista eurocéntrico, reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre capital. Y son consideradas no sólo como diferentes sino como radicalmente incompatibles con el capital. El hecho es, sin embargo, que en América ellas no emergieron en una secuencia histórica unilineal; ninguna de ellas fue una mera extensión de antiguas formas precapitalistas, ni fueron tampoco incompatibles con el capital.

En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Así mismo, la servidumbre fue impuesta sobre los indios, inclusive la redefinición de las instituciones de la reciprocidad, para servir los mismos fines, por ejemplo, para producir mercancías para el mercado mundial. Y en fin, la producción mercantil independiente fue establecida y expandida para los mismos propósitos.

Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no sólo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial. Consecuentemente, fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo.

El capital, como relación social basada en la mercantilización de la fuerza de trabajo, nació probablemente en algún momento circa los siglos XI a XII, en algún lugar en la región meridional de las penínsulas ibérica y/o itálica y por consecuencia, y por conocidas razones, en el mundo islámico. Es pues bastante más antiguo que América. Pero antes de la

emergencia de América, no está en ningún lugar estructuralmente articulado a todas las demás formas de organización y control de la fuerza de trabajo y del trabajo, ni tampoco era aún predominante sobre ninguna de ellas. Sólo con América pudo el capital consolidarse y obtener predominancia mundial, deviniendo precisamente en el eje alrededor del cual todas las demás formas fueron articuladas para los fines del mercado mundial. Sólo de ese modo, el capital se convirtió en el modo de producción dominante. Así, el capital existió mucho tiempo antes que América. Sin embargo, el capitalismo como sistema de relaciones de producción, esto es, el heterogéneo engranaje de todas las formas de control del trabajo y de sus productos bajo el dominio del capital, en que de allí en adelante consistió la economía mundial y su mercado, se constituyó en la historia sólo con la emergencia de América. A partir de ese momento, el capital siempre ha existido y continúa existiendo hoy en día sólo como el eje central del capitalismo, no de manera separada, mucho menos aislada. Nunca ha sido predominante de otro modo, a escala mundial y global, y con toda probabilidad no habría podido desarrollarse de otro modo.

Evolucionismo y dualismo

Como en el caso de las relaciones entre capital y pre capital, una línea similar de ideas fue elaborada acerca de las relaciones entre Europa y no-Europa. Como ya fue señalado, el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad es la idea del estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea u occidental. De ese mito se origina la específicamente eurocéntrica perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia humana. Dicho mito fue asociado con la clasificación racial de la población del mundo. Esa asociación produjo una visión en la cual se amalgaman, paradójicamente, evolucionismo y dualismo. Esa visión sólo adquiere sentido como expresión del exacerbado etnocentrismo de la recién constituida Europa, por su lugar central y dominante en el capitalismo mundial colonial / moderno, de la vigencia nueva de las ideas mitificadas de humanidad y de progreso, entrañables productos de la Ilustración, y en la vigencia de la idea de raza como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo.

La historia es, sin embargo, muy distinta. Por un lado, en el momento en que los ibéricos conquistaron, nombraron y colonizaron América (cuya región norte o Norte América, colonizarán los británicos un siglo más tarde), hallaron un gran número de diferentes pueblos, cada uno con su propia historia, lenguaje, descubrimientos y productos culturales, memoria

e identidad. Son conocidos los nombres de los más desarrollados y sofisticados de ellos: aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Así también sucedió con las gentes traídas forzosamente desde la futura África como esclavas: ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos, etc. En el lapso de 300 años, todos ellos no eran ya sino negros.

Ese resultado de la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico, constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran el pasado. En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo.

Por otro lado, la primera identidad geocultural moderna y mundial fue América. Europa fue la segunda y fue constituida como consecuencia de América, no a la inversa. La constitución de Europa como nueva entidad / identidad histórica se hizo posible, en primer lugar, con el trabajo gratuito de los indios, negros y mestizos de América, con su avanzada tecnología en la minería y en la agricultura, y con sus respectivos productos, el oro, la plata, la papa, el tomate, el tabaco, etcétera, etcétera³. Porque fue sobre esa base que se configuró una región como sede del control de las rutas atlánticas, a su vez convertidas precisamente sobre esa misma base, en las decisivas del mercado mundial. Esa región no tardó en emerger como Europa. América y Europa se produjeron históricamente, así, mutuamente, como las dos primeras nuevas identidades geoculturales del mundo moderno. Sin embargo, los europeos se persuadieron a sí mismos, desde mediados del siglo XVII, pero sobre todo durante el siglo XVIII, no sólo de que de algún modo se habían autoproducido a sí mismos como civilización, al margen de la historia iniciada con América, culminando una línea independiente que empezaba con Grecia como única fuente original. También concluyeron que eran naturalmente (por ejemplo, racialmente) superiores a todos los demás, puesto que habían conquistado a todos y les habían impuesto su dominio.

³ Véase sobre este punto: Viola, H y Margolis, C. 1991. *Seeds of Change. A Quincentennial Commemoration*. Smithsonian Institution Press.

La confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica de conocimiento permite señalar algunos de los elementos más importantes del eurocentrismo: a) una articulación peculiar entre un dualismo (pre capital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Y no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin la colonialidad del poder.

Homogeneidad / continuidad y heterogeneidad / discontinuidad

Como es observable ahora, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento, debido a su radical crisis, es hoy un campo pletórico de cuestiones. Aquí es pertinente aún dejar planteadas dos de ellas. Primero, una idea del cambio histórico como un proceso o un momento en el cual una entidad o unidad se transforma de manera continua, homogénea y completa en otra cosa y abandona de manera absoluta la escena histórica. Esto le permite a otra entidad equivalente ocupar el lugar, y todo esto continúa en una cadena secuencial. De otro modo no tendría sentido, ni lugar, la idea de la historia como una evolución unidireccional y unilineal. Segundo, de allí se desprende que cada unidad diferenciada, por ejemplo una “economía / sociedad” o un “modo de producción” en el caso del control del trabajo (capital o esclavitud) o una “raza / civilización” en el caso de grupos humanos, es una entidad / identidad homogénea. Más aún, que son, cada una, estructuras de elementos homogéneos relacionados de manera continua y sistémica (lo que es distinto de sistemática).

La experiencia histórica demuestra sin embargo que el capitalismo mundial está lejos de ser una totalidad homogénea y continua. Al contrario, como lo demuestra América, el patrón de poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental, una estructura de elementos heterogéneos, tanto en términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (o relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historias articulados en él. En consecuencia, tales elementos se relacionan entre sí y con el conjunto de manera también heterogénea y discontinua, incluso conflictiva. Y son ellos mismos, cada uno, configurados del mismo modo.

Así, cada una de esas relaciones de producción es en sí misma una estructura heterogénea. Especialmente el capital, desde que todos los estadios y formas históricas de producción de valor y de apropiación de plusvalor (por ejemplo: acumulación primitiva, plusvalía absoluta y relativa, extensiva o intensiva; o en otra nomenclatura: manufactura, capital competitivo, capital monopolístico, capital transnacional o global, o pre fordista, fordista, de mano de obra intensiva, de capital intensivo, de información intensiva, etc., etc.) están simultáneamente en actividad y trabajan juntos en una compleja malla de transferencia de valor y de plusvalor. Esto es igualmente cierto respecto de las razas, ya que tantos pueblos diversos y heterogéneos, con heterogéneas historias y tendencias históricas de movimiento y de cambio fueron reunidos bajo un solo membrete racial, por ejemplo indio o negro.

Esta heterogeneidad no es simplemente estructural, basada en las relaciones entre elementos coetáneos. Ya que historias diversas y heterogéneas de este tipo fueron articuladas en una sola estructura de poder, es pertinente admitir el carácter histórico-estructural de esa heterogeneidad.

Consecuentemente, el proceso de cambio de dicha totalidad capitalista no puede, de ningún modo, ser una transformación homogénea y continua del sistema entero, ni tampoco de cada uno de sus componentes mayores. Tampoco podría dicha totalidad desvanecerse completa y homogéneamente de la escena histórica y ser reemplazada por otra equivalente. El cambio histórico no puede ser unilineal, unidireccional, secuencial o total. El sistema, o el específico patrón de articulación estructural, podría ser desmantelado. Pero aún así cada uno o algunos de sus elementos puede y habrá de rearticularse en algún otro patrón estructural, como ocurrió, obviamente, con los componentes del patrón de poder pre colonial en, digamos, el Tawantinsuyu⁴.

El nuevo dualismo

Finalmente, por el momento y para nuestros propósitos aquí, es pertinente abrir la cuestión de las relaciones entre el cuerpo y el no-cuerpo en la perspectiva eurocéntrica, tanto por su gravitación en el modo eurocéntrico de producir conocimiento, como debido a que en nuestra experiencia tiene una estrecha relación con las de raza y género.

⁴ Sobre el origen de la categoría de heterogeneidad histórico-estructural véase: Quijano, Anibal. 1966. *Notas sobre el concepto de marginalidad social*. CEPAL.; incorporado después al volumen Quijano, Anibal. 1977. *Imperialismo y marginalidad en América Latina*. Mosca Azul. Puede verse, también Quijano, Anibal. 1988. La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. En Sonntag, Heinz (Ed.) *Nuevos temas, nuevos contenidos*. UNESCO/ Nueva Sociedad.

La idea de la diferenciación entre el “cuerpo” y el “no-cuerpo” en la experiencia humana es virtualmente universal a la historia de la humanidad, común a todas las “culturas” o “civilizaciones” históricamente conocidas. Pero es también común a todas –hasta la aparición del eurocentrismo– la permanente copresencia de los dos elementos como dos dimensiones no separables del ser humano, en cualquier aspecto, instancia o comportamiento.

El proceso de separación de estos elementos del ser humano es parte de una larga historia del mundo cristiano sobre la base de la idea de la primacía del “alma” sobre el “cuerpo”. Pero esta historia muestra también una larga e irresuelta ambivalencia de la teología cristiana sobre este punto en particular. Ciertamente, es el “alma” el objeto privilegiado de salvación. Pero al final, es el “cuerpo” el resurrecto, como culminación de la salvación.

Ciertamente, también, fue durante la cultura represiva del cristianismo, como resultado de los conflictos con musulmanes y judíos, sobre todo entre los siglos XV y XVI en plena Inquisición, que la primacía del “alma” fue enfatizada, quizás exasperada. Y porque el “cuerpo” fue el objeto básico de la represión, el “alma” pudo aparecer casi separada de las relaciones intersubjetivas al interior del mundo cristiano. Pero esto no fue teorizado, es decir, sistemáticamente discutido y elaborado, hasta Descartes, culminando el proceso de la secularización burguesa del pensamiento cristiano.⁵

Con Descartes⁶ lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el “cuerpo” y el “no-cuerpo”. Lo que era una copresencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre “razón / sujeto” y “cuerpo”. La razón no es solamente una secularización de la idea de “alma” en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva identidad, la “razón / sujeto”, la única entidad capaz de conocimiento “racional”, respecto del cual el “cuerpo” es y no puede ser otra cosa que “objeto” de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por

⁵ Siempre me he preguntado por el origen de una de las más caras propuestas del Liberalismo: las ideas deben ser respetadas. El cuerpo, en cambio, puede ser torturado, triturado y muerto. Los latinoamericanos solemos citar con admiración la desafiante frase de un mártir de las luchas anticoloniales, en el momento mismo de ser degollado: “¡Bárbaros, las ideas no se degüellan!”. Sugiero ahora que su origen debe buscarse en ese nuevo dualismo cartesiano, que convirtió al “cuerpo” en mera “naturaleza”.

⁶ Cf. Descartes, René. 1637. *Discours de la méthode*. Alquie. También Descartes, René. 1967. “Méditations” y “Description du corps humain”. En *Oeuvres philosophiques*. Alquie. Bousquié, Paul. 1994. *Le corps cet inconnu* acierta en este punto: el cartesianismo es un nuevo dualismo radical.

excelencia, un ser dotado de “razón”, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el “cuerpo”, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la “razón / sujeto”. Producida esa separación radical entre “razón / sujeto” y “cuerpo”, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la “razón / sujeto” humana y el “cuerpo / naturaleza” humana, o entre “espíritu” y “naturaleza”. De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el “cuerpo” fue fijado como “objeto” de conocimiento, fuera del entorno del “sujeto / razón”.

Sin esa “objetivización” del “cuerpo” como “naturaleza”, de su expulsión del ámbito del “espíritu”, difícilmente hubiera sido posible intentar la teorización “científica” del problema de la raza, como fue el caso del Conde de Gobineau durante el siglo XIX.⁷ Desde esa perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son condenadas como “inferiores” por no ser sujetos “racionales”. Son objetos de estudio, “cuerpo” en consecuencia, más próximos a la “naturaleza”. En un sentido, esto los convierte en dominables y explotables. De acuerdo al mito del estado de naturaleza y de la cadena del proceso civilizatorio que culmina en la civilización europea, algunas razas –negros (o africanos), indios, oliváceos, amarillos (o asiáticos) y en esa secuencia– están más próximas a la “naturaleza” que los blancos⁸. Sólo desde esa peculiar perspectiva fue posible que los pueblos no-europeos fueran considerados, virtualmente hasta la Segunda Guerra Mundial, ante todo como objeto de conocimiento y de dominación / explotación por los europeos.

Ese nuevo y radical dualismo no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza. Es probable, aunque la cuestión queda por indagar, que la idea de género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la perspectiva cognitiva eurocentrista.

Durante el siglo XVIII, ese nuevo dualismo radical fue amalgamado con las ideas mitificadas de “progreso” y de un estado de naturaleza en la trayectoria humana, los mitos fundacionales de la versión eurocentrista

⁷ Gobineau, Arthur de. 1857. *Essais sur l'inégalité des races humaines*. s/d.

⁸ Acerca de esos procesos en la subjetividad eurocentrada, dice mucho el que la única categoría alterna a Occidente era, y aún lo es, Oriente, mientras que los negros (África) o los indios (América antes de los Estados Unidos) no tenían el honor de ser el Otro de Europa u Occidente.

de la modernidad. Esto dio pie a la peculiar perspectiva histórica dualista / evolucionista. Así todos los no-europeos pudieron ser considerados, de un lado, como pre europeos y al mismo tiempo dispuestos en cierta cadena histórica y continua desde lo primitivo a lo civilizado, de lo irracional a lo racional, de lo tradicional a lo moderno, de lo mágico-mítico a lo científico. En otras palabras, desde lo no-europeo / pre europeo a algo que en el tiempo se europeizará o “modernizará”.

Sin considerar la experiencia entera del colonialismo y de la colonialidad esa marca intelectual sería difícilmente explicable, así como la duradera hegemonía mundial del eurocentrismo. Las solas necesidades del capital como tal, no agotan, no podrían agotar, la explicación del carácter y de la trayectoria de esa perspectiva de conocimiento.

La cuestión colonial

Diego Conno

...no nos desharemos tan fácilmente de estas cabezas de hombres, de estas cosechas de orejas, de estas casas quemadas, de estas invasiones godas, de esta sangre que humea, de estas ciudades que se evaporan al filo de la espada. Estos hechos prueban que la colonización, repito, deshumaniza al hombre incluso más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse el mismo en bestia.

Discurso sobre el colonialismo, AIMÉ CÉSAIRE

1

La historia de las civilizaciones es una historia de guerras, masacres, vejaciones, saqueos, exterminios, violencias, muertes. Es también una historia de resistencias y de luchas de liberación. El colonialismo pertenece a la historia. Las revoluciones también.

El problema del *colonialismo* –y del *imperialismo* (quisiéramos insistir también aquí en el uso de esta palabra, abandonada quizá demasiado *rápidamente* por nuestros lenguajes histórico-políticos)– no pareciera haber cesado. Formas de colonialismo han existido en el mundo antiguo:

de Persia a China, de Egipto a Grecia, de Roma a los “pueblos bárbaros”. Las “metrópolis” de hoy ya no necesitan como antaño de las viejas administraciones coloniales; ahora tienen nuevos agentes: burguesías nacionales, corporaciones judiciales y comunicacionales, poderes financieros. Lo que antes era “oro y plata” o “mano de obra” esclava hoy toma la forma de una nueva *economía extractivista* en los países del “tercer mundo” que no se reduce a los *mal* llamados “recursos naturales” sino que involucra conocimientos, saberes, afectos, información, datos. Habrá que analizar incluso el dispositivo de la deuda que atraviesa naciones y pueblos enteros sustrayendo vidas como una *nueva forma de colonialismo*.

¿Qué es el *colonialismo*? Es la negación de la humanidad del otro. Es considerar al otro como un no-humano: “hombre-cosa, hombre-animal, hombre mercancía” según la terminología de Achille Mbembe. Esta relación entre colonialismo y deshumanización fue tratada en el importante libro de Frantz Fanon sobre *Los condenados de la tierra*, considerado una especie de “manifiesto tercermundista” contra el colonialismo en los años 60’. Podría decirse que todas estas discusiones son de otro tiempo. No lo creemos. El colonialismo sigue siendo un problema político, cultural, económico, social, estético, moral y filosófico de primer orden. Trascurridos más de 500 años desde la conquista y la colonización de América, y poco más de 200 de las luchas por las independencias *nuestroamericanas*, quienes habitamos el continente que hoy conocemos bajo el nombre de “América Latina” aún sufrimos las más diversas formas de colonialismo: nuestros Estados se encuentran, en muchos casos, debilitados por poderes económicos; nuestras tierras arrasadas por prácticas extractivistas de capitales transnacionales; nuestras economías bajo el influjo de organismos financieros; nuestras subjetividades neoliberalizadas. Son todas estas nuevas formas de colonialismo. Y de *imperialismo*. Aunque hace rato que Europa ha dejado de ser el centro de gravedad del mundo el colonialismo no ha dejado de ocurrir. Viejas formas aún persisten y se combinan con otras nuevas. Sin dudas, todo esto requiere de una renovada crítica del colonialismo y de sus efectos en el mundo contemporáneo.

En varias ocasiones ha sido observado que la modernidad es inescindible del colonialismo. Es así que la crítica al colonialismo y al eurocentrismo, los intentos de trazar otras cronologías e historiografías críticas de las modernidades políticas no eurocéntricas, ha encontrado en las últimas décadas considerables esfuerzos teóricos provenientes de sociedades que han atravesado procesos de *colonización y descolonización*. En este contexto, dos fuertes constelaciones teóricas se han ido desarrollando en los últimos tiempos, con un potencial núcleo crítico emancipador:

por un lado, la teoría o la crítica poscolonial; por otro, el pensamiento o los estudios decoloniales.

En el horizonte abierto, principalmente, por el posestructuralismo francés y los estudios culturales ingleses, la teoría poscolonial ha surgido con la pretensión de restituir el lugar del Otro, cuya subjetividad ha sido, sino sustraída producida en términos de subalternidad. En este sentido la obra de Edward Said, *Orientalismo*,¹ constituye un momento central, acaso inaugural. A partir de la categoría de “discurso” de Michel Foucault y de la “teoría de la hegemonía” de Antonio Gramsci, Said ha analizado el modo en que Europa fue construyendo una imagen ilusoria sobre Oriente. Las representaciones de las poblaciones colonizadas y dominadas –en novelas, historias, documentos administrativos y otros textos– no solo ha legitimado la jerarquía colonial en las mentes de los colonizadores, sino que también ha moldeado la conciencia de los colonizados. Junto a Said otros autores como Homi Bhabha y Gayatri Spivak han contribuido a dar forma a la crítica poscolonial tratando problemáticas que van desde el problema de la nación y el nacionalismo hasta fenómenos como el racismo o la xenofobia, desde la cuestión de la subalternidad y la producción de subjetividades minorizadas hasta los procesos migratorios o las dinámicas de territorialización y re-territorialización. En el caso de Bhabha sus trabajos sobre la “hibridez cultural”,² su teoría de la “traducción” o su concepto de “cosmopolitismo vernáculo”³ son centrales para pensar las identidades en espacios liminales o intersticiales dados por la diferencia cultural. Por su parte, Spivak⁴ ha realizado una poderosa crítica de las estructuras de producción de la “razón poscolonial” mostrando el modo en que las disciplinas que han conformado la modernidad –la filosofía, la literatura, la historia, la cultura– se han ido constituyendo en medio de la “experiencia colonial”, hallándose atravesadas por el racismo y el colonialismo. Spivak también ha dedicado distintos ensayos al examen de la condición subalterna que para ella está representado por las mujeres del tercer mundo. A partir de una crítica a los “intelectuales europeos” que hablan por otros, Spivak sostiene que el subalterno no puede hablar. Es la misma condición de subalternidad la que le impide hacerlo: si lo hiciera dejaría de serlo. Spivak halla a su vez en la práctica

¹ Said, Edward. 2015. *Orientalismo*. Penguin Random House.

² Bhabha, Homi, 2002. *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial.

³ Bhabha, Homi. 2013. *Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismo vernáculos*. Siglo XXI Editores.

⁴ Spivak, Gayatri. 2010. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Akal.

del *sati* (un ritual donde mujeres viudas encuentran la muerte arrojándose a la pira de sus maridos muertos) un ejemplo del funcionamiento del colonialismo británico en su articulación con la ideología patriarcal tradicional, donde las mujeres ocupan una posición *abjecta* que es doblemente silenciada: por un lado, por el discurso de “hombres blancos que salvan mujeres morenas de hombres morenos”, por otro, por el discurso tradicional que dice que “las mujeres quieren morir”. Estos análisis dan cuenta de los modos en que la cuestión colonial va más allá del acto de violencia originario –aunque este sea irreductible y siempre retorna– y despliega su poder sobre la conciencia, el conocimiento y la subjetividad de los sujetos subalternos.

2

Por otro lado, en paralelo al desarrollo de los estudios poscoloniales, a partir de los años 90 ha ido emergiendo en América Latina lo que hoy conocemos con el nombre de *pensamiento decolonial*. Aunque con ciertas afinidades con la *teoría poscolonial* –comenzando por identificar el vínculo inextricable entre colonialismo y modernidad– el pensamiento decolonial se diferencia del primero en tres aspectos importantes. En primer lugar, en relación a la distinción entre colonialismo y colonialidad. Mientras el *pensamiento decolonial* se articula al interior del conjunto de problemas abiertos por la perspectiva de la *colonialidad*, la *teoría postcolonial* lo hace por aquellos producidos por el colonialismo. En *segundo lugar*, hay una diferencia fundamental en relación a las experiencias históricas que constituyen ambos discursos: el *pensamiento decolonial* se encuentra atravesado por lo que Walter Dignolo ha llamado la “diferencia colonial”⁵ y que tiene su origen en la colonización de América Latina y el Caribe entre los siglos XVI y XIX por las primeras potencias europeas –España y Portugal– durante la “primera modernidad”; en cambio los estudios postcoloniales se refieren a los procesos de colonización de Asia y África entre los siglos XVIII y XX, por las potencias del norte europeo (fundamentalmente Francia, Inglaterra, Holanda y Alemania) en el marco de la segunda modernidad. En *tercer lugar*, mientras la *teoría poscolonial* se nutre, en buena medida, del posestructuralismo francés, como se deja ver en la influencia de Foucault sobre la obra de Said, de Derrida sobre Spivak, y de Barthes y Lacan y hasta del propio Althusser en el caso de Bhabha; los estudios decoloniales se enraízan en la larga historia de *pensamiento*

⁵ Dignolo, Walter. 2000. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Edgardo Lander (Ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 55-85). CLACSO.

crítico latinoamericano: desde la teoría de la dependencia hasta la teoría de la marginalidad, desde la pedagogía del oprimido hasta la teología de la liberación. Podrían nombrarse aquí un conjunto de autores y de autoras que, aunque no todos compartan necesariamente las mismas orientaciones teóricas (y políticas), ni se ubiquen entera o parcialmente al interior de la perspectiva de la colonialidad, hay en todos un persistente intento de pensar América Latina –su cultura, su economía, su política– por fuera, o mejor, *con y contra*, las tramas del colonialismo y la colonialidad. Me refiero naturalmente a: Enrique Dussel, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Santiago Castro Gomez, Rita Segato, María Lugones, Silvia Rivera Cusicanqui, Eduardo Grüner, Anibal Quijano, entre otros.

La colonialidad del poder no es “solo” una teoría sino toda una perspectiva teórica, política y epistemológica para pensar América Latina desde América Latina. Elaborada por el sociólogo peruano Anibal Quijano⁶ –y siguiendo en esto los trabajos de Immanuel Wallerstein, y antes de él de Braudel y de la “escuela de los Annales”–, la colonialidad viene a conceptualizar un nuevo patrón de poder global relacionado con la emergencia y expansión del capitalismo a nivel mundial a partir de la constitución de América como una nueva identidad geocultural. Con América, dice Quijano, “el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como ejes constitutivos de su específico patrón de poder hasta hoy”. De esta manera Quijano ha complementado la teoría wallerstiana del “sistema-mundo” con la categoría de “sistema-mundo-moderno-colonial-capitalista”.

Para ello ha sido fundamental la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo. Esta clasificación opera en lo que para Quijano constituyen los distintos ámbitos de la existencia y va a dar lugar, a su vez, a nuevas identidades. Categorías como “indios”, “negros”, “aceitunados”, “amarillos”, “blancos”, “mestizos” no tenían existencia antes de América. Éstas son las nuevas identidades de la colonialidad. Del mismo modo palabras como “Asia”, “África”, “Lejano Oriente”, “Cercano Oriente” y lo que conocemos con el nombre de “Europa” surgen también a partir del siglo XV junto con América. Éstas son las nuevas geoculturas. De ahí que la modernidad sea redefinida por Quijano como un “nuevo universo de relaciones intersubjetivas” de dominación bajo la hegemonía eurocentrada del planeta.

Hay tres aspectos que son claves para entender lo que está en juego en la perspectiva de la colonialidad. En primer lugar, la elaboración de

⁶ Quijano, Anibal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 777-832). CLACSO, 2000.

Quijano pone en cuestión las teorías eurocéntricas sobre el poder, tanto en su vertiente liberal como las que provienen del materialismo histórico. El problema con estas teorías es, por un lado, su carácter ahistórico y determinista, y, por otro, que se centran solo en uno de los ámbitos de la existencia: el trabajo. En Quijano el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas en función y en torno a la disputa por el control de cinco ámbitos de la existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) la naturaleza y sus productos; 3) el sexo, la reproducción y sus productos; 4) la subjetividad, el conocimiento y sus productos; 5) la autoridad, las formas de coerción y sus productos. A su vez, cada uno de estos ámbitos tiene una “autonomía relativa”, aunque existe un eje articulador del conjunto. En el caso del modo de producción capitalista ese eje se articula en torno a la relación entre trabajo y la autoridad. En *segundo lugar*, la importancia de la idea de raza y el racismo moderno que encuentran ambos su origen con la constitución de América. Con la emergencia del nuevo patrón de poder se fue desplegando todo un sistema de clasificación social-étnica de la población que implicó al mismo tiempo una “división racial” del trabajo. Las diferencias fenotípicas fueron la fuente de legitimidad para establecer una diferencia entre dominadores y dominados, conquistadores y conquistados. En *tercer lugar*, la *teoría de la clasificación social* que permite ir más allá de la teoría de las clases sociales y pensar el funcionamiento del poder en las sociedades latinoamericanas. Todo esto lleva a Quijano a sostener que no toda forma de identificación sea una forma de subjetivación. Hay subjetivación política cuando se pone en cuestión el eje de articulación del conjunto. Acaso aquí se encuentre el mayor desafío para una crítica de la colonialidad del poder: revincular las formas del pensamiento crítico con las luchas sociales contemporáneas.

Podría decirse que uno de los efectos más importantes de la *colonialidad del poder* es la *colonialidad del saber*. Esto ha implicado una geopolítica del conocimiento que ha tenido como centro a Europa, pero que a partir de la segunda guerra mundial se ha desplazado hacia Estados Unidos, y desde allí ha hegemonizado las formas de producción, circulación, distribución y acceso a los conocimientos.

Un poderoso ejemplo de la *colonialidad del saber* es el “caso” de la revolución de Haití de 1804, y las lecturas que se han hecho de ella concibiéndola como un mero efecto de la “revolución francesa”. A su vez esto involucra un momento importante de la historia de la filosofía ya que está vinculado con el nombre de Hegel y su *Fenomenología del espíritu*⁷. O mejor: las lecturas que se han hecho de la *Fenomenología* dando por sentado que es la revolución

⁷ George W. F., Hegel, 2017. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

francesa el acontecimiento que está detrás de las reflexiones de Hegel, en lugar de la mucho más reciente, para el momento de la escritura del libro, revolución haitiana que, como se sabe, Hegel seguía muy de cerca.

Hace algunos años Susan Buck-Morss publicó un interesante artículo titulado “Hegel y Haití”⁸ en el que intentó mostrar que la filosofía de Hegel sobre la “dialéctica del amo y el esclavo” le debe menos –como se ha creído por mucho tiempo– a la historia de la filosofía o a la revolución francesa que a las lecturas que el filósofo de Jena realizaba cada mañana de un periódico local, que entre los años 1804 y 1805 (*La fenomenología del espíritu* es publicada en 1807) publicó una serie continua de documentos originales, resúmenes de noticias y testimonios de testigos directos de la lucha por la independencia que se estaba dando en esa colonia francesa, bajo la consigna ¡Libertad o muerte!

En nuestro contexto, argentino y latinoamericano, este es el tema de un extraordinario libro compuesto como si fuera una verdadera “pieza de jazz”. Me refiero a *La oscuridad y las luces. Cultura, capitalismo y revolución*⁹ de Eduardo Grüner. La revolución haitiana no solo es un acontecimiento político de gran magnitud, sino que es, al mismo tiempo, un acontecimiento filosófico, en tanto produce una violencia filosófica, es decir, un *verdadero acontecimiento*. La revolución y la independencia de Haití no solo es la primera independencia de América Latina sino también *la más radical*, ya que fue llevada adelante por la clase, el color y la etnia excluida por excelencia: *los negros africanos en una colonia francesa*.

Grüner se detiene de manera singular en el “artículo 14” de la nueva constitución que surge de la revolución, posteriormente derogado, que dice que “todos los ciudadanos nacidos en Haití, no importa su color de piel, serán llamados negros”. Lo que hace este artículo al poner en el centro la categoría de *negritud* es invertir la operación europeizante y universalista de la “Declaración francesa de los derechos del hombre” (el subrayado es nuestro) que hace de una particularidad, una *singularidad*, los blancos, o mejor: *el hombre* blanco, europeo, burgués; decíamos, hace de este hombre un *universal*. Dicho de otra manera: *la negritud es lo excluido, re-negado* para decirlo en términos freudianos (negado a través de la historia una y otra vez) que retorna poniendo en cuestión *lo universal*. Ahora es esta particularidad –la negritud– que asume el lugar de lo universal. De esta manera, sostiene Grüner, ya no es la revolución francesa la que influye en América, sino América, en este caso Haití, la que incide en la revolución francesa, y por lo tanto, en la historia de la *modernidad*. Luego de los acontecimientos de Haití

⁸ Buck Morss, Susan. 2013. *Hegel, Haití y la historia universal*. Fondo de Cultura Económica.

⁹ Grüner, Eduardo. 2010. *La oscuridad y las luces. Cultura, capitalismo y revolución*. Edhasa.

los franceses se vieron obligados a reconocer como ciudadanos franceses a todos los nacidos en las colonias. Lo que tenemos aquí es una crítica radical de la modernidad, de sus aspectos eurocéntricos, colonialistas, imperialistas. Por supuesto, conocemos la historia posterior de Haití, hoy convertido en uno de los países más pobres del mundo debido al permanente saqueo de Francia primero, y de Estados Unidos después.

3

Lo que nombramos “Europa” o “modernidad europea” no es una entidad *homogénea, idéntica y cerrada sobre sí misma*. Si bien ha habido un “discurso colonial dominante” no han faltado profundas críticas surgidas desde su mismo interior. En efecto, podrían nombrarse un conjunto de autores “europeos” que han sido críticos del *eurocentrismo* y del *colonialismo*. Desde Bartolomé de las Casas hasta Montaigne, pasando por algunos filósofos de la ilustración como Diderot o Condorcet. El caso de Montaigne es paradigmático, un siglo antes de Descartes fue uno de los primeros críticos de la *colonización* de América, y, por lo tanto, del *racismo moderno*.

En su ensayo sobre los “Caníbales” Montaigne sitúa justamente el canibalismo en el corazón mismo de la llamada “civilización”: quienes practican el “verdadero canibalismo” no son los indígenas del “nuevo mundo” sino los europeos que llaman bárbaros a todo lo que no se asemeja a su propia cultura. Son ellos quienes devoran y destruyen las culturas salvajes.

En el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales y políticas (latino)americanas solemos utilizar conceptos que nos vienen legados de Europa. Muchos de ellos tienen más de 2000 años de historia como la misma palabra “política”, o “república”, o “democracia”. Otros, en cambio, se fueron formando –para decirlo de alguna manera–, en *medio* de la relación colonial entre Europa y las colonias, donde América ha ocupado un lugar de no poca relevancia. Ya sea que pensemos en la asimilación hobbesiana de América (“aquellas viejas comarcas de América”¹⁰) al *estado de naturaleza*, o la mención a la improductividad de las tierras en el célebre capítulo V “Sobre la propiedad” del *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*¹¹ de John Locke como justificación de la conquista y la apropiación, o en la concepción rousseauiana clásica del “buen salvaje” en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, por no citar las alusiones de un Hegel a los “pueblos sin historia”, o el concepto de

¹⁰ Hobbes, Thomas. 1980. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura.

¹¹ Locke, John. 2006. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Universidad Nacional de Quilmes.

“acumulación primitiva” en el capítulo XXIV del *Capital*¹², América es una entidad siempre presente. Este lugar que ocupa América para Europa, o mejor, *América en Europa*, no es en absoluto marginal sino central. Europa no existiría sin América. Como tampoco existiría sin África o sin Asia.

Quiénes nos dedicamos a la teoría política –aunque indudablemente esto pueda extenderse a todas las ciencias humanas y sociales– no estamos exentos de quedar atrapados en la *colonialidad del saber*. Muchos de los conceptos y de las categorías que utilizamos para nombrar el mundo que habitamos han sido forjados en otras latitudes. Sin dudas no se puede pensar la modernidad política sin palabras como “Estado”, “sociedad civil” o “individuo”; ni excluyendo fenómenos como la ilustración o la revolución francesa. Para el caso argentino no hace falta recordar a Mariano Moreno leyendo el *Contrato Social*¹³ de Rousseau o a Sarmiento *La democracia en América*¹⁴ de Alexis de Tocqueville para reconocer estas marcas o huellas de *la modernidad europea en nosotros*. Palabras y fenómenos como estos no solo constituyen, sin dudas, la “modernidad política”, sino que también han dado forma a nuestras instituciones, a nuestra lengua y a nuestra propia subjetividad. Pero tampoco creemos que se pueda pensar la modernidad sin procesos como la conquista de América, la trata de esclavos africanos o lo que a partir del trabajo de Edward Said, que citamos más arriba, conocemos con el nombre de *orientalismo*. Buena parte del pensamiento europeo ha obliterado todos estos fenómenos, en el mejor de los casos los ha pensado como temas marginales o al interior del “discurso filosófico de la modernidad”.

El problema del colonialismo y su vínculo con la modernidad nos pone en un lugar de difícil solución. La modernidad es principalmente una relación de poder, dominación y jerarquía; pero también de resistencias y luchas por contraponer otros proyectos de modernidad. La historia de la “modernidad-colonial-capitalista” es la historia de los discursos y prácticas *eurocentradas*, pero también la de los discursos y prácticas *anti-coloniales*, *poscoloniales* o *decoloniales*. Esto es: discursos y prácticas que pretenden ir más allá del proyecto hegemónico de modernidad. Por eso, la historia de la modernidad es también la historia de la antimodernidad, de la contra-modernidad, o de *modernidades alternativas*.

En todo caso, no creemos que se trate de *negar* la modernidad *in toto*, aun cuando sigamos cargando a nuestras espaldas sus efectos más

¹² Marx, Karl. 2004. *El Capital*. Tomo I/Vol. 3. Siglo XXI.

¹³ Rousseau, Jean Jacques. 1984. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Ediciones Orbis S.A.

¹⁴ Tocqueville, Alexis de. 2020. *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica.

devastadores. Tampoco pareciera posible, por decirlo así, “cortar en dos” la modernidad, y desechar la “parte maldita” y quedarnos con la “parte buena” de la historia, con sus aspectos más liberadores. La modernidad es *Una y muchas* a la vez. La crítica de la colonialidad muestra la existencia de un patrón de poder global. Pero también, como hemos dicho, la coexistencia de múltiples modernidades que han operado *en paralelo*, en muchos casos, subvirtiendo *justamente*, la modernidad hegemónica. En todo caso se trata, como sugiere Grüner en el texto que mencionamos anteriormente, de mantenerse, de mantenernos *en y de habitar la tensión*, el conflicto, la *crítica*. Se trata de pensar la modernidad *junto y contra* la colonialidad: la modernidad como *campo de batalla*.

Por eso creemos que es posible, y necesario, una *lectura crítica* de la modernidad que requiere una crítica de la colonialidad del poder/saber. Llamaremos *crítica de la colonialidad* al conjunto de textos –y de voces, de prácticas y de luchas– que han puesto, y siguen poniendo en cuestión la “modernidad-colonial-capitalista-patriarcal-moderna”. Porque si bien es cierto que existen distintas historias y diversas geografías (distintas experiencias coloniales), es necesario al mismo tiempo constituir un diálogo profundo entre esas distintas historias y esas distintas geografías, hacia la conformación de una memoria internacional de los pueblos en sus luchas contra las diversas formas de colonialismo. Una memoria anticolonial que por eso mismo debe ser también necesariamente *anti-capitalista y anti-patriarcal* y de raigambre fuertemente *democrática*.

Esta crítica de la colonialidad del saber/poder debe asumir tres tareas fundamentales:

1. La crítica de la *colonialidad del poder/saber* supone un desplazamiento de la mirada, un cambio de perspectiva, que conlleva una crítica de las visiones eurocéntricas de la modernidad como *Una y homogénea*, y por lo tanto concebir la existencia, o mejor, la *coexistencia* de *múltiples modernidades* en el mundo, cada una de ellas con sus respectivas historias y especificidades.

2. En segundo lugar, la *crítica de la colonialidad del poder/saber* implica la recuperación de conocimientos ancestrales, de “saberes sometidos” y de luchas contra las diversas formas del colonialismo y la colonialidad que han sido silenciados como efecto mismo de la *colonialidad*.

3. Finalmente, la *crítica de la colonialidad del poder/saber* requiere un pensamiento y una acción, una *nueva filosofía de la praxis* que conduzca a una descolonización de los Estados, la economía, la sociedad y la cultura: recobrar la autonomía o el autogobierno del pueblo como nueva forma de la vida en común.

Meditaciones sobre el barroquismo

Bolívar Echeverría

Alonso Quijano y los indios¹

Hace casi exactamente 100 años, en su obra intitulada *Vida de Don Quijote y Sancho*, Miguel de Unamuno² emprendió una tarea entre profética y literaria: se propuso, yendo a contracorriente de los tiempos, re-encantar y re-mitificar la vida social de España, a la que percibía hundida en el pragmatismo más plano y opaco, en una sensatez hostil a todo vuelo metafísico, enemiga del mito, afirmadora a su manera de ese “desencantamiento” propio del mundo moderno descrito por Max Weber, repetidora del discurso científico iniciado en el Siglo de la Luces y anquilosado en el positivismo del siglo XIX.

La presencia central en torno a la que Unamuno pretende construir esa re-mitificación del mundo hispánico es la figura de Don Quijote y en especial el rasgo más distintivo de esa figura, su peculiar locura. Para Unamuno, la locura de Alonso Quijano, el bueno, no es un hecho psíquico que le viene de fuera a este personaje —de su organismo, del juego de sus humores—, sino una locura que, como la de Hamlet, “sigue un método” o resulta de su propia consistencia. La “pérdida del seso”, la “locura” le vienen a Alonso Quijano de su propia elección; él es quien decide convertirse en Don Quijote y lo hace siguiendo un procedimiento que es toda una estrategia: una estrategia de sobrevivencia. Alonso Quijano no soporta lo que los españoles de su época están haciendo de España, no comulga (como tampoco Shakespeare lo hizo con la Inglaterra de entonces) con la España pragmática y mercantil

¹ Publicado original: Presentando en el Congreso Internacional “1605: Las Universidades y el Quijote”, realizado en la Universidad de Alcalá, España, el 25 de enero de 2006. Publicado por primera vez en esta web bajo una licencia Creative Commons 2.5: http://bolivare.unam.mx/ensayos/alonso_quijano_y_los_indios. Una versión de este texto revisada por el autor fue publicada en su libro póstumo *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010.

² Unamuno, Miguel de. 1951. *Ensayos* T. II. p. 350.

que comienza a levantarse sobre las ruinas enterradas de una edad anterior, edad de la afirmación humana como hazaña desprotegida ante la muerte. Se resiste al surgimiento de esa España cuya santa patrona sería –según Unamuno– su propia sobrina, Antonia Quijano, dechado de cordura y realismo, manipuladora de curas, barberos y bachilleres, enemiga de la poesía, la misma que, ya en el siglo XX, espantada ante la amenaza comunista, cobijará el pedido de auxilio al generalísimo Franco. Don Quijote, esto es, la locura de Alonso Quijano es para Unamuno el resultado de la resistencia de este hidalgo al enterramiento de la España heroica inspirada por el “sentimiento trágico de la vida”, la España abierta al mundo y a la aventura.

La “locura” de Alonso Quijano consiste en la construcción de una realidad imaginaria, diseñada según el mundo descrito y codificado por la literatura caballeresca; de lo que se trata, para él, es de poner allí en escena o de teatralizar el mundo real de su sobrina, del cura, del bachiller Carrasco, el mundo de la realidad que le rodea y abruma, y cuya esencia consiste, según Unamuno, en la anulación de la realidad profunda de España, que sería una realidad heroica y trágica. Si Alonso Quijano se embarca en esta teatralización es porque la realidad de ese mundo realista le duele y le es insoportable, y porque sólo así, transfigurada en la representación, desrealizada y trascendida, puesta en escena como una realidad diferente, le resulta rescatable y vivible.

No es para huir o escapar de la realidad, sino al contrario para “liberarla del encantamiento” que la vuelve irreconocible y detestable, que Alonso Quijano se convierte en Don Quijote; no es para anularla sino para re-hacerla y revivirla, para “desfacer el entuerto” que se le hace a toda hora cuando se la reduce a la realidad mortecina del entorno de Antonia Quijano.

La intención de esta ponencia es la de mostrar una singular homología que puede establecerse entre el comportamiento ideado por Cervantes para su personaje Don Quijote, por un lado, y un comportamiento social todo menos que ficticio que se inicia en un cierto sector de la vida práctica en la América de comienzos del siglo XVII, por otro.

La clave que permite reconocer esta homología y todo el conjunto de sugerencias y asociaciones que viene con ella es la de “lo barroco”, entendido como ese “espíritu de época histórica” y de “orbe geográfico” propios del mundo mediterráneo del siglo XVII, que ha sido tan intensa y profusamente estudiado, al menos en su manifestación particular como realidad artística y literaria.

Prácticamente todos los intentos de describir la obra de arte barroca subrayan en ella, en calidad de rasgo característico y distintivo, su “ornamentalismo”, pero un “ornamentalismo” que expresa en ella una profunda “teatralidad”.

Cuando se plantea la pregunta acerca de lo específico en el carácter decorativo-teatral de las obras de arte barrocas –puesto que existen también, por supuesto, otras decoraciones que no son barrocas (la del arte mudéjar, por ejemplo)– pienso que es conveniente recordar una afirmación que aparece en los *Paralipomena* de la teoría estética de Theodor Adorno. La afirmación es la siguiente: “Decir que lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es *decorazione assoluta*; como si ésta se hubiese emancipado de todo fin y hubiese desarrollado su propia ley formal. Ya no decora algo, sino que es decoración y nada más”.

Adorno apunta hacia la paradoja encerrada en la decoración barroca. Es una decoración que se emancipa de lo central en la obra de arte, de su núcleo esencial, a cuyo servicio debe estar; pero que, sin embargo, al mismo tiempo, no deja de ser una decoración, una *serva*, una *ancilla* de aquel centro. Sin llegar a convertirse en una obra diferente o independiente en medio de la obra básica, permanece atada a ésta, como una sutil pero radical transformación de la misma, como una propuesta completamente diferente de la que está realizada en lo que ella es a primera vista. Sólo se distingue de una decoración simple, es decir, no absoluta o no barroca, en la manera de su servicio, en el modo de su *desempeño*: un modo exagerado de servir, re-conformador de aquello que recibe el servicio. El modo absoluto en que está decorado lo esencial cuando se trata de una obra de arte barroca es un modo que no tiende a aniquilarlo, sino solamente a superarlo; que no lo anula o destruye, sino que únicamente lo trasciende. Aquello que afirma y desarrolla su ley formal propia, autónoma, en el interior mismo de la ley central de la obra de arte no consiste en otra cosa que en este modo peculiar del decorar, del preparar lo esencial para que aparezca de mejor manera a la contemplación.

El juego de los pliegues que esculpe Bernini como decoración de apariencia inocente en el hábito de su famosa Santa Teresa (un juego que es incluso más elaborado en el de su Beata Ludovica), introduce en la representación de la experiencia mística que se encuentra en estas obras una subcodificación que permite descubrir, por debajo de la estrechez ascética, la substancia sensorial, corpórea o mundana de dicha experiencia. De esta manera, sin abandonar el motivo cristiano, la capilla Cornaro (en el templo de Santa Maria della Vittoria), donde puede contemplarse el grupo escultórico de la Santa Teresa, se transfigura subrepticamente en un lugar de estetización pagana e incluso anti-cristiana de la vida.

Sin embargo, como dije anteriormente, lo ornamental de la obra de arte barroca sólo es el aspecto más evidente de un rasgo suyo que la caracteriza de manera más determinante. La afirmación de Adorno acerca de la *decorazione assoluta* del barroco debería según ésto re-escribirse

o parafrasearse a fin de que mencione no sólo una decoración absoluta sino una teatralidad absoluta de la obra de arte barroca. La afirmación sería entonces está: “decir que lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es *messinscena assoluta*; como si ésta se hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral (la imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo. Ya no pone en escena algo (esa imitación), sino que es escenificación y nada más”.

La teatralidad inherente a la obra de arte barroca sería entonces una teatralidad específicamente diferente, precisamente una teatralidad absoluta, porque, en ella, la función de servicio respecto de la vida real, que le corresponde al acontecer escénico en cuanto tal, ha experimentado una transformación decisiva. En efecto, sobre el espacio circunscrito por el escenario, ha aparecido un acontecer que se desenvuelve con autonomía respecto del acontecer central y que lo hace sin embargo, parasitariamente, dentro de él, junto con él; un acontecer diferente que es toda una versión alternativa del mismo acontecer.

En el arte barroco, incluso las obras arquitectónicas, que están conformadas con materiales de larga duración, tienen la consistencia formal del arte efímero. Las obras del arte barroco son obras cuyo efecto sobre el receptor debe imponerse a través de una conmoción inmediata y fugaz, a través de un shock psíquico. Esta experiencia introductoria es la experiencia de lo paradójico, es decir, la experiencia de una crisis de la percepción. El carácter absoluto de lo ornamental-teatral –que distingue a la obra de arte barroca, según Adorno– se vuelve manifiesta en esta perturbación inicial –profunda pero pasajera– del equilibrio psíquico en el receptor. Así, por ejemplo, ¿cuál de los dos mundos, percibidos con igual verosimilitud por Segismundo en *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca, es el efectivamente real y cuál el solamente soñado? ¿El del encierro en la torre o el de la corte del rey? La convicción perturbadora de la ambivalencia de ambos mundos, dice Gracián, haciendo explícita la idea de Calderón de la Barca, es el primer paso de la peculiar sabiduría barroca. En todo tipo de representaciones, incluso en aquellas que no necesitan directamente de un escenario, como la estetización poética, por ejemplo, al arte barroco le importa enfatizar lo teatral, lo escenográfico; y ello, porque la escenificación absoluta que él pretende alcanzar parte del presupuesto de que todo artista tiene de por sí la función de un hombre de teatro, de un actor. En esencia, el pintor, el poeta serían hombres de teatro, sólo que su obra, el resultado de su acto de representación, se habría separado espacial y temporalmente de la realización del mismo y lo habría “sobrevivido”.

¿Qué es entonces lo que hace, cuando se trata del arte barroco, que esta teatralidad que domina en todas las obras artísticas, sea una

teatralidad propiamente absoluta, una *messinscena assoluta*? La respuesta se encuentra tal vez en la “estrategia melancólica de trascender la vida”, propia de Don Quijote. Para él, la consistencia imaginaria del mundo transfigurado poéticamente –del mundo escenificado con la ayuda de las novelas de caballería– se ha vuelto, como mundo de la vida, mil veces más necesaria y fundamentada que la del mundo real del imperio de Felipe II, mundo necesario en virtud del oro y basado en la fuerza de las armas.

La *messinscena assoluta* es aquella en la que el servicio de representar –de convertir al mundo real en un mundo representado– se cumple de manera tal, que desarrolla él mismo una necesidad propia, una “ley formal” autónoma, que es capaz de alterar la representación del mundo mitificado en la vida cotidiana hasta el punto en que lo convierte en una versión diferente de sí misma.

Al descubrir una legalidad propia, una necesidad o una “naturalidad” en algo tan falto de fundamento, tan contingente e incluso improvisado como es un mundo puesto en escena, la teatralidad absoluta invita a invertir el estado de cosas y a plantear, al mismo tiempo, la legalidad del mundo real como una legalidad cuestionable; descubre que ese mundo es también, en el fondo, esencialmente teatral o escenificado, algo que en última instancia es también, él mismo, contingente, arbitrario.

Más que a través de la realización de una “copia creativa” del arte europeo, más que en una importación enriquecedora de lo importado, lo barroco se gestó y desarrolló inicialmente, en América, en la construcción de un ethos social propio de las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII. Lo barroco se desarrolló en América en medio de una vida cotidiana cuya legalidad efectiva implicaba una transgresión de la legalidad consagrada por las coronas ibéricas, una curiosa transgresión que, siendo radical, no pretendía una impugnación de la misma; lo hizo sobre la base de un mundo económico informal cuya informalidad aprovechaba la vigencia de la economía formal con sus límites estrechos. Y lo barroco apareció en América primero como una estrategia de supervivencia, como un método de vida inventado espontáneamente por aquella décima parte de la población indígena que pudo sobrevivir al exterminio del siglo XVI y que no había sido expulsada hacia las regiones inhóspitas.

Una vez que las grandes civilizaciones indígenas de América habían sido borradas de la historia, y ante la probabilidad que dejó el siglo XVI de que la empresa de la Conquista, desatendida ya casi por completo por la corona española, terminara desbarrancándose en una época de barbarie, de ausencia de civilización, esta población de indios integrados

como siervos o como marginales en la vida citadina virreinal llevó a cabo una proeza civilizatoria de primer orden.

Para finales del siglo XVI, el primer poeta castellano nacido en México, Francisco de Terrazas, recrimina así a la Nueva España:

Madrastra nos has sido rigurosa,
y dulce madre pía a los extraños;
con ellos de tus bienes generosa,
con nosotros repartes de tus daños.
Ingrata patria, adiós, vive dichosa
con hijos adoptivos largos años,
que con tu disfavor, fiero, importuno,
consumiendo nos vamos uno a uno.

Y es que a finales del siglo de la Conquista, los españoles nacidos en América, los criollos, se sentían repudiados por España. La carrera de Indias, los convoyes navales con escolta militar, habían comenzado a disminuir en volumen y en frecuencia; el interés de Europa por la plata americana había comenzado a descender; el cordón umbilical que unía a la Europa europea con la Europa americana se adelgazaba, privando a ésta última de los nutrientes civilizatorios que le eran indispensables, amenazando con dejarla a la deriva.

Rescatar a la vida social de la esta amenaza de barbarie que venía junto con ese repudio y abandono, y que se cernía no sólo sobre los criollos sino sobre toda la población del llamado “nuevo mundo”, se había vuelto un asunto de sobrevivencia. Y fue precisamente la parte indígena de esa población, descendiente de los vencidos y sometidos en la Conquista, la que emprendió en la práctica, espontáneamente, sin pregonar planes ni proyectos, la reconstrucción de una vida civilizada en América, la que impidió que se marchitara la nueva civilización impuesta por los conquistadores. Para hacerlo, y ante la imposibilidad manifiesta de reconstruir sus mundos antiguos –tan ricos y complejos como fueron, pero a la vez tan frágiles–, reactualizó el recurso mayor de la historia de la civilización humana, que es la actividad del mestizaje cultural, instaurando así el que habría de ser el primer compromiso identificador de quienes más tarde se reconocerán como latinoamericanos. Llevó a cabo, no un traslado o prolongación de la civilización europea –ibérica– en América, sino toda una repetición o re-creación de la misma.

Los indios citadinos, desarraigados de sus comunidades de origen, que habían llegado para trabajar en la construcción de templos,

conventos, calles y mansiones y que se habían asentado en las ciudades como empleados, artesanos, criados y trabajadores no especializados, dejaron que los restos de su antiguo código civilizatorio que habían quedado después del cataclismo de la conquista, fuesen devorados por el código civilizatorio vencedor de los europeos. En otras palabras, los indios indispensables en la existencia de las nuevas ciudades permitieron que fuera el modo europeo de subcodificar y particularizar aquella simbolización elemental con la que lo humano se autoconstruye al construir un cosmos dentro del caos, el que prevaleciera sobre el modo antiguo de sus ancestros, que se volvía cada vez más desdibujado y lejano. Es decir, dejaron que, sobre sus lenguas originarias se estableciera la lengua de los europeos, la manera propia de éstos de volver decible lo indecible, de dar nombre y sentido a los elementos del cosmos.

Pero lo más importante y sorprendente de todo esto es que fueron los mismos indios quienes asumieron la agencia o sujetidad de este proceso, su ejecución; hecho que llevó a que éste se realizara de una manera tal, que lo que esa re-construcción iba reconstruyendo resultaba ser algo completamente diferente del modelo que pretendía reconstruir. De ella resultaba una civilización occidental europea retrabajada en el núcleo mismo de su código precisamente por los restos sobrevivientes de ese código civilizatorio indígena que esa civilización tenía que asimilar para poder ser revivida. Jugando a ser europeos, no copiando las cosas o los usos europeos, sino imitando el ser europeo, simulando ser ellos mismos europeos, es decir, repitiendo o “poniendo en escena” lo europeo, los indios asimilados montaron una muy peculiar representación de lo europeo. Era una representación o imitación que en un momento dado, asombrosamente, había dejado de ser tal y pasado a ser una realidad o un original: en el momento mismo en que, ya transformados, los indios se percataron de que se trataba de una representación que ellos ya no podían suspender o detener y de la que, por lo tanto, ellos mismos ya no podían salir; una “puesta en escena absoluta”, que había transformado el teatro en donde tenía lugar, permutando la realidad de la platea con la del escenario.

Al llevar a cabo esta “puesta en escena absoluta”, esta representación barroca, los indios que mestizan a los europeos mientras se mestizan a sí mismos vienen a sumarse a todos aquellos seres humanos que pretendían en esa época construir para sí mismos una identidad propiamente moderna, sobre la base de la particularización capitalista de la modernidad. Y viene a sumarse, específicamente a uno de esos intentos de construcción de una identidad moderna, al que aparece ya a finales del siglo XV en Italia y en la península ibérica y que conocemos como el

“*ethos* barroco”. En efecto, la aceptación indígena de una forma civilizatoria ajena, como una aceptación que no sólo la transforma sino que la re-conforma, sigue la misma peculiar estrategia barroca que adoptan ciertas sociedades de esa época en la interiorización de la modernidad capitalista, que impone el sacrificio de la forma natural de la vida –y de los valores de uso del mundo en que ella vive– en bien de la acumulación de la riqueza capitalista. Así como esta variedad barroca de la humanidad moderna acepta ese sacrificio convirtiéndolo en una reivindicación de segundo grado de la vida concreta y de sus bienes, así también, sumándose a ella, los mestizos americanos han aceptado el sacrificio de su antigua forma civilizatoria, pero haciendo de él, al construir la nueva civilización, un modo de reivindicarla.

A diferencia de la puesta en escena de sí mismo como Don Quijote, que hace Alonso Quijano cuando transfigura imaginariamente la miseria histórica de su mundo para sobrevivir en él, la estancia de los indios citadinos de América en ese otro mundo soñado, tan extraño para ellos, el de los europeos, que los salva también de su miseria, es una estancia que no termina. No despiertan de su sueño, no regresan al “buen sentido” no se “despeñan en el abismo de la sensatez” o “mueren a la cordura de la vida”, como dice Unamuno que hace Alonso Quijano al renegar del Quijote el día de su muerte; no vuelven de ese otro mundo reproducido, representado, sino que permanecen en él y se hunden en él, convirtiéndolo poco a poco en su mundo real. Se trata, por lo demás, de una representación dentro de la cual nacieron los “españoles criollos”, con los “esplendores y las miserias” del mundo virreinal, manifiestos de manera tan rica, aguda y exquisita en su arte y su literatura, y dentro de la cual nosotros, los latinoamericanos de hoy, después de tantos siglos, nos encontramos todavía.

Como la de Don Quijote en su “locura”, la puesta en escena de esos indios fue y sigue siendo, de acuerdo a la definición que Adorno sugiere de lo barroco, una “puesta en escena absoluta”.

Sostenido en el aire, es decir, contingente, sin fundamento en ninguna identidad “natural”, ancestral, el mundo latinoamericano, improvisado desde comienzos del siglo XVII por los indios vencidos y sometidos en las ciudades de Mesoamérica y de los Andes, es un mundo plenamente moderno: nació con la modernidad capitalista y se desarrolló dentro de una de sus modalidades. La identidad que se afirma en el mundo latinoamericano es una identidad que reivindica el mestizaje como el modo de ser de la humanidad universalista y concreta: recoge y multiplica toda posible identidad, siempre y cuando ésta, en su defensa de un compromiso de autoafirmación, no ponga como condición de su propia cultura

la cerrazón ante otros compromisos ajenos, el rechazo –sea éste hostil o sólo desconocedor– de otras identidades diferentes.

El guadalupanismo y el ethos barroco³

Los historiadores de la vida cotidiana prefieren cada vez más una historia indiciaria, desconfiada de los documentos y descifradora de huellas, porque una y otra vez se topan con una discrepancia que no tiene nada de inocente entre lo que una época dice que es y lo que ella es en realidad, entre lo que ella pretende hacer formalmente y lo que ella hace en efecto, aunque lo haga informalmente. Nadie pone en duda, por ejemplo, que la vida económica y política en los estados modernos es una vida profana, en la que la vigencia de lo sobrenatural, milagroso o sagrado, si no ha sido expulsada eliminada por completo, sí ha sido neutralizada o puesta entre paréntesis sistemáticamente. Sólo ciertos indicios de un especial fetichismo llevaron a Marx, en el siglo XIX, a develar la función central que cumple lo sobrenatural o milagroso en esa vida económica y lo profundamente religiosa (no a la manera arcaica sino de una manera moderna) que es la sociedad capitalista.

Cuando el Papa Juan Pablo II exclamó en uno de sus tantos viajes a México: “México, *semper fidelis*”, no hacía otra cosa que redundar en una verdad oficial mil veces documentable: la religión del pueblo mexicano es la católica, apostólica y romana. Los dogmas de fé de esta religión, su doctrina, su ceremonial, su organización eclesial, tienen una vigencia y una vitalidad incuestionables, más allá de ciertos datos estadísticos alarmantes que puedan mostrarlos un tanto disminuidos.

Sin embargo, y sin necesidad de acudir a constatarlo el 12 de Diciembre ante la Basílica del Tepeyac, el Santuario de la Virgen de Guadalupe, es suficiente acercarse a los usos religiosos cotidianos de los creyentes católicos de México para distinguir no sólo una discrepancia sino una distancia muchas veces abismal entre lo que consta formalmente como el catolicismo mexicano –ese del que se congratulaba el Papa– y el catolicismo que practican de manera informal pero efectiva los creyentes mexicanos.

Como se ha repetido tantas veces, el catolicismo de los mexicanos es un catolicismo especial, un catolicismo no sólo “mariano” sino “guadalupano”, a lo que, si se mira bien, es indispensable añadir que lo

³ Publicado original: Ponencia presentada en el Symposium Moving Worlds of the Baroque en la University of Toronto, Canadá, realizado del 11 al 13 de octubre de 2007. Publicado por primera vez en esta web bajo una licencia Creative Commons 2.5: http://bolivare.unam.mx/ensayos/el_guadalupanismo_y_el_ethos_barroco

su “guadalupano” de este catolicismo no parece traer consigo solamente una alteración superficial, idiosincrática y por tanto inofensiva del catolicismo dominante; no parece consistir solamente en un uso peculiar del código católico ortodoxo que pese a ciertas divergencias lo dejaría intacto, sino, por el contrario, en un uso del mismo que implica la introducción en él de fuertes rasgos de una “idolatría”, que no por vergonzante es menos substancial o radical, pues trae consigo la configuración de un catolicismo alternativo “que no se atreve a decir su nombre” (o al que no le conviene decirlo).

El catolicismo guadalupano es un catolicismo exageradamente mariano que lleva en cuanto tal una peculiar idolatría en su seno. La práctica del culto mariano implica en efecto una negación de la síntesis monoteísta que está en el dogma de la Santísima Trinidad, del Dios uno y trino, síntesis que es asumida sólo de una manera formal o no interiorizada. Lo que se asume realmente en su lugar es el orden de un panteón multipolar: María es una diosa, como lo es Cristo Jesús y lo es Dios Padre y el Espíritu Santo y como lo son tantos otros santos mayores y menores; una constelación “politeísta” de configuración cambiante según los lugares de culto y las épocas.

En la cúspide o en lo hondo de lo sobrenatural abstracto o incorpóreo, tan alto o tan lejano que es prácticamente inalcanzable –y que por ello sólo “cuenta” terrenalmente en última instancia, en situaciones cataclísmicas– está Dios Padre, acompañado del Espíritu Santo. En un plano central, de densidad concreta intermedia, se encuentra el dios Salvador, Cristo Jesús. En el plano inferior o más cercano a los mortales, que en la jerarquía formal sería el menos sobrenatural –aunque informalmente o en la realidad sea el más decisivo por estar en el trato efectivo con los humanos, está María, la “madre de Dios” y “Madre nuestra”. En medio de los humanos, en contacto directo con ellos, se despliega toda la constelación de santos mayores y menores, de beatos y almas ejemplares, dotados de una sobrenaturalidad concreta, que, con su poder limitado, cumplen la función de ángeles, pues escuchan las necesidades apremiantes de ayuda milagrosa y tramitan de ellas las más graves hacia instancias superiores, más sutiles e impenetrables.

El cielo o panteón cristiano ha sufrido en el catolicismo mariano un re-centramiento substancial. La figura determinante, es decir dominante, así no lo sea en términos absolutos como Dios Padre, sino sólo en términos “de excepción”, ha pasado a ser la figura de la Virgen María. Diosa central mientras dura una “coyuntura” indefinida que, de tanto serlo, resulta a fin de cuentas un estado permanente, María es la “Emperatriz del cielo, hija del Eterno Padre”.

El propósito de mi intervención en este Coloquio es argumentar en torno a la afirmación de que la identidad barroca que ha asumido una buena parte de la población latinoamericana a lo largo de considerables períodos de sus historia –identidad que se ha hecho manifiesta no sólo en las magníficas obras de su arte y su literatura sino ante todo en sus usos lingüísticos y en las formas de su vida cotidiana y su política– tiene su origen ya en el siglo XVI, en una forma de comportamiento inventada espontáneamente por los indios que sobrevivieron en las nuevas ciudades, después de que sus padres fueron vencidos en la conquista de América por la Europa ibérica; forma de comportamiento que originándose sobre todo en México y en el Perú, se afianzará y generalizará por toda América en los siglos XVII y XVIII. Precizando esa afirmación quisiera insistir en la idea de que esta forma barroca de comportamiento –que habría tenido a Malintzin, la “lengua” de Cortés, como precursora– se manifiesta de manera inicial pero ya claramente distinguible justo en esa peculiar exageración del culto católico mariano que se encuentra específicamente en el “guadalupanismo” de los indios mestizos y de los criollos mexicanos ya a partir del siglo XVI.

Como es comprensible, la discusión en torno a la religiosidad guadalupana ha dado lugar no sólo en México a una inmensa producción de libros y artículos, a toda una copiosa bibliografía que llena y sigue llenando más y más anaqueles, bibliotecas enteras. Quisiera tocar aquí solamente dos de estos textos, el primero y el hasta ahora último de los más importantes en esta ya inabarcable literatura. Me refiero, por supuesto, al *Nican mopohua* del indio del siglo XVI Antonio Valeriano y a *Destierro de sombras*, del criollo del siglo XX Edmundo O’Gorman.

La primera pieza de la literatura guadalupana es el breve y delicado texto de la relación del aparecimiento de la Virgen María al indio macehual Juan Diego; relación conocida como el *Nican mopohua* (*Aquí se relata*) y redactada en 1556 como es ya reconocido por todos, por Antonio Valeriano, un indio cultivado –sin ser *pilli* o noble de nacimiento– en el famoso Colegio de Tlaltelolco, discípulo aventajado de Fray Bernardino de Sahagún, el autor de la gran *Historia general de las cosas de la Nueva España*. (El *Nican mopohua* fue publicado sólo en 1649 por Luis Lasso de la Vega. Su manuscrito se conserva actualmente en la Biblioteca Pública de Nueva York).

Siguiendo a Miguel León Portilla,⁴ se puede decir que el *Nican mopohua* presenta algo así como cuatro capítulos. El capítulo inicial relata el primer aparecimiento de la Virgen María al indio Juan Diego y reproduce

⁴ León-Portilla, Miguel. 2000. *Tonantzín Guadalupe Pensamiento Náhuatl y Mensaje Cristiano en el “Nican Mopohua”*. Fondo de Cultura Económica, p. 83.

los primeros diálogos entre los dos, en los que ella hace de él su mensajero para que transmita a las autoridades religiosas su deseo de tener un santuario en el cerro del Tepeyac; cuenta además el fracaso de su primera gestión con Zumárraga, el “gobernante de los sacerdotes”. El capítulo siguiente refiere el segundo encuentro de Juan Diego con la Virgen donde le comunica su fracaso, que él atribuye a la humildad de su persona, y le pide que envíe en lugar suyo a gente de valía y distinción, sólo para recibir de ella la orden de volver e insistir ante el prelado, puesto que su voluntad es que su embajador sea precisamente él, el indio humilde, y no otros de rango elevado. El tercer capítulo cuenta el segundo encuentro de Juan Diego con el obispo Zumárraga y la exigencia que éste pone de una prueba del aparecimiento y la voluntad de la Virgen; reproduce el tercer intercambio de la Virgen con Juan Diego, al que, después de reconfortar con la curación de su tío gravemente enfermo, envía nuevamente a San Francisco portando la milagrosa prueba de unas flores imposibles. El último capítulo relata el cumplimiento de esta orden “y cuanto ocurre entonces en el palacio del prelado: los diálogos finales y el que se describe como desenlace, el portento de la imagen de la Virgen, dejada por las flores en la tilma de Juan Diego”.

Muchos son los aspectos y detalles admirables e interesantes de esta bella relación escrita por Valeriano, pero de todos ellos sólo quisiera llamar la atención sobre los cinco siguientes:

Primero, el deseo aparentemente “caprichoso” de la Virgen María de aparecerse precisamente allí donde había estado el lugar de culto de Tonantzin y de insistir en que sea allí, “en la cumbre del cerrito del Tepeyac”, donde se le construya su santuario, su “casita divina”, como ella lo llama. Segundo, la decisión enfáticamente significativa de aparecerse a un indio macehual, Juan Diego, un pobre y sencillo fiel recién convertido al cristianismo, y de hacer de él su mensajero, y no de un miembro “conocido, reverenciado, honrado” de la nobleza indígena, cristianizada por conveniencia. “No falta gente de rango entre los servidores míos, entre mis mensajeros, a los que pueda encargar que lleven mi aliento, mi palabra. Pero es muy necesario (de todo punto preciso) que vayas tú, que con tu mediación se cumpla (que gracias a ti se realice) mi querer, mi voluntad”. Tercero, su autodefinición como “madrecita compasiva” de naturales y españoles, “de todos los hombres que vivís juntos en esta tierra”, como consoladora de los afligidos (*consolatrix afflictorum*), bienhechora y enderezadora de entuertos (*virgo potens*). Cuarto, su decisión de plasmarse milagrosamente a sí misma como imagen en la tosca tilma de Juan Diego, teniendo como testigo al nuevo obispo franciscano, Juan de Zumárraga. “Y extendió luego su blanca tilma en cuyo hueco estaban las

flores. Y al caer al suelo las variadas flores como las de Castilla, allí en su tilma quedó la señal, apareció la preciosa imagen de la en todo doncella Santa María, su madrecita de Dios, tal como ahora se halla, allí ahora se guarda, en su preciosa casita, en su templecito, en Tepeyácac, donde se dice Guadalupe”.

De entre todos los detalles del relato cabe subrayar la carga metafórica que se insinúa claramente en la mención de la cumbre del cerrito del Tepeyácac –el lugar de la aparición de la Virgen– como una tierra muy especial, en donde, siéndoles ajena, son capaces de florecer incluso a destiempo “flores como las de Castilla”: en donde lo europeo –así lo sugeriría la metáfora–, pese a toda inconveniencia, puede renacer entero.

Veinte años después de la caída de Tenochtitlán, los indios habían renovado “en todo su esplendor idolátrico –escribe O’Gorman⁵ la antiquísima costumbre de su periódico peregrinaje desde lejanas tierras al cerro del Tepeyac”. Pero era un peregrinaje que no lo hacían ya, como antes, para venerar a Tonantzin sino para adorar a la Virgen María. ¿Qué había sucedido? Los indios habían sido convertidos o se habían convertido al cristianismo. A un cristianismo que ellos pretenden practicar de manera ortodoxa pero que no puede ocultar distintas supervivencias “idolátricas”.

El cristianismo puro, castizo u ortodoxo resultaba incompatible con la vida real de los indios, lo mismo en la ciudad que en el campo. Adoptarlo implicaba, paradójicamente, ser rechazados inmediatamente por él, condenados al sufrimiento eterno como castigo por su incapacidad de practicarlo adecuadamente. Y es que, en efecto, esa vida real resultaba para ellos invivible sin el recurso a algún elemento técnico propio, sin un cultivo aunque sea de baja intensidad de los usos y costumbres ancestrales, sin la insistencia en un mínimo de identidad propia; insistencia que, a su vez, equivalía a una fidelidad recalcitrante a la “idolatría” y que llevaba así a un estado de pecado mortal. Por otro lado, cerrando la pinza de un dilema dramático, deshacerse de ese mínimo identitario, convertirse en cristianos puros, implicaba para ellos algo así como una “sustitución del alma”, un hecho que sólo puede darse mediante el paso por un estado transitorio de “vacío de alma”, por una especie de muerte; implicaba un dejar de ser humano, un incapacitarse incluso para aceptar y adoptar libremente el cristianismo.

Para volverse cristiano (que es para él una condición de su supervivencia física), es decir, no para desaparecer o morir como americano y ser

⁵ O’Gorman, Edmundo. 1986. *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra señora de Guadalupe del Tepeyac*. Universidad Nacional Autónoma de México, p. 139.

sustituido por la copia de un europeo, sino para pasar a ser europeo sin dejar de ser americano, el indio que se auto-españoliza tiene que ejercer un trabajo de transformación estructural de ese cristianismo que las circunstancias lo compelen a interiorizar: debe re-crearlo haciendo de él un cristianismo capaz de aceptarlo como un ser humano que, aun vencido y subyugado, se identifica concretamente por sí mismo en la asunción de su derrota; re-hacerlo como un cristianismo que integre positivamente su obligada auto-negación religiosa.

Por esta razón, puede decirse que el cristianismo de los indios macehuales recién convertidos estaba llamado a actualizarse como un cristianismo enfáticamente mariano. Debía dejar intacto, en el plano más profundo y distante del cielo, al Dios uno y trino del esquema ortodoxo del mito católico –cuya vigencia lo expulsaría sin más trámite a los infiernos–; ser un cristianismo cuya religiosidad permanezca en un plano celestial anterior, absorbiendo toda su fe y su observancia ritual. Este plano más asequible de lo celestial presupone al primero y esotérico, pero lo relativiza a fin de que ciertos pecados mortales puedan ser disimulados o “puestos entre paréntesis” en el balance del juicio final, pecados como, ante todo, el que está implicado en la fidelidad a un mínimo de identidad no-occidental. Se trata de ese plano o círculo celestial más cercano y menos exigente en donde reina la Virgen María. Es difícil encontrar un ejemplo más claro del comportamiento barroco que se extenderá en las sociedades latinoamericanas desde el siglo XVII que el de esta alteración de la religiosidad cristiana llevada a cabo por los indios guadalupanos de México en el siglo XVI.

En efecto, podemos localizar –siguiendo una pista de Theodor Adorno– la esencia de lo barroco en la “teatralidad absoluta” de una representación, en el carácter de aquellas representaciones del mundo que lo teatralizan con tal fuerza que su “realidad” virtual o vigencia imaginaria llega a volverse equiparable a la realidad “real” o vigencia objetiva del mismo. Y lo podemos hacer teniendo en cuenta no sólo las obras de arte reconocidas como barrocas, en las que la “teatralidad absoluta” resulta evidente, sino también el comportamiento barroco que se extiende sobre Europa viniendo del sur, en la segunda mitad –la mitad llamada “contrarreformista”– del siglo XV. La vida terrenal del ser humano, definida por el orden establecido –por el cristianismo– como un ascenso a la salvación, como una vida dotada de un sentido positivo, es vivida por muchos de los cristianos escépticos de la época moderna de una manera barroca. Obligados por las circunstancias, viven la vida como si ella fuera en efecto lo que dice su definición; viven una representación de esa vida sobre el *theatrum mundi*, sólo que, al hacerlo, se interiorizan tanto en ella,

que la convierten en una “representación absoluta” dentro de la cual aparece un sentido diferente y autónomo para la vida.

Los indios americanos integrados en la vida citadina de sus vencedores y conquistadores ibéricos, antes ya de tomar sobre sí en la práctica, en el siglo XVII, la tarea de reconstruir a su manera la civilización europea —empresa espontánea e informal en la que comprometieron a los españoles americanos—, ya en el siglo XVI, refuncionalizaron lo europeo mediante un comportamiento barroco: reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o “teatralización absoluta”, la del catolicismo guadalupano, en la que ellos se perdían a sí mismos al tiempo que clausuraban también todo retorno al catolicismo “de la realidad”, ortodoxo y castizo.

En el siglo XVII, los teólogos jesuitas reunidos por Brading en su edición de *Siete sermones guadalupanos*⁶ tomarán por su cuenta y llevarán a extremos delirantes esta conmoción teológica iniciada en la práctica por los macehuales cuando (aceptando y al mismo tiempo rebasando la evangelización de Fray Juan de Zumárraga en 1531) sustituyeron el culto a sus dioses antiguos con el culto a unos peculiares dioses cristianos reconstruidos por ellos.

No es necesario encomiar o encarecer la magnitud e importancia del hecho histórico que está en juego en el mestizaje de identidades humanas favorecido por el *ethos* barroco que se gestó en la vida práctica de las clases bajas y marginales de las ciudades americanas de la época virreinal, mestizaje del cual el guadalupanismo es una muestra temprana y clara. La modernidad de la vida civilizada es y seguirá siendo impensable sin la emancipación de esa interpenetración identitaria comenzada entonces por los indios americanos.

El gran acierto de Edmundo O’Gorman, el más original y agudo historiador de los orígenes del guadalupanismo, está en haber reconocido el acontecimiento de este *novum* histórico en la América posterior a la conquista ibérica: un acontecimiento que, como él reconoce, “vino a enriquecer el escenario de la historia universal” con la introducción de una “nueva modalidad” de ser humano, de una humanidad moderna con su propio sujeto histórico.⁷

Si hay algún error en su relato histórico, éste se presenta en la ubicación e identificación que su autor hace del portador de esa nueva subjetividad histórica. Según O’Gorman, éste se encuentra en la figura del “criollo

⁶ Brading, David (Comp.).1994. *Siete sermones guadalupanos (1709-1765)*, Centro de Estudios de Historia de México. Conumex.

⁷ O’Gorman, Edmundo. 1970. *Meditaciones sobre el criollismo*, día 29 de junio de 1970.

novohispano”. En mi opinión, equivoca al hacerlo la identidad de la figura histórica en la que esa nueva sujetidad se hizo presente: toma por tal figura a la que sólo es un reflejo de ella, y no a ésta misma, al original. La reconoce en la identidad histórica del español americano y no en la que lo fue en realidad, la identidad del americano auto-españolizado: la de los indios que sobrevivieron a la catástrofe de la conquista y, poniendo en práctica un mestizaje identitario, supieron re-hacerse en medio de la ciudad española. Es la nueva identidad “histórica” de estos indios mestizados la que, mimetizándose en la identidad histórica” de los españoles americanos, dio lugar a la figura del “criollo”, ese “nuevo Adán” que el maestro O’Gorman prefiere poner en lugar de ellos.

O’Gorman centra su atención en la manipulación que, ya en un sentido ya en otro, los españoles hacen de la reciente fe cristiana de los indios; se desentiende, sin embargo, de esta fe en cuanto tal. No ve en ella, en este “incipiente guadalupanismo indígena” –como él mismo lo llama⁸–, un ejercicio de sujetidad por parte de los indios, un acto realizado por ellos mismos. Sólo la considera en tanto que material de una manipulación, de la que, por supuesto, el sujeto sólo podían haber sido los españoles en su naciente versión criolla. La fe de los indios sirve de material, primero, a las distintas órdenes evangelizadoras interesadas en una cristianización masiva y apresurada, ejemplificada por Fray Zumárraga (1531); sirve después, veinte y cinco años más tarde, de material para los preladados españoles acriollados, ejemplificados por el arzobispo Montúfar (1556), en su conspiración para unificar la iglesia mexicana y quedarse de paso con los diezmos.

Ya a comienzos del siglo XVII, como bien lo observa Serge Gruzinski,⁹ la “idolatría” no era un objeto de preocupación central para las autoridades de la corona. No necesitaba serlo, porque la población urbana de indios, que es con la que ellas estaban en contacto y la que les interesaba, no presentaba ya ninguna resistencia que se contrapusiera directamente a la religiosidad católica. El grado de “idolatría” que presentaba su catolicismo no rebasaba el nivel que era usual en las comunidades católicas mediterráneas como resultado, en ellas, de la resistencia pagana a la cristianización.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la resistencia que los indios habían ofrecido en el siglo XVI a la cristianización no fue sólo directa o abierta –como en el caso de los “ídolos de linaje” o *tlapialli* o del *tonalli* (bautismo introductor) o de los *ticitl* o chamanes–, no fue sólo una resistencia de contra-conquista o de mestizaje por absorción de lo otro,

⁸ O’Gorman, Edmundo. 1970. *Destierro de sombras*, op. cit., p. 60.

⁹ Gruzinski, Serge. 1988. *La colonisation de l’imaginaire*. Gallimard, p. 201.

lo europeo, sino que fue también una resistencia indirecta o escondida, de “trans-conquista” o de mestizaje por infiltración en eso otro europeo.

Esta resistencia que resguarda la propia identidad quintaesenciándola e inyectándola en la identidad aceptada como válida es la que se observa en la creación indígena del guadalupanismo. Una resistencia, una “sorda rebeldía”, como la llama O’Gorman, que él mismo disminuye sin embargo al interpretarla solamente como el resultado del “poderoso incentivo” que era el “sentimiento de menoscabo” de los indios “al verse excluidos de las prácticas y las pompas religiosas de los españoles, en las que ellos deseaban participar”.¹⁰

En 1556, fray Francisco de Bustamante pronuncia un sermón, que causa gran escándalo en el auditorio y en la ciudad, en contra de la creciente devoción, según él idolátrica, a la imagen de Guadalupe en el Tepeyácac, “adorada allí como si fuera Dios” lo mismo por los naturales que por los españoles, como el famoso “ganadero” español curado milagrosamente por ella. Escándalo que el Arzobispo Montúfar aprovecha para promover la “Información de 1556”, cuyo procurador, Juan de Salazar, deberá concluir con la consideración de que es prudente censurar a Bustamante, y esto no sólo porque la devoción, que reúne ya a todos, ha crecido desmesurada e indeteniblemente, sino porque la devoción guadalupana resulta útil contra la idolatría abierta, precristiana, a la que Salazar llama eufemísticamente “excesos que la gente hacía antes de que se venerara a la Madre de Dios en el Tepeyac”.

Bustamante comparte con Sahagún la justificada sospecha de que hay una conspiración de los indios. De acuerdo al autor de la Relación, a María no se le debe llamar “tonantzin” (“madre nuestra”), –la diosa que junto a *Totahtzin*, “nuestro padre”, integra el ser del doble dios supremo *Ometeotl*–, sino *Teotl Inantzin* (“madre de Dios”), dice Sahagún. Más malicioso que Zumárraga (en 1531), para él (en 1576), el culto a la Guadalupeana intenta en verdad “paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre de Tonantzin”. Para el obispo Montúfar, en cambio, lo único que hace la devoción por la Guadalupeana es encauzar la religiosidad de los indios por el buen camino (de la ortodoxia), cristianizarlos. Aunque es posible también que percibiera que este efecto de la devoción guadalupana iba acompañado por otro: “indianizaba” al cristianismo y lo invitaba a “acriollarse”.

En verdad, como escribe Gabriel Zaid, puede decirse que si en todo esto “hubo conspiración, ésta fue de los indios”.¹¹ Fueron éstos quienes

¹⁰ O’Gorman, Edmundo. 1970. *Destierro de sombras*, op. cit., p. 148.

¹¹ Zaid, Gabriel. 2002. Milagros certificados. Reforma, 27 de octubre de 2002.

propagaron los “prodigios obrados por una desconocida imagen usurpadora del título de la antigua y venerada Guadalupe española”, como dice O’Gorman.¹² Pero la suya fue una curiosa “conspiración”; una conspiración practicada, no confabulada, y no urdida para hacerse de una imagen sino para ceder una diosa a fin de crear otra. Robaron y se apropiaron del nombre y la fama de la Virgen española, pero enajenando a cambio, al mismo tiempo, los de su propia diosa, la Tonantzin. No pretendían hacer de la Guadalupana española la máscara de una Tonantzin mexicana siempre viva; pretendían re-hacer a la Guadalupana con la muerte de la Tonantzin, lograr que una diosa se recree o re-vitalice al devorar a otra y absorber su energía sobrenatural.

Es en ese mismo año de 1556, y seguramente en conexión con la estrategia concebida por el Arzobispo Fray Alonso Montúfar para “acriollar” –en contra del interés de los evangelizadores franciscanos– la nueva veneración indio-mestiza a la Guadalupana mexicana, que el autor indio Antonio Valeriano escribe, en *tecpilahtolli* o lenguaje elevado, el *Nican mopohua*.

Valeriano no piensa, como su maestro, que se trate de un simple retorno a la idolatría; el culto guadalupano lo ve él como un recurso que puede estar al servicio de una nueva y muy especial “ortodoxia” católica. Al redactar la narración del aparecimiento mariano pretende formalizar y “adecentar” un procedimiento de mestizaje de formas religiosas que ya los indios macehuales habían empleado desde 1531, cuando reconocieron un origen milagroso a la imagen que ellos, junto con el evangelizador Fray Juan de Zumárraga, vieron plasmada sobre la tilma de Juan Diego, imagen que exageraba alucinadamente el dibujo y los colores que se distinguían en ella y que sólo eran las huellas dejadas casualmente por las flores que había contenido, envolviéndolas y apretándolas. Imagen, valga decir, que no es la que conocemos ahora, ya que –como lo demuestra O’Gorman– ésta es también de 1556, cuando la tilma fue sacada de su resguardo y expuesta en la ermita, y proviene del intento que hizo el indio Marcos tal vez de re-pintar la original sobre la vieja tela o de copiarla sobre otro lienzo sustituto, corrigiéndola y aumentándola, ateniéndose para ello a las descripciones españolas de la imagen de Guadalupana.

Sólo la resistencia de su maestro en 1567, y el peligro que podía traerle el “doblar la rama demasiado” en defensa del nuevo culto llevarán a Valeriano a retirar su proyecto, dejando para más tarde y para otros la realización del mismo. (Al bachiller Miguel Sánchez en 1648, con su

¹² O’Gorman, Edmundo. 1970. *Destierro de sombras*, op. cit., p. 104.

obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios Guadalupe*, y al capellán del Santuario, Luis Lasso de la Vega, editor del *Nican mopohua* en 1649.)

En la redacción del *Nican Mopohua* coinciden dos proyectos de enfrentar de manera igualmente barroca una situación de crisis ontológica de identidad: el proyecto básico de los indios huérfanos de su mundo aniquilado y el proyecto reflejo de los españoles expulsados del suyo. Por ello, bien puede decirse que, paradójicamente, “el primer criollo” fue precisamente un indio, Antonio Valeriano; “extraña contradicción” que el propio O’Gorman reconoce explícitamente,¹³ pero que, en su unilateralidad criolla, no atina a explicar.

¹³ *Ibíd.*, p. 61.

Ethos barroco y codigofagia

Diego Fernández Peychaux

La modernidad realmente existente

¿Qué hacer cuando la más deseable y menos probable de las fantasías de la humanidad se hace realidad? ¿Cómo afecta los modos de organización de la vida comunitaria su materialización? ¿Qué desafíos propone? ¿Qué respuestas se habilitan? Para Bolívar Echeverría la revolución neotécnica que se inicia en el siglo X despliega un horizonte inédito de emancipación de lo humano cuando revela el secreto del trabajo: su productividad está más ligada a la *invención* que al *descubrimiento fortuito*.

Imaginemos, un instante, el giro que esa transformación técnica produce en la percepción de lo posible. Por ejemplo, una comunidad organizada en torno al *descubrimiento del fuego* pasa, paulatinamente, a vertebrarse por la *invención de la máquina a vapor*. Podemos conjeturar ayudados por Echeverría que se transita desde un compás de *espera* para que la fuerza del azar o la providencia divina resuelvan una necesidad, a la instrumentalización de la naturaleza para *producir* una abundancia anhelada. Se abandona, en consecuencia, el fundamento azaroso o religioso del conocimiento por considerarlo superstición y se lo reemplaza por la razón que matematiza a la naturaleza. Esto afecta, a su vez, a todos los ámbitos de la vida de dicha comunidad. La *igualdad* de los individuos capaces de trabajar, de generar valor, cuestiona, por ejemplo, las jerarquías sociales basadas en compromisos innatos que no requieren el consentimiento particular.

Ese conjunto de procedimientos, discontinuos e incluso contrapuestos, que da respuesta al giro descrito conforma, para Echeverría, lo que denominamos *modernidad*. Con todo, que la revolución neotécnica desafíe a la humanidad en su conjunto no implica que la respuesta sea homogénea e instantánea. La *modernidad*, en la lectura que propone, no es una civilización que surge súbitamente como respuesta unívoca a esa

revolución, sino un *proceso civilizatorio* que busca reconstituir el mundo con las herramientas de esa revolución (i.e. un tránsito discontinuo entre la luz de la revelación al camino de la razón). Esto implica que lo disponible en cada momento histórico o territorio, la “modernidad realmente existente” –ironiza Echeverría–, es el modo dominante de transitar ese horizonte de emancipación, pero que, a su vez, está en constante reformatión por la resistencia de las sociedades tradicionales y de otras alternativas reales.

En el estudio de la modernidad temprana debemos distinguir, entonces, a la modernidad de la sociedad tradicional y, a su vez, a la modernidad capitalista de otras modernidades. Echeverría sugiere que la diferencia de la constitución *moderna* del mundo de la vida con respecto a la *tradicional* estriba en que a partir de la revolución neotécnica “la interacción del ser humano y lo otro no está dirigida a la eliminación de uno de los dos sino a la colaboración entre ambos para inventar o crear precisamente dentro de *lo Otro* formas hasta entonces inexistentes en él”.¹ El combate con la naturaleza o la resistencia a los embates de la fortuna, cambian súbitamente. El hombre puede descubrir en ella una aliada y fraguar potencias hasta ese momento inexistentes para resolver la escasez en la que habita.

La diferencia de la modernidad *capitalista* con otros proyectos gravita en la contradicción irreconciliable que ésta plantea entre la dinámica de la “forma social-natural” de la vida y la dinámica de la reproducción de la riqueza como “valorización del valor”. O, como dice en *La modernidad de lo barroco*, la contradicción entre el “proceso de trabajo y de disfrute referido a *valores de uso*” y “la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de valorización del valor abstracto o acumulación de capital”.² En este conflicto, el disfrute de las cosas debe sacrificarse una y otra vez en la dinámica de acumulación de capital.

Este proceso moderno tiene, para Echeverría, un carácter esencialmente ambiguo. Esto es así porque “algo de lo viejo, alguna dimensión, algún sentido de lo ancestral y tradicional queda siempre como insuperable, como preferible en comparación con lo moderno”.³ Ahora, al revés de como podría suponerse desde el cándido sentido común en el que habitamos, para Echeverría lo moderno “realmente existente” no sería la promesa de emancipación y lo tradicional un lastre que la hace

¹ Echeverría, Bolívar. 2005. *Un concepto de modernidad*. Bolívar Echeverría: discurso crítico y filosofía de la cultura. http://bolivare.unam.mx/ensayos/un_concepto_de_modernidad

² Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. Era. p. 168.

³ Echeverría, *Un concepto de modernidad*. op. cit.

imposible. La modernidad capitalista es esa ambigüedad y ambivalencia en la que lo nuevo (la emancipación) no termina de aceptarse y se sigue recurriendo a formas tradicionales para “obstaculizar la tendencia de aquello que la despertó”.⁴

En sus escritos analiza, por ejemplo, el carácter sacrificial de la cultura capitalista. Si la revolución neotécnica abre la posibilidad de resolver la escasez con la que la naturaleza amenaza a lo humano, la modernidad capitalista no renuncia a la forma del sacrificio porque sus relaciones de producción crean una nueva forma de escasez. Para hacer vivible esta nueva condición recurre a la forma tradicional anterior del “sacrificio por la comunidad”. La forma sigue siendo la misma, aunque el contenido es radicalmente diferente. Como recoge Echeverría de la crítica marxiana, en la sociedad burguesa se han disuelto los lazos comunitarios y la explotación de clase ya no tiene nada que ver con el reconocimiento y la organización de las fuerzas *propias* como fuerzas *sociales*.⁵ El “sacrificio por la comunidad” de los miembros de una clase para la acumulación del capital sólo reproduce una relación de dominación: la capitalista.

En consecuencia, “realmente existente” también significa que dicho horizonte de emancipación de lo humano ha quedado obturado por la hegemonía de la respuesta capitalista a la revolución neotécnica. Desde su perspectiva, la modernidad capitalista es más capitalista que moderna, en la medida en que cancela de un modo siempre renovado la emancipación de lo humano.

A pesar de esa ambigüedad hay alternativas posibles: “de esta inconsistencia de la modernidad realmente existente saldría precisamente la capacidad de supervivencia que tienen las formas sociales arcaicas o tradicionales”,⁶ pero también, la posibilidad de ensayar, explorar y actualizar otros sentidos del horizonte de posibilidades abierto por esa revolución. En suma, la modernidad leída de este modo no es una configuración histórica con un principio y un punto de arribo claros. Es decir, un proceso *acabado* que se reinicia constantemente en su despliegue centrífugo hacia nuevas localizaciones. Como vimos, bajo el análisis de Echeverría la modernidad aparece como el despliegue de las distintas reformaciones de sí misma causadas por la resistencia de las culturas tradicionales, pero también de los proyectos alternativos a la modernidad capitalista. No obstante, de la ambigüedad de la modernidad tampoco se infiere

⁴ *Idem.*

⁵ Marx, Karl. 1982 [1844]. Sobre la cuestión judía. En *Escritos de juventud* (pp. 463-490). Fondo de Cultura Económica, pp. 484

⁶ Echeverría, *Un concepto de modernidad. op. cit.*

que esta sea un proyecto *inacabado* cuyas falencias justifiquen una mayor profundización. Al contrario, como es un conjunto de posibilidades y no una totalidad (ni acabada ni por acabar), lo que resta por analizar es cómo y por qué esas posibilidades han sido “exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y en un solo sentido”.⁷ La modernidad queda siempre abierta, entonces, a otras escenificaciones en las que se actúen diversas alternativas.

Método de lecturas a contrapelo

En la Introducción a *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* Karl Marx (1857-8) plantea un problema de método que reverbera en las indagaciones de Echeverría y que conviene subrayar. Marx sostiene que existe una conexión entre determinaciones históricas, relaciones de producción y categorías de la economía política, ya que estas últimas “expresan formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos de esta sociedad determinada”.⁸ Sin embargo, agrega, las categorías de la sociedad burguesa sirven para “comprender la organización y las relaciones de producción de *todas las formas de sociedad pasadas*, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúan arrastrando”.⁹ Esto es así, porque “la sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción”.¹⁰

Quien busque emplear las categorías propias de la sociedad burguesa para analizar otras sociedades no burguesas, puede hacerlo sin incurrir en errores si restituye en su empleo las múltiples determinaciones y relaciones que estas suponen. Por ello, los errores de los economistas *burgueses* no provienen de emplear, por ejemplo, la categoría de *trabajador*, sino de confundir al *trabajo asalariado burgués* con los modos en los que en distintas sociedades se organiza la distribución de la producción. Más aún, con los múltiples modos en que en cada sociedad (incluso las burguesas) se organiza dicha distribución. Son múltiples, sostiene Marx, porque el hecho de que un modo de organizar la producción sea el predominante, no implica que sea el único. De este modo, las categorías con las que la sociedad burguesa se piensa a sí

⁷ Echeverría, Bolívar. 1997. Modernidad y capitalismo (15 Tesis). En *Las ilusiones de la modernidad* (pp. 133-198). UNAM, El Equilibrista.

⁸ Marx, Karl. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo Veintiuno. p. 27.

⁹ Las cursivas son nuestras.

¹⁰ Marx, *op. cit.*, p. 26.

misma y su pasado, tienen que iluminar esas complejidades internas en vez de ocultarlas.

Desde la perspectiva de Echeverría el desafío metodológico que lanza Marx adquiere un carácter particular. Al igual que en Marx, las categorías de la sociedad burguesa han de servir para explicar las ruinas de un pasado, pero el pasado que le interesa a Echeverría no es exclusivamente el de esas sociedades o, al menos, el de la historia eurocéntrica que dichas sociedades se cuentan de sí mismas. Cuando lo que queremos hacer es pasar la mano a contrapelo tanto en el lomo de la continuidad histórica como de la continuidad geográfica resulta fundamental tener en cuenta las variaciones del proyecto de la modernidad capitalista en sus planos *sincrónico* y *diacrónico*. En efecto, Echeverría subraya que la historia de las sociedades modernas no tiene una validez universal. No solo por una falta de linealidad temporal, sino también territorial. De allí que, por ejemplo, analice la diferencia entre una modernidad noratlántica y otra mediterránea.

Repasemos, sucintamente, las claves de la lectura de la modernidad capitalista que lleva a cabo Echeverría. En *Modernidad y capitalismo* (15 tesis) sistematiza cinco fenómenos característicos (el humanismo, el progresismo, el urbanicismo, el individualismo y el economicismo) pero también (y más importante para nuestra investigación) calibra las variaciones que se dan en el plano *sincrónico* y *diacrónico*.¹¹

(i) El *humanismo* es, según Echeverría, la pretensión de la vida humana de constituirse en el fundamento de la Naturaleza. Así, lo humano es la medida de un orden en el que el arbitrio divino queda abolido por el triunfo de la *razón instrumentalista* que vence al azar o la casualidad. No obstante, agrega, aquel humanismo en nombre del cual se combate a la barbarie se reduce progresivamente al racionalismo, a la instrumentalización técnica del mundo. De este modo, la naturaleza se convierte en un “material pasivo e inerte, dócil y vacío, al que la actividad y la inventiva humanas, moldeándolo a su voluntad, dotan de realidad y llenan de significación”.¹²

(ii) El *progresismo* moderno reduce la historicidad de la vida humana al continuo reemplazo de lo viejo por lo nuevo. Todos los ámbitos de la vida humana se inclinan ante la novedad innovadora en la que el perfeccionamiento de la civilización es recto, lineal y ascendente.

(iii) El *urbanicismo* materializa el triunfo del orden sobre el caos y de la civilización futura sobre la barbarie del presente-pasado en un territorio

¹¹ Echeverría, *Modernidad y capitalismo*, op. cit., 149-156.

¹² Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, op. cit., p. 29.

específico: la gran ciudad. Los espacios rurales carecen de una vitalidad propia para la creación de lo nuevo.

(iv) El *individualismo* moderno constituye a la persona desplazando a las fuentes de socialización capaces de generar identidades comunitarias. Por un lado, la integración comunitaria es puramente exterior. El individuo se incluye en una masa de personas a las que se reconoce en tanto propietarias de sí mismas. Por el otro, la substancia social que aportaba el comunitarismo tradicional se afirma mediante sustitutos artificiales y operativos: la Nación, el pueblo, etc.

(v) El *economicismo* moderno privilegia la vida social en su dimensión civil: los intercambios entre propietarios privados. En esa vida civil se afirma la búsqueda de la igualdad en la que se suspenden las jerarquías sociales tradicionales. La dimensión política en la que los individuos se personifican como miembros de la república se supedita a las necesidades y racionalidades de la política económica.

Si estos cinco fenómenos delinean una suerte de *presencia permanente* de la modernidad capitalista “en la que su necesidad de estar presente se da de manera pura”. Pero frente a esta presencia permanente *abstracta*, resulta factible identificar una presencia actual o concreta “que resulta de la adaptación de su necesidad de estar presente a las condiciones más o menos ‘coyunturales’”.¹³ Esas variaciones pueden calibrarse, según Echeverría, en un plano *sincrónico* y otro *diacrónico*.¹⁴

(a) Las fuentes de diversificación *sincrónicas* son la amplitud, la densidad y la diferencialidad. Es decir, ¿Cuán amplia es la reproducción del capital respecto a otros modos de reproducción de la riqueza social? ¿Cuán denso es el impacto de la reproducción del capital en la economía de la sociedad? ¿Impacta sólo en la circulación o también en la esfera de producción/consumo? ¿Cómo se inserta diferencialmente una economía en la división internacional del trabajo?

(b) La diversificación en el plano *diacrónico* está dada por la gravitación “que ejercen a lo largo del tiempo los dos polos principales de distorsión monopólica de la esfera de la circulación mercantil: la propiedad de los recursos naturales (tierra) y la propiedad del secreto tecnológico”.¹⁵ Ambas propiedades monopólicas son productos de la fuerza y no del trabajo, sostiene Echeverría haciendo alusión al mito de la acumulación originaria.

¹³ Echeverría, *Modernidad y capitalismo*, op. cit., p. 137.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 161-163.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 162.

A partir de estas claves resulta evidente que la modernidad que podemos analizar poco tiene que ver con un derrotero homogéneo. Al igual que en la crítica que Marx hace a la economía clásica burguesa, lo que se refuta de tales teleologías es su imaginación carente de fantasía. Para Echeverría esto ocurre incluso en Marx cuando se naturaliza una determinada versión de la modernidad: la capitalista-eurocéntrica. Un escrutinio no atento nos lleva a considerar inevitable esa versión de la modernidad y, correlativamente, nos ciega para advertir las alternativas. Como sostiene Stefan Gandler, el problema de dichas cegueras estriba en que afecta incluso a los críticos de la modernidad.¹⁶

Codigofagia como resistencia

Por lo dicho hasta aquí el análisis del despliegue de la modernidad no se reduce a la verificación del modo en el que suceden homogéneamente los cinco fenómenos descritos. Dicho de otro modo, ubicar al humanismo, al progresismo, al urbanicismo, al individualismo y al economicismo en otras temporalidades y territorios implica reconstruir las resistencias, las ambigüedades y las contradicciones que allí se producen. En el caso americano, agregamos con Echeverría, esto conlleva dar cuenta: a) de la radical diferencia entre la configuración cultural europea y la americana; b) de que lo tradicional que resiste el despliegue moderno no pertenece a un pasado al que se busca superar, sino a formas culturales con plena vitalidad a las que conquistar. En los textos de esta compilación Echeverría presenta cómo esto sucede en el personaje de Alonso Quijano de Miguel de Cervantes y en la religiosidad popular en torno a la virgen de Guadalupe. Para comprender su análisis debemos presentar los conceptos de *ethos barroco* y *codigofagia*.

Según Echeverría, el carácter inevitable del hecho histórico del capitalismo requiere “desarrollar un *ethos* o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable”.¹⁷ Elige el concepto de *ethos* para describir distintas formas de esa *naturalización* porque confunde dos sentidos: “uso, costumbre o comportamiento automático” con el de “carácter, personalidad individual o modo de ser”. Es al mismo tiempo un modo de contar con el mundo y de imponer nuestra presencia en él.¹⁸ Esto es central, porque como veremos al presentar el concepto de *codigofagia*, las configuraciones culturales no son sustancias

¹⁶ Gandler, Stefan. 2015. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. Fondo de Cultura Económica. p. 251.

¹⁷ Echeverría, *Modernidad y capitalismo*, op. cit., p. 163-164.

¹⁸ Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, op. cit., p. 162.

sino configuraciones contingentes resultados del mestizaje *antagónico* con otras configuraciones.

En sus distintas obras distingue un cuádruple *ethos* de la modernidad (realista, romántico, clásico y barroco). Una primera forma de *naturalizar* el mundo capitalista es la *realista* que acepta “la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o ‘realmente existente’” y “la imposibilidad de un mundo alternativo”.¹⁹ El *ethos romántico* también niega la contradicción, pero a diferencia del *realista*, la observa como un momento necesario de la historia de la realización de la forma natural y no de la riqueza abstracta.²⁰ Su romanticismo proviene de que trata a las formas de la sociedad como una materia maleable por “la iniciativa de los grandes actos de voluntad, individuales o colectivos”.²¹ El *ethos clásico*, en cambio, reconoce la contradicción entre la reproducción de la vida y del valor como un hecho innegable, aunque eficaz. Por ello, la vive como algo dado e inmodificable, volviendo fútil cualquier acción militante a favor o en contra.²² Finalmente, el *ethos barroco*, al igual que el romántico, también afirma la forma natural y la reconoce sacrificada, pero que:

“obedeciendo sin cumplir” las consecuencias de su sacrificio, convirtiéndose en “bueno” al “lado malo” por el que “avanza la historia” pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, reinventar sus cualidades planteándolas como “de segundo grado”, insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los “valores de uso” ofrecen al dominio del proceso de valorización.²³

Es decir, el *ethos barroco* no borra, como lo hace el *realista*, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista. Tampoco la niega, como lo hace el *romántico*. La reconoce como inevitable, a la manera del *clásico*, pero, a diferencia de este, se resiste a aceptarla.

En el contexto de la conquista de América, esa resistencia a aceptar el patrón cultural ajeno del conquistador no puede expresarse taxativamente y debe recurrir a una estrategia *barroca*. Si veíamos en el apartado anterior que el despliegue de los fenómenos modernos incluye la resistencia de las culturas arcaicas, pero también de los proyectos

¹⁹ Echeverría, *Modernidad y capitalismo*, *op. cit.*, p. 164.

²⁰ *Ibíd.*, p. 164-165.

²¹ Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, *op. cit.*, p. 40.

²² *Ibíd.*, p. 39.

²³ Echeverría, *Modernidad y capitalismo*, *op. cit.*, p. 165.

alternativos de modernidad capitalista, el *ethos* barroco busca encubrir lo que Echeverría describe como una *codigofagia*. Las configuraciones culturales singulares, dice,

no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí (sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial) los restos aún vivos que quedan de ella después.²⁴

En efecto, una indicación clave de su propuesta metodológica es abandonar las representaciones conciliadoras y tranquilizadoras del mestizaje cultural.²⁵ Este tipo de análisis, al tratar a los patrones culturales como sustancias o cosas ya constituidas, dejan fuera de consideración el hecho mismo de su constitución o conformación. Las metáforas naturalistas (que comparan el mestizaje cultural con una mezcla de emulsiones, con un injerto entre partes o un cruce genético) les sirven para delinear una imaginaria frontera étnica que imposibilitara la mezcla de sangre, e igualmente, para recluir el trauma del “encuentro” en el pasado y subrayar el carácter *acabado* del proceso. Como si el organismo producto del injerto ya no registrase cicatrices ni rastros de las partes que lo componen y, más importante, ya hubiera adquirido su forma definitiva. Esta unidireccionalidad e irrevocabilidad del proceso borra la vitalidad de los agentes que intervienen.

La metáfora de la *codigofagia* supone, en cambio, que las configuraciones culturales son transitorias y evanescentes porque al mismo tiempo que determinan comportamientos están siendo transformadas por los sujetos que los llevan a cabo. En comparación con las metáforas tranquilizadoras, su ventaja analítica es que nos descubre un proceso no sólo *constante*, sino también *recíproco*. Esto adquiere particular relevancia en el contexto americano. Las actuaciones que transforman constantemente una determinada configuración cultural son las que resultan de la “convivencia” entre *conquistados* y *conquistadores*. *i.e.* de lidiar con las amenazas y las promesas que la presencia del Otro les suscita.

La modernidad *barroca* del siglo XVII americano es, por lo tanto, el resultado del intento de “aquella décima parte de la población indígena que pudo sobrevivir al exterminio del siglo XVI”²⁶ para metabolizar

²⁴ Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, *op. cit.*, p. 51-52.

²⁵ *Ibíd.*, p. 30.

²⁶ Ver *supra* p. 149.

el patrón cultural castellano junto con los restos avasallados del propio. Este no es un matiz menor, sino que cambia por completo el resultado del proceso porque quita a los subalternos de dos lugares insidiosos: el de la pasividad y el del localismo.

al alimentar el código europeo con las ruinas del código prehispánico (y con los restos de los códigos africanos de los esclavos traídos a la fuerza), son ellos quienes pronto se verán construyendo algo diferente de lo que se habían propuesto; se descubrirán poniendo en pie una Europa *que nunca existió antes de ellos*.²⁷

En otras palabras, frente al hecho ineludible del capitalismo que la conquista de América hace posible, estas poblaciones mestizas ensayaron formas de trascendencia de la destrucción del valor de uso. La asimetría entre dominadores y dominados implicaba que cualquier negación o transformación del patrón cultural impuesto debía “hacerse mediante un juego sutil con una trama de ‘síes’ tan complicada, que sea capaz de sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertir el sentido, de convertirla en una negación”.²⁸ Para ello activaron un proceso *barroco* de codigofagia en el que transforman el código de los dominadores al metabolizarlo junto con las ruinas en las que pervive el código destruido de las culturas americanas.²⁹

En los textos que aquí editamos se despliega el análisis de esa metabolización y transformación recíproca en México. Ahora, su lectura puede y ha incitado otras investigaciones. Por ejemplo, en la que reconstruimos el modo en el que Felipe Guamán Poma de Ayala emplea en su *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615)³⁰ el concepto de *utilidad pública* que recoge del republicanismo ibérico presente en los Andes. Recurre a esa tradición política, lo cual suponía negar las formas políticas andinas (e.g. cambiar en su buen gobierno a los *kurakas* por alcaldes) para denunciar la tiranía de la conquista. En su crónica aprieta una trama de “síes” dirigidos al patrón cultural conquistador que, no obstante, invierten su sentido. Guaman Poma devuelve la contingencia a los significados posibles del republicanismo y asocia la emancipación política moderna a la reintroducción del comunitarismo andino. Es decir,

²⁷ Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, op.cit., p. 82. Cursivas añadidas.

²⁸ *Ibíd.*, p. 56.

²⁹ *Ibíd.*, p. 55.

³⁰ Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1993 [1615]. *Primer nueva corónica y buen gobierno*. 3 vols. Fondo de Cultura Económica.

la *utilidad pública* y la *misericordia cristiana* canibalizadas por este indio ladino terminan exigiendo la desprivatización de lo comunitario que producía el régimen colonial.

En suma, la distancia que Echeverría marca con las lecturas teleológicas de la modernidad es central para comprender este empleo del concepto de *ethos* barroco. Su interés por la modernidad barroca estriba en cómo incrusta críticas tempranas al proyecto moderno en los mestizajes conceptuales. Al constatar estas resistencias se hace posible “imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social”.³¹ Dicho de otro modo, la alternativa barroca del siglo XVII hace posible concebir la posibilidad misma de otra modernidad porque expande las herramientas críticas del presente.

³¹ Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, op. cit., p.36.

Un mundo ch'ixi es posible. Memoria, mercado y colonialismo¹

Silvia Rivera Cusicanqui

¿Es posible descolonizar y desmercantilizar la modernidad?²

La respuesta a esta pregunta no es sencilla, la pregunta misma no lo es, porque habría que reformularla, problematizar algunas cosas de la propia pregunta. En primer lugar hay que aclarar qué se entiende por mercado y mercantilización, y entenderlos como parte de fenómenos históricos planetarios de larga duración. Sabemos que hay varias rutas para hacer esto, pero también es necesario desmontar el sentido común que se ha construido en los círculos de izquierda en torno al tema mercantil. Pareciera que “mercado” ha sido una mala palabra entre los románticos de los setenta y que ahora es el nuevo dios de la izquierda decadente. Hace medio siglo, las formaciones guerrilleras y partidistas de la izquierda latinoamericana veían en el mercado al enemigo del pueblo, y algunas llegaron incluso a reorganizar las comunidades de las zonas liberadas en el sentido del autoconsumo y la autarquía (obviamente, subordinándolas a la comandancia guerrillera). La penetración del mercado se vio entonces como amenaza, en unos casos, o como solución, en otros, según el polo o punto de mirada. Para unos, el mercantilismo rural y popular-urbano daba lugar a la “desestructuración” de las comunidades; para otros, se veía a las economías populares como “otro sendero” para la acumulación de capital nacional.³ En ambos polos hay una lectura lineal y progresista de la historia, que se sustenta en una política sistemática de olvido. Ha sido la crisis de estas ideas y hábitos de pensamiento la que nos ha obligado a experimentar la realidad fáctica de la heterogeneidad y repensarla en sus nexos con el hecho colonial y con la

¹ Publicación original: Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (pp. 40-52, 75-91). Tinta Limón.

² Esta fue una de las preguntas motivadoras del Seminario Modernidades Alternativas que se desarrolló en la UNAM (ver nota 8).

³ De Soto, Hernando. 1986. *El otro sendero. La revolución informal*. Instituto Libertad y Democracia.

historia de los intercambios, para tratar de descubrir qué otra historia podría figurarse en ellos.

La crisis pone en cuestión las palabras, los supuestos del sentido común –*la ilusión de la transparencia* de la que hablaban Bourdieu y sus colaboradores–;⁴ es decir, pone en cuestión el hecho de que creemos entendernos porque damos por supuesto qué significan palabras como mercado, ciudadanía, desarrollo, descolonización, entre otras. Son palabras que tranquilizan, pero de un modo engañoso. Las he llamado “palabras mágicas”, porque tienen la magia de acallar nuestras inquietudes y pasar por alto nuestras preguntas. Lo que hace la crisis es quebrar esas seguridades, movernos el piso y obligarnos a pensar qué queremos decir con ellas.

Aquí viene a cuento el caso del profesor de la revolución francesa Joseph Jacotot, que salió de París tras la segunda restauración monárquica y llegó a la región flamenca de Bélgica a enseñar el francés.⁵ Él se ha debido preguntar ¿qué es la libertad?, ¿qué es la igualdad?, ¿qué es la fraternidad?, y llegaría a la conclusión de que todos los seres humanos somos igualmente inteligentes por el sólo hecho de haber aprendido a hablar. Cuando el niño y la niña comienzan a balbucear las primeras palabras de su idioma materno, empiezan a estructurar un sistema cada vez más complejo de relaciones de todo con todo. Si lxs niñxs son capaces, por ejemplo en castellano, de conjugar verbos y decir correctamente “tú haces”, “yo hago” o “conmigo”, “contigo”, nos damos cuenta que nadie les ha explicado qué es el dativo, la persona gramatical o cosas por el estilo. Han aprendido por si solxs a hablar correctamente su idioma materno, en una práctica cotidiana de mimesis y experimentación. Las condiciones para que esto se realice en la escuela –siguiendo la pedagogía de Jacotot– partían de reconocer la igualdad de inteligencias e impulsar la capacidad autónoma de aprender que tiene cada persona. Esto es lo que permite potenciar sus habilidades cognitivas, para que la persona que aprende preste atención sostenida y consciente a la relación de las palabras con las cosas, de la mirada y de la mano con el cerebro; para que ponga en obra la “atención creativa” que demanda toda labor. Contrario a lo que se piensa, la mirada divagante, en tanto mirada periférica consciente del entorno, puede también llegar a ser comprensiva y surgir de ella una capacidad de relacionarse con unx mismx y con todo lo demás, rebasando incluso el marco antropocéntrico de lo social.⁶ En todo

⁴ Ver al respecto Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean -Claude y Chamboredon, Jean-Claude. 2008 [1973]. *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos* (Fernando Hugo Azcurra y José Szabón, Trads.). Siglo XXI.

⁵ Rancière, Jacques. 2006. *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Tierra del Sur

⁶ Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia an-*

caso, Jacotot dejó a sus estudiantes con la herramienta de un libro bilingüe en francés y flamenco y, aplicando su método de potenciar la inteligencia propia de cada quien y su capacidad de “relacionar todo con todo”, sus estudiantes lograron dominar el idioma extranjero más rápido y mejor que con las explicaciones profesoras en boga. Es ésta la actitud que se necesita en momentos de crisis para pensar de nuevo las palabras y desandar las huellas del olvido.

Necesitamos cuestionarnos ¿qué es el mercado?, ¿por qué existe?, ¿desde cuándo?, ¿cómo existe?, ¿hay varias formas del mercado?, ¿podemos pensar hoy en una sociedad sin mercado?, en fin, una serie de interrogantes. Por mi parte, he llegado a la conclusión de que estamos viviendo en sociedades cuya lógica histórica tiene indudablemente una fuerza interna y formas propias y que, a pesar de haber sido brutalmente invadidas por lógicas adversas, éstas no se han implantado en el vacío; no ha habido pasividad y no ha sido un territorio tranquilo. No me refiero solamente a resistencias armadas o a discursos de resistencia. Es necesario repensar la dinámica cotidiana de las interacciones humanas y volver por los fueros de la historia larga, como lo hizo Karl Polanyi cuando estableció los grandes modelos sociales del intercambio, y sugirió que uno no era necesariamente la superación del otro. Incluso llega a considerar al mercado liberal como una forma regresiva, que destruye formas más humanas y dignas de organización económica.⁷ E igualmente, es necesario repensar el hecho –un dato histórico conocido– de que existieron mercados desde los albores de la sociedad humana y de que no todos ellos desembocaron en la acumulación capitalista.

Debemos advertir que las conocidas fórmulas de la mercancía M-M, M-D-M', D-M-D, D-M-D' no son una exposición del proceso histórico, ni mucho menos una historia única y modélica de la “mercancía a nivel mundial”. Estas fórmulas son la columna vertebral del Tomo 1 de *El Capital*, e Isaac Illich Rubin las mira con el lente del fetichismo de la mercancía, clave semiótica para descubrir una veta crítica más radical que Marx sólo intuyó.⁸ Estas fórmulas fueron pensadas con una racionalidad analítica muy propia de la filosofía alemana y sirven para desentrañar las capas de la mercancía del presente, como se lo hace con una cebolla, para extraer de ella sus formas elementales y la lógica estructural de su funcionamiento; por ello

diona. Tinta Limón.

7 Polanyi, Karl. 1989 [1944]. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. La Piqueta.

8 Rubin, Isaak Illich. 1974. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Cuadernos Pasado y Presente; Marx, Carlos. 1966 [1867]. *El capital. Crítica de la economía política. Tomo 1* (Wenceslao Roces, Trad.). Tecnos. Debo esta esta lectura al seminario sobre *El Capital* dictado por Gonzalo Portocarrero en la maestría de sociología de la PUCP, Lima, verano de 1977.

mismo, no están contando la historia. Los marxismos de manual han retaceado la cebolla, pero no han hecho una buena salsa; por el contrario, han hecho una salsa indigesta, porque han convertido los esquemas de Marx en una sucesión lineal de etapas. En la fórmula, el primer intercambio era M-M y éste se daría en la llamada “comunidad primitiva”, una idea retomada por Engels y Marx del evolucionismo de Morgan, pero planteada como una sociedad imaginaria, ideal.⁹ El marxismo vulgar convierte en hecho histórico a esta idea, y rotula a todas sus “supervivencias” contemporáneas como “economía natural”. No hay oxímoron más evidente; lo mismo acontecería si habláramos de “sociedad natural”. El intercambio es uno de los modos básicos de relacionamiento con el mundo que nos rodea, un mundo habitado por otras personas y por otras sociedades, e incluso por otras especies y entidades. No es posible pensar que la capacidad de intercambio sea producto de la naturaleza; el intercambio –que para la concepción andina, se realiza a partir del *sarnaqawi*, la caminata– es epítome de lo social.

Por otra parte, la guerra y el mercado son lenguajes y, recordando las ideas de Bolívar Echeverría, es necesario hacer una lectura semiótica de estos fenómenos sociales.¹⁰ No cabe duda que estamos ante lenguajes complejos que articulan diferentes sociedades y crean *linguas francas* que permiten el relacionamiento de localidades diversas y hasta antagónicas, como células que van constituyendo organismos cada vez más complejos.¹¹ Estos son los fenómenos de totalización que dieron lugar a la modernidad europea temprana, una modernidad que todavía no había desembocado en la quema de brujas ni en las expropiaciones masivas, como aconteció en el caso de los saberes femeninos o campesinos brutalmente erradicados por el despotismo ilustrado y el capitalismo colonial de los siglos XVI-XVII.¹² Al ser trasplantadas a nuestras tierras, estas formas regresivas de la modernidad han tropezado con un *ethos* barroco, *ch'ixi*, que les opuso y les opone resistencia. Desde las profundidades del tiempo histórico, el dilema del mestizaje, el asedio de la diversidad y la coetaneidad de tiempos heterogéneos han producido un choque, una crisis, una emergencia, pero también

⁹ Con esto no quiero negar el evolucionismo de Marx. Sin embargo, si se lee su obra entre-sacando los textos pertinentes al presente (método *ghipnayra*) podría descubrirse otras vetas. Hemos visto un ejemplo de este gesto teórico en la lectura anarquista que realiza de *El Capital* Isaak Illich Rubin –no en vano un judío liquidado por Stalin– focalizada en la noción de fetichismo de la mercancía como clave de comprensión de toda la obra (Rubin, *op. cit.*).

¹⁰ Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. Era.

¹¹ Sereni, Emilio. 1977. *Capitalismo y mercado nacional*. Crítica.

¹² Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Tinta Limón.

un magma inteligente del que pudieran brotar energías liberadoras. Esto último es sólo una hipótesis a futuro, pero de lo primero, como ya vimos, han hecho conciencia diversas voces anteriores a mi generación.

Para un esbozo de teoría ch'ixi del valor

Tanto como en Europa, Asia, África o la Polinesia, en los Andes y en Mesoamérica hubo largos períodos en los que surgieron formas de intercambio como un complejo juego semiótico de descubrimiento de las lenguas y valores de otros pueblos y otras gentes, evidentemente, en nuestro caso se trataba de un juego de valores que no siempre eran materiales, ni fueron necesariamente medibles en términos de una noción universal y abstracta como la de trabajo.

En el idioma aymara, antes de la invasión colonial, parece no haber existido la palabra “trabajo” como concepto abstracto. La tuvieron que inventar los curas para escribir catecismos y traducir la Biblia. Esta versión define al trabajo (en general) como “*irnaqaña*”, una variante de “manejar” manualmente una cosa, seguramente porque el trabajador manual, pensado en código jesuita, era epítome del trabajador. Hasta ahora a la gente mayor que vive en un mundo lingüístico menos contaminado le parece rara la palabra genérica *irnaqaña*, porque sólo hablan de llamayuña, sataña, etc., es decir, cosechar papa, sembrar enterrando, sembrar por esquejes, entre otras, y esto sólo en cuanto a la agricultura.¹³ Todas las formas imaginables de trabajo tienen una palabra específica para nombrarlas, pero no creo que antes de la invasión colonial existiera la noción abstracta de trabajo.

Esta es la razón no coetánea de mi rechazo a la idea de que el mercado llegó a invadir “sociedades naturales” que no intercambiaban nada y que vivían en una “economía natural”, como imaginamos que pasaba con las *robinsonadas* con que Marx ejemplificaba las especulaciones de la ciencia económica de su tiempo. Todo esto ha creado un sentido común de pensar que el mercado es la etapa inicial de una historia lineal, que avanza en pos de la acumulación y del “progreso”; otro término que hay que desmitificar. Por el contrario, el intercambio como mercado (es decir, como sistema de equivalencias normalizado por el capital e internalizado como *habitus*), se convirtió en la forma hegemónica sólo hace un par de siglos, y en las periferias del sistema mundial se desarrolló de modo discontinuo, con sístoles y diástoles; momentos de articulación y momentos de fragmentación. En el mundo prehispánico de nuestra región, no es que

¹³ El propio verbo *irnaqaña* tiene una acepción restringida: manejar una cosa redonda con la palma de una mano. Layme Pairumani, Feliz. 2004. *Diccionario bilingüe aymara castellano*. Consejo Educativo Aymara.

la gente viviera aislada, en comunidades “primitivas” sometidas a permanentes escaramuzas y guerras intestinas. En el espacio nuclear andino el intercambio tipo trueque –un objeto por otro, un servicio por un objeto, un servicio por otro servicio– se transformó en los siglos anteriores a la consolidación del estado Inka en una forma cada vez más amplia de reciprocidad y redistribución, es decir, en la seducción culturalmente pautaada de otras gentes y sociedades, formando así la base material para el surgimiento de las primeras formas estatales de la era *Tawatinsuyana*.¹⁴

La reciprocidad y la redistribución no funcionaban por la vía del encuentro e intercambio impersonal mediado por entidades abstractas; tampoco a través de guerras de conquista. Antes bien, la hostilidad y los intercambios ceremoniales tejieron una trama social duradera: redes de parentesco y vecindad, comunidades rituales y laborales, desperdigadas en espacios verticales que les daban acceso a pisos ecológicos de diferente altura. Las islas de este “archipiélago” se convirtieron en zonas productivas articuladas por un complejo sistema de mitas o prestaciones laborales. Todo ello permitió a este conjunto de sociedades –incorporadas al Tawantinsuyu por los últimos Inkas– habitar extensos territorios multiétnicos, donde convivieron comunidades, lenguas y dialectos en la medida en que fueron (re)ordenando sus territorios. La autonomía y autosuficiencia se funda así en la elaboración de cosmogonías comunes que articulan diversas deidades ancestrales locales a escala cada vez más amplia. Y todo este proceso da lugar y a la vez es resultado de un sistema de intercambios múltiples, polivalentes, a la vez materiales y simbólicos. ¿Cuál era la medida de valor en una sociedad de esta naturaleza?

Parece ser que justamente en el periodo pre-inka que mejor conocemos –el de los señoríos aymaras del intermedio tardío– se empieza a gestar un proceso cultural que transforma anteriores modos de intercambio en sistemas de reciprocidad y redistribución sustentados en el despliegue de dones

¹⁴ Parece ser que los primeros Inkas dieron continuidad a prácticas de conocimiento de larga data en los Andes, y gracias a ello pudieron crear una suerte de Polis Cuidadora del Cosmos, a la que dedicaron sus trabajos de ciencia, arte y pensamiento. El proceso habría dado un giro con las conquistas del Inka Yupanki, que instaló relaciones de poder más verticales y contenciosas y pactos de sumisión más hostiles, como fue el caso de los señores Charka-Qaraqara, que le entregaron sus minas de Purqu (gesto que habrán de repetir con los ibéricos), lo que revela la implantación de una forma política más opresiva. Este giro etnocéntrico y guerrero habría fracturado también el sistema de intercambios materiales y simbólicos con el Antisuyu y sus pobladores, como lo atestiguan las guerras de conquista y las fortalezas defensivas en la ceja de selva erigidas por los últimos Inkas (ver Guaman Poma de Ayala [Waman Puma], Felipe. 2006[1615]. El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. México: Siglo XXI; Platt, Tristan, Bouysson-Beyssac, Thérèse y Harris, Olivia (Eds.). 2006. Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y rey en la provincia de Charcas (siglos xvi-xvii). Historia antropológica de una confederación aymara. IFEA; Rivera Cusicanqui, Sociología de la imagen, op. cit.

hacia afuera. En el proceso de su expansión territorial, los grandes cargamentos de productos de diversos pisos ecológicos que los señoríos étnicos acopiaban en las *pirwas* y *qullqas* (depósitos administrados por autoridades de varios niveles), eran redistribuidos a través de gestos de generosidad y seducción que permitieron una incorporación pactada de grupos étnicos distintos e incluso una relación estable con pueblos no conquistados de la región del Antisuyu en las cuencas atlánticas de la cordillera, que se extienden hacia las selvas y llanuras de la Amazonía y el Chaco. Pero, además, ni siquiera en los estados andinos nucleares la sustitución del intercambio mercantil por un “control vertical de múltiples pisos ecológicos”¹⁵ ocurrió de un modo homogéneo y generalizado. Una investigación de Ximena Medinaceli ha revelado que muchas sociedades periféricas del Tawantinsuyu, como los ayllus de pastores del sur andino o de agricultores-pastores del actual Ecuador, practicaban formas mercantiles de manera paralela –aunque residual respecto a la modalidad dominante–, seguramente contaminada por el rito y la reciprocidad. Prueba de ello es la existencia de numerosas palabras en aymara y qhichwa para designar el mercado y los actos de compra-venta.¹⁶

Paralelamente a esas formas de intercambio vinculadas al abastecimiento y a la reproducción material de las comunidades y pueblos, existía toda una economía y una contabilidad de los bienes ofrendados a entidades sagradas. Algunos de esos bienes eran resultado de una enorme y minuciosa labor humana, como por ejemplo los textiles; prendas lujosas eran ofrendadas al fuego en las *wak’as*, sitios sagrados que suelen considerarse voraces y hambrientos. Las “devoraciones” de bienes se producían en determinados momentos del ciclo anual, y podían conjurar catástrofes o bien atraer la lluvia y la abundancia. Entre los bienes ofrendados se encontraba el producto textil plumario. El arte plumario muestra cuán vitales eran las tierras bajas de la Amazonía para la gente de las alturas y costas del Pacífico: de esas selvas se sacaba plumas de guacamayos, loros y diferentes aves, además de la coca y muchos otros recursos, no sólo materiales sino también simbólicos.¹⁷ El Antisuyu era la región que los primeros Inkas sedujeron a través de múltiples intercambios, pero nunca fue un espacio “conquistado” ni incorporado plenamente al Tawantinsuyu.¹⁸ Las muestras de tejido con

15 Murra, John. 1975. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos.

16 Medinaceli, Ximena. 2010. *Sariri. Los llaneros y la construcción de la sociedad colonial*. ASDI, IFEA, Plural e IEB.

17 Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, op. cit..

18 En contraste con las tierras altas, más dispuestas a la incorporación negociada, el Antisuyo fue una frontera rebelde, reacia al pacto con los Inkas.

plumas que actualmente perviven revelan el alto grado de elaboración de estas obras, que eran de las más apreciadas por la travesía y riesgo de su consecución. Precisamente las *wak'as* más hambrientas y las más poderosas eran las que recibían estos tejidos valiosos. Otros materiales ofrendados eran el oro y la plata que eran convertidos en hilos para la labor textil; también se les encontraba bajo la forma de objetos fundidos que se echaban al fuego o a los lagos de altura. Y todo ello se registraba en los *kipus*.

Lo interesante es que en ningún momento estos artículos altamente valiosos se hubieron de convertir en moneda o en equivalente de otros objetos; eran una especie de equivalente general sagrado, una *chakana* o puente entre la sociedad y el cosmos. Podría vérselas como una condensación del valor, pero desde el punto de vista del poderío de la *wak'a*; en otras palabras, el sacrificio humano ancestral como fuente primordial del valor. Por ejemplo, según el mito de origen de los Inkas que figura en la *Suma y narración de los Incas*, de Juan de Betanzos, Ayar Cachi, uno de los hermanos fundadores del Tawantinsuyu fue sacrificado en Wanaqawri, y el lugar del sacrificio se convirtió en una poderosa *wak'a* protectora de varios pueblos. Estos ancestros muertos o sacrificados fueron los más voraces consumidores de valores y obviamente la reciprocidad era inconmensurable, pues lo que devolvían eran lluvias, nubes, rayos, truenos, vientos benéficos –se conocen varias clases de vientos; buenos y malos vientos–. Eran valores que precisamente por ser tan grandes tenían que reclamar cosas altamente apreciadas; de ahí las valoraciones simbólicas y las homologías materiales de los objetos ofrendados con los poderes de las *wak'as*: ¿cómo se mide el valor de los rayos, los truenos o la lluvia?

Las sociedades andinas fueron de las pocas que observaron constelaciones negras; los espacios celestes donde no hay estrellas, pero forman diversas figuras. Una de ellas es la “llama negra celestial”, en cuyo proceso de parto anual se sueltan sobre la tierra las aguas fértiles de su placenta.¹⁹ Es un momento del año en que, entre una constelación y otra, se forman coloraciones y señales que permiten saber si habrá abundancia o escasez de aguas, lluvias tempranas o tardías.

La importancia de la astronomía puede ilustrarse con esta imagen de Waman Puma,²⁰ que reitero a menudo en mis escritos: el indio astrólogo y poeta que sabe del ruedo del sol y de la luna, y que practica sus artes “para sembrar la comida, desde antiguo”. ¿Qué nos dice esta imagen? Nos muestra la materialidad de los conocimientos cósmicos, nos revela que la

¹⁹ Cf. Arnold, Denise y Yapita, Juan de Dios. 1998. *Río de vellón, Río de canto Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. HISBOL, UMSA, ILCA.

²⁰ Felipe Guamán Poma de Ayala, *op. cit*

actividad productiva es un hecho sagrado y no solamente terrenal; involucra intercambios con las deidades y no sólo intercambios entre humanos. Porque son los nudos sagrados de la tierra (*Pachamama*, *Achachilas*, *Uywiris*) quienes propician la posibilidad de articular vastos espacios productivos por medio de la celebración ritual de la abundancia y la felicidad colectiva, o la conjura ritual de la escasez y la crisis. Esos nudos se materializan en el *kipus* que el poeta lleva en la mano.

La selectividad de la economía sacrificial es también un diálogo con el animal sacrificado y con todo un entorno de relaciones que va más allá de las necesidades y subjetividades humanas. Si bien el hecho colonial reordenó drásticamente estas relaciones, no obliteró del todo su trasfondo alter-nativo; no deshizo las lógicas propias ni las sintaxis enraizadas que crearon a lo largo de siglos las poblaciones ahora sometidas. Tampoco desmanteló su aguda capacidad de subvertir/recodificar el episteme que las invadía (habilidad que ya habían aprendido con los Inkas). Por ejemplo, hacia mediados del siglo XVII, se descubrió una “idolatría” en un pueblo de indios cercano a Arequipa: una cueva donde se hacían rituales a los ancestros.²¹ Las ofrendas descubiertas por los extirpadores funcionaban como propiciadoras de una actividad riesgosa: la arriería y el comercio a larga distancia. Varias comunidades de mercaderes habían logrado construir lazos de parentesco ritual con esta línea de ancestros “adoptivos”, reforzando sus alianzas y negociando sus dimensiones para intervenir con éxito en las accidentadas rutas comerciales entre la costa del Pacífico y el gran Potosí. Las dimensiones mercantiles y monetarias de este culto saltan a la vista, y articulan de modo yuxtapuesto los cultos a las *wak'as* ancestrales con formas empresariales comunitarias de enfrentar las exigencias y riesgos que trajeron consigo las nuevas lógicas de intercambio instituidas por el estado colonial.

Del mismo modo, Olivia Harris observa que en el ayllu Laymi, la moneda de plata se nombra ritualmente como *phaxsimama*, y se la invoca para proteger a quienes la utilizan de los riesgos que les acechan desde el mundo urbano y la modernidad capitalista.²² En el culto contemporáneo de las “ñatitas”, que se realiza cada 8 de noviembre en el cementerio general de La Paz,²³ a las calaveras humanas que poseemos sus devotxs

²¹ Salomon, Frank. 1987. Ancestor cults and resistance to the state in Arequipa; 1748-1754. En Stern, Steve (Ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (pp. 148-165). University of Wisconsin Press.

²² Harris, Olivia. 1987. *Phaxsima y qullqi*. Los poderes y significados del dinero en el norte de Potosí. En O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (Comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos: estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*. CERES.

²³ Me refiero aquí al culto a calaveras cráneos humanos como protectoras de las casas y ne-

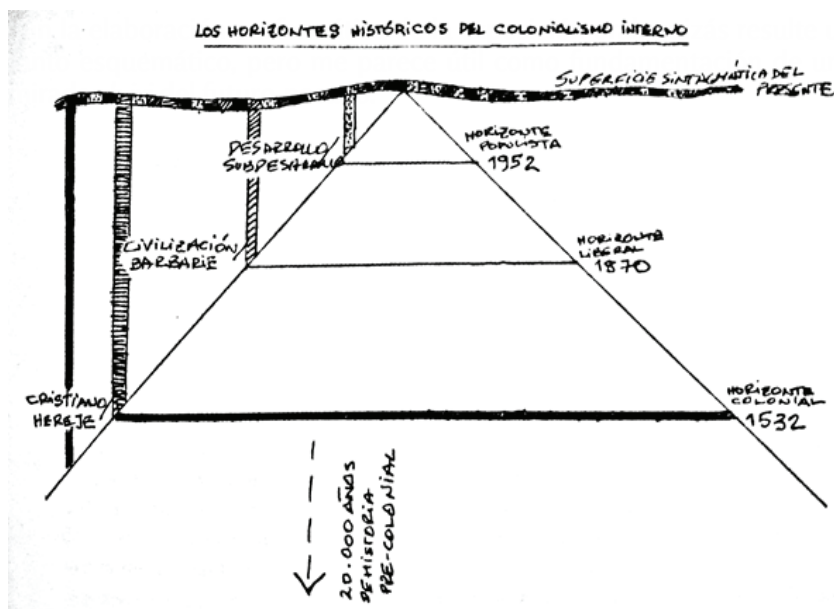
les ponemos monedas en los ojos. Así también, en la lectura de coca que realizan lxs *yatiris*, se llama *nayracha* (sustantivo objetivante de “ojo”) a la moneda que se coloca en una esquina del tejido ritual donde se realiza la *quqa uñjaña* (lectura o consulta a la hoja de coca). La coca es el ojo que (se) mira en la moneda; la moneda es el ojo que mira al pasado desde las cuencas de una calavera. Éstos son modos de manejar al dinero como valor de uso y de reintegrarlo a su origen: las vetas de mineral que yacen en las montañas, cuyas energías tienen el poder de prodigar suerte o mala suerte en los intercambios. Así entonces, las momias de Arequipa tenían la doble función de atraer la fertilidad de los productos y la del propio dinero, convirtiendo las relaciones y alianzas comerciales en pactos sagrados de lealtad y reciprocidad.

A estas conductas la economía política modernizante las calificaría de arcaicas, irracionales y primitivas. Me pregunto ¿qué es más racional? ¿Gastarse miles de dólares en un gran *presterío* en el Altiplano invitando comida y bebida para miles de personas; contratando músicos y bailando una semana completa? ¿Será eso tan irracional como las especulaciones en la bolsa de unos jovenzuelos *yuppies* que, entre *jale* y *jale* de cocaína, hacen riesgosas transacciones con valores virtuales del mundo entero y que de la noche a la mañana pueden provocar el hundimiento de una empresa, y hasta de un país? ¿Qué entendemos por racionalidad económica? ¿Hasta dónde vamos a conceder a la ideología del progreso todas las mentiras empaquetadas con las que nos ha envuelto durante tantos años? La crisis nos ayuda a encontrar y develar esas mentiras; a descubrir la profunda irracionalidad de la bolsa de valores; a percatarnos de la alienación humana que se ha instalado en el centro de la economía mundial; y a encontrar en esas formas comunitarias de economía sagrada una lógica alterna en la cual podamos inspirarnos para reactualizar maneras más orgánicas, saludables y humanas de hacer cosas en y con el mercado, pero también resistiendo sus lógicas totalizadoras. Si esto fuera posible, tendría que anclarse en una contra esfera pública formada por diversidad de comunidades de vida, en cuyas redes y articulaciones podríamos (re) construir tejidos de significación y ecologías interculturales, a partir de los sistemas de intercambio material y simbólico realmente existentes y desde el interior del propio mercado. Es obvio que el eje de semejante propuesta no podría ser otro que una ética del bien común, no sólo en aras de la sobrevivencia humana y la reproducción de lo social, sino también en pos de la sanación del planeta y de la reconexión de nuestras pequeñas angustias con los latidos y los sufrimientos de la *pacha*.

gocios de la población pacaña, comúnmente conocidas como ñatitas. Su fiesta principal se realiza en la octava de Todos Santos en el cementerio general de La Paz.

Fragmentos de yapa en torno a la noción de lo ch'ixi.

El intento de sintetizar las reflexiones sobre la heterogeneidad multitemporal de la sociedad boliviana me llevó a idear un diagrama en el que se plasman las ideas básicas vertidas en varios de mis trabajos.²⁴ El dibujo como tal sólo lo expuse hasta ahora en mis clases de Fuentes y Sociología de la Imagen, para llamar la atención a mis estudiantes sobre el carácter abigarrado del presente que observaban en sus investigaciones de tesis.



Este dibujo me permite entrar gráficamente al tema de la simultaneidad de tiempos heterogéneos, o lo que he llamado “tiempos mixtos”.²⁵ Digamos que 1532 es el inicio del horizonte colonial (ese año fue capturado el Inka Atawallpa en Cajamarca y asesinado al año siguiente en el Cusco). Las cosas siguiendo más o menos iguales hasta la década de 1870,²⁶ que abre el horizonte liberal, con las reformas oligárquicas más

²⁴ Ver, por ejemplo, Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La mirada salvaje.

²⁵ “La diáspora interior: marginalidad y tiempos mixtos”, ponencia al encuentro sobre *Exile and Enclosure*, Universidad de Cornell, 13-15 de mayo 2016.

²⁶ He omitido deliberadamente la recolonización borbónica del siglo dieciocho y las guerras de la independencia –hito fundamental de la historia oficial– porque mi intención es

violentas (recolonización territorial, expansión del latifundio, liquidación de los mercados indígenas de larga distancia, etc.). Finalmente estaría el horizonte populista abierto con la revolución de 1952, que consiste en una ciudadanización forzada a través de la pedagogía racista de la escuela, el servicio militar y el servicio doméstico: dispositivos de la domesticación de la alteridad indígena y de subyugación de sus múltiples diásporas a los mandatos de la jerarquía pigmentocrática colonial.

En la parte inferior de la pirámide tenemos 20.000 años de la historia autónoma y desconocida, con un pedacito de la trayectoria Inka reconstruida sesgadamente por los cronistas coloniales, que narra una historia imperial de algo que no era propiamente un imperio; éste es el problema de las fuentes. Han interpretado bajo la línea del *ethos* europeo y de los *habitus* europeos una sociedad cuya alteridad era inconocible para ellos. Pero el hecho es que todos esos horizontes –prehispánico, colonial, liberal y populista– confluyen en la “superficie sintagmática del presente”,²⁷ en el aquí-ahora del *continuum* vivido, como yuxtaposición aparentemente caótica de huellas o restos de diversos pasados, que se plasman en *habitus* y gestos cotidianos, sin que tengamos plena conciencia de los aspectos negados y críticos de estas constataciones multitemporales. Cuando me como un taco de *huitlacoche*, estoy comiendo algo que tiene miles de años de historia; y si me sirvo un *chairo de ch'uñu*, estoy saboreando algo que se inventó-descubrió hace miles de años, y se recreó varias veces desde tiempo coloniales con aditamentos foráneos como las habas o el chicharrón crocante que las cocineras le ponen encima. A través de la “comida de indios” estamos saboreando el tiempo de la primera humanidad agrícola y podemos acompañarla a lo largo de su trayecto espacio/temporal por nuestras tierras y por las *purakas* de nuestra gente. Imaginemos, a lo largo de esos 20.000 años de pasado desconocido, una sociedad que domesticó la papa, convirtió la helada de maldición en bendición inventando el *ch'uñu* y construyó un territorio inmenso de convivencia pactada, y podremos vislumbrar sus rastros y configuraciones espaciales en el tiempo presente. Tenemos así sintagmas: unidades mínimas de sentido que provienen de esos varios horizontes, con el añadido de que la historia precolonial profunda sólo podemos descubrirla a través de sus huellas materiales en la producción y el espacio, sus conexiones con los ciclos solares y lunares, su plasmación cotidiana en actos

graficar el colonialismo como fenómeno interno e internalizado en las sociedades republicanas. También me apoyo en la memoria oral comunitaria (THOA 1984), para la cual la independencia no marco ningún hito memorable.

²⁷ Esto lo aprendí de mi profesor de guión, el brasilero Chico de Assis, en un curso dictado en CONACINE a mediados de los años noventa.

creativos, actos de deseo e imaginación, enraizados en el paisaje, en los cuerpos y en la memoria viva de la gente.

La constelación *qhipnayra* que así se forma nos ayuda también a comprender la resiliencia de esa multitemporalidad hecha *habitus*.²⁸ Por ejemplo, en el momento en que alguien desprecia a un trabajador manual, está (re)produciendo un sintagma colonial.²⁹ Cuando alguien piensa: “¿si los indios fueran educables y pudieran devenir ciudadanos?, se le está colando por ahí un sintagma liberal dubitativo. Y si dice: “Dales nada más trago, hermanito; van a estar votando por ti” estamos en pleno sintagma populista. Tenemos entonces una lógica de recombinación de horizontes diferenciados que se yuxtaponen como capas de diversos pasados en cada momento de nuestra vida y todo eso lo encubrimos bajo la noción totalizadora de modernidad.

Lo *ch'ixi* apareció en mi horizonte cognitivo cuando todavía no sabía nombrar aquello que había descubierto a través de mis esfuerzos de reflexión y de práctica, cuando decía “esa mezcla rara que somos”. En algún momento lo dije en un trabajo que realicé sobre la pérdida del alma colectiva, y cuando hablé de la identidad de un mestizo a la cual no podía nombrar todavía. Y ahora que he reescrito esos trabajos ya he podido ponerle nombre.³⁰ Al texto sobre *La voz del campesino*, manifiesto anarquista de Luis Cusicanqui, lo he titulado “La identidad *ch'ixi* de un mestizo”, porque la palabra del autor ocurre en el espacio intermedio donde el choque de contrarios crea una zona de incertidumbre, un espacio de fricción y malestar, que no permite la pacificación ni la unidad. Esta franja intermedia no es, por lo tanto, una simbiosis o fusión de contrarios; tampoco es una hibridación. Y ni siquiera es una identidad. Sólo la angustia del deculturado, de aquel que tiene miedo a su propi*o* ind*ex* interior, puede llevarlo a la búsqueda de identificación con lo homogéneo, a gozar de la hibridez. Podría ser “ni chicha ni limoná” ese espacio sin personalidad; podría ser otra versión del mestizaje, el mestizaje colonizado. El mestizo o la mestiza que creen que hay una salida, una síntesis y una “tercera república”, sustentadas en el olvido de las contradicciones que habitan

²⁸ Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico* (Ariel Dilon, Trad.). Siglo XXI.

²⁹ La chusma de descastados que invadió nuestra tierra llegó con las manos vacías y de pronto se hizo dueña de vida y haciendas, relegando a la población india todas las tareas manuales que despreciaba y que tuvo que soportar en España. De ahí que se les llamara *q'aras*, gente desnuda.

³⁰ Rivera Cusicanqui, Silvia. 2011. La identidad *ch'ixi* de un mestizo. En torno a un manifiesto anarquista de 1929. En VV.AA., *Memoria y presente de las luchas libertarias en Bolivia*. Piedra Rota; Rivera Cusicanqui, Silvia. 2012. La pérdida del alma colectiva. En *El Colectivo* 2, Nro. 5.

sus múltiples pasados, lo único que han creado es una zona de malestar, doblez e indeterminación que conduce a la penumbra cognitiva y al deterioro ético. Pero también la crisis es un “momento de peligro” que quizás nos haga ver la urgencia de hacer alguna cosa para revertir esa perspectiva de autodestrucción, así sea porque simplemente “no podemos no hacer nada” y quedarnos de brazos cruzados.³¹

El culto del olvido ha sido parte de ciertas versiones historicistas e incluso psicoanalíticas del mestizaje, que han proliferado en el área andina. Entre pensadores de Perú y Bolivia es frecuente escuchar que no podemos seguir marcados por el dolor de una violación, porque supuestamente, el mestizaje sólo puede ser producto de una mujer india violada por un español. Hay hermanos aymaras, como Félix Patzi, que sostienen que los mestizxs tenemos la sangre manchada por ese pecado, equivalente al malinchismo mexicano. Hay una lectura medio judeocristiana escondida detrás de un lenguaje de radicalismo étnico que he resistido, y lo he resistido con una broma. Mi apellido materno es Cusicanqui, y una larga línea de antecesores, caciques de la provincia Pacajes, se ha mestizado a través del matrimonio con mujeres españolas y criollas. Salvo que se diga que estos hombres han sido violados, yo diría que han de haber estado nomás contentos de esta conquista al revés, porque reivindica otros modos de relación y rompe con las normas endogámicas de casta que son tan propias de una sociedad colonial. Porque de lo que se trata para blancxs, q'aras y mestizos, es de reencontrar los hilos perdidos de esos orígenes diversos y contradictorios para hacer gestos epistemológicos de reversión del proceso colonial y de sus marcas de subjetivación.

Pero además, hay que recordar el significado de la palabra *ch'ixi*: simplemente designa en aymara a un tipo de tonalidad gris. Se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercarnos nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas. Un gris jaspeado que, como tejido o marca corporal, distingue a ciertas figuras –el *k'usillu*– o a ciertas entidades –la serpiente– en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encarnar polos opuestos de manera reverberante. También ciertas piedras son *ch'ixi*: la andesita, el granito, que tienen texturas de colores entreverados en manchas diminutas.

Aprendí la palabra *ch'ixi* de boca del escultor aymara Víctor Zapana, que me explicaba qué animales salen de esas piedras y por qué ellos son animales poderosos. Me dijo entonces: “*ch'ixinakax utxiwa*”, es decir, existen, enfáticamente, las entidades *ch'ixis*, que son poderosas porque

³¹ Frase que propuso Marco Arnéz en una reunión de la Colectivx Ch'ixi y que adoptamos como lema junto a “la mano sabe”.

son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni en el cielo ni en la tierra, pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de la mina. Don Víctor mencionó también que éstos son los animales que nos sirven “para defendernos de la maldad de nuestros enemigos”. Y con tejido *ch’ixi* se hace la *q’urawa* –la honda andina que se sigue usando en los bloqueos de carreteras en el altiplano–, porque la *q’urawa* es además *ch’iqa ch’ankha*, está confeccionada con hilos torcidos al revés; muchos objetos rituales se elaboran con lana torcida al revés.

Estas alegorías me inspiran a preguntar: ¿por qué tenemos que hacer de toda contradicción una disyuntiva paralizante? ¿Por qué tenemos que enfrentarla como una oposición irreductible? O esto o lo otro. En los hechos estamos caminando por un terreno donde ambas cosas se entreveran y no es necesario optar a rajatabla por lo uno o lo otro. Eso puede verse como una cosa moralmente ambivalente, como el caso de la indecisión o *pä chuyma* en aymara. Pero *pä chuyma* puede ser un corazón o entraña dividida que reconozca su propia fisura, y en ese caso se transforma en una condición *ch’ixi*. Esa constatación no puede mentirnos, hacernos creer que sólo somos de un lado y no del otro. El otro lado existe, pero en ciertas coyunturas emerge tan sólo como “furia acumulada”. La disyunción comprendida y vivida nos ha permitido abrirnos a muchas formas de (re)conocer situaciones, complejas y orientarnos en ellas, no siempre de un modo conciliador. No es una búsqueda de pactos o componendas, porque hay cosas que no se pueden conciliar. Hay una brújula ética de la que ya he hablado, y que tienen que ver con la planetariedad, la solidaridad, el reconocimiento de las diferencias, el respeto y una serie de elementos relacionados con lo que Marx llamara el “prejuicio de la igualdad” y Jacotot la “igualdad de inteligencias”. Tenemos que asumir la equivalencia de capacidades cognitivas como una premisa básica, que no se da en nuestras sociedades, pues hay una cadena de desprecios coloniales que presupone la “ignorancia del indio” y se filtra por los poros de lo cotidiano para erigir los muros del sentido común. Sobre las premisas de la brújula ética y la igualdad de inteligencias y poderes cognitivos –ciertamente expresables en una diversidad de lenguas y epistemes– podrá tejerse quizás una epistemología *ch’ixi* de carácter planetario que nos habilitará en nuestras tareas comunes como especie humana, pero a la vez nos enraizará aún más en nuestras comunidades y territorios locales, para construir redes de sentido y “ecologías de saberes” que

también sean “ecologías de sabores”,³² con la “compartencia” (a decir de Jaime Luna)³³ como gesto vital y la mezcla lingüística como táctica de traducción. Es decir, para crear un territorio habitable y lo que Gamaliel Churata llamara una “lengua con patria”.³⁴

El escultor Víctor Zapana me transmitió otra noción clave, *wut walanti*, que es lo irreparable, aquello que se rompe, la piedra rota. Hoy día, la editorial de la Colectiva Ch’ixi se llama “Piedra Rota” como un reconocimiento de esa fisura colonial que habita en todos y cada uno de nosotros. Es una forma de decir que no tiene caso ponerse poncho, salir a las calles diciendo “soy un indio puro” y hacerlo en castellano, con prácticas elitistas y con viejos hábitos patriarcales y de poder. El gesto *ch’ixi* surge a partir del reconocimiento de la fisura colonial, de la rotura interna que significó el *double bind* colonial. El *Wut Walanti* que nos regaló Don Víctor nos enseñó que hay cosas irreparables en la historia, pero que no hay que llorar por la leche derramada; que no es posible simular ni ansiar una unidad cultural perdida. Una de las cosas que se escuchaba decir a los kataristas e indianistas en torno a la conmemoración de 1992, es que ya nos hemos lamentado 500 años, ahora son otros 500 años y comienza un *pachakuti*. Comienza un tiempo en el cual tenemos que afirmarnos y quizás incluso tenemos que revertir el lamento y transformarlo en gesto de celebración de lo que somos, de lo que hemos llegado a ser y de los saberes que nos han ayudado a sobrevivir. Celebración que no es narcisista, sino un agradecimiento humilde a la *pacha* que también sobrevive junto con nosotros. Y ese *nosotros* se está ensanchando e interconectando de múltiples maneras para alimentar su(nuestra) vida.

El idioma *ch’ixi* que utilizamos a diario nos sigue inspirando en la tarea de pensar la descolonización. El aymara tiene cuatro personas gramaticales, no sólo tres; yo, tu, el/ ella. La cuarta persona es *jiwasa*, que no es considerado un yo plural, sino una persona singular y a la vez colectiva. El yo plural es el *nanaka*, pero el *jiwasa* es un nosotros como persona, como sujeto de enunciación, en tanto que *nanaka* es el nosotros excluyente y exclusivo. Cuando a mi interlocutor le digo *nanaka*, le estoy diciendo: “yo y los míos, pero sin ti”. *Nanaka* se suele emplear en la interlocución con el poder. Los subalternos se autodefinen ante el poderoso como *nanaka*: nosotros los diferentes, los opuestos a ti. En cambio, en el *jiwasa* hay un nosotros incluyente, pues

³² Me refiero aquí a la multiplicidad de iniciativas en torno a la soberanía alimentaria como ser ferias y festivales de comida de antaño, agroecología y medicina natural, que han proliferado en los últimos años y son parte vital de la escena antiglobalización.

³³ Martínez Luna, Jaime. 2013. *Textos sobre el camino andado*. Tomo I. Colegio Superior para la Integración Intercultural de Oaxaca.

³⁴ Churata, Gamaliel. 1957. *El pez de oro. Retablos del laykhakuy*. Canata.

involucra al interlocutor, formando una singularidad. Y también existe el *jiwasanaka*, que incluye a todo el mundo, incluso a quienes no están presentes. *Jiwasanaka*, el plural de la cuarta persona gramatical, sería cercano a un nosotros-humano. La ductilidad y polisemia del aymara nos regala modos de pensar la realidad colonial, colonizada, mestiza, mezclada, pero también nos concede para revertir y subvertir sus huellas. Huella de dolor, huella de resentimiento, pero también huella de creatividad cultural que justamente tiene que ver con la celebración de haber sobrevivido, y dar por terminada una fase en la que el miserabilismo era la mirada dominante sobre lo indígena-cholo-popular. Con el *pachakuti* nos renace el orgullo y la dignidad de ese trasfondo indio, y empezamos a pensar en que aquello guarda una riqueza, unas vetas, unas joyas de pensamiento.

El pensar con ayuda y en diálogo con los idiomas propios nos abrió también un horizonte epistemológico nuevo, que nos ha permitido ejercitar un diálogo cotidiano entre diferentes. Por lo demás, el castellano popular andino que se habla en La Paz tiene ya mucho de la sintaxis y el léxico aymara. Esto se ve por ejemplo, en la canción “Metafísica Popular”, de Manuel Monroy Chazarreta, que recoge innumerables dichos escuchados en las calles paceñas, e ironiza sobre la astucia *ch’ixi* que nos permite sentirnos cómodos en y con la contradicción. Algunos ejemplos: “Tu equipo es puntero de la cola”; “Mañana hay paro movilizado”; “Tu wawa chiquita bien grande está”; “Estoy caliente con tanto frío”; “Mal que mal, estamos bien”; “¡Bien grave tu agudo, che!”; “Anda a clausurar la inauguración”; “Qué bien ha salido la entrada” y tantos otros. Son modos de decir y también de no decir que habitan el habla cotidiana de las multitudes urbandinas; una especie de guiño a nuestra condición manchada y contradictoria, que nos salva de caer en el *double bind* esquizofrénico, en la paralizante aporía del conflicto.

En torno a esto, en *Principio Potosí Reverso* publicamos un diálogo que sostuve con el curador de arte argentino-peruano, Gustavo Buntinx,³⁵ en la que habla del barroco *achorado*, o lo que llama el barroco mestizo, que sería el equivalente a nuestro barroco *ch’ixi*. Es un modo de no buscar la síntesis, de trabajar con y en la contradicción, de desarrollarla, en la medida en que la síntesis es el anhelo del retorno a lo Uno. Y ése es el lastre de la mal llamada cultura occidental, que nos pone frente a la necesidad de unificar las oposiciones, de aquietar ese magma de energías desatadas por la contradicción vivida, *habitada*.³⁶ La idea es entonces no buscar la tranquilidad de

³⁵ Gustavo Buntinx (1957) es historiador de arte, crítico y curador residente en Perú. Egresado de la Universidad de Harvard. Su obra versa sobre las relaciones entre arte y política, arte y violencia, arte y religión.

³⁶ Ver al respecto 2010. Musealidades *ch’ixi*. En Rivera Cusicanqui, Silvia y El Colectivo. *Principio Potosí Reverso*. Museo Reina Sofía.

lo Uno, porque es justamente una angustia maniquea; es necesario trabajar dentro de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario; es ambos a la vez.

Concibo al espacio intermedio o *taypi-ch'ixi*, no solo como una zona de contacto, sino como zona de fricción. Sin embargo, para que la fricción se efectivice se haría necesario limar asperezas, suavizar las aristas que entorpecieron el efecto electrificante de la fricción. Crear, en otras palabras, un área de distensión y de diálogo o complementariedad de opuestos, como la llama Filemón Escóbar.³⁷ La idea de Pachakuti de nuestro recordado Filippo, es todavía tributaria del binarismo de los opuestos, y su propuesta de diálogo, aparentemente ingenua y utópica –entre la indianidad y el progreso, entre occidente y oriente no es más que un llamado al roce productivo, a una confrontación capaz de crear otra politicidad y otro espacio público–. Esto es, una zona de fricción. Añadiremos que el diseño utópico de Patria que esboza Filippo fracasa por localizarse en la escala de Estado-Nación. Nosotras proponemos una inversión de esta idea, hacia una escala micropolítica de la Matria, o Política de la Tierra, como la llamó Waskar Ari.³⁸ La versión micropolítica del Pachakuti se plasmaría entonces en un habitar *ch'ixi* de la matria-pacha a partir de comunales –rurales y urbanas, masculinas, femeninas o mixtas, juveniles, culturales, agroecológicas, etc.– articuladas por un ethos fundado en el reconocimiento de sujetxs no humanxs, en el diálogo de lxs ancestrxs con las especies y entidades del entorno. En otras palabras, esa zona de fricción donde se enfrentan los contrarios, sin paz, sin calma, en permanente estado de roce y electrificación, es la que crea el magma que posibilita las transformaciones históricas, para bien o para mal. Pero también hace posible que broten situaciones cognitivas que desde la lógica euro-estadounidense serían impensables, como la idea de que el pasado pueda ser mirado como futuro.

Existen dos dimensiones importantes en esta noción, una es la idea del futuro-pasado que simultáneamente son habitados desde el presente. El presente es el único “tiempo real”, pero en su palimpsesto salen a la luz hebras de la más remota antigüedad, que irrumpen como una constelación o “imagen dialéctica”,³⁹ y, se entrelazan con otros horizontes y memorias. En aymara, el pasado se llama *nayrapacha* y *nayra* también

³⁷ Escobar, Filemón. 2008. *De la Revolución al Pachakuti. El aprendizaje del respeto recíproco entre blancos e indios*. Garza Azul.

³⁸ Ari Chachaki, Waskar. 2014. *Earth Politics. Religion, Decolonization and Bolivia's Indigenous Intellectuals*. Duke University Press.

³⁹ Benjamin, Walter. 1999. *The Arcades Project* (Howard Eiland y Kevin McLaughlin, Trans.). Harvard University Press.

son los ojos, es decir, el pasado está por delante, es lo único que conocemos porque lo podemos mirar, sentir y recordar. El futuro es en cambio una especie de *q'ipi*, una carga de preocupaciones, que más vale tener en la espalda (*qhipha*), porque si se las pone por delante no dejan vivir, no dejan caminar. Caminar: *ghipnayr uñtasis sarnaqapxañani* es un aforismo aymara que nos señala la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando futuro-pasado, de este modo: un futuro en la espalda y un pasado ante la vista. Y ése es el andar como metáfora de la vida, porque no solamente se mira futuro-pasado; se vive futuro-pasado, se piensa en el futuro-pasado. Es lo que dice otra variante del aforismo: *ghipnayr uñtam, luram, sarnaqtam, ch'amachtam, lup'im, amuyt'am, qamam*: pasado-futuro miramos, hacemos, andamos, nos esforzamos, pensamos con la cabeza, pensamos con el/la *chuyma*... en suma, vivimos. Ese pensar viene del esfuerzo, pero también del *amuyt'aña*, que es el pensar memorioso o el juego de la memoria como algo activo en la vida presente. También es un modo de pensar en aforismos, entretejiendo metáforas, que se despliegan en las ceremonias comunitarias de la *iwxaña*; sesión pública de consejos rituales que la gente joven recibe de sus mayores, las autoridades entrantes reciben de las salientes, lxs hijxs de sus mayores.

La segunda dimensión puede expresarse en el aforismo *jaqxam parlaña*, “hablar como la gente” “hablar como gente”, pronunciarnos en tanto personas humanas.⁴⁰ En tanto somos gente, tenemos que practicar el *aruskipasipxañanakasakipunirakispawa*, comunicarnos entre todxs y cada unx en forma recíproca y (re)distributiva, y hacer del hablar un intercambio de escuchas. Estas lógicas, que alimentan así sea tenuemente la vida política comunitaria –tal como la conocimos en las décadas anteriores al “proceso de cambio”–, iluminan la posibilidad de repensar la noción de *pachakuti*, que es tan importante en la cultura andina, y que ha sido despojada de esos otros matices para convertirse en un término fetiche. *Pachakuti* o *pacha thijra* es un vuelco en el tiempo/espacio, el fin de un ciclo y el inicio de otro, cuando un “mundo al revés” puede volver sobre sus pies. Pero este significado crítico se convierte en parodia y simulacro en los discursos estatales; un despliegue verbal insincero e inconsistente con los actos decisivos de política económica y social.⁴¹

⁴⁰ El aforismo completo es: *sumax qamaña, jaqxam parlaña, jaqxam sarnaqaña*; “Vivir bien [es] hablar como gente y caminar como gente”, y fue el hermano Godofredo Calle Vallejo, de la comunidad Aypa Yawruta de Pacajes, quien nos lo transmitió en una reunión con el Taller de Historia Oral Andina (2010).

⁴¹ Es notable la descripción de hacen Murillo, Bautista y Montellano de la ceremonia de advenimiento del Pachakuti, auspiciada por el Estado Plurinacional y los batallones navales de Tiquina en una plata de la Isla del SOL, el 12 de octubre 2012 (Ver Murillo, Mario, Bautista, Ruth y Montellano, Violeta. 2014. *Paisaje, memoria y nación encarnada*.

Para evitar la fetichización de los conceptos, que es tan propia de los debates decoloniales o postcoloniales, pero también del discurso político del “proceso de cambio” nos resistimos a toda modalidad del pensamiento fundada en la separación, en el binarismo y en el divorcio entre el pensar y el hacer. En el ámbito más concreto, se trata también de repudiar la separación entre el pensar académico y la reflexividad diaria de la gente de a pie, ese pensar que surge de las interacciones y conversaciones en la calle, de los sucesos colectivos vividos con el cuerpo y los sentidos. La falta de correspondencia entre el pensar teórico y el pensar cotidiano de la calle no sería tan problemática, si no fuera porque instituye una jerarquía, a mi juicio indebida e ilegítima, amparada tan sólo por su soporte en el poder. Porque, de hecho, muchas de las cosas que les he compartido, las he aprendido de gente de a pie: agricultorxs, pensadorxs, yatiris, constructorxs, artífices y tejedoras. Es ésa la maestría de pensamiento que permanentemente busco y es ahí donde he comprendido el nexo tiempo/espacio que supone la noción de *qhipnayra* y la idea misma de la *pacha* en su doble dimensión de cosmos bifronte y entreverado. El pensar *qhipnayra* es pensar con la conciencia de estar situados en el espacio del aquí ahora (*aka pacha*), como un *taypi* que conjuga contradicciones y se desdobra en nuevas oposiciones. A su vez, éstas se mezclan y entretajan, como en una *wak’a* atada a la cintura, zona sagrada del cuerpo. Metáfora que leemos como la textura de un proceso autoconsciente de descolonización que, sin (re)negar o evadirse de la fisura colonial, sea capaz de articular pasados y presentes indios, femeninos y comunitarios en un tejido *ch’ixi*, un mestizaje explosivo y reverberante, energizado de fricción, que nos impulse a sacudir y subvertir los mandatos coloniales de la parodia, la sumisión y el silencio.

Aquí sería pertinente la lectura de los heterónimos pareados, como los llamo para el idioma aymara. Hay muchas formas de decir cosas en aymara que al hacer un leve giro de pronunciación o fonética llegan a decir otra cosa. Y uno de ellos es la diferencia entre el *chhixi* aspirado y el *ch’ixi* explosivo. *Chhixi* está asociado a lo aguanoso, a lo inconsistente, se dice que la leña que se quema muy rápido, que parece fuerte pero que no dura; hay algo de insustancial en la forma *chhixi*. Parece una buena metáfora para comprender el ala masculina de la estructura social: el mestizo oficial de la “tercera república”;⁴² un personaje *pä chuyma*, sin memoria ni

Interacciones ch’ixis en la Isla del Sol. PIEB). Todo un simulacro cuya intención salta a la vista: espectacularizar el proyecto del gobierno de Evo Morales ante audiencias externas, generando en el trayecto una secuela de malos tratos y desprecios a la gente de las comunidades locales, que ni siquiera fue consultada sobre la localización y formato del evento.

⁴² La idea de mestizaje como “tercera república” pertenece a Rossana Barragán, y se sus-

compromisos con el pasado. Marx decía que hay que enterrar a los muertos para poder revolucionar la historia. Pero esa falta de compromiso del mestizo arribista suele disparar una tendencia a girar según sople el viento: si llega el viento neoliberal, se vuelve neoliberal; si llega el viento comunista, se vuelve comunista; si llega el viento indianista, no tiene ningún problema en ponerse poncho y sacar a relucir los aprendizajes obtenidos en la espalda de la trabajadora del hogar que lo cargó de niño. Ése es el populismo barato que campea hoy en Bolivia, un gesto identitario grandilocuente, oportunista, ambiguo, que se aferra a la única entidad que le da seguridad, que es la del papá estado.⁴³ El patriarca estatal es el estado como sustituto de aquella figura masculina de la que tal o cual personaje público se vio privado por los avatares de la ilegitimidad, la pobreza, la inseguridad personal o la desidentificación. Esa versión es la que ha dado origen al populismo latinoamericano y en particular al populismo andino-boliviano, que tiene mucho de gesto paternalista y miserabilista hacia lo indígena; que desprecia profundamente a ese indio al cual interpela y cree conocer. Es un gesto que tiende a tapar la culpa con la dádiva y el patronazgo: formas degradadas de la política que hacen de la prebenda un *modus operandi* para compartir la corrupción, democratizar el dolo y crear una “sociedad de cómplices”.⁴⁴ Este “modo de poder”⁴⁵ incorpora al otro en tanto que lo degrada y degrada al otro en tanto y en la medida que lo incorpora, porque lo seduce por medio de regalitos que consuelan y compensan la subordinación y el despojo. Lo grave es que se trata de un intercambio altamente desigual, pues se exige a cambio reverencias y sumisiones simbólicas incompatibles con cualquier sentido de dignidad humana. El estado colonial se nutre y se renueva fagocitando estas personalidades sociales construidas colectivamente, pero vividas como individualidades, o como comparsas y grupos de presión fragmentados y proteicos.

tenta en un detallado análisis de los cambios de vestimenta que realizaron las mujeres de los estratos pudientes del cholaje urbano, en su proceso de mestizamiento desde fines del período colonial (Cf. Barragán, Rossana. 1992. Entre polleras, lliqllas y ñañas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república. En Arce, Silvia *et al* (Eds.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los andes*. II Congreso Internacional de Etnohistoria. Coroico, La Paz). Aquí me refiero a la cara opuesta de este mestizaje encarnada en el mundo masculino y letrado (Rivera Cusicanqui, manuscrito inédito).

⁴³ Esto lo señaló Pablo Mamani en su penetrante análisis de la patología de las elites criollas bolivianas. Mamani Ramírez, Pablo. 2008. Elites enfermas en Bolivia. La miseria de los poderosos. En *Racismo y elites criollas en Bolivia*. *Revista Willka* 2(2), p. 39.

⁴⁴ Portocarrero, Gonzalo. 2004. *Rostros criollos del mal Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

⁴⁵ Chatterjee, Partha. 1983. More on modes of power and the peasantry. En Ranajit Guha (Ed.), *Subaltern Studies, II*, Oxford University Press.

El *chhixi* o *pä chuyma*, el híbrido, el que fusiona identidades, cree que ya no tiene problemas culturales, porque se siente “boliviano”.⁴⁶ Pero cuando se emborracha de poder, le sale el patrón, o si se emborracha de alcohol le sale el indio y entonces le nacen violencias atávicas y gestos de autoritarismo o misoginia. Es lo que Ernst Bloch llamó la “furia acumulada” de un pasado no digerido.⁴⁷ Esta densidad psicosocial de la que no se habla –porque entra en la vida privada–, es de la cual las cholas y birlochas deslenguadas como yo hablamos, porque no podemos permitirnos hacer de lo privado una esfera privativa al pensamiento. Tenemos que hacer de todo aquello que miramos, que vivimos, una materia para el pensamiento. El pensamiento que no se nutre de la vida, termina esterilizándose y esterilizando la palabra de la cual es portador. Para tener cierta potencia, la palabra tiene que partir de un gesto de develamiento; salir de sí misma como código encubridor y atreverse a nombrar los aspectos dolorosos de la realidad, lo que por cierto no es fácil, porque se trata de una tarea colectiva, no individual, y porque implica develar ante lxs demás, botar las máscaras que nos ayudan a parecer modernxs.

Por otro lado, si uno tiene que bajarle la caña al mestizx soberbix que se ha encumbrado sobre el patriarca estatal hasta convertirse en su *zombie*, tiene necesariamente que desarrollar el otro lado: levantarle la cabeza a la india agachada que cada quien lleva adentro. Ya sea como memoria de la nana que me cargó de niña,⁴⁸ o como huella en la sangre, o como identificación con un paisaje ancestral, esta impronta del mundo colonizado está aquí, está en mí. Ese indio o esa india habita en nuestra memoria, y su presencia nos ha dado la marca primigenia de la alteridad: la ha inscrito en nuestro cuerpo y en nuestra subjetividad. La posibilidad de una “imagen dialéctica” que conjugue este trasfondo ancestral con la agresiva modernidad de nuestros días está abierta una nueva constelación, porque la historia no es lineal.⁴⁹

Pero, además, pensamos desde otro lado; pensamos desde el sur. Para nosotrxs, en occidente está China, porque estamos situados geográficamente en un espacio que no es sucursal de Europa. Si se cierran los ojos para imaginar el planeta, al viajar mentalmente hacia el poniente

⁴⁶ Al respecto es emblemático el libro de distribución gratuita publicado el 2014 por el Vicepresidente Álvaro García Linera, *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. Para una crítica a sus principales argumentos ver Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. Plural y Piedra Rota.

⁴⁷ Bloch, Ernst. 1971. Efectos políticos del desarrollo desigual. En Kurt Lenk (Comp.), *El concepto de ideología*. Amorrortu.

⁴⁸ Ver al respecto el conmovedor documental de Luciana Decker, *Nana*, 2016.

⁴⁹ Ver las “Tesis de filosofía de la historia”, en Benjamin, Walter. 1969. *Illuminations*. Schocken.

y cruzar el Pacífico, nos encontramos no con Europa sino con el “lejano oriente”. Y si se deja a la mente transcurrir por el lado oriental hacia el Atlántico, ahí sí nos encontramos con Europa al norte, y con África al sur. Para mí, desde que hablamos de occidente, nos sometemos a la colonización mental de Europa y de esto tenemos que liberarnos situando nuestro pensamiento en otro espacio, en otras coordenadas geográficas. El pensar geográfico es un pensar situado, y es vital como gesto epistemológico. Tendríamos que desmontar la artificialidad histórica del mapa, y resituarse el *locus* del pensamiento en una ubicación particular y material del planeta. Sin duda alguna, la línea del Ecuador tiene materialidad, allí se puede sentir un centro energético del planeta. Pero ¿qué es el meridiano de Greenwich? Es una rayita trazada en un lugar marginal, en una isla perdida en el Atlántico norte, que por azares de la historia se erigió como centro del universo y a partir de ahí definió dónde estaba el oriente y dónde el occidente. Las longitudes son arbitrarias, las latitudes no lo son: tienen materialidad. Se puede pensar en la diferencia norte-sur, pero sin olvidar que las corporaciones transnacionales y los capitalismos salvajes se han asentado hoy en países emergentes (los BRICS) y desde allí avasallan territorios, poblaciones y recursos de otros lares, y no por ello dejan de ser del sur.

Por ello es necesario retomar el paradigma epistemológico indígena, una epistemología en la que los seres animados o inanimados son sujetos, tan sujetos como los humanos, aunque sujetos de muy otra naturaleza. Hay algo que distingue a lo indio de lo que no lo es, algo que distingue a la epistemología de los mundos alternos al capitalismo y al antropocentrismo del mundo noratlántico. Tenemos que pensar en una episteme que reconozca la condición del sujeto a lo que comúnmente se llama objetos; ya sea plantas, animales o entidades materiales incommensurables, como las estrellas. Es evidente que son otras las estrellas que nos miran en el sur, que las que miran a la gente que vive en el norte. Y mirar la luz nocturna del sur es una experiencia única, un aprendizaje que ya en las ciudades es difícil de poner en práctica por la luminosidad urbana.

Aquí un paréntesis: yo creo que cuando estornuda la Tierra, por ejemplo, con el tsunami que se presentó en el 2004 en Japón, o el de abril de 2016 en Ecuador, o el más reciente que asoló la ciudad de México, nos damos cuenta de la tremenda artificialidad de este mundo construido que nos ha privado de ver las estrellas; el mundo de los artificios tecnológicos modernos. La tierra se sacude y nos damos cuenta de todo lo que damos por sentado: agua, luz, conexiones de gas, todo puede resquebrajarse si el planeta se rasca la nariz y estornuda. Esa dinámica de

reconocimiento está siendo puesta en obra, puesta en el tapete de la discusión por los efectos del cambio climático que estamos viviendo con trágica evidencia, y que han hecho del paradigma indígena un paradigma efectivamente alterno. Aunque también éste pueda ser capturado bajo modelos consumistas del verde transnacional, lo que nos remitiría nuevamente a la situación de “cambiar para que nada cambie”.

Quisiera concluir destacando el nivel de la temporalidad que se concibe como simultaneidad. Vivir en tiempo presente, tanto el pasado inscrito en el futuro (“principio esperanza”), y como el futuro inscrito en el pasado (*qhipnayra*), supone un cambio en la percepción de la temporalidad, es decir la eclosión de tiempos mixtos en la conciencia y en la praxis. Pensando en Ernst Bloch,⁵⁰ podríamos hablar de una conciencia anticipatoria que no es sólo conciencia del deseo, sino también anticipación del peligro. En momentos de crisis e intensificación temporal, ocurren simultáneamente la promesa de la renovación y el riesgo de la catástrofe. El *pachakuti* no es siempre mundo renovado y el advenimiento de una sociedad del buen vivir, sino también puede ser su contrario; hay el peligro permanente de la derrota y la degradación. Esta temporalidad *qhipnayra*, y por otro lado el espacio *taypi* del mundo *ch’ixi* contencioso, donde los contrarios se energizan mutuamente, supone una radicalización de los elementos heterogéneos, para que puedan entretenerse con más fuerza y nitidez en el tiempo vivido del presente. Los sintagmas de la antigüedad, como la *wak’a* o faja tejida que inscribe lo sagrado en nuestros cuerpos, nos brindan un conjunto abigarrado y armonioso de colores e ideas para entreverar el pasado con el presente en forma activa, a través de nuestras luchas por la memoria y nuestras prácticas micropolíticas de descolonización.

⁵⁰ Bloch, Ernst. 1977. *El principio esperanza*. Aguilar.

En torno a lo *ch'ixi*. Anotaciones para una lectura orientada a la teoría política

Antonio David Rozenberg

Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados. De cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo que lo es de la idea del cuerpo humano, y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa.

BARUCH SPINOZA, *Ethica* (E2P13sc).

¿Por qué Rivera Cusicanqui?

En mil quinientos treinta y dos es condenado Atawallpa, último soberano inca, a pena del garrote. En mil quinientos setenta y uno Tupaq Amaru I, último inca de Vilcabamba, es decapitado. Guaman Poma de Ayala en su *Primer nueva crónica y buen gobierno* de 1615,¹ curiosamente, presenta ambas ejecuciones como decapitaciones. Las ilustraciones que les dedica a ambas contienen varias similitudes. Ambas poseen a un hombre recostado sobre una mesa con las manos atadas; otros hombres sostienen su cuerpo cuyas vestimentas dan a saber su procedencia europea y, por último, el cuchillo en el cuello indicando la causa de muerte.

¹ Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1993 [1614]. *Primer nueva crónica y buen gobierno*. 3 vols. Fondo de Cultura Económica.

Según Silvia Rivera Cusicanqui,² dicha coincidencia no es azarosa: al mostrar la decapitación Guaman Poma busca subrayar que lo que allí ocurre no es tanto la eliminación de la vida de un cuerpo sino la desorganización y el desequilibrio político para la sociedad indígena. Sus dibujos son la expresión de un *ethos*, una forma de resistencia y deben ser tomados en cuenta como elementos intencionalmente políticos.³

Ahora bien, cuando se observan los dibujos de Guaman Poma de ese modo la teoría política también busca traerlos al presente, al “lugar” desde dónde se escribe: el lugar de enunciación. Es desde ese presente que se leen textos, autores e ideas sean de la temporalidad que sean. Es decir, es en *nuestro* presente que las preguntas sobre teoría política nos interpelan y nos dirigen al pasado, a un tipo de relación histórica o, en sentido inverso, es el mismo pasado el que a veces se nos hace presente y nos interpela.

En el abordaje inicial de la crónica de Guaman Poma en el seminario “Democracia y resistencias en la temprana modernidad americana” en el año 2019 había algo que aún no podíamos nombrar pero que evidenciaba la distancia que teníamos con el texto y hacía infructuoso el cómo pretendíamos leerlo. Esa insuficiencia iba a ser aún más acuciante en la medida en la que nos adentrábamos en el plan de lecturas complementarias de nuestro proyecto. Desde aquel momento, en el seminario circularon interrogaciones para escudriñar un sentido que se escapaba. ¿Cómo leer estos textos? ¿Desde donde partimos para poder interpretarlos? ¿Desde un lenguaje común? ¿Desde los límites de nuestro lenguaje? ¿Desde la pertinencia de una pregunta “teórico-política”? ¿o simplemente desde la conciencia de la imposibilidad de abordar una “modernidad” tal y cual nos es enseñada desde nuestra formación de grado?

Es allí donde la lectura de *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*⁴ de Rivera Cusicanqui se vinculó a una reflexión sobre las prácticas de interpretación y elaboración teórica. Su libro apareció, precisamente, después de haber leído a Guaman Poma, autor cuyo tratamiento se hacía cuanto menos oscuro. De alguna forma, lo que atrajo a los miembros del seminario de la escritura de Rivera Cusicanqui era su polémica con las formas habituales de interrogar a textos e intelectuales, un sentimiento común de politicidad. Es decir, la lectura de este libro

² Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta limón.

³ Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta limón.

⁴ Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

supuso reconocerse en una zona de fricción en la medida en que critica el corazón mismo de los supuestos desde el que se hace, se enseña y se estudia la teoría política en nuestras instituciones académicas.

En efecto, el uso de que describen e interpretan “las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades”,⁵ la radicalidad de la postura política posicionada principalmente en lo que habitualmente se denomina “micropolítica” y la escritura ensayística, oral y desestructurada de Rivera Cusicanqui supuso abrir un campo de interrogantes.

Primero, es interesante mencionar el carácter heurístico de los *conceptos-metáfora*. Su poder explicativo reside en la materialidad y temporalidad que presentan la introducción de estos. Para dar un ejemplo: los *kipus* que usualmente son entendidos como unas herramientas de contabilidad o de resguardo de información son, para la autora, lo *ch'ixi* hecho práctica: “la producción de bienes, la fertilidad de la tierra, la cantidad de ofrendas, la reciprocidad rigurosamente calculada”.⁶ El ida y vuelta de la metáfora, el ir más allá de la acepción histórica en el registro de la práctica, se convierte en una fuente de potencia interpretativa ante el cierre hermético de cualquier puesta teórica. Es la posibilidad de presentación de ciertos elementos que son imposibles de hacer inteligibles de otra forma.

Segundo, cabe hacer mención del uso que hace de dicha idea de “micropolítica”. Efectivamente se dirige al concepto acuñado principalmente por Guattari, pero también a su encuentro conceptual con Rolnik.⁷ A partir de allí la autora forja una premisa política que guía la reflexión: la no indiferencia entre el hacer y el pensar. La base epistémica-política de lo *ch'ixi* va a estar ligada necesariamente a un encuentro incómodo con la relación colonial en la que se separa el pensar con la práctica en la vida cotidiana.

Ahora bien ¿Qué herramientas metodológicas brinda su pensamiento para la teoría política? ¿Qué relaciones establece con autoras/es que ya transitados en ese sentido? ¿Qué hay de nuevo en su análisis de lo (de) colonial? Al no remitir a ninguna de las escuelas o metodologías a las que se acostumbra a mencionar en la práctica teórico-política (e.g. historia conceptual, historia intelectual, hermenéutica, etc.) Rivera Cusicanqui opera un descentramiento de los apoyos metódicos. Con ello se quiere decir que, ante la pregunta por la historia, la política y la colonialidad,

⁵ Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible*, op. cit., p. 17.

⁶ Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible*, op. cit., p. 61.

⁷ Rolnik, Suely y Guattari, Felix. 2006. *Micropolítica: cartografías del deseo*. Tinta Limón.

su análisis de las imágenes, las metáforas y las temporalidades se vuelve cuanto menos extraño. ¿Por qué recurrir a un texto que no pertenece a la tradición académica o se desarrolla principalmente en contra de ella? ¿Qué aporta un texto cuya oralidad-escritura se sustenta de un ejercicio retórico y político que no se autolimita al análisis detallado del desenvolvimiento histórico?

No todas las preguntas aquí mencionadas poseen una respuesta clara. Por el contrario, hablar de la experiencia de lectura en conjunto supone cierto desplazamiento de la justificación. No hay mucho que decir sobre el trabajo exploratorio. Por el contrario, parece más productivo hablar de la experiencia de lectura colectiva, las marcas de la experiencia textual, nuestro propio “espacio de goce”.⁸ En ese sentido y en lo que respecta a la intuición y trabajo teórico que implicó leer a Rivera Cusicanqui, se parece más un efecto que una causa. Quizá porque la superstición es universal como sostiene Baruch Spinoza. Por lo cual solo queda incursionar en una actividad apropiativa del sentido, en una ética de lectura. En todo caso, trabajar y enunciarse desde dicha posición a veces supone centrarse más en la acción y en la producción, que en la propia reflexión de un sentido originario. Es allí que nos encontramos en el seminario pensando en conjunto los aportes epistémico-políticos que son el trasfondo de lo viene Rivera Cusicanqui a proponer.

Abordaje, enfoque y aproximación desde lo ch'ixi.

Una breve sistematización de lo que introduce el ejercicio reflexivo de *Un mundo ch'ixi es posible* permite identificar tres puntos centrales: a) la modernidad o pluralidad de modernidades y su contemporaneidad problemática; b) la epistemología de lo ch'ixi como forma de nombrar una heterogeneidad y c) la aparición de un espacio intermedio que hace cohabitar contradicciones y permite su inteligibilidad.

A) Nuestra afirmación inicial fuerte, entonces, es que a “la modernidad” no le corresponde un periodo histórico y lineal. Más aún, no hay una modernidad, sino la existencia siempre plural y múltiple de modernidades. Es allí que va a situarse el problema de lo colonial, a saber: la aparente existencia homogénea y situada temporalmente en el pasado de una sola modernidad (europea) superpuesta a la experiencia heterogénea de las modernidades (americanas).

En primer lugar, remitir históricamente a un periodo ya cerrado solo consigue omitir un problema actual. El análisis de las formas históricas

⁸ Barthes, Roland. 2007. *El placer del texto y lección inaugural*. Siglo XXI, p. 12.

que presenta Rivera Cusicanqui a partir del esquema de “suelo epistémico” supone una transformación constante a través de la interacción entre varios actores y racionalidades, incluyendo al Estado, la gente y los ciudadanos. Dicho análisis imposibilita la parálisis temporal que la autora adjudica al historicismo, a saber, a la categorización de épocas, periodos e intervalos anclados a un tiempo y espacio determinado. En otras palabras, si la modernidad y la colonialidad son un problema del presente, lo son porque su duración no se corresponde con el pasado y con la unilinealidad de su experiencia histórica.

La autora va a sostener una dimensión temporal denominada “futuro-pasado”. El futuro-pasado es la existencia misma de la historia. En otras palabras, la multitemporalidad existente en acto. No existe una historia lineal en lo correspondiente a las modernidades, siempre es una historia de fuerzas, de choques y de tensiones. El presente, va a afirmar Rivera Cusicanqui, es el único tiempo real. Es en el presente que se expresan los tiempos múltiples, los horizontes coloniales, populistas y liberales, los alimentos y sus formas de cocción, las relaciones de poder, el arte, en otras palabras, los sintagmas de diferentes épocas.

Ese mismo presente es el que interpela cualquier análisis de textos teórico-políticos. El problema de la democracia, de la representación, de la unidad y de la multitud, de las instituciones, de la resistencia, de la individualidad y la colectividad, no son problemas situados temporalmente como si estuvieran congelados. Muy por el contrario, si es que se encuentran en nuestro presente como un interrogante teórico político, lo son de forma tal que fueron constituidos históricamente e irrumpen, siguiendo a Rivera Cusicanqui, como “imagen dialéctica”.⁹ La dimensión de futuro-pasado es, en paralelo a la noción de *ch'ixi*, una base epistemológica para poder hacer teoría política de manera no colonial.

En segundo lugar, la modernidad colonial y europea, para la autora, operan como codificador de relaciones de dependencia y de sumisión presentándose como un todo lineal, ordenado, evolutivo y universal. Sin embargo, lo que muestra Rivera Cusicanqui mediante la mención de ejemplos de la vida cotidiana, de metáforas, palabras y frases, es la actualidad de un proceso histórico de larga duración que se resiste a dicha totalización. Por lo tanto, pensar en la modernidad es volver sobre un proceso de resistencias continuo. Una imposibilidad brindada por la heterogeneidad magmática del presente en América Latina.

Ahora bien ¿es posible afirmar esto? ¿Es la modernidad –principalmente europea– un proceso de codificación total que se

⁹ Benjamin, Walter. 1999. *The arcades project* (Howard Eliand y Kevin McLaughlin, Trads.). Harvard University Press.

interrumpe en su contacto con su Otro? ¿No es la realidad (tanto europea como americana) aquello que puede ser señalado como una heterogeneidad *abigarrada*? En suma, lo que interesa señalar es que tampoco Europa puede ser excluida de la premisa de heterogeneidad. Es decir, no hay totalidad u homogeneidad cuya presentación no escape de una crítica inmanente: toda metáfora o figura de lo uniforme funciona como un almacenamiento de las diferencias, pero no las elimina. Leer en los mismos términos a la propia Rivera Cusicanqui, más allá de ella, supone reafirmar la heterogeneidad en una relación compleja de interacciones desiguales. De algún modo, como sostiene Bolívar Echeverría¹⁰, con quien ella dialoga, el acto de destotalizar incumbe no sólo a la metáfora de Europa que aquí empleamos, sino también a los acontecimientos del otro lado del Atlántico.

Al respecto, cabe agregar tintes spinozistas a dicha crítica. Evitar (re) caer en que Europa es un centro homogéneo, un bloque liso sin contradicciones, supone un encuentro con las causas y los vínculos complejos sobre los cuales se sustenta dicha imagen. En todo caso, salir del fatalismo que supone dicho prejuicio mediante la acepción de una premisa de heterogeneidad y del suelo epistémico (en este caso *ch'ixi*) genera una red de sentidos diferentes, debates intercontinentales, concepciones solapadas, angónicas pero complementarias de elementos (cuerpo, alma, vida, Estado, etc).

Dicho de otro modo, el *nudo* de la modernidad-colonialidad se cierra de diversos modos en cada territorialidad. De allí que las resistencias se hayan librado de múltiples modos en territorialidades diversas. La lectura de Rivera Cusicanqui incita a leerlas en tanto palimpsestos en los que se abigarran unidades de sentidos. Incluso, agregamos en las discusiones del seminario, cuando esto ocurre en la metáfora “Europa”. Al proceder de este modo aparecen afirmadas o negadas herejías, desacuerdos y posiciones políticas polémicas con toda autorepresentación homogénea. Esto ocurre, por ejemplo, en el ya clásico ejemplo de Spinoza y su salvaje y anómala concepción sobre los cuerpos, los afectos y las pasiones y, sobre todo, el derecho natural en debate con sus contemporáneos.¹¹ Pero también, en las obras de pensadores como Thomas Hobbes y John Locke si uno/una se anima a leerles más allá de la mecanización del sentido que imponen las cristalizaciones canónicas. El método “futuro-pasado” de Rivera Cusicanqui supone partir de la premisa que los textos de estos autores, en tanto expresiones de una

¹⁰ Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. Era.

¹¹ Chauí, Marilena. 2003. *Política en Spinoza*. Gorla.

zona determinada de conflicto, nunca están cerrados sobre sí mismos y, en consecuencia, siguen siendo un espacio abierto.

Al mismo tiempo, es menester resaltar, da cuenta de la relación de poder que sustenta el *status* de Europa sin recaer necesariamente en la premisa colonial del binarismo¹² y en el *ethos* europeo.¹³ En efecto, lo dicho no contradice la desigualdad que opera en todo momento. Evidentemente la colonialidad impone jerarquías y inteligibiliza la heterogeneidad real de la constitución del mundo a partir de establecer patrones de sumisión, esclavitud e injusticias epistémicas. Silenciamientos e invisibilidades, demandas y mandatos, posibilidades limitadas y categorías excluyentes son claramente los dispositivos por los cuales se ejerce el poder colonial. Incluso, dando un paso más, lo que entendemos como el *canon* de las lecturas que habitualmente hacemos o a las cuales le son atribuidas cierta legitimidad, por no decir veracidad, son efecto de dicha relación jerárquica. Solo basta observar atentamente el programa de cualquier materia de teoría política moderna, donde la aceptación de lecturas es más rápida y sencilla que el arduo trabajo de desprendimiento de ciertas preguntas o premisas epistémicas. Para ser más claros, leer a John Locke antes que Bartolomé de las Casas parece ser más interesante para el *ethos* académico en el que nos situamos. Al mismo tiempo parece ser más interesante seguir la lectura del individualismo posesivo¹⁴ del supuesto autor privilegiado, antes que la pregunta sobre la inscripción de su pensamiento en un horizonte más complejo y menos pacífico.

Por lo tanto, decolonizar implica para nuestra lectura de Rivera Cusicanqui, volver a los textos y fuentes para reinterpretar la complejidad de su textualidad de manera situada. Esto es, desacomodarse de las lecturas disponibles y autorizadas para volver sobre los textos resituándolos en nuestro horizonte latinoamericano desde el cual se desarrolla la propia reflexión política. Esto transforma la pregunta política y sitúa el pensamiento de autores como los mentados (Spinoza, Locke o Hobbes) en debates que disputan el sentido de su propio pensamiento.¹⁵

¹² Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible*, op. cit., p. 30; Quijano, Anibal. 2011. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 105-129). Ciccus-CLACSO.

¹³ Ver *supra* p. 186.

¹⁴ Macpherson, Crawford Brough. 1970. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Laia.

¹⁵ Para un ejemplo de lo que implica pensar políticamente a un autor de la modernidad temprana desde un pensamiento situado ver Abdo Ferez, María Cecilia. 2014. Pensar políticamente a Spinoza, para América Latina. *Utopía y Praxis Latinoamericana*; 19(66),

En suma, la propuesta de Rivera Cusicanqui es hacer evidente la presencia de elementos de varias constelaciones históricas. Es decir, dar cuenta de la confluencia de lógicas y epistemes de diferentes tiempos y lugares que se presentan abigarrados en la actualidad. Allí se encuentra la potencia de dicha propuesta, lo que introduce efectivamente ese momento de actualidad es la persistencia de una relación abierta. En ese sentido este señalamiento se vuelve necesario porque sin ocultar dicho *ethos* colonial irrumpe la noción de modernidad como un término en disputa. La actualidad radical del problema de lo moderno, entonces, permite salirse de cierto historicismo evolutivo y coherente que penetra el nervio del sentido común. Y más claramente, evita caer en las “palabras mágicas” que eliminan el rastro de su historia para poder dar una noción pacífica de lo que se habla. Por ejemplo, si bien la Historia Conceptual sitúa históricamente los conceptos que emplea, Rivera Cusicanqui prescinde de la diferencia entre un momento moderno y otro premoderno.¹⁶

B) Ahora bien, aquí aparece un segundo elemento propio de la terminología que emplea la autora: la noción de lo *ch'ixi*. Lo *ch'ixi* –uno de los conceptos metáfora que remite a una composición de puntos negros y blancos que genera una tonalidad gris jaspeada– es una forma de nombrar lo múltiple. Lo *ch'ixi* funciona como un elemento que pertenece a lo fáctico pero posee cierto carácter propositivo. Hay entidades, animales, personas, actitudes, relaciones *ch'ixis*, caracterizadas por ser indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez. “Tal es el caso de la serpiente que,” siguiendo a Rivera Cusicanqui “es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni al cielo ni a la tierra pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de la mina”.¹⁷

Lo *ch'ixi* también suscribe a una apuesta ética o propositiva sinterizada en una oposición, a saber: la realidad de lo múltiple se opone a la indigestión de lo Uno –lo *pä chuyma*–. *Pä chuyma* –entraña dividida, metáfora de la inmovilización efecto de las contradicciones– va a ser una forma de nombrar una relación esquizofrénica. El diálogo con Gregory Bateson¹⁸ le

pp. 185-192; Fernández Peychaux. Diego. 2015. *La resistencia, formas de la libertad en John Locke*. Prometeo.

¹⁶ Cabe señalar, igualmente, ciertas similitudes en ambas propuestas. Para una lectura más detallada de la Historia Conceptual ver Aguirre, Germán y Morán, Sabrina. 2020. Historia Conceptual. En Nosetto, Luciano y Wieczorek, Tomás (Comps.), *Métodos de teoría política* (pp. 61-84). Instituto de Investigaciones Gino Germani.

¹⁷ Ver *supra* p. 189.

¹⁸ Bateson, Gregory. 1998. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Lohlé-Lumen.

permite pensar a Rivera Cusicanqui que hay contradicciones que crean un espacio inhabitable, esquizofrénico; la imposibilidad creada por el intento de cumplir dos mandatos contradictorios al mismo tiempo. Ese espacio de ahogamiento, de inacción, se encuentra identificado por la autora en el *ethos* colonial. Ella afirma que la única salida es un combate mediante “gestos epistemológicos de reversión del proceso colonial y de sus marcas de subjetivación”¹⁹. ¿Qué son esas marcas de subjetivación? Una respuesta rápida y concisa: la disposición cómoda de disponer de dos escenarios, blanco y negro, homogeneidad y heterogeneidad, lo Uno y lo múltiple.

El problema de la colonialidad aquí identificado es, en definitiva, la imposición de jerarquías que impide cierto movimiento de lo real, *i.e.* que no totaliza la heterogeneidad pero sí la posibilidad de su vislumbriamiento. Es en el mismo problema de lo colonial que la noción de *ch'ixi* actúa como forma de nombrar una complejidad abrumadora sin recaer en una totalización paralizante. Es decir, su carácter positivo radica en su capacidad de sostener una tensión irremediable entre lo heterogéneo y su inteligibilidad.

Ahora bien, si lo *ch'ixi* es parte de lo real y al mismo tiempo una propuesta ética, la resolución de la colonialidad (si es que la hay) no debe ser entendida como una negatividad. Las opciones habituales ante el problema colonial parten de un proceso de reversión, de alteridad, de negación y reivindicación de un origen puro, en otras palabras, una respuesta negativa. Politizar la noción de *ch'ixi* –su conjugación epistémica– permite nombrar aquello que se busca hacer inteligible introduciendo el elemento alternativo. Cabría la pregunta ¿cómo? y, más aún, ¿qué elemento alternativo? La respuesta no es sencilla, pero tampoco imposible: pensar lo *ch'ixi* como un tipo de mestizaje barroco, una realidad abierta. En otras palabras: ante la realidad colonial y esquizofrénica que inmoviliza el pensar y el hacer (como si hubiera una distinción clara entre ambas cosas), el gesto epistemológico viene a proponer un espacio intermedio (*taypi ch'ixi*).

C) Es en ese sentido la idea de lo *ch'ixi* se presenta como una herramienta heurística. Su nombramiento de lo múltiple supone una vía alternativa muy interesante para el análisis de la modernidad. Siguiendo el ya mencionado diálogo con Bateson, Rivera Cusicanqui convierte a lo *ch'ixi* en una noción epistémica. La describe principalmente como “la no elección”. Esta posición ética sintetizada en la conocida frase “ni chicha ni limoná” remite necesariamente a dejar en suspenso algunas cuestiones,

¹⁹ Ver *supra* p. 188.

a no buscar la pacificación de las opciones ofertadas. Pero tampoco a no tomar ninguna decisión. Ambas opciones serán entendidas como *pã chuyma*, lo cual generaría una inmovilización del cuerpo y del pensamiento. Muy por el contrario, “no elegir” supone hacer propia una marca, un límite cognitivo, una cicatriz colonial y dar espacio a las contradicciones efectivas sin recaer en la simplicidad de lo Uno impuesto (ie. colonialidad) o supuesto (ie. sustancialización del pasado).

¿Qué es esto sino una advertencia epistemológica o un señalamiento de precaución? Cuando lo colonial se impone como un mandato a ser cumplido (lo moderno en términos eurocéntricos: la negación de una relación en términos de su complejidad), la contraposición no debe ser otra cosa que la producción de cierta ambigüedad. La vivencia de la diferencia es la perversión de lo colonial, no su contrapartida, su negación. Es, al fin y al cabo, la existencia positiva e incómoda de una constante pregunta por el estatuto de las cosas y de los sujetos, pero que no se resuelve sino a través de cierta igualdad jerárquica que no supone una resolución.

Para ser más claro, esta creación de un “espacio intermedio”, de un lugar donde las contradicciones no son tales o, si lo son, no crean el estatuto de lo imposible, implica que lo *ch’ixi* es un mestizaje que no recae en una operación resolutoria. El trabajo que le sigue a este presupuesto es un camino de exploración en los términos en los cuales las cosas se expresan. Si las contradicciones no son tales, las deidades son sujetos, las piedras contienen un contenido simbólico-cosmológico tanto como lo tienen los dispositivos creados por el ser humano y la humanidad es una condición siempre en disputa,²⁰ no se puede sino preguntar por el estatuto atribuido al mismo contenido textual que se trabaja.

Habitar dicho “espacio”, nos dice Rivera Cusicanqui, es un juego de dobles sentidos. Recurriendo a Guaman Poma de Ayala y sus dibujos, politiza una lectura que contrae una significación para el presente. Por ejemplo, el término “desarrollo” –entendido como metáfora– implica o contiene un significado punitivo. Esto se debe a que el *rollo* es también un pilar de piedra donde se ataba a los herejes, se los torturaba y humillaba. Desarrollo, entonces, indica o retrotrae una significación histórica de principios de los siglos XVI y XVII, pero suspende dicha temporalidad mediante el uso del anacronismo que da cuenta de una contradicción que convive en un mismo espacio.

Esa multiplicación de sentidos, ese lenguaje impregnado de un “hablar como la gente”, no solo afirma cierta ambigüedad de la palabra escrita. Sino que afirma una postura ética. Es decir, lo que la autora

²⁰ Quisiera aquí poner en diálogo los apuntes de Virginia E. Zuleta presente en este libro sobre el pensamiento de Viveiros de Castro.

entiende –siguiendo a Jacotot– como igualdad de inteligencias. Hay que asumir “la equivalencia de capacidades cognitivas como una premisa básica”,²¹ hay que, en fin, asumir que la existencia de testimonios, diferentes epistemes, diferentes lenguas y los diferentes tipos de soportes por los cuales el conocimiento se expresa, se encuentran en un mismo nivel. Hablar como la gente es asumir la igualdad de inteligencias, es dar un reconocimiento real hacia un/a otro/a, un/a distinto/a, a la diferencia. Solo mediante dicho presupuesto es que la modernidad se pluraliza y los valores que en principio fueron atropellados por la relación colonial se hacen inteligibles. Yendo un poco más lejos, asumir dicha igualdad posibilita nuevos sentidos y lecturas que desde el presente se encuentran obliteradas por el propio *canon* académico y colonial.

Reenvío

Y... ¿entonces? En el seminario no buscamos recuperar una metodología de trabajo o formas complejas para la investigación e indagación en autores o problemas de la modernidad temprana. Por el contrario, la construcción de un horizonte de sentido alberga la falta de “una manera de hacer”. Allí se inscribe de alguna forma este texto de Rivera Cusicanqui. Sin hacer de él un conjunto de reglas, su utilidad motivada por nuestras intenciones de lecturas –a veces por azar y otras bien focalizadas– permiten la problematización y apertura de un campo novedoso, sobre todo para la teoría política.

En todo caso, la pregunta por las posibilidades de abrir a la “modernidad” en un proceso metodológico o de una posible “lectura *ch’ixi* de las modernidades” requiere una respuesta integral. Lo *ch’ixi* no es solo un diagnóstico o una hipótesis, es una caja de herramientas para pensar más allá de los límites de su propia nominación como concepto social. Por lo tanto, no hay que separar el mismo lugar de enunciación donde lo *ch’ixi* se hace presente, a saber, una inseparable relación con su propia práctica.

Abrir la modernidad, entonces, encuentra una arista en la epistemología *ch’ixi*. Aquella intenta dar una noción más compleja de las relaciones coloniales en la misma práctica académica y política. Sin dejar de ser una entre tantas otras opciones, lo que la caracteriza es dar cuenta de una imposibilidad constitutiva que acarrea el quehacer teórico político y hacer de ella una condición de posibilidad. Una teoría política menos colonial parte de dicha premisa. Lo que sigue, entonces, es hacer carne una *premisa de diferencia* que brote de la misma.

²¹ Ver *supra* p. 189.

“Teoría ideal” como ideología¹

Charles W. Mills

Sondeos recientes sobre el desarrollo de la ética feminista en las últimas tres décadas han enfatizado que el foco exclusivo y empecinado en el “cuidado” con el que a menudo se la sigue asociando ha llevado a confusiones. Aunque reconocen la importancia histórica y la influencia actual del trabajo innovador de Carol Gilligan y Nel Nodding,² comentaristas como Samantha Brennan, Marilyn Friedman y Alison Jaggar señalan “las conexiones crecientes entre la ética feminista y la teoría moral mainstream”,³ el “número de estrategias metodológicamente diversas” adoptadas⁴ y la “controversia y diversidad” antes que la “unidad” dentro del feminismo, lo que marca “el deslizamiento desde afirmar la otredad radical de las éticas feministas a considerar que las filósofas feministas hacen un rango variado de contribuciones a una tradición continua [más amplia] de discusión ética”.⁵ De hecho, el *survey article* de Samantha Brennan en *Ethics* de 1999 sugiere que no hay una única ética feminista y que los rasgos distintivos de un acercamiento feminista son simplemente la percepción de la injusticia de la opresión a las mujeres y las resultantes construcción y orientación de la teoría (basada en las experiencias morales de las mujeres) hacia la comprensión y superación de

¹ Publicación original: Charles W. Mills. 2005. “Ideal Theory” as Ideology. *Hypatia* 20:3, 165-184. <https://www.jstor.org/stable/3811121>.

² Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice*. Harvard University Press; Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press.

³ Brennan, Samantha. 1999. Recent Work in Feminist Ethics. *Ethics*, 109, pp. 858-893.

⁴ Friedman, Marilyn. 2000. Feminism in Ethics: Conceptions of Autonomy. En Fricker, Miranda y Hornsby, Jennifer (Eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge University Press, p. 211.

⁵ Jaggar, Alison. 2000. Ethics Naturalized: Feminism’s Contribution to Moral Epistemology. *Metaphilosophy* 31, pp. 452-68.

esa opresión.⁶ Obviamente, esta definición minimalista permite un espectro muy amplio de perspectivas. En este respecto, la ética feminista ha terminado por convergir con la filosofía política feminista, que al menos desde la “segunda ola” también abarcaba una amplia variedad de acercamientos cuyo denominador común era el objetivo de terminar con la subordinación de la mujer.⁷

En este artículo, quiero concentrarme en una estrategia ética que fue desarrollada de manera óptima y con conciencia dentro de la teoría feminista en los escritos de Onora O’Neill,⁸ pero que puede rastrearse, al menos en una forma implícita y esquemática, en el marxismo y la teoría clásica de izquierda y que ciertamente sería amigable para muchas personas que están trabajando sobre raza. (La encontré muy útil en mi propio trabajo⁹). Me refiero a la distinción entre acercamientos idealizantes y no idealizantes en teoría ética y la adopción del último. Argumentaré que esta estrategia normativa tiene la virtud de ser potencialmente universalista en su aplicación, capaz de abordar muchas, si no todas, las preocupaciones no solo de las mujeres sino también de aquellas personas, hombres y mujeres, que se encuentran subordinadas por la clase, la raza y el subdesarrollo del “Sur” y también la de reflejar la experiencia distintiva de las personas oprimidas evitando el particularismo y el relativismo. Además, en algunos puntos se involucra con la ética *mainstream* en sus propios términos, con lo cual (por lo menos en teoría) hace que sea más difícil ignorar y marginalizar. En este sentido, argumentaré que la así llamada teoría ideal dominante en la ética *mainstream* es invisibilizante en aspectos cruciales y que por eso puede ser pensada en parte como ideológica, en el sentido peyorativo de un conjunto de ideas grupales que reflejan y contribuyen a perpetuar un privilegio grupal ilícito. Como sostiene O’Neill (y estoy de acuerdo), el mejor modo de realizar el ideal es por medio del reconocimiento de la importancia de teorizar lo no ideal.

⁶ Brennan, *Recent*, op. cit., p. 860.

⁷ Jaggar, Alison. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Rowman & Allanheld; Tong, Rosemarie Putnam. 1998. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Westview Press.

⁸ O’Neill, Onora. 1987. Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics. J. D. G. Evans (Ed.), *Moral Philosophy and Contemporary Problems*. Cambridge University Press; O’Neill, Onora. 1993. Justice, Gender, and International Boundaries. En Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (Eds.), *The Quality of Life*. Clarendon Press.

⁹ Mills, Charles W. 1997. *The Racial Contract*. Cornell University Press; Mills, Charles W. 1998. *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Cornell University Press.

Los vicios de la teoría ideal

Comencemos por diferenciar entre diferentes sentidos de ideal, dado que las ambigüedades y múltiples interpretaciones del término contribuyen parcialmente, en mi opinión, a alguna plausibilidad superficial que la “teoría ideal” pueda tener como acercamiento. En primer lugar, en un sentido trivial teoría “ideal” se aplica a la teoría moral como un todo (al menos a la ética normativa en contraposición a la metaética). Dado que la ética trata por definición con asuntos normativos / prescriptivos / evaluativos, por contraposición a factuales / descriptivos, y por lo tanto implica la apelación a valores e ideales, es teoría ideal en ese sentido genérico, sin considerar las divergencias en los acercamientos. Llamemos a este sentido normativo de fondo y no controversial de ideal, que aquí no trataremos, ideal-como-normativo.

Nos concentraremos en un sentido diferente de ideal: ideal como modelo. Llamemos a este sentido ideal-como-modelo. Este sentido no es exclusivo de la ética sino que puede encontrarse en otras ramas de la filosofía y, de hecho, es compartido de manera más general (si no usualmente de la misma manera) por la ciencias naturales y sociales. Imaginemos un fenómeno del mundo social o natural, P. Un ideal en este sentido de modelo es una representación de P. Un tipo de representación pretende ser descriptiva de los aspectos cruciales de P (su naturaleza esencial) y de cómo funciona realmente (su dinámica básica). Llamemos a este sentido descriptivo modélico ideal-como-modelo-descriptivo. Dado que evidentemente un modelo no es coincidente con lo que está modelando, un ideal-como-modelo-descriptivo necesariamente tiene que abstraer algunos rasgos de P. Así, uno hará algunas suposiciones simplificadoras basándose en lo que uno toma como los rasgos más importantes de P e incluirá algunos aspectos mientras que omitirá otros. Esto producirá una imagen esquematizada del funcionamiento y naturaleza reales de P. Ahora bien, para ciertos P (no todos), será posible también producir un modelo idealizado, un ejemplar, de lo que debería ser un P ideal. Llamemos a este modelo idealizado ideal-como-modelo-idealizado. Salvo que el P en cuestión sea él mismo un P ideal, entonces obviamente existirá un salto entre él y el ideal y correspondientemente entre el ideal-como-modelo-descriptivo (un ideal en el sentido de modelo adecuado de cómo funciona P) y el ideal-como-modelo-idealizado (un ideal en el sentido de un modelo ejemplar de cómo debería funcionar P). Y obviamente el “debería” aquí no es necesariamente un “debería” moral, sino que puede implicar normas de tipo funcionalista técnico (una aspiradora ideal, un campo de concentración ideal, un sistema digestivo ideal, y así),

o solo supuestos limitantes convenientes para los propósitos de matematización y cálculo (un gas ideal, un vacío perfecto, un avión sin fricción, un conductor sin resistencia).

Ahora, al tratar de entender el funcionamiento de un P real, ¿cuán útil puede ser empezar desde un ideal-como-modelo-idealizado de P? Esta cuestión no puede ser respondida *a priori*: dependerá de cuánto se acerca el P real en cuestión al comportamiento de un P ideal. Un avión de superficie lisa y cubierta de teflón suspendido en el vacío puede acercarse tanto al ideal que se puede considerar que su comportamiento alcanza el de un avión ideal sin fricción: aquí, el ideal-como-modelo-descriptivo se aproximará, aunque no llegue del todo, al ideal-como-modelo-idealizado. Así, uno podría pensar en el ideal-como-modelo-idealizado como una extrapolación, en el límite, del comportamiento de P (aquí, el avión), o desde la otra dirección, ver el ideal-como-modelo-descriptivo como desviado mínimamente de este ideal. Pero si el avión está cubierto no con teflón sino con velcro, o si está picado, agrietado y corroído, entonces obviamente esto sería absurdo. El ideal-como-modelo-descriptivo, el modelo del funcionamiento real del avión, será bastante diferente del ideal-como-modelo-idealizado y se necesitará comenzar con una investigación real sobre las propiedades del avión. No se puede simplemente conceptualizarlas en términos de una desviación menor del ideal, del ideal-como-modelo-idealizado. Y si uno quiere cambiar el P real para que se adecue más en su comportamiento al P ideal, necesitará trabajar y teorizar no solo con el ideal ideal-como-modelo-idealizado sino con el no-ideal ideal-como-modelo-descriptivo, de modo de identificar y comprender los rasgos peculiares que explican la dinámica de P e impiden que alcance la idealidad.

Ahora pasemos (sin dudas para el alivio de los lectores) de estas comparaciones mecánicas a lo que realmente nos interesa: la aplicación de estas distinciones a la interacción humana y la teoría moral. Como tratamos con agentes morales y no con gases, aviones o aspiradoras, junto con la dimensión factual el ideal en el sentido de ideal-como-modelo-idealizado tiene aquí una dimensión moral crucial. Factualmente, la idealización involucra atribuirles a los agentes (tal y como se los concibe en la teoría) capacidades humanas que se desvían de la norma; por ejemplo, su grado de racionalidad, autoconocimiento, habilidad para hacer comparaciones interpersonales de utilidad cardinal, etc.¹⁰ Moralmente, la idealización implica la modelización de cómo deberían ser las personas (carácter), cómo deberían tratarse mutuamente (acciones correctas y buenas) y cómo debería estar estructurada la sociedad en sus instituciones básicas (justicia).

¹⁰ O'Neill, *Abstraction*, op. cit., p. 56.

Diferentes autores divergirán respecto de qué son esos ideales y correspondientemente serán divergentes sus visiones de en qué consisten un carácter ideal, la relación entre lo correcto y lo bueno y la naturaleza de una sociedad justa. Pero tendrán en común un ideal de algún tipo.

Ahora bien, lo que distingue la teoría ideal no es meramente el uso de ideales, dado que la teoría no ideal puede usarlos y los usa (ciertamente apela a ideales *morales*, aunque sea más dubitativa respecto del valor de invocar capacidades humanas idealizadas). Lo que distingue a la teoría ideal es el grado en el que confía en la idealización, lo que la lleva al punto de la exclusión o al menos la marginalización de lo real. Como enfatiza O'Neill, esto *no* es necesariamente un corolario de la operación de abstracción, dado que puede haber abstracciones del tipo ideal-como-modelo-descriptivo que abstraen sin idealizar. Pero la teoría ideal o bien representa tácitamente lo real como una simple desviación de lo ideal que no vale la pena teorizar, o afirma que comenzar por el ideal es el mejor modo de realizarlo. La teoría ideal como acercamiento utiliza algunos de (o todos) los siguientes conceptos y presupuestos (hay necesariamente un solapamiento en la lista, todos hacen intersecciones entre sí) como su aparato básico:

- Una ontología social idealizada. La teoría moral trata con lo normativo, pero no puede evitar algunas caracterizaciones de los seres humanos que componen la sociedad y cuyas interacciones mutuas son su tema. Así, tiene que presuponerse alguna ontología social expresa o tácita. Una ontología social idealizada de tipo moderno (por contraposición a por ejemplo de tipo platónico o aristotélico) presupone típicamente los individuos atómicos iguales abstractos e indiferenciados del liberalismo clásico. Con esto, abstrae las relaciones de dominación estructural, explotación, coerción y opresión, que en realidad informan profundamente la ontología de esos mismos individuos, ubicándolos en posiciones superiores e inferiores de jerarquías sociales de diversos tipos.

- Capacidades idealizadas. A los agentes humanos tal como son visualizados en la teoría se les atribuyen frecuentemente capacidades completamente irrealistas, irrealistas incluso para la minoría privilegiada, ya ni hablar para aquellas personas subordinadas de diferentes maneras, quienes no habrán tenido oportunidad de que sus capacidades naturales se desarrollen y que serían típicamente discapacitadas en aspectos cruciales.

- Silencio sobre la opresión. Casi por definición, se sigue del foco sobre la teoría ideal que se dice poco o nada sobre la opresión histórica y su legado en el presente o sobre la opresión que ocurre

actualmente, aunque se les haga un guiño vago o promisorio, como algo a tratar después. De manera correspondiente, los modos en los que es probable que la opresión sistemática dé forma a las instituciones sociales básicas (y a los seres humanos en esas instituciones) no es parte de la preocupación de la teoría y eso se manifiesta en la ausencia de conceptos ideales-como-modelo-descriptivo que provean el mapeo macro y micro de esa opresión y que son requisitos para comprender su dinámica reproductiva.

- Instituciones sociales ideales. Instituciones sociales fundamentales como la familia, la estructura económica o el sistema legal se conceptualizan en términos de ideal-como-modelo-idealizado, con poco o ningún sentido de cómo su funcionamiento real puede perjudicar a las mujeres, las personas pobres y las minorías raciales.

- Una esfera cognitiva idealizada. Aparte de y sumada a la idealización de las capacidades humanas, también se presupone lo que podemos llamar una esfera cognitiva idealizada. En otras palabras, como corolario de la ignorancia general de la opresión, las consecuencias de la opresión para la cognición social de esos agentes, tanto los aventajados como los desaventajados, no serán reconocidas y mucho menos teorizadas. Se presupone una transparencia social general con obstáculos cognitivos minimizados, limitados a sesgos de autointerés o las dificultades intrínsecas de comprender el mundo. Se presta poca o ninguna atención al rol distintivo de las ideologías hegemónicas y las experiencias grupales específicas en la distorsión de nuestras percepciones y concepciones del orden social.

- Cumplimiento estricto. Finalmente, algunos teóricos, como famosamente John Rawls en *Una teoría de la justicia*, sostienen la “teoría ideal” en el sentido de “teoría de cumplimiento estricto como contrapuesto a teoría de cumplimiento parcial”: la examinación de “los principios de justicia que regularían una sociedad bien ordenada. Se presupone que todos actúan de manera justa y hacen su parte para sostener las instituciones justas”. Rawls concede que “los problemas de la teoría de cumplimiento parcial son cuestiones apremiantes y urgentes, son las cosas con las que nos enfrentamos en la vida cotidiana”. Pero, sostiene, “la razón para comenzar con la teoría ideal es que provee, creo, la única base para comprender sistemáticamente esos problemas más urgentes”.¹¹ Dado que se reconoce ampliamente que el texto de Rawls revivió la teoría política normativa angloamericana de posguerra y que es el libro más importante del siglo XX en

¹¹ Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, p. 8.

esa tradición, se puede argumentar plausiblemente que esa decisión metodológica ha sido un factor importante que influyó en la dirección posterior del campo, aunque también diría que su decisión y en general su defensa de la teoría ideal también reflejan un sesgo estructural en la profesión.

Ahora miremos la lista e intentemos verla con los ojos de alguien que recién llega a la teoría ética y a la filosofía política académicas formales. Olviden, en otras palabras, todos los artículos y trabajos monográficos y textos introductorios que han leído a lo largo de los años, lo que quizás los haya socializado para tener la idea de que así es como debe hacerse la teoría normativa. Hagan la operación brechtiana de desfamiliarización y extrañamiento sobre su cognición. ¿No sería esta su reacción espontánea?: “¿cómo, en el nombre de Dios, alguien podría pensar que esta es la manera adecuada de hacer ética?”.

Sugiero que esta reacción espontánea, lejos de ser filosóficamente *naïfo* inmadura, es de hecho correcta. Si empezamos por la premisa presumiblemente no controversial de que el principal punto de la ética es guiar nuestras acciones y volvernos mejores personas, entonces el marco anterior no solo será inútil, también en algunos aspectos será profundamente *antitético* con el fin propio de la ética teórica como empresa. Al modelar humanos, capacidades, interacción, instituciones y sociedad humanas con ideales-como-modelos-idealizados, al jamás explorar cuán profundamente diferente es esto de los ideales-como-modelos-descriptivos, estamos abstrayendo realidades cruciales para nuestra comprensión del funcionamiento real de la injusticia en las interacciones humanas y las instituciones sociales. Con esto, estamos garantizando que el ideal-como-modelo-idealizado nunca será alcanzado.

No es casual que los grupos históricamente subordinados siempre han sido profundamente escépticos de la teoría ideal; generalmente ven esos ideales relucientes como remotos e inútiles y se sienten atraídos por la teoría no ideal o por la teoría “naturalizada” que se solapa de manera significativa con ella. En el mismo ensayo citado más arriba, Jaggar identifica una “unidad de la ética feminista en al menos una dimensión”, un naturalismo “característico, aunque no definitivo, de ella”.¹² El marxismo ya no atrae tanto como antes como teoría de la opresión, pero es famoso por haber enfatizado, como por ejemplo, en *La ideología alemana*, la importancia de descender de las abstracciones idealizantes de los jóvenes hegelianos y poner el foco en “las personas reales, activas”, no en “las

¹² Jaggar, *Ethics*, op. cit., p. 453.

personas como son narradas, pensadas, imaginadas, concebidas”, sino “como son realmente”¹³ en relaciones de dominación (de clase). Y ciertamente los americanos negros y otras personas racialmente oprimidas han operado siempre con el presupuesto de que el punto de partida más natural e iluminador son las condiciones reales de los no blancos y la discrepancia entre estas y los alardeados ideales americanos.

Así, el famoso discurso de Frederick Douglass en 1852, “¿Qué le importa al esclavo el 4 de julio?”, señala lo obvio: que los inspiradores principios de libertad e independencia asociados con la celebración no son igualmente extensivos a los esclavos negros: “¡No estoy incluido en el vallado de este glorioso aniversario! Su alta independencia solo revela la distancia inmensurable entre nosotros... La rica herencia de justicia, libertad, prosperidad e independencia legada por sus padres es compartida por ustedes, no por mí... Este cuatro de julio es de ustedes, no mío. Ustedes pueden regocijarse, yo tengo que hacer duelo”.¹⁴ Dada esta convergencia de las teorías de género, clase y raza sobre la necesidad de hacer que la existencia y funcionamiento de las estructuras no ideales que obstruyen la realización del ideal sean centrales teóricamente, ¿qué argumentos defendibles podría haber para abstraer estas realidades?

Primero, como consideración preliminar, necesitamos despejar rápidamente algunas de las ambigüedades y confusiones verbales que pueden llevar equivocadamente a defender la teoría ideal. Toda teoría moral es ideal en el sentido de ideal-como-normativo, pero por supuesto no es este el sentido en cuestión aquí, por lo que no puede ser la razón por la que necesitaríamos teoría ideal. Tampoco la teoría ideal es un simple modelo (algo que toda teoría requiere), dado que ya hemos distinguido los modelos entre ideal-como-modelo-descriptivo e ideal-como-modelo-idealizado. Tampoco se puede afirmar que, cualesquiera que sean sus faltas, la teoría ideal es la única manera de hacer ética o la única manera de hacer ética de una manera basada en teoría / generalista, por contraposición a alternativas insatisfactoriamente particularistas, dado que *hay* una alternativa que también es generalista en la forma de teoría no ideal. Tampoco la simple apelación a un ideal (por caso, la imagen de una sociedad idealmente justa) hace necesariamente que una teoría sea ideal, dado que la teoría no ideal puede apelar a un ideal y de hecho lo hace.

¹³ Marx, Karl y Engels, Frederick. 1976. *The German Ideology*, collected works, vol. 5. International Publishers, pp. 35-36.

¹⁴ Douglas, Frederick. 1996. What to The Slave is the Fourth [of] July? En Andrews, William (Ed.), *The Oxford Frederick Douglass Reader*. Oxford University Press, p. 116. Énfasis en el original.

Estos son malos argumentos o simples confusiones. ¿Cuáles son las defensas reales de la teoría ideal? Un posible primer argumento podría ser simplemente negar que la teoría moral tenga que preocuparse por tener presupuestos realistas sobre los seres humanos, sus capacidades y su comportamiento. La ética trata del ideal, de modo que no tiene que preocuparse por lo real. Pero esto no funcionaría ni siquiera para la ética *mainstream* porque se supone que deber implica poder: el ideal tiene que ser asequible para seres humanos. Tampoco podría afirmarse seriamente que la teoría moral se preocupa solo por mapear bellos ideales, no por su implementación real. Si cualquier eticista dijera esto, sería una sorprendente abdicación del objetivo clásico de la ética y de su conexión con la razón práctica. Lo normativo se separaría aquí de lo prescriptivo: esto es lo bueno y lo correcto pero no nos importa su realización concreta. Este no es el caso ni para Platón, un ejemplo clásico en al menos un sentido de teórico ideal: la forma del bien tenía que motivarnos y ayudar a los filósofos a transformar la sociedad. Tampoco nadie podría seriamente decir que la teoría ideal es un buen modo de acercarse a la ética porque es una cuestión de hecho (no una necesidad conceptual que se siga de qué significa “modelo” o “ideal”) que lo normativo aquí se ha acercado a converger con lo descriptivo. El ideal-como-modelo-descriptivo se ha acercado al ideal-como-modelo-idealizado. El angustiante y aterrador curso de la historia humana no ha sido ni remotamente un registro de comportamiento cercano al ideal, sino más bien el registro de un comportamiento que ha sido usualmente el polo opuesto al ideal, con la opresión y el tratamiento desigual de la mayoría de la humanidad por razones de género, nacionalidad, clase, religión, raza como su norma. Así, el argumento no puede ser que se necesita teoría ideal por una cuestión de verdad definicional, irrelevancia o convergencia fácticas. El argumento tiene que ser, como en la cita de Rawls más arriba, que es la mejor forma de hacer teoría normativa, mejor que todas las otras opciones. ¿Pero por qué alguien pensaría esto? ¿Por qué alguien pensaría que abstenerse de teorizar sobre la opresión y sus consecuencias es la mejor manera de terminar con la opresión? ¿No es ya a primera vista completamente implausible?

Sugiero que como no hay buenas razones para aceptar esto y sí muchas razones en contra tenemos que buscar en otro lado para entender el predominio de la teoría ideal en la filosofía. La teoría ideal es en realidad, sostengo, una ideología, un complejo distorsivo de ideas, valores, normas y creencias que refleja los intereses y experiencias no representativos de una minoría pequeña de la población nacional –varones blancos de clase media a alta– que está enormemente sobrerrepresentada en la población

filosófica profesional. Una vez que se entiende esto, se vuelve transparente por qué este acercamiento a lo correcto e incorrecto, a la justicia y la injusticia tan flagrantemente deficiente, claramente contrafáctico y contraproducente ha sido tan dominante. Como subrayan los teóricos de la ideología, esto no debería ser pensado en términos de manipulación conspirativa consciente sino antes bien en términos de privilegio social y de la experiencia diferencial consecuente, en términos de un mundo de la vida fenomenológico no representativo tomado erróneamente por el mundo, reforzado en este caso por normas profesionales de lo que cuenta como filosofía respetable y de prestigio y (si bien no ha de ser inflada como la única variable, ciertamente nunca debe ser ignorada en la sociología de la creencia) por la ausencia de un grupo de interés que contrarreste y motive la insatisfacción con los paradigmas dominantes y produzca una búsqueda de mejores alternativas. ¿Cómo puede servir a los intereses de las mujeres ignorar la subordinación femenina, representar la familia como ideal y pretender que las mujeres han sido tratadas como personas iguales? Obviamente no lo hace. ¿Cómo puede servir a los intereses de las personas de color ignorar los siglos de supremacía blanca y pretender que un discurso originalmente estructurado alrededor de la normatividad blanca las incluya ahora sustantivamente, no solo terminológicamente? Obviamente no lo hace. ¿Cómo puede servir a los intereses de las personas pobres y de la clase trabajadora ignorar los modos en los que una sociedad clasista crecientemente inequitativa que les impone restricciones económicas que limitan su libertad nominal y socavan su igualdad formal ante la ley? Obviamente no lo hace.¹⁵ Si hacemos la pregunta simple y clásica de *cui bono*, entonces es obvio que la teoría ideal puede servir únicamente a los intereses de las personas privilegiadas,¹⁶

¹⁵ Puede sí servir a los intereses de individuos particulares de esos grupos, quienes pueden ser ungidos por el grupo de poder como la mujer disidente o negro lo suficientemente “valiente” como para alzar la voz contra la “mentalidad de víctima” de sus pares (con los consecuentes premios y reconocimientos por esa valentía), pero no los intereses del grupo como un todo. Agradezco a Margaret Urban Walker por recordarme mencionar este punto importante.

¹⁶ Aquí se podría hacer la siguiente objeción: ¿no es *Una teoría de la justicia* una obra de teoría ideal que, especialmente con el giro a la derecha en los Estados Unidos en las tres décadas desde que apareció, articula una visión política radical ahora bien lejos del *mainstream*? Mi respuesta sería: 1. En la medida en que la inclinación radical igualitaria del libro de Rawls se justifica por advertir las maneras en las que las personas son desaventajadas por su origen de clase, está recurriendo precisamente a (una subsección de) hechos no ideales que la teoría no ideal ve como cruciales, de modo que en esto se aleja de la teoría ideal pura. Pero incluso aquí, el liberalismo de izquierda de Rawls lo deja expuesto a críticas de aquellos de la izquierda marxista con una imagen menos cándida y más realista de las desigualdades de clase (que su teoría deja intactas). Ver para esta crítica Peffer, R.G. 1990. *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton University

quienes, además tienen una experiencia que se acerca a ese ideal (precisamente por causa de ese privilegio como varones burgueses blancos), y entonces experimentan una disonancia cognitiva menor entre el ideal y la realidad, entre el ideal-como-modelo-idealizado y el ideal-como-modelo-descriptivo. Así, como es generalmente enfatizado en el análisis de las ideologías hegemónicas, no es meramente la orientación por los intereses de este grupo lo que sirve para apuntalar la teoría ideal, sino su experiencia doblemente peculiar de la realidad.

Las virtudes de la teoría no-ideal

Ahora analicemos algunos de los modos en los que la teoría no ideal es claramente superior a la teoría ideal. Como indiqué, trataré de abogar por el caso de que su aplicabilidad se extiende a cuestiones de clase y raza y de hecho ha sido aplicada históricamente a esas cuestiones, incluso si no siempre conscientemente bajo esa bandera.

Generalismo versus particularismo: En primer lugar, consideremos un tipo de meta-cuestión que está relacionada con estos asuntos aunque no coincide con ellos. Por al menos una década, uno de los debates más importantes en la teoría ética ha sido entre generalistas y particularistas.¹⁷ Un resumen rápido de sus respectivas posiciones es difícil porque las definiciones suelen ser discutidas en un mismo campo y desde el otro. Pero a grandes rasgos los generalistas piensan que existen principios morales generales no triviales, mientras que los particularistas lo niegan. En la ética *mainstream*, el particularismo en cuestión se suele ubicar a nivel individual, de modo que el debate en esta forma no mapea plenamente sobre los debates feministas. Pero una manera de conceptualizar el desafío de aquellas feministas y personas de color hostiles a los principios “*malestream*” / “blancos” es decir que son la afirmación de un particularismo grupal. (Pensemos en el eslogan famoso de las remeras que usan algunos afroamericanos: “*It’s a black thang, you wouldn’t understand*”). La experiencia distintiva de las mujeres o de las personas no-blancas, se podría argumentar, requiere el rechazo de la generalidad falsa, del universalismo espurio, de los principios hegemónicos que han resultado

Press; 2. Como discutiré más adelante con mayor detalle, esta idealización de la familia y marginalización de la historia de la esclavitud y de la *Jim Crow Law* en los Estados Unidos marca tan fuerte el libro que este no aborda la opresión de género y racial ni qué medidas serían necesarias para dismantelarlas y alcanzar la justicia de género y racial. Así, su radicalismo, tan meritorio como sea, está básicamente restringido a asuntos del eje blanco y masculino de clase.

¹⁷ Ver, por ejemplo, Hooker, Brad y, Little, Margaret Olivia (Eds.). 2000. *Moral Particularism*. Clarendon Press.

claramente inadecuados para abordar la situación de los subordinados. Y como la teoría ideal clásicamente tiene pretensiones de objetividad, se puede sentir que este rechazo requiere abandonar esas pretensiones (también vistas como falsas).

Pero aunque el particularismo (en esta forma grupal) responde a un problema real, su solución resulta de un diagnóstico falso. Las abstracciones dominantes pueden ser ciertamente remotas, los principios dominantes pueden ser ciertamente inútiles, las categorías dominantes pueden ser ciertamente alienantes, pero esta falta de adecuación entre la generalidad y la experiencia propia (la masculinidad y la blancura de la visión del no lugar supuestamente general, sin género y sin color) probablemente surja no de la abstracción y la generalidad *per se*, sino de una abstracción y generalidad que abstraen el género y la raza. El problema es que son abstracciones deficientes del tipo del ideal-como-modelo-idealizado no que son abstracciones *tout court*. Lo que queremos son abstracciones del tipo del ideal-como-modelo-descriptivo que capturen la esencia de la situación de mujeres y personas no blancas, no que las abstraigan. Conceptos globales como patriarcado y supremacía blanca cumplen con ese rol como lo hicieron los conceptos marxistas de sociedad de clases y capitalismo para generaciones anteriores, aunque sean inadecuados para opresiones que no son de clase. Estos términos son abstracciones que sí reflejan la especificidad de la experiencia grupal, generando potencialmente con ello categorías y principios que iluminan antes que ofuscan la realidad de diferentes tipos de subordinación.

Por otro lado, el particularismo tiene muchos riesgos, sea individual o grupal. La teoría necesariamente requiere abstracción y entregarle ese reino al adversario es una rara manera de desafiarlo. Rechazar la abstracción y el generalismo nos priva del aparato necesario para hacer afirmaciones teóricas generales propias y criticar esas mismas abstracciones hegemónicas confundentes. Implica guetizarse a sí mismo en un espacio intelectual autocircunscripto en vez de desafiar el mapeo más amplio de ese espacio. También implica el riesgo de los peligros del relativismo que hace difícil afirmar que las mujeres y personas de color son objetivamente oprimidas, no meramente que creen que lo son. A esto se suma que el aparato *mainstream* (por ejemplo, la justicia y los derechos) se convierte necesariamente en una herramienta ajena en el arsenal del opresor antes que un arma para usar contra él. Ya no se puede demandar justicia de género o racial. Finalmente, otro problema obvio con el particularismo es que dado que hay más de un grupo oprimido, a veces será necesario juzgar entre afirmaciones éticas rivales entre aquellos subordinados por diferentes sistemas, por ejemplo raza y género o género y dominación

Norte/Sur. El ejemplo obvio de esta situación es el de las mujeres del Sur y la afirmación de que su subordinación no es en realidad subordinación sino una tradición cultural cuya condena por el Norte es imperialista y racista. Por ejemplo, ver el intercambio entre Susan Moller Okin y Jane Flax.¹⁸ En ausencia de una medida universalista, intertraducible y no inconmensurable de derechos o bienestar, ¿cómo pueden resolverse estos choques?

Conceptos mapeadores descriptivos no-idealizados

La cognición moral no es un asunto de *naïf* percepción directa, así como no lo es la cognición empírica. Salvo que uno crea, como los intuicionistas morales de principios del siglo XX, en un “sentido moral” distintivo diferente de los otros cinco sentidos que conocemos y que opere en el ámbito empírico y moral. Después de todo, fue Kant, no una figura anti-establishment, quien dijo que las percepciones sin conceptos son ciegas. Pero una vez que uno reconoce (a diferencia de Kant) el amplio rango de sistemas conceptuales posibles, entonces (salvo que uno sea relativista, y ya he sugerido que deberíamos apostar al objetivismo) la preocupación por la adecuación conceptual se vuelve crucial. Esto será verdadero incluso para la teoría *mainstream*, en la que las fuentes primarias de posible distorsión son atribuidas a meros errores humanos en nuestro aparato cognitivo. Pero para la teoría radical crítica de clase, raza y género el caso para tal alerta es *a fortiori*. En lugar de la esfera cognitiva idealizada que la teoría ideal tiende a presuponer, marxistas, feministas y teóricos críticos de la raza han elaborado, como parte de sus análisis teóricos, metateorías (teorías sobre teorías) que mapean cómo los sistemas de dominación afectan negativamente lo ideacional. (Esto es una consecuencia directa del reconocimiento por parte de la teoría no ideal de la opresión y de su percepción de que para comprender la dinámica social se requiere una teorización del tipo ideal-como-modelo-descriptivo; no es una “desviación” menor del ideal-como-modelo-idealizado lo que está involucrado aquí).

La crucial afirmación común (hecha en términos de ideología y fetichismo, androcentrismo o normatividad blanca) es que todo teorizar, moral y no moral, tiene lugar en un ámbito intelectual dominado por conceptos, presupuestos, normas, valores y perspectivas marco que reflejan la experiencia e intereses grupales del grupo privilegiado, sea la

¹⁸ Okin, Susan Moller. 1994. Gender Inequality and Cultural Difference. *Political Theory*, 22, pp. 5-24; Flax, Jane. 1995. Race/Gender and the Ethics of Difference. *Political Theory* 23, pp. 500-510; Okin, Susan Moller. 1995. A Response to Jane Flax. *Political Theory*, 23, pp. 511-16.

burguesía, los varones o los blancos. De modo que un simple empirismo no funcionará como estrategia cognitiva, hay que ser autoconsciente sobre los conceptos que se nos ocurren “espontáneamente”, pues muchos de estos conceptos no surgen de manera natural sino que son resultado de estructuras sociales y patrones ideacionales hegemónicos. En particular, será muchas veces el caso de que los conceptos dominantes oscurecerán ciertas realidades cruciales bloqueándolas de nuestra vista o naturalizándolas, mientras que por otro lado estarán ausentes conceptos necesarios para mapear esas realidades de manera correcta. Sea en términos de conceptos sobre el yo o sobre los seres humanos en general o en la cartografía de lo social, será necesario analizar las herramientas conceptuales dominantes y el modo en el que se trazan los límites.

Esta es la carga de la teoría del punto de vista: que ciertas realidades tienden a ser más visibles desde la perspectiva de las personas subordinadas que desde la de las privilegiadas.¹⁹ La tesis puede ser formulada en una manera fuerte e implausible, pero versiones más débiles tienen considerable plausibilidad, como lo ilustra el simple hecho de que en general la innovación conceptual crucial necesaria para mapear realidades no ha venido del grupo dominante. Al ignorar la opresión, la teoría ideal también ignora las consecuencias de la opresión. Si las sociedades no son opresivas, o si al modelarlas podemos abstraer la opresión y asumir concedores morales de igual habilidad, entonces el agente moral paradigmático puede carecer de atributos. No se necesita ninguna teoría sobre los obstáculos particulares de un grupo que pueden bloquear la visión de un grupo en particular. Por contraste, la teoría no ideal reconoce que las personas sí estarán típicamente afectadas por su ubicación social, de manera que tanto en el nivel macro como en el nivel más local los conceptos descriptivos a los que se llegue pueden ser engañosos.

Piensen en el desafío original que los modelos marxistas de *capitalismo* le plantearon a la ontología social del liberalismo: la tesis de que concentrarse en las relaciones de intercambio aparentemente igualitario, libre y justo, entre individuos iguales era ilusorio porque en el nivel de las relaciones de producción, la ontología real de trabajador y capitalista manifestaba una estructura profunda de restricciones que limitaban la libertad proletaria. También la innovación de usar el concepto de *patriarcado* para forzar a las personas a reconocer y condenar la dominación de las mujeres por los varones como política y opresiva antes que como natural, apolítica y no problemática. O piensen en la reciente resurrección del concepto de *supremacía blanca* para mapear la realidad de una

¹⁹ Harding, Sandra (Ed.). 2003. *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Routledge.

dominación blanca que ha continuado de maneras más sutiles más acá del fin de la segregación *de jure*. Todos estos son conceptos globales de nivel alto, innegables abstracciones. Pero mapean adecuadamente (o al menos se puede defender que lo hacen) realidades cruciales que diferencian los estatus de seres humanos dentro de los sistemas que describen, de modo que mientras *abstraen* no idealizan.

O consideremos la innovación conceptual en el nivel más local: un desafío a la manera tradicional en la que se trazaba la distinción entre público y privado, el concepto de acoso sexual. En el primer caso, una vez que fue vista desde la perspectiva de la subordinación de género, una distinción conceptual aparentemente neutral e inocua resultó contribuir a la reproducción del sistema de género con su relegación de los “asuntos de las mujeres” a un espacio aparentemente apolítico y naturalizado. En el caso del acoso sexual, una realidad familiar (un infaltable por años en las tiras cómicas en las revistas para hombres: jefes que persiguen secretarias alrededor del escritorio y así) es reconceptualizada como negativa (algo que no es divertido sino moralmente incorrecto) y como contribuyente a hacer que el lugar de trabajo sea hostil para las mujeres. Estas tomas de consciencia, estos reconocimientos, no cristalizaron espontáneamente de la nada; requirieron un trabajo conceptual, un mapeo diferente de la realidad, una valorización de la experiencia distintiva de las mujeres. Como resultado de tener estos conceptos como ayudas visuales, ahora podemos ver mejor: nuestras percepciones ya no están cegadas a realidades frente a las cuales antes éramos obtusos. En algún sentido, un observador ideal tendría que haber sido capaz de verlas, pero no lo hizo, como se ve por la ausencia de estas realidades en la literatura filosófica dominada por los varones.

Conceptos normativos

La teoría ideal podría parecer no problemática por lo menos en el ámbito mismo de los ideales: los conceptos normativos. Si no sirve en ningún otro lugar, se puede pensar que aquí la idealización es completamente legítima. Pero incluso aquí la adecuación de la teoría ideal puede ser desafiada en al menos tres dimensiones: la legitimidad del concepto normativo en primer lugar, el modo particular en el que el concepto normativo es aplicado u operacionalizado y la ausencia de otros conceptos normativos.

Consideremos a la pureza como un ideal. En abstracción, suena inocente: seguramente la pureza es buena, por contraposición a la impureza. ¿Quién podría estar en desacuerdo? Pero consideremos su uso histórico en conexión con la raza. Por muchas décadas en los Estados Unidos

y en otros lugares la pureza racial fue un ideal y parte del punto de la ley de anti-mestizaje era preservar la “pureza” de la raza blanca. Dado que la negrura era definida por la regla de “una gota” (cualquier antepasado negro te hacía negro),²⁰ la idea de pureza negra habría sido una contradicción en los términos. De modo que había una asimetría fundamental en la manera como se aplicaba “pureza” y en la práctica tanto las leyes como las costumbres sociales estaban alertas contra el “mestizaje” hombre negro / mujer blanca, no contra hombre blanco / mujer negra, al que se hacían guiños de aprobación. Además de lo que hoy, en una era más ilustrada, veríamos como su incoherencia fundamental (que como las razas no tienen existencia biológica no son la clase de entidades que pueden ser puras / impuras), el ideal de pureza servía para reforzar la supremacía blanca. Así, un concepto normativo alguna vez aceptado por millones era en realidad totalmente ilegítimo.²¹ (De manera similar, pensemos en el rol histórico de la “pureza” como un estándar odioso para evaluar la sexualidad femenina y el correspondiente afianzamiento del doble estándar).

O consideremos un ideal hoy más respetable, el de la autonomía. Esta noción ha sido central para la teoría ética por cientos de años y es famosamente desarrollada en los escritos de Kant. Pero trabajos recientes en la teoría feminista cuestionan si es un ideal atractivo para todo el mundo o solo un reflejo del privilegio masculino. Las personas humanas son dependientes unas de otras por un largo tiempo antes de ser adultas y si viven hasta una edad avanzada probablemente se vuelvan dependientes de otras personas por muchos de sus últimos años. Pero tradicionalmente este trabajo ha sido hecho por mujeres y ha sido por lo tanto invisibilizado o dado por sentado, no teorizado. Algunas eticistas feministas han propuesto abandonar el ideal de la autonomía como valor atractivo, pero otras han sugerido que puede ser redimido una vez que haya sido reconceptualizado para tener en cuenta este aspecto necesariamente interrelacional.²² El punto es que la idealización aquí oculta la realidad de las tareas de cuidado que hacen que cualquier logro de autonomía sea posible en primer lugar y solo por medio de la teoría no ideal estamos más sensibilizados a la necesidad de balancear este valor con otros valores y repensarlo. De manera similar, pensemos en la tradicional

²⁰ Davis, F. James. 1991. *Who is black! One Nation's Definition*. The Pennsylvania State University Press.

²¹ Alcoff, Linda. 1995. Mestizo Identity. En Naomi Zack (Ed.), *American Mixed Race: The Culture of Micro Diversity*. Rowman & Littlefield.

²² MacKenzie, Catriona; Stoljar, Natalie (Eds). 2000. *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford University Press.

crítica de la izquierda al concepto de libertad que se concentra en la ausencia de barreras jurídicas e ignora los muchos modos en los que las restricciones económicas pueden hacer que las libertades de la clase trabajadora sean solo nominales en lugar de sustantivas.

Finalmente, podría ser que la perspectiva no ideal de las personas socialmente subordinadas sea necesaria para generar conceptos críticos evaluativos, dado que la experiencia de la realidad social de los privilegiados no provee una base fenomenológica para ellos: los conceptos marxistas de alienación de clase y explotación laboral, conceptos feministas como alienación sexual y explotación afectiva, conceptos de la teoría crítica de la raza de la blanquitud como opresiva y la “ceguera al color” como blanquitud disfrazada. En la medida en la que los conceptos no son *a priori* sino que se cristalizan en parte desde la experiencia y en la medida en que capturar la perspectiva de la subordinación requiere advertir su realidad, una teoría ideal que ignora estas realidades necesariamente será incapaz desde el inicio.

¿La teoría no-ideal ya contenida en la teoría ideal?

Finalmente, consideremos la siguiente objeción. Supongamos que se afirma que las acusaciones anteriores son injustas porque a fin de cuentas la teoría no ideal y sus varias prescripciones están de algún modo ya “contenidas” en la teoría ideal. De modo que no hay necesidad de una empresa aparte de este tipo, o si la hay, es solo un asunto de principios aplicados, no de teoría (ética aplicada antes que teoría ética), dado que las recomendaciones apropiadas pueden derivarse de la teoría ideal con los presupuestos adecuados. Después de todo, si se supone que el individuo ideal liberal tiene ciertos derechos y libertades básicas, entonces ¿por qué no puede este individuo abstracto subsumir a los trabajadores, mujeres y no blancos, si también son personas aunque no se los ha reconocido históricamente como tales?

Creo que el problema aquí es no poder apreciar la naturaleza y magnitud de los obstáculos para el repensar cognitivo requerido y del movimiento equivocado –especialmente fácil para los filósofos analíticos, acostumbrados a la manipulación sin esfuerzo de variables, al desplazamiento de ps y qs en el plano sin fricción (¡revivido!) de la lógica simbólica– desde la comodidad de la implicación lógica a los patrones inferenciales reales de los conocedores humanos que han sido socializados por estos sistemas de dominación. (Este fracaso es él mismo, reflexivamente, manifestación del idealismo de la teoría ideal). Para comenzar con la objeción empírica obvia: si fuera tan fácil como eso, solo

un modo de *modus ponens* y otra regla lógica simple, entonces ¿por qué fue tan difícil hacerlo? Si era obvio que las mujeres era personas morales iguales, destinadas a ser plenamente incluidas en la variable “hombre”, ¿entonces por qué esto no fue obvio para casi ninguno de los filósofos políticos y eticistas hasta hace unas décadas? ¿Por qué le fue tan fácil al liberalismo, supuestamente comprometido con la igualdad normativa y una oposición fundacional contra la jerarquía adscriptiva, excluir a las mujeres y no blancos de su promesa igualitaria? El funcionamiento real de los procesos cognitivos humanos que se manifiestan en el sexismo y a veces en el racismo de figuras principales del canon como Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Hobbes, Hume, Locke, Rousseau, Kant, Hegel y el resto en sí mismo constituye la lustración más simple de lo incorrecto de tal análisis.

Además, otra crítica familiar desde el feminismo es que la inclusión de las mujeres no puede ser una neutralidad de género meramente terminológica, solo agregar y mezclar, sino que requiere repensar qué requerirán los derechos y libertades iguales en el contexto de la subordinación femenina. Susan Moller Okin sostuvo hace años que una vez que una examina la familia de la vida real, se vuelve obvio que las opciones de salida del matrimonio para las mujeres son mucho más restringidas que para los hombres por las desventajas de sacrificar la carrera para criar.²³ De modo que un compromiso con la equidad, los derechos iguales y la justicia en la familia requiere medidas especiales para compensar por esas cargas y reformar las estructuras sociales de manera correspondiente. Pero estas medidas no pueden ser elaboradas *a priori* desde el concepto de igualdad como tal y ciertamente no pueden ser generadas con base en asumir la familia ideal, como hizo Rawls en *Una teoría de la justicia*. Antes bien, requieren aportes empíricos y consciencia de cómo la familia de la vida real, la familia no ideal, funciona realmente. En la medida en que este aporte es crucial y guía la teoría (y esta es la razón por la que es incorrecto verla como ética “aplicada”), la teoría deja de ser ideal. Así, o la teoría ideal incluye lo previamente excluido de manera meramente nominal, algo que sería una inclusión puramente formal antes que sustantiva, o, en la medida en que ponga la dinámica de la opresión como centro y guía de la teoría, está haciendo teoría no ideal sin llamarla así. (Comparemos con la apelación conservadora a la superficialmente justa “ceguera al color” en el tratamiento de las personas de color, cuyo efecto práctico es garantizar una ceguera a las medidas especiales que se necesitan para rectificar y superar el legado de la supremacía blanca).

²³ Okin, Susan Moller. 1989. *Justice, Gender, and the Family*. Basic Books.

De manera similar, no se puede afirmar que la *posibilidad* de extender la teoría ideal a poblaciones previamente excluidas demuestra que la teoría ideal no es *realmente* excluyente. Al menos en una sociedad en la que estas poblaciones están subordinadas y los conceptos y patrones argumentativos hegemónicos están ajustados a su subordinación, la extensión es precisamente lo que se necesita trabajar y lo que marca la transición hacia *afuera* del ámbito del ideal. Si Kant dice que todas las personas deben ser tratadas con respeto pero define sus términos de modo que ser masculino es un prerequisite para la personalidad plena,²⁴ lo que hay que hacer para remover la restricción no es un cambio menor. Una comunidad política kantiana donde las mujeres solo pueden ser ciudadanas pasivas y una comunidad política en la que esta estipulación no está no son la misma: la última no está “contenida” en la primera como potencialmente esperando ser realizada. Cunado Okin usa la posición original, un constructo rawlsiano, para sacar la familia no ideal de detrás del velo, el resultado no es una suerte de visión “real” de Rawls, ciertamente no del Rawls que ni siquiera menciona el sexo como algo que no se sabe detrás del velo. Lo que hace el trabajo son los reales “hechos generales sobre la sociedad humana”, hechos no ideales sobre la subordinación de género que Rawls aparentemente no conocía.

Como tuve la ocasión de observar en otro lugar, tampoco Rawls ni sus seguidores parecían saber de hechos no ideales sobre el imperialismo, la esclavitud, Jim Crow, la segregación y ese tipo de cosas que han moldeado los Estados Unidos y el mundo tan profundamente y que constituyen una injusticia permanente y central que los rawlsianos todavía tienen por encarar. ¿Cómo es posible esto? ¿No han notado que están viviendo en una de las sociedades más conscientes de la raza en el mundo, con una historia de cientos de años de supremacía blanca? Nuevamente, ¿cómo puede uno resistir la conclusión obvia de que es la evasión del hecho y de la realidad por parte de la teoría ideal lo que garantiza esa ignorancia? Como cité, en *Una teoría de la justicia* Rawls argumenta en favor de la teoría ideal con base en la razón de que mientras que las injusticias del cumplimiento imparcial son “cuestiones apremiantes y asuntos urgentes”, necesitamos comenzar con la teoría ideal pues es “la única base para comprender sistemáticamente esos problemas más urgentes”.²⁵ Pero entonces ¿por qué en los más de treinta años hasta su muerte se quedó todavía en el comienzo? ¿Por qué este desplazamiento de la atención

²⁴ Schroder, Hannelore. 1997. Kant's Patriarchal Order. En Robin May Schott (Ed.), Rita Gircour (Trans). *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. The Pennsylvania State University Press.

²⁵ Rawls, *The Theory*, op. cit., p. 8.

teórica se aplazó eternamente, no solo en sus propios escritos sino en los de la mayoría de sus seguidores? Mi colega Tony Laden me ha dado los dos siguientes notables datos: (1) En una compilación de cinco volúmenes de ochenta y ocho ensayos de tres décadas de escritos sobre Rawls,²⁶ solo uno de los ensayos incluidos trata de la raza, un artículo del afroamericano Laurence Thomas; (2) en el volumen recientemente compilado *Cambridge Companion to Rawls*²⁷ ni uno de los catorce capítulos tiene a la raza como tema o subtema. ¿Qué dice esto de las evasiones de la teoría ideal? ¿O será que en los Estados Unidos ya se ha alcanzado la justicia racial hace mucho, de modo que no hay necesidad de teorizarla?

Consideremos otro ejemplo. En este, el abrir la discusión sobre la raza es explícitamente parte del texto y no perennemente pospuesto para un mañana que no llega nunca. En otro libro clásico sobre la justicia de hace tres décadas, *Anarquía, Estado y Utopía*, Robert Nozick defendió la posición libertaria de que la justicia consiste simplemente en respetar los derechos de propiedad y aquellos derechos que pueden ser derivados de ellos: justicia en la adquisición originaria, justicia en la transferencia y justicia rectificativa.²⁸ Algunos años más tarde Nozick repudiaría este libro, aunque no con detalle. Pero *Anarquía, Estado y utopía* sigue siendo el texto libertario teóricamente más sofisticado, una Biblia para la extrema derecha. Los filósofos de color son fieles a sus orígenes sociales y son generalmente entre liberales y radicales, de socialdemócratas a marxistas, y piensan que esas visiones son anatema. Sin embargo, como ya se ha señalado incluso en esa época, las implicaciones potenciales de la visión de Nozick en algunos aspectos no eran para nada conservadoras sino de hecho muy radicales, incluso revolucionarias. Difícilmente haya una violación mayor y más clara de los derechos de propiedad en la historia de los Estados Unidos que la expropiación de los americanos nativos y la esclavitud africana. Y Nozick dice explícitamente (aunque dice evasivamente que no conoce un tratamiento sofisticado de la cuestión) que las poblaciones contra las que se cometieron injusticias tienen derecho a la justicia rectificativa que “hará uso de su mejor estimación de la información subjuntiva sobre qué habría ocurrido... si la injusticia no hubiera tenido lugar”.²⁹ Aquí el principio de rectificación está explícitamente

²⁶ Richardson, Henry y Paul Weithman, (Eds.). 1999. *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays*, 5 vols. Garland.

²⁷ Freeman, Samuel (Ed.). 2003. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press.

²⁸ Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, pp. 150-153.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 152-153.

demarcado como uno de los tres principios básicos de justicia. Pero en la vasta literatura sobre Nozick (que no es tan vasta como la literatura sobre Rawls pero es igualmente importante) el asunto de las reparaciones para los americanos nativos y negros casi ni se ha discutido. ¿De dónde viene este silencio, considerando que no es necesario siquiera el esfuerzo mental de hacer el trabajo rawlsiano de poner la raza detrás del velo de la ignorancia? La discusión sobre este tema ¿no se sigue “lógicamente” de las premisas de Nozick? Y la respuesta es que la lógica socava radicalmente lo que se piensa, investiga y escribe en las revistas y libros de filosofía. Los filósofos blancos no son la población afectada por estos temas, de modo que en general los filósofos blancos no se han preocupado por ello. “Idealmente” se esperaría que las páginas de las revistas libertarias y también de las revistas *mainstream* estuvieran llenas de debates sobre este asunto. Pero, por supuesto, no lo están. Solo recientemente, como resultado del activismo negro, el tema de las reparaciones se convierte en algo no completamente marginal a nivel nacional.³⁰ Y además del desinterés racial blanco como factor (o, mejor dicho, el interés racial blanco activo de no hacer estas preguntas), otro factor contribuyente, seguramente, deben ser los absolutamente fantasiosos primeros capítulos que usan el concepto de una “explicación potencial proceso-defectiva” (una explicación que descansa sobre un proceso que uno sabe que no explicó el fenómeno en cuestión [¡!]) para dar cuenta de cómo surgió el Estado. Tal explicación supuestamente aún a “impacto explicativo e iluminación, incluso si es incorrecta. Aprendemos mucho al ver cómo el Estado podría haber surgido, incluso si no lo hizo de esa manera”.³¹ ¡La teoría ideal al cuadrado! De modo que una teoría de los derechos de “justicia en las propiedades” que se enorgullece de ser “histórica”, por contraste con los “principios recortados en el momento presente” del utilitarismo, igualitarismo, rawlsismo y otros, se calla convenientemente cuando se trata de la cuestión crucial de los orígenes y la historia reales del gobierno de los Estados Unidos. Cuán diferente habría sido el libro si esta teoría flagrantemente no ideal de la injusticia racial hubiera sido confrontada en lugar de marginalizada a una nota al final,³²

Las abstracciones en teoría ideal no son inocentes. Tampoco han descendido, como se pretende a veces, de un ámbito conceptual celestial platónico. Además de su conexión general con las evasiones históricas

³⁰ Ver, por ejemplo, Boxill, Bernard R. 2003. A Lockean Argument for Black Reparations. *The Journal of Ethics*. 7, pp. 63-91.

³¹ Nozick, *op. cit.*, pp. 8-9.

³² Nozick, *op. cit.*, p. 344, nota 2.

del liberalismo, pueden ser vistas en el contexto de los Estados Unidos en particular como versiones filosóficas exacerbadas de conceptos apologistas hegemónicos de la autoimagen de la nación. En una importante obra reciente de ciencia política americana, *Ideales cívicos*, Roger Smith sostiene que la tradición dominante en los estudios de la cultura política americana ha sido por mucho tiempo la de representarla como una democracia liberal igualitaria libre de las estructuras sociales jerárquicas y excluyentes de Europa.³³ Tomando los escritos de Alexis de Tocqueville, Gunnar Myrdal y Louis Hartz como ejemplares, Smith muestra que los tres escritores, incluso si admiten la existencia de prácticas nacionales, políticas públicas, reglas legales e ideologías centrales racistas y sexistas, siguen recayendo en una conceptualización de una “democracia liberal” esencialmente inclusiva. Así, el racismo y el sexismo son entendidos como “anomalías” en una cultura política entendida como básicamente igualitaria a pesar de todo. A pesar de la larga historia de subordinación racial de los no blancos (la expropiación nativa americana, la esclavitud negra y Jim Crow, la anexión mexicana, la exclusión china, el confinamiento japonés), a pesar de la larga historia de restricciones legales y civiles sobre las mujeres, la comunidad política es todavía pensada como esencialmente liberal-democrática. El resultado es que la teoría política *mainstream* no ha pensado ni se ha tomado en serio sino hasta hace muy poco qué sería necesario para alcanzar una verdadera igualdad racial y de género. Sugiero que este es el complemento perfecto en el ámbito más empírico de la ciencia política de las abstracciones en el ámbito más refinado de la ética y la filosofía política. En ambos casos, un modelo idealizado se representa como capturando la realidad y en ambos casos esta mala representación ha sido desastrosa para una comprensión adecuada de las estructuras reales de opresión y exclusión que caracterizan el orden político y social. Optar por teoría “ideal” ha servido para racionalizar el *status quo*.

Finalmente, sugeriría que un acercamiento no ideal es también superior a un acercamiento ideal en que es mejor para realizar los ideales en virtud de que reconoce realístamente los obstáculos a su aceptación e implementación. En este sentido, el debate entre teoría ideal y teoría no ideal puede ser visto como parte de una disputa filosófica más antigua entre idealismo y materialismo. Uso aquí “materialismo” como un término específico, no en el sentido en el que se lo usa a veces como repudio a la ética en nombre de la amoralidad y la *Realpolitik*, sino para mentar el compromiso con ubicar la teoría moral en la sociedad y en las

³³ Smith, Rogers M. 1997. *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History*. Yale University Press.

interacciones de seres humanos realmente moldeados por estructuras sociales, por privilegios y desventajas sociales “materiales”. Reconocer cómo la ubicación social de las personas puede cegarlas a realidades importantes y darles un interés investido en mantener las cosas como están es un primer paso fundamental para cambiar el orden social. La teoría ideal, por contraste, muy frecuentemente desestima estos problemas directamente o, al ignorar las relaciones de poder involucradas, asume que es solo un asunto de encontrar mejores argumentos. Para resumir, uno podría decir epigramáticamente que la mejor manera de realizar el ideal es reconocer lo no ideal y que al asumir el ideal o el casi-ideal uno solo garantiza la perpetuación de lo no ideal.

Traducido por Macarena Marey

La metodología blanca en filosofía política y la blancotopía: notas para leer a Charles Wade Mills

Macarena Marey

La supremacía blanca es el sistema político innombrado que ha hecho al mundo moderno como es hoy.

CHARLES MILLS, *The racial contract*, 1997.

El hombre negro ha funcionado en el mundo del hombre blanco como una estrella fija, como un pilar inamovible; y cuando se mueve de su lugar, tiemblan el cielo y la tierra.

JAMES BLADWIN, “Mi calabozo tembló. Carta a mi sobrino en el centenario de la declaración de la emancipación”, 1963

El negro es un hombre negro; es decir que, gracias a una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el seno de un universo del que habrá que sacarlo. El problema es importante. Pretendemos nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo. Iremos muy lentamente, porque hay dos campos: el blanco y el negro. Tenazmente interrogaremos a las dos metafísicas y veremos que, con frecuencia, son muy disolventes.

FRANTZ FANON, *Piel negra / máscaras blancas*, 1952, (traducción de Ana Useros Martín)

El filósofo jamaquino Charles Wade Mills (1951-2021) hizo aportes significativos a la teoría crítica de la raza, mayormente en clave crítica contra la corriente progresista *mainstream* en la academia y en la vida política de los Estados Unidos de América del Norte (y, por extensión imperialista, en varias otras academias), i. e., el liberalismo, la tradición dominante en la filosofía política desde el inicio de la modernidad. Si bien ha criticado especialmente el liberalismo de cuño rawlsiano en la medida en que este es hegemónico en la academia estadounidense,¹ también desarrolló críticas al marxismo blanco, para el que propone una reformulación profunda por medio del uso metodológico del concepto de dominación racial.² En efecto, para Mills, “la opresión racial es un sistema en sí mismo” que no puede ser simplemente “sintetizado teóricamente con las opresiones de clase”.³ Una constante en la obra de Mills es la tesis de que la supremacía blanca es un sistema político de dominación que hace a la raza el centro (o uno de los centros) del orden social del presente,⁴ esto es, no un simple epifenómeno de las dominaciones de clase y género.

El racismo tampoco es un simple defecto personal de algunas personas que tienen actitudes expresamente discriminadoras ni una desviación lamentable en una sociedad por lo general justa y equitativa, insiste Mills a lo largo de toda su obra, sino que es la materia de la estructura misma de lo político y ético reales que hunde sus raíces ideológicas y materiales hasta en las teorizaciones filosófico-políticas. Así, sus críticas sustantivas a las tradiciones más importantes en la filosofía política tienen una fuerte impronta metodológica. Mills buscaba las causas de los sesgos racistas de los sistemas teóricos en la manera en la que quienes hacen teorías se acercan a los objetos que estudian. De este modo elaboró una crítica a los acercamientos idealizantes a los problemas de la filosofía política, la llamada “teoría ideal”, que en el texto aquí editado y traducido es estudiada como ideología supremacista.⁵ Mills sigue en este punto a la filósofa

¹ Para más sobre las críticas específicas a Rawls, ver Mills, Charles W. 2009. Rawls on Race/Race in Rawls. En Bill E. Lawson (Ed.), *Race, Racism, and Liberalism in the Twenty-First Century*, Supplement, *The Southern Journal of Philosophy*, 47, pp. 161–84; Mills, Charles W. 2015. Decolonizing Western Political Philosophy. *New Political Science*, 37(1), pp. 1-24.

² Véase Mills, Charles W. 2003. *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism*, Lanham, Rowman & Littlefield. La formación teórica de Mills comenzó siendo marxista y de hecho en su juventud como estudiante en Jamaica militó en una agrupación estudiantil marxista.

³ Mills, *Ibid.*, p. XVII.

⁴ *Idem.*

⁵ Para el análisis que hace Mills de la ideología en la tradición marxista, véase el capítulo 1 del libro recién mencionado, “Ideology in Marx and Engels: Revisited and Revised”.

kantiana inglesa Onora O'Neill, cuyos trabajos sobre la idealización en la ética han tenido una influencia notable en los estudios críticos.⁶ También en línea con O'Neill, no propone abandonar la abstracción en teoría y filosofía política, sino evitar los problemas de la idealización adoptando un acercamiento no-ideal⁷ que consiga colocar la opresión, la dominación y la injusticia en el centro de la reflexión teórica abstracta, especialmente en la filosofía política analítica. En esta línea crítica se encuentra también el clásico libro de la autora feminista Ann E. Cudd, *Analyzing Oppression*, que parte de la tesis de que la opresión, del tipo que sea, es un hecho central de todas las sociedades históricas y que por lo tanto tiene que cobrar protagonismo conceptual y analítico en la filosofía.

Con todo, las críticas de Mills al liberalismo no lo han llevado a repudiarlo en términos absolutos, así como no lo han llevado a repudiar el marxismo: de hecho, es conocido también por su propuesta de tomar el liberalismo para proyectos emancipadores.⁸ En este último sentido, su libro más famoso, *The racial contract (El contrato racial)*⁹ significó una gran contribución a la filosofía política por el refinamiento conceptual con el que aplica la categoría de contrato para explicar el origen y el funcionamiento político, moral y epistémico de la dominación racial. Como bell hooks, Mills fue un maestro de la reconfiguración conceptual.

En el magistral capítulo sexto de *Teoría feminista. De los márgenes al centro*, bell hooks¹⁰ reconceptualizó una noción nodal para cualquier pensamiento y acción sobre el mundo injusto en el que vivimos, la de poder, con tan solo operar una reorientación de la mirada hacia el espacio de las mujeres pobres, de color y trabajadoras. El modo en el que ellas ejercen poder, sostiene hooks, permite comprenderlo de un modo diferente

⁶ Véase especialmente O'Neill, Onora. 1987. Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics. *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, 22, pp. 55-69.

⁷ Para más información sobre el acercamiento no ideal en filosofía política, ver: Anderson, Elizabeth. 2009. Toward a Non-Ideal, Relational Methodology for Political Philosophy: Comments on Schwartzman's Challenging Liberalism. *Hypatia*, 24(4), pp. 130-145; Anderson, Elizabeth. 2010. *The imperative of integration*. Princeton University Press; Radi, Blas. 2021. *Pugna de derechos, injusticia y legalismo: una aproximación no ideal al derecho a la identidad de género en Argentina*. Tesis de Licenciatura en Filosofía, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

⁸ Véase Mills, Charles W. 2012. Occupy Liberalism! Or, Ten Reasons Why Liberalism Cannot Be Retrieved for Radicalism (And Why They're All Wrong). *Radical Philosophy Review*, 15(2), pp. 305-323.

⁹ Mills, Charles W. 1997. *The Racial Contract*. Cornell University Press. El libro se reedita este año con un nuevo prefacio del autor y un prólogo de Tommy Shelbie, por Cornell University Press.

¹⁰ bell hooks. 1984. *Feminist Theory. From Margin to Centre*. South End Press.

al que se ejerce en el patriarcado y que las feministas blancas suelen reproducir al entenderlo como el único modo de ejercer poder, es decir, dominando y oprimiendo. “Empoderarse” es una tarea muy diferente que tiene efectos muy diferentes, entonces, dependiendo de cómo conceptualicemos “poder”: si lo pensamos como dominación, al modo del patriarcado y del feminismo hegemónico, entonces nuestro poder será aplastante, reforzará el carácter estructural de las injusticias y no tendrá efectos transformadores radicales; si lo pensamos como el ejercicio organizado de acciones cotidianas con la capacidad de transformar la estructuras de opresión y de hacerlo sin dominio sobre otras personas, entonces “poder” nos servirá para visualizar estrategias de lucha que tendrán efectos emancipadores que no significarán (al menos no necesariamente) nuevas opresiones. hooks afirma que ese ejercicio no opresivo del poder ya existe en las relaciones y prácticas de las mujeres pobres, de color y trabajadoras, pero que como no es el modo en el que se modela el concepto mismo de poder en nuestras culturas, esas prácticas no suelen ser concebidas como poderosas y por lo tanto quedan despotenciadas.

Reconceptualizar es un componente necesario de la crítica porque permite desarmar las estructuras epistémicas que nos achican el panorama de los mundos posibles. Mills comparte con hooks la convicción de que la reconfiguración conceptual es parte fundamental de cualquier proyecto crítico, es decir, que la crítica no está completa y no puede servir para la transformación social si no sale del momento puramente negativo. De ahí también la necesidad de hacer contrateorías en lugar de abandonar el campo teórico de la filosofía política por completo a las visiones dominantes. La apuesta es por la descolonización de la filosofía política. En “*Decolonizing Western Political Philosophy*”,¹¹ Mills sostiene que

[l]o que tenemos que hacer [para descolonizar la filosofía política occidental] es expandir el vocabulario actual de la filosofía política occidental para admitir la dominación colonial e imperial como sistemas políticos en sí mismos, no meramente nacionales sino globales, y constituidos centralmente por la raza. Para la filosofía política, la unidad política central del período moderno es el Estado-nación, que, en el campo angloamericano de los últimos 40 años ha sido conceptualizado principalmente, siguiendo a Rawls, como el Estado-nación contractual. Así, ya sea que estemos en las comunidades políticas que fueron colonizadoras o en los Estados de asentamiento

¹¹ Mills, Charles W. 2015. *Decolonizing Western Political Philosophy*, *New Political Science*, 37(1), pp. 1-24.

europeo creados por el expansionismo europeo, se supone que este concepto debe constituir el marco político común dentro del cual tendrían que ocurrir los debates sobre filosofía política. Pero este concepto no puede capturar la diferencia crucial entre aquellas comunidades que mandaban y aquellas que eran dominadas, ni las historias diferentes y distintivas de colonizadores y colonizados, colonos e indígenas, libres y esclavizados, en el mundo colonial. Ignorar esta historia y este conjunto de divisiones políticas centrales en el nombre de una abstracción presumiblemente inocente solo sirve para garantizar que la experiencia del sujeto político blanco, sean europeos en casa o europeos en el exterior, será siempre el criterio de la modernidad política misma. Es borrar una historia de dominación que necesita ser formalmente reconocida como ella misma política y como productora de un legado político que solo puede ser adecuadamente abordado si se lo reconoce en el nivel conceptual abstracto en el que opera la filosofía.¹²

La obra de Mills puede ser pensada como un sistema crítico que horada los fundamentos racistas y supremacistas de las construcciones conceptuales de la filosofía práctica *mainstream* en sus propios términos, para luego reconceptualizar mapas y nociones y recuperarlas para proyectos políticos (teóricos y prácticos) emancipadores. La denuncia tiene en su obra una dimensión de constatación explícita de aquello que los marcos conceptuales hegemónicos en la filosofía política dejan sin tematizar. Tematizar es en gran medida abrir campos a la problematización y frente a la supremacía blanca como sistema político omniabarcador, su importancia radica sobre todo en la capacidad para dar cuerpo a aquello que la dominación racial intenta invisibilizar, empezando por ella misma. La crítica funciona en Mills, así, de manera propositiva y transformativa porque de lo que se trata para él es de construir universales no ideales que superen los déficits epistémicos de la supremacía blanca y que, a partir de esa superación, expliquen de manera más adecuada el carácter estructural de las injusticias que viven la mayor parte de las personas, especialmente las personas racializadas como no-blancas.

En *The racial contract*, Mills explica cómo la mirada sobre los conceptos políticos está atada a la producción de sentido racial y racista. Esta mirada racial produce espejismos de conocimiento que implican severas deficiencias epistémicas, esas mismas deficiencias de las que

¹² Mills, *Decolonizing*, *Ibíd.*, pp.8-9.

habla hooks respecto de los modos blancos de conceptualizar “poder”. La primera línea de *El contrato racial* es al mismo tiempo una tesis y una constatación: “La supremacía blanca es el sistema político innombrado que ha hecho al mundo moderno lo que es hoy”.¹³ Analicemos las tres partes de esta oración con algo de detalle:

“La supremacía blanca es el sistema político (1) innombrado (2) que ha hecho al mundo moderno lo que es hoy (3)”.

La supremacía blanca como sistema político en sí mismo

En *Mujeres, raza y clase*¹⁴ Angela Davis mostró, con un análisis marxista feminista, cómo la racialización implica una diferencia de raíz en los modos en los que se generifican las personas. La opresión de la mujer esclavizada racializada es radicalmente diferente de la opresión de la mujer blanca burguesa, del mismo modo en el que el sistema esclavista declina la masculinidad de los esclavizados negros de un modo inferiorizante, es decir de manera radicalmente diferente al modo supremacista en el que se despliega la masculinidad blanca. Mientras que para la mujer blanca burguesa la opresión de género significaba ser vista como el “sexo débil” y quedarse en la casa en lugar de desarrollarse en el mundo profesional, para las mujeres esclavizadas la opresión de género significaba que a la tortura y a los trabajos forzados que compartían por igual con los hombres esclavizados se agregaba la violación como dispositivo de disciplinamiento y que, vistas como paridoras de mercancías para el mercado esclavista, les quitaran a sus hijos. La maternidad no puede significar lo mismo en estos dos casos, que son radicalmente diferentes por la manera en que la opresión racial atraviesa la opresión de género. Por poner otro ejemplo, el género no alcanza por sí solo para explicar la realidad y los problemas del trabajo en la vida de las mujeres burguesas que desean triunfar en el mundo profesional y de las mujeres pobres, racializadas y trabajadoras que se ven obligadas a vender su fuerza de trabajo por salarios bajos, por largas horas fuera de sus hogares, mientras que al volver a sus hogares deben seguir trabajando en tareas de cuidado y reproductivas de la vida. El texto de Audre Lorde “Edad, raza, clase y sexo: mujeres redefiniendo la diferencia” y las memorias de Domitila explican e ilustran este fenómeno con mucha claridad.¹⁵

¹³ Mills, *The Racial*, op. cit., p. 1.

¹⁴ Davis, Angela. 1983. *Women, Race & Class*. Vintage Books.

¹⁵ Conferencia dada en abril de 1980 en el Copeland Colloquium, Amerst College. Está compilado en *Sister Outsider: essays and speeches*, Trumansburg, NY, Crossing Press, 1984. Angela

Dos puntos quedan claros con el análisis de Davis sobre mujeres, raza y clase. El primero es que ninguna opresión grupal puede ser adecuadamente analizada sin atender a las diferencias en el interior de ese grupo que se pretende homogeneizar; por ejemplo, “mujer”. La homogeneización de esa categoría privilegia a las mujeres blancas burguesas en detrimento de las opresiones raciales y de clase que experimentan las mujeres racializadas, trabajadoras y pobres. Unos años después de la publicación de *Mujeres, raza y clase*, para dar cuenta de este fenómeno por el que se cruzan las opresiones estructurales, Kimberlé Crenshaw acuñaría la noción de interseccionalidad, tan banalizada hoy, pero cuya radicalidad original no debe ser olvidada.¹⁶ El segundo punto puede ser condensado en la famosa frase de Audre Lorde “no hay jerarquía de opresiones”.¹⁷ Esto significa que los sistemas de opresión interactúan entre sí y que no hay uno de ellos que explique y cobije totalmente y por sí solo al resto.

La interseccionalidad de las opresiones no contradice la tesis de Mills de que la supremacía blanca, esto es, la dominación racial, es un sistema político; por el contrario, la reafirma. Como sistema político, el racismo no es un desvío que se encuentre esporádicamente en sociedades normalmente justas, sino que organiza el modo en el que se distribuyen deberes, derechos, responsabilidades, libertades, oportunidades, destinos, salarios y expectativas de vida en nuestras sociedades. Para superar la dominación racial no alcanza, entonces, con buenas intenciones individuales ni con un par de medidas legales que dejan intocado el sistema de opresión racial, así como no alcanzó ni con la emancipación ni con el fin de la Jim Crow Law para darle un fin al racismo en los Estados Unidos. Para superar el racismo es necesaria una transformación radical, de raíz, de las instituciones, los Estados, las relaciones sociales y las éticas de la modernidad. Esto mismo vale para la opresión de género y de clase y el

Davis explica este texto en: <https://www.youtube.com/watch?v=EpYdfcvYPEQ&t=2s>. Véase también Viezzer, Moema, “*Si me permiten hablar...*”. *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI (primera edición 1997, edición digital aumentada 2005).

¹⁶ Crenshaw, Kimberlé. 1989. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*. 8, pp. 139-167. Crenshaw, Kimberlé. 1991. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*. 43(6), pp. 1241-1297. Para un análisis de rescate de la radicalidad de la noción de interseccionalidad, véase Parra, Fabiana y Busquier, Lucía. 2022. Retrospectivas de la interseccionalidad a partir de la resistencia desde los márgenes. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 11(1), pp. 23-35.

¹⁷ Lorde, Audre. 1983. There is no hierarchy of oppressions. *Interracial Books for Children Bulletin: Homophobia and Education*. 14 (3-4), p. 9.

modo en el que interactúan con la opresión racial: no puede superarse un sistema de opresión sin que se superen los demás conjuntamente.

La dominación racial no tematizada

La segunda constatación de la oración que analizamos es el hecho de que en la mayoría de la filosofía política occidental desde el siglo XVII hasta la actualidad la dominación racial no aparece como cuestión digna de ser tratada. Para Mills, esta ausencia culpable es causada en gran medida por el hecho sociológico de que quienes hacen filosofía política en la academia suelen ser varones (cis) blancos pudientes. La ausencia de la supremacía blanca como categoría de análisis en la filosofía política es, por supuesto, un componente esencial de la dominación racial como sistema político: su propia opacidad para quienes la ejercen activa o pasivamente y para quienes la experimentan es el gran secreto de su éxito. Aquí es donde se inserta la tesis de Mills sobre el déficit epistémico y moral del opresor, que no debe ser entendida como la afirmación de un acceso privilegiado a la verdad para las personas no blancas ni una ventaja epistémica en el punto de vista del oprimido, sino como la indicación de que hay fallas cognitivas serias en el modo en el que la teoría misma del opresor percibe y codifica moralmente el mundo. Cito *in extenso*:

En una comunidad política racial, los requisitos de cognición factual y moral “objetiva” son más demandantes porque la realidad oficialmente sancionada diverge de la realidad real. De modo que aquí tenemos un acuerdo para *mal*interpretar el mundo. Hay que aprender a ver el mundo de manera incorrecta, pero se tiene la seguridad de que ese conjunto de percepciones equivocadas será validado por una autoridad epistémica blanca, sea religiosa o secular.

Así en efecto, en cuestiones relacionadas con la raza, el contrato racial prescribe para sus signatarios una epistemología invertida, una epistemología de la ignorancia, un patrón particular de disfunciones cognitivas localizadas y globales (que son psicológica y socialmente funcionales), lo que produce el resultado irónico de que los blancos son en general incapaces de entender el mundo que ellos mismos han hecho.¹⁸

¹⁸ Mills, *The Racial*, op. cit., p. 18.

La contracara de la moneda de esta epistemología deficiente es la restricción del conocimiento solamente a los conocedores europeos:

lo que implica que en ciertos espacios el conocimiento real (el conocimiento de la ciencia, los universales) no es posible. Se niegan con esto los logros culturales significativos, el progreso intelectual, a esos espacios, condenados (si no hay intervención europea) a estar permanentemente encerrados en un estado cognitivo de superstición e ignorancia.¹⁹

A la vez que la producción teórica invisibiliza la dominación racial, condenándose así a no comprender la realidad concreta, se despliegan mecanismos de desautorización epistémica sobre las personas racializadas, a quienes se piensa como incapaces de producir conocimiento. La obnubilación es así doble y profundiza la supremacía racial.

La estructura racializada del mundo actual

El uso que hace Mills del concepto de contrato racial es explicativo. Con este concepto, Mills detalla conceptualmente el surgimiento y los efectos de la supremacía blanca y de su funcionamiento en varios niveles de la existencia humana moderna y contemporánea:

Lo uso [al concepto de contrato racial] no de manera normativa para generar juicios sobre la justicia e injusticia social [como lo hace la tradición rawlsiana], sino de manera descriptiva, para explicar la génesis real de la sociedad y del Estado, el modo en el que está estructurada la sociedad, el modo en el que funciona el gobierno y la psicología moral de las personas.²⁰ [...] [E]l punto de analizar el contrato no ideal no es ratificarlo sino usarlo para explicar y exhibir las inequidades de la comunidad política real no ideal y ayudarnos a ver a través de las teorías y justificaciones morales que se ofrecen en su defensa. Nos da una especie de visión de rayos X sobre la lógica

¹⁹ Mills, *Ibid.*, p. 44.

²⁰ Mills reconoce en este uso del contrato para “explicar una sociedad manifiestamente no ideal” (p. 5) dos antecedentes: el *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau de 1755 (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Œuvres complètes*, vol. III; y, *Du contrat social. Écrits politiques*, Gallimard, 1964); y, el *Contrato sexual*, de Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*, Stanford University Press. Véase también el libro conjunto que hicieron Mills con Pateman: Pateman, Carole y Mills, Charles W. 2007. *Contract and Domination*. Polity.

interna real del sistema sociopolítico. Así, nos hace un trabajo normativo no por medio de sus propios valores, que son detestables, sino al permitirnos entender la historia real de la comunidad política y cómo esos valores y conceptos han funcionado para racionalizar la opresión, de modo de poder cambiarlos.²¹

En línea con la tradición decolonial de Dipesh Chakrabarty y Walter Dignolo²² y con la crítica de Domenico Losurdo en *Controtopia del liberalismo*,²³ Mills sostiene que la racialización que organiza la política, la ética, la moral y la espacialidad de nuestros sistemas sociales tiene su origen en hechos históricos concretos, en un proceso cuyo inicio puede fecharse en 1492. El contrato racial es, así, un “hecho histórico”²⁴ que abarca “contratos subsidiarios” específicos: los contratos de explotación, de esclavitud y colonial.²⁵ En estos términos, el contrato racial es un contrato de explotación que produce la “dominación económica europea a nivel global y el privilegio racial blanco a nivel nacional”²⁶ al mismo tiempo.

La materialidad de la raza (que por supuesto no es biológica jamás) se corresponde con una metafísica de la raza y se constata en los modos en los que se inferioriza económica, material, cultural, moral y epistémicamente a las personas no-blancas en las instituciones y relaciones sociales.²⁷ Esta materialidad radica, en otras palabras, en la vigencia continua de la supremacía blanca. Aquí se deja entrever una resonancia fanoniana, sobre todo de las tesis de *Pieles negras / máscaras blancas*.²⁸ La materialidad de la raza es, además, no una condición previa al contrato, no una esencia preexistente, sino que es producto del contrato racial en la medida en el que este informa normativamente el espacio y los cuerpos dentro de él, trazando fronteras de espacios de saber y de no saber, espacializando la dominación por medio de la segregación. Esta

²¹ Mills, *The Racial*, op. cit., pp. 5-6.

²² Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press; Dignolo, Walter D. 2011. *The Darker Side of European Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.

²³ Domenico Losurdo. 2006. *Controtopia del liberalismo*. Laterza.

²⁴ Mills, *The Racial*, op. cit., p. 20.

²⁵ Mills, *Ibid.*, p. 24.

²⁶ Mills, *Ibid.*, p. 31.

²⁷ Véase también para este punto la conferencia “Liberalism and Racial Justice”, Provost Lecture 2021, en https://www.youtube.com/watch?v=KfYrXSP_rZc&t=15

²⁸ Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil.

espacialización concreta de la dominación blanca por medio del contrato se opera en las dos dimensiones de la normación epistemológica y moral.²⁹ Con esto, el contrato racial produce también personas (las personas blancas, signatarias) y subpersonas (las personas no-blancas, objetos pasivos del contrato entre personas blancas).

Un contrato racial es en definitiva el conjunto de hechos por medio de los cuales se legitimó de diferentes maneras la inferiorización racial, requisito a su vez de la dominación económica del capitalismo europeo. El contrato tiene así la misma función legitimadora que le dio toda la tradición del contrato social. Esta explicación contractual de la supremacía blanca permite entonces desesencializar la blanquitud misma: el contrato no crea solamente la dominación, sino que además crea “a la raza misma como identidad grupal”: “el contrato racial ‘construye’ la raza. [...] Las personas blancas no preexisten sino que son traídas a la existencia como ‘blancas’ por el contrato racial. [...] La raza blanca es *inventada* y uno se convierte en ‘blanco por la ley’”.³⁰

Una de las virtudes de la obra de Mills es que habla el lenguaje de la filosofía política *mainstream* de manera muy fluida a la vez que accesible y legible. Esta es una buena forma de llevar al liberalismo racial a través del espejo. Él mismo cuenta que su motivación para abordar la supremacía blanca en los términos de la tradición del contrato social es tender un “puente conceptual” entre las éticas y filosofías políticas dominantes, abocadas a pensar la justicia en términos ideales, y las filosofías del “pensamiento político nativo americano, africano americano y de los tercer y cuarto mundos, históricamente concentrados en cuestiones de conquista, imperialismo, colonialismo, asentamiento blanco, derechos a la tierra, raza y racismo, esclavitud, jim crow, reparaciones, apartheid, autenticidad cultural, identidad nacional indigenismo, afrocentrismo, etc.”,³¹ temas que son relegados en la academia dominante. La ausencia de estos problemas y luchas de la mayoría de la humanidad en “lo que es considerado filosofía seria es un reflejo no de su falta de seriedad sino del color [blanco] de la vasta mayoría de los filósofos académicos occidentales (y quizás de su falta de seriedad)”.³²

Quisiera cerrar este comentario, cuya intención principal es invitar a la lectura de la obra de Mills, con la pregunta (que dejaré abierta) acerca de si el proyecto descolonizador de la filosofía política en el que se

²⁹ Mills, *The Racial*, op. cit., p. 44.

³⁰ Mills, *Ibíd.*, p. 63. Resaltado en el original.

³¹ Mills, *Ibíd.*, p. 4.

³² *Idem.*

embarcó Mills consigue destruir la casa del amo, para plantearlo en los términos de Audre Lorde. Me pregunto especialmente si acaso la propuesta de “descolonizar la filosofía política occidental” no cae en un uso metafórico de “descolonizar”. Eve Tuck y K. Wayne Yang han propuesto que el uso metafórico de “descolonización” en un mundo como este, estructurado por la colonialidad, sistema que funciona del mismo modo en que lo hace el contrato racial, con dimensiones materiales de violencia muy concretas al nivel global, al nivel estatal-nacional, así como epistémicas, morales y políticas, que legitiman la inferiorización y la dominación, tiene efectos banalizadores que desactivan las luchas descolonizantes concretas que dan muchos colectivos en muchos territorios concretos.³³ Recientemente, Moira Pérez se ha preguntado si se puede descolonizar la academia más allá de la metáfora.³⁴ Su respuesta es en parte pesimista (realista) y en parte alentadora:

No creo que la academia pueda continuar existiendo y a la vez descolonizarse de maneras significativas más allá del nivel metafórico. Esta afirmación, sin embargo, no debería ser el fin de nuestra praxis, sino antes bien su comienzo. [...] Nuestra tarea como trabajadores en la academia no es la descolonización misma sino una contribución humilde a una trama que tiene sentido en un arco argumental más amplio de transformación radical, que es colectivo, transnacional, estructural y a largo plazo. Esto implica poner nuestro conocimiento, habilidades y recursos al servicio de procesos colectivos de descolonización que apunten a lo estructural y que son tanto internos como externos a la academia (Pérez, 2022, pp. 36-37).

Comparto con Moira Pérez el pesimismo (el realismo) respecto de la posibilidad de que la academia se descolonice plenamente y también el llamado a contribuir con prácticas decolonizantes concretas desde nuestras tareas como trabajadores de la academia. Pienso que Mills habría estado muy de acuerdo con esto, si bien sospecho que con más optimismo y que esta tarea es la que él mismo se propuso con su quehacer intelectual.

³³ Tuck, Eve y Yang, K. Wayne. 2012. Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. 1(1), pp. 1-40.

³⁴ Pérez, Moira. 2022. Can academia be decolonized beyond the metaphor?. *Journal for Critical Education Policy Studies*. 20(1), pp. 21-40.

Cuestiones abiertas en teoría decolonial¹

Santiago Castro-Gómez

En un artículo publicado en el año de 1995, el sociólogo peruano Aníbal Quijano invoca la figura de Mariátegui para discutir una serie de “cuestiones abiertas” en torno a los debates sobre la colonialidad.² Esas cuestiones tienen que ver, sobre todo, con el uso de las categorías raza, etnia y nación en la obra del Amauta y su potencial para entender el funcionamiento del sistema mundo moderno-colonial. Quijano supone que en la obra de Mariátegui podemos encontrar algunas de las categorías básicas de aquello que luego daría en llamarse el “giro decolonial”. Siguiendo esta pista quisiera preguntar, con Quijano pero más allá de Quijano, qué tipo de “cuestiones abiertas” ha dejado la teorización decolonial durante los últimos años en América Latina, tomando como punto de referencia la obra de José Carlos Mariátegui. Utilizó su obra porque me referiré a estas cuestiones desde una perspectiva centrada en el análisis de la colonialidad en América Latina, dejando fuera de consideración el modo en que ellas puedan ser abordadas en otras partes del mundo. Me centraré para ello en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, pero también en libros póstumos como *El alma matinal* y *En defensa del marxismo*. El objetivo de este ejercicio no es sólo plantear cuáles son las cuestiones que han quedado “abiertas” en la teorización decolonial, sino expresar mi posición frente a ellas, para lo cual haré referencia a mis propias investigaciones sobre el problema de las herencias coloniales. Utilizaré para ello una serie de “motivos mariateguianos” que servirán para argumentar mi posición.

¹ Publicación original en: Castro-Gómez, Santiago. 2019. IV. Cuestiones abiertas en Teoría decolonial. En: *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. (pp. 98-128). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

² Quijano, Aníbal. 1995. Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. *Estudios Latinoamericanos* 3, Nueva Época, pp. 3-19.

Macrosociología histórica y genealogía

Cinco años después de la muerte de Mariátegui, en 1928, el Partido Comunista del Perú publicó un documento en el que condenaba duramente la obra del Amauta. Según el Partido, el “mariateguismo” es una peligrosa ideología que va en contra de los postulados del marxismo-leninismo y obstaculiza la “bolchevización orgánica” del proletariado peruano.³ ¿A qué se debía esta molestia de los comunistas frente a la obra de Mariátegui? En primer lugar, al hecho de que Mariátegui se desviaba de la visión eurocéntrica que la Internacional Socialista tenía sobre América Latina. Al mostrar que la historia del Perú tiene una *especificidad* que no puede ser reducida a ningún modelo universalista (el “materialismo histórico” o el “materialismo dialéctico”), Mariátegui combate la tesis según la cual, todos los países latinoamericanos son “periferias” neocoloniales subproducto del “imperialismo”. Bajo este supuesto meta-sociológico, no existen las especificidades nacionales. No hay una “realidad peruana” que sea diferente a la colombiana, a la mexicana o a la argentina. Todos estos países son igualmente “dependientes” del capital imperial, por lo cual la estrategia del Partido Comunista debía ser exactamente *la misma* en cada uno de ellos: favorecer la emergencia de una revolución democrático-burguesa que pudiera crear las condiciones para el socialismo. Había que avanzar, por tanto, a una situación de “tránsito” conforme al modelo evolucionista elaborado por Marx y Engels. No es extraño entonces que la obra de Mariátegui (el “mariateguismo”), enfocada en un análisis que da importancia a la especificidad de los fenómenos locales y su historia, le pareciera al Partido Comunista demasiado libre y no ajustada a los cánones ideológicos del marxismo.

En efecto, la obra de Mariátegui se aparta de toda consideración *cientificista* del marxismo. Para el amauta, el marxismo no es una “ciencia rigurosa”, tal como lo afirmaba Engels (en el *Anti-Dühring*), pero también Pléjanov y Bujarin. Estos autores, yendo más allá de Marx, tenían la convicción de que el materialismo histórico había descubierto las leyes que rigen necesariamente el devenir de todas las sociedades humanas y que no existe una diferencia epistemológica ni metodológica entre el conocimiento del mundo material y del mundo social. No obstante, en el capítulo cuatro de *En defensa del marxismo*, el Amauta tiene una idea completamente diferente: “El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, mi es una filosofía de la historia,

³ Para un análisis de esta polémica del Partido Comunista con la obra de Mariátegui, Véase Flórez Galindo, Alberto. 1994. La agonía de Mariátegui. *Obras Completas II* (pp. 365-602). 6a edición. SUR.

dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un modelo de interpretación histórica de la sociedad actual”.⁴ Pero si Marx no creó un “materialismo metafísico” ni una “filosofía de la historia”; más aún, si no es el autor de una “ciencia económica” de carácter universal, ¿qué fue entonces lo que creó? Mariátegui responde: un modelo de interpretación histórica”.

En efecto, frente a los revisionistas que querían atacar al marxismo por ser una ciencia anacrónica, ya superada por los avances científicos más recientes, Mariátegui dice que no tendríamos por qué juzgar a Marx bajo esos parámetros, ya que su única pretensión fue la de crear un “modelo de interpretación histórica” y no una “ciencia de la historia”. Lo que ofrece Marx no es entonces una *ciencia de la sociedad*, sino –tal como lo dijera Gramsci– una *filosofía de la praxis*. Dicho de otro modo, no es la teoría de Marx lo que hace que su nombre siga “vivo en la lucha por la realización del socialismo”, sino es la praxis que ha inspirado esa teoría. No hay leyes de la historia que sobre determinan “en última instancia” la voluntad de los hombres. Al contrario, según Mariátegui, el “modelo de interpretación” creado por Marx y explicitado por Sorel da prioridad a la formación política y moral de los sujetos del cambio, de modo que la lucha de clases demanda la creación de una *voluntad colectiva* que no es derivable sin más de premisas económicas. “La premisa política, intelectual, no es menos indispensable que la premisa económica”.⁶ Es decir, que el socialismo no llegará automáticamente como consecuencia de la bancarrota del capitalismo, tal como enseña la ortodoxia comunista. Se necesita la lucha política, la organización inteligente de las fuerzas del cambio y su preparación moral e intelectual, teniendo en cuenta su contexto histórico y cultural específico. No hay leyes de la historia que valgan para todo el mundo.

Queda claro entonces que Mariátegui desconfía de toda lectura científica del marxismo, ya que esto conduce a una visión *teleológica* de la historia. La tesis del Partido Comunista era que los países de América Latina, de carácter predominantemente feudal, debían avanzar primero hacia el capitalismo para, luego sí, una vez creadas las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución, avanzar finalmente hacia el comunismo. Pero Mariátegui se da cuenta de que este modelo *etapista* no es transferible a países como el Perú, que han tenido experiencias históricas

⁴ Mariátegui, José Carlos. 2010. El alma matinal. *Obras Completas. Tomo III* (pp. 35-38). Fundación editorial El Perro y la Rana.

⁵ *Ibíd.*, p. 47.

⁶ *Ibíd.*, p. 83.

muy diferentes. No obstante, lo que le molesta no es solo el problema de la teleología histórica, sino, más aún, el uso de categorías *omnicomprensivas* de carácter económico o sociológico para leer la historia. Y aquí podemos encontrar la primera “cuestión abierta” que me gustaría discutir en este trabajo. ¿Qué tan pertinente es, desde el punto de vista metodológico, recurrir a una visión macrosociológica, como el análisis del sistema-mundo, para comprender el fenómeno de la colonialidad? Como es sabido, tanto Quijano como otros teóricos se apoyan en las tesis del sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein para comprender las dinámicas mundiales del capitalismo y el colonialismo a partir del siglo XVI. Este tipo de análisis privilegia nociones como “centro”, “periferia”, “semiperiferia”, “imperialismo” y “movimientos antisistémicos” que son útiles para comprender las geopolíticas del conocimiento, las luchas entre diferentes potencias hegemónicas por el control de zonas de influencia, las relaciones de dependencia económica entre las metrópolis y las periferias, los flujos migratorios globales, etc. Sin embargo, tales nociones resultan problemáticas a la hora de comprender la peculiaridad de las herencias coloniales en regiones específicas del mundo. No es lo mismo la colonialidad del poder en el mundo árabe que en Francia, en el Caribe colombiano que en Andalucía, e incluso en Argentina o Uruguay que en la región andina. No se trata, en ninguno de estos casos, de variaciones regionales con respecto a una sola “matriz” o “patrón” mundial de poder que abarca el sistema-mundo en su totalidad. Este es precisamente el problema de un modelo macrosociológico como el análisis del sistema-mundo, utilizado por varios teóricos decoloniales. Al ver el mundo con una mirada telescópica, es insensible a las diferencias específicas. Puede ver el bosque, pero incapaz de diferenciar los árboles.

En mis propios trabajos sobre la colonialidad del poder he preferido seguir el llamado de atención metodológico que nos hace Mariátegui, y en lugar de privilegiar el análisis macrosociológico he preferido echar mano de la *genealogía*. Las ventajas heurísticas de aplicar este método son varias. En primer lugar, la genealogía es un “modelo de interpretación”, no una “ciencia social”, que estudia el modo en que las relaciones de poder operan históricamente en contextos específicos. La genealogía no recurre a la tesis de que estas relaciones dependen “en última instancia” de una formación *mundial* de poder (la división racial del trabajo que nace como fruto de la expansión colonial europea), sino que estudia el poder como relacionalidad múltiple desde un punto de vista *inductivo*. Esto quiere decir que las relaciones coloniales no se generan *primero* en los regímenes globales de poder, sino en los más locales que le sirven de

soporte.⁷ Lo cual no excluye que las lógicas globales de poder, una vez consolidadas, puedan tener un “efecto de retorno” sobre las más locales. No obstante, el punto aquí es dilucidar cómo esas relaciones microfísicas de poder se anclan con el *sentido común* de una sociedad. Para entender esto, no es *suficiente* una concepción “jerárquica” del poder, como la que maneja el análisis del sistema-mundo, sino que debemos avanzar hacia una visión en donde el poder no es visto solo como una fuerza incontenible que se impone desde arriba por los dominadores a través de la fuerza y la violencia, sino como una relación de fuerzas *consentida* por los dominados. La colonialidad del poder no es un simple ejercicio de violencia, sino un conjunto de tecnologías capaces de generar determinados tipos de *subjetividad*.

En efecto, la genealogía estudia el poder desde el punto de vista de sus *tecnologías*. Esto quiere decir que en un mismo espacio-tiempo pueden operar simultáneamente diferentes tipos de poder, conforme sea la racionalidad específica desplegada por cada uno de ellos. No hay por tanto un solo poder que acapare *todo* el espacio social en un momento dado de la historia. Como lo he mostrado en otro lugar,⁸ la formación de las jerarquías históricas de poder (de clase, raza, género y sexualidad) no deben entenderse desde una teoría jerárquica, sino *heterárquica* del poder. Lo cual significa que la colonialidad no es una “totalidad” que sobredetermina todas las jerarquías sociales, como sugiere Quijano, sino un tipo *específico* de poder que se articula estratégicamente con otros poderes.⁹ En mis investigaciones he tratado de mostrar que para el caso específico del Virreinato de la Nueva Granada, la colonialidad del poder tiene que ver directamente con unas *técnicas de filiación y alianza* implementadas por la élite criollo-blanca, cuyo objetivo era distanciarse claramente de la población negra, indígena y mestiza mediante la ostentación de su “limpieza de sangre”. Técnicas que aunque se *articularen* históricamente con otras, como por ejemplo con el

⁷ Aquí me atengo estrictamente a lo ya dicho por Gramsci: “Las relaciones internacionales, ¿preceden o siguen (lógicamente) a las relaciones sociales fundamentales? Es indudable que las siguen” (Gramsci, Antonio. 2009. El príncipe moderno. *La política y el Estado moderno* (pp. 77-200). PC - Biblioteca Pensamiento Crítico. p. 128.

⁸ [Nota del comentarista: Frente al cuestionamiento hacia la influencia metodológica que ha tenido la representación jerárquica del poder en las teorías del poder colonial Castro-Gómez postula una *teoría heterárquica del poder* a partir de la obra de Michel Foucault. Ver, Castro-Gómez, Santiago. 2007. Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, núm. 6, pp. 153-172].

⁹ Castro-Gómez, Santiago. 2010. Michel Foucault: colonialismo y geopolítica. En Rodríguez, Ileana y Martínez, Josebe (Eds), *Estudios transatlánticos poscoloniales. Narrativas comandando / sistemas mundos: colonialidad / modernidad* (pp. 271-292). Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.

poder soberano de la Corona española o con el poder pastoral de la Iglesia católica, no eran de ningún modo *identificables* con ellas. ¡No todo era colonialidad del poder! No lo era en un espacio-tiempo específico como el de la Nueva Granada de los siglos XVII-XVIII, mucho menos en el nivel global del sistema-mundo. No estoy diciendo que no haya existido colonialidad del poder en todos los lugares a donde llegó la expansión europea de los siglos XVI-XVII. Lo que digo es que cada una de estas “situaciones coloniales” tendría que ser analizada en su *especificidad técnica y política*, en vez de subsumirla en una especie de “totalidad” indiferenciada. La sospecha de Mariátegui frente a los modelos totalizantes de análisis puede aplicarse con rigor a un cierto tipo de pensamiento decolonial.

La doble cara de la modernidad

Hay una segunda “cuestión abierta” que también podemos abordar desde el pensamiento de Mariátegui: la crítica al occidentalismo. En la “Advertencia” que da inicio a los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui escribe lo siguiente: “No faltan quienes me suponen un europeizante ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme contra esta barata e interesada conjetura”.¹⁰ ¿Quién y por qué razones acusó a Mariátegui de ser “eurocéntrico”? Aunque hay todavía mucha discusión al respecto, todo parece indicar que se trató de Luis Valcárcel, autor de fuerte sesgo antioccidental, quien en 1927 publicó un libro titulado *Tempestad en los Andes* donde anunciaba el resurgimiento del “alma del Tahuantinsuyo”. Mariátegui escribe el prólogo de este libro y señala su carácter panfletario, moral, bucólico y profético. El libro de Valcárcel, en opinión de Mariátegui, adolece de un análisis social de la situación del indígena peruano y se mantiene, más bien, en un plano de argumentación idealista y mistificante que en nada contribuye a las luchas políticas concretas.¹¹ No es raro entonces que el Amauta haya sido acusado por Valcárcel de “eurocéntrico” por apoyarse en un *corpus* teórico que, como el marxismo, pertenece al ya “decadente” mundo occidental. Frente a esta acusación “barata e interesada”, Mariátegui responde lo siguiente: “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales”.¹²

¹⁰ Mariátegui, José Carlos. 1995. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (prólogo de Aníbal Quijano). Biblioteca Ayacucho, tomo 69, p. 3.

¹¹ Este prólogo fue reproducido por Mariátegui, en una extensa nota de pie de página, al comienzo del capítulo dos de los *7 ensayos*.

¹² Mariátegui, *op. cit.*, p. 4.

¿Qué puede significar esta frase? Algunos teóricos decoloniales han dicho que “Occidente”, vale decir, el conjunto de valores que aparecen en el mundo griego antiguo y se articulan con la cultura cristiana de la Edad Media europea para dar origen a la modernidad en los siglos XVI-XIX, es un “proyecto civilizatorio” que arrastra consigo la destrucción de otras culturas, la dominación irrestricta sobre la naturaleza, el triunfo del capitalismo económico y del imperialismo político. Desde el punto de vista de una genealogía conceptual, esta perspectiva es una herencia directa de la filosofía argentina de la liberación de los años setenta. De la mano de la entonces muy en boga teoría de la dependencia y de la teología de la liberación, estos filósofos decían que América Latina se encontraba en una situación estructural de “dependencia” frente al mundo de la modernidad, lo cual hacía que todas sus realizaciones culturales (y en particular la filosofía) fuesen simples imitaciones inauténticas de lo producido en Europa. Según estos filósofos, el rasgo definitorio de la modernidad, y en general de la “cultura occidental”, no es otro que la “voluntad de dominio”. Proyecto filosóficamente formulado por Descartes con el endiosamiento de un sujeto egoísta y encerrado en sí mismo, incapaz de abrirse a la interpelación del otro. El *ego cogito* funcionaría en realidad como un *ego conquiro* que se impone violentamente sobre todas las demás culturas. Tal voluntad de poderío, en palabras de Oswaldo Ardiles, “signa todos los productos culturales [de la modernidad], desde la ciencia hasta la filosofía, concibiendo a los entes como cosas manipulables a su antojo y, mediata o inmediatamente, destinadas al mercado”.¹³ Atrapada indefectiblemente en esta voluntad de dominio, la “totalidad europea” ha cosificado el mundo del latinoamericano, del africano y del asiático, siendo incapaz de apreciar su “alteridad”. Así las cosas, la “liberación” de los pueblos Latinoamericanos pasaría necesariamente por un “desprendimiento” de esa cultura opresora de la modernidad.

Curiosamente, este *pathos* antioccidentalista de la filosofía de la liberación se alimenta en buena parte de filósofos vinculados a la derecha política europea como Martin Heidegger, pero resuena también con autores conservadores muy leídos en la época de Mariátegui como Oswald Spengler. Fue precisamente el libro de Spengler *La decadencia de Occidente* el que inspiró las tesis “antimodernas” de Valcárcel. De modo que cuando el Amauta dice que “no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales” está

¹³ Ardiles, Osvaldo. 1975. Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación. En AA. VV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 7-26). Editorial Bonum, p. 14; Mariátegui, *op. cit.*, p. 14.

desmarcándose, por un lado, del antioccidentalismo de Valcárcel por considerarlo una visión conservadora, bucólica y reaccionaria, pero del otro lado está reconociendo que la modernidad, junto con elementos patológicos, también arrastra consigo elementos *emancipatorios*. Como buen pensador *dialéctico*, Mariátegui rechazaría de inmediato la tesis de algunos pensadores decoloniales según la cual, la modernidad en su conjunto es una maquinaria colonialista y totalizante, responsable del epistemicidio, el genocidio y la destrucción del planeta, de modo que la única esperanza de “liberación” es recurrir a las epistemes no occidentales que fueron negadas por la modernidad, pero que aún sobreviven. Pues al igual que Valcárcel, estos pensadores dicen que ni el socialismo, el marxismo, ni el republicanismo, ni ninguna otra tradición crítica de *origen europeo* pueden contribuir a la descolonización que necesita Latinoamérica. Todas ellas estarían ya “contaminadas” por el proyecto civilizatorio de Occidente que ha negado siempre la experiencia de otras culturas diferentes a la propia.

En efecto, el libro de Valcárcel bebe directamente de las tesis defendidas por Spengler en *La decadencia de Occidente* (1918). Este pensador alemán de derechas había dicho que la civilización occidental ha perdido sus “energías vitales” y entrado en un proceso inevitable de decadencia. Es una cultura decrepita, que ya no es capaz de imponer al mundo sus valores racionales, porque sus instituciones económicas, científicas y políticas se han corrompido para siempre. Empieza un nuevo ciclo de la historia de la humanidad, en el que el “alma fáustica” del Occidente moderno será sustituida por una nueva civilización amiga de la vida. Es en este punto donde Valcárcel retoma el testimonio de Spengler. En su opinión, en lo alto de las cumbres andinas se está gestando la nueva civilización que reemplazará a Occidente. No es el socialismo moderno encarnado en la revolución rusa, como dicen los marxistas, sino el comunitarismo indígena que baja de la sierra quien encarnará el nuevo ciclo de la historia y salvará por fin de su decadencia a la nación peruana. Pero Mariátegui, que conoce muy bien el libro de Spengler,¹⁴ corrige la lectura sesgada de Valcárcel. No es la “civilización moderna” la que ha entrado en crisis con la Primera Guerra Mundial, sino tan solo un elemento *específico* de ella: el capitalismo. Lo que el Amauta sugiere aquí es que no debemos confundir el capitalismo con la modernidad. El proyecto emancipatorio para el Perú tendrá que prescindir ciertamente del capitalismo, pero no de la modernidad, como ingenuamente creía Valcárcel. En un artículo de 1925 titulado “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”, el Amauta dice

¹⁴ Alberto Flórez Galindo dice incluso que lo leyó en alemán (Cfr. Galindo, *op. cit.*, p. 426).

lo siguiente: “La civilización occidental se encuentra en crisis, pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en definitivo colapso. Europa no está, como abundantemente se dice, agotada y parálitica J. Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista”.¹⁵

Aníbal Quijano comprende muy bien esta diferencia conceptual entre el capitalismo y la modernidad cuando afirma que no es posible reducir la modernidad a *una sola* forma de racionalidad, sino que es necesario distinguir al menos dos tipos que se relacionan entre sí de manera *dialéctica*. De un lado tenemos la *racionalidad instrumental*, desplegada por el capitalismo (fenómeno estudiado primero por Marx y luego por Weber) y proyectada hacia afuera como explotación imperial de las colonias y sus poblaciones. Pero de otro lado tenemos la *racionalidad histórica*, que según Quijano tiene que ver con la utopía materialista de una sociedad libre de necesidades materiales. No se trata, por tanto, de tirar la cesta entera de frutas en lugar de sacar la manzana podrida:

No tenemos necesidad de confundir el rechazo al eurocentrismo en la cultura y en la lógica instrumental del capital con algún oscuro reclamo de rechazar o de abandonar las primigenias promesas liberadoras de la modernidad: ante todo, la desacralización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales; del prejuicio y del mito fundado en aquel; la libertad de pensar y de conocer; de dudar y de preguntar; de expresar y de comunicar; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas. No todo ello se originó en Europa. Pero fue con ella que todo eso viajó hacia América latina.¹⁶

También el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría deja muy claro en sus escritos que en nombre de la crítica al capitalismo no podemos prescindir de los criterios normativos desplegados por la modernidad, pues entonces nos quedaríamos con las manos vacías para levantar una crítica de sus patologías. En sus *Quince tesis sobre modernidad y capitalismo*, argumentando de la mano de Marx, Echeverría dice que la modernidad supone el despliegue de nuevas fuerzas productivas que

¹⁵ Mariátegui, José Carlos. 1991. ¿Existe un pensamiento hispanoamericano?. *Textos básicos* (Selección, prólogo y notas introductorias de Aníbal Quijano). Fondo de Cultura Económica, pp. 365-366.

¹⁶ Quijano, Aníbal. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y Política Ediciones, p. 33.

abren la posibilidad, por primera vez en la historia, de superar la escasez de bienes y satisfacer las necesidades materiales ya no solo de las clases privilegiadas, sino de toda la sociedad. La *tesis dos* especifica que las fuerzas productivas modernas generan “una mutación en la estructura misma del proceso de reproducción social que venía a minar el terreno sobre el cual todas las sociedades históricas tradicionales, sin excepción, establecían la concreción de su código de vida originario”.¹⁷ ¿Y cuál era ese “código social originario”? Que la reproducción de la vida material estaba marcada por la “escasez natural”, es decir, por la no existencia de los medios de subsistencia material para todos. Por ello, ante el hecho inapelable de la escasez, todas las sociedades tradicionales fundaban su vida social en la hostilidad mutua. Como no hay suficiente comida para todos, había que “eliminar al otro” que competía por los recursos, o en su defecto, emigrar hacia nuevas zonas geográficas. El “otro” aparece como amenaza mortal, ya que pone en peligro la propia supervivencia material de la comunidad. Lo que dice nuestro filósofo es que la revolución tecnológica de la modernidad generó las condiciones para superar finalmente la escasez natural. Tal era, precisamente, la primera promesa emancipatoria de la modernidad: “que la escasez no constituye la maldición *sine qua non* de la realidad humana” y que “el mundo bélico que ha inspirado todo el proyecto de existencia del hombre no es el único posible; que es imaginable un modelo diferente”.¹⁸

Como puede verse, Bolívar Echeverría nos habla de una “racionalidad instrumental” moderna –para retomar el término utilizado por Quijano– que inicialmente se hallaba vinculada con un proyecto ético-político de carácter normativo: la construcción de una sociedad donde el modelo de la guerra pudiera ser reemplazado por un modelo de convivencia igualitaria entre diferentes comunidades humanas. Pero en algún momento de la historia moderna, la racionalidad instrumental se “separó” del proyecto ético-político que la sustentaba y adquirió vida propia. ¿Cuándo ocurrió este divorcio?

Con la emergencia del capitalismo entre los siglos XVII y XVIII. Echeverría dice que si bien la modernidad trae consigo una promesa emancipatoria de carácter material, el capitalismo supone un intento fallido de cumplirla. ¿Por qué razón? La *tesis cinco* responde con claridad a esta pregunta: “Paradójicamente, el intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad sólo

¹⁷ Echeverría, Bolívar. 2001. Modernidad y capitalismo (quince tesis). *Las ilusiones de la modernidad*. Tramasocial Editorial, p. 50.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 150.

pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento”.¹⁹ Es decir que, lejos de contribuir a eliminar la escasez y promover la igualdad, el capitalismo crea una nueva escasez artificial y genera formas inéditas de hostilidad y desigualdad. El capitalismo es una formación histórica *parasitaria* de la racionalidad instrumental moderna que, al desligarse de su promesa emancipatoria, reinstala la escasez en el mundo y desencadena, con mayor virulencia, el drama que azotó a las humanidades premodernas: la esclavitud y la violencia.

No sobra decir que los tres autores recién mencionados (Mariátegui, Quijano, Echeverría) provienen del marxismo, que fue precisamente la corriente de pensamiento que entendió la modernidad como una especie de *epifenómeno del capitalismo*. Pero los tres se desmarcan de este reduccionismo porque saben muy bien que la modernidad no puede ser confundida con el capitalismo. Afirmar, por ejemplo, que el capitalismo representó el triunfo final de los ideales políticos de la burguesía y que este triunfo se consolidó con la revolución francesa, no es más que un disparate ideológico. Pues en realidad todo sucedió *al revés*. Si la burguesía capitalista triunfó, lo hizo *en contra* de los ideales emancipatorios de la revolución francesa.²⁰ Pues si esta pretendía colocar la sociedad en “estado de derecho” y evitar la tiranía de cualquier instancia particular (incluyendo aquí la tiranía del mercado), lo que ocurrió fue justo lo contrario. El capitalismo se convirtió en una dictadura, desvirtuando los ideales de la revolución. Lo que quiero decir es que si *todo es capitalismo*, como dicen algunos pensadores decoloniales,²¹ si la modernidad puede ser reducida sin más al triunfo de la burguesía capitalista y colonial, entonces luchar

¹⁹ *Ibíd.*, p. 166.

²⁰ Vale la pena señalar que la tesis dominante (popularizada por Marx) según la cual, la revolución francesa fue llevada a cabo por la burguesía, ha sido corregida por la historiografía contemporánea. Florence Gauthier ha escrito muchos libros dedicados a mostrar el *carácter popular y plebeyo de la revolución francesa*, sobre todo durante su “momento robespierriano” (Gauthier, Florence. 1990. *Revolución francesa: movimiento popular y derechos populares. Boletín de Historia Social Europea*, 2, pp. 105-110; Gauthier, Florence. 2009. *Républicanismes et droit naturel: Des humanités aux révolutions des droits de l’homme et du citoyen. L’esprit des Lumières et de la Révolution*. Editions Kime; Gauthier, Florence. 2014. *Triomphe et mort de la révolution des droits de l’homme et du citoyen (1789-1795-1802)*. Éditions Syllepse). La declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793 y la Constitución que nació de ella fueron resultado de una economía política impulsada por las clases populares y trabajadoras, que estaban en contra de los intereses de la naciente burguesía francesa representada por el partido girondino. No olvidemos que Robespierre rechazaba la autonomía de la economía respecto del orden político y defendía su supeditación democrática al mandato popular (de ahí su nombre “economía política”).

²¹ Tesis en realidad absurda, pues si *todo es capitalismo*, entonces *nada lo es*.

contra el capitalismo equivaldría a la paradoja de tener que luchar contra unas promesas emancipatorias que en realidad fueron derrotadas por el capitalismo y la colonialidad. No hay que sorprenderse entonces si los críticos radicales de la modernidad, los defensores del neoliberalismo y sus sucesores neofascistas terminan combatiendo del *mismo lado de la trinchera*. ¿Acaso no luchan todos ellos contra el mismo enemigo que es el Estado de derecho moderno y sus promesas emancipatorias? No se rasguen entonces las vestiduras los críticos decoloniales de la modernidad cuando decimos que es solo a través de una reactualización esas promesas emancipatorias en un escenario transmoderno, que podremos combatir el capitalismo y su “otra cara” colonial. Pues si el capitalismo triunfó, no lo hizo *en nombre* de esas promesas, sino como fruto de su derrota.

Aunque no es este el lugar adecuado para discutir en detalle la dialéctica entre las promesas ilustradas de la modernidad y su “negación” colonial/capitalista, quisiera sin embargo defender el siguiente argumento: la modernidad debe ser vista como producto de la tensión dialéctica entre una serie de promesas emancipatorias y su tendencia a dispensar estas promesas *a través de* dispositivos de control que impidieron su cumplimiento. ¿Cuáles son estas promesas? La primera es una promesa de *orden material* el control de los medios de producción por parte de las comunidades humanas. Esto significa que la racionalidad moderna promete el despliegue de fuerzas productivas que abren la puerta a la construcción de una sociedad en la que todos pueden satisfacer sus necesidades materiales. La segunda promesa es de *orden humanístico*: el hombre ya no vivirá sometido al dominio tiránico de fuerzas que lo desbordan, sino que podrá decidir autónomamente su propio destino. Y la tercera, derivada de esta, es una promesa de *orden democrático*: la desnaturalización de todas las jerarquías sociales. No hay unos que “nacen” para dominar y otros para ser dominados. Nadie tendrá que someter su propia voluntad a la voluntad arbitraria de otro. Si quisiéramos resumir estas tres promesas en una sola frase, diría entonces que la modernidad promete la *eliminación de la servidumbre*: servidumbre con respecto al control ajeno de los medios de producción, servidumbre con respecto a las fuerzas de la naturaleza y el destino, servidumbre con respecto a la voluntad arbitraria de otros hombres.

Ahora bien, el problema es que estas pretensiones emancipatorias quedaron sometidas a una serie de dispositivos de gobierno que neutralizaron históricamente su cumplimiento.²² Dispositivos que en buena

²² Aquí sigo de cerca el trabajo de Michel Foucault, para quien la gubernamentalidad moderna requiere la implementación de una serie de “dispositivos de seguridad” entre los

parte fueron desplegados por la expansión colonial capitalista de Europa. La primera promesa queda incumplida en el momento en que el colonialismo y el capitalismo despojan a las comunidades humanas de sus medios de producción y los convierten en mercancía; la segunda promesa queda incumplida cuando se proclama al hombre como dueño y señor de la naturaleza, es decir, cuando el humanismo es entendido como antropocentrismo; la tercera promesa es incumplida cuando la modernidad histórica genera cinco nuevas jerarquías sociales y las globaliza: jerarquías de clase, raza, género, sexualidad y religión.²³ Es decir, que si por un lado la modernidad promete la eliminación de la servidumbre, por otro lado genera nuevas formas de servidumbre, todavía más insidiosas que las anteriores. Debemos entender la modernidad de forma dialéctica, en lugar de verla de forma monolítica. La modernidad es producto de la tensión dialéctica entre sus promesas emancipatorias de carácter universal y el despliegue de una serie de dispositivos gubernamentales de carácter particular que obstaculizan su cumplimiento. Lo cual nos prevendría de *reducir* la modernidad a su proyecto histórico capitalista y colonial. Esto, como veremos luego, es importante a la hora de pensar en una política decolonial.

Desde luego, las promesas emancipatorias de la modernidad no deben ser entendidas como producto de *cualidades intrínsecas* del mundo europeo, y en este sentido comparto enteramente las críticas al “eurocentrismo” realizadas desde el pensamiento decolonial. Pero en todo caso debemos cuidarnos de confundir la modernidad con el capitalismo o reducirla a ser una simple expresión del eurocentrismo y el colonialismo, pues tal error podría llevarnos a formular estrategias políticas *equivocadas*. Si retomamos la pregunta de Mariátegui acerca de qué es lo que entró en crisis con la Primera Guerra Mundial, diríamos que *no fue* la promesa emancipatoria de la eliminación de la servidumbre humana, sino el proyecto histórico de expansión capitalista y colonialista que pretendió *realizar* esta promesa. A diferencia, pues, de aquella visión totalizante según la cual, *todas* las esferas modernas de acción están

que se cuenta la economía política. Cfr. Castro-Gómez, Santiago. 2015. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.

²³ Utilizo aquí la categoría “religión”, a pesar de las críticas levantadas por Abdenur Prado en el sentido de que es una categoría “eurocéntrica” (anclada en la historia particular de Europa). Cfr. Prado, Abdenur. 2018. *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo decolonial*. Akal. No es este el lugar para discutir la pertinencia de su argumento, pero diría que la categoría “política” es también eurocéntrica y no por eso vamos a dejar de utilizarla. Más adelante me referiré a las autocontradicciones performativas en las que suelen caer los críticos del eurocentrismo.

atravesadas por una “voluntad de poderío” (marcada por el colonialismo, la destrucción del entorno ecológico y la intolerancia frente a lo diferente), nosotros postulamos, junto con Mariátegui, Echeverría y Quijano, que la modernidad arrastra *también* un conjunto de promesas emancipatorias que aunque fueron parcialmente derrotadas, pueden y deben ser aún *retomadas* en un escenario transmoderno. Es cierto que el despliegue histórico de las racionalidades modernas ha generado una serie de *patologías sociales*, que amenazan la vida de millones de personas y comunidades en todo el planeta. Pero también es cierto que si prescindimos de esas mismas racionalidades, nuestra capacidad para *lidar* con sus patologías se verá seriamente reducida. Renunciar a ellas en nombre de la pureza de “verdades” no occidentales o de identidades culturales que deben ser salvaguardadas, me parece un gravísimo error. Así lo expresa el Amauta en un conocido pasaje de los 7 *ensayos*:

Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Precia y comprende todo lo que en la línea liberal hay de positivo: condena y ataca solo lo que en esta idea hay de negativo y temporal.²⁴

Cerremos, pues, esta sección diciendo dos cosas. Primera, que Mariátegui no es un pensador “eurocéntrico” porque eche mano de la modernidad para combatir las patologías engendradas por el colonialismo en el Perú, tal como suponía Valcárcel. Su diagnóstico de la “realidad peruana”, del que nos ocuparemos enseguida, muestra que no es posible recurrir a una “exterioridad” (epistémica, política o cultural) que haya permanecido intocada por la herencia europea en el Perú, y a la que podamos recurrir como a un repositorio donde se conserva latente una verdad radicalmente distinta a la moderna que nos permitirá superarla. El proyecto crítico de Mariátegui no pasa entonces por el rechazo de la modernidad en nombre de una “descolonización” que busque recuperar los saberes ancestrales del mundo indígena que lograron resistir y sobrevivir a la conquista. Se trata, más bien, de *asumir dialécticamente* la herencia europea para construir otro camino *a partir de ella*, y en esto radica, precisamente, su posición no eurocéntrica. Mariátegui asume los criterios normativos de la modernidad europea, pero para *ir más allá de la modernidad*, porque

²⁴ Mariátegui, 7 *ensayos*, *op. cit.*, p. 51.

entiende que la historia del Perú no es un simple reflejo de la historia europea. Solo nos podremos “desprender” de la modernidad si primero asimilamos su núcleo emancipador y lo realizamos en nuestros propios términos políticos y a partir de nuestra propia historia.

La segunda cosa, consecuencia de la anterior, es que Mariátegui no cometió el mismo error de la escolástica marxista europea de su tiempo, que fue despreciar las conquistas políticas de la revolución francesa. Asuntos como el sufragio universal, la libertad de pensamiento, religión y prensa, el derecho de todo ciudadano a elegir y ser elegido, la separación entre la Iglesia y el Estado, la independencia de la justicia frente al poder ejecutivo, la igualdad de los ciudadanos ante la ley, más un largo etcétera, son conquistas políticas que por lo general fueron miradas por los marxistas con un gesto de indiferencia: “después de todo, se trata solo de ideales burgueses”. Para el Amauta, por el contrario, el objetivo de la revolución proletaria que esperaba para el Perú era la plena realización de los ideales proclamados en 1789:

La revolución proletaria es una consecuencia de la revolución francesa. La burguesía ha creado, en más de una centuria de vertiginosa acumulación capitalista, las condiciones espirituales y materiales de un orden nuevo. Dentro de la revolución francesa se anidaron las primeras ideas socialistas [...]. El destino de la burguesía quiso que ésta abasteciera de ideas y de hombres a la revolución dirigida contra su poder.²⁵

Esto significa que los ideales de la revolución francesa no son tan solo la materialización política del triunfo del capitalismo, sino que ya en ellos se encuentra ese impulso anticapitalista y anticolonialista propio del socialismo que debe ser retomado por la revolución proletaria. Ligar estos ideales emancipatorios con el triunfo de la burguesía es en realidad algo absurdo, pues como dije más arriba, estos ideales fueron derrotados *por la burguesía*. Es decir, que fue la burguesía la que triunfó *contra* los ideales emancipatorios de la revolución francesa. Debemos por ello tener cuidado con un tipo de análisis que, en nombre de la descolonización, reduce la modernidad a ser una expresión del capitalismo y se queda sin criterios normativos para combatirlo. Pues en realidad no son los ideales políticos de la modernidad el problema, sino el modo en que estos han sido desvirtuados por el capitalismo y el colonialismo. Mariátegui no negó jamás los triunfos políticos de la revolución francesa pero entendió

²⁵ Mariátegui, José Carlos. 2010. En defensa del marxismo. *Obras completas. Tomo IV*. Fundación Editorial El Perro y la Rana, p. 55.

que, frente a ellos, el capitalismo había ganado la partida. Los análisis de cierto pensamiento decolonial, por el contrario, confunden las victorias de unos con las derrotas de otros como si fueran “la misma cosa” y termina quedándose con las manos vacías.

Desde un punto de vista filosófico debemos decir entonces que el gran error de los críticos radicales de la modernidad es su ahistoricismo particularista, vale decir, su creencia de que no hay nada de razón objetiva en el mundo moderno y que la única alternativa es “desprendernos” de él. La modernidad es declarada como pura y simple irracionalidad colonial. Estos críticos dicen asumir la *perspectiva de las víctimas*, de aquellos grupos para los cuales la modernidad tan solo ha representado el saqueo de sus territorios y la destrucción de sus culturas.²⁶ Empoderar las luchas de esos pueblos por su “liberación” es entonces el propósito de una política decolonial. Pero viene la pregunta: ¿a qué *criterios normativos* apelan los teóricos decoloniales para legitimar el *reconocimiento* moral y político de esas luchas? Pues no basta con recurrir a certezas morales propias de cada grupo en particular, ya que esto imposibilitaría que sujetos no pertenecientes a esas comunidades (¿como son los propios intelectuales decoloniales!) reconocieran esas luchas como *válidas*. Mariátegui se da cuenta que la crítica del capitalismo y el colonialismo no puede fundarse recurriendo al particularismo de las culturas sometidas, sino que es necesario recurrir a *criterios formales* que puedan ser compartidos por todos, tanto por los opresores como por los oprimidos. ¿Cuáles son esos criterios? Los ideales de igualdad y libertad proclamados por la revolución francesa. ¿Es acaso “eurocéntrico” Mariátegui por creer esto? No. Pues entendía que no se trata de rechazar la modernidad en su conjunto (como si fueran “lo mismo” el capitalismo que la modernidad), sino de apropiarse de la universalidad abstracta de los ideales políticos modernos y hacerla concreta mediante la lucha de los pueblos y grupos sometidos. De esto se trataba el socialismo indo-americano de Mariátegui, y de esto se trata hoy el republicanismo decolonial transmoderno. Pero esto supone reconocer que hay una razón moral *objetivada* en las instituciones modernas que permite combatir *legítimamente* al capitalismo y el colonialismo.

²⁶ Esta idea de las “víctimas”, tan propia de la teología y la filosofía de la liberación, presupone la *pasividad e indefensión* permanente de los pueblos originarios afectados por los procesos de modernización. Presupone que sus luchas *han fracasado siempre*. Que *ninguno* de sus reclamos se ha “objetivado” jamás en normas o leyes que les favorezcan. Y que siempre necesitarán por ello de intelectuales occidentales que les “defiendan” y hablen por ellos. ¿No es esto –me pregunto– una representación *colonial*?

Raza, servidumbre y política decolonial

Mostrar que la historia del Perú no es un mero *reflejo* de la historia de Europa, pero tampoco una *exterioridad radical* frente a esta es justo uno de los propósitos de los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Para reflexionar sobre este problema, quizás podamos comenzar respondiendo a la pregunta: ¿fue Mariátegui un “indigenista”? Durante los años veinte, en varios países de América Latina se hablaba de la necesidad de tener en cuenta las aspiraciones y reivindicaciones de los pueblos indígenas a la hora de escribir la historia de la “nación”. Todo esto nace con la Revolución mexicana de 1910, pero empieza a tomar fuerza en los años treinta y cuarenta gracias a su inscripción en la literatura y el arte. Eran, sobre todo, intelectuales blancos y mestizos quienes producían este tipo de discursos, a diferencia de lo que ocurrió a finales del siglo XX, cuando fueron los propios indios quienes tomaron la voz. El “indigenismo” funcionaba como una *ideología nacionalista* que buscaba “desmarcar” a Latinoamérica de su tradicional vínculo con una Europa blanca, católica y occidental, mostrando que aquí hay una especificidad histórica y cultural que es necesario tener en cuenta. Pintores como Diego Rivera y los otros muralistas mexicanos, novelistas como Jorge Icaza, Ciro Alegría y Clorinda Matto, músicos como Carlos Chávez y Silvestre Revueltas, contribuyeron a hacer del indigenismo una de las más importantes corrientes ideológicas de América Latina durante la primera mitad del siglo XX. En el Perú destaca la figura ya mencionada del escritor Luis Valcárcel, pero también del sociólogo Hildebrando Castro Pozo (muy citado por Mariátegui) y del pintor José Sabogal, quien diseñó las carátulas de la revista *Amauta*.

Mariátegui fue sin duda influenciado por esta corriente ideológica, pero, como vimos, se distanció de la propuesta antioccidentalista defendida por algunos indigenistas. Con todo, tiene claro que “el problema del indio” es clave para comprender la historia del Perú y para buscar alternativas políticas al imperialismo económico que sufre el país. No obstante, descarta que este problema deba ser planteado en términos *raciales*, con lo cual tenemos otra importante “cuestión abierta”. Quijano mismo, en el texto citado al comienzo de este trabajo, reconoce que a Mariátegui no le gustaba mucho hablar de “raza”. Pues para el *Amauta*, cualquier tipo de enfoque basado en destacar problemas relativos a la “identidad” del mundo indígena, a su “diferencia cultural” y sus “epistemologías”, impide comprender que el problema del indio debe ser abordado en términos *socioeconómicos*. Esto no significa que el racismo sea un problema “superestructural” derivado de las leyes de la economía, como dicen muchos marxistas, o que se reduzca a ser una mera cuestión de “prejuicios subjetivos” que pueden ser superados a través de la educación, como piensan los liberales. Si Mariátegui prefiere no tematizar el

problema del indio en términos de “raza” es porque comprende que ese problema debe ser planteado en el marco de un *análisis estructural* de la historia del Perú. Es decir, que el racismo no puede ser pensado como una *cuestión particular*, que vale solo para los indios y su cultura, sino que se trata de un problema que vale para todos los peruanos, sean estos blancos, negros, indígenas o mestizos.²⁷

En este sentido, diría que el pensamiento de Mariátegui es contrario a todo tipo de *subalternismo* político. Denomino “subalternismo” a la posición según la cual, la exclusión particular que una persona o un grupo de personas experimenta en una o varias de las cinco jerarquías globales de poder (clase, raza, género, sexualidad y religión) se constituye en el *punto de llegada* para todas las luchas políticas. Es el caso, por ejemplo, de aquellos que convierten la lucha antirracista en la única o en la más importante de todas las luchas emancipatorias, solo porque han experimentado en carne propia la exclusión racista. Igual ocurre en el caso de la lucha feminista, la lucha de clases, las reivindicaciones LGTBI o las de libertad religiosa. Son *demandas particulares* que exigen la inclusión en el “reparto” específico del cual han sido excluidos los demandantes. En lugar de impulsar la articulación hegemónica de los excluidos en todas y cada una de las cinco cadenas para exigir un “nuevo reparto” que no vale sólo para él (o ella) sino para todos, el subalternista prefiere elegir entre dos alternativas: o bien ser incluido segmentariamente y conseguir mayores privilegios en el reparto *ya existente*, o bien afirmar la subalternidad perpetua y permanecer atrincherado en una posición “antisistema” que le garantiza mantener la pureza de sus principios. En lugar de arriesgarse a perderlos en una lucha hegemónica (en la ¿que tendría que aliarse con otras fuerzas políticas y perder quizás protagonismo), el subalternista prefiere dejar las cosas “tal como están” y replegarse en el abrigo seguro de las certezas comunitarias.²⁸

Es por eso por lo que Mariátegui comprende que el problema del indio no se resuelve únicamente atacando la exclusión racista, sino cavando más hondo para atacar un problema que no es solo del indio en particular, sino de todos los peruanos. Se trata del problema de la *servidumbre* derivada de la tenencia de la tierra. Es verdad que el indio necesita de la tierra, pues toda su cultura gira alrededor de su vínculo orgánico con ella. Despojarlo de su tierra equivale a acabar con su vida y su cultura. Pero

27 Desde luego que *no vale igual* para todos estos grupos, pero su diferencialidad radica en el lugar que ocuparon tanto las poblaciones racializadas como las élites criollo-blancas en la estructura económico-social del Perú.

28 Castro-Gómez, Santiago. 2016. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores, pp. 407-408.

este acto originario de despojo es justo lo que ha ocasionado no solo la *violencia particular* sobre el mundo indígena, sino la violencia estructural que enferma al Perú. El interés de Mariátegui no es buscar en el mundo indígena los orígenes de una racionalidad no occidental que habría de emancipar el Perú, ni tampoco las bases para una nueva ontología que postule una relación orgánica del hombre con la naturaleza. Es un intelectual marxista y su mirada no es la del pensador romántico que funda la “liberación” del Perú en la alteridad del mundo indígena. *Por eso* no plantea el problema del indio en términos de una exterioridad cultural frente al mundo moderno, sino teniendo en cuenta la especificidad *colonial* de la historia peruana en el marco de ese mundo moderno. ¿Y en qué radica tal especificidad? En que en el Perú, como en otros países de América Latina, el capitalismo no pudo nunca (hasta ese momento) *hegemonizar* la producción económica de bienes y servicios en un nivel local, así como tampoco las relaciones sociales de trabajo entre patronos y empleados, pero *sin embargo* logró integrar esta producción a su lógica global. Esto significa básicamente dos cosas: (1) que el modo de producción capitalista no “totalizó” las relaciones sociales en el Perú, sino que coexistió con otras formas de economía, de organización social y de autoridad política;²⁹ y (2) que en todo caso la tenencia de la tierra se encontraba *articulada* con la lógica expansionista del capitalismo mundial. Hubo “enclaves” capitalistas en varias zonas del Perú (sobre todo en la Costa) en los que la producción local, en manos de empresas extranjeras, se encontraba destinada a la exportación.

Todo esto quiere decir que si bien las relaciones capitalistas de producción fueron solo una pequeña isla en medio de un universo económico centrado en el latifundio y dominado por relaciones de *servidumbre*, esta ya no puede ser interpretada –a diferencia de lo que dice Mariátegui– como “feudal”, puesto que se trata de una servidumbre que no es europea, sino mundial.³⁰ Con todo, lo que ha predominado social y políticamente en el Perú no ha sido la racionalidad económica del capitalismo,

²⁹ Tal como lo muestra el politólogo boliviano Luis Tapia, quien apropiándose de la noción de “sociedades abigarradas” de Zavaleta Mercado muestra que Bolivia es propiamente una sociedad “multisocietal” en la que se sobreponen abigarradamente diferentes experiencias del tiempo, modos de producción, lenguajes y formas de gobierno, todo ello como consecuencia de la colonización. Véase, Tapia, Luis. 2002. *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. Muela del Diablo Editores.

³⁰ Es por esto, porque la tenencia de la tierra en las colonias españolas se encontraba articulada ya con el capitalismo moderno, que no era una institución “feudal”, como todavía pensaba Mariátegui desde una posición marxista y eurocéntrica. Véanse las reflexiones del sociólogo andaluz Javier García Fernández sobre este tema. Cfr. García Fernández, Javier. 2018. *Descolonizando a Marx: cuatro tesis para pensar históricamente Andalucía. Tabula Rasa* (28), pp. 197-228.

que exige la universalidad de un marco jurídico moderno basado en la posibilidad de que los individuos vendan “libremente” su fuerza de trabajo en el mercado. Comprender este punto supone analizar el tipo de herencias dejadas por el colonialismo a través del cual nuestros países fueron incorporados al mundo moderno.

En los 7 ensayos Mariátegui propone una reconstrucción de la *triple herencia colonial* que ha marcado la historia del Perú: “La herencia colonial que queremos liquidar”, nos dice, “es la del régimen económico feudal, cuyas expresiones son el gamonalismo, el latifundio y la servidumbre”.³¹ Ya hemos dicho que si bien no se trata en realidad de un régimen económico “feudal”, como pensaban los marxistas, sí podemos hablar de una *gubernamentalidad moderno-colonial* implementada por el Imperio español en América desde el siglo XVI. Aquí, como en otros países de la región, la tenencia de la tierra es la otra cara (colonial) del capitalismo mundial en expansión. Lo cual significa que se encontraba *articulada* con dispositivos de gobierno que operaban *fuera* de las colonias y que funcionaban con *otras* lógicas.³² La pregunta, desde luego, es ¿cómo se manifiesta esta gubernamentalidad moderno-colonial en la historia del Perú? Mariátegui dice que se trata de un dispositivo compuesto de tres elementos, el primero de los cuales es el *gamonalismo*. El pensador liberal colombiano del siglo XIX José María Samper definía al “gamonal” de la siguiente forma: “Hombre rico de un lugar pequeño, dueño o poseedor de las tierras más valiosas, especie de señor feudal de la parroquia republicana, que influye y domina soberanamente el distrito, maneja sus arrendatarios como a borregos, ata y desata los negocios del terruño como a un San Pedro de caricatura y manda sin rival como un gallo entre sus gallinas”.³³ Pintoresca descripción que se refiere a los dueños del poder local (en Colombia se les llama también “caciques”), los “mandamases” que controlan en su beneficio la política lugareña mediante la repartición de favores personales. No obstante, Mariátegui no habla de “los gamonales” en singular, sino del *gamonalismo* como fenómeno estructural. Con ello se refiere a un sistema de relaciones locales de poder que funciona de forma *paralela* al Estado y que opera en la práctica como un “Estado dentro del Estado”. “Contra su autoridad”, nos dice, “sufragada por el ambiente y el hábito,

³¹ Mariátegui, 7 ensayos, op. cit., p. 33.

³² Este es el fenómeno complejo que Mariátegui logra entrever y que más adelante Quijano, a su manera, denominaría la “heterogeneidad histórico-estructural”.

³³ Véase la reseña del historiador Jorge Orlando Melo publicada en la *Revista Credencial Historia*, N° 103, 1995. <http://www.jorgeorlandomelo.com/caciquesyg.htm>

es impotente la ley escrita”.³⁴ El gamonalismo es un *ethos*, un modo de vida, un *sentido común* compartido por dominadores y dominados que corresponde a un tipo de economía basada en la tenencia de la tierra. Es un sistema de prebendas y componendas que aseguran que el poder local sea controlado por los terratenientes, sin interferencia alguna del Estado. Un sistema, dice Mariátegui, que corrompe “al juez, al subprefecto, al comisario, al recaudador”, es decir, a todos aquellos que están “enfeudados en la gran propiedad”.³⁵ El gamonalismo funciona entonces como un *parapoder*, como un “estado de excepción” donde no vale la ley de la República, donde son suspendidos todos los derechos civiles y tan solo vale la ley particular del gamonal.

Para Mariátegui resulta claro que, bajo estas circunstancias específicas, las revoluciones de independencia no condujeron al establecimiento de un régimen democrático-burgués en el Perú, sino a la perpetuación de la tenencia de la tierra como forma hegemónica de producción económica. Aquí está el *segundo* elemento del dispositivo moderno-colonial. Si el gamonalismo es, ante todo, una forma de hacer política (con “p” minúscula) que nada tiene que ver con las reglas del juego democrático, el *latifundio* es la base económica de esa particular forma de política. No existió en el Perú del siglo XIX una “burguesía”, similar a la europea, que hiciera suyos los ideales republicanos de la revolución francesa, sino que la clase dominante postindependentista se formó con los restos de la élite aristocrática colonial. Una élite rentista que por lo general no se interesó en la democracia, sino en defender sus privilegios heredados de sangre, así como sus latifundios parroquiales. Desde luego, como hemos visto, la clase dominante se hallaba *conectada* en todo caso con el capitalismo industrial que requería materias primas de las periferias, razón por la que el latifundio en las colonias resultaba enteramente funcional a la expansión capitalista industrial en la propia Europa. Mariátegui sabe muy bien todo esto. Conoce de primera mano los textos de Lenin y Rosa Luxemburg sobre el imperialismo como “fase superior” del capitalismo. Entiende que la Primera Guerra Mundial fue desencadenada por la competencia de los imperios europeos por el monopolio de la producción colonial fuera de Europa. En las periferias estaba la mano de obra barata y las materias primas que necesitaban los centros industrializados para desarrollarse. La hegemonía geopolítica de las principales potencias dependía del mantenimiento de relaciones de servidumbre en áreas no capitalistas de la economía, ya que la producción allí resultaba más barata

³⁴ Mariátegui, 7 ensayos, *op. cit.*, p. 21.

³⁵ Mariátegui, 7 ensayos, *op. cit.*, p. XXX.

de la que podía obtenerse en las metrópolis para las mismas ramas de la producción.

Mariátegui es consciente, por tanto, de que existe un vínculo entre el latifundismo de las periferias y el capitalismo de los centros metropolitanos, pero su interés radica en el análisis específico de la “realidad peruana”. Y este análisis muestra que el dispositivo moderno-colonial en el Perú tiene un tercer elemento: *la servidumbre del hombre por el hombre*. Con ello se refiere a la situación en la que la voluntad de unos peruanos *depende* de la voluntad arbitraria de otros peruanos. El *siervo* es aquel que no puede gobernarse autónomamente a sí mismo porque hay otra voluntad más fuerte que se lo impide, la voluntad del *señor*. Pero al mismo tiempo, el señor tampoco puede ser autónomo, pues depende necesariamente del trabajo del siervo. Casi entonces a la manera de la dialéctica del amo y el esclavo, Mariátegui dice que la servidumbre es una condición en la que *todos los peruanos* se ven privados de la libertad. De un lado, el latifundio necesita de la mano de obra esclava del indio y el campesino, lo cual impide que el gamonal se beneficie del desarrollo agrario que puede traer la economía capitalista. Es por eso por lo que la clase burguesa no ha conseguido surgir en el Perú. Pero de otro lado, el indio y el campesino se ven obligados a sacrificar sus valores culturales para trabajar como “peones” en una tierra que no es suya, la hacienda del gamonal. Nótese, por tanto, que la categoría de “servidumbre” no es aplicada por Mariátegui al indio en particular, sino a la condición estructural de la sociedad peruana en su articulación con el capitalismo mundial. Lo cual significa que la superación de la condición de servidumbre –que es, como vimos, la promesa emancipatoria de la modernidad– no implica el *retorno* a los valores comunitarios del mundo indígena prehispánico, como equivocadamente afirmaba Valcárcel.

Aunque Mariátegui reconoce que el mundo indígena precolombino se caracterizaba por el predominio de una racionalidad comunitaria, entiende perfectamente que tal racionalidad fue *modificada* con el advenimiento de la conquista española y que tan solo sobreviven algunos rastros en el actual mundo campesino.³⁶ Pero es precisamente sobre la base de esos rastros, de ese comunitarismo aún vivo en el sentido común del campesinado peruano, que Mariátegui abre la posibilidad del *socialismo*. Y aunque entiende que este proyecto pueda tomar como base el mundo campesino, tal como ocurrió con la revolución rusa, lo que busca no es solo la liberación de los campesinos, sino de todos los peruanos. No se

³⁶ Esto a contrapelo de lo afirmado por algunos *abyayalistas*, en el sentido de que las cosmovisiones del mundo indígena, así como sus formas tradicionales de sociabilidad, habrían permanecido *intocadas* por los procesos de modernización en Latinoamérica.

trata de que los campesinos realicen un “éxodo” milagroso de las condiciones de servidumbre que afectan a toda la sociedad peruana, mientras la oligarquía sigue disfrutando de sus privilegios. Una cosa no puede darse sin la otra. Ninguno será libre si no existen las *condiciones* para “negar” la servidumbre que afecta tanto a unos como a otros y que deshumaniza el cuerpo social en su conjunto. Pero esta negación dialéctica no recae exclusivamente sobre aquellos grupos que han sufrido históricamente la exclusión racista en particular, sino que exige la construcción de un sujeto político que vaya más allá de las demandas particulares. Con otras palabras, no se impugna la exclusión racista en particular, sino las reglas que organizan desigualitariamente a la sociedad en su conjunto y que legitiman las formas racistas de servidumbre. Es por eso por lo que Mariátegui se negó a ver el racismo como algo que le acontece solamente al indio y en su lugar entendió que la superación del racismo conlleva la descolonización de las relaciones sociales *en su conjunto*. En esto radica la universalidad de una *política decolonial*.

Queda claro entonces por qué razón una política decolonial no puede centrarse únicamente en la cuestión del racismo ejercido por unos grupos sobre otros, como pretenden algunos teóricos decoloniales. Se suele hablar de cosas tales como “racismo epistemológico”, como si este fuera un problema desligado de la estructura socioeconómica y abordándolo más bien como un problema *particular*. Quizás el aporte más importante de Mariátegui a esta discusión radique en haber entendido que los procesos históricos de *racialización* no pueden entenderse como desligados de los procesos de *enclasmiento*. En otro lugar he mostrado que las clases económicamente privilegiadas en estos países se han visto siempre a sí mismas como “limpi sangre”, es decir, como dotadas del capital simbólico de la blancura que les distancia socialmente de los negros, indios y mestizos.³⁷ Hipostasiar, por tanto, la exclusión racial y asumirla como si fuera el “punto cero” para la consolidación de una política decolonial, no nos llevará demasiado lejos. Habrá que entender que la lucha antirracista no puede asumirse desde posiciones particularistas, sino que es preciso avanzar hacia la construcción política de una *voluntad común*. Pues no se trata solo de impugnar la servidumbre que vale para *algunos*, sino de combatir la condición estructural de servidumbre que vale para *todos*.

Con todo, el argumento de que la superación del “racismo epistemológico” conlleva la adopción de una visión “no eurocéntrica” de la producción de conocimientos me parece válido, *siempre y cuando* dejemos claro de entrada qué es lo que estamos entendiendo por “eurocentrismo”. En

³⁷ Cfr. Castro-Gómez, Santiago. 2010. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1810)*. Editorial Universidad Javeriana.

el capítulo anterior³⁸ he mostrado que el “eurocentrismo” es aquel discurso que sustrae a “Europa” de la red de relaciones históricas de poder que la constituye y la *fetichiza*, es decir, la presenta como una cultura dotada de *cualidades intrínsecas* superiores a las de otras culturas.³⁹ En este sentido, el eurocentrismo es una forma de *esencialismo cultural* que se halla en la base de todo *universalismo*.⁴⁰ Lo que es *resultado* histórico del antagonismo, es presentado como algo ahistórico *previo* al antagonismo. Creo que la mayoría de los decoloniales coincidirán en esto conmigo. El problema comienza en el momento en que algunos de ellos utilizan el argumento del “eurocentrismo” como carta ganadora. ¿Qué significa esto? Que la acusación de “eurocentrismo” es utilizada por lo general como argumento retórico para descalificar al adversario. Cualquier objeción a la posición anti-eurocéntrica puede ser calificada a su vez de eurocéntrica, con lo cual se genera una *inmunización frente a la crítica*. Esto ocurre cuando se utilizan argumentos *ad hominem*, como por ejemplo: “dices lo que dices porque eres blanco y como blanco solo puedes pensar eurocéntricamente”; o “utilizas filósofos europeos para argumentar tu posición, por tanto tu posición es eurocéntrica”; o peor aún: “si criticas mi defensa

³⁸ [Nota del comentarista: el capítulo en mención es *III. ¿Qué hacer con los universalismos occidentales?* el cual hace parte de la obra, *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019. En la misma medida hemos señalado algunas ideas esenciales en el comentario al presente texto. Ver *infra* pp. 291-294].

³⁹ Véase Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, op. cit., pp. 47-53; Castro-Gómez, Santiago. 2015. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal. pp. 283-288.

⁴⁰ Nosotros hemos dicho, sin embargo, que no debemos confundir universalismo con universalidad (Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, op. cit., pp. 270-272). Los “universalismos occidentales” no son sino la otra cara de un eurocentrismo que legitima la superioridad de Europa sobre los pueblos sometidos a su dominio colonial. El *universalismo* corresponde a una encarnación cultural concreta (Europa), a un conjunto de valores que *preexisten* al *antagonismo* y que son presentados como cualidades que le pertenecen a Europa “de suyo” y que le habrían permitido desarrollar (mejor que ninguna otra cultura) la racionalidad científica, la crítica racional, la democracia, el capitalismo, etc. Ahora bien, el rechazo legítimo a este universalismo no debería llevarnos a rechazar *también* la universalidad como gesto político. Algunos activistas afirman que la *universalidad política* debe ser abandonada por completo, ya que ella esconde una visión monolítica y colonial de la política. De un rechazo (correcto) al universalismo, pasan sin más a un rechazo (incorrecto) a la universalidad ¿Por qué razón? Porque en este último caso no estamos hablando de epistemología sino de política. A diferencia del universalismo, la universalidad sí es producto del antagonismo y no preexiste a las prácticas articuladoras que la hacen posible. Es por eso completamente incorrecto llamar a esta operación política “pluriversalidad” en lugar de “universalidad”, porque –como acabo de decirlo– aquí no se trata de crear muchas voluntades comunes, sino *una sola* que sea capaz de disputar la hegemonía a las clases dominantes y combatir la servidumbre que vale para *todos*. Este es el gesto fundamental de la política, como traté de mostrar en mi libro *Revoluciones sin sujeto*.

de las epistemes no occidentales es porque eres un racista epistémico”. Por desgracia, argumentos retóricos de este tipo se han hecho comunes en el seno de la familia decolonial. A veces queda la sensación de que no discutes con hablantes que juegan limpiamente con las cartas abiertas, sino con gente que trae los “datos cargados”.

De otro lado, tengo la impresión de que algunos pensadores decoloniales incurren por lo general en aquello que los filósofos llamamos “autocontradicción performativa”. Esto quiere decir que el argumentante niega *performativamente* aquello que afirma el contenido de su argumento. Esto ocurre, por ejemplo, cuando alguien critica a la modernidad *en su totalidad* por ser un proyecto colonialista y eurocéntrico, pero para argumentar su posición utiliza recursos puestos a disposición por la modernidad misma. No me refiero solo al uso de temas y figuras de argumentación desarrolladas por corrientes modernas de pensamiento como el marxismo, sino también a la utilización de recursos modernos como la escritura académica de libros, o el aprovechamiento del capital simbólico que conlleva el haber sido entrenado por prestigiosas universidades europeas en disciplinas como la filosofía, la sociología, la historia, etc.⁴¹ Pienso ahora mismo en la acusación que hace Dussel a la filosofía política moderna de ser “eurocéntrica” porque no tiene en cuenta la historia del Imperio chino, el islam, el Al-Andalus, los mayas, los incas, etc.⁴² Curiosamente, el “giro descolonizador” que propone para debilitar el eurocentrismo de la filosofía política es crear una *filosofía de la historia*, un gran metarrelato histórico que visibilice a todas estas culturas.⁴³

⁴¹ Esta contradicción ha sido señalada muchas veces por Silvia Rivera Cusicanqui, para quien el pensamiento decolonial es una “moda posmoderna” exportada a Latinoamérica desde universidades norteamericanas. En este sentido, varios teóricos han insistido en que el pensamiento decolonial operaría, paradójicamente, como una nueva forma de colonialismo intelectual. Véase Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca / Instituto Pensar, p. 37.

⁴² Dussel, Enrique. 2007. *Política de la liberación. Vol. I. Historia mundial y crítica*. Trotta, pp. 552-556.

⁴³ Uno se pregunta cuál es en realidad el “estatuto” de este gran relato histórico creado por Dussel en el primer volumen de su *Política de la liberación*. Pareciera ser que trata de combatir la filosofía eurocéntrica de la historia (tipo Hegel y Marx) con otra filosofía de la historia mucho más abarcadora. Solo que mientras que en el primer caso Europa está en el “centro” del relato, en el segundo caso Europa está “provincializada”. Con todo, Dussel podría argumentar que su “Gran Relato” no es una filosofía de la historia, como aquí suponemos. Pero si no lo es, ¿De qué se trata entonces? Sin duda no es Historia porque la narración no hace uso de archivo primario, sino que recurre a *información de segunda mano* (algunas veces ni siquiera cita la fuente, otras veces remite a historiadores modernos). Ningún historiador profesional diría que lo que hace Dussel en este libro tiene algo que ver con la Historia. Y con toda seguridad a ninguno se le ocurriría escribir en solitario una “Historia mundial” como la que propone nuestro filósofo.

La pregunta es: ¿por qué utilizar un género narrativo tan moderno y tan europeo como la “filosofía de la historia” para criticar a la modernidad y al eurocentrismo?

Mariátegui es un ejemplo de que no existe contradicción alguna entre ser crítico del eurocentrismo y, *al mismo tiempo*, utilizar para ello las herramientas ofrecidas por el pensamiento de la modernidad. Pero es necesario enseñar de entrada las cartas y reconocer el lugar *moderno* de enunciación desde el que se habla, en vez de mantenerlo escondido bajo la mesa, o pretender que se habla desde otro lugar (el de las “víctimas”) para dar la impresión de ser un “crítico radical”. Aquí radica la gran debilidad de las críticas de Dussel al eurocentrismo. Hay una suerte de *criptonormativismo moderno* en los críticos del eurocentrismo que es necesario revisar.

La transmodernidad: situación y civilización

Hemos hablado ya del modo en que Mariátegui caracteriza la decadencia del racionalismo moderno en el primer capítulo de su libro *El alma matinal*. En el segundo capítulo el Amauta ofrece una serie de argumentos que precisan su diagnóstico y que podríamos sintetizar de esta manera: “la civilización burguesa sufre de falta de un mito, de una fe, de una esperanza”.⁴⁴ Es decir, que la consecuencia directa, perversa, de la racionalidad instrumental capitalista fue que quiso desterrar la metafísica de la historia por considerarla una “superstición irracional” que debía ser sustituida por la ciencia. La razón quiso entonces tomar el lugar del mito. Pero, nos dice Mariátegui, el mito es irremplazable puesto que “el hombre es un animal metafísico”:

No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida, El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico [...]. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito.⁴⁵

Habría que aclarar primero qué quiere decir Mariátegui con las palabras “mito” y “metafísica”. ¿Quiere decir acaso que promueve un retorno a las cosmovisiones religiosas del mundo, como las que prevalecían en América antes de la llegada de los europeos? ¿Significa que es necesario dar la vuelta a la torta y sustituir la ciencia por la religión? Ninguna de las

⁴⁴ Mariátegui, *El alma matinal*, op. cit., p. 47.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 48.

dos cosas. Mariátegui está familiarizado con las críticas de Marx a la religión vertidas ya desde sus obras de juventud. Conoce bien la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, texto en el que Marx formuló su célebre frase: “La religión es el opio del pueblo” y dijo también que “el hombre hace a la religión, la religión no hace al hombre”, inspirado en las fuertes críticas lanzadas por Feuerbach al cristianismo. La religión, decía Marx, engaña al hombre en la medida en que le arrebató sus fuerzas propias, proyectándolas en un ser imaginario. Mariátegui acepta en principio estas críticas, pero su lectura del marxismo está mediada en buena parte por la obra de George Sorel. En su libro *Reflexiones sobre la violencia* Sorel había dicho que si bien Marx desenmascaró la religión como fármaco, ello no significa que haya desterrado junto con ella la necesidad que tiene el hombre de una mitología. Pues el mito no es *lo mismo* que la religión, sino que es una “visión de mundo” que mueve a los hombres a *forjar el futuro* en lugar de conformarse con el presente. Mientras que el cristianismo incita a los hombres a vivir resignados y a fetichizar el estado *presente* de cosas, el mito se define en cambio por su capacidad transformadora del presente. Por eso, nos dice Sorel, el mito no debe ser juzgado por su grado de correspondencia con la realidad actual de las cosas, sino que opera *contrafácticamente* a partir de la praxis transformadora.

Ahora bien, aquí se hace necesario distinguir categorialmente entre el mito y la utopía. De nuevo siguiendo a Sorel, Mariátegui rechaza la utopía por colocar el énfasis en un mundo que no existe aún, lo cual conlleva un desconocimiento de las fuerzas del cambio que luchan por construirlo. La utopía sería entonces una *huida hacia el futuro* que contribuye a la despolitización de las luchas presentes. El mito, en cambio, critica la realidad que “es”, pero no en nombre de otra realidad futura, sino de aquella que *ya está empezando a ser*. El énfasis no se coloca en el futuro, sino en el presente; en la *creencia* de que el presente lleva escondidas en su seno las semillas que darán origen a un mundo en el que ya no existirán más las injusticias actuales.⁴⁶ El mito, por tanto, expresa una *voluntad existente* que inspira al hombre a luchar por una causa superior y a morir por ella si fuese necesario. Mariátegui se apropia entonces de las

⁴⁶ Con otras palabras, esto supone reconocer que hay un momento de “objetividad” de las instituciones políticas, vale decir, reconocer que ellas encarnan *criterios normativos* (la libertad y la igualdad conquistadas por luchas pasadas) que no podemos echar por la borda, con el argumento iconoclasta (muy propio de ciertas izquierdas) y poco dialéctico de que hay que rechazar *en su totalidad* el orden establecido. Creo que algunos pensadores decoloniales han cedido a la tentación de la “negatividad radical” y piensan que la emancipación está escondida en el futuro, no en el presente. El presente hay que *destruirlo*. Aquí radica el problema de la utopía que detecta Mariátegui.

tesis de Sorel y las usa como ariete para precisar su diagnóstico sobre la decadencia del racionalismo moderno. Mientras que este quiso acabar con todos los mitos, sumiendo al hombre en un presentismo nihilista y despolitizado, Mariátegui invoca una mitología que movilice los afectos políticos del pueblo e inspire la lucha de los revolucionarios en todo el mundo:

La fe de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mítica y espiritual. Es la fuerza del mito. La emoción revolucionaria es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales.⁴⁷

No estamos hablando entonces de una religión que inspira la fe ultraterrena, sino de un mito terrenal, de un *mito immanente* para transformar *este mundo a partir de lo que ya existe*. Aquí Mariátegui se muestra de nuevo fiel al pensamiento dialéctico. Pues la “negación” de la que hablan Marx y Hegel sólo puede darse una vez que hemos *asimilado* aquello que nos depara la historia. No es posible saltar por encima o por detrás de la historia, ignorando sus contradicciones, pues esto equivaldría a asumir una actitud despolitizadora. Ni la “huida hacia el pasado” que añoran los abayalistas, pero tampoco la “huida hacia el futuro” que añoran los marxistas. Si queremos hacer política decolonial, tendremos que *apropiarnos* de la historia que nos tocó vivir, por injusta que haya sido, pues solo de este modo podremos “negarla”. Aunque resulte doloroso, habrá que asimilar esa *negación primera* que generó la occidentalización colonial y “cancelarla” (*Aufheben*) mediante una *segunda negación* que incorpore tanto elementos de aquello que fue negado inicialmente, como elementos de aquello que operó la negación. Es por eso por lo que el mito del que nos habla Mariátegui no es una simple *inversión* del estado de cosas presente. No se trata, como afirman algunos activistas, de dar vuelta al mapa y colocar el sur donde hoy está el norte, y el norte donde hoy está el sur. De eso *no se tratan* las “epistemologías del sur”, sino de negar dialécticamente la jerarquía norte-sur a partir de una asimilación creativa de la “condición-sur”. El mito de Mariátegui visualiza un mundo en el que tanto los señores como los esclavos de hoy *dejarán mañana de serlo*. Un mundo en el que ya no existirá la *servidumbre* generada por la expansión capitalista y colonial de Europa que traicionó las promesas emancipatorias de la modernidad.

En la época de Mariátegui, ese mito no podía ser otro sino la revolución socialista. Para la década de 1920, Mariátegui pensaba que la revolución

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 51.

vendría de Europa para iluminar a los pueblos sometidos por el colonialismo. Pero visto lo visto en el siglo XX, teniendo en cuenta nuestra actual situación a casi cien años de la muerte del Amauta, parece claro que la antorcha de la revolución ya no ilumina desde Europa. Son los pueblos del Sur quienes encarnan ahora la rebelión del hombre contra la servidumbre. Es verdad que las promesas emancipatorias de la modernidad deben ser todavía realizadas en el mundo. No son ellas las que han quedado obsoletas, sino el proyecto histórico de modernización social, económica y política en el que estos ideales quedaron emplazados con la irrupción del capitalismo, y en el que creyeron firmemente nuestros intelectuales y nuestras élites dirigentes durante todo el siglo XIX y buena parte del XX. Este modelo se ha revelado incapaz de construir naciones libres, soberanas y democráticas en América Latina y en todas las zonas periféricas del sistema-mundo capitalista. Si algún mito emancipatorio podemos invocar todavía hoy para la humanidad, este ya no será cantado siguiendo rigurosamente la partitura de la Marsellesa o de la Internacional Socialista. De la mano de Mariátegui, me gustaría sugerir que la construcción de una *civilización transmoderna* es la gran mitología política que debieran invocar las luchas decoloniales en el siglo XX.

En su diagnóstico de la modernidad en América Latina, Aníbal Quijano entiende que las racionalidades no modernas que fueron excluidas por el capitalismo y el colonialismo ya no pueden ser “recuperadas” y que el proyecto emancipatorio que busca la erradicación de la servidumbre humana deberá echar mano, necesariamente, de la razón moderna. Pero esto *no significa* que ese proyecto deba excluir el aporte de las racionalidades comunitarias andinas, que –como bien lo veía Mariátegui– todavía sobreviven en el mundo campesino actual:

Debe quedar claro que no propongo en modo alguno el regreso a un comunitarismo agrario como el de la historia andina precolonial o inclusive actual. La sociedad actual y sus necesidades y posibilidades son, sin duda, demasiado complejas como para ser cobijadas y resueltas dentro de una institución como aquella, sin que ello implique, tampoco, que ella no pueda ser después una de las bases de la constitución de otra racionalidad. Después de todo, ¿no fue bajo su impacto sobre el imaginario europeo que comenzó la historia de la modernidad europea y la poderosa utopía de una sociedad racional?⁴⁸

⁴⁸ Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, op. cit., p. 26.

Aquí se encuentra expresada, si bien aún de manera rudimentaria, la idea básica de la transmodernidad. Quijano lo plantea en términos de una “nueva racionalidad” que vaya más allá de los mundos existentes antes del advenimiento de la modernidad, pero también de la racionalidad del capitalismo moderno-colonial. Esa nueva racionalidad se revela como una necesidad que surge tanto de la “crisis” del modelo civilizatorio arrastrado por el capitalismo, como de la imposibilidad estructural de adoptar un modelo comunitarista que tome como premisa el rechazo absoluto de la modernidad.⁴⁹ Lo que se necesita, por tanto, es avanzar hacia un “tercer excluido”, vale decir, hacia un tipo de racionalidad *poscapitalista* que integre y asimile tanto la herencia comunitarista de las humanidades premodernas, como la herencia democrática e igualitaria de la modernidad. No se trata, sin embargo, de un proyecto civilizatorio moderno pero no capitalista, como dice Bolívar Echeverría,⁵⁰ sino de un proyecto que no es ni capitalista ni moderno, sino *transmoderno*, porque va más allá de la modernidad desde la propia modernidad.

Ha sido el filósofo argentino Enrique Dussel quien mejor ha visualizado este problema, y acaso sea esta la contribución más importante de su ya muy extensa obra. De entrada digamos que la noción de “transmodernidad” que maneja Dussel se mueve en dirección *contraria* a lo que muchos grupos de intelectuales y activistas entienden hoy día por “descolonización”. Operando con la idea sesgada de que la modernidad en su conjunto tiene una “lógica profunda” que es el colonialismo, es decir, que todo despliegue moderno es *de suyo* colonialista y no puede serlo de otro modo, tales activistas se precipitan en una actitud radicalmente *antimoderna* y políticamente conservadora, tal como lo he venido argumentando. Descolonizarse, según ellos, significa *escapar* de la modernidad para replegarse en las “epistemologías” sobrevivientes propias de aquellos pueblos que no fueron cooptados enteramente por la modernidad (comunidades indígenas y negras para el caso de las Américas), pues allí se encuentran las semillas de “otro mundo” muy distinto al occidental.⁵¹ Vincularse orgánicamente con esas “epistemes-otras” es tenido por tales intelectuales y activistas como el acto político emancipador por excelencia. No obstante, la visión transmoderna de Dussel tiene poco que ver con este relato fantástico. El filósofo argentino parte de la tesis de que la modernidad es un

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 29.

⁵⁰ Echeverría, Bolívar. 1998. *La modernidad de lo barroco*. Biblioteca Era.

⁵¹ Hay que decir, sin embargo, que la obra temprana de Dussel (en los años setenta) presentaba la modernidad como una “totalidad opresora” en su conjunto. Actitud que por fortuna será posteriormente moderada por el propio Dussel en la medida en que se deja interpelar por los textos de Marx.

fenómeno histórico que tiene un momento “intrauterino” (por así decirlo) con la emergencia de nuevas fuerzas productivas hacia finales de la edad media europea, pero que adquiere su perfil histórico definitivo gracias a la conquista de América y la creación del mercado mundial con la expansión colonial de las potencias europeas. Este sistema mundial coloca por primera vez juntas, pero en relación asimétrica, a una gran cantidad de “culturas” que antes habían vivido separadas unas de otras, estableciendo sobre ellas la *hegemonía* de una concepción primero cristiana y señorial (siglos XVI-XVII), luego racionalista y capitalismo (siglos XVIII-XX) de entender la vida, el conocimiento, la naturaleza y las relaciones sociales. Dussel se refiere específicamente a culturas milenarias como las provenientes de India, China, el mundo árabe y el mundo indígena precolombino.⁵² Nótese bien que la colonización en Dussel no se *reduce* al genocidio o la occidentalización *completa* de pueblos y culturas (que ocurrió en muchos casos), sino que es, ante todo, el establecimiento de una *hegemonía cultural*. Esto quiere decir que las culturas de esos pueblos no fueron destruidas por completo (su propio peso histórico milenario lo impedía), sino que amplios pliegues de su “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), fueron *transformados* con la introducción del cristianismo, la ciencia moderna, la modernización político-cultural y, sobre todo, el capitalismo. Pero esto significa *también* que tales pliegues de sentido han permanecido en una “exterioridad relativa” con respecto al *significado* que todos estos procesos adquirieron en Europa. Aquí se muestra el alcance del concepto gramsciano de “hegemonía” utilizado por Dussel. La colonización conlleva el establecimiento de un “consenso” tácito entre los valores occidentales traídos con la colonización europea y los valores propios de las culturas colonizadas, provenientes de su mundo tradicional no moderno. Dussel tiene claro, sin embargo, que esos valores tradicionales no han permanecido *inalterados* con el advenimiento de la modernidad (a la que fueron incorporados por el colonialismo), sino que se han transformado *junto con ella*. No hay ningún tipo de esencialismo cultural en el pensamiento de Dussel. La exterioridad de las culturas colonizadas es solamente *relativa* y no *absoluta* frente a los procesos de modernización. El filósofo argentino tiene claro que la modernidad es un fenómeno *irreversible* del cual ninguna cultura del planeta puede ni podrá sustraerse por entero, tal como lo entrevió Marx. La modernidad no es un fenómeno histórico que le aconteció a *Europa*, sino un fenómeno que le aconteció a la *humanidad* con su conjunto.

¿Qué significa entonces la “transmodernidad”? Esta noción apunta hacia el modo en que ese proceso mundial de modernización económica,

⁵² Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal, p. 257.

política y cultural puede y debe ser “asimilado” dialécticamente desde posiciones subalternizadas por la expansión colonial europea. Significa *atravesar la modernidad* desde “lugares de enunciación” que fueron excluidos (vale decir, dejados “sin parte”) por la modernización hegemónica euronorteamericana. Para ponerlo en términos conocidos por Mariátegui: la transmodernidad sería la “negación de la negación”, es decir, la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde sus historias periféricas. Se trata de una modernidad vivida desde la exterioridad relativa que *niega su forma occidentalista y eurocentrada*. Aquí Dussel se posiciona frente a las tesis de Bolívar Echeverría, pues si el filósofo ecuatoriano habla de la necesidad de avanzar hacia una modernidad no capitalista, el argentino sabe perfectamente que esto es imposible, ya que el proyecto histórico concreto de la modernidad vino aparejado con el capitalismo y el colonialismo. El horizonte emancipatorio ya no sería el de la modernidad, pero tampoco el de la antimodernidad, sino el de la transmodernidad. La descolonización viene de la mano con un proyecto de *negación dialéctica* frente a las instituciones sociales, económicas, políticas y científicas desarrolladas por la modernidad. Un proyecto que, según Dussel, será impulsado por “intelectuales orgánicos” situados *en medio* de su propia cultura subalternizada y la modernidad eurocentrada (*Borderthinking*). Son estos intelectuales que viven “entre dos mundos”, quienes podrán establecer las mediaciones necesarias entre la modernidad occidental y los valores de las culturas marginalizadas por esta durante la expansión colonial, propiciando de este modo la “negación de la negación”:

Denominamos proyecto *trans*-moderno [...] la afirmación, como autovaloración, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la modernidad [...]. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las “fronteras”, pueden crear un pensamiento crítico [...]. El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno, ni posmoderno, sino estrictamente transmoderno, porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador o parte del interior de la modernidad, sino de su exterioridad, o aún mejor, de su ser fronterizo.⁵³

⁵³ *Ibíd.*, pp. 293-294.

Nótese entonces: la transmodernidad no es una operación para “recuperar” los valores de las culturas nativas existentes *antes de la colonización*, sino una problematización crítica de la modernidad que tiene dos facetas complementarias: de un lado, la modernidad eurocentrada es reinterpretada desde las historias locales negadas por la colonización; pero del otro lado, *y al mismo tiempo*, la propia cultura subalterna local, modificada por la modernidad, deberá ser también reinterpretada.⁵⁴ De nuevo la operación dialéctica: una cosa no puede darse sin la otra. La transmodernidad apunta, por tanto, hacia la generación de *códigos interculturales* que sirvan como criterio normativo para la instauración de una civilización postcapitalista. No se trata sólo de negar los códigos universales provenientes de la modernidad *europea*, sino de producir una nueva universalidad política que pueda ser *reconocida como propia* por culturas diferentes.

Aquí debemos añadir que esta operación transmoderna conlleva necesariamente “pasar por la modernidad”, atravesarla, canibalizarla y apropiarse de sus criterios normativos. Desde un punto de vista político diríamos que tal operación ha sido ya puesta en marcha en múltiples ocasiones. Al menos desde la revolución haitiana se han producido y se siguen produciendo en la periferia colonial muchas “situaciones transmodernas”. Estas consisten básicamente en que los grupos que fueron dejados “sin parte” por la expansión colonial-capitalista de Europa se apropian dialécticamente de los criterios políticos desarrollados por la modernidad política (los ideales de igualdad y libertad), pero llevándolos hacia un escenario diferente (transmoderno), en el que esos mismos grupos se postulan como sujetos universales. La operación política que aquí se pone en marcha es el paso de la “universalidad abstracta” a la “universalidad concreta”, en la que los “sin parte” se apropian de esa misma universalidad y la devuelven contra sus opresores.⁵⁵ No obstante, Dussel no habla tanto de las “situaciones transmodernas” del pasado y el presente, sino que prefiere hablar de la “civilización transmoderna” del futuro. Quizás por eso descuida reflexionar sobre el tipo de *universalidad política* que se juega en las primeras, para centrarse mejor en la *universalidad religiosa* propia de la segunda.

En efecto, Dussel entiende que esa universalidad es algo que se *funda* en valores religiosos que comparten todas las culturas humanas. Concretamente, piensa que las grandes religiones universales (el hinduismo, el budismo, el islam, el cristianismo) deberán jugar un papel clave en la generación de estos códigos interculturales, porque son precisamente

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 291.

⁵⁵ Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, op. cit., pp. 270-288.

ellas las que expresan con mayor fuerza los “valores últimos” que subyacen a toda cultura. Con lo cual *despolitiza* el proceso de creación de códigos interculturales transmodernos y los coloca en las manos expertas de una élite de teólogos, filósofos y juristas. Es aquí, me parece, donde se revela el límite de la noción de transmodernidad defendida por Dussel. Al igual que Mariátegui, no niego que los valores religiosos puedan ser capaces de inspirar la emergencia de una *mitología política*, pero tal mitología no debería pensarse como una *extensión* de la moral religiosa, que en muchos casos reproduce las desigualdades modernas de género, clase, raza, nación y sexualidad que, precisamente, busca dejar atrás el proyecto transmoderno. Si el objetivo de esta mitología política es, como hemos sugerido, la descolonización de las relaciones sociales en su conjunto, es decir, la *abolición de la servidumbre humana*, sus fundamentos no pueden ser religiosos sino políticos. No serán los “intelectuales críticos”, como afirma Dussel, sino *los pueblos mismos* quienes tendrán en sus manos la creación de los criterios normativos que regirán la futura civilización transmoderna.

Con Mariátegui diremos, sin embargo, que el mito no es lo mismo que la religión y que tampoco se reduce a la utopía, puesto que esa interculturalidad de la que hablamos no es tan solo música del futuro, sino algo que ha ocurrido al menos desde la revolución haitiana y que sigue ocurriendo en muchos lugares del planeta. *Ya existen* en el mundo “situaciones transmodernas”, si bien en el *interior* de la civilización capitalista. La tarea que viene por delante, la más difícil de todas, es la *universalización política* de esos códigos interculturales, si es que deseamos ir *más allá* de un proyecto que se limite a “(re)existir” en el interior del capitalismo y la modernidad. Pero para ello necesitaremos inicialmente de las instituciones políticas modernas, hegemonizadas, eso sí, por un proyecto intercultural de carácter popular y republicano. El mito de la transmodernidad demanda la creación de una *civilización posoccidental y poscapitalista* y no solo la fundación de aldeas moleculares de resistencia. En analogía, pues, con lo dicho por Marx en su *Crítica del Programa de Gotha*, la descolonización de las relaciones sociales necesita pasar de una “fase inferior” en la que ahora nos encontramos (“situaciones transmodernas” en medio del capitalismo globalizado) a una “fase superior” (“civilización transmoderna” *más allá* del capitalismo y el colonialismo). Sin embargo, este horizonte no debe llevarnos a *confundir* una fase con otra. *Hoy día* necesitamos de un *republicanismo intercultural, plurinacional y plebeyo* que, de la mano de los criterios normativos desplegados por la modernidad, nos vaya llevando *más allá* de ella, pues me parece que la posición *antimoderna* que defienden muchos autores decoloniales no nos llevará demasiado lejos en el empeño.

La propuesta de una política decolonial de Santiago Castro-Gómez: Manual de filosofía política para perversos

Julián A. Ramírez Beltrán

En estas breves líneas desearía resaltar un conjunto de premisas que impulsaron la discusión y el enfrentamiento de ideas sobre la propuesta de un *republicanismo transmoderno* del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. Entre las temáticas que más encendían las pasiones –sin por ello dejar de ser racionales, sesudas y severas– encontrábamos el problema de la construcción de una universalidad situada, junto a la necesidad de pensar el carácter de una teoría política decolonial que no abandonara la construcción de instituciones democráticas so pretexto de ser madrigueras del eurocentrismo y la explotación capitalista. Además de tratar estas temáticas, el texto aquí presentado nos permitía mantener y suscitar una impertinencia clave: negar a la modernidad un carácter histórico homogéneo y uniforme (i.e. la inscripción de la universalización abstracta de un hombre europeo, blanco y burgués), y así mismo, poner en discusión el sentido unívoco (europeo) de la tradición republicana. Nuestra intención, en términos éticos e investigativos, puede ser expuesta con facilidad de la siguiente forma: no parar de alterar y descomponer las lecturas totalizantes en torno a las instituciones democráticas y las prácticas políticas contemporáneas –mediante una revisión de las fuentes que podría abarcar desde la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala hasta una revisión crítica del *corpus* de ideas políticas del siglo XVII europeo–. De allí que la propuesta de Castro-Gómez nos brindara herramientas para profundizar nuestras intenciones teóricas.

De esta forma, por un lado, las discusiones gravitaban sobre *cómo* pensar un republicanismo propio¹ y situado en Nuestra América. La

¹ Como señala Sabrina Morán (2019) un aspecto clave al momento de abordar el concepto de republicanismo –y por extensión, todo concepto o tradición del pensamiento político– radica en la necesidad de analizar la pluralidad y diversidad de sentidos evocados por este, o sea, resaltar el carácter geográfico y culturalmente situado en el que se inscriben tales revitalizaciones republicanas. Cfr. Morán, Sabrina. 2019. Para un análisis situado

interferencia con el conocimiento establecido no era menor. En algún momento nos preguntamos: ¿Las tradiciones republicanas inglesas o florentinas descritas por Pocock y Skinner –por citar tan sólo dos autores muy bien conocidos– serían los únicos caminos históricos y conceptuales posibles para pensar el republicanismo de América Latina? En esta instancia, las discusiones nos hacían patente que la pregunta por una matriz de pensamiento propia nos instalaba en una posición que no dejaba de suscitar desasosiego: *¿quiénes somos y cómo nos relacionamos con la modernidad?* Por otro lado, nuestras lecturas y visiones de mundo persistían en tratar de identificar el espacio de disputa epistemológico, ante lo cual nos orientábamos con obstinación por una consigna: abandonar lo cierto por lo dudoso y profundizar en el vínculo entre modernidad-colonialidad, resaltando el carácter conflictivo de una identidad (tanto individual, como colectiva) que no logra armonía en ninguna instancia. En consecuencia, lográbamos encontrar hilos de pensamiento y encuentros, enfrentamientos y distancias, a partir de las similares preocupaciones que surgen entre Bolívar Echevarría, Eduardo Viveiros de Castro, Silvia Rivera Cusicanqui y Santiago Castro-Gómez. Una pléyade de autores y autoras que permiten la concreción de nuevos horizontes de sentido, e igualmente, poner en consideración las posibles herramientas que los estudios decoloniales ofrecen a la teoría política.

En lo que sigue, se constatará que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez se ocupa no sólo de proponer algunas advertencias metodológicas al momento de pensar en una política decolonial, sino, que, de la misma forma, brinda un comentario crítico sobre el llamado giro decolonial y sus repercusiones en la acción política (i.e. las posibles consecuencias de un constructo teórico en los movimientos sociales y en las prácticas políticas cotidianas o, en otros términos, el vínculo entre teoría política y una práctica social que busca reconsiderar la relevancia de la institucionalidad estatal desde las acciones colectivas). Dicho de otra manera, en relación con el escenario democrático que enfrentan los países latinoamericanos, Castro-Gómez demanda reflexionar sobre la manera en que las prácticas teórico-conceptuales descolonizadoras repercuten en la acción política (ya sea, en la construcción de un *transmodernidad* de posible cuño republicano; ya sea, en el funesto abandono de las instituciones modernas).

de los conceptos de república y republicanismo: preliminares metodológicos desde la Historia Conceptual. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 22, pp. 15-35. De allí que sea pertinente señalar dos compilaciones que señalan las pugnas y nuevos horizontes de lectura al interior del republicanismo. Véase en especial: Rodríguez Rial, Gabriela (Ed.). 2016. *República y Republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*. Miño y Dávila; Marey, Macarena. 2021. *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Herder.

A continuación, deseo resaltar que Castro-Gómez ofrece, en primer lugar, herramientas de análisis y elementos metodológicos para la conformación de una teoría política decolonial. Y, en segundo lugar, que el autor permite refrendar un diagnóstico presente en otras y otros pensadores de Nuestra América: la necesidad de resaltar el carácter incompleto del sujeto colonial moderno no tiene que llevarnos al diagnóstico fatídico de tener que renunciar al carácter emancipatorio de la modernidad. Puesto que, si la interpretación de una matriz de pensamiento Andina/popular o Negra/republicana no puede desprenderse de la modernidad europea (pues esta misma –con sus violencias y borramientos– la constituye) esto no se debe, con exclusividad, a una *elisión* de la identidad originaria, sino a la problemática cuestión de la heterogeneidad y la hibridación, del mestizaje y la codigofagia. O sea, la presencia de diversas prácticas sociales que se superponen y fagocitan, unas a otras, sin que alguna conserve su carácter unívoco. Una *reversibilidad* que caracteriza y constituye las identidades políticas.²

Breve ejemplificación histórica de una política decolonial. Esbozos para la elaboración de un modelo bélico para la reclamación de derechos

El siglo XVIII, y en especial la revolución francesa, suele ser el topos *par excellence* de la Ilustración. El siglo de las luces nos ha dejado un legado que excede la territorialidad europea y ha permitido el surgimiento de prácticas políticas sustentadas en la igualdad y la libertad. Ya que se habrían creado vínculos fraternos a partir de los cuales se sustenta un nuevo momento histórico y social. Aunque, valga aclararlo, las luchas por la libertad no se reducen al relato acontecimental francés. Si buscáramos las condiciones histórico-conceptuales de la revolución francesa deberíamos recurrir a los quiebres en la temprana modernidad, en el siglo XVII, y a la apertura del ámbito de lo político. Pero, ante estas circunstancias, podemos indagar sobre los casos en que surgen rupturas locales con los regímenes de gobierno adoptados por el pensamiento occidental. De otra forma, ¿Cómo conceptualizar momentos históricos y políticos que están en la periferia y que constituyen instancias de quiebre de las formas institucionales eurocéntricas? ¿Qué hacer frente al silenciamiento de algunas experiencias políticas periféricas que se abocaron al problema del cuerpo político bajo el manto del imperio?

² Véase el comentario de Eugenia Mattei Pawliw en la presente compilación.

Frente a estas indagaciones me permito señalar el caso del pueblo negro de San Basilio de Palenque.³ Un ejemplo clave para reflexionar sobre la necesidad de pensar en torno a la *transmodernidad* y para sostener una visión crítica sobre las manifestaciones republicanas en Nuestra América. Puesto que tales comunidades afrodescendientes que, entre el siglo XVI y XVII y al interior de la Nueva Granada (Fig. 1), construyeron espacios comunitarios para todxs aquellxs, negros y negras, que lograban escaparse de la esclavitud española estableciendo así los primeros territorios libres bajo el imperio español. Hombres y mujeres rebeldes que se llamarían cimarrones, bozales, palenqueros, son entonces parte de un cúmulo de ideas políticas bastante conocidas por la antropología desde la década del 70 pero poco estudiadas en la teoría política. ¿Su importancia? No es otra que la de un movimiento que establece una lucha por la libertad a partir de un modelo bélico que busca instituir la defensa de un territorio común para la totalidad de sus miembros. Quizás sea esto, el ejercicio colectivo de libertad junto a la práctica bélica, la parte esencial de la estrategia que permite a esta comunidad sobrevivir, con sus respectivas mutaciones, desde el siglo XVII hasta la actualidad.

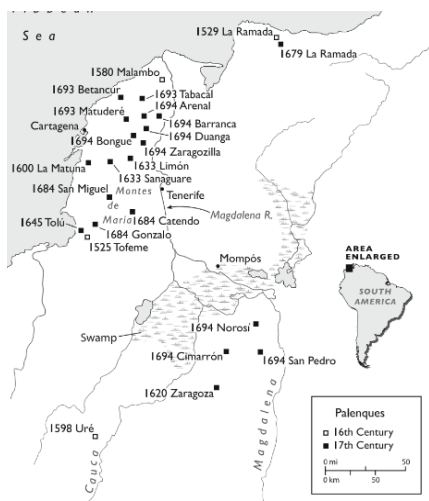


Fig. 1. Palenques en territorio de la Nueva Granada entre siglos XVI y XVII.⁴

³ Una mirada desde los estudios antropológicos es fundamental para entender la centralidad del fenómeno cimarrón. Cfr. Friedemann, Nina de. 2002. El Palenque de San Basilio: hito histórico-cultural en América. *Palenque, Cartagena, and the Afro-Caribbean(s): history and language*, pp. 1-10.

⁴ Tomado de McKnight, Kathryn Joy. 2015. Elder, Slave, and Soldier: Maroon Voices from the Palenque del Limón, 1634. McKnight, K. J., & Garofalo, L. J. (Eds.). *Afro-Latino Voices:*

Estas comunidades palenqueras, llamadas así por una delimitación hecha con muros de juncos (i.e. palenques) en la época colonial, son conscientes del riesgo de no conformar una fuerza colectiva. Razón por la cual, los cimarrones se esfuerzan por cimentar un espacio fortificado –ocultos en los Montes de María, cerca de la ciudad amurallada de Cartagena, que por entonces era el reducto por el que las mercancías eran enviadas a España– que permita luchar contra la esclavitud española, conservar su identidad y su bienestar. Tal espacio de libertad, forjado y erigido por las fuerzas cimarronas, logra mantenerse a pesar de los intentos de despojo por parte de la corona española –tal y como exponen fuentes primarias tales como: las crónicas de Fray Pedro Simón (1882) en *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* [1626] y las transcripciones adelantadas por Kathryn McKnight de los juicios de Limón a cimarrones capturados [1634]–.

En un principio, los cimarrones fueron liderados por Benkos Biohó, quien enfrentó en diversas ocasiones a las huestes del entonces gobernador de Cartagena en 1605. Como indica María Cristina Navarrete, ya desde 1599 se tiene memoria de la gesta de Biohó y una treintena de negros insurgentes, quienes “se instalaron en el arcabuco de la ciénaga de la Matuna, no lejos de la villa –hoy llamada Toluviejo– a unos ciento diez kilómetros de Cartagena, y allí Biohó ejerció su liderazgo haciéndose reconocer como Rey de la Matuna o del Arcabuco”.⁵ Aunque posteriormente es condenado a muerte, el líder cimarrón es muestra de que la lucha por la identidad no implica una homogenización o pureza de las formas, sino por el contrario, la hibridación y la codigofagia en la identidad del colonizado:

Y el Bioho andaba con tanta arrogancia que demás de andar bien vestido a la española con espada y daga dorada, trataba su persona como un gran caballero. Hasta que el año de mil y seiscientos y diez y nueve, habiéndolo hallado en no sé qué malos tratos atraidorados, lo hizo ahorcar el gobernador Don García Girón.⁶

Lo sorprendente de esta experiencia histórica silenciada, radica en que la corona española, al constatar la imposibilidad de reducir y vencer en

Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812. Hackett Publishing.

5 Navarrete, María Cristina. 2011. Los cimarrones de la provincia de Cartagena de Indias en el siglo XVII: Relaciones, diferencias y políticas de las autoridades. *Revue interdisciplinaire des travaux sur les Amériques* n°5; diciembre.

6 Simón, Pedro. 1981 *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Tomo VI Biblioteca. Banco Popular, p. 325.

batalla a la fuerza cimarrona (con lo cual tan sólo lograba incitar más a quienes aún estaban cautivos), se ve obligada a reconocer la libertad de los grupos insurgentes. Como lo señala Richard Price,⁷ a cambio de promesas de cese de la violencia contra los españoles, los gobiernos coloniales negociaron tratados con cimarrones, gracias a los cuales se establecen pueblos negros libres al interior de los territorios de ultramar de la monarquía española. Uno de ellos, conservado hasta la actualidad cerca de esta ciudad amurallada, es precisamente San Basilio de Palenque. Allí, las comunidades cimarronas instituirán la libertad, no por vías de la manumisión (i.e. libertad individual otorgada por un amo), sino por medio de las acciones colectivas de resistencia y por el ejercicio de la guerra. Posteriormente, luego de la instancia bélica, se ocuparán del reconocimiento institucional de sus reclamos. Ya sea bajo el imperio español o bajo la constitución del 1991 existe la necesidad de una instancia jurídica que avale los logros alcanzados.

Ahora bien, aunque en 1605 se reconoce el derecho a la tierra a los cimarrones, bajo la condición de no incitar más negros y negras de Cartagena para la búsqueda de libertad. Entre 1619 y 1621 –y debido a un cambio de gobernador– la corona ya no se encuentra tan segura de su decisión. La voz de alarma se debía a que el nuevo gobernador español se percató de que las fuerzas de Benkos Biohó habían logrado tres elementos no esperados, o por lo menos, no deseados: el territorio entregado estaba amurallado, se había prohibido la entrada a cualquier español y un ejército propio estaba conformado. Debido a esto, al momento de expoliar las gracias concedidas a los negros, los españoles se encontraron con una gran resistencia.

Ahora bien, el reconocimiento jurídico del territorio palenquero es una condición necesaria para el ejercicio de la libertad del cimarrón. E igualmente, brinda a la comunidad la posibilidad de una estabilidad política al interior de los territorios controlados por la corona española generando elementos políticos propios: la propiedad comunitaria de la tierra, la conservación de prácticas ancestrales (quienes establecieron los palenques venían de diferentes lugares de África y buscaron conservar su identidad cultural) y el reconocimiento de líderes por parte del colonizador.⁸ Es necesario insistir en este vínculo fundamental: la lucha por el territorio en el contexto colonial permite reconocer que la libertad no se

⁷ Price, Richard. 1973. Introduction: Maroons and Their Communities. *Maroon Societies Rebel Slave Communities in the Americas*. Anchor Books.

⁸ Beatty-Medina, Charles. 2015. Maroon Chief Alonso de Illescas' Letter to the Crown, 1586. En Joy McKnight y Garofalo (Eds.), *Afro-Latin Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812*. Hackett Publishing, pp. 30-37.

constituye como un asunto estrictamente individual (i.e. manumisión), sino como el reconocimiento de un grupo social y de un territorio ganado por medio de las prácticas bélicas (i.e. el establecimiento jurídico del acto de rebeldía del cimarrón). No obstante, en este vínculo entre territorio y práctica de la libertad surge sin cesar la relación con un otro. Uno radicalmente distinto, aquel quien buscaba dominar, el colono, el español.

La irrenunciable cuestión del vínculo con el colonizador (ora para el reconocimiento de un territorio, ora para el reconocimiento de una identidad propia) no se limita, empero, a reconocer el acto de resistencia y la rebeldía del negro —representado por Benkos Biohó, quien rechaza la dominación, pero adopta, como vimos, ciertas maneras de ser—, sino, también en reflexionar el vínculo con el colono, con la mimetización de las formas españolas en el cuerpo del colonizado. Quizás el problema político e identitario heredado radica en la necesidad de pensar el vínculo del pensamiento europeo con aquel que ha sido colonizado/a. Pensemos en otro ejemplo claro del mestizaje y la codigofagia: la lengua palenquera. *La lengua palenquera es una lengua con lexemas españoles, pero, con una relación sintáctica basada en las lenguas bantúes.*

Una política decolonial debería entonces reflexionar a partir de una instancia clave: ¿Acudir a un pensamiento o práctica política de una comunidad originaria o una comunidad afrodescendiente implica dejar atrás o renunciar a todas las herramientas que puede brindarnos la modernidad debido a su carácter eurocéntrico? La respuesta de Castro-Gómez en *Revoluciones sin sujeto* (2015) y en *El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno* (2019) es una rotunda negativa. Respuesta que consideramos fundamental por su profundidad conceptual y por su análisis sobre la necesidad de mantener una visión crítica; tanto del modelo eurocéntrico de la modernidad, como de las prácticas decoloniales que pretenden permanecer incólumes e impolutas frente a ideas emancipatorias (i.e. la necesidad de construcción colectiva de derechos reconocidos por un Estado). Como indica Santiago Castro-Gómez, no debemos tomar la modernidad europea en un sentido totalizado, uniforme y unívoco. Por otro lado, si bien es cierto que el *eurocentrismo* se sustenta en un se sustenta en un movimiento de universalismo, no toda universalidad tendría que ser excluyente, también podrían darse la conformación de una universalidad situada.⁹ Y, finalmente, renunciar a las instituciones modernas es equivalente a perder herramientas de emancipación.

Una pauta clara para exponer esto último es el reconocimiento del

⁹ Sobre un *universalismo situado* en clave de un republicanismo negro véase: Figueroa, José Antonio. 2022. *Republicanos negros. Guerras por la igualdad, racismo y relativismo cultural*. Editorial Planeta, pp. 50-90.

derecho a la propiedad colectiva de la comunidad negra de San Basilio de Palenque, garantizada a las luchas contemporáneas de hombres y mujeres que defienden su territorio y su libertad. Puesto que, gracias a las luchas de Benkos Biohó y gracias a las luchas cimarronas en 1714 la provincia de Cartagena (territorio de la corona) se estableció el primer pueblo negro libre de San Basilio, pero este ejemplo histórico no se reduce a esto. Ya que, si a lo largo del siglo XVII la resistencia de las negritudes y la defensa del territorio es lograda por el ejercicio bélico (i.e. la violencia antiespañola), en el siglo XX la libertad es lograda por medio de la instancia constitucional. Mediante una institución moderna se logra la defensa de un proyecto emancipador. Es por ello que el derecho a la propiedad colectiva de las tierras palenqueras se logra por medio de la lucha, e igualmente, por medio de una instancia jurídica lograda por aquellos que acuden a la constitución colombiana del 1991 para lograr garantías jurídicas para un derecho a la igualdad sustentado en la libertad y en el acceso a la tierra (i.e. condiciones materiales de existencia).

En consecuencia, un abandono de las herramientas modernas hubiera implicado la pérdida de un territorio ancestral palenquero, y la interpretación del mismo –por las lógicas neoliberales– como *tierra baldía*, disponible tan sólo para la reproducción de capital. Así pues, y teniendo presente este caso histórico situado,¹⁰ podemos identificar dos herramientas conceptuales de Castro-Gómez y su insistencia a no abandonar las instituciones modernas.

Primera herramienta: Una *Alegoría* en torno a la modernidad europea

La teoría decolonial se posa sobre el nervio histórico y político de la región latinoamericana, y en especial, sobre la relevancia de los movimientos sociales frente a la tarea de la construcción de identidades colectivas que deben enfrentar un modelo económico con tendencias hacia la destrucción y la generación de miseria. Estos actores colectivos, como ya hemos evidenciado, deben también afrontar la necesidad de sopesar su relación con las instituciones políticas, desde la determinación de eficacia de las lógicas representativas de la democracia hasta la puesta en escena de movilizaciones que anulen o deroguen o reclamen cierta agenda política excluida de las lógicas de representación. Ahora bien, el Estado,

¹⁰ Para profundizar la lectura de una *Republicanism negro* podrían mencionarse las investigaciones de Sanders, James. 2004. *Contentious Republicans. Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*, Duke University Press; e, igualmente, el trabajo de Figueroa, *op. cit.*

como institución moderna con orígenes en un régimen del ejercicio de poder como lo fue la monarquía absolutista, no deja de despertar suspiros entre quienes emprenden la acción política decolonial.

Como nos indica Castro-Gómez en el texto aquí presentado, no somos el reflejo del pensamiento eurocéntrico (y aunque lo fuéramos, el problema de la representación inversa del espejo no nos haría *ipso facto* herederos sin mácula de alguna tradición), *pero*, tampoco constituiríamos una *exterioridad radical* frente a este: un Benkos Biohó incapaz de manejar un arcabuz y de obligar al reconocimiento de la libertad cimarrona, por parte de la corona, no es más que otro esclavo. Yace entonces en el pensamiento en torno a la modernidad una dualidad irreductible: la promesa de una emancipación junto a la acción violenta y excluyente. La primera no tiene que ser anulada por la segunda, aunque ocurra las más de las veces. Este rasgo característico, esta doble faz de la modernidad, puede ser atestiguado con facilidad a partir del siguiente caso:

Víctor Hughes se hizo entregar por los tipógrafos varios centenares de carteles impresos durante la travesía, en espesos caracteres entintados, donde se ostentaba *el texto del Decreto del 16 pluvioso, que proclamaba la abolición de la esclavitud y la igualdad de derechos otorgados a todos los habitantes de la isla, sin distinción de raza ni estado*. Luego cruzó el combés con paso firme, y, acercándose a la guillotina, hizo volar la funda alquitranada que la cubría, haciéndola aparecer, por vez primera, desnuda y bien filosa la cuchilla, a la luz del sol. Luciendo todos los distintivos de su autoridad inmóvil, pétreo, con la mano derecha apoyada en los montantes de la Máquina, *Víctor Hughes se había transformado, repentinamente, en una Alegoría. Con la Libertad, llegaba la primera guillotina al Nuevo Mundo*.¹¹

Como tal, el adalid negro de Robespierre en las Antillas menores de Guadalupe y Martinica, mediante los Derechos del Hombre y del Ciudadano, lleva la abolición de la esclavitud en las islas. Aunque, de forma simultánea, lleva un régimen de terror y sometimiento para los negros, que, si bien son reconocidos como sujetos libres –como lo evidencia Alejo Carpentier en su novela histórica *El siglo de las luces*– son obligados a trabajar so pena de ser ejecutados. La *Alegoría*, que con toda fuerza poética y conceptual prefigura Carpentier, radica en esta doble faz de la modernidad: la llegada de la primera guillotina al Nuevo Mundo es también la llegada de ideas que permiten la defensa de la vida y de

11 Carpentier, Alejo. 1965. *El siglo de las luces*. Seix Barral, p. 134. Énfasis propio.

los territorios. Una a la sombra de la otra. No podemos escapar de la modernidad y dejar la contienda por los valores democráticos. Debido a esto, aquellos negros que Victor Hughes busca someter y dominar posteriormente aprenden los ideales republicanos defendiéndose de un soberano convertido en déspota. La lucha y el enfrentamiento entre colonizado-colonizador se fundamenta, por un lado, en la construcción colectiva de espacios y bienes públicos, y por otro, en la fundamentación de instituciones democráticas, cuyo origen puede ser o no europeo. No hacerlo, nos advierte Castro-Gómez sería bajar los brazos frente a fuerzas aniquiladoras del capital y del fascismo.

Esta, sería entonces, la existencia de la doble faz de la modernidad: una dimensión violenta sustentada en la exclusión sistemática de la alteridad radical, y, de forma simultánea, una dimensión emancipatoria que buscaría, a partir de la construcción colectiva, el fortalecimiento de las instituciones democráticas (e.g. la construcción de un proyecto *republicano transmoderno*). Del reconocimiento metodológico de esta dicotomía surge una distinción fundamental: la doble faz del pensamiento moderno europeo no debería llevarnos a pensar, o mejor, a vincular de forma indisoluble al capitalismo o al modelo neoliberal con la modernidad.

De acuerdo al diagnóstico del filósofo colombiano (diagnóstico que también podría entenderse como una crítica constructiva hacia algunos sectores de la izquierda latinoamericana), quien impida, con una inesperada terquedad y obstinación, que se emprendan transformaciones sociales e institucionales no sería únicamente aquel que defiende un modelo neoliberal o un modelo que busca la anulación del Estado a favor de las lógicas de mercado, sino también aquel que representa una postura sesgada de izquierdas. En palabras del autor:

[E]l ‘tonto’ de izquierdas, que aferrándose a dogmas políticos del pasado (la necesidad de la revolución, la centralidad de la lucha antipcapitalista, la abolición de la propiedad privada), o bien levantando la bandera del abyayalismo ‘*New Age*’ posmoderno, busca combatir esta operación –las desigualdades propiciadas por los modelos antes mencionados– recurriendo a estrategias que igualmente niegan el potencial emancipatorio de las instituciones modernas.¹²

Perder de vista la *Alegoría* que se teje en torno a la modernidad europea no sólo ilustra la pérdida de horizonte y la carencia de una brújula política que indique la posición tomada. Esta privación de horizonte

¹² Castro-Gómez, Santiago. 2019. *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, p. 13.

podría representarse, por un lado, por cierta izquierda cegada por dogmatismos políticos que se niega a ver en el Estado una opción de transformación, y, por otro lado, por lo que Castro-Gómez llama un abyayalismo “*new age*” posmoderno que exhorta al abandono las instituciones políticas entregando las luchas democráticas a las fuerzas neofascistas y al modelo neoliberal. Tal *Alegoría*, como herramienta metodológica y hermenéutica, ilustra el riesgo de pretender ver una dimensión única de las instituciones políticas. Esto conlleva un alto riesgo para la praxis política: creer que la única posibilidad de la acción política es la equiparación de fuerzas contra el Estado y la defensa de una violencia que avale proyectos autonomistas.

Segunda herramienta: pensar la universalidad de una política decolonial emancipatoria

Si bien, por un lado, en tanto espacio de encuentro y discusión siempre nos interesó debatir sobre las posibilidades de ampliación del horizonte de interpretación de la modernidad europea, por otro lado, las cuestiones que resaltamos con insistencia marcaron el hiato conflictivo de una identidad que no logra una homogeneidad. Cómo pensar un sujeto político carente de unidad, y que, por el contrario, encuentra su potencia política en el conflicto de la multiplicidad. Tal multiplicidad (i.e. la abigarrada multitud de etnias que colma de conflictos las repúblicas de Nuestra América a lo largo del siglo XIX) no tiene que llevarnos ni a renunciar a construir una universalidad, ni a la exclusión o aniquilación del otro. Según lo veo, y según lo hemos discutido, el carácter universal de una teoría política decolonial es aquel de la lengua palenquera: una lengua con lexemas españoles, pero con una base sintáctica en lenguas ban-túes. Con palabras más precisas, la universalidad situada de una teoría política propia es aquella que surge entre: una práctica decolonial con los lexemas y significantes de lucha de Nuestra América y una sintaxis basada en instituciones modernas tales como la ciudadanía, el Estado y los derechos.

No podemos evitar volver al pensamiento clásico o al moderno, pero sí podemos debatir y disputar los itinerarios de lectura propuestos. Estéril sería el intento de ignorar o dejar atrás las contiendas de una matriz de pensamiento que es ajeno a nosotros y a nosotras, pero mucho más infructuoso es reproducir un pensamiento que tomamos como propio sin dar cuenta de la presencia de un hiato o grieta: somos la convergencia de diversas tradiciones y el conflicto e incluso la contradicción se encarna en nuestro ser. No obstante, el mayor riesgo teórico y político que emerge

al momento de enfrentar las innumerables violencias que perpetúa el modelo neoliberal sería abandonar las luchas sociales y las transformaciones institucionales a cambio de lánguidas e infructuosas transformaciones individuales que busquen recuperar una identidad primigenia y pura que no se relacione con la modernidad europea (e.g. la búsqueda de una identidad indígena, afrodescendiente, sea cual fuese, originaria).

Ejemplo de ello son las discusiones decimonónicas... (pregunta insistente) ¿Quiénes somos? ¿Hispanoamérica o Latinoamérica, encarnamos una Iberoamérica o somos resultado de un acto antropofágico de la Abya Yala? La nominalización es ya la expresión de un conflicto.¹³ Idea expresada en *Revoluciones sin sujeto* (2015) donde Castro-Gómez discute y debate en contra de una tendencia política que confunde *pensar desde América Latina* con *pensar por fuera de los parámetros de universalidad*. Tendencia propuesta por ciertos sectores de la izquierda latinoamericana, quienes serían incapaces de ver un riesgo inminente, renunciar a construir un *universalismo*.

Para el filósofo colombiano “no es posible ningún tipo de política emancipatoria sin referencia a lo universal. Negar la universalidad no es entonces el camino adecuado para superar el eurocentrismo”,¹⁴ puesto que una posición política de tal envergadura pasaría por alto una disposición teórica y práctica fundamental: la *Universalidad* no es exclusiva del *eurocentrismo*. Con lo cual se quiere decir que: “lo universal no es una forma común a todos los humanos encarnada en un actor particular (Europa), sino un vacío que debe ser ‘llenado’ a través de la lucha política”.¹⁵

En consecuencia, *toda teoría política decolonial y toda praxis política que busque reconocer su lugar de enunciación debería intervenir en los lemas de lucha de los territorios de Nuestra América sin renunciar a la sintaxis emancipatoria de las instituciones de la modernidad*. Una clave de esta operación metodológica (que, así mismo, posibilita llevar a cabo una *operación política*) surge al momento de identificar que, de acuerdo a cómo se aborde el vínculo modernidad-colonialidad, se podrá o no resaltar una distinción fundamental entre: 1. la pretensión de *universalidad del eurocentrismo*, frente a 2. la construcción de una *universalidad situada*.

Desde los procesos de colonización en la temprana modernidad

¹³ La propuesta de Castro-Gómez no ha pasado desapercibida, ni mucho menos, libre de críticas. Véase: Duque, Carlos Andrés. 2021. El giro conservador en la obra del filósofo Colombiano Santiago Castro Gómez. *Revista Boletín Redipe* 10.10, pp. 50-64.

¹⁴ Castro-Gómez, Santiago. 2015. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal, p. 355.

¹⁵ *Ibid.*, p. 355.

Europa se toma a sí misma como la encarnación universal del ser humano (por supuesto con la intervención del pensamiento judeo-cristiano y de una búsqueda de homogeneización cultural). No obstante, las críticas a este *universalismo europeo* se han lanzado desde el pensamiento poscolonial, así como desde la teoría feminista, a la Declaración de los Derechos del Hombre y al Ciudadano. De forma similar, Castro-Gómez señala que desde el momento en que “el eurocentrismo va de la mano con la tesis ilustrada de que existe un agente privilegiado de la historia cuyo cuerpo es expresión racional de una universalidad que lo trasciende”¹⁶ surge el problema de relación un universal abstracto y su expresión de contenido particular. En consecuencia, la pretensión de universalidad del eurocentrismo radica en que “lo universal no es resultado de la acción contingente de fuerzas antagónicas. sino la expresión trascendental de privilegios encamados en actores específicos”.¹⁷ Su rasgo característico es un movimiento epistemológico en el que *a priori* se parte de un agente privilegiado capaz de representar el movimiento de lo político.

Ahora bien, aunque exista una operación teórica en la que una universalidad abstracta encarna un principio excluyente de determinadas particularidades, esto no implica que todo intento de construcción universal sea excluyente. De manera radicalmente diferente: “Eso que hoy llamamos ‘eurocentrismo’ no es más que una forma *específica* de plantear la relación entre universalidad y particularismos que procede de la ilustración (*Aufklärung*)”.¹⁸ De allí la posibilidad de pensar en torno a 2. La construcción de una *Universalidad situada* (Cfr. Figueroa, 2022).

Las luchas que emprenden los movimientos sociales, sumado a la construcción de un nuevo sujeto político que se constituya a partir de fuerzas antagónicas o de fuerzas en pugna, posibilitaría esta operación *operación epistemológica*, a saber, deslindar al *eurocentrismo* de la necesidad de construir de maneras otras la relación entre diversos particularismos con una *universalidad situada*. En palabras del filósofo colombiano, la tesis central de una política decolonial es que esta:

no puede hacerse en nombre del particularismo de las identidades culturales o de las demandas políticas, sino que debe recurrir al gesto de la universalización de intereses, Esta operación *política* no debe confundirse con aquella operación *epistemológica* del universalismo eurocéntrico, en la que un particular (Europa) es sustraído

¹⁶ *Ibíd.*, p. 354.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 354.

¹⁸ Castro-Gómez, *El tonto...*, op. cit., p. 73.

de la cadena de relaciones de poder que lo hace posible y dotado de ciertas cualidades que postulan como universal *a priori*.¹⁹

La posibilidad de una operación *política* se establece en la comprensión del nudo que yace entre la construcción de una universalidad y las diversas particularidades, lo cual no debe llevarnos a confundir la premisa 1. con la premisa 2., toda teoría política decolonial debería entonces preocuparse por la afirmación de cierto tipo de universalidad, aunque “no se trata de una universalidad abstracta que niega la particularidad (es decir, del *universalismo* [eurocéntrico]), sino de una universalidad concreta que se construye *a través* de la particularidad”.²⁰

En consecuencia, pensar la universalidad de una política decolonial emancipatoria implica una dialéctica que emerge entre la multiplicidad de particularidades en la consolidación de un universal. La cuestión central, sin embargo, estaría en la conformación o relación entre estos, sin caer en la postulación de una *universalidad eurocéntrica* que opta por una trascendentalización de un determinado valor o agente. Es inevitable preguntar, en términos de nuestra imaginación política, cómo se llevaría a cabo la operación política de un pensamiento descolonizado. ¿En qué instancia y de qué manera podría ejecutarse esta *operación política* de construir un universalismo situado frente a las críticas hacia el pensamiento eurocéntrico posibilitadas a partir de una *operación epistemológica* basada en la identificación de un particularismo?, ¿Acaso toda construcción de universalidad no es caer en la trampa de creer en una modernidad, que simultáneamente, se consolida a partir de la exclusión y la violencia ejercida contra las visiones de mundo particulares?

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰ *Ibid.*, p. 76.

Autoras/es

Cecilia Abdo Ferez. Investigadora en Teoría Política moderna del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas, Argentina. Profesora adjunta regular de Teoría Política y Social II en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Profesora titular de Filosofía en el Departamento de Artes Visuales de la Universidad Nacional de Artes. Codirigió el Programa de Posgrado en Estudios Políticos (UBA-FSoC) durante 2016-2021. Sus últimos libros se titulan: *Contra las mujeres. (In)Justicia en Spinoza* (Madrid: Antígona, 2019) y *Ensayo sobre la libertad* (Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2021). Correo electrónico: ceciliaabdo@conicet.gob.ar

Diego Conno. Politólogo. Estudió Ciencias Políticas en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es docente en las materias Teoría Política y Social II y Teorías sobre el Poder. También es profesor regular en la Universidad Nacional Arturo Jauretche y en la Universidad Nacional de José C. Paz. Es Director de la Revista Bordes y editor de la Revista Mestiza. Integrante del grupo intelectual Comuna Argentina. Escribe habitualmente en los diarios Página 12 y Tiempo Argentino y en los blogs “lobo suelto” y “la tecla ñ”. Ha compilado recientemente el libro *Democracias Constituyentes. Teorías (y) políticas de lo común* y editado el Dossier especial de la revista Bordes *Lo que queda: 2001, veinte años*. Correo electrónico: diegoconno@hotmail.com.

Diego Fernández Peychaux. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, España. Docente en la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires y en la carrera de Abogacía en la Universidad Nacional de José C. Paz. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técni-

cas, Argentina. Codirector de la Revista Internacional de Filosofía Política “Las Torres de Lucca”. Correo electrónico: dfpeychaux@uba.ar

Macarena Marey. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Investigadora de CONICET y profesora de Filosofía Política en el grado y posgrado de la Universidad de Buenos Aires. Se especializa en la tradición del contrato social y en las teorías de la democracia. Directora del Núcleo de Estudios Críticos y Filosofía del Presente. Actualmente investiga sobre derechos territoriales y sobre problemas de la participación política. Correo electrónico: m.marey@conicet.gov.ar

Eugenia Mattei Pawliw. Docente de la carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires e investigadora en el Área de Teoría Política del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Correo electrónico: e.mattei@conicet.gov.ar

Julián A. Ramírez Beltrán. Licenciado en Humanidades y Lengua Castellana por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Colombia. Es especialista en Estudios Políticos y magíster en Teoría Política y Social de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, adscrito al Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Correo electrónico: ramirez.julian@conicet.gov.ar

Antonio David Rozenberg. Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Estudiante de posgrado en la Maestría en Teoría Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Becario en el Área de Teoría Política del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Correo electrónico: antoniodavidrozenberg@hotmail.com

Armando Villegas Contreras. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y Profesor Investigador del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHu) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Ha coordinado el seminario de investigación: Figuras del discurso del mismo Centro de estudios. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Correo electrónico: armandovic@uaem.mx.

Virginia E. Zuleta. Es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Su trabajo e investigación se encuentra en la intersección de la filosofía contemporánea, la literatura y la teoría política. Es docente en la Facultad de Derechos de la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de José C. Paz, Argentina. Correo electrónico: virzuleta@gmail.com.

Estos ejemplares de *Canibalizar la modernidad,*
apuntes para la teoría política se terminaron de
imprimir en septiembre de 2022 en imprenta
Dorrego, Buenos Aires, Argentina