

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos (Vol. 1 no. 2 abr-sep 2014)	Titulo
Gandarilla Salgado, José Guadalupe - Director/a; Cortés Arriaga, Mercedes - Compilador/a o Editor/a; Subirats, Eduardo - Autor/a; Magallón Anaya, Mario - Autor/a; Follari, Roberto - Autor/a; Grosfoguel, Ramón - Autor/a; Pacheco Chávez, Víctor Hugo - Autor/a; Vilchis Cedillo, Arturo - Autor/a; Ticona Alejo, Esteban - Autor/a; Ostos Cetina, María del Pilar - Autor/a; Costa, Sebastião Guilherme Albano da - Autor/a; Velasco Gómez, Ambrosio - Autor/a; Romano, Silvina María - Autor/a; Escutia, Sandra - Autor/a; Rodríguez Díaz, María del Rosario - Autor/a;	Autor(es)
México D.F.	Lugar
Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México	Editorial/Editor
2014	Fecha
	Colección
Conocimiento científico; Crisis; Complejidad; Transdisciplinariedad; Interdisciplina; Estudios latinoamericanos; Pensamiento crítico; Puerto Rico; Uruguay; Brasil; Bolivia; Argentina; México; Caribe; América Latina;	Temas
Revista	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ppel-unam/20160609062158/RDV1N1.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



De raíz diversa

Revista Especializada en
Estudios Latinoamericanos



Vol. 1, núm. 1, abril-septiembre, 2014
México, ISSN en trámite

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos / Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, vol. 1, núm. 1 (abril/septiembre). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. 2014, ISSN en trámite.

Índice

Autores que colaboran en este número	9
Editorial	13

ARTÍCULOS

Pasado sin futuro y futuro sin pasado Past with no Future and Future with no Past EDUARDO SUBIRATS	17
Filosofía y pensamiento crítico latinoamericano de la actualidad Current Latin American Critical Thought and Philosophy MARIO MAGALLÓN ANAYA	41
Interdisciplina, hibridación y diferencia. Algunos rubros de su discusión actual en América Latina Interdisciplinarity, Hybridization and Difference. Some Issues on the Latin America Debate ROBERTO FOLLARI	67
Las múltiples caras de la islamofobia Many Faces of Islamophobia RAMÓN GROSFUGUEL	83
Transculturación y espacialidad del capital. A propósito de <i>Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar</i> Transculturation and Spatiality of Capital. On <i>Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar</i> VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ.	115
La Escuela–Ayllu de Warisata, Bolivia y sus relaciones con México The Warisata Ayllu-School, Bolivia and its Relations with Mexico ARTURO VILCHIS CEDILLO.	145

- La querrela intelectual del quechuaymara
 Fausto Reinaga contra Fernando Diez de Medina
 Intellectual Quarrel between Quechuaymara
 Fausto Reinaga and Fernando Diez de Medina
 ESTEBAN TICONA ALEJO 171
- Las diferencias entre la geopolítica española
 y la portuguesa tras su encuentro con el Nuevo Mundo
 Differences between the Spanish and Portuguese
 Geopolitics at the Encounter with the New World
 MARÍA DEL PILAR OSTOS CETINA 185
- Reimaginação do cinema latino-americano
 Rethinking Latin American Cinema
 SEBASTIAO GUILHERME ALBANO 205

RESEÑAS

- José Guadalupe Gandarilla Salgado. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*
 AMBROSIO VELASCO 229
- Roberto García Ferreira. *Bajo vigilancia: La CIA, la policía uruguaya y el exilio de Arbenz, 1957-60*
 SILVINA M. ROMANO 235
- Francesca Gargallo. *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*
 SANDRA ESCUTIA 241
- Argelia Pacheco Díaz. *Relaciones comerciales entre Hamburgo, Puerto Rico y St. Thomas: 1814-1867*
 MARÍA DEL ROSARIO RODRÍGUEZ DÍAZ 247

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos, vol. 1, núm. 1 (abril-septiembre, 2014) es una publicación semestral, editada y distribuida por el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C. P. 04510, México, D. F. Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la SEP: en trámite, ISSN: en trámite. Certificado de Licitud de Título y Contenido, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación: en trámite. Diseño de forros de Laura Martínez, fotografía de portada de Manuela Olivos; el diseño editorial estuvo al cuidado de Claudio Vázquez Pacheco.

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y no refleja necesariamente el punto de vista de los árbitros ni del editor.

DIRECTORIO

Dra. Guadalupe Valencia García
COORDINADORA DEL PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado
DIRECTOR DE LA REVISTA

Mtra. Mercedes Cortés Arriaga
EDITORA

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Norma Blazquez Graf
Dr. Fernando Castañeda Sabido
Dr. Adalberto Santana Hernández
Dra. Verónica Villarespe Reyes
Dra. Gloria Villegas Moreno
Dra. Francoise Elizabeth Perus Cointet
Dra. Norma Leticia de los Ríos Méndez
Dr. Lucio Fernando Oliver Costilla
Dr. Horacio Cerutti Guldberg
Dr. Mario Magallón Anaya
Dra. Elvira Concheiro Bórquez
Dr. Nayar López Castellanos
Dra. Josefina Morales Ramírez
Dr. Sergio Ugalde Quintana

COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL

Atilio Boron
PROGRAMA LATINOAMERICANO DE EDUCACIÓN A DISTANCIA EN CIENCIAS SOCIALES-CENTRO CULTURAL DE LA COOPERACIÓN “FLOREAL GORINI”, ARGENTINA

Ana Esther Ceceña
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS UNAM, MÉXICO

Franz Hinkelammert
UNIVERSIDAD NACIONAL DE HEREDIA, COSTA RICA

Víctor Manuel Moncayo
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
Mabel Moraña
WASHINGTON UNIVERSITY, ST. LOUIS, MO, ESTADOS UNIDOS

Leticia Salomón
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HONDURAS

Autores que colaboran en este número

Eduardo Subirats

Nació en Barcelona en 1947, estudió en París y Berlín, y ha sido profesor de filosofía, arquitectura, literatura y teoría de la cultura en São Paulo, Caracas, Madrid, México y Princeton. Es autor de más de 40 títulos, entre obras individuales y ediciones colectivas. Sus libros más importantes son: *El continente vacío* (Madrid: 1993; México: 1994; Cali: 2011), *Linterna mágica* (Madrid: 1997), *Memoria y exilio* (Madrid: 2003), *La existencia sitiada* (México: 2006), *Filosofía y tiempo final* (Madrid: 2010). Es profesor en la New York University.

Mario Magallón Anaya

Maestro en filosofía y Doctor en Estudios Latinoamericanos (filosofía), por la UNAM. Especialidad en filosofía latinoamericana, filosofía política e historia de las ideas en América Latina. Investigador titular “C” de tiempo completo definitivo en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, CIALC/UNAM; además es profesor de licenciatura y posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Publicaciones recientes: *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina. Filosofía Latinoamericana*, España, Editorial Académica Española, 2011; Mario Magallón Anaya e Isaías Palacios Contreras (coordinadores), *Teorías, temas y metodologías de historia de las ideas latinoamericanas*. Colección: Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, 7. México, CIALC/UNAM, 2011; Mario Magallón Anaya e Isaías Palacios Contreras (coordinadores), *Historiografía crítica y visiones del mundo latinoamericano*. Colección: Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, 8. México, CIALC/UNAM, 2011; *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*. Colección: Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe, México, CIALC/UNAM, 2012; *Miradas filosóficas latinoamericanas: antropoética política de la educación y de la Universidad en la crisis*, México, ISEEM/UAE, Toluca, Estado de México, 2012.

Roberto Follari

Maestro por la Escuela Normal Nacional de Maestros “República de Chile” (Provincia de Mendoza). Licenciado y Doctor en psicología por la Universidad Nacional de San Luis (República de Argentina). Profesor universitario e investigador de tiempo completo en cátedra de epistemología de las ciencias sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo. Además, es profesor en distintas maestrías y posgrados de Argentina, Ecuador, México, Uruguay y otros países latinoamericanos. Ha escrito diversos libros y publicado más de 150 artículos en revistas especializadas en ciencias sociales, filosofía y educación de diferentes países. El primero de sus libros se publicó en México y su nombre es *Interdisciplinariedad (los avatares de la ideología)*, UAM-Azcapotzalco, 1982.

Ramón Grosfoguel

Es Doctor en sociología por la Temple University. Realizó estancias posdoctorales en diversas instituciones, entre las que destaca el Fernand Braudel Center. Profesor asociado en el Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de California, Berkeley. Ha publicado numerosos libros y artículos, entre los que destacamos: *Geopolitics and Trajectories of Development: The Cases of Korean, Japan, Taiwan, Germany and Puerto Rico*, junto a Sungho Kang; *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, junto a Santiago Castro Gómez.

Víctor Hugo Pacheco Chávez

Estudiante de Maestría en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM y miembro del Proyecto PAPIIT IN401111 titulado “El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica”.

Arturo Vilchis Cedillo

Doctorante en el Programa de Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM; ha publicado diversos escritos referentes al pensamiento del escritor peruano Gamaliel Churata. Realiza una

tesis doctoral sobre la Escuela Racionalista de Yucatán, México (1915-1924) y la Escuela de Warisata (1931-1940).

Esteban Ticona Alejo

Es aimara, sociólogo y antropólogo (FLACSO-Ecuador), es candidato a Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina “Simón Bolívar”, con sede en Ecuador. Es autor de varios libros, entre los que destacan: *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua* (2010); *Lecturas para la descolonización. Taqpachani qhispiyasipxañani (Liberémonos todos)*, 2005. Es docente en la carrera de antropología de la UMSA y en los programas de posgrado de AGRUCO-UMSS de Cochabamba.

María del Pilar Ostos Cetina

Posdoctorante de la Coordinación de Humanidades en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM. Doctora en ciencias políticas y sociales con orientación en relaciones internacionales de la misma universidad. Docente e investigadora en el Centro de Estudios Superiores Navales (CESNAV) de la Armada de México, impartiendo clases dentro de la Especialización en Geopolítica, la Maestría en Seguridad Nacional y la Maestría en Administración Naval. Además de fungir como académica de la Facultad de Estudios Superiores-Aragón de la Universidad Nacional Autónoma de México. Autora de los artículos que han sido publicados de forma reciente bajo los títulos: “Aplicación de modelos geopolíticos en América Latina: Los casos de Brasil y Colombia”, en *Fundamentos de Geopolítica. Visión y análisis*, México, CESNAV, 2012; “La proyección geopolítica de Brasil en el siglo XXI”, en *Revista del CESNAV*, México, CESNAV-Secretaría de Marina, 2012; “La geopolítica andina: El caso de Colombia y Venezuela en el ámbito de las independencias”, en *Geopolítica(s). Revista de Estudios sobre Espacio y Poder*, Madrid, Universidad Complutense, 2010.

Sebastião Guilherme Albano da Costa

Es Doctor por la Universidad de Brasilia (UNB, Brasil). Ha sido profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México (1991-1995) y conferencista invitado en la UNAM (2006, 2010, 2013,

2014). Además, fue *Visiting Scholar and Researcher* en la University of Texas at Austin (UTAustin) en diversas ocasiones, en la Universidad de Vigo (Pontevedra, España, 2011), en la Universidad de La Plata (Argentina, 2011), en la University of Texas at San Antonio (2013), en la University of Texas at El Paso (UTEP, 2014), en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM, 2014) y en el Colegio de México (COLMEX, 2014). Actualmente cursa un posdoctorado en la UNAM y en la UTAustin. Tiene más de 50 artículos científicos y ensayos publicados en revistas académicas, así como de textos para periódicos. Tiene cinco libros publicados: *Sociedade, audiovisual e teorias da midia na América Latina* (São Paulo: UNESP, 2009), con Maria Érica de Oliveira Lima; *A modernidade representada na América Latina* (Natal: EDUFRN, 2010), *A imaginação revolucionária – política, cinema e literatura no México* (São Paulo: Annablume, 2011); y *Cronotopias – a renovação do audiovisual ibero-americano* (Natal: EDUFRN, 2012), con Maria Érica de Oliveira Lima y Aurelio de los Reyes; y el *e-book: Crítica descentrada ao senso comum* (Natal: EDUFRN, 2012), con Juliana Bulhões e Euzébia Targino.

Editorial

Uno de los objetivos académicos más importantes de la actual Coordinación del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos se ve ahora cumplido a través del nada sencillo proceso que nos permite, con esta entrega, dar inicio a una publicación periódica regida por los más altos estándares académicos de calidad, pertinencia, evaluación y arbitraje entre pares. *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* honra la experiencia y el prestigio alcanzados, en nuestro medio universitario, por otras publicaciones (v.g. *Cuadernos Americanos*, *Estudios Latinoamericanos*, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*) que desde hace tiempo constituyen una rica tradición que, con seguridad, alojará también este nuevo medio de expresión académica.

La publicación que ahora tiene en sus manos está llamada a ocupar un lugar que, pensamos, hacía falta cubrir, y que lo hacemos aprovechando las sinergias que resultan del trabajo académico colegiado y del énfasis en la formación académica y el estudio original de la región con sentido multi, inter y transdisciplinario. Esta publicación promueve un pensamiento innovador en el ámbito metodológico de la investigación, sin caer en esquemas rígidos en el plano expositivo, y cuenta con la virtud adicional de ofrecer una construcción de nuestro objeto de trabajo que lo hace comparecer de un modo muy peculiar en la intrincada naturaleza de nuestra época. Los enormes desafíos que estamos afrontando, en un mundo no sólo de vertiginosos cambios sino de agudización en el calado y la hondura histórica de los problemas de una crisis que se desenvuelve de manera diferenciada en la región latinoamericana y caribeña, exigen hacer entrar en escena otro tipo de temáticas (filosóficas, de las humanidades, estéticas y literarias) y enfoques (históricos, transversales e interculturales), que han de encontrar cabida y que ya se expresan en varios de los artículos que reúne este primer número de *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*.

Este nuevo espacio de articulación del trabajo colectivo promueve un modo de pensar crítico, en su consideración de los problemas actuales; creativo e imaginativo, en relación con los nudos problemáticos de los que se ocupan los especialistas en los campos de estudio que la publicación atiende; y dialógico, por la interlocución que habrá de establecerse con los muy diversos nodos de producción de frontera. Un espacio que esperamos construir con la entusiasta

colaboración de nuestra comunidad académica y las destacadas aportaciones de colegas que han demostrado un extraordinario apoyo a las tareas intelectuales que actualmente venimos promoviendo. Esperamos, desde amplios grados de certeza, por la experiencia acumulada en nuestro muy plural conjunto de tutores, ex alumnos y estudiantes, que en esta revista confluyan las formas y los motivos que han de promover, en el cercano plazo, los más renovados debates que impulsen el conocimiento de nuestra región y que medirán sus alcances colocándose en perspectiva a una ya lejana, rica y bien establecida tradición.

Hoy nuestro acontecer transcurre enmarcado por una de las crisis más profundas, sino es que la más profunda que ha experimentado el capitalismo en las últimas décadas, crisis que ya no sólo compromete el curso de la economía, sino que ha envuelto en dinámicas muy complejas ámbitos que la han instalado con rasgos y características muy delicadas en diversos planos cuando de las Américas y del Caribe se habla.

La profundidad y pertinencia de lo que desde aquí pueda ser discutido, y que ya se avizora de interés por las muy relevantes aportaciones que hemos podido convocar, han de articular su sentido al recuperar la muy específica modalidad de pensamiento que se produce cuando se tiene por lugar de enunciación lo que América expresa en la historia del mundo y que, por tan compleja interconexión, vino a producir una muy diversa y heterogénea modernidad que permanentemente encuentra en esta comarca del mundo la voz o el conjunto de voces que en su decir intentan dotarla de un sentido pleno, alternativo, o colmarla hacia sus bordes o márgenes revelando las posibilidades o potencialidades de programas societales que con dificultades y conflictos comienzan a experimentar su andar en coordenadas distantes a las del orden establecido.

El conocimiento e interpretación de América en el mundo exige lógicas de interrelación e interconexión para el impulso de su conocimiento científico y de la producción cultural en los más diversos ámbitos, en este sentido, el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos se posiciona como un nodo imprescindible para la articulación Sur-Sur en el cometido por desarrollar estrategias de conocimiento que para el pensamiento social ya no son sólo regionales sino transcontinentales, ya no sólo interculturales sino interdisciplinarias; desde luego no simplificables sino cada vez más complejas. Éstos son algunos de los vectores que han de llevar las tareas en las que habrá de comprometerse nuestra publicación en el plazo inmediato; será tarea de los lectores emitir la opinión definitiva acerca de qué tanto nos hemos aproximado a tan encomiables propósitos.

ARTÍCULOS

Pasado sin futuro y futuro sin pasado

EDUARDO SUBIRATS *

RESUMEN. El artículo nos presenta un ejercicio reflexivo escrito a modo testimonial y vivencial sobre el desarrollo de la teoría crítica en España y en América Latina. Es un texto analítico, cuyo contenido plantea cuestiones centrales que aluden a las identidades nacionales contemporáneas y sus terribles pasados.

PALABRAS CLAVE: *Verdad, justicia, libertad, igualdad.*

ABSTRACT. The article is an exercise about an experience of testimonial writing on the development of the Critical Theory in Spain and Latin America. It is a critical text once it raises central questions regarding the contemporary national identities and their abject past.

KEYWORDS: *Truth, justice, freedom, equality.*

RECIBIDO: 07 de octubre de 2013. **ACEPTADO:** 30 de enero de 2014.

*Así ocurre en tu tierra, la tierra de los muertos,
Adonde ahora todo nace muerto,
Vive muerto y muere muerto;
Pertinaz pesadilla: procesión ponderosa
Con restaurados restos y reliquias
A la que dan escolta hábitos y uniformes,
En medio del silencio: todos mudos,
Desolados del desorden endémico
Que el temor, sin domarlo, así doblega.*

Deseo relatar una simple anécdota personal, pero que es también una experiencia en el medio de la lengua. Ya sé que todo esto se ha repetido infinitas veces: nacimos en la lengua, somos el lenguaje, logos como estructura significativa, el sujeto como intersección metonímica, la existencia humana, una sombra escritural... De todas maneras quiero subrayar que esta condición lingüística no constituye una segunda naturaleza ni define nuestra existencia. Nuestra conciencia solamente toma cuenta plenamente de nuestro ser y por consiguiente, sólo puede afirmarse como vida, expresión y voluntad de ser, a partir del momento en que cuestiona de forma reflexiva este lenguaje, y por lo tanto, se cuestiona debido a sus contenidos espirituales, históricos, sociales y políticos. En realidad una

* Universidad de Nueva York, <eduardosubirats@msn.com>.

lengua es intelectualmente viva solamente en la medida en que es capaz de atravesar esta experiencia reflexiva consigo misma. Éste es el punto de partida de la más elemental creación artística en el medio del lenguaje. Aunque el academicismo hoy globalmente dominante proponga la posición tecnocrática contraria: pérdida de la experiencia, reducción de la creatividad a un sistema de normas lingüísticas y la exaltación futurista de la escritura biológica, simbólica y tecnomilitar del poshumano.

Pero lo que quiero contar no son filosofemas, sino un cuento. Lo repito: una historia personal simplemente. El relato que deseo contar comienza en los años 1960, en Berlín, y con mi tesis doctoral a cuestas. Situación común de cualquier estudiante corriente.

Que estuviera en Berlín y no en Barcelona, donde nací, obedece de todas maneras a una razón política. El mundo intelectual que medraba bajo el nacional catolicismo era asfixiante y en cuanto pude hice las maletas. En Berlín, en cierta ocasión, me invitaron a dar mi primera conferencia. Los temas que debía o podía abordar eran los que se debatían en el instituto en el que me encontraba. Las aporías de la libertad en Kant o la razón del Estado absoluto en Hobbes, por ejemplo, también hubiera podido hablar del Estado estético de Schiller y su relación con la cultura espectacular contemporánea. Podía hacer cualquier cosa relacionada con la crisis del logos moderno. No lo hice. En su lugar me planteé una sencilla pregunta: ¿Por qué hablar en la lengua de Castilla sobre cultura y filosofía modernas quiere decir trasponerse a una circunstancia histórica, política y lingüísticamente extraña? ¿No existe una tradición de pensamiento que se pueda llamar rigurosamente humanista, esclarecida y moderna en esta lengua castellana? ¿Se ha pensado o se puede pensar en español?

Yo era un estudiante. Nada sabía del pensamiento español porque había estudiado filosofía, y en las facultades españolas de filosofía se mal enseñaba filosofía alemana o francesa, pero pensamiento rigurosamente hispánico era algo que no existía. Se daba por descontado su inexistencia. Tampoco he conocido a ningún intelectual español ni hispánico que haya pensado en un sentido riguroso, porque entonces como ahora aquellos que se mostraban como pensadores hispánicos, eran Andrés Bello o Miguel de Unamuno, Alfonso Reyes o José Ortega y Gasset, se trata de glosadores, no de pensadores en el sentido en que nos referimos al pensamiento de filósofos que vivieron en suelo ibérico, pero no que escribían en castellano: Averroes, Ramón Llull o León Hebreo, por ejemplo. Tampoco pueden equipararse a filosofías modernas como las de Ernst Bloch o Adorno. Y con esta concien-

cia en las manos me puse a escarbar en los siglos XVIII y XIX en busca de algo que se pareciese a un pensamiento hispánico moderno, reflexivo, crítico y transformador.

No voy a hacerles perder su tiempo contándoles las patrañas que encontré a mi paso. Bastará que resuma mi fatal conclusión: ¡En el siglo europeo de las Luces no se pensaba en español! Por lo tanto redacté una conferencia, en el Instituto de Ciencias de la Religión de la Universidad Libre de Berlín, sobre los pensadores hispánicos que nunca llegaron a pensar, que no sabían lo que significa pensar y tampoco podían pensar. Hablé de la insuficiente modernidad española y sus insuficientes reformas religiosas, de sus insuficientes categorías filosóficas y literarias, y de sus insuficientes transformaciones políticas. Titulé la conferencia: *La ilustración insuficiente*.

Permítanme que me apresure para ir directamente al meollo de la anécdota. Mi cuestión central en aquella perturbadora conferencia no era solamente que no encontraba nada y que los inflados nombres del siglo XVIII hispánico, ya fuera Piquer o Feijoo, Cadalso o Jovellanos, se desleían como la niebla bajo los primeros rayos de un luminoso rigor.

Mi sorpresa fue todavía mayor cuando comprobé la hostilidad de los protagonistas intelectuales de la academia y los medios de comunicación españoles hacia mi más ingenua mirada de estudiante desconcertado. ¿Quién se cree ese arrogante que pone en cuestión nuestra alcurnia? ¡Que se largue de aquí! —eran, más o menos, sus argumentos. Entonces me di cuenta de que esta pobreza del pensamiento español estaba relacionada con una censura a la reflexión, que levantaba los baluartes inexpugnables de una casta de verdaderos imbéciles en el universo letrado español, y que esta casta clerical precisamente era la que había mantenido el pensamiento hispánico de los últimos cinco siglos en su distintivo estado de marasmo indefinido. En consecuencia, decidí irme a otra parte.

*

No quiero alargar mi historia. Simplemente diré que, durante unos cinco años aproximadamente, anduve por Nueva York y São Paulo, demoré en México y Caracas, y viajé por Argentina y Perú. En todos estos lugares conocí un mundo intelectual y, sobre todo, artístico, incomparablemente más intenso; en muchos aspectos más comprometido con la realidad, y por lo tanto más energético y creador que los escenarios intelectuales que había conocido en París o Viena y, por supuesto, que el páramo espiri-

tual de Barcelona o Madrid. América Latina en particular me brindaba también una perspectiva nueva sobre Europa y Norteamérica, y también sobre Iberia. Una perspectiva muy diferente, o más bien contraria a la usual satisfacción narcisista por reencontrar en el colonizado universo latinoamericano, los propios signos de identidad cultural europea o, peor todavía, las marcas indelebles del nacional catolicismo español. En esas Américas ibéricas más bien experimentaba las ruinas de una destrucción permanente, la devastación espiritual que entrañan siglos de racismo y autoritarismo, y el atraso moral como su última y necesaria consecuencia.

Los paisajes culturales infinitamente más ricos de América, de las Américas ibéricas, planteaban al mismo tiempo otra elemental pregunta por el significado de la destrucción permanente de lenguas, conocimientos y tradiciones que han distinguido su historia moderna. “¿Qué energía perversa y destructiva alimenta este proceso devastador?” —me planteaba a mí mismo con profunda inquietud—, “¿qué impide a las naciones hispanoamericanas darse una forma cultural propia, una conciencia reflexiva y, por consiguiente, soberana?”. Esta pregunta me llevaba directamente al concepto occidental de *colonialismo*. Y en consecuencia comencé a estudiar las raíces teológicas y filosóficas del colonialismo hispánico.

No hace falta decir que me encontré con mundos fascinantes y, al mismo tiempo, terribles. El problema que tenía que confrontar ahora ya no era la limitación, el provincianismo y la insuficiencia de la cultura ibérica del siglo XVI, tampoco era un inexistente esclarecimiento y el decapitado liberalismo de los siglos siguientes. Era más bien todo lo contrario: su grandeza y heroísmo, y una arrogante mirada imperial que mezclaba el racismo religioso y étnico, el afán de poder y rapiña, y una voluntad de destruir y desarraigar las memorias espirituales de los pueblos conquistados de América. Lo que hallaba en las crónicas del siglo XVI, en sus tratados de guerra justa o en los catecismos de conquista y conversión de indios, era el absolutismo de un poder espiritualmente vacío, unos postulados teológicos de destrucción de las memorias culturales, las estrategias gramatológicas de vaciamiento lingüístico de los pueblos conquistados, las tácticas militares de devastación de los templos, los palacios y las ciudades sagradas, y la sujeción sacramental de las vidas humanas. Por todas partes chocaba con una voluntad despótica de dominación, las estrategias de vaciamiento simbólico y un inmenso aparato de devastación colonial de memorias

y formas de vida. Por eso titulé mi ensayo sobre la teología y la lógica de colonización: *El continente vacío*.

*

Deseo añadir aquí una reflexión sobre una serie de metáforas que no han cesado de reiterarse desde el siglo XVIII hasta el día de hoy: la soledad, el carácter periférico y marginal, el pequeño mundo, el laberinto y el extravío, o el atraso y la extenuación de Iberoamérica, de América Latina, de Hispanoamérica (los más diversos escritores del mundo o los mundos ibéricos e iberoamericanos, desde hombres políticos como Bolívar o Pi y Margall, a intelectuales como Blanco White o Darcy Ribeiro, y escritores tan diversos entre sí como puedan serlo Paz, Arguedas o Galeano; o pintores como Goya y Orozco), todas ellas, han reiterado, de una manera u otra, esta condición fundamentalmente negativa de lo hispánico y lo latinoamericano.

A este propósito sólo quiero hacer una observación elemental: esta marginalidad hispánica y el atraso de sus expresiones culturales a partir del Siglo de las Luces europeo no solamente son la clave para comprender su efectiva decadencia económica y política. Hay ahí algo más radical y que he puesto de manifiesto con bastante vehemencia en varias ocasiones (Subirats, 2003). Se trata de que esta limitación de las culturas hispánicas es, al mismo tiempo, una clave para entender las contradicciones epistemológicas y las fronteras políticas inherentes al proyecto civilizatorio del esclarecimiento europeo y norteamericano. El triunfo de la Iglesia contrarreformativa, la liquidación de las reformas democráticas de la monarquía absoluta española de los Borbones, la decapitación de todo intento de apertura del pensamiento liberal, la mutilación de las soberanías poscoloniales, ponen de manifiesto el reverso de los propósitos formulados por las cabezas más inteligentes del *Enlightenment* y la *Aufklärung* europeas, de Lessing a Diderot, de Hume a Nietzsche.

Lo formularé en otras palabras. Los dos grandes acontecimientos que abren la llamada modernidad, la Independencia de América del Norte y la Revolución francesa, no proyectan sus luces, sino más bien sus sombras sobre los mundos hispano-portugueses. En ese empequeñecido mundo nunca llegó a instaurarse el reino de la razón y la libertad. Ocurrió todo lo contrario. En España se restauró el continuismo absolutista con la subsiguiente represión política y regresión cultural. En Iberoamérica las cosas no anduvieron mejor, aunque Portugal y Brasil constituyen en

este sentido una excepción porque sus reinos, con Pombal y Don Pedro II, abrazaron netamente un programa de reformas esclarecidas. En términos generales puede decirse que las revoluciones intelectuales y políticas, que se fraguaron al amparo de la Independencia de Norteamérica y la invasión napoleónica de la península, se tradujeron en una independencia, con minúsculas, políticamente anclada al tradicionalismo católico de las élites criollas y moralmente enterrada en la teología colonial.

Esta limitación intelectual, inherente al mismo concepto y función retrógrados de la “ciudad letrada”, analizado por Ángel Rama, incapacitó a los países latinoamericanos para organizarse como una auténtica sociedad civil democrática y soberana. Fue en realidad la impotencia, no la soberanía, lo que distinguió a la independencia iberoamericana, lo cual se pone de manifiesto en obras tan canónicas como las de Sarmiento en Argentina o Simón Rodríguez en Venezuela. El primero porque abrazó con fervor programático una neoindependencia anglosajona, mientras que Rodríguez presagiaba aquel desastre social que un siglo más tarde recibiría el título de *Las venas abiertas de América Latina*.

Esta visión histórica, que aquí les cuento sumariamente, supone una crítica múltiple. Entraña, en primer lugar, un análisis de la teología política del colonialismo europeo, una crítica de la razón colonial esclarecida. Y supone reconocer este colonialismo hispánico y su verdadera consecuencia: el atraso social, tecnológico y económico, como las marcas distintivas de la realidad “latinoamericana” de los dos últimos siglos.

Formular esta crítica no compromete solamente los avatares de las ex colonias, sino también a las voluntades coloniales de las metrópolis. De ahí que esta doble crítica no sea precisamente grata a los círculos intelectuales latinoamericanos mejor o peor vinculados a poderes pseudosoberanos, y resulta escasamente aceptable para los medios de Madrid o Berlín.

Y así, después de abandonar Berlín, tuve que abandonar también Madrid. Y en 1992 traté de refugiarme no en São Paulo ni en México o Caracas, donde mi crítica había sido recibida a regañadientes, sino en Nueva York, lo que venía a ser algo así como replegarse al lugar de todo el mundo y en ningún lugar.

*

Quiero pasar a otro tema o más bien abrir un tercer capítulo a mi relato. Esta tercera parte tiene que ver con la historia cultural española de las últimas décadas del siglo XX. Varias circunstancias paradójicas han dis-

tinguido este periodo final de la dictadura franquista. En primer lugar, se trataba no sólo de una dictadura fascista, sino específicamente nacional católica, católico-autoritaria o nacional tradicionalista, una dictadura que cristalizaba lo más siniestro de la historia española desde la inauguración del Estado imperial católico del siglo XVI hasta las sangrientas guerras contra la independencia cubana que cerraron el siglo XIX. En segundo lugar, la agonía de esta dictadura eclesiástica y militar coincidió con un estado general de ebullición social e intelectual. A finales de los años setenta, las generaciones españolas más jóvenes parecían animadas por un *élan* sólo comparable con el de los estudiantes de París o Berlín de la misma década, cuya onda expansiva se prolongaba en algunos aspectos.

Esta energía renovadora era intelectualmente precaria y, además, estaba vigilada por los agentes políticos de la transición institucional borbónica, que eran precisamente los mismos individuos y representaban las mismas carencias intelectuales y políticas que habían distinguido al franquismo. Por si acaso la continuidad de instituciones y valores entre el viejo régimen autoritario y el nuevo orden borbónico pudiera ponerse en duda, hubo un famoso *coup d'état* de perfecta estilización decimonónica, que en realidad no fue un golpe en el sentido cumplido por Franco o los caudillos militares de América Latina, sino más bien la advertencia hiperrealista de que ninguno de los puntales del viejo orden, ni el ejército, ni la Iglesia, ni la cúpula política y jurídica del franquismo, iban a tolerar que se objetara su continuidad histórica en el poder. No iban a tolerar que se cuestionara su pasado, ni su presente, ni su futuro.

Semejante situación imponía a la élite política que lideraba el “cambio” un complicado guión de guiñol. Esa *intelligentsia* tenía que aparentar una revisión de las formas de ser y pensar de una nación que no podía ni quería cambiar realmente nada. La retórica del cambio que se prodigó generosamente en los medios de comunicación de los años ochenta acabó convirtiéndose en el *camouflage* de un imperturbable sistema de poder político y administrativo, y de un inmutable continuismo intelectual. Por un lado, la nueva cultura de los *malls* y *mass media*, y la modernidad de ilusiones y simulacros que representaban eran preferibles a la situación que todos tenían en sordo silencio: el regreso al autoritarismo brutal que había gobernado la sociedad española desde la restauración borbónica a comienzos del siglo XIX, con interrupciones tan tenues como efímeras de la Primera y Segunda Repúblicas. Bajo este horizonte de ambigüedades e

hipocresías, la voluntad social de una reforma de las estructuras profundas del tradicionalismo español se disolvió progresivamente, con la bendición de los *neopost* norteamericanos, en las mascaradas del espectáculo comercial y mediático de la posmodernidad.

*

¿Qué podía hacerse intelectualmente bajo este panorama que culminó en los éxtasis mediáticos del 92, la farsa de la grandeza olímpica de la Feria de España? Por esos años yo me enterré en la crítica de la sociedad del espectáculo, pero este tema lo dejo para otra ocasión porque nos apartaría del objetivo de mi relato. La cuestión que quiero formular para acabar es simple: ¿Qué había y qué hay que hacer frente a una realidad histórica española falsificada por los grandes nombres de su vida literaria, de Unamuno a un nacional catolicismo cuyos idearios nunca se han puesto públicamente en cuestión? ¿Qué debía hacerse desde una posición intelectual responsable frente a la farándula neobarroca representada por el cine de Almodóvar, la filosofía a la violeta de Savater, o la vulgaridad literaria de Marías, por citar unos cuantos nombres sonoros e intelectualmente vacíos? ¿Qué debe ser el presente histórico ibérico más allá de los confinamientos micronacionalistas, las parodias de la industria cultural y una endémica apatía intelectual y política de las sociedades españolas?

Voy a tratar de ser conciso. Siempre he creído y sigo creyendo que, en una época de escarnio, corrupción y guerras, el miedo a la crítica significa un suicidio intelectual, y que el distanciamiento y la reflexión frente a nuestra realidad cotidiana es la única manera de poder ganar un minuto de libertad para la innovación en cualquiera de los aspectos de nuestra vida común y cotidiana. Al mismo tiempo, no deseo disimular mi profundo desprecio por el melodrama intelectualmente trivial que ha distinguido a las prosas españolas de mayor alcurnia, de Unamuno a Ortega y un vasto linaje de epígonos que han medrado a sus espaldas, entre los que no descuento a aquellos profesores de la academia española que creen poder escapar a esos dilemas de su atraso por convertirse en defensores fanáticos y reproductores triviales de las corrientes de moda de última hora, ayer Sartre, hoy Foucault y mañana cualquier otro. En fin, fue esto precisamente, la crítica a la realidad política y cultural, a las memorias históricas oficiales y a la “ideología española”, lo que emprendí en la serie de ensayos que durante esos años dediqué al problema de España y las culturas ibéricas: *La ilustración insuficiente* (1981), *El continente vacío* (1994 y 2011) y,

más tarde, *Memoria y exilio* (2003 y 2014). Su cometido ha sido negativo. Significaban una ruptura con los prejuicios y las limitaciones intelectuales encontrados a mi paso. Sin embargo, estos ensayos y la pléyade de artículos periodísticos que escribí hasta culminar el siglo, prometían abrir una perspectiva intelectual renovadora, una promesa y un deseo que en modo alguno se cumplió.

Pensar significa, ante todo, tomar distancia; presupone una separación intelectual y emocional de la realidad inmediata; quiere decir exilio, una forma de exilio que es tanto interior como externo. Este exilio puede definirse de muchas maneras. Es la separación de lo real como punto de partida de una comprensión que al mismo tiempo sea capaz de abrir las posibilidades de realización encerradas en lo existente y en nuestra propia vida. Pero quiero llamar aquí la atención sobre un significado más cercano de este exilio intelectual. Quiero acentuar el valor positivo del exilio como proceso de aprendizaje y transformación a la vez subjetivo y objetivo. Quiero recordar el valor del exilio como el medio en el que se genera la conciencia transformadora de una realidad que reconocemos como insuficiente o incluso como falsa.

En 1993 viajé por tercera ocasión (tras hacerlo una vez), a Berlín en calidad de estudiante, y a Nueva York y São Paulo como aprendiz de intelectual. Ahora lo hacía con la clara decisión de no regresar nunca más a España. Mis motivos eran transparentes: todo artista o intelectual que en ese país plantee un horizonte reformador que rebase las cotas políticas y las retóricas periodísticas dominantes, todo aquel que ponga en cuestión los prejuicios y las hipocresías que distinguen la vida tradicional española, es necesariamente reducido al silencio e ignorado. Es la ley de sobrevivencia que ha conservado a la España mediocre en sus infranqueables fortalezas de poder subalterno a lo largo de los siglos. Es el real principio que ha mantenido la España eterna igual a sí misma, inmaculada a los giros de la historia e inmune a todo pensamiento esclarecedor. Además, si este distanciamiento reflexivo exhibe abiertamente un proyecto intelectual consistente, en ese caso es tratado como un verdadero criminal. Y ése era mi caso, como el de muchos otros que a lo largo de los años noventa y más allá han tenido que abandonar el país.

No tuve más remedio que escapar al eterno círculo de intolerancia e imbecilidad hispánicas. Abandoné España y comencé un largo periodo en los Estados Unidos en el que me entregué a tres tareas principales: pri-

mera, la teoría estética y la crítica literaria; segunda, la teoría crítica; por último, y una vez más, el problema de España. Pero esta confrontación con la realidad española la hacía ahora desde una posición privilegiada: como hispanista en la Universidad de Princeton. No quiero decir con ello que respetase lo que los profesores norteamericanos llaman “una perspectiva profesional”, es decir, objetivista, burocrática y, en definitiva, irrelevante. Mi necesidad de volver a este tema español era, por el contrario, netamente existencial. Era una especie de cuestión de vida o muerte intelectual.

Muy tempranamente, desde mi primera conferencia sobre la española “ilustración insuficiente”, cuando era un estudiante en Berlín, había descubierto que esta cultura carece de una base en la que sentar sus pies. Ello explica que los intelectuales españoles se sientan compulsivamente obligados a adoptar discursos externos como propios, explica que sus expresiones intelectualmente más comunes sean epigónicas e intrínsecamente débiles, pero explica asimismo que las únicas expresiones originales en lengua española se localicen fuera de sus fronteras. Precisamente en sus exilios. Y en la Universidad de Princeton me encontré con la herencia olvidada de dos grandes exiliados españoles: Vicente Lloréns y Américo Castro, dos intelectuales que habían reflexionado este continuado exilio hispánico, desde la expulsión de los judíos en el siglo XVI hasta la masacre de intelectuales liberales por la Falange Española y la dictadura militar del general Franco. No tuve sino que seguir sus pasos.

Lloréns y Castro pertenecían a una generación de profesores que vivieron dramáticamente los últimos efectos de la decadencia española comprendidos entre el llamado “desastre de 1898”, cuando España se desvaneció irreversiblemente como potencia mundial, y las subsiguientes dos dictaduras nacional católicas. Pero lo que distinguía a ambos intelectuales era el horizonte histórico en el que reconstruyeron esta decadencia. Un horizonte excepcionalmente amplio, multicultural y plurirreligioso, claramente contrastado con la perspectiva netamente nacionalista, católica y autoritaria de Unamuno y Ortega, y de sus repetidores falangistas de Laín Entralgo a Maravall.

En la obra de Lloréns, la expulsión de los liberales españoles por el absolutismo borbónico, y muy en particular de José María Blanco White, se revelaba como el momento crucial de la desintegración terminal de la cultura española. Este liberalismo había sido, después de todo, la única fuerza intelectual que hubiera podido sacar a las culturas ibéricas del atraso y

el subsiguiente aislamiento que acarrearón la decapitación eclesiástica del esclarecimiento y la revolución españoles. Castro planteaba el mismo dilema, pero lo hacía desde un horizonte histórico más amplio: lo que llamó “Renacimiento ibérico”, el momento histórico culminante de la mística, la filosofía, las ciencias, la arquitectura y, no en último lugar, la poesía de los siglos XII y XIII, en una constelación definida por el predominio islámico y el apogeo de la cultura judía. En su obra señaló algo más: este legado espiritual ocultado y negado por el nacional catolicismo es radicalmente más moderno que los celebrados autores del llamado Siglo de Oro. Más aún: este renacimiento cultural ibérico fue una de las fuentes espirituales que originó el despertar de la cultura europea de Dante a Goethe. Sólo que en la península sus huellas habían sido casi totalmente borradas por el celo de la Inquisición.

*

Con eso cierro mi breve recorrido por tres momentos centrales de la cultura española: primero, su centro vacío, a partir del cual erigió su identidad imperial y nacional; en segundo lugar, su razón insuficiente, recortada por el dogmatismo eclesiástico que precipitó esta identidad nacional por la pendiente de la intolerancia y la estupidez; y finalmente, su figura terminal: una decadencia que recorre todos los dominios de lo hispánico y lo ibérico, su imperio colonial y ex colonial incluidos, hasta el día de hoy.

Reflexión sobre el pasado quiere decir algo más que una labor historiográfica. Ciertamente, no descarta el quehacer del arqueólogo, pero comprende, sobre todo, un proceso vital y creativo de apropiación, integración y transformación en un sentido a la vez subjetivo y objetivo. Señalaré tres ejemplos. El mesianismo constituye un momento central de lo que rigurosamente habría que llamar humanismo europeo. Sus raíces son judías y se encuentran en la cábala hispánica, y en su libro fundamental, el *Zohar*. Este mesianismo, al que ciertamente la cristología tenía que oponerse como a su peor enemigo, y que quiero definir sumariamente como la aspiración espiritual a la restauración de una quebrada armonía del mundo y el cosmos, constituye un impulso fundamental en las expresiones más profundas de la historia cultural de Occidente. *Don Quijote de la Mancha*, y el concepto moderno de conciencia que nace con esta novela, es uno de estos hitos.

El segundo momento que quiero recordar aquí es la definición de *espiritualidad*. Acostumbramos a asociar esta palabra con el poder político, religioso y militar, y con el imperialismo occidental. Los fascismos han abanderado los espíritus de la nación o de la guerra y el espíritu de la historia ha legitimado las atrocidades de su sangrienta marcha, pero la raíz del concepto de *espíritu* es cosmológica y mística. *Mesianismo* se puede llamar a la voluntad de reparación de la realidad dañada en cuyo medio vivimos. *Espíritu*, en el sentido hebreo de la voz *ruah* y en el sentido del Eros platónico del *Symposion* y del Eros bíblico del *Cantar de los Cantares* que recogieron Ibn Arabí o Leone Ebreo, es el principio vital opuesto al nihilismo cristiano y su sacralización sacrificial del poder.

Les contaba al comenzar mi relato la privilegiada situación que me ofrecía Princeton para desarrollar este horizonte intelectual. Pero lo que hace privilegiada mi situación no es el vacío intelectual que atraviesa hoy el hispanismo norteamericano y la *intelligentsia* norteamericana postmodernista, reside más bien en mi doble distanciamiento de esa doble realidad ibérica y norteamericana. Para los hispanistas de los Estados Unidos las cosas, en lo que respecta a los mundos culturales ibéricos en América y en la península, comienzan y acaban en el positivismo de los estudios culturales y en un principio formal de tolerancia frente a tradiciones artísticas e intelectuales reducidas a meros sistemas de representación. Las cosas terminan para ellos allí donde en realidad debieran comenzar: la crítica de nuestra realidad ibérica como la condición para un proyecto intelectual transformador de alcance global.

Con este llamado a una experiencia individual y a una crítica intelectual me despido de ustedes, no sin antes agradecer a doña Isabel Álvarez de Toledo su generosa invitación y expresar mi mayor reconocimiento por la labor renovadora de su Fundación Casa Medina Sidonia.

FUTURO SIN PASADO¹

Algo me sorprendió cuando, en 1993, llegué a la Universidad de Princeton, un reconocimiento que agradeceré siempre: el cuerpo de profesores que me invitó a aceptar una cátedra de Lengua y Literaturas Hispánicas

¹ “El pasado del futuro”, en *Recordar y olvidar: Memoria histórica e identidad nacional*. Madrid, Instituto de Filosofía, Goethe Institut (21-10-1999); *Quince años entre bárbaros*, México, UNAM, (8-10-2013).

subrayó que precisamente era mi posición crítica frente a la cultura española y el hispanismo lo que celebraban. Y en una ocasión, un decano de esa universidad aclaró: Nuestro prestigio mundial se basa en que nos apoyamos en espíritus libres y, por consiguiente, en la crítica.

Dos años más tarde asistí a una de las peores batallas campales que puedan imaginarse en un departamento universitario: la sección española, como sucede en todos los departamentos de lenguas del país, había incrementado exponencialmente el número de estudiantes, pero este tamaño sorprendentemente dilatado se contradecía con su marginalidad política y teórica en el cerrado sistema jerárquico que define las humanidades. Éste lo coronaba la llamada literatura comparada, que ejercía un monopolio casi absoluto de lo que se entendía por teoría literaria. El departamento de inglés tenía la obvia importancia de una literatura nacional que al mismo tiempo era global. El francés fungía como representante incuestionado de la cultura europea continental, con una relativa condescendencia hacia Dante y Cervantes de todos modos. Y el alemán, pese a su centralidad filosófica, artística y literaria en la historia moderna, estaba enclaustrado en un mundo aparte como si se tratara de una lengua muerta. En cuanto a las literaturas hispánicas, su condición de marginalidad la expresaba brutalmente un refrán que repetían muchos estudiantes y algunos profesores: estudiar español es muy conveniente para poder hablar con los jardineros y las criadas, que en la ciudad de Princeton son, en su mayoría, efectivamente, descendientes de los mayas. Para culminar esa clase de conflictos, el director del departamento pronunció en un escogido momento: los estudiantes que tienen intereses especulativos estudian francés. Quienes tienen preocupaciones meramente pecuniarias se dedican al español.

En la práctica esto significaba que las literaturas y culturas ibéricas debían contemplarse desde una perspectiva napoleónica y las culturas y literaturas de América Latina desde la perspectiva hemisférica y su predominio norteamericano. “Su libro es impecable desde el punto de vista científico —me espetó solemnemente una lectora de Princeton University Press— pero usted utiliza una bibliografía exclusivamente hispánica, que nadie conoce. Los potenciales lectores de este libro serían los mismos que lo pueden leer en español”. El libro en cuestión era *El continente vacío*, y la lección era clara y fulminante: incluso o precisamente la crítica del imperialismo español tenía y tiene que construirse desde la perspectiva

hermenéutica que arroja el imperialismo anglosajón y el llamado poscolonialismo.

La Universidad de Princeton me brindó una segunda ocasión inolvidable. Una reunión especial de los profesores de español para plantear abiertamente los conflictos institucionales e intelectuales generados por un colonialismo departamental de acento francés. La decana nos escuchaba con un gesto somnoliento. De pronto interrumpió la conversación para pronunciar que la vida era breve y no tenía tiempo que perder. Finalmente, con un gesto de visible fatiga, espetó: “El presidente me ha indicado que los problemas de ustedes son irrelevantes y que en ningún caso aceptará la autonomía de un departamento de español y portugués”. Para celebrar aquella humillación nos reunimos en una cafetería y brindamos por nuestro inmediato éxodo. Al año siguiente aquella sección lusohispana del departamento de *Romance Languages and Literatures* prácticamente había desaparecido.

Desde mi conferencia de presentación en la Universidad de Princeton, *Spanish Quartet*, pronunciada en 1992, hasta las *Ciento trece paradojas* que leí en la Universidad de Nueva York diez años más tarde a título de ruptura jocosa con el hispanismo norteamericano, puse en escena de la manera más obstinada uno y el mismo proyecto intelectual de reforma de la memoria ibera e iberoamericana, cuyas líneas fundamentales me había traído por todo equipaje a mi salida de España. En primer lugar planteaba el dilema de la identidad nacionalista de las culturas ibéricas. En las citadas paradojas lo formulaba de manera concluyente con las siguientes palabras: “Es imposible hacer entender a hispanistas los significados del primer esclarecimiento europeo a partir de la poesía, la mística, la filosofía y la arquitectura islámicas y judías de los siglos XII y XIII, y su centralidad en la configuración de las culturas ibéricas y europeas. La identidad nacionalista y católica del hispanismo le vuelve cómplice de su destrucción”. El caballo de batalla en torno al cual intenté articular este debate era la obra de Américo Castro y Juan Goytisolo.

El resultado de este primer intento fue un desastre. Era efectivamente una quimera llevar la discusión entre hispanistas norteamericanos más allá del multiculturalismo semiótico políticamente correcto, de un feminismo que ignoraba la crítica de la civilización patriarcal y de los irrelevantes comentarios intertextuales que hacen el grueso de una tediosa investigación reglamentaria. La revisión de la mirada hermenéutica sobre

la historia cultural ibérica resultaba académicamente impensable también en los Estados Unidos. Si la *intelligentsia* de Madrid se había cerrado a la recepción de Castro más allá de algunos gestos gallardos porque ponía en tela de cuestión su techo intelectual nacional católico, los hispanistas de Nueva York lo hacían meramente porque ponían en cuestión las rutinas más mezquinas de sus departamentos (Subirats, 2003).

*

Mi segundo campo de batalla ha sido el análisis del proceso colonial de América. A este respecto *El continente vacío* resultaba, sin que me diera cuenta de ello, mucho más provocador en los *campus* norteamericanos, donde la identificación del colonialismo moderno y contemporáneo con las cruzadas de antaño es un no-lugar, donde poner de manifiesto el paradigma teológico del imperio español y de su decadencia es simultáneamente sacrilegio y apostasía. Y si en Madrid no se conformaron hasta destruir la edición española de aquel libro, en Nueva York se contentaron con establecer un consenso de que tal reconstrucción del *continuum* teológico y epistemológico del imperialismo español y anglosajón era irrelevante precisamente en el momento en que cristalizaba su expansión militar hacia los países islámicos. “Hablar de teología de la colonización en el panorama intelectual corporativamente definido por las guerras coloniales que han inaugurado el siglo veintiuno con misiles de uranio empobrecido y llamamientos de cruzadas contra el mal es paradójico” —había proclamado en las mencionadas *Ciento trece paradojas*.

Mi tercer frente era el más amenazador para un *establishment* hispanista en cuya bandera ondeaba la ausencia de todo proyecto intelectual y pedagógico. Se trataba de la crítica del esclarecimiento. Una doble crítica en realidad, puesto que al mismo tiempo asumía la dialéctica del esclarecimiento y su desembocadura en los totalitarismos posmodernos bajo la doble dimensión del espectáculo y la razón instrumental; por otra parte, formulaba la crítica de un esclarecimiento inexistente que había arrojado a las culturas iberoamericanas por la pendiente del colonialismo poscolonial de los siglos XIX y XX y sus ostensibles atrocidades militares y miserias políticas y sociales.

En mis años en la academia americana he podido observar una verdadera aversión compulsiva a este tema. Sus razones son comprensibles. La *Dialektik der Aufklärung* de Horkheimer y Adorno no solamente significaba una crítica del fascismo como expresión última de la racionalidad instrumental y la industria cultural, era también una crítica del totalitarismo

como la consecuencia necesaria del neoliberalismo y de una concepción instrumental de razón, de la cual no están exentos los *Founding Fathers* de los Estados Unidos de América. Por lo demás, las tesis centrales de la teoría crítica están inspiradas a partir del Estado totalitario alemán y la industria cultural norteamericana a partes iguales. *The Eclipse of Reason* de Horkheimer puso de manifiesto este eje de un totalitarismo transatlántico con una nitidez todavía mayor. Y para empeorar las cosas, intelectuales norteamericanos como Wright Mills y Lewis Mumford no han dejado de subrayar esta misma continuidad transatlántica de las megamáquinas totalitarias. Eso es lo que hace a esta crítica del esclarecimiento un tema políticamente escabroso en la adormecida vida intelectual de la academia norteamericana. El *postmodern* zanjó de todos modos la cuestión con resuelta irresponsabilidad hermenéutica condenando el esclarecimiento como *grand récit* y manteniendo intactas sus consecuencias institucionales: un nuevo sistema de dominación electrónica global.

Sin embargo, y para poner las cosas más difíciles, yo no solamente desacataba el prejuicio número uno de la academia corporativa norteamericana: el eclipse posmodernista de la teoría crítica de Adorno a Mumford, sino que ahora ampliaba además esta dialéctica del esclarecimiento al proceso colonial mismo. Más exactamente: señalaba el doble proceso de una destrucción clerical del esclarecimiento en la Península Ibérica y en América Latina y, con ella, de las reformas sociales republicanas en los mundos lusohispánicos, como aquel proceso que generó las condiciones políticas y sociales idóneas de una modernización colonizada de las naciones latinoamericanas. Era poner de manifiesto el atraso y la corrupción del poder colonial hispanocatólico como la condición de su dependencia militar, política e intelectual del nuevo colonialismo hemisférico y de la Doctrina Monroe como su fundamental expresión estratégica.

Con este elemental paso introducía asimismo un incómodo dilema en la “dialéctica del esclarecimiento” y la Teoría Crítica formuladas por Adorno y Horkheimer, un dilema totalmente ignorado por estos intelectuales: el colonialismo en la edad poscolonial. No sólo la racionalidad instrumental, la industrialización y modificación de la cultura significan, desde esta perspectiva, la entrada en una nueva era totalitaria, como señalaban Adorno y Horkheimer en 1947. Además, la consecuencia última de esta regresión totalitaria inherente a la racionalidad instrumental ha sido la destitución y el enmudecimiento de los discursos emancipadores

de un concepto de esclarecimiento formulado desde Bolívar y Martí hasta Mariátegui, Oswald de Andrade y Roa Bastos. La doble obliteración de la crítica de la razón instrumental y la crítica del colonialismo postcolonial allanaba el campo latinoamericano para su subordinación hemisférica a los *gadgets* de la industria cultural global y de la academia corporativa. Lo hacía bajo el santo y seña de la reducción de la literatura a ficción, del arte a *entertainment* y de la reflexión filosófica a los *cultural studies* y sus rituales vacíos de la diferencia y la subalternidad, de la reformulación del derecho de agentes coloniales bajo las retóricas de los *human rights* y las estrategias de representación políticamente correctas.

*

Con la mirada puesta en este panorama claroscuro introduce la única obra literaria del mundo hispánico del siglo XIX dotada de una envergadura intelectual rigurosa. Una obra estratégicamente ubicada entre las categorías filosóficas de un esclarecimiento ibérico decapitado y las frustradas revoluciones independentistas de la América hispánica: José María Blanco White. Como ya he comentado mil veces, su obra ha sido y seguirá siendo ignorada por la inteligencia oficial española, tanto la que se proclama nacional católica, como la de su sombra neoliberal, porque su reconocimiento pondría de manifiesto por sí solo uno de los agujeros negros más formidables de su historia cultural: el que atañe a la imposibilidad de una reforma social e intelectual secular moderna. Pero además, Blanco fue, junto con Alexander von Humboldt, con un espíritu afín, uno de los escasos intelectuales europeos que adoptaron una posición solidaria con respecto del proceso político e intelectual de las independencias latinoamericanas, algo que la ciudad letrada hispánica e hispanoamericana no puede admitir. En esta medida su obra tiene todavía mayor importancia frente al neocolonialismo global y sus paisajes de corrupción política y desintegración social en el día de hoy.

En mi provocativa presentación de las *Ciento trece paradojas* en Nueva York resumí el significado de la obra de Blanco White bajo los siguientes cinco trazos: “Es el testimonio del vaciamiento religioso, filosófico, étnico y cultural subsiguiente a la cruzada nacional católica contra el mal. Puso de manifiesto la falta de reformas religiosas que le sucedió. En tercer lugar delató la ausencia de una tradición humanista y esclarecida en las culturas hispánicas. En consecuencia señaló el fracaso de todas sus revoluciones e independencias en el mundo ibérico e iberoamericano. Quinto: definió

la decadencia hispánica. Por eso su obra ha sido tan ninguneada por el hispanismo fundamentalista como por el subalterno”.

La reacción de los hispanistas norteamericanos al desafío que había puesto en escena sendos congresos que organicé en Nueva York, Madrid y Londres sobre Blanco White en 2001, fue algo más que mezquina. A mediados de siglo, intelectuales del exilio español como Vicente Lloréns y Juan Goytisolo habían percibido claramente en la figura de Blanco una conciencia intelectual única en la tradición española moderna y, al mismo tiempo, la crítica original a una “ciudad letrada”, tanto metropolitana como colonial; es decir, a la concepción del intelectual como clerical corporativo. Y en la atormentada autobiografía de Blanco White, ambos intelectuales vieron su propia condición marginada por la tradición de estupidez e intolerancia que ha representado y representa el nacional catolicismo español. Pero mis colegas norteamericanos no han sabido hacer otra cosa que reformular la misma condena del nacional catolicismo, ahora en nombre de un puritanismo feminista y la llamada subalternidad. La oscura vida sexual de Blanco, su insidioso papel de confesor de novicias y profanación de profanaciones, un hijo ilegítimo, le condenaban al mismo infierno al que había sido enterrado por los inquisidores españoles del siglo XIX, con Menéndez Pelayo a su cabeza. Otros hispanistas redujeron las dimensiones de su obra al horizonte esclerótico de un defensor de derechos humanos o la recortaron de acuerdo con irrelevantes clasificaciones ortopédicas de género autobiográfico (Subirats, 2005).

*

Tengo que confesar que todas esas andanzas en torno a Castro, Llórens y Goytisolo, sobre la herencia cultural de judíos y musulmanes ibéricos, y sobre las carencias del esclarecimiento ibérico y las independencias latinoamericanas, me dejaron mal parado. Es cierto que había escapado con éxito del clima de vulgaridad e intolerancia que distinguen a los ambientes académicos y editoriales de Madrid. Había percibido a tiempo en sus jóvenes “movidas” posmodernas la misma actitud que Castro o Goytisolo ya habían denunciado en su viejo Movimiento Nacional Católico. El inmovilismo de este último frente a un pasado que siempre han pretendido monumentalizar bajo las categorías de una religión nacional de la España eterna, y el obstinado rechazo de todos aquellos legados del pasado que no se subsumían a las tradiciones y retóricas de un imperialismo español devenido esperpéntico, les había cegado. Y la nueva generación de La

Movida, que sucedió a la generación de falangistas como Laín Entralgo o Aranguren, carecía de la voluntad intelectual, de la imaginación crítica y de la erudición necesaria para abrir las compuertas de la memoria enquistada de la península ibérica.

En el paisaje intelectual de la academia norteamericana las cosas ni parecían ni eran diferentes. Para sus hispanistas el pasado de las culturas ibéricas no entrañaba la posibilidad de un proyecto cultural, ni constituía la puerta a un futuro abierto, autoconsciente y dinámico, porque desde su perspectiva institucional poshistórica cualquier proyecto intelectual y artístico reformador era, es y será superfluo. La crítica y reconfiguración hermenéutica del pasado en ningún caso puede entrañar la creación de un futuro, porque el *script* del futuro está definido en otra parte. Lo constituyen las agencias militares y financieras globales, y sus altas burocracias estatales y paraestatales.

El pasado no sólo no es el lugar de reflexión filosófica, sociológica o estética del futuro, sigue siendo para el mundo contemporáneo lo que ya era para la teología política de los apóstoles cristianos o para la epistemología de Francis Bacon: algo que tiene que ser suprimido y superado. Es un pasado sin futuro. Y este pasado carece de futuro porque el futuro que construye la civilización global no tiene ni puede tener pasado. Sobre sus cenizas se levantan los modelos abstractos de una sociedad civil virtual, un concepto políticamente volátil de derechos humanos, la conversión de los actores comunitarios en sujetos subalternos tan aleatorios como las almas sustanciales de los súbditos coloniales en su edad clásica, y los hibridismos, mestizajes, transculturaciones y transacciones semióticas del *script* multiculturalista posmoderno.

Ambas perspectivas, la de un pasado al que se le niega teológica y teleológicamente la capacidad de desarrollarse de manera creadora, y la de un futuro vacío de memorias, son las dos caras complementarias del mismo proceso civilizatorio. Ambas negaciones, la del pasado y la del futuro, se remontan a un concepto redencionista de historia que, bajo sus formas sacramentales, lo mismo que bajo sus legitimaciones seculares, ha entrañado uno y el mismo proceso civilizador. Un proceso definido por la anihilación de memorias y formas de vida, y de aquellos dioses y cosmologías que en todas las culturas humanas habían preservado los ritmos y los ciclos vitales del ser. La paralización del pasado y la sustracción de toda dimensión de futuro en este pasado se remontan al origen y fundamento

teológico de una dominación universal que dio comienzo bajo el signo de la cruz y continuó su mismo rumbo bajo la secularización de su principio de trascendencia. Es la premisa teológica y teleológica de un tiempo histórico lineal fundado en el sacrificio y la negación del ser y en la promesa de su restauración en un futuro virtual. Un futuro sin pasado.

En la rutina académica esta negación del pasado se traduce en una infinidad de trivialidades. La primera y más significativa es la eliminación teórica de la obra literaria y la obra de arte en su realidad individualizada, ontológicamente autónoma y al mismo tiempo inserta en una red de proyectos intelectuales, emociones personales y luchas existenciales. Esta eliminación se ha llevado a cabo hasta la reducción completa de la literatura, el ensayo y el arte, atextualidades y semiotextos puros, una transustanciación que los clérigos posestructuralistas han llevado a la práctica con el mismo entusiasmo que sus antecesores misioneros pusieron en la hibridización de los antiguos dioses precoloniales con los santos eclesiásticos. La antiestética posmodernista de fin de siglo había abanderado con este propósito su cruzada antiestética con el gesto carismático de una verdadera emancipación anarquista. En particular había que borrar toda huella mitológica y metafísica de la obra de arte y de la escritura literaria. Era necesario transustanciar los subsiguientes objetos pospoéticos y posartísticos en semiologías textuales, y en redes y sistemas intertextuales. El significado ontológico de la creación poética debía transferirse a las normas sociológicas y las claves instrumentales del *creative writing*. Esta disolución antiestética de la experiencia y la reflexión se ha traducido asimismo en una inacabable letanía de significantes sin significado: sujetos subalternos de identidades industrialmente performatizadas, una sociedad civil uniformada bajo las semióticas homologadas a partir de las estrategias de identidad y diferencia vacantes desde el punto de vista de cualquier determinación comunitaria, literaria o política, la estandarización y trivialización de los lenguajes políticamente correctos, la instrumentalización de la enseñanza de las humanidades a las funciones de reproducción lingüística, el vaciamiento intelectual de la academia y la coerción de la libertad como última coartada.

*

No es posible comprender ninguna de las grandes obras de la música, la arquitectura, la literatura o el arte modernos a partir de estas condiciones institucionales de las humanidades poshumanistas. No es posible inter-

pretar una obra literaria y artística cuando se obliteran institucionalmente sus vínculos con las memorias, los lazos y las experiencias socialmente compartidos, y con los sueños, proyectos y angustias individuales o comunitarios a los que dan expresión. No es posible descifrar una obra de arte allí donde se eliminan semióticamente sus fundamentos emocionales y mitológicos, y donde se suprime su dimensión espiritual.

Hijo de hombre, de Augusto Roa Bastos, por mencionar a título de conclusión una obra literaria que revela centralmente el colapso de las culturas hispánicas en América, es una novela histórica. Es una reflexión literaria sobre la colonización cristiana de América y el poder de los jesuitas. Es también una reflexión sobre la independencia colonial y las guerras neocoloniales que atravesaron los países de América del Sur a lo largo de los dos últimos siglos. Y es el testimonio intelectual de un orden político despótico, corrupto y criminal. Por consiguiente, esta novela no es inteligible como obra estética, ni como proyecto intelectual más que a partir de una comprensión de los significados lingüísticos, religiosos y cosmológicos de la colonización y el genocidio coloniales, de las ambigüedades poscoloniales, y de la brutalidad que ha atravesado la recolonización de Paraguay, considerado no solamente como individualidad nacional, sino también como microcosmos de *Las venas abiertas de América Latina* bajo siempre renovados imperialismos. Eso no quiere decir que esta obra literaria sea un texto cultural o un documento político. Lo cultural, lo social y lo político es apenas el marco de referencia que explica la dimensión espiritual de toda auténtica obra de arte.

Hijo de hombre es un testimonio social y una novela política sobre el colonialismo poscolonial. Y es también una reflexión sobre el mesianismo cristiano frente a una experiencia extrema de opresión y degradación humanas cumplidas en el nombre del “Hijo de Dios”. “Su sangre había caído inútilmente sobre sus cabezas sin redimirlos, puesto que las cosas sólo habían cambiado para empeorar”—se dice lapidariamente en el centro de esta novela. Toda ella es una meditación herética sobre la falsedad del mito cristiano de la redención y sus metáforas y metástasis seculares. Roa Bastos lo hace, además, a partir del relato poético de una serie de destinos infrahumanos, exhumanos y deshumanos, y de los paisajes históricos de la devastación y muerte del colonialismo industrial.

Pero *Hijo de hombre* es algo más. Esta novela es la expresión poética de un humanismo anticristiano rescatado de la espiritualidad guaraní. Es

un monumento del mesianismo humanizado del “hijo del hombre”. Roa Bastos explora además los límites de la expresión poética precisamente como última posibilidad de redimir a una humanidad engañada, degradada y extraviada en nombre de la trascendencia sacrificial de la cruz y sus sucedáneos, ya se llamen la patria o el progreso. Bajo la figura de sus propios relatos de una naturaleza y una humanidad mágicos, bajo su descripción del sentido espiritual de la música popular y bajo la presencia dominante en toda la novela de Gaspar Mora, el artista que talló al “hijo del hombre” en la Cruz de Itapé, Roa Bastos explora el objetivo último de la obra de arte como restauración de un sentido humano en el mundo. La radicalidad de su empresa artística se mide, no obstante, por su fracaso, estilizado bajo la figura del narrador de su novela, que se suicida al alcanzar su visión máxima de desesperanza.

No sólo menciono esta obra literaria a título de ejemplo de lo que la semiologización y sociologización de la crítica literaria deja fuera de sus campos vigilados. *Hijo de hombre* señala, al mismo tiempo, un límite objetivo que no es textual, ni atañe a la microinteligencia de los expertos, sino a nuestra realidad terminal, nuestra crisis histórica y nuestra deriva existencial. Roa Bastos o João Guimarães Rosa, Juan Rulfo y José María Arguedas son intelectuales que han puesto claramente de manifiesto una situación límite, tanto desde un punto de vista social y político, como religioso y mitológico, y no en último lugar intelectual. Ello significa una apertura espiritual al diálogo y una voluntad de reforma y creación de lo nuevo, a la que la universidad intelectualmente vacía de nuestro tiempo no es capaz de dar espacio.

Por eso puse fin a mi aventura hispanística con una narración: “Europa, una fábula”, leída en Berlín en invierno de 2005. Este relato era la reformulación de un proyecto de investigación sobre Leone Ebreo para el que me habían negado una beca en aquella ciudad, en la que quería exiliarme de mi exilio de Nueva York. Era un relato de una Europa recorrida por el misticismo sufí de Ibn’Arabí, el racionalismo islámico de IbnRushd (Averroes) y la cábala judía de Leone Ebreo. La Europa que dio nacimiento a las cosmologías heréticas de Bruno y de Kepler, la Europa de la *Aufklärung* representada por Herder o Lessing... Pero era la misma Europa dominada por la Inquisición y su prolongado proyecto totalitario. No en último lugar la Europa de interminables exilios. Era también el anuncio de nuevos caminos.

BIBLIOGRAFÍA

- Subirats, E. (1981); *La ilustración insuficiente*. Madrid: Taurus.
- , (2003); “La ilustración tachada”, en Eduardo Subirats, *Memoria y exilio*. Madrid: Losada.
- , (1994 y 2011); *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Madrid, Anaya y Mario Muchnik. México: Siglo XXI. (Tercera edición aumentada en: Cali Cartagena: Universidad de Cartagena; Universidad de Cali).
- , (2003 y 2014); *Memoria y exilio*. Madrid: Losada (Edición aumentada: *Pensar el pasado. Transformar el presente*. Barcelona: Anthropos).
- , (compilador); (2003); *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- , (compilador); (2005); *José María Blanco White. Modernidad y exilio en la cultura española*. Barcelona: Anthropos.

Filosofía y pensamiento crítico latinoamericano de la actualidad

MARIO MAGALLÓN ANAYA *

RESUMEN. La filosofía y el pensamiento crítico desde nuestra América han incorporado a nuestro filosofar, conceptos y categorías filosóficas provenientes de muy variadas tradiciones, algunas veces opuestas y otras contradictorias, tanto de las naciones de la región latinoamericana y caribeña, como del resto del mundo, especialmente del Occidente europeo. Sin embargo, esta diversidad de ideas de múltiple origen constituyen, hasta la actualidad, el instrumento del pensar filosófico-crítico sobre la realidad sociohistórica latinoamericana y caribeña; lo cual de ningún modo puede resultar sospechoso y extraño en el marco del pensamiento latinoamericano actual, como lo creen algunos filósofos sudamericanos y mexicanos.

PALABRAS CLAVE: *Filosofía, pensamiento, logos, fenomenología, ontología.*

ABSTRACT. The philosophy and critical thinking from our America has sought to incorporate philosophical categories and concepts from a broad traditions's range. Sometimes contradictory and opposite, others even conflicting. Namely, we have been taken concepts, categories and notions from Western Europe. Indeed, this multiple origin of ideas nowadays constitutes the main tool of the philosophical and critical thinking on Latin American and Caribbean socio-historical reality. Our work here is to compare the arguments in favor of our own diverse tradition with those that suggest the practice as suspicious and even strange.

KEYWORDS: *Philosophy, thought, logos, phenomenology, ontology.*

RECIBIDO: 06 de agosto de 2013. **ACEPTADO:** 08 de enero de 2014.

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA Y DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Las miradas actuales de la filosofía en América Latina y el Caribe obligan a repensar el carácter crítico y de pensamiento, no sólo de una región geográfica, sino del mundo entero para aceptar de una vez por todas que la reflexión crítica es el modo propio de ser de la filosofía y del pensa-

* Investigador del CIALC, <mariom@unam.mx>.

miento. Porque la crítica es, de cierta forma, la base fundamental de la práctica del pensar filosófico y la consecuencia del filosofar y de su producto: *la filosofía*.

La filosofía y el pensamiento crítico desde nuestra América han buscado incorporar a nuestro filosofar, conceptos y categorías filosóficas provenientes de muy variadas tradiciones filosóficas, algunas veces opuestas y otras contradictorias, tanto de las naciones de la región latinoamericana y caribeña, como del resto del mundo, especialmente del Occidente europeo. Esta diversidad de ideas de múltiple origen son, hasta la actualidad, el instrumento del ejercicio del pensar filosófico-crítico sobre la realidad sociohistórica latinoamericana y caribeña, lo cual de ningún modo puede resultar sospechoso y extraño en el marco del pensamiento latinoamericano actual, como lo creen algunos filósofos sudamericanos y mexicanos. La filosofía y el filosofar se hacen a partir de una realidad situada, donde frecuentemente la noción de crítica crea una especie de desestructuración de la tradición y del legado histórico-filosófico de nuestra América, de las filosofías conservadoras, de las tradicionales e, incluso, de las revolucionarias: socialistas, anarcosocialistas y marxistas. Esto se hace presente en tendencias, escuelas y corrientes. Así, puede decirse que la filosofía y el pensamiento crítico en general se alejan con reticencia de la fenomenología, como del mundo de la cultura filosófica, política e ideológica tradicionales, para replantear un nuevo horizonte de la criticidad analítica en el orden teórico, epistémico y óntico de la realidad. Empero, la teoría crítica de las ideologías y de las condiciones de existencia, como las del mundo de la vida, están demarcadas por la fenomenología y la hermenéutica.

La filosofía y el pensamiento crítico aluden al pensamiento inaugurado por la filosofía de Marx y proseguido por la Escuela de Frankfurt; la fenomenología hermenéutica refiere —en especial— a la obra tardía de Husserl, titulada *Meditaciones cartesianas*, y trabajos posteriores desarrollados por sus discípulos Schutz y Luckmann, cuyo fin era su reinstalación y resemantización inter y transdisciplinaria, en las tres últimas décadas del siglo XX para ser considerado como la cuestión central de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas.

En nuestra región, y en el resto del mundo, puede decirse que los filósofos y los académicos, desde diversas corrientes y escuelas filosóficas, han entendido el ejercicio del filosofar y del pensar filosófico como exclusivo de su hacer y su quehacer, desde ciertos cánones academicistas y

“profesionales”, donde transita el mundo de la vida; es decir, de las condiciones de existencia social y material a la producción cultural y simbólica, lo cual incide en la inter y transculturalidad, en el multiculturalismo, las filosofías posmodernas y poscoloniales, en el ascetismo, en el falocentrismo, en el logocentrismo, en el autoritarismo, hasta cuestionar el carácter represivo y autoritario de la modernidad europea como la aceptación de la pluralidad filosófico-política, hasta arribar a los grandes debates filosóficos, políticos y culturales del mundo.

En la actualidad, se ha replanteado el regreso a las ontologías del presente a la metafísica, a la construcción ontológica y epistémica de los saberes, a los grandes relatos totalizadores estructurados desde la lógica del discurso. Adjunta se encuentra la concepción de la filosofía de la vida cotidiana, del *ethos*, donde se entremezclan y coluden formas ideológicas, de representación, de concepciones del mundo y de la vida, como del análisis crítico de la practicidad fenoménica de la filosofía y del pensamiento para establecer, asimilar y asumir las diversas tradiciones filosóficas y políticas a las propias, constituyendo en algunas ocasiones novedosas formas de pensar y de entender la realidad. Empero, la reflexión sobre ello muestra que casi no se agrega nada al propio filosofar ni a la filosofía, salvo en la interpretación, resemantización y reconstrucción conceptual de las terminologías novedosas, que actualmente no han revolucionado —sólo parcialmente— a la filosofía y al pensamiento. Por ello, es necesario radicalizar la crítica y revolucionar dicha filosofía y el pensamiento para que transformen y revelen los modos de conciencia de la realidad de la existencia material y social.

La crítica a las disciplinas aparece con Habermas, Morin, Bourdieu, Wallerstein, Zemelman, etcétera. A su lado, se encuentra la crítica desestructurante, deconstructiva y reconstructiva de Boaventura de Sousa Santos, que consiste en el descrédito de la *filosofía* y la *epistemología* occidental europea. Desde esa tradición, el autor no parte del “horizonte sureador” (como la tendencia epistemológica de reestructuración disciplinaria, inter, trans y multidisciplinaria) consecuencia de la proliferación de “nuevos tipos” de pensamiento y de construcciones conceptuales, así como prácticas de escritura, de diálogo, de comunicación, de discrepancia, de negociación y de entendimiento dialéctico, aunque no siempre de síntesis.

En la actualidad, se retorna a las filosofías tradicionales en el mundo, junto a sus corrientes y escuelas, con nuevos lenguajes discursivos y formas expresivas. Es el regreso a las filosofías prácticas como la ética, la filosofía política, la filosofía de la educación, la antropología filosófica, la historia de las ideas, la filosofía de la historia, la religión, de las filosofías y de teologías de la liberación, etcétera.¹

Después de los grandes remezones de las éticas y de las filosofías indoloras posmodernas sin compromiso y sin reglas, sin principios reguladores de las construcciones discursivas y del pensamiento crítico, socialmente construido; porque toda producción humana se materializa en las formas expresivas y simbólicas que orientan y señalan los modos de hacer y de producir filosofía, ciencia, cultura, civilización, pensamiento e ideas; de entender y de concebir al ser humano en el mundo, en la vida, en la producción de la existencia y de cultura.

Ante este horizonte conceptual inter y transdisciplinario en el mundo occidental europeo y en algunas otras regiones del planeta, se hace presente la aparición y un “respiro” para iniciar la marcha de regreso a la modernidad renovada, alternativa resemantizada, que busca superar el carácter autoritario para recuperar y transgredir las concepciones imperiales de la modernidad y posmodernidad europeas que habían liquidado el fin de la historia, la metafísica, las ideologías, la ontología y el sujeto, allí donde el tiempo se estatiza y se constituye ideológicamente en un *permanente presente*, donde el pasado y el futuro ya no existen, tampoco el progreso, menos aún la ética o la filosofía política.

En este sentido, comparto la siguiente afirmación de Fredric Jameson:

El resurgimiento del concepto de modernidad es un intento de resolver ese problema: en una situación en la cual han caído en descrédito la modernización, el socialismo, la industrialización (en particular la modalidad anterior de la industria pesada, previa a la computación), el prometeísmo y la “violación de la naturaleza” en general, puede sugerirse aún que los llamados países subdesarrollados querrían tal vez aspirar simplemente a la “modernidad” misma. Poco importa que los Estados naciones del mundo viables del mundo de nuestros días hayan sido desde hace mucho “modernos” en todos los aspectos imaginables, Occidente tiene algo que nadie más posee, pero el resto debería desear para sí.²

¹ Cfr. Fredric Jameson, *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Argentina, Gedisa, 2006.

² *Ibid*, p. 18.

Es importante señalar que la tradición latinoamericana y caribeña en la filosofía y el pensamiento se aleja de la concepción moderna europea y propone otras salidas desde la llamada modernidad alternativa, como la expresión plural y polisémica de sentido desde un núcleo problemático. Esto es, más allá del desarrollismo de Jameson, donde el centro común con la filosofía europea es la razón humana, común al ser humano en contra del principio autoritario de la razón imperial excluyente.

Es preciso insistir, desde el horizonte de la filosofía y de la modernidad, que el pensar y la filosofía crítica requieren y necesitan del análisis que vaya más allá de los modos de concebir y entender la realidad para transformarla. Esto es, poner en cuestión los supuestos de las escuelas, corrientes y doctrinas filosóficas para reorientar filosóficamente el hacer y el quehacer desde un pensar crítico.

PASADO-PRESENTE-FUTURO DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO CRÍTICO EN NUESTRA AMÉRICA

La tradición cultural de América Latina y el Caribe de la última década del siglo XX estuvo alejada y excluida de la tesis del literato mexicano universal, Alfonso Reyes, cuya hermosa metáfora parafraseo a continuación: México, y por consiguiente América Latina y el Caribe, había llegado al convivio de la historia y de la cultura occidental cuando los comensales (europeos) ya se habían levantado de la mesa. Es decir, allí donde sólo habían quedado las migajas del festín de la cultura occidental.

Un siglo antes de lo dicho por Reyes, Hegel dijo que nuestra América “es el reflejo de ajena vida”. Sin embargo, son concepciones eurocéntricas excluyentes de una visión occidental culturalista de origen imperial metropolitano. Esta forma de ver y percibir la región latinoamericana nulifica lo más valioso de América Latina: la historia, la filosofía, la literatura, el arte y la cultura en general, pues partiendo de la perspectiva eurocéntrica, nada de lo nuestro hasta la actualidad es suficientemente valioso.

El siglo XX fue el más violento y tormentoso en la historia de la humanidad: dos grandes guerras mundiales, movimientos revolucionarios independentistas, anticoloniales, asonadas violentas, represiones militares, luchas armadas, políticas totalitarias y fascistas, hasta llegar a la actualidad, donde se da la redefinición de formas y prácticas imperiales y neoimperiales ejercidas por los países del Norte contra el resto del mundo subdesarrollado,

pobre, explotado y marginado. La mundialización o globalización de la economía y la aplicación de la utopía total del neoliberalismo han roto los paradigmas sociales del Estado de bienestar de raíz liberal y económica keynesiana; de la misma forma ha desaparecido el “socialismo real” o, más bien, “histórico”.

Conceptos como: Filosofía, Utopía, Razón, Totalidad, Ser, Dios, Historia, Sujeto, Metarrelatos, etcétera, han sido fragmentados y divididos en estructuras discursivas *micros*, incapaces de explicar la totalidad del ente, de la realidad histórica y del sistema-mundo. Enseñoreados de forma globalizada, en la segunda mitad del siglo XX confluyeron el neoimperialismo y el neocolonialismo, los cuales, donde la “sociedad abierta” liberal y conservadora de Karl Popper, que de tan abierta se ha cerrado a cualquier otra opción alternativa del “pensamiento único” del neoliberalismo globalizado mundial y la posmodernidad y la poscolonialidad, van quedando en el olvido para volver a los discursos duros, la metafísica, la ontología, la epistemología, entre otros. Paralelamente, se estudia el problema de la democracia en el mundo y se replantean nuevas formas de entender lo político y la democracia. Este choque de formas culturales no ha dado la síntesis que permita la reconstrucción del horizonte político, social, democrático y cultural de nuestra América.

La globalización ha generado en las zonas urbanas de las principales ciudades de las naciones latinoamericanas, caribeñas y del sistema-mundo, “el espíritu de la tribu”, configurado por la resistencia y la defensa contra la exclusión y la cooptación de las formas unidimensionales de la economía globalizada y neoliberal, que cada vez más, limitan la libertad de pensamiento, de razonar, de actuar, de imaginar mundos posibles más humanos y justos.

En América Latina y el Caribe están resurgiendo movimientos sociales nacionales, regionales y continentales, que demandan el respeto de los derechos sociales, políticos, económicos y culturales, como la diversidad de género y la defensa de los derechos humanos. En todo ello, se buscan nuevas alternativas de participación y la redefinición de nuevas tendencias en la reconstrucción epistemológica y ontológica de la realidad. Justo ahí, se conjugan formas críticas en relación dialógica horizontal equitativa, solidaria y democrática. Es la crítica de la alteridad excluyente e inequitativa de las prácticas sociales en las construcciones discursivas y en la argumentación social y política. En un mundo así, la filosofía como

ejercicio libre, autónomo, racional y crítico, debe oponerse a la *Razón totalitaria e imperial*, porque no puede ser cómplice de las condiciones de existencia de las mayorías y de las minorías excluidas latinoamericanas y del sistema-mundo. Menos aún, se puede reducir la labor filosófica al trabajo de cubículo; debe ser un trabajo reflexivo, analítico y éticamente responsable.

Por lo mismo, la filosofía entre nosotros debe asumir el compromiso histórico que le corresponde, o sea, de denuncia y crítica de las condiciones históricas de existencia de los latinoamericanos y caribeños, así como también del resto del género humano. Sin embargo, ello no deberá entender a la filosofía como ideología, menos aún, como meta-discurso emancipatorio de las necesidades políticas, directas e inmediatas; más bien, debe tomar conciencia de que su propia razón de ser es inseparable del mundo en que se hace, del mundo que la niega, allí donde no existen las condiciones indispensables para su libre ejercicio.

La filosofía, además de preocuparse por afinar el instrumental teórico, conceptual y metodológico, debe considerarse como algo vital que sirva para la crítica, desmitificando y conociendo la realidad latinoamericana; porque no se puede filosofar de espaldas a la realidad de nuestro continente. Por esto mismo se debe procurar no caer en la abstracción obstaculizante que impide ver a los hombres concretos como seres situados en una realidad sociohistórica que requiere ser transformada.

Es necesario reconocer que la filosofía está permeada por la ideología, pero también por las ciencias sociales y naturales; señalar también que la realidad en sí misma no es filosófica, pero como acertadamente escribe Adolfo Sánchez Vázquez, “la filosofía sólo puede existir si existen las condiciones extrafilosóficas reales que la hacen posible”.³

El marxismo, el socialismo y las izquierdas en nuestra región han llegado a ser no sólo una filosofía y una ciencia social de lucha política, sino revolucionaria, teórica y prácticamente. Porque fue una explicación científica del mundo social y humano y una ideología implícita de una *filosofía de la praxis latinoamericana*. La teoría y la práctica se dan en la relación complementaria entre la teoría de la *praxis*.

Henri Lefebvre, con una concepción altamente *práctica*, considera que la práctica sin teoría es un disparate, ya que la *praxis* creadora y revolucionaria no excluye la teoría que ésta anima y verifica; comprende tanto

³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Sobre filosofía y marxismo*, México, UAP, 1983, p. 99.

la decisión teórica como la decisión de actuar.⁴ La consistencia lógica abstracta, la teoría divorciada de la actividad social y la verificación práctica no tienen valor. Es decir, se entiende que “la esencia del hombre es social y la esencia de la sociedad es la *praxis*: abstraída de la *praxis*, la teoría sólo puede atascarse en el misticismo y la mistificación”.⁵

El marxismo y el socialismo latinoamericanos son teorías filosóficas y sociales complejas. “Donde el objetivo de la complejidad es, por una parte, unir (contextualizar y globalizar) y, por otra, recoger el reto de la incertidumbre”. No se busca decir que con la incertidumbre se expulsa la certidumbre y, menos aún, la lógica de los procesos para permitirse toda trasgresión. La construcción del universo social y del conocimiento social en América Latina se caracteriza por su complejidad, sus contradicciones y antagonismos; sus diversidades y negaciones. Sin embargo, existe en el marxismo de América Latina una veta filosófica muy clara que no ha sido reconocida por los historiadores de la filosofía latinoamericana. Es decir, no reconocen “que el marxismo ha sido un interlocutor permanente de muchos filósofos y corrientes”.⁶ Aunque no siempre lo hicieron de forma abierta, ni hacían referencia a éste como fuerza teórica, epistemológica y crítica dialéctica que analiza las condiciones de existencia de los explotados, marginados, etnias, mujeres, grupos dominantes, etcétera.

El pensador crítico-marxista Pablo González Casanova, en un texto clásico, al cual recurrimos de nuevo para analizar y comprender las consecuencias del capitalismo transnacional y global en la región, apunta que:

Con el marxismo, surge por primera vez como *constitutiva* “una relación social determinada”, que tiene varias características, en cuanto a su carácter constitutivo, y en cuanto a su delimitación o determinación. La relación social es constitutiva de otras filosofías es *histórica y contradictoria*. En otras filosofías toda entidad constitutiva es metahistórica —incluso el positivismo y el empirismo— y coherente, en el sentido de que no representa la lucha. El conflicto, lo irracional, sino uno de sus términos, el bien de la razón. En el marxismo *la relación social* es constitutiva, pero además *histórica, contradictoria y concreta*.⁷

⁴ Cfr. Henry Lefebvre, *The Sociology of Marx*, Londres, Penguin, 1972, p. 54.

⁵ *Ibid*, p. 33. (traducción propia).

⁶ Gabriel Vargas Lozano, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, UAM-Iztapalapa/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1990, pp. 182-183.

⁷ Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1978, p. 26.

No obstante, en América Latina y el Caribe y en el resto del sistema-mundo nunca existió una sola versión del socialismo tal como lo creyeron los doctrinarios ortodoxos; más bien, existían varios socialismos e izquierdas. Sin duda, esto lleva a un debate teórico-epistémico que se coloca por encima de posiciones ideológicas y reconoce que el método marxista no es doctrinario, sino científico dialéctico.⁸ Empero, la dialéctica no es lógica, es un proceso de desarrollo teórico sobre una totalidad concreta de lo real, de las relaciones sociales e históricas.

La articulación entre ciencia y dialéctica consiste en la posible integración del producto científico dentro del cuadro dialéctico de la práctica social para constituir una teoría social compleja, pues la teoría en sí misma —en principio— es el resultado de varias prácticas y de múltiples determinaciones y oposiciones.

Por esto mismo puede decirse que “la tradición marxista no es una tradición teórica pura. Es una tradición política, una intervención consciente y organizada en la lucha de clases, sobre la base de un fundamento científico en sentido estricto y un fundamento todavía más amplio de carácter filosófico”.⁹

Cuando se reflexiona sobre las causas de la disolución del *socialismo real*, se debe considerar como primer punto las cuestiones relativas a las relaciones generales entre planificación socialista y la autogestión; un segundo punto es la interacción, por un lado, entre el capitalismo avanzado y el capitalismo tardío de Jürgen Habermas; y por el otro, el liberalismo y la socialdemocracia. Sobre la cuestión referida al anticapitalismo contemporáneo, en muchas ocasiones no es de inspiración socialista, más bien, neoconservadora; sin embargo, se constituye en una fuerza social e intelectual importante cada vez más influyente y dominante.

La apertura indiscriminada de las economías nacionales al proceso de internacionalización económica del capitalismo mundial no corrigió el desequilibrio externo, pero impuso graves retrocesos en la diversificación y en los niveles de actividad de las economías internas. Además, las medidas encaminadas a corregir los supuestos excesos en la atención de demandas sociales básicas únicamente acentuaron las tendencias recesivas y el empobrecimiento de amplias capas de la población de las naciones,

⁸ Cfr. Sergio Bagú, *Tiempo, realidad y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1982.

⁹ Gabriel Vargas Lozano, Juan Mora Rubio y Jorge Rendón Alarcón, “Entrevista. Manuel Sacristán habla para *Dialéctica*. El marxismo ha sido derrotado”, *Dialéctica*, núm. 13, p.117, junio de 1983, México.

además de los costos en el plano político, el de los derechos sociales y humanos fundamentales.

Al observar la realidad global desde diversos ángulos, es posible decir que las condiciones objetivas que legitiman la aspiración y determinan la necesidad de transformaciones económicas, políticas y sociales del orbe rebasan los límites del neoliberalismo. Por lo tanto, se requiere buscar nuevas salidas más justas, equitativas, democráticas y humanas.

Hoy, en la realidad socialista de Cuba y en las perspectivas generadas por las revoluciones centroamericanas de raíz izquierdista, no se percibe su influencia en el plano subjetivo de la conciencia social y política latinoamericana, tanto a nivel nacional como internacional; no están a la orden del día en los movimientos sociales y las luchas populares de género, ecologistas, de mujeres, etcétera.

Es decir, cuando son tan evidentes los signos de la crisis, del agotamiento y agrietamiento de las potencialidades del capitalismo global, se debe perseverar en la continuidad del desarrollo de las fuerzas productivas en la región desde un proyecto social colectivo. Ahora se necesita más, pues se ha abandonado el socialismo y, con ello, dicho proyecto.

La realidad histórica muestra la atomización de grupos, partidos de izquierda y organizaciones colectivas de trabajadores. Incluso, algunos que habían sido sus ideólogos han cambiado de bando, otros se han replegado o “metamorfoseado”, adaptándose a las circunstancias imperantes, donde domina más el interés personal que el social.

Hace más de 30 años, Pedro Vuskovic señaló lo siguiente sobre el problema de las izquierdas y los partidos políticos, que hasta hoy tiene vigencia de la realidad diluyente:

En muchos países de la región, los partidos políticos de la izquierda latinoamericana exhiben las características de pronunciada atomización y dispersión, en algunos casos aparecen escasamente articulados con las masas, con poquísimas gravitación en los procesos políticos globales, carentes de una propuesta certera y coherente que identifique las aspiraciones populares y movilice toda la fuerza social que potencialmente podrían representar.¹⁰

¹⁰ Pedro Vuskovic, “Crisis del desarrollo capitalista y perspectivas del socialismo en América Latina”, *Dialéctica*, núm. 20, p. 31, diciembre de 1988, México, Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Puebla.

Cuestiones como éstas muestran que el origen de dichos problemas se encuentra en la represión sistemática que han padecido en los diversos países del mundo, los movimientos sociales y políticos de los grupos y partidos de izquierda en el debate ideológico constante, en el que hasta la actualidad se desenvuelven.

Por las razones expuestas, es ineludible estudiar más a fondo el pensamiento crítico, los movimientos sociales, las políticas de la filosofía de cada región en el mundo; la filosofía política y la eticidad en América Latina y el Caribe, como los sujetos sociales y su participación en la transformación de las luchas populares por una realidad sociohistórica más humana y justa.

Es necesario participar en la reflexión teórico-práctica para poder entender los procesos reales e históricos; reconceptualizar, categorizar y resemantizar la teoría social, la filosofía política y la eticidad de forma creativa para reinventar y reestructurar las propuestas económico-sociales y políticas de un pensar crítico y analítico renovado. Esto es, tomar conciencia de que el pasado cuenta, pero no debe ser un lastre que obstaculice el análisis y la teorización de las luchas políticas y sociales, y la transformación de las sociedades injustas, desiguales y antidemocráticas, por otras más justas, igualitarias y democráticas.

Todo esto ha sido el resultado de reflexiones hechas alrededor de un sujeto filosofante situado en un horizonte histórico de sentido y de significación. De tal manera que conocimiento, razón, juicio, argumento y formas discursivas no pueden ser consideradas construcciones puras e incontaminadas al modo positivista o neopositivista; más bien, están dialécticamente relacionadas, mediadas por la *sujetividad*, o sea, por un sujeto que analiza y reflexiona críticamente las realidades simbólicas, ontológicas, teóricas, filosóficas, y todas deberán ser interpretadas y resemantizadas para producir nuevas construcciones epistémicas y significativas.

DEMOCRACIA Y CIUDADANÍA EN NUESTRA AMÉRICA

El mundo de nuestros días vive una época de cambio como en toda fase de transición democrático-política y de cambio de “espíritu de la época”. Se entremezclan y confunden viejas y nuevas maneras de concebir y de actuar sobre la realidad sociohistórica. Así, la globalización no sólo ha significado una transformación profunda en el plano económico, también abarca otras dimensiones de la vida social y humana.

Lo anterior se presenta al lado del tránsito del mercado global: la circulación hacia redes mundiales de intercambio de relación intelectual y cultural, donde se observa la constitución de novedosas formas de interacción entre grupos humanos geográficamente distantes y entre las relaciones de las llamadas redes de ciudadanos interesados en las temáticas específicas que inciden en la acción de los gobiernos de los Estados nacionales en el sistema mundial.

Además, en este mundo global, se ha dado la sustitución de la estructura productiva de base nacional, por los “sistemas fabriles mundiales”; así pues, asistimos a la transformación de las identidades nacionales, las cuales se han visto orilladas a incorporar elementos simbólicos. Esto no se había observado hasta la actualidad y se consideraba como algo foráneo y exótico.

Sin embargo, la realidad mundial está transida de violencia y de consumismo, como si esto cerrara la posibilidad de cambiar el espíritu del siglo XXI. Parece imposible reorientarlo hacia una ética política con valores democráticos, garantizadores de la convivencia humana en armonía con la Naturaleza, con el *oikos*, con *la Casa de Todos*. Ello implica defender el respeto y la dignidad humana entre la diversidad del género humano. No obstante, la existencia social, la naturaleza humana, situada *ónticamente* en la historicidad, está atravesada y penetrada por la contradicción y las oposiciones, por el *pólemos* en la práctica dialéctica procesual e histórica.

Por ello, todos los campos del saber, de la ciencia, la tecnología, la política, las ciencias sociales, las ciencias naturales y las humanidades requieren reorientar su hacer y su quehacer para garantizar (aunque sea mínimamente) el equilibrio de las relaciones humanas en el sistema-mundo, el capitalismo y las economías, intentando respetar la diversidad cultural humana, histórica y social, lo cual implica reconocer que la realidad mundial está conformada por una pluralidad de escenarios que tienen en común el problema de la comprensión y el entendimiento éticamente responsable, más allá de las formas egoístas del capitalismo global, que de forma irracional crece y mediatiza todo lo valioso éticamente humano.

Al final de la primera década del siglo XXI encontramos que:

En América Latina la crisis amenaza con la desestabilización. En varios países existe el peligro de perder ciertos avances recientemente obtenidos. Como algunos recuerdan, los fantasmas del pasado parecen volver. Luego de un período de bajo crecimiento hasta los años noventa e inicio de la

década actual, la región tuvo una fuerte recuperación, especialmente a partir de 2003, con buenos resultados económicos [...] Ha sido notable el incremento del producto por habitante, destacando países como Argentina y Venezuela. Esto se debió a la puesta en práctica de determinadas acciones económicas que en diversa medida tomaron distancia de las propuestas del Consenso de Washington. Pero también a la existencia de condiciones externas favorables, muy particularmente al aumento de los precios de las materias primas, aunque de manera diferente según los países. En 2009, los resultados son diferentes y los pronósticos más recientes señalan que la región en conjunto está entrando en recesión.¹¹

Se trata de una época de derrumbe, transformación, crisis y grandes incertidumbres, puede decirse con toda certeza que los paradigmas de la Ilustración se han agotado y, por lo menos hasta la actualidad, no se vislumbran en el horizonte fórmulas de cambio o de reconstrucción para la crisis. Quizá se deba a que éstas sólo han sido consideradas como mera ilusión ideológica, limitando la posibilidad de entender el cambio y su aplicación para la nueva y compleja realidad vivida en el mundo globalizado.

En la actualidad histórica, se tiende a poner en tela de juicio a los grandes referentes de lo social, ya se trate de las utopías sociales que tan significativamente marcaron el siglo XX, o bien, la noción de desarrollo social como un encadenamiento inacabado de progresiones hacia un rumbo incierto e inalcanzable.

La incredulidad reinante en la actitud posmoderna ha invadido la ciencia y la tecnología, más allá de los postulados de la física tradicional del tiempo y de la lógica lineal, que no sólo habían presidido el razonamiento y el método científico, sino impuesto su sello al conjunto de la vida social para plantear *teorías caóticas* y de la fragmentación, abriendo nuevas vías para entender el mundo actual.

Puede decirse que ya no existe el escepticismo creativo e imaginativo que siempre había impulsado las transformaciones del pensamiento. Éstas ahora son concebidas simple y llanamente como descreimiento, incredulidad, indisposición a validar la vieja lógica científica, como un juego entre la búsqueda y el azar. De esta forma, la sociedad pierde la confianza en la capacidad del Estado-nacional para garantizar el progreso material de

¹¹ Gregorio Vidal, Arturo Guillén y José Déniz (coords.), "Introducción: América Latina y sus opciones en el curso de la crisis mundial", *Desarrollo y transformación: opciones para América Latina*, España, FCE, 2010, p. 25.

la sociedad. Así, se hace presente la ruptura de los símbolos de autoridad democrática y el retorno de la ciudadanización a la esfera individual.

Es un hecho innegable que la globalización y el neoliberalismo han erosionado la representatividad de los Estados nacionales y los medios tradicionales de socialización política.

Conviene no llevar demasiado lejos el problema, a pesar del escepticismo e incluso el desaliento que en la época contemporánea permea la posmodernidad. En el mundo global, el Estado y el gobierno son aún la única instancia ante la cual los ciudadanos y los electores pueden reclamar justicia, responsabilidad y cambio, pues, la mera idea de la alianza con los consorcios para asumir funciones estatales es ilusoria.

Empero, es necesario señalar que la construcción de la Nación no se reduce únicamente al dato ontológico, porque su aparición se encuentra histórica y socialmente determinada por la práctica, consecuencia de las formas de organización social, colectiva, política, cultural y económica, dentro de un espacio geográfico. Este fenómeno se da en épocas de transformación y de cambio, que requieren redefinir las identidades sociales y políticas.¹²

Las sociedades políticamente organizadas tienen procedimientos para decidir respecto de su rumbo y el de todos sus integrantes. En las sociedades democráticas, el ejercicio del sufragio constituye el modo cierto y objetivo de integrar y reconocer lo que Rousseau denominó en el *Contrato social*, la voluntad general.

Para algunos, la democracia se reduce a un modelo de gestión política, con sus variantes más o menos participativas. Para otros, es un modo de vida definido por valores que afectan todos los ámbitos sociales y personales. Y para ello, son necesarias la pulcritud y la transparencia con que se organizan los procesos de los comicios, lo cual resulta fundamental para que los ciudadanos reconozcan el ejercicio del voto como mecanismo relevante de participación en los asuntos públicos y, del mismo modo, se reconozca en los gobernantes no sólo la legalidad, sino también legitimidad en su actuación o, según sea el caso, de forma inversa o contraria a ella.

¹² Cfr. Claudia Wasserman, "Intelectuales y la cuestión nacional: cinco tesis respecto a la constitución de la nación en América Latina", en Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón Vega y Raymond Buve (coords.), *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismos y Estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios de Documentación Latinoamericano, 2010, pp. 116-117 y ss.

Simultáneamente, las elecciones son un mecanismo de designación de los gobernantes, un espacio de expresión de ideas que buscan la aceptación mayoritaria de la sociedad y un medio para que el individuo tome parte y se comprometa en las decisiones fundamentales del conjunto social. Por ello, los procesos electorales son mucho más que el solo acto de depositar una boleta electoral en la urna.

La fase actual del desarrollo capitalista global se resume en una gigantesca concentración de poder trasladada de lo político a lo económico, a la erupción bursátil, a la economía especulativa, a la tecnología de las empresas transnacionales, a las ganancias de los capitales especulativos y a la producción económica exportada a países neoimperiales, lo que origina una mayor desigualdad entre el Primer Mundo y el ahora, mal llamado Tercer Mundo, de la mayoría de los países pobres del hemisferio sur del planeta.

Los resultados económicos del modelo neoliberal tienen un patrón económico real, que radica en por los menos dos indicadores: 1) el crecimiento que es capaz de lograr; y 2) la distribución del ingreso que ocasiona. Sin embargo, el neoliberalismo *ha provocado una distribución del ingreso notoriamente más regresiva*. A ello se suma una economía especulativa y financiera, que deriva en el desplome del salario real y el desempleo cada vez más creciente en todo el mundo.¹³

Por lo tanto, debemos señalar que:

El estancamiento y el desplome salarial no son casuales. Y debería quedar claro que *la lógica objetiva del comportamiento del capital de préstamo y especulativo, conduce al estancamiento. Por lo mismo, si esto es lo que exige el sistema en cierta fase del desarrollo, lo congruente es que esta fracción del capital pase a ocupar los puestos del comando.*¹⁴

La falta de una crítica razonada hacia el capitalismo global facilitó que la mayoría de los países lo asumieran como la única salida, después de la experiencia fracasada del “socialismo histórico”, o más bien del “socialismo real”. Desde esta perspectiva, la globalización se presentó como la llave capaz de abrir todas las puertas, pero la mayoría de las veces ha sido indefinida, vaga, inconsistente y contradictoria.

¹³ Cfr. José C. Valenzuela Feijoó, *Libertad y razón. Rousseau, Hegel, Marx*, Santiago de Chile, LOM Ediciones/Universidad Metropolitana, 2006, p. 27.

¹⁴ *Ibid*, p. 29.

El término *globalización* evoca un caudal de fenómenos y procesos sociales, cuya existencia es negada por algunos estudiosos. Mientras tanto, hay quienes cuestionan su supuesto carácter novedoso. En cambio, los que están a favor de dicho carácter divergen sobre el juicio de valor y, dentro de éste, se encuentran sus apologistas y muchos de sus críticos radicales.

En la mayoría de los países de América Latina y el Caribe los gobernantes no invierten en el desarrollo de la ciencia ni de la tecnología, menos aún, en la preparación de investigadores y científicos de alta calidad a través del financiamiento de la educación superior pública y privada; tienen poco interés por buscar mediante las humanidades, ciencias sociales y naturales el desarrollo para la producción de nuevas tecnologías para abatir la pobreza, la marginación, las enfermedades, el racismo, la exclusión, las formas autoritarias y totalizadoras, así como para garantizar la seguridad social para las mayorías y las minorías, sociales y políticas.

La sociedad actual ha encontrado que con el desarrollo de la ciencia, las nuevas tecnologías, las formas político-democráticas distributivas, equitativas y solidarias, se puede conducir a la producción de nuevos conocimientos y al mejoramiento de la vida social con justicia y equidad a través de la ampliación de nuevos aprendizajes que propicien formas de vida y de convivencia social en libertad y con justicia solidaria, pues ello haría posible tomar decisiones menos espontáneas y ligeras, y sí más previsoras, con proyectos y programas políticos, económicos y comunitarios que busquen superar las viejas formas políticas inmediatistas y de poco o nulo impacto social.

Empero, todo ello demanda mayor inversión en todos los niveles de la educación e investigación en sus múltiples campos: científicos, tecnológicos, sociales, económicos, políticos y culturales. Ante esto, se requiere de la creación de nuevas tecnologías para generar y producir mayor autonomía e independencia, con el fin de ir más allá del trabajo de producción de “maquila”, o por encargo, para los países metropolitanos y neoimperiales.

Ante esta situación, en la primera década del siglo XXI, se plantea la necesidad de una política de Estado para la investigación científica, tecnológica y humanística, con el propósito de reformular un plan para el sistema nacional de educación superior y de investigación en general en los Estados latinoamericanos y de impulsar áreas estratégicas fundamentales en la mayoría de las diversas subregiones productivas de América Latina y el Caribe. El aludido proceder inevitablemente influirá en el crecimiento

de la cultura científica; sin embargo, sólo será posible en la medida en que se garantice la inversión pública y privada en situación de equidad, justicia e igualdad solidaria en los propios países de la región latinoamericana y caribeña.

Cualquiera que sea la posición asumida en la toma de decisiones político-económicas, la globalización deberá ser vista no sólo en términos negativos sino también positivos, de oportunidades para todos. Ante ello, es importante tener cierta idea unificadora del género humano a través de la interconexión planetaria de todas sus partes constituyentes, dentro de la justicia, la equidad, la solidaridad, la libertad y la democracia colectiva y comunitaria. Sin embargo, la realidad vivida en los últimos 40 años ha potenciado y ejercido prácticas lesivas que atentan contra la humanidad, el medio ambiente y el equilibrio ecológico del planeta.

Así, la globalización está referida en algunos planos y niveles de la interconexión mundial, sobre todo en el ámbito económico, y se encuentra articulada en dos dimensiones: 1) en la extensión mundial y en el intercambio de mercancías y dinero; 2) en el desarrollo transnacional o de la globalización de los procesos productivos de las empresas.

Por tal razón, podemos decir que

lo que llamamos globalización no es más que la *forma sobre la base de la cual el mundo se ha desplazado hacia la unidad*. Pero el nuevo mapa del mundo resulta teóricamente comprensible sólo a la luz del carácter complejo y problemático de la distinción entre global y local, tanto que ahora deberemos quizá hablar de *institucionalización global del mundo-vida* y de *localización de la globalidad*. Considerado como conjunto, el campo global es una realidad multidimensional surgida de la *comprensión de culturas conectadas a civilizaciones*. El *sistema-mundo* no está, por lo tanto, guiado exclusivamente por la dinámica económica (como quería Emmanuel Wallerstein), sino también por el *rol problemático del factor cultura*; como consecuencia, no sólo el *pluralismo cultural es de por sí un rasgo constitutivo de la actual condición global*: las propias concepciones del sistema-mundo —incluidas las respuestas simbólicas a la globalización— también se vuelven *factores importantes para determinar las trayectorias de aquel proceso*.¹⁵

¹⁵ Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 39.

RELACIÓN ECONÓMICA, POLÍTICA Y DEMOCRÁTICA

Es necesario señalar que tampoco es menor la importancia que ahora tiene la interconexión planetaria entre los flujos de comunicación y de información. Es decir, la globalidad mediática y telemática ha creado un mercado conformado por redes financieras mundiales que rebasan las fronteras nacionales y regionales, pero también de dominio de las civilizaciones culturales por las naciones neoimperiales capitalistas.

De tal forma, la globalización económica, política, social, cultural y simbólica ha rediseñado el mapa del planeta con *manchones de "leopardo virtual e imaginario"*, entre la opulencia y la miseria, entre la exclusión y la marginación, lo cual puede ser entendido como la conformación de la realidad histórico-social radicada en la desigualdad en un mundo globalizado que ha roto las fronteras territoriales de los Estados en el sistema mundial para la producción y la circulación de bienes de capital, mercancías y seres humanos.

Puede decirse que en esta realidad contemporánea se hace evidente la contradicción, las oposiciones, la confrontación y la lucha de intereses, porque se encuentran cada vez más marcadas las fronteras profundas de eliminación o de desconocimiento social y de marginación.

Ante la situación económica global del capitalismo desigual, excluyente y desolador, es necesario replantear y resemantizar las categorías, los conceptos y los marcos teóricos epistémicos capaces de explicar las prácticas sociales, económicas y filosóficas. Es por ello que debemos resistir y hacer frente al capitalismo global con medios racionales de lucha, pero también con estrategias y alternativas que puedan subvertir el orden global, desestructurante e inequitativo contemporáneo.

Con base en la realidad global, diferentes grupos en el mundo tienen variadas razones para resistirse al capitalismo globalizado neoliberal. Millones de personas padecen las consecuencias del aludido capitalismo. Hombres, mujeres, jóvenes, niños y ancianos sufren desempleo, hambre, miseria, marginación, exclusión y violencia en sus variadas formas. Con el calentamiento global, se da la destrucción de la vida y de la naturaleza, trayendo como consecuencia desesperanza, desolación y muerte.

Por ello, en la realidad contradictoria de oposiciones y resistencias, en el imaginario de los pueblos explotados del mundo, persiste la idea de un "socialismo nuevo", justo y solidario, porque el capitalismo ha avasallado

la solidaridad humana y, por lo mismo, no puede proveer de justicia y libertad a todos. Aquellos que buscan una sociedad justa, igualitaria, equitativa, solidaria y libre, necesitan atender la construcción de una forma organizativa socialmente concebida, ahí donde la democracia radical vaya más allá de lo procedimental, hacia la participación inclusiva de todos y de todas en los intereses políticos, sociales, económicos y culturales comunes, o sea, en el compromiso de “todos en las cosas de todos”.

La lógica geopolítica y democrática que en la actualidad avanza en América Latina, no es incompatible con la lógica de los movimientos sociales y populares. En el horizonte histórico global, la universalización de los derechos y la democracia debieron ser los elementos regulativos de plausibles utopías con un alto nivel de credibilidad. Sin embargo, después de la caída del Muro de Berlín muchos de ellos se amarraron a las figuras de la globalización económica y a los sistemas mediáticos, encaminados hacia las grandes fortunas, ante la realidad histórica latinoamericana y caribeña en que se busca afirmar a través del imaginario colectivo formas comunitarias de participación y de compromiso.

Con la inserción forzada en la globalización y en el neoliberalismo de América Latina y el Caribe, las verdaderas fuerzas democrático-populares y las formas de lucha colectiva han ido tomando conciencia sobre los modos de hacer viable el proyecto democrático-socialista-comunitario, de acuerdo con las características propias de cada país. Al mismo tiempo, se requiere reflexionar sobre la siguiente pregunta: ¿Cómo garantizar los derechos humanos, sociales e individuales, y la manera de enfrentar las fuerzas negadoras de todo principio democrático radical? Ante esta interrogante, puede decirse que la “verdad” de la razón política y de la democrática deberá ser cuestionante y crítica de la realidad sociohistórica actual, incluso, de la propia razón, de la verdad y de la realidad misma.¹⁶

Asimismo, lo más importante que trae esta globalización, tal y como se ha ejercido, es de un sin sentido muy grande. El único sentido que propicia es el placer, con el hedonismo exacerbado. El hedonismo propicia el consumismo, que es lo que le interesa al mercantilismo; y se llega a la situación en la que se cree que todo puede comprarse, hasta las personas, como ha señalado Baudrillard. Mas tal parece que el placer no alcanza a dar sentido, porque se nota la insatisfacción que eso ha dejado, la desconexión con los demás, esto es, la despreocupación social que los inunda. Para restar efectos a esta globalización que se da en el ámbito económico,

¹⁶ Cfr. Sergio Bagú, *Tiempo y realidad social y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1979.

pero que también abarca lo cultural, tenemos que contar con algún arma para resistir, y esta podrá ser la hermenéutica (analógica-crítica), que la posmodernidad neoconservadora no toma mucho en cuenta, ya que no le interesa el humanismo, sino solamente la ciencia y la técnica en cuanto sirven a sus propósitos mercantilistas.¹⁷

Esto no es otra cosa que romper con “las razones” que obstruyen la vocación humana, individual-personal y de servicio social-colectivo-comunitario. Es necesario construir democráticamente una realidad más humana y solidaria con todos los latinoamericanos, los caribeños y con el mundo entero. Con toda la humanidad, sin exclusión de nadie.

La realidad espantosa de los últimos años y particularmente con la caída del Muro de Berlín nos obliga a reconstruir teóricamente nuestras concepciones sobre la realidad, sin idealizar demasiado. Se debe cercenar la ideología neoliberal triunfalista, desnudar sus objetivos y alcances e ir también a las propuestas y objetivos no alcanzados por el “socialismo real”. Nunca como ahora, no se debe caer en los nubarrones de la falsa conciencia del ejercicio del poder internacional (financiero-especulativo), porque es necesario superar el pesimismo y la desesperación, del mismo modo el trivial optimismo. Porque la vía neocapitalista tampoco es el paraíso, ni el socialismo (anterior) nos da una solución suficiente y adecuada para la superación de la negación de lo eminentemente humano.¹⁸

Con la conclusión del sistema político bipolar, se ha generado un debilitamiento de los “clivajes” políticos que organizaban las identidades y los conflictos sociales. Esto se puede percibir en la falta de códigos interpretativos, y por lo mismo puede decirse que la realidad y la idea de política han sido observadas en desorden. Los procesos de globalización y de segmentación profundizaron la participación asimétrica de los diversos países en el nuevo sistema mundial y ampliaron la distancia en el interior de cada sociedad, originando sociedades fragmentadas y anómicas.

Ante la realidad global, la filosofía y la ética política de ningún modo pueden ser indiferentes, sobre todo en un mundo de injusticia y rivalidades, de competencia y dominio entre los distintos campos de la vida social globalizada.

¹⁷ Mauricio Beuchot, “La hermenéutica en México”, en Victórico Muñoz Rosales, (coord.), *Filosofía mexicana: retos y perspectivas*, México, Editorial Torres, 2009, pp. 74-75.

¹⁸ Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, México, CCyDEL/UNAM/Plaza y Valdés, 2003, p. 103.

LOS MASS MEDIA, LA DEMOCRACIA Y LA POLÍTICA HOY

Evidentemente, en América Latina y el Caribe el clima cultural, político y social, con la autoimplantación de la “cultura posmoderna”, ha generado, durante ya casi 40 años, que ésta prevalezca en el imaginario de algunos intelectuales, politólogos, filósofos y políticos, convirtiéndose (dicho en palabras de Hegel) en el “espíritu de la época”.

La posmodernidad planteaba, desde la tradición filosófica francesa, cómo la aceleración del tiempo, allí donde hay diversos tiempos políticos, y el ritmo de la vida han devenido vertiginosos, haciendo creer a los individuos que las experiencias del pasado son obsoletas y sólo prevalece un permanente presente, ya “sin pasado y sin futuro”.

Las perspectivas del pasado-futuro se han inhabilitado, con lo que no parece existir otro tiempo, más allá de un permanente presente, retrotraído a la política, como al aquí y al ahora históricamente constituidos. La argumentación discursiva racionalmente fundada es reemplazada por imágenes y palabras fugaces mediante la disolvencia de los medios masivos.¹⁹

Las experiencias totalitarias y excluyentes de finales del siglo XX han provocado en el siglo XXI la necesidad de revalorizar la democracia. Sin embargo, la desaparición de alternativas revolucionarias de cambio, las dinámicas del mercado y la globalización de las comunicaciones parecen alterar la naturaleza de la democracia, cambiando sus condiciones y quedando pendiente su redefinición.

Así, el proceso de cambio ha llevado a una transformación de la política, donde se pueden percibir por lo menos tres rasgos: 1) la pérdida de centralidad de la política. Es decir, se encuentra en entredicho el lugar que ésta tiene en el proceso de desarrollo social caracterizado en la época moderna, concebida como el paso de un orden recibido a otro producido, dicho orden radicaría especialmente en la política; 2) la informatización de la política apunta al desdibujamiento de su anclaje institucional; desborda las formas institucionales y rebasa al sistema político mismo. Allí conviven procesos institucionales como no-institucionales; 3) la articulación de lo público y de lo privado expresa un cambio estructural de la esfera pública y la opinión se desvanece como expresión de la deliberación ciudadana complementaria de las instituciones representativas. Lo público

¹⁹ Cfr. Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*. (2ª. Ed. corregida y aumentada), México, CIALC/UNAM, 2008. (Aunque apareció publicada hasta 2010.)

aparece como un “islote” conformado por minorías inconexas. Allí donde hay democracia, las libertades y la justicia deberán ser los factores regulativos de las relaciones políticas.²⁰ Es urgente la reconstrucción de la ciudadanía y del sujeto social.

De esta manera, la industria electrónica de comunicación mediática y de internet (Twitter y Facebook) se ha convertido en un factor estratégico importante de cualquier país. El dominio del mundo pasa por el control de aquella, aunque es innegable que la rectoría hegemónica del sistema mediático global corresponde a los Estados Unidos.

El poder estadounidense de las instituciones privadas sobre la electrónica y los *mass media* se ha convertido en el brazo mediante el cual los Estados Unidos resuelven sus problemas y consolidan su control del mundo. El predominio tecnológico se encuentra geográficamente en el norte del planeta. Siete países llevan la delantera, seguidos por otros de desarrollo tecnológico medio. En el sótano se ubican los “convidados de piedra”, los países subdesarrollados o aquellos que plantean formas de producción y organización económico-social diferentes a las del capitalismo globalizado.²¹

A pesar de este horizonte tan desolador y contradictorio, puede decirse que la única vía para el cambio de la situación social injusta existente en América Latina y el Caribe requiere perseverar en el ejercicio *práxico*, es decir, en la lucha política concebida como la forma del quehacer humano donde la política y la lucha por la democracia deberán ser la fuerza que impulse los movimientos sociales.

Al respecto, el comunicólogo latinoamericano Manuel Corral considera que:

Insuficiente y todo, la política parece ser la única vía y modo para enfrentar el conflicto de modo racional, a partir de la comunicación, siempre que ésta tenga por contenido el diálogo, la simetría, la libertad entre los sujetos involucrados en el conflicto. Hablar de comunicación, en efecto, es referirse a “todo proceso o relación de carácter dialógico (o diasémico), que requiere para su realización, de un contexto de simetría social en el

²⁰ Cfr. Norbert Lechner, “Las transformaciones de la política”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, enero-marzo, México, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, 1996.

²¹ Cfr. Manuel Corral Corral, *La comunicación y sus entramados en América Latina*, México, Universidad Autónoma del Estado de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2003, p. 81 y ss.

que los individuos involucrados tengan las mismas oportunidades para interactuar o coparticipar libremente.²²

La realidad vivida plantea una serie de interrogantes sobre problemas que no han sido resueltos: la democracia, la justicia, la equidad, la igualdad y la solidaridad humana con los explotados, los excluidos, los miserables, los hambrientos... Para comenzar a resolverlos se requiere de una *ética de la emergencia* que contrarreste las situaciones extremas que se viven en el mundo global y posmoderno.

Desde una noción liberadora de praxis de las comunidades, de las organizaciones colectivas, de género, se requiere revisar los métodos, las metodologías, las construcciones epistemológicas y ontológicas capaces de explicar nuestra realidad histórica y social como seres en el mundo para abrir nuevos espacios para la comprensión del saber popular, comunitario y colectivo.

Para ello, es necesaria la crítica al eurocentrismo, egocentrismo, logocentrismo, que permita realizar relaciones analógicas con las diversas epistemes; efectuar la crítica al concepto de colonialidad del poder y del saber de la teoría crítica del pensamiento latinoamericano; la desconstrucción del desarrollo en América Latina; examinar la tesis de las “culturas híbridas” propuesta por García Canclini; las teorías de la dependencia, de la liberación y libertarias.

Descolonizarnos epistemológica e ideológicamente puede constituir la base para la emancipación intelectual y del colonialismo mental. Si nos emancipamos de la epistemología, fácilmente emanciparemos la economía y la historia. Así pues, nuestro pensamiento dejará de ser siervo de la filosofía, de la ciencia y de la tecnología occidental, para plantear y analizar los problemas desde nuestra realidad, con aportaciones al conocimiento mundial.

Los problemas y los traumas de nuestras naciones sólo son susceptibles de ser solucionados de acuerdo con el análisis crítico de los problemas latinoamericanos y, desde un ejercicio praxológico, éticamente concebido, que asuma el compromiso responsable en la resemantización de los conceptos y de las categorías construidas desde la propia realidad histórica.

Podríamos decir, parafraseando a José Martí, que es tiempo de realizar, ya no la segunda, sino nuestra tercera emancipación mental e independencia, en todos los ámbitos: sociales, científicos, filosóficos y tecnoló-

²² *Ibid*, p. 93.

gicos, para ser realmente nosotros mismos, y así aportar al conocimiento mundial.

Es indispensable valorar la actividad humana realizada como seres situados, como seres en el mundo con un horizonte de significación y de sentido, lo cual requiere de interpretar y transformar el mundo en algo más democrático, radicalmente justo y humano.

BIBLIOGRAFÍA

- BAGÚ, S. (1982); *Tiempo, realidad social y conocimiento*. México: Siglo XXI.
- BEUCHOT, M. (2009); “La hermenéutica en México”, en Víctorico Muñoz Rosales (coord.), *Filosofía mexicana: retos y perspectivas*. México: Editorial Torres.
- CORRAL CORRAL, M. (2003); *La comunicación y sus entramados en América Latina*. México: Universidad Autónoma del Estado de Nuevo León/Plaza y Valdés.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (1978); *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.
- JAMESON, F. (2006); *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Buenos Aires: Gedisa.
- LECHNER, N. (1996); “Las transformaciones de la política”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, enero-marzo. México: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- LEFEBVRE, H. (1972); *The Sociology of Marx*. Londres: Penguin.
- MAGALLÓN ANAYA, M. (2003); *La democracia en América Latina*. México: CCyDEL/UNAM/Plaza y Valdés.
- _____, (2008); *La democracia en América Latina*. (2ª. ed. corregida y aumentada). México: CIALC/UNAM.
- MARRAMAO, G. (2006); *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*. Buenos Aires: Katz.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1983); *Sobre filosofía y marxismo*. México: UAP.
- VALENZUELA FEIJOÓ, J. C. (2006); *Libertad y razón. Rousseau, Hegel, Marx*. Santiago de Chile: LOM Ediciones/Universidad Metropolitana.
- VARGAS LOZANO, G. (1990); *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* México: UAM-Iztapalapa/Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- _____, MORA RUBIO, J. Y RENDÓN ALARCÓN, J. (1983); “Entrevista. Manuel Sacristán habla para *Dialéctica*. El marxismo ha sido derrotado”, en *Dialéctica*, núm. 13. México.

- VIDAL, G., GUILLÉN A, Y DÉNIZ, J. (2010); “Introducción: América Latina y sus opciones en el curso de la crisis mundial”, *Desarrollo y transformación: opciones para América Latina*. España: FCE.
- VUSKOVIC, P. (1988); “Crisis del desarrollo capitalista y perspectivas del socialismo en América Latina”, en *Dialéctica*, núm. 20. México: Escuela de Filosofía, Universidad Autónoma de Puebla.
- WASSERMAN, C. (2010); “Intelectuales y la cuestión nacional: cinco tesis respecto a la constitución de la nación en América Latina”, en Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón Vega y Raymond Buve (coords.), *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismos y Estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX*. México: El Colegio de México/Centro de Estudios de Documentación Latinoamericanos.

Interdisciplina, hibridación y diferencia. Algunos rubros de su discusión actual en América Latina

ROBERTO FOLLARI *

RESUMEN. La interdisciplina no es pensable, dentro de la época, como una remisión a la totalidad, si bien ésta sigue siendo necesaria para el análisis social. Acorde a tiempos de reivindicación de la diferencia, cabe pensarla en términos de mantenimiento de cierta fortaleza disciplinaria, y en clave de una posterior hibridación de las disciplinas diferenciadas. No cabe, por ello mismo, la idea simplista de “interdisciplina producida por un solo sujeto” —propia, por ejemplo, de los estudios culturales—; y es criticable la unidireccionalidad de la interdisciplina de talante tecnocrático-empresarial (Gibbons). Se defiende como más interesante, sin embargo, el trabajo que pueda hacerse desde una disciplina sobre otra u otras (por ejemplo, una psicología de la ciencia política).

PALABRAS CLAVE: *Interdisciplinariedad, hibridación, totalidad, diferencia.*

ABSTRACT. Currently, interdisciplinarity is not thinkable as a reference to totality, although it remains necessary for social analysis. In accordance to the claim of difference, we have to think totality in terms of disciplinary fortress and as a key for a subsequent hybridization according to those disciplines which claims for difference. For that very reason, there’s no pertinence today in the idea of “interdisciplinary produced by a single subject” —very common among the Cultural Studies—, as well as the unidirectionality of technocratic-entrepreneurial interdisciplinary (Gibbons). We advocated in this essay that is highly more interesting those work that combine disciplines, or raise itself from the characteristics of the other (for example, the Psychology of Political Science and so on).

KEYWORDS: *Interdisciplinarity, hybridation, totality, difference.*

RECIBIDO: 07 de octubre de 2013, **ACEPTADO:** 20 de noviembre de 2013.

En los años setenta, a veces se pensó la interdisciplina como recuperación de la totalidad de lo real, o al menos de la totalidad del conocimiento respectivo; cuando se refería a la dialéctica como la supuesta base epistémica de la interdisciplina, se pretendía que lo interdisciplinar remitiera a

* Profesor titular de epistemología de las ciencias sociales, facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Rep. Argentina), <rfollari@gmail.com>.

la categoría de “totalidad” que tan claramente estipulara Georgy Lukács (Lukács, 1970).

Es verdad que no pocos equívocos se escondían en esta pretensión, en la medida en que la dialéctica no está pensada —al menos en la versión de Marx— como la estructura o la *forma* de lo real en general, sino solamente de lo real/social. De tal manera, la relación entre cualquier objeto de las ciencias físico-naturales con otro de las mismas ciencias estaría muy lejos de tener algún significado en términos de dialéctica, y menos aún de los efectos políticos que en ella se juegan (Follari, 1982).

También es cierto que han existido autores —incluso latinoamericanos— que han pensado la dialéctica en términos de diversos niveles de complejidad de lo real que podrían incluir, como materialidades de diferente orden, también los objetos de lo físico y lo biológico en general (Leff, 1994); aun en esos casos, entendemos que la categoría de “totalidad” les es ajena, en la medida en que ella surge del historicismo lukácsiano que —en el momento de su formulación inicial— era definidamente refractario a una dialéctica de la naturaleza.

En todo caso, la confluencia entre disciplinas se pensaba a menudo como recuperación de una complejidad previa establecida en el campo de lo real. Lo interdisciplinar devolvía, entonces, aquello que las especialidades habían liquidado: una noción relativamente unitaria de la realidad, una versión general de ésta que las especialidades se habían encargado previamente de fragmentar hasta el punto de desvanecer la posibilidad de la misma.

Con el advenimiento de los tiempos que muchos autores denominaron *posmodernos*, la noción de “unidad de lo real” se volvió sospechosa. No trataremos aquí la compleja cuestión de qué tanto eso llamado *posmoderno* es deudor de lo moderno, entenderemos más bien una especie de “sobremodernidad”, nunca una “antimodernidad”: lo hemos tratado en un espacio específico (Follari, 1990, I). Lo importante es que lo posmoderno no se sostiene como *continuidad homogénea* de la modernidad y que, por tanto, propone modos de entendimiento de la realidad que entran en ruptura con lo que se sostuvo en aquella época, surgida del final del mundo feudal y del comienzo de la hegemonía burguesa.

Es por esto que la dialéctica pasó a ser mal vista en muchos de los proscenios de la academia (e incluso de la política), y la diferencia y la pluralidad fueron considerablemente privilegiadas por sobre cualquier

noción totalizante de la realidad y del saber, como la sostenida en la época moderna. De tal modo, lo interdisciplinar comenzó a pensarse como paleta de heterogeneidades, mucho más que como convergencia intrínseca hacia alguna unidad o precipitación armónica de sentido.

Esto implica un cambio fuerte de perspectiva: a diferencia de lo sostenido, por ejemplo, en el modelo curricular de la UAM-Xochimilco de México, donde se busca “integrar” en un solo movimiento, investigación, docencia y servicio. Se trataría de empezar por diferenciar, pluralizar, sostener las heterogeneidades, tanto entre contenidos intra e interdisciplinares, como en cuanto a actividades diferenciales que se realizan en una institución académica.

Lo interdisciplinar, entonces, pasó a pensarse en una época de otras maneras: si bien una de ellas remite al concepto de “sistema” (y desde allí a una singular forma de superación de la separación sujeto/objeto propia de la modernidad) (García, 2006; Najmanovich, 2005), desde otras palestras se pensó en términos de dispersión, de diseminación, de alguna de las configuraciones de ruptura de la continuidad del sentido que comenzaban a escucharse, a partir del posestructuralismo primero, y luego con los autores posmodernistas (Follari, 1990, I).

QUÉ ES INTERDISCIPLINA AHORA

La interdisciplina dejó, entonces, de ser promesa de recuperación de totalidades. No está en el espíritu de la época captar la realidad como un todo integrado, y la ambición de un conocimiento que dé cuenta de la complejidad de lo real en un solo movimiento cognitivo ha ido abandonándose como rémora de épocas hoy ya lejanas.¹

¿Qué lugar, entonces, puede alcanzar lo interdisciplinar dentro de las nuevas configuraciones de significación propias de la época?

Sin duda, uno nada menor es el relativo a la cuestión de sostener y articular *la diferencia*. El tema de la diferencia fue decisivo en la última etapa del siglo XX, de Foucault a Derrida y de Vattimo a Rorty. Finalizar con visiones homogeneizantes que no daban lugar al detalle y a la disimilitud fue una de las disposiciones centrales que se propuso la obra de

¹ Esta crítica posmoderna la compartimos sólo en cuanto a un pensamiento “totalizante” que pretendiera reducir diferenciaciones; asumimos la idea de que “totalidad social” es categoría plenamente necesaria y pertinente para pensar *la especificidad de lo sociopolítico como objeto*.

los autores que querían enterrar el pensamiento holístico, en la medida en que lo percibían como atentatorio contra la percepción de aquello que se escapara a la noción dominante que se instala en cualquier lectura de totalidades.

Por tanto, es obvio que no se trata de conjuntar para tener una lectura unitaria de la realidad, ni para hacer desaparecer los matices diferenciales que aparecían en las teorías o disciplinas previamente convocadas. El acercamiento de discursividades distintas no tendería a una *síntesis superadora*, tal cual se pensaba en la dialéctica surgida del siglo XIX, sino más bien se asentaría en la asunción de que la mezcla no implica homogeneidad o liquidación de la diferencia de aquello que allí fue traído a cuento.

La interdisciplina, entonces, permitirá reconocer que la heterogeneidad interna a cualquier discurso por sí (es decir, la *diáspora* de significación a la que largamente se dedicó la teoría de Derrida [1978]), se hará más rica y patente en la medida en que se ligue a alguna discursividad exterior, en la cual encontrará una heterogeneidad quizás más marcada, al menos en el contraste con la propia.

No estaríamos pensando la interdisciplina, entonces, como adición o combinación simple, ésa que potencia lo preexistente hacia una especie de condición superior que aboliera de alguna manera las especificidades disciplinares previas. Ahora habrá que pensarla como campo caleidoscópico, como espacio de pluralización de puntos de vista, como apelación a la diferenciación casi infinita de los ángulos de mirada que pueda guardarse respecto de la realidad.

Ello implicaría, en el plano metodológico, una remisión inicial a lo disciplinario que “separe” inicialmente los objetos articulables, para que luego su acercamiento mutuo no deje de ser pensado como una *constelación de diferencias*, antes que como una integración que pudiese asumirse como relativamente “naturalizada”. Partir desde el momento analítico sería una forma de evitar cierta tendencia a la homogeneización que inadvertidamente pueda darse en el momento sintético de una investigación.

Hace algunos años, cierta versión latinoamericanizada del pensamiento posmodernista se asentó en la noción —que por entonces se hizo muy exitosa— de *hibridez* (García, 1990). Desde los “estudios culturales” se quería dar cuenta de identidades mezcladas, como aquellas que se dan en

las fronteras internacionales, pensadas singularmente para el caso de la frontera *intensa* que se da entre México y Estados Unidos.

Lo híbrido había sido pensado previamente por autores poscoloniales, en relación con las condiciones en las cuales se da la constitución de identidad en países hegemonizados por una cultura externa, tal cual lo fueron muchos países coloniales africanos y asiáticos hasta pasada la mitad del siglo XX.

Los escritores poscoloniales advertían que la cultura del nativo en estos países no se daba en términos de *pureza originaria*, sino en mezcla con la cultura dominante del país ocupante, la cual hace argamasa con la de la cultura de la familia y del país de origen. De tal manera, el nativo conlleva el rechazo de esa cultura dominante con parte de la mirada proveniente de tal cultura, en una mezcla inevitable que, para los poscoloniales, tenía cierta potencialidad política disruptiva (contra una mirada purista respecto de la cultura del propio país, como contra la aceptación lisa y llana de la cultura del ocupante extranjero).

Esta situación *sincrética* es recogida por los estudios culturales latinoamericanos, pero en éstos se pierde la dimensión política que inicialmente acompañaba al concepto,² para aludir más directamente a una mezcla de contenidos y pautas culturales provenientes de países diferentes, sin referencias importantes a la cuestión de la dominación.

Lo cierto es que la frontera mexicana-estadounidense sirve como metáfora viva y ejemplo patente de la mezcla posmoderna; allí se realizaría esa combinación que va desde lo lingüístico hasta los modos de vestir, pasando por los productos que se consumen y aprecian. Ése sería un ejemplo entre otros muchos: uno que resulta particularmente ilustrativo es el de las comunidades indígenas, a las cuales se entiende, como siempre, ya mezcladas con la cultura occidental, quitando de ellas cualquier rasgo de *pureza* con que se quisiera entenderlas.

Desde aquí podemos metaforizar cuál es el caso para la mezcla interdisciplinaria. No se trata de una noción de necesidad previa, de que dos o más disciplinas vengán a coincidir porque epistemológicamente existe alguna afinidad que exija tal convergencia; tampoco que la confluencia haga a dos teorías o dos disciplinas —o un número mayor de ellas— en su totalidad, o en la mayor parte de las mismas. Estaríamos pensando en

² Esa versión inicial se da, por ejemplo, en Said o Bhabha; y la politicidad desaparece en los trabajos de García Canclini y algunos de sus seguidores.

modos altamente contingentes de acercamiento, que no dependerían sino de la circunstancia temática del caso, que serían siempre provisorios y parciales, que no implicarían otra cosa que una momentánea concurrencia en pro de alguna resolución (ya sea teórica o empírica) de un problema científico.

Por cierto que en este caso podríamos homologar la “pureza cultural” con la que pudiéramos asignar a las propias disciplinas científicas. Así como no puede ya creerse en culturas que sean originarias, que no hayan pasado siempre por la mezcla con otras y por cierta necesaria *contaminación*, cabría suponer que las disciplinas jamás son tan puras como hemos solido imaginarlas.

Verdad es que las disciplinas fueron recortándose del tronco común del viejo conocimiento filosófico, tal cual hemos recordado en algún otro trabajo (Follari, 1982), y que fue un importante logro ir estableciendo esa especificación contra la generalización excesiva en que habitaba el edificio del añejo saber filosófico. Esa especificidad no podría, entendemos, ser simplemente *anulada* hacia una especie posterior de conocimiento genérico y predisciplinario.

Pero las disciplinas diferentes son una especie de *género en común*, es decir, están constituidas a partir de la ruptura con un saber previo que habitaron en conjunto —antes de configurarse— y tienen ciertas características de diferenciación de objeto, de coherencia de método y de validación empírica (excepto en ciencias formales como la lógica y las matemáticas) que se dan en todos los casos, si bien en cada uno acorde a la singularidad temática correspondiente.

Es desde este lugar que las disciplinas pueden ser caracterizadas por tener en común el hecho de serlas, y de haberse recortado ante las disciplinas previamente establecidas, y también de las que aparecieron después. Desde este punto de vista hay cierta condición común que saca a las disciplinas del estado de *singularidad originaria* en que quizá pudiera pensárselas, para que se las advierta como parte de un saber que, en los términos del primer Habermas, está configurado desde un *interés* que es común para todas (1982).

Establecida, entonces, esta condición común que prepara el terreno para ciertos modos de confluencia y de relación entre disciplinas, también puede insistirse en que tal confluencia en tiempos posmodernos es pensable en términos ya no de exigencia epistémica, sino más bien de

acercamiento táctico, de convergencia contingencial, de coincidencia circunstanciada.

Desde este punto de vista es que las disciplinas podrán *hibridizarse* al entrar en relación con las demás; reconstituir su identidad de una nueva manera a partir de su contacto conceptual con otras, sin que ello implique una desaparición de su constitución inicial, sino jugando a esta doble identidad en acto: la de aquel insumo primero que sigue existiendo en sí mismo, pero también de la transformación que el mismo sufre en el proceso de su aplicación y relación con otros insumos que provienen de diversos acervos disciplinarios y conceptuales.

La metáfora de la *hibridez*, entonces, opera contra la idea de *disolución* completa de lo disciplinar en la tarea interdisciplinaria, tanto como contra la noción de que lo interdisciplinar pudiera mantener *incólumes* a los contenidos disciplinares en el momento de su reconfiguración combinatoria. Se trata de una nueva composición donde el dibujo de las configuraciones previas ya no existe en estado puro, pero donde tal dibujo es condición ineludible del resultado a que se ha llegado.

¿INTERDISCIPLINA DE BAJA INTENSIDAD?

Pensemos, a partir de aquí, en diferentes ejemplos de actividad interdisciplinar. Hay una que opera por aquello que de común tienen entre sí disciplinas diversas, a partir precisamente de la difusividad de sus límites, o de la falta de singularidad disciplinar de la obra de un autor determinado.

Pensemos, por ejemplo, en los escritos de Michel Foucault. Sin duda sus textos son en buena medida inclasificables; o puede afirmarse que dicen algo que es pertinente a muchas disciplinas a la vez. Se trata de obra filosófica, pero también sin duda es histórica. Se trata de teoría política, pero algo dice también a una antropología del presente. Es muchas cosas a la vez, sin ser, ciertamente, ninguna de ellas a plenitud.

Este tipo de escritura, que no se ha establecido en cánones disciplinares, podría permitir a alguien imaginar que basta con instalarse en ella para estar realizando una actividad interdisciplinaria. Se estaría suponiendo que lo que no es propio de una disciplina singular lo sería seguramente de varias, y por ello se constituye automáticamente en interdisciplinario, mostrando además que podría ser falsa la idea —que personalmente he

sostenido— de que lo interdisciplinario solamente puede ser construido como actividad colectiva de grupo.

No cabe duda que la erudición y riqueza de una obra como la de Foucault es extraordinaria, y que tal riqueza no se mide por su acercamiento o no a los cánones clásicos de diferenciación disciplinaria. Pero, en el mismo sentido, nadie debiera creer que el valor de una obra se mide por su capacidad para romper cánones disciplinarios y menos aún creer que se hace interdisciplina con recorrer caminos difusos que no se especificaron previamente como disciplinares.

Lo interdisciplinario debiera siempre sostenerse sobre el reconocimiento de la diferencia disciplinar. Cuando ésta, por alguna razón que puede ser perfectamente atendible, no se ha configurado, tampoco podría darse por aceptable la idea de un “inter” establecido entre unidades que antes no se han establecido como diversificadas entre sí. Esto mismo lo hemos desarrollado en torno a lo sucedido con los *cultural studies* en su versión latinoamericana (Follari, 2002). Que un discurso sea de tenue definición, que se reconozca híbrido *a priori* de cualquier instalación disciplinar, dice del mismo que es de un objeto muy amplio o muy difuso, no que implique algún tipo efectivo de mezcla con otros discursos que lo permeen y modifiquen.

De tal manera, la autocomplacencia de algunas posiciones que se proponen como mezcla, pero no se han mezclado efectivamente con otros discursos disciplinares, parece poco pertinente. Sólo se puede ser híbrido si se asume seriamente la posibilidad del riesgo de ponerse en contacto con otros espacios de desarrollo científico. Nadie *nace* ya híbrido, como para pretender que puede obviar el procedimiento de ponerse en relación con otros para automodificarse y encontrar puntos de fuga y de distancia mutua.

Rechazamos, por ello, la idea de discursos que nacieron supuestamente interdisciplinares, sin haberse sometido a procesos de interdisciplinización. Esto es lo que, en nuestro subtítulo, podemos ironizar como *interdisciplina de baja intensidad* y, sobre todo, de bajo costo. Sin asumir el trabajo de la interconexión, se la da por hecha de antemano. La muy difundida obra de García Canclini, a partir de su giro hacia los *cultural studies*, con su libro *Culturas híbridas*, es claro ejemplo de la crítica que hemos expuesto en su momento (1990).

Por ello, a su vez, para obras como la de Foucault, preferimos el concepto de *transdisciplinar*, es decir, de capacidad para participar de varias disciplinas a la vez, pero no de mezclar a las disciplinas entre sí. Que admitamos hoy la interdisciplina como fugaz y no sustancial no significa que podamos dejar de lado algún criterio específico para definirla, y así diferenciarla de otros modos de discurso que no sean disciplinarios.

LA INTERDISCIPLINA OPERATIVA

Ésta también se ha puesto de moda en tiempos posmodernos, pues opera sobre las prácticas sin preguntarse por los fundamentos. En ese sentido, viene a coincidir claramente con el espíritu desfundamentador de esta época. Sin embargo, preferimos la noción de “interdisciplina de baja intensidad” sólo para la referida en el acápite anterior, pues la referencia a la índole netamente *operativa* que ahora analizaremos basta para esclarecer su distancia en relación con una reflexión epistemológica suficientemente justificada.

Aludiremos, entonces, a un tipo de interdisciplina que es la que propone Gibbons en su manera canónica (1994): la ciencia pensada desde su contexto de aplicación, pensada desde el inicio al servicio de la resolución de problemas técnicos. En su caso es una forma de operar que se realiza acabadamente dentro de la empresa privada, que es la que suele encabezar la producción en relación con nuevas tecnologías, acorde a las necesidades que surgen de la competencia entre empresas en el mercado.

Hoy en día es común encontrar, sobre todo en el caso de gobiernos de tendencia de izquierda democrática, como los mayoritarios en Sudamérica hasta el año 2013,³ la búsqueda de una interdisciplina que podríamos definir, en términos del primer Habermas, más prácticos que técnicos. Se trata, en estos casos, de concebir desde el comienzo en relación con el contexto social de aplicación del conocimiento, ya no en términos de competencia tecnológica por el control del mercado, sino en cuanto a que el conocimiento sea útil a los sectores sociales populares, o —en algunos casos— que se haga apropiable por ellos.

Siguiendo la conocida distinción Bachelard/Bourdieu entre objeto real y objeto teórico (Bourdieu, 1975), diríamos que en estos casos estamos

³ Nos referimos a los gobiernos de países como Venezuela (presidente Maduro), Brasil (presidenta Rouseff), Argentina (presidenta Fernández de Kirchner), Ecuador (presidente Correa), Uruguay (presidente Mujica), Bolivia (presidente Evo Morales).

en el trabajo frente a un “objeto real”, eso que algunos han denominado un “objeto de transformación”. El conocimiento se define, en la investigación a realizar, como interdisciplinar a partir de su comienzo, si bien reconoce la configuración de disciplinas previas a partir de las cuales asumirá los insumos necesarios para su desarrollo.

Me parece decisivo señalar en estos casos, aun a veces a contrapelo de cómo se autoconciben quienes realizan este tipo de actividad de pesquisa, que estamos en una actividad de interdisciplinariedad que reconoce la existencia previa de las disciplinas para constituirse. Si bien Gibbons es poco claro al respecto, y por momentos pareciera que cree que se podría *iniciar desde cero* el conocimiento apelando a las condiciones de su contexto de aplicación, lo cierto es que nadie parte desde la nada cuando va a hacer una indagación. Y más aún cuando ésta es de orden netamente operativo, pues en este caso está claro que no hay una producción conceptual pura, sino que nos encontramos ante una *aplicación* de algo previamente existente.

Tal aplicación, por cierto, lo es de conocimientos anteriormente codificados en términos disciplinares. Ciertamente es que Gibbons imagina que ese conocimiento está tendiendo a desaparecer, como un superado “modo 1” de hacer ciencia, que estaría en proceso de tendencial inexistencia. Pero cierto es también que él imagina esa desaparición sin haberla constatado y sin que exista indicio alguno de que tal constatación fuera posible. El conocimiento aplicado no puede darse a sí mismo los conceptos a aplicar, excepto que se plantee como un conocimiento netamente teórico; pero la urgencia de los contextos aplicativos no deja espacio para teorías de base que, por otro lado, es bastante improbable que pudieran hacerse sin el contexto de un objeto definido, como “teorías sin disciplina”, cuyo deambular desterritorializado a menudo promete más una imposibilidad de conceptualización que un pensamiento de los límites y del encuentro de los confines.⁴

⁴ La alusión es al pretendido “nomadismo” de quienes pretenden escribir más allá de las disciplinas, habiéndose formado con/por éstas. Véase S. Castro-Gómez, (ed.) (1998); *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa.

UNA PSICOLOGÍA DE LA CIENCIA POLÍTICA, UNA CIENCIA POLÍTICA DE LA PSICOLOGÍA

Se nos ocurre, dentro de estos avatares de búsqueda sin brújula, que lo posmoderno ha puesto a buena parte de la teoría del conocimiento un tipo singular de interdisciplina que podría resultar muy interesante y que no vemos que hasta la fecha se haya desarrollado suficientemente.

Sería que cada disciplina asumiera a otras como objeto, al menos dentro del desarrollo de las ciencias sociales. Es decir, que pudiéramos tomar a una ciencia y ponerla a funcionar como *analizador* de las demás, como rasero ante el cual éstas pudieran ser puestas a consideración y a desmenuzamiento conceptual.

Este entrecruzamiento podría dar lugar a la aparición de matices previamente impensados en cuanto a lo que puede aparecer en cada ciencia cuando es puesta en relación con criterios que le son externos, pero que sin duda vienen a cuento para dar razón de su existencia y sus modalidades.

Espero que no quepa confundir lo que estamos proponiendo con lo que ha sido la *sociología del conocimiento*. En este caso la sociología no tenía ida y vuelta (era analizadora de otras disciplinas, pero no analizada ella desde otras); y en verdad no había mezcla de ningún tipo, pues la disciplina “analizante” se mantenía por completo incólume como “ciencia previa” que estaba realizando una *aplicación* determinada.

Para avanzar con un caso, una psicología de/con la ciencia política podría ser sumamente motivadora. Poner en análisis qué tipo de sujeto puede ejercer un liderazgo decisionista o cuáles son las condiciones psicológicas que suelen dar lugar a alguien como sujeto inconformista, llevarían no a una —que sería lamentable— *reducción psicologista de lo político*, sino a la posibilidad de entrecruzamiento de fenómenos políticos con condiciones psíquicas de los actores (cuando no, por qué no realizarlo, de los *autores* de determinados textos).

Esto, en algún sentido, ya viene haciéndose. Los cruces entre teoría política y psicoanálisis son muy notables en teóricos como Laclau o Žižek, quienes han mostrado que se puede muy bien mantener el objeto de análisis de la teoría política con la apelación a una base conceptual proveniente de la psicología o —si se quiere excluir de ella al psicoanálisis— de la teoría freudo-lacaniana. El desarrollo acerca de las *cadena*s

equivalenciales de demandas en los populismos, es realizado por Laclau con base en nociones tomadas de Lacan y Derrida (Laclau, 2008). En Žizek, el análisis de la cultura contemporánea, incluso de algunas de sus manifestaciones, como los filmes de Hitchcock, se realiza también con base en tales insumos teóricos (Žizek, 1998).

Pero aquí nos interesa más una *psicología que dé cuenta de por qué hay estos desarrollos y no otros* en teoría política; una psicología que opere no como parte de los análisis de la ciencia política, como se da en los casos mencionados, sino que nos explique por qué la ciencia política tiene las configuraciones que tiene o por qué las tiene la filosofía política.

Así, por ejemplo, podría ayudar a entender cuestiones como las *afinidades electivas* que llevan a determinados sujetos a preferir las reglas a las decisiones, a otros a necesitar de autores *sublimes* con los cuales identificarse (aquellos que apelan a Benjamin, Hannah Arendt, etc.), o los que prefieren, en cambio, la habilitación directa y precisa para la práctica, o para el desarrollo académico que la oriente.

A la inversa: una ciencia política de o con la psicología, nos permitiría conocer cuáles fueron los condicionamientos empresariales, culturales y políticos para el surgimiento y desarrollo de las diversas escuelas de la psicología. Ello permitiría ayudar a comprender por qué países como Francia y Argentina han sido tan sensibles a la influencia psicoanalítica, mientras otros como México o Brasil lo han sido más a las tendencias recuperables por la tecnocracia, tales como el conductismo o el experimentalismo en general.

Este tipo de cruce interdisciplinar que estamos proponiendo entre disciplinas puede desestabilizar considerablemente los espacios bajo los cuales éstas suelen pensarse a sí mismas como consolidadas y claras. Nos permitiría concebir a las disciplinas desde aquello que es impensado por ellas, desde lugares que les son ajenos y bajo miradas que nunca (o al menos casi nunca) han sido previamente ensayadas.

Esta posibilidad encaja con los criterios de la época posmoderna: de apelar a visiones inesperadas y modalidades inéditas. Y propone un cruce que, en la medida en que se empiece a establecer, va a promover una modalidad entrecruzada de control interteórico entre las disciplinas diversas. Al margen de las competencias que inevitablemente se darían por el prestigio y el análisis mutuo, lo cierto es que podríamos pensar de maneras

nuevas lo que es la sociología, la antropología, la teoría de la educación, la teoría de la comunicación.

Todas las disciplinas cruzadas con las demás en el análisis mutuo de las ciencias sociales darían muy singulares resultados. Por cierto que parte de esto puede aplicarse a las ciencias fisiconaturales, pues también hay en ellas actores analizables desde lo cultural, lo político o lo psíquico. También puede haber una antropología de la física o de las matemáticas.

No es tan evidente que pueda haber una matemática de la antropología, pero sí cabría un análisis del uso (o falta de uso) que en esa disciplina social se hace de bases e insumos matemáticos. No podría generalizarse esto a la química, por ejemplo, si bien sería interesante ver qué se dice desde la química de los análisis psicológicos que prescinden de toda referencia biológica concreta, caso del psicoanálisis. Con esto quiero decir que quizá quepan también cruces desde las ciencias fisiconaturales hacia las sociales, al menos para analizar desde las primeras si las modalidades de inferencia de las sociales les parecen suficientemente fundadas y claras.

En estos casos, entonces, no estamos con híbridos, sino con una ciencia que toma otra como objeto; para hacerlo de modo suficientemente aprehensible, en la mayoría de los casos deberá concretar a reuniones con los representantes y actores de la disciplina estudiada. Por eso hemos propuesto hacer, por ejemplo, psicología “de y con” la ciencia política. De tal manera se daría un cruce relevante entre disciplinas, una mirada nueva entre ellas, una segura polémica sobre el *status* relativo de cada una vista bajo la égida de las demás, y un fuerte enriquecimiento del acervo de autoanálisis que cada ciencia puede realizar cuando empieza a verse desde lugares ajenos e impensados.

Por supuesto que en cada disciplina existen teorías diversificadas. Ante los dilemas metodológicos que ello conlleva, para configurar el grupo de investigación, se pueden tomar dos caminos diversos: 1. elegir a una persona formada en la disciplina del caso, que responda a la teoría que más se acerque a haber investigado el tipo de temas que vamos a tratar (por ejemplo, si se trata de trabajar sobre la elección de autores de lo “sublime” en teoría política, desde lo psicológico podría convenir un psicoanalista, a partir de la teoría de la sublimación); el resto del grupo disciplinar debiera pertenecer a la misma línea —equipo de trabajo de ese investigador— y luego se completaría con los miembros del equipo que respondan (en análogos términos) desde la otra disciplina implicada; 2. formar grupos

de investigación amplios, donde participen personas de diferentes líneas teóricas dentro de cada disciplina implicada, y que a partir de reuniones generales donde se delimiten y estipulen los campos de problemática para trabajar la investigación propiamente dicha, se realice independientemente por los miembros de cada una de las líneas teóricas existentes. Luego de cierto nivel de avance, siempre serían necesarias las reuniones generales, donde podrían exponerse los desarrollos logrados y mostrarse sus convergencias mutuas, así como sus posibles y parciales disidencias.

Retomando el curso central de nuestra reflexión, asumimos que la interdisciplina en tiempos posmodernos está, entonces, todavía con fuertes desafíos por enfrentar. Sin dudas, la superación de la rigidez de los tiempos modernos puede entenderse positivamente, si se la asume no como un llamado al aflojamiento epistémico y la falta de exigencia conceptual y metodológica, sino como convocatoria a la experimentación sutil,⁵ y a la proliferación de puntos de vista en cuanto a la constitución de la mirada desde la cual se establece el análisis.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. (2004); *La metacrítica de la teoría del conocimiento*. Madrid: Akal.
———, (2004); *Minima moralia*. Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, L. (1974); *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Fichas Nueva Visión
- ANDERSON, P. (1981); *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- APOSTEL, L. *et al.* (1975); *Interdisciplinariedad*. México: ANUIES.
- BACHELARD, G. (1978); *La formación del espíritu científico*. México: Siglo XXI.
———, (1980); *El compromiso racionalista*. México: Siglo XXI.
———, (1989); *Epistemología*. España: Anagrama.
- BERNAL, J. (1990); *La ciencia en la historia*. México: Nueva Imagen.
- BOURDIEU, P. (1975); *et al.*, *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI
———, (1990); *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
———, (2008); *Cuestiones de Sociología*. España: Akal.

⁵ Cuando nos referimos a “experimentación sutil” no lo estamos haciendo a realización sutil del método experimental, sino a acciones de experimentación epistémica como las que hemos sugerido en nuestro último acápite, por ejemplo, hacer una sociología de y con la antropología y viceversa.

- CASTRO-GÓMEZ, S. (ed.) (1998); *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Porrúa.
- CHALMERS, A. (1988); *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DERRIDA, J. (1974); *Dos ensayos*. Barcelona: Anagrama.
- , (1977); *El concepto de verdad en Lacan*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- , (1978); *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- De SOUSA SANTOS, B. (1996); *Introducción a una ciencia posmoderna*. Caracas: CIPOST-UCV.
- FOLLARI, R. (1982); *Interdisciplinariedad (los avatares de la ideología)*. México: UAM-Azcapotzalco.
- , (1990); *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Buenos Aires: Aique/Rei/IDEAS.
- , (2002); *Teorías débiles (para una crítica de la reconstrucción y de los estudios culturales)*. Rosario: Homo Sapiens.
- FUNTOWICS, S. et al. (1993); *Ciencia con la gente*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- GANDARILLA S., J. (2012); *Asedios a la totalidad*. Barcelona: Anthropos/UNAM.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990); *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- , (1995); *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.
- GARCÍA, R. (2006); *Sistemas complejos (concepto, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria)*. Barcelona; Gedisa.
- GIBBONS, M. (coord.) (1994); *La nueva producción del conocimiento*. Barcelona: Pomares/Corredor.
- HABERMAS, J. (1982); *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- , (1989); *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- , (1990); *Pensamiento pos-metafísico*. Madrid: Taurus.
- , (2007); *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- HORKHEIMER, M. (1979); *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editora Nacional.
- JAMESON, F. (1991); *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- , (1999); *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial.
- , (2012); *El posmodernismo revisado*. Madrid: Abada.
- KOYRÉ, A. (1994); *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós/UAB.
- KUHN, T. (1980); *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

- KUHN, T. (1989); *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona: Paidós/ICE/UAB.
- LACAN, J. (1978); *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- LACLAU, E. (1978); *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. México: Siglo XXI.
- , (2005); *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- , (2008); *Debates y combates*. Buenos Aires: FCE.
- LEFF, E. (1994); *Ecología y capital*. México: Siglo XXI.
- LUKÁCS, G. (1970); *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo.
- , (1974); *Lenin*. Barcelona: Grijalbo.
- MAGEE, B. (1974); *Popper*. Barcelona: Grijalbo.
- MARCUSE, H. (1970); *El fin de la utopía*. México: Siglo XXI.
- , (1972); *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- , (1985); *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta/Agostini.
- , (1986); *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Planeta/Agostini.
- NAJMANOVICH, D. (2005); “Estética del pensamiento complejo”, *Revista Andamios*, núm. 2, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, junio de 2005.
- VV.AA. (2013); *Interdisciplina*, Revista del CEIICH. México: UNAM, núm. 1, 2013.
- WALLERSTEIN, I. (1999); *Pensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- , (2007); *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Madrid: Siglo XXI.
- WEBER, M. (1998); *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Albor.
- , (1985); *El político y el científico*. México: Premiá.
- ZIZEK, S. (1992); *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.
- , (1998); *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós.
- , (2001); *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

Las múltiples caras de la islamofobia

RAMÓN GROSFUGUEL *

RESUMEN: El artículo discute las múltiples manifestaciones y dimensiones de la islamofobia. Ésta es entendida como una forma de racismo que tiene larga duración en el sistema-mundo, pero resurgió con fuerza a partir del 11 de septiembre de 2001. Dedicando especial atención a la islamofobia epistémica como una manera de racismo epistémico.

PALABRAS CLAVE: islamofobia, racismo epistémico, eurocentrismo, sistema-mundo.

ABSTRACT. This article discusses the multiple expressions and dimensions of islamophobia. It treats islamophobia as *long-durée* form of racism in the world-system, once it re-emerged strongly after the September 11, 2001. The paper aims at highlighting a special attention to the epistemic Islamophobia as a way of epistemic racism.

KEYWORDS: *islamophobia, epistemic racism, eurocentrismo, world-system.*

RECIBIDO: 07 de agosto de 2013. **ACEPTADO:** 09 de septiembre de 2013.

Cualquier debate hoy día sobre la islamofobia debe tomar como punto de partida la discusión sobre la cartografía de poder del “sistema-mundo” durante los últimos 522 años. Si entendemos el “sistema-mundo moderno” organizado exclusivamente en términos de una división internacional del trabajo y un sistema global interestatal, entonces la islamofobia sería un epifenómeno de la economía política de dicho sistema y, en particular, de la incesante acumulación de capital a escala mundial. No obstante, si cambiamos la geopolítica del conocimiento y también su corpo-política desde una mirada nordocéntrica hacia una visión orientada desde el sur global, obtendremos una imagen diferente de la cartografía global del poder. Mirado desde una perspectiva del sur global, el sistema-mundo se organiza no sólo en torno a una división internacional del trabajo y un sistema global interestatal, sino que incluye, no como aditivos, sino como elementos constitutivos de la acumulación capitalista a escala mundial, jerarquías globales como la étno/racial (occidental frente a los pueblos no-occidentales), patriarcal (un sistema global de género y un sistema

* University of California, Berkeley, <grosfogu@berkeley.edu>.

global de sexualidad con base judeo-cristiana), religiosa, lingüística, epistémica, etcétera (Grosfoguel, 2006: 167-187). El enmarañado “paquete” de jerarquías de poder del sistema-mundo es más amplio y más complejo de lo que con frecuencia se teoriza al analizarlo. En aras de economizar espacio, cuando utilizamos en este artículo el término *sistema-mundo*, nos referimos al “occidentalizado moderno/colonial, cristiano-céntrico, capitalista/patriarcal” (Grosfoguel, 2006: 167-187). A riesgo de sonar ridículo, preferimos utilizar una frase extensa como ésta para caracterizar su actual estructura heterárquica (múltiples jerarquías de poder enredadas entre sí de maneras históricamente complejas), antes que la limitada caracterización de una sola jerarquía llamada “sistema-mundo capitalista”, con la acumulación de capital como la única o más importante lógica sistémica (Grosfoguel, 2006: 167-187). Esta última, nos lleva a una comprensión económica reduccionista del aludido sistema, mientras que la primera comporta un análisis histórico-estructural más complejo y antirreduccionista. La tesis derivada de esta concepción es que la islamofobia como forma de racismo contra los musulmanes no es un epifenómeno, sino más bien, es constitutiva de la división internacional del trabajo.

El presente artículo se estructura en cinco partes: la primera analiza la islamofobia como una forma de racismo desde una perspectiva histórica mundial; la segunda examina la islamofobia como un modo de racismo cultural; el tercer apartado la aborda como orientalismo; el cuarto apartado atiende su dimensión de racismo epistemológico; mientras que la parte final ejemplifica lo anterior con el caso del filósofo y teólogo musulmán europeo Tariq Ramadan.

LA ISLAMOFOBIA COMO UNA FORMA DE RACISMO DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA MUNDIAL

El reto de esta sección es responder cómo fue posible que una diferencia religiosa en el mundo “pre-moderno” llevara a otra como la racial/étnica en el mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal. En la conceptualización heterárquica del sistema-mundo aquí empleada, la islamofobia sería la subalternización y la inferiorización racial del islam creado por la jerarquía religiosa cristiano-céntrica desde finales del siglo XV.¹ El año

¹ La inferiorización teológica del islam es un proceso que viene del mundo premoderno, en inferiorización racial de los sujetos que practican esta espiritualidad. Lo que es nuevo en el mundo moderno es la transformación de

1492 es fundacional y crucial para la comprensión del sistema actual, pues la monarquía cristiana española reconquistó Al-Andalus (España musulmana) expulsando y exterminando a los judíos y musulmanes de la Península Ibérica e iniciando un proceso de conversión forzosa sobre los que se quedaban. Al mismo tiempo, “descubrió” las Américas y colonizaba a los pueblos indígenas. La población árabe y judía que permaneció en la Península Ibérica se vio obligada a convertirse al cristianismo. “Marranos” (los judíos conversos) y “moriscos” (los musulmanes conversos) fueron los términos utilizados en la época para clasificar la población “cristianizada”. El siglo XVI estuvo marcado por la persecución dentro de la Península Ibérica contra los moriscos hasta su expulsión final en 1609 (Perceval, 1997), así como por la esclavitud de los pueblos indígenas y africanos en las Américas (Dussel, 1994). Esos territorios y pueblos conquistados en el “interior” y en el “exterior” no sólo produjeron una división internacional de trabajo capitalista con una periferia interior (la conquista de Al-Andalus en el sur de la monarquía católica española) y exterior (las Américas) que se solapaba y superponía una división internacional del trabajo étnica y racial entre occidentales y no-occidentales, sino que incluso constituyeron los límites imaginados del interior y el exterior de Europa. Esto se relaciona con la jerarquía global étnico/racial del sistema-mundo que privilegia a las poblaciones de origen europeo sobre el resto. Los judíos y los árabes se convirtieron en el *otro* subordinado interno “no-europeo” dentro de Europa, mientras que los pueblos indígenas y los africanos en las Américas, África y Asia se convirtieron en el *otro* subordinado externo de Europa.

El primer indicador de *otredad* en el “sistema-mundo occidentalizado, moderno/colonial, cristiano-céntrico, capitalista/patriarcal” giró en torno a la identidad religiosa. Los judíos y los árabes fueron caracterizados como “personas con la religión equivocada”, y los indígenas como “gentes sin religión” (Maldonado, 2006). Visto a partir de la jerarquía global étnica/racial originada por dos grandes acontecimientos ocurridos en 1492, las “gentes sin religión”, es decir, las “gentes sin Dios”, se ubicaban en la parte inferior de la jerarquía. Mientras que las “gentes con la religión equivocada”, o sea, “con el Dios equivocado”, ocupaban una posición diferente.

las viejas discriminaciones religiosas medievales en discriminación racial. Para una discusión más detallada sobre esta transmutación discursiva véase Ramón Grosfoguel (2012: 79-12 y 2013: 73-90).

¿Cómo “la gente con la religión equivocada” (árabe-musulmanes y judíos) llegó a convertirse en “la gente inferior debajo de la línea de lo humano”, en personas racialmente inferiores?

La lucha de la España cristiana contra el islam formó parte de un largo combate imperial en el Mar Mediterráneo, que se remonta a las Cruzadas. La contienda del cristianismo e islam articuló luchas interimperialistas resultado de las relaciones y los conflictos entre los imperios europeos frente a los sultanatos no-europeos y de lo que aquí caracterizaremos como contradicciones interimperiales. Mientras tanto, la lucha española posterior a 1492 contra los indígenas en las Américas articuló pugnas “coloniales”, producto de las relaciones coloniales de dominación y explotación entre los pueblos europeos y los no-europeos; es decir, lo que conceptuaremos como el resultado de las contradicciones coloniales *vs.* anticoloniales. Históricamente, la expulsión de los árabes y los judíos de la España cristiana en nombre de la “pureza de sangre” fue un proceso proto-racista (aún no plenamente racista, aunque las consecuencias no fueron tan diferentes). La “pureza de sangre” no fue utilizada como un término racial, sino más bien como una técnica de poder para rastrear la ascendencia religiosa de la población. No obstante, no se convertiría en una perspectiva racista completa hasta mucho más tarde, y sólo después de su aplicación a los pueblos indígenas en las Américas.

A finales del siglo XV y principios del siglo XVI, los pueblos indígenas se caracterizaron como “gentes sin alma”, lo que en el imaginario cristiano español equivalió a ser seres subhumanos o no humanos. Calificarlos por debajo de la línea de lo humano, en el nivel de los animales, convirtió a los pueblos indígenas de las Américas en los primeros sujetos racializados del mundo moderno/colonial iniciado en 1492 (Dussel, 1994). Este imaginario racista se extendió a los nuevos “pueblos sin alma”, como los africanos subsaharianos, que fueron trasladados masivamente a las Américas como parte del comercio europeo de esclavos después del tristemente célebre debate entre Sepúlveda y Las Casas en la Escuela de Salamanca en 1552. Por su parte, Sepúlveda defendía que los pueblos indígenas no tenían alma, por lo tanto, no eran seres humanos y podían ser esclavizados sin que ello representara un pecado ante los ojos de Dios. Por otra parte, Las Casas sostenía que eran salvajes con alma, es decir, culturalmente inferiores, igual que un niño y, por tanto, eran seres humanos que debían ser cristianizados y no esclavizados. Ambos representan la articulación for-

mal inicial de las dos maneras de racismo, prolongadas durante los cinco siglos posteriores. Sepúlveda ofrecía un discurso racista biológico y Las Casas uno racista cultural.

La posición de Las Casas ganó el juicio. Como consecuencia, el imperio español decidió que los “indios” fueran incorporados a la encomienda (una forma de trabajo forzado semifeudal utilizado contra los moriscos en la conquista de Al-Andalus) y la transportación masiva de africanos para sustituirlos como esclavos en las plantaciones. Después de todo, los africanos fueron caracterizados como “gentes sin alma”. El razonamiento versó en que el imaginario racista construido en contra de los indígenas del Nuevo Mundo, se extendió a los pueblos no-europeos a partir de comerciar con esclavos africanos a mediados del siglo XVI.

Para el tema que aquí tratamos, la cuestión primordial radica en comprender cómo dicho imaginario racista llegó a extenderse, incluso, a los que ya estaban considerados como “personas con el Dios equivocado” a finales del siglo XV. Puesto que las relaciones de los imperios europeos con los sultanatos islámicos pasaron de ser una relación “imperial” a ser una “relación colonial” (la erradicación española de Al-Andalus a finales del siglo XV y la posterior dominación de los moriscos en el siglo XVI; la colonización holandesa en Indonesia en el siglo XVII; la colonización británica de la India en el siglo XVIII; la colonización británica y francesa en Oriente Medio en el siglo XIX; y la desaparición y posterior reparto del Imperio Otomano entre varios imperios europeos al final de la Primera Guerra Mundial), los “pueblos con el Dios equivocado” del imaginario teológico cristiano de finales del siglo XV terminaron degradándose hasta la categoría de “animales” en los siglos XVI y XVII (Perceval, 1992 y 1997). Más tarde, esa base racial teológica se secularizó en un imaginario “evolucionista científicista entre jeraquías de civilización” transformando a las “personas con la religión equivocada” de finales del siglo XV (contradicción interimperial) en la categoría inferior de “salvajes y primitivos” propia de las “personas sin civilización” (contradicción colonial) en el siglo XIX. Este proceso muestra una transformación crucial que va desde la inferiorización de las religiones no cristianas (como el islam, el judaísmo, etc.) a la inferiorización de los seres humanos que practican esas religiones (de ese modo los musulmanes y los judíos se convirtieron en semitas, es decir, una raza inferior para los europeos, perdiendo significado como identidad estrictamente religiosa). Esta mutación discursiva fue esencial

para entretejer la inferiorización de la religión con el racismo contra los seres humanos no-europeos que practicaban esas religiones. La jerarquía global religiosa cristiano-céntrica y la jerarquía global euro-céntrica étnica/racial se entrelazaron de manera progresiva y la distinción entre la práctica de una religión no cristiana y el ser racializado como un ser humano inferior fue haciéndose poco a poco menos evidente. Pasaron de “pueblos con el Dios equivocado” a “pueblos que le rezan al Dios equivocado por ser racialmente inferiores”.

LA ISLAMOFOBIA COMO UNA FORMA DE RACISMO CULTURAL

En los últimos 60 años se ha dado una transformación histórica en los discursos racistas, pues, mientras éstos han disminuido, el racismo cultural se ha convertido en un recurso hegemónico para el sistema-mundo (Grosfoguel, 2003). La derrota de la Alemania nazi, las luchas anticoloniales y los movimientos de derechos civiles de las minorías coloniales dentro de los imperios occidentales (estadounidense y británico, sobre todo), crearon las condiciones históricas y políticas para la transición del racismo biológico hacia el racismo cultural. Lo ocurrido fue que las élites blancas del sistema-mundo derrotadas por estos movimientos no renunciaron a su racismo, sino más bien, ingeniaron nuevas formas de dominación racial/colonial. El viejo discurso racista biológico al ser políticamente derrotado es reemplazado por el nuevo discurso racista culturalista. En este tipo de racismo cultural, la palabra *raza* no se menciona. Por lo general, el racismo cultural enfoca su atención en la inferioridad de las costumbres, las creencias, el comportamiento o los valores de un determinado grupo de personas. Se encuentra cercano al racismo biológico en el sentido de que éste naturaliza/esencializa la cultura de los pueblos racializados/inferiorizados, tipificados como invariables en un espacio atemporal.

En los nuevos discursos racistas culturales, la religión tiene un papel dominante. Los tropos contemporáneos sobre los “pueblos inferiores”, “incivilizados”, “bárbaros”, “salvajes”, “primitivos”, “subdesarrollados”, “autoritarios” y “terroristas” se fusionan hoy en las prácticas y creencias religiosas del *otro*. Al centrarse en la religión del *otro*, los europeos, los euro-americanos y los euro-israelíes escapan de ser acusados de racistas. Recordemos que al hacerse políticamente incorrecto el uso de discursos racistas biológicos a causa de su derrota política ante la lucha de los pue-

blos coloniales, se acude al uso de argumentaciones racistas culturalistas donde la palabra *raza* no aparece. Sin embargo, cuando se analiza cuidadosamente la retórica hegemónica racista culturalista *in situ*, los tropos son una repetición de los viejos debates racistas biológicos y las personas que son las víctimas de los nuevos discursos racistas culturalistas son los tradicionales súbditos coloniales de los imperios occidentales, es decir, los “sospechosos de siempre”.

Únicamente desde una perspectiva que tome en cuenta la imbricación entre las estructuras socio-históricas de larga duración del sistema-mundo y la reciente hegemonía del racismo cultural, se podrá entender la relación entre la islamofobia y el racismo. Es absolutamente imposible desvincular el odio o el miedo a los musulmanes del racismo contra el no-europeo que data del siglo XVI. Los discursos islamófobos y el racismo culturalista se entremezclan y se superponen. La asociación de los musulmanes con los súbditos coloniales de los imperios occidentales tiene una larga duración en el “sistema-mundo occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial capitalista/patriarcal” en las mentes y el imaginario de las poblaciones blancas europeas y norteamericanas. Esto produce una imbricación de la islamofobia con el racismo colonial que aún permanece viva en el mundo actual, especialmente en los centros metropolitanos, a pesar de la desaparición de las administraciones coloniales en casi todo el mundo desde hace 40 años.

En Gran Bretaña, los musulmanes son asociados a los egipcios, paquistaníes y bengalíes (súbditos coloniales de las antiguas colonias británicas). Mientras que la islamofobia se asocia al racismo contra los negros, los árabes y los asiáticos. Lo mismo sucede en Francia: los musulmanes proceden en su mayoría de África (de las antiguas colonias como Argelia, Marruecos, Túnez, Senegal, etc.). En Holanda, son en gran parte trabajadores inmigrantes y exsúbditos coloniales procedentes de Turquía, Marruecos, Indonesia y Surinam. La islamofobia en Holanda está asociada al racismo contra los trabajadores inmigrantes y antiguos súbditos coloniales. De manera que, si se entiende como el miedo o el odio a los musulmanes, se asocia a los racismos contra el árabe, el asiático y el negro. En el caso de Alemania, el islam se relaciona con el racismo contra los turcos, y en España la comparación es con el viejo racismo contra los moros. Del mismo modo, en Estados Unidos el islam se vincula con los afro-americanos y los árabes de todas las diferentes nacionalidades. Los puertorriqueños como

súbditos coloniales del imperio de Estados Unidos también son sujetos sospechosos de la histeria islamofóbica.² Los latinos son una población en crecimiento con el mayor número de conversos al islam. Esto, en Estados Unidos los convierte también en objetivo de las políticas neofascistas del gobierno norteamericano. Además, después del 11-S el Estado norteamericano relacionó a los inmigrantes ilegales con el terrorismo y, a nombre de la “seguridad nacional”, condujo a incrementar la militarización de la frontera entre México y Estados Unidos.

Independientemente de que el sistema estatal de los Estados occidentales tenga como política interna el modelo multicultural británico o el modelo republicano francés, la realidad es que ninguno de los dos es funcional. De no superarse el problema de la discriminación racial, éste se convertirá en un proceso corrosivo que acabará destruyendo los ideales abstractos de cualquier modelo. En el caso del mundo angloamericano, el multiculturalismo y la diversidad intervienen para ocultar la supremacía blanca. A las minorías raciales se les permite celebrar su historia, sus fiestas y su identidad, siempre que dejen intacto el *statu quo* de la jerarquía étno/racial de supremacía blanca. El sistema dominante en el Reino Unido, Canadá y los Estados Unidos es una “acción afirmativa blanca” (discriminación positiva) institucionalizada y oculta los beneficios y privilegios concedidos a los blancos de forma cotidiana en todos los ámbitos de la existencia social. Es tan poderosa que se ha llegado a normalizar hasta el punto de no ser declarada como tal, es decir, como discriminación positiva para los blancos.

En el modelo republicano francés, el sistema formal de la igualdad actúa como un “comunitarismo masculino blanco” normalizado e institucionalizado. Si las minorías raciales, de género o de sexualidad protestan contra la discriminación, son acusadas por los “comunitaristas masculinos blancos” con base en el poder de actuar como “comunitaristas” (personas que reclaman derechos de manera egoísta solamente para su propio grupo

² Véase el caso de José Padilla, un puertorriqueño de Chicago que ha pasado más de tres años en una prisión militar incomunicado, sin cargo alguno. A pesar de que los puertorriqueños son ciudadanos de Estados Unidos, la neofascista Ley Patriótica estadounidense permite el encarcelamiento de ciudadanos de Estados Unidos sin límite, sin cargos legales ni procedimientos en un tribunal civil. La acusación pública inicial contra Padilla, realizada por las autoridades de Estados Unidos en el momento de su detención, fue la de que supuestamente tenía un documento para construir una bomba atómica doméstica en su apartamento de Chicago. La acusación es tan ridícula que lo mantuvieron en prisión sin un debido proceso en los tribunales durante varios años.

sin tomar en cuenta a los demás). Es como si las élites fueran imparciales y neutrales frente a la discriminación racial y de género. Particularmente, la lógica de las élites blancas francesas está basada en el “principio universalista abstracto de igualdad”. La supremacía blanca en Francia funciona con el mito de una sociedad de igualdad imparcial que es “racialmente ciega” donde no se nombra la palabra *raza*. En Francia, el racismo “racialmente ciego” se ha institucionalizado y regularizado hasta el punto de invisibilizar la discriminación “comunitarista masculina blanca” presente en el poder.

Un ejemplo de este racismo culturalista es la islamofobia. La llamada “neutralidad” de Occidente se pone en entredicho cuando los musulmanes reclaman sus prácticas e identidades en la esfera pública o cuando entablan demandas contra la discriminación dentro del ámbito escolar o bien laboral, en pro de sus derechos dentro de los Estados occidentales. En Francia, la ley contra el uso del velo de las mujeres musulmanas en instituciones públicas, el encarcelamiento sin un debido proceso, y la tortura de miles de musulmanes en Estados Unidos son casos recientes de una larga lista de agravios.

A nivel mundial, la islamofobia es el discurso dominante utilizado dentro del actual contexto “poscolonial” y “posderechos civiles”, donde ya no es “políticamente correcto” usar los viejos argumentos racistas biológicos. Ahora, los discursos racistas dominantes son culturalistas religiosos enfocándose en la islamofobia como la forma principal de golpear a los árabes. Los atentados del 11 de septiembre aumentaron el racismo contra los árabes a través de una histeria islamófoba en el mundo, particularmente entre las élites imperialistas-sionistas dominantes en Estados Unidos, Europa e Israel. Esto último no debería sorprender dada la manera en cómo estos países, incluso décadas antes del 11-S, estereotipan a palestinos, árabes y musulmanes como terroristas (Said, 1981).

La responsabilidad de la política exterior de Estados Unidos nunca se relaciona a los trágicos acontecimientos del 11-S. Es así como la *guerra fría* de ese país contra el “imperio del mal” en Afganistán durante la década de los ochenta financió, apoyó y creó una red mundial de grupos fundamentalistas terroristas islámicos llamada en ese momento *Freedom Fighters* (“combatientes por la libertad”), los cuales se constituyen en lo que hoy se conoce como Al-Qaeda, cuya operatividad tiene estrecha vinculación con las agencias de inteligencia occidentales (Chalmers, 2006). Estados

Estados Unidos actuó en complicidad con Osama Bin Laden e incluso participó en operaciones de Al-Qaeda como parte de los planes globales/imperiales de la CIA y las operaciones contra la Unión Soviética en la década de los ochenta. Sin embargo, es más fácil culpar a los árabes y utilizar argumentos racistas islamófobos que examinar críticamente la política exterior de Estados Unidos durante los últimos 50 años. Lo mismo se puede aplicar a Saddam Husein, quien fue un leal aliado de Estados Unidos e hizo su trabajo en una guerra sucia patrocinada por la CIA contra Irán. Siguió los planes globales/imperiales de Estados Unidos durante la década aludida pero más tarde fue declarado enemigo de ese mismo país; fue acusado falsamente por las élites estadounidenses de tener vínculos con Al-Qaeda con el fin de justificar una guerra planeada anticipadamente contra Iraq (Risen, 2006).

Es sintomático que en la mayor parte de los países occidentales, los árabes sigan siendo percibidos como si fueran “la mayoría musulmana en el mundo”, aunque sólo constituyan una quinta parte de la población musulmana total en el mundo. Esto se relaciona con los planes globales/imperiales occidentales para la dominación y la explotación del petróleo en el Medio Oriente y la resistencia de los árabes ante ello. La continua imagen exagerada que hace de los árabes sujetos terroristas y violentos en los medios de comunicación occidentales (periódicos, películas, radio, televisión, etc.), ha sido fundamental en la nueva ola de racismo islamó-fobo y, por supuesto, tiene raíces en un racismo culturalista que precede al 11-S (Said, 1981). No es casual que el objeto del racismo islamó-fobo en Occidente no sea sólo contra los árabes, sino que se extienda a los musulmanes del sur de Asia y de origen africano que ahí residen, viviendo las consecuencias de ese racismo contra los árabes especialmente en Estados Unidos y Francia (Salaita, 2006).

LA ISLAMOFOBIA COMO ORIENTALISMO

Uno de los argumentos culturales racistas utilizados hoy día contra los musulmanes es el “abuso patriarcal y sexista de la mujer”. Como parte de la concepción del pueblo islámico como “inferior” en relación a Occidente, un argumento importante para sostener sus “incivilizados” y “violentos” valores/comportamientos, es la opresión de las mujeres a manos de los hombres. Resulta irónico escuchar al Occidente patriarcal y a personajes

fundamentalistas y conservadores cristianos, referirse al feminismo como si fueran sus defensores cuando hablan sobre el islam. El argumento principal de George W. Bush para justificar la invasión a Afganistán fue la necesidad de liberar a la mujer “de color” de las atrocidades de los hombres “de color”. La hipocresía del argumento es clara cuando vemos que el gobierno de Bush defendió activamente el fundamentalismo patriarcal cristiano, oponiéndose al aborto y a los derechos civiles y sociales de la mujer durante años en Estados Unidos, mientras paralelamente empleaba el argumento de los derechos de las mujeres contra los talibanes para invadir Afganistán. La retórica de “los hombres blancos como salvadores de las mujeres de color de los abusos patriarcales de los hombres de color” se remonta a la época colonial. Esto ha servido históricamente para ocultar las verdaderas razones de la colonización de los hombres blancos sobre el mundo no-occidental. Ahora sabemos que la invasión de Afganistán se dio por su ubicación geopolítica estratégica y su importancia en términos de proximidad al petróleo y al gas en el sur de Asia. Inmediatamente después de la invasión, el Afganistán ocupado proporcionó permiso legal a las compañías transnacionales de gas y petróleo para construir oleoductos en su territorio (Rashid, 2001). Las representaciones islamófobas que ven a los musulmanes como salvajes que necesitan de las misiones “civilizadoras occidentales” es el principal argumento para encubrir los planes militares y económicos globales/imperiales.

Por otra parte, la colonización del islam por el patriarcado no es algo exclusivo de él, pues se pueden ver los mismos abusos contra la mujer entre los hombres cristianos (católicos y protestantes). Existen muchos razonamientos patriarcales y sexistas tanto en los pueblos cristianos como en los musulmanes o judíos. Sin embargo, la caracterización sexista y patriarcal del islam es lo que aparece en la prensa, mientras tanto se silencia la opresión de las mujeres en Occidente. Es importante decir que el islam fue la primera religión en el mundo que reconoció a las mujeres el derecho al divorcio hace más de mil años. El mundo cristiano lo hizo muy recientemente, a finales del siglo XX —la Iglesia católica y muchos países aún no lo reconocían—. Decimos esto no para justificar los abusos patriarcales sobre la mujer realizados por algunos musulmanes, sino para cuestionar la representación racial estereotipada que hace sólo de los hombres musulmanes el foco de los abusos contra las mujeres en el mundo. Este argumento islamófobo es incoherente, inconsistente y falso. Sólo sirve a los

propósitos occidentales globales/imperiales. Lamentablemente, algunas feministas occidentalocéntricas han hecho eco de estas representaciones imperialistas y racistas.

Por lo tanto, lo que tenemos en el mundo de hoy no es un choque de civilizaciones sino un choque de fundamentalismos (Tariq, 2002) y patriarcados. La administración Bush defendió los argumentos fundamentalistas cristianos para caracterizar al “enemigo islámico” como parte de las Cruzadas de la antigüedad, mientras que los fundamentalistas islámicos utilizan un lenguaje similar.³ Por su parte, el fundamentalismo cristiano defiende un modelo occidental de patriarcado con la familia monógama en su centro, en nombre de la civilización y el progreso; mientras que el fundamentalismo islámico defiende formas no-occidentales de patriarcado con la poligamia para los hombres (no para las mujeres) autorizada como elemento nodal de la estructura familiar. Empero, algunas feministas islámicas han sostenido que las versiones patriarcales del islam no son inherentemente islámicas, sino que representan su colonización por el patriarcado (Mernissi, 1987). La interpretación de las escrituras sagradas originales fue secuestrada por los hombres durante toda la historia del islam.

Lo mismo podría decirse de los textos sagrados judíos y cristianos, pues fueron monopolizados por interpretaciones patriarcales de las escrituras sagradas como perspectiva dominante de esas religiones. Por lo tanto, no existe un “patriarcado” como un sistema único, sino más bien, “patriarcados” en el sentido de varios modos de dominación de género de los hombres sobre las mujeres. El patriarcalismo que se ha globalizado actualmente en el sistema-mundo es la forma judeo-cristiana occidental de patriarcado. Los modelos no occidentales de patriarcado han coexistido con Occidente en las regiones periféricas del sistema-mundo, y en muchas épocas de la historia colonial occidental fue cómplice de ellos en sus proyectos coloniales/imperiales. Hablar como si el patriarcado fuera externo a Occidente y localizado en el islam es una distorsión orientalista de la historia que se remonta a las representaciones eurocéntricas del islam hechas en el siglo

³ Habría que aclarar aquí que no todo islam político es fundamentalista, como nos hacen creer los discursos imperialistas-sionistas occidentales. El fundamentalismo es una forma de islam político que tiene raíces profundas en el wahabismo. Este último es el islam que se practica en Arabia Saudita (país aliado de Occidente) y que ha sido propagado por el mundo con el apoyo y financiamiento de las agencias de inteligencia occidentales.

XVIII. La expansión colonial europea ha exportado por el mundo no sólo capital y militarismo, sino también patriarcados.

Es importante tener en cuenta que las opiniones de los orientalistas se han caracterizado por imágenes del islam exóticas, racistas y esencialistas, como si los musulmanes fueran pueblos sin historia y el islam una cultura congelada en el tiempo (Said, 1979). Estas representaciones orientalistas del islam después del siglo XVIII, fueron precedidas por 300 años de occidentalismo (la superioridad de Occidente sobre el resto) desde finales del siglo XV hasta la aparición del orientalismo en el siglo XVIII. La condición de posibilidad histórica y política del surgimiento del orientalismo es el occidentalismo.

LA ISLAMOFOBIA COMO RACISMO EPISTEMOLÓGICO

El occidentalismo creó el privilegio epistémico y la política de identidad hegemónica de Occidente desde la cual se juzga y produce el conocimiento acerca del *otro*. La ego-política del conocimiento de René Descartes en el siglo XVII, donde los hombres occidentales sustituyen a Dios como fundamento del conocimiento, es la base fundacional de la filosofía occidental moderna. Sin embargo, como nos recuerda Enrique Dussel (1994), filósofo latinoamericano de la liberación, el *ego-cogito* de Descartes (“Pienso, luego existo”) fue precedido por 150 años del *ego-conquiro* (“Conquisto, luego existo”). La perspectiva del “ojo de Dios” defendida por Descartes transfirió los atributos del Dios cristiano a los hombres occidentales (el género aquí no es accidental). Pero, eso sólo era posible desde un ser imperial, es decir, desde la subjetividad y existencia de alguien que está en el centro del mundo porque lo ha conquistado.

El mito sobre la capacidad de los hombres occidentales para producir un conocimiento que es universal más allá del tiempo y el espacio es fundamental para los diseños imperiales/globales. La ego-política cartesiana del conocimiento inauguró lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez llamó la “epistemología del punto cero”. Esta perspectiva reproduce el mito occidental acerca de un punto de vista que no le asume como tal, pues este mito ha permitido a los hombres occidentales declarar que su conocimiento es universal, neutro y objetivo. Autores contemporáneos como Samuel Huntington (1997) repiten una combinación del viejo occidentalismo y orientalismo. Se da por descartada la superioridad de Occidente y el pri-

vilegio epistemológico de la política de identidad occidental desde la que se generan juicios sobre el *otro*, junto a los diseños globales/imperiales constituyentes de una premisa indiscutible.

¿Cuál es la relevancia de este debate epistemológico para la islamofobia? Es a partir de una política de identidad hegemónica occidental y de privilegio epistémico eurocéntrico desde la que el resto de las epistemologías y cosmologías del mundo se inferiorizan por medio de caracterizarlas como mito, religión, folclor o cultura, degradando el conocimiento no-occidental por debajo de las categorías de filosofía y ciencia. Justo aquí se da este emplazamiento epistémico hegemónico desde donde los pensadores occidentales producen el orientalismo acerca del islam. El primero conduce al racismo epistemológico, es decir, a la inferiorización y subalternización del conocimiento no occidental, mientras que el segundo conduce al orientalismo, a la clasificación y cosificación del *otro*. La subalternización y la inferiorización del islam no constituían sólo una degradación como espiritualidad, sino también como epistemología.

Los pensadores críticos musulmanes son considerados “inferiores” frente a los pensadores cristianos y seculares occidentales. La superioridad de la epistemología occidental permite construir con autoridad la imagen del *otro* musulmán, como personas y culturas inferiores congeladas en el tiempo. El racismo epistemológico conduce a la orientalización del islam y permite a Occidente no tener que escuchar el pensamiento crítico producido por los pensadores islámicos sobre los diseños globales/imperiales occidentales. Esto es crucial porque la islamofobia como forma de racismo no es exclusivamente un fenómeno social, sino también una cuestión epistemológica: el racismo epistemológico. El pensamiento que viene de lugares no-occidentales no es considerado digno de atención, salvo para mostrarlo como “incivilizado”, “primitivo”, “bárbaro” y “atrasado”. El racismo epistemológico permite a Occidente decidir unilateralmente qué es lo mejor para los musulmanes de hoy, y obstruir cualquier posibilidad de un diálogo intercultural serio. La islamofobia como forma de racismo contra los musulmanes no sólo se manifiesta en el mercado laboral, la educación, la esfera pública, la guerra global contra el terrorismo o la economía mundial, sino también en el campo de batalla epistemológico por la definición de las prioridades y de la institucionalidad del mundo.

Acontecimientos como el ataque del 11-S en Estados Unidos, los disturbios en los “suburbios” de París en noviembre del 2005, la xenofobia

contra los inmigrantes, las manifestaciones contra las caricaturas danesas del profeta Mahoma, el atentado en las estaciones de metro en Londres, el triunfo de Hamas en la elecciones palestinas, la resistencia de Hezbolá a la invasión israelí del Líbano, el atentado en los trenes de cercanías en España (11-M) y el conflicto de la energía nuclear con Irán, han sido todos codificados en un lenguaje islamófobo en la esfera pública occidental. Tanto políticos occidentales como los principales medios de comunicación fueron participantes activos de las reacciones islamóforas ante los acontecimientos descritos.

El racismo epistemológico contribuye a legitimar una artillería de expertos, asesores, especialistas, funcionarios, académicos y teólogos que siguen hablando con autoridad sobre el islam y los musulmanes, a pesar de su absoluta ignorancia sobre el tema y sus prejuicios islamóforos. Dicha artillería de intelectuales productores del conocimiento orientalista sobre la inferioridad del islam y su gente se ha venido sucediendo desde el siglo XVI en España (Perceval, 1992) y el siglo XVIII en Francia e Inglaterra (Said, 1979), contribuyendo al rechazo arrogante occidental de los pensadores musulmanes.

El racismo y el sexismo epistémicos son las formas de racismo y sexismo más veladas en el “sistema mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial occidentalizado/cristianizado” (Grosfoguel, 2008) que todos habitamos. Los racismos y sexismos sociales, políticos y económicos son mucho más visibles y reconocidos hoy en día que el racismo/sexismo epistemológico. No obstante, el racismo epistémico es fundacional, o sea, la versión más antigua del racismo en cuanto supone la inferioridad de los “no-occidentales” como seres inferiores (no humanos o subhumanos). Esto se define con base en su cercanía a la animalidad y considerando una inteligencia inferior; por ende, se alude a la falta de racionalidad. Asimismo, funciona a través de los privilegios de una política esencialista (“identitaria”) de las élites masculinas “occidentales”; es decir, la tradición de pensamiento hegemónica de la filosofía occidental y la teoría social que rara vez incluye a las mujeres “occidentales” y nunca incorpora a los/las filósofos/as, las filosofías y científicos/as sociales “no-occidentales”. En este pensamiento racista/patriarcal, se considera a Occidente capaz de producir conocimiento y como la única con acceso a la “universalidad”, la “racionalidad” y la “verdad”. El racismo/sexismo epistémico concibe el conocimiento “no-occidental” como inferior al “occidental”, dado que el

racismo epistémico está involucrado con el patriarcado judeo-cristiano y su sexismo epistémico, privilegiando el conocimiento masculino “occidental” como superior en el mundo actual.

Si tomamos el canon de pensadores privilegiados en las disciplinas académicas occidentales, podemos observar que otorgan prioridad —sin excepción— a los autores y teorías masculinas “occidentales”, específicamente las de los europeos y euronorteamericanos. Es tan poderosa y normalizada esta “política identitaria” hegemónica esencialista —mediante el discurso de “objetividad” y “neutralidad” de la “ego-política del conocimiento” cartesiano en las ciencias sociales—, que es capaz de disimular quién habla y, situados en las relaciones de poder, cuestionar qué posición ocupa. De modo que, cuando pensamos o acusamos a alguien por utilizar el “esencialismo identitario o de política identitaria” (*identity politics*), de inmediato asumimos por “sentido común” que estamos hablando de minorías racializadas. De hecho, sin negar la existencia de “políticas identitarias” esencialistas entre algunas minorías racializadas, la “política identitaria” hegemónica —la del discurso masculino eurocéntrico— las usa para desechan toda intervención crítica enraizada en epistemologías y cosmologías provenientes de grupos oprimidos y tradiciones de pensamiento “no-occidentales” (Maldonado, 2008). El mito subyacente de la academia occidentalizada sigue siendo el argumento cientificista de la “objetividad” y la “neutralidad” que oculta el “locus de enunciación” del hablante. Es decir, quién habla y desde qué corpo-política del conocimiento, y qué geopolítica del conocimiento enuncian las relaciones de poder existentes a escala mundial. A través del mito de la “ego-política del conocimiento” (que en realidad habla siempre a través de un cuerpo masculino “occidental” y de una geopolítica del conocimiento eurocéntrica), se niegan y desechan por particularistas las voces y los pensamientos críticos provenientes de personas y grupos inferiorizados y subalternizados por este racismo epistémico/sexista/hegemónico. Si la epistemología tiene color —como también lo señala el filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze (1997)— y género/color —como lo ha argumentado la socióloga afro-estadounidense Patricia Hills Collins (1991)— entonces dicha epistemología eurocéntrica que domina las ciencias sociales tiene color y género. La construcción que de ello hacen los hombres “occidentales”, considerándole superior en comparación con el resto del mundo, es inherente al racismo/sexismo epistemológico, prevaleciente en el sistema-mundo durante más de 500 años.

El privilegio epistémico de Occidente se consagró y normalizó con la destrucción de Al-Andalus por la monarquía católica española y con la expansión colonial europea desde finales del siglo XV. Desde la redefinición y nombramiento del mundo con la cosmología cristiana (por ejemplo, uso de nombres como Europa, África, Asia y, más tarde, América) y la caracterización de todo el conocimiento no cristiano como producto de fuerzas paganas y diabólicas, hasta la presunción en su provincialismo eurocéntrico de que es sólo en la tradición grecorromana, pasando por el Renacimiento, la Ilustración y las ciencias occidentales, se alcanza la “verdad” y la “universalidad”, se normalizó el privilegio epistémico de la “política identitaria” masculina, occidental y eurocéntrica hasta el punto de la invisibilidad como “política identitaria” hegemónica. Se convirtió en el conocimiento universal normalizado. De esta manera, se consideraron inferiores todas las “otras” tradiciones de pensamiento (caracterizadas en el siglo XVI como “bárbaras”, en el XIX como “primitivas”, en el XX como “subdesarrolladas”, y a comienzos del XXI como “antidemocráticas”). Así, desde la formación de las “ciencias sociales liberales occidentales”, en el siglo XIX el racismo y sexismo epistémicos han sido constitutivos de sus disciplinas y de la producción de conocimiento. Las ciencias sociales occidentales asumen la inferioridad, parcialidad y falta de objetividad en su producción del conocimiento “no-occidental”, al mismo tiempo que asumen la superioridad del conocimiento occidental. Como resultado de ello, la teoría social occidental se basa en la experiencia histórico-social de cinco países (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Estados Unidos) que constituyen no más del 12% de la población mundial. Los teóricos que componen el canon de las disciplinas de las ciencias occidentales provienen fundamentalmente de estos cinco países. El provincialismo de la teoría social respecto de la ciencia social occidental con falsas pretensiones de universalidad, pretende que la base de la experiencia socio-histórica sea teorizada por hombres de estos países, y además dé cuenta del 88% restante de la población mundial. Si agregamos que la teoría social producida a partir de la experiencia social en estos cinco países es masculina, ignorando las aportaciones teóricas de la mujer, entonces, el provincialismo es todavía mayor, pues la teoría social es representativa de la experiencia histórico-social del 6% de la población mundial. En suma, el eurocentrismo, con su racismo/sexismo epistémico, es una forma de provincialismo camuflajeado de universalismo reproducido en las ciencias sociales hoy.

Contra esta “política identitaria” hegemónica que siempre privilegió la belleza, el conocimiento, las tradiciones, las espiritualidades y cosmologías masculina, cristiana y occidental, a la vez que consideraba inferiores y subalternas estas mismas, pero de carácter no cristiano ni occidental, aquellos sujetos representados como inferiores y subalternos por dichos discursos hegemónicos desarrollaron su propia “política identitaria” en reacción al racismo de los primeros. Este proceso es necesario como parte de una autovaloración en un mundo racista/sexista que los muestra como inferiores y descalifica su humanidad. Sin embargo, este proceso de afirmación identitaria tiene sus límites si conduce a planteamientos fundamentalistas que inviertan los términos binarios de la tradición hegemónica de pensamiento filosófico racista, sexista y eurocéntrico de los hombres occidentales. Por ejemplo, asumir que los grupos étnico-raciales no occidentales subalternos son superiores y los grupos dominantes étnico-raciales occidentales son inferiores, simplemente se están invirtiendo los términos del racismo occidental hegemónico sin superar su problema fundamental; es decir, el racismo que vuelve inferiores a algunos seres humanos y eleva categorialmente a otros con base en principios culturales o biológicos (Grosfoguel, 2003). Aquí no se estarían desplazando los binarios del pensamiento eurocéntrico sino que se afirmarían por la vía de la inversión. Otro ejemplo es aceptar —como lo hacen algunos fundamentalistas islámicos y afrocéntricos— los discursos eurocéntricos fundamentalistas hegemónicos que consideran la tradición europea como la única natural e inherentemente democrática, mientras se pretende que los *otros* (no europeos) son natural e inherentemente autoritarios, negando al mundo no occidental discursos democráticos y formas de democracia institucional (que, por supuesto, son distintos de la democracia liberal occidental); y como resultado, terminan apoyando formas políticas autoritarias. Esto hacen todos los fundamentalistas del Tercer Mundo cuando aceptan la falsa premisa fundamentalista eurocéntrica de que la única tradición democrática es la occidental y, por consiguiente, asumir que la democracia no se aplica a su “cultura” y “sociedades”, defendiendo formas monárquicas, autoritarias o dictatoriales de autoridad política. Esto no hace más que reproducir una forma invertida de esencialismo eurocéntrico. La idea de que la “democracia” es inherentemente “occidental” y las formas “no democráticas” son “no-occidentales” es compartida tanto por los discursos fundamentalistas eurocéntricos hegemónicos como por sus variaciones, tales como

los fundamentalismos “tercermundistas”. Las “divisiones” que resultan de estas políticas identitarias terminan por reproducir a la inversa el mismo esencialismo y fundamentalismo del discurso eurocéntrico hegemónico. Si definimos el fundamentalismo como aquellas perspectivas que dan por hecho que su cosmología y su epistemología son superiores y únicas fuentes de verdad, inferiorizando y negando la igualdad a otras, entonces el eurocentrismo es el fundamentalismo más importante del mundo actual. Esos fundamentalismos tercermundistas (afrocéntricos, islámicos, indígenas, etc.) surgidos en respuesta al eurocéntrico hegemónico y que la prensa “occidental” exagera todos los días en las primeras planas de los periódicos, son formas subordinadas del fundamentalismo eurocéntrico en la medida que reproducen y dejan intactas las jerarquías raciales, binarias y esencialistas del fundamentalismo eurocéntrico hegemónico (Grosfoguel, 2009). Se han normalizado a tal punto que nunca vemos en las primeras planas de los periódicos un titular que diga: “El fundamentalismo eurocéntrico con su terrorismo de Estado ha asesinado a más de un millón de civiles en Iraq”. En suma, una consecuencia política de esta discusión epistemológica es que una base fundacional en las discusiones actuales sobre el islam político —sobre el significado de “democracia”—, y en la llamada “guerra contra el terrorismo”, es el “racismo/sexismo epistémico”. Cuando éste inferioriza las epistemologías y cosmologías “no-occidentales” privilegiando la de los hombres “occidentales” como forma superior de conocimiento y como único cimiento para definir los derechos humanos, la democracia, la justicia, la ciudadanía, etcétera, termina descalificando al “no-occidental” al considerarlo incapaz de producir estos derechos. Dicha concepción se basa en la idea esencialista de que la razón y la filosofía radican en “Occidente”, mientras que el pensamiento no racional radica en el “resto”.

LA ISLAMOFOBIA COMO RACISMO EPISTÉMICO EN LA TEORÍA SOCIAL

El racismo epistémico en su dimensión de islamofobia epistémica constituye una lógica fundacional y constitutiva del mundo moderno/colonial y de sus legítimas formas de producción de conocimiento. Desde el siglo XVI, los humanistas y académicos europeos han sostenido que el conocimiento islámico es inferior al occidental. Así, el debate sobre los moriscos en el siglo XVI en España estaba lleno de concepciones epistémicas islamofóbi-

cas (Perceval, 1992 y 1997). Después de su expulsión a comienzos del siglo XVII, prosiguió la inferiorización de los “moros” bajo un discurso epistémico islamofóbico. En el siglo XIX, influyentes pensadores europeos, como por ejemplo Ernest Renan, sostenían que “el islam era incompatible con la ciencia y la filosofía” (Renan, 2003).

De manera similar, en las ciencias sociales tenemos manifestaciones concretas de la islamofobia epistémica en la obra de teorías sociales clásicas de la ciencia social patriarcal occidental-céntrica, como las de Karl Marx y Max Weber. Sukidi, (2006), señala al respecto:

El islam, según Weber, era el polo opuesto del calvinismo. No había dos caras de la moneda en la predestinación en el islam. En lugar de ello, como lo aseveró Weber en su *Ética Protestante* (cap. 4, n. 36), el islam contiene una creencia en la predeterminación, no en la predestinación, que se refería al destino de los musulmanes en este mundo, no en el siguiente (p. 185). La doctrina de la predestinación que defendían los calvinistas, y que los llevó al trabajo duro como un deber (vocación, llamado), no es evidente entre los musulmanes. De hecho, como lo afirmaba Weber, “lo más importante, la prueba del creyente en la predestinación, no tenía papel alguno en el islam”. Sin el concepto de la predestinación, el islam no podía ofrecer a sus creyentes una actitud positiva hacia esta actividad mundana. En consecuencia, los musulmanes están condenados al fatalismo (2006: 197).

Las racionalizaciones de la doctrina y la conducta de vida eran ajenas al islam. Weber usó la creencia en la predestinación como concepto clave para explicar la racionalización de la doctrina y la conducta de vida. En el calvinismo, la creencia en la predestinación podía desde luego generar un rigor ético, un legalismo y una conducta racional en esta actividad mundana. No había nada de esto en el islam (p. 199). En consecuencia, la creencia islámica en la predestinación no conducía a la racionalización de la doctrina y la conducta de vida. De hecho, convertía a los musulmanes en fatalistas irracionales. El “islam”, en opinión de Weber, “se desviaba por completo de cualquier conducta de vida racional por la aparición del culto a los santos y finalmente por la magia” (2006: 200).

Si seguimos la lógica de Weber hasta sus consecuencias finales, esto es, que los musulmanes son irracionales y fatalistas, entonces ningún conocimiento serio puede venir de ellos. ¿Cuáles son las geopolíticas del conocimiento implicadas en el racismo epistémico weberiano sobre los pueblos musulmanes? La geopolítica del conocimiento es la islamofobia epistémica de los orientalistas franceses y alemanes que se repite en el veredicto sobre el islam dictado por Weber. Para él, únicamente

la tradición cristiana da lugar al racionalismo económico y, con ello, al moderno capitalismo occidental. El islam no puede compararse con la “superioridad” de los valores occidentales en cuanto carece de ciencia, racionalidad e individualidad. La ciencia y su derivada, la tecnología racional, son —según Weber— desconocidas para las civilizaciones orientales, siendo afirmaciones bastante problemáticas. Estudios como los de Saliba (1997) y Graham (2006) han demostrado la influencia de los desarrollos científicos del mundo islámico en la ciencia y la filosofía modernas de Occidente. Sus avances en la astronomía, biología, matemáticas, física y filosofía fueron fundamentales para las ciencias modernas occidentales. De manera que la racionalidad era un precepto central de la civilización islámica. De hecho, los filósofos griegos llegan a Europa vía los filósofos musulmanes de la España islámica. Por siglos, mientras se estudiaba y profundizaba la filosofía griega en el mundo islámico, en la cristiandad la Inquisición castigaba a todo aquel que tuviera copia de un libro de Aristóteles. En la Edad Media, Europa estaba sumida en una superstición feudal oscurantista de la cristiandad y la Escuela de Bagdad (ciudad central de la civilización islámica) era uno de los centros del mundo en la producción y la creatividad científica e intelectual. Por ejemplo, la Escuela de Astronomía de Bagdad descubre cuatro siglos antes que Europa que la Tierra no es el centro del universo. Las opiniones sobre el islam de Weber y de los orientalistas weberianos reproducen una islamofobia epistémica según la cual los musulmanes son incapaces de producir ciencia y de tener racionalidad, pese a la evidencia histórica que afirma lo contrario.

El mismo problema de islamofobia epistémica lo encontramos en Marx y Engels. Aunque Marx pasó dos meses en Argel en 1882 recuperándose de una enfermedad, casi no escribió sobre el islam. Empero, tenía una visión epistémica orientalista racista de los pueblos no occidentales en general, que es desarrollada ampliamente en sus escritos (Moore, 1997). Más aún, su cercano colaborador, Frederick Engels, escribió sobre los musulmanes y repitió los estereotipos racistas que usó Marx contra los “orientales”. Hablando sobre la colonización de Algeria por los franceses, Engels afirmó:

Por encima de todo es, en nuestra opinión, muy afortunado que haya caído el jeque árabe. La lucha de los beduinos no tenía esperanza, y aunque desde todo punto de vista censurable la manera en que brutales soldados, como Bugeaud, han conducido la guerra, la conquista de Algeria es un hecho importante y venturoso para el progreso de la civilización. La piratería de los estados bárbaros nunca impedida por el gobierno inglés siempre y

cuando no afectara sus embarcaciones, no podía echarse abajo sino por la conquista de uno de dichos estados. Y la conquista de Algeria ya ha forzado a los beis de Túnez y Trípoli, e incluso al emperador de Marruecos, a asumir la vía de la civilización. Se les obligó a encontrar un empleo para sus gentes diferente de la piratería[...] Y si podemos lamentar la destrucción de la libertad de los beduinos del desierto, no debemos olvidar que esos mismos beduinos fueron un país de ladrones cuyos principales medios de vida consistían en hacer incursiones contra los demás, o contra los lugareños establecidos, tomando lo que encontraban, masacrando a quienes se resistían, y vendiendo como esclavos los prisioneros restantes. Todos estos países de bárbaros libres parecen muy orgullosos, nobles y gloriosos a distancia, pero no es sino acercarse a ellos para descubrir que, al igual que las naciones más civilizadas, están dominados por el afán de lucro, y sólo emplean los medios más rudos y crueles. Y después de todo, el burgués moderno, con la civilización, la industria, el orden, y por lo menos una relativa ilustración que lo completa, es preferible al ladrón merodeador feudal, con el bárbaro estado de la sociedad a la que pertenecen (Engels, 1848, citado en Avineri, 1968: 43).

La alternativa de Engels es bastante clara: apoyar la expansión colonial y mantener la civilización occidental aun cuando sea burguesa y brutal con el fin de superar un estado de cosas “bárbaro”. La superioridad de “Occidente sobre el resto” y, en particular, sobre los musulmanes es muy evidente con esta afirmación. Hablando sobre India, el irracional fanatismo de los musulmanes se explica, según Engels, por “el conflicto armado insurgente [que] comienza ahora a tomar el cariz del de los beduinos de Algeria contra los franceses; con la diferencia de que los hindús están lejos de ser tan fanáticos y de que no son una nación de jinetes” (Engels, 1958).

Por si acaso queda alguna duda sobre las opiniones que compartían Marx y Engels sobre la inferioridad de los musulmanes y pueblos “no-occidentales”, la siguiente cita de Marx la disipa:

La cuestión no es si los ingleses tenían derecho de conquistar la India, sino si vamos a preferir que la India sea conquistada por los turcos, los persas, los rusos, a que sea conquistada por los británicos. Inglaterra debe cumplir una doble misión en la India: una destructiva, la otra regeneradora –la aniquilación de la antigua sociedad asiática, y la colocación de los cimientos materiales de la sociedad occidental en Asia. Árabes, turcos, tártaros y mongoles, que invadieron sucesivamente la India, pronto se adhirieron al hinduismo, siendo los conquistadores bárbaros, por una eterna ley de la historia, conquistados por la civilización superior de sus sometidos. Los británicos fueron los primeros conquistadores con una civilización supe-

rior y, por ende, inaccesible a la hindú. No está lejos el día en que por una combinación de líneas ferroviarias y barcos a vapor, se acorte la distancia entre Inglaterra y la India, en términos de tiempo, a ocho días, y en que el otrora fabuloso país se anexe así en forma real al mundo occidental (Marx, 1853: 81-83).

Marx no tenía fundadas esperanzas en el espíritu proletario de las masas musulmanas cuando afirmó lo siguiente en relación con la expansión del Imperio Otomano a los territorios de Europa del Este (a petición de Marx, la cita fue publicada con la firma de Engels):

El principal poder de la población turca en Europa, independientemente de ser una reserva siempre lista a ser traída de Asia, radica en el populacho de Constantinopla [Estambul] y otras pocas ciudades grandes. Es en esencia turca, y aunque halla su principal sostén realizando trabajos para cristianos capitalistas, mantiene con gran envidia la superioridad imaginaria y la impunidad real por los excesos que los privilegios del islam le confieren en comparación con los cristianos. Es bien sabido que en cada golpe de estado importante debe persuadirse a este populacho mediante sobornos y adulación. Es tan sólo este populacho, con excepción de unos pocos distritos colonizados, el que ofrece una masa compacta e imponente de población turca en Europa. Sin duda habrá, antes o después, una absoluta necesidad de liberar una de las mejores partes de este continente del dominio de este populacho, en comparación con la cual el populacho de la Roma imperial era una congregación de sabios y héroes (Engels, 1853, en Avineri, 1968: 54).

Para Marx, al igual que para Weber, los musulmanes de origen turco son una caterva de ignorantes que hacen parecer sabios al populacho del imperio romano. Al convocar una lucha de liberación contra los pueblos musulmanes, estaba haciendo referencia a la superioridad de la civilización occidental. Desde su perspectiva, es mejor la expansión colonial occidental que dejar intactos a unos bárbaros inferiores en un estadio intemporal e inferior de la humanidad.

Karl Marx recelaba de los musulmanes y estaba convencido de los rasgos intrínsecamente xenofóbicos que había en el islam, y por ello escribió de manera apologética sobre el colonialismo occidental. Desconociendo e inferiorizando la visión coránica, dijo:

Como el Corán trata a todos los extranjeros como enemigos, nadie osará presentarse en un país musulmán sin haber tomado sus precauciones. Los primeros mercaderes europeos, por consiguiente, que se arriesgaron a in-

tentar el comercio con tales gentes, se las ingeniaron para asegurarse un tratamiento excepcional y privilegios originalmente personales, pero que después se extendieron a todo su país. De ahí el origen de las capitulaciones (Marx, 1854, en Avineri, 1968: 146).

Marx afirmó, repitiendo el racismo epistémico generalizado de la visión orientalista de su época, que:

El Corán y la legislación musulmana que de él emanaba reduce la geografía y la etnografía de los diversos pueblos a la simple y conveniente distinción de dos naciones y dos países; los de los Fieles y los de los Infieles. El Infiel es “harby”, es decir, el enemigo. El islamismo proscribía la nación de los Infieles, creando un estado de hostilidad permanente entre el musulmán y el no creyente (Marx, 1854, en Avineri, 1968: 144).

Estas opiniones simplificadas, esencialistas y reduccionistas del islam desde una perspectiva judeo/cristiano-céntrica, occidental-céntrica, formaban parte del racismo epistémico y del paternalismo condescendiente de los orientalistas occidentales hacia el pensamiento islámico, en el cual Marx no era una excepción. En el mundo musulmán había más derechos reconocidos hacia las minorías judías y cristianas que en el de la cristiandad europea. Por siglos, los judíos tuvieron que escapar del genocidio de la Europa de la cristiandad y refugiarse en los países musulmanes donde los pueblos del Libro (judíos y cristianos) son tratados con todos los derechos, quedando totalmente ocultos en la visión racista y eurocéntrica del mundo. Marx creía que el secularismo era fundamental para que la revolución tuviera una oportunidad en tierras musulmanas. Así lo expresó:

Si abolimos su sujeción al Corán, mediante una emancipación civil, cancelamos al mismo tiempo su sujeción al clero, y provocamos una revolución en sus relaciones sociales, políticas y religiosas. Si se suplanta el Corán por un *code civil*, debe occidentalizarse toda la estructura de la sociedad bizantina (Marx, 1854, en Avineri, 1968: 146).

Esta visión secularista de Marx era una estrategia colonial típica promovida por los imperios occidentales para destruir las formas de pensamiento y vida de los sujetos coloniales e impedir cualquier asomo de resistencia. Argumentando que los musulmanes están sometidos al dominio de una “religión”, Marx proyectó en el islam la cosmología de la visión secularizada occidental-céntrica y judeo-céntrica. El islam no se considera a sí misma una “religión” en el sentido occidentalizado y

cristianizado de una esfera separada de la política, la economía, etcétera. Se identifica más con una cosmología que sigue la noción de “Tawhid”, una doctrina de unicidad dentro de la diversidad, una visión holística del mundo, que la visión dualista moderno/colonial eurocéntrica (que primero fue un dualismo cristiano y luego cartesiano) destruyó en Occidente (ver la matanza de millones de mujeres en Europa acusadas de brujas en el siglo XVI) y con su expansión colonial intentó colapsar en el resto del mundo. La visión holística como tendencia general no puso obstáculos al pensamiento crítico o a la ciencia, así como sucedió en la cristiandad. La práctica de la cristianización colonial a comienzos del periodo moderno/colonial y el secularismo científicista a partir del siglo XVIII eran parte del “epistemicidio” y “espiritualicidio”, o sea, la exterminación de la espiritualidad y las formas de conocimiento no-occidentales por parte de la expansión colonial occidental. El “epistemicidio” y el “espiritualicidio” hicieron posible la colonización de mentes y cuerpos de los sujetos coloniales.

Las ciencias sociales occidentales están configuradas por prejuicios epistémicos eurocéntricos e islamofóbicos. Decolonizarlas implicaría muchos procesos importantes que no podemos explicar a detalle aquí. Pero uno de ellos sería ampliar el canon de la teoría social para incorporar como componente central las contribuciones de teóricos y científicos descoloniales europeos y no europeos, como Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Salman Sayyid, Ali Shariati, Silvia Rivera Cusicanqui, W. E. B. Dubois, Silvia Wynter, Esteban Ticona y Angela Davis, entre otros, que piensan desde el lado colonizado e inferiorizado de la modernidad/colonialidad. Incorporar estos pensadores no es cuestión de multiculturalismo, sino de crear una ciencia social descolonial más rigurosa y pluriversal (en oposición a la ciencia social occidentalocéntrica y colonial con pretensiones de universalidad) (Grosfoguel, 2008). Ali Shariati, en particular, es un científico social islámico que produjo importantes críticas de teóricos sociales occidentales como Marx, y hasta la fecha ha sido ignorado.

Justo ahora, la nombrada ciencia social es una tradición de pensamiento masculina occidental muy particular y provincial. Para descolonizar las ciencias sociales provinciales occidentalizadas debemos pasar a un diálogo horizontal global inter-epistémico para refundarlas a manera descolonial y pluriversal, en lugar del actual modo universalista. Ésta no es

una tarea fácil, sin embargo, es importante señalar que la transformación del universalismo hacia el pluriversalismo en las ciencias sociales es fundamental para pasar del marco en el que uno define (las ciencias sociales coloniales) a un nuevo paradigma donde la producción de conceptos y conocimiento es resultado de un verdadero diálogo inter-epistémico universal y horizontal (las ciencias sociales transmodernas pluriversales descoloniales) (Grosfoguel, 2007). Esto no es un llamado al relativismo, sino a pensar la universalidad como pluriversalidad, es decir, como resultado de la interacción y el diálogo inter-epistémico de modo horizontal.

La importancia de esta discusión sobre la islamofobia epistémica es que esta última se manifiesta con fuerza en los debates y las políticas públicas contemporáneas. El racismo epistémico y su fundamentalismo eurocéntrico derivado en la teoría social se manifiestan en discusiones sobre los derechos humanos y la democracia. Las epistemologías “no-occidentales” que definen los derechos y la dignidad humana en términos diferentes a Occidente, se consideran inferiores a las definiciones hegemónicas “occidentales” y, por ende, se excluyen de la conversación global sobre estas cuestiones. Si la filosofía y el pensamiento islámicos son representados como inferiores a Occidente por los pensadores eurocéntricos y la teoría social clásica en las ciencias sociales, entonces la consecuencia lógica es que no tienen nada que aportar a la cuestión de la democracia y los derechos humanos, y deben ser no sólo excluidos de la conversación global, sino reprimidos. La visión occidentalocéntrica subyacente es que los musulmanes pueden elaborar parte de la discusión siempre y cuando dejen de pensar como musulmanes y asuman la definición liberal eurocéntrica hegemónica de democracia y derechos humanos. Cualquiera de ellos que intente pensar estas cuestiones desde su tradición (islámica) es inmediatamente sospechoso y acusado de fundamentalismo. Términos como *democracia* y *derechos humanos* islámicos se consideran un oxímoron dentro del “sentido común” hegemónico eurocéntrico.

La incompatibilidad entre el islam y la democracia se fundamenta en la inferiorización epistémica de las visiones provenientes del mundo musulmán. Hoy día, una artillería de “expertos” racistas/sexistas epistémicos en Occidente hablan con autoridad sobre el islam, sin un conocimiento serio de su tradición. Los estereotipos y mentiras repetidos una y otra vez en la prensa y las revistas occidentales terminan —como en la teoría de

la propaganda nazi de Goebbels— tomadas como verdad. Como lo decía Edward Said, no hace mucho:

Un cuerpo de expertos sobre el mundo islámico ha crecido hasta hacerse prominente, y durante una crisis salen a la luz para pontificar con tono arrogante y dogmático ideas ya formuladas sobre el islam provenientes de programas noticiosos o de entrevistas. También parece haber habido un extraño renacimiento de ideas orientalistas canónicas, aunque previamente desacreditadas, sobre los musulmanes, por lo general consideradas personas no blancas –ideas que han logrado una alarmante preeminencia en un momento en que las tergiversaciones raciales o religiosas de todo otro grupo cultural ya no circulan con tal impunidad—. Las generalizaciones maliciosas sobre el islam se han convertido en la última forma aceptable de denigración de la cultura extranjera en Occidente; lo que se dice sobre la mente, el carácter, la religión o la cultura musulmanes como un todo no puede ahora decirse en la discusión imperante sobre africanos, judíos, otros orientales o asiáticos. Mi opinión es que la mayor parte de ello es una generalización inaceptable del tipo más irresponsable, y nunca podría usarse para cualquier otro grupo religioso, cultural o demográfico sobre la tierra. Lo que esperamos del estudio serio de las sociedades occidentales, con sus complejas teorías, sus enormemente diversos análisis de las estructuras sociales, las historias, las formaciones culturales y los lenguajes sofisticados de la investigación, deberíamos esperararlo también del estudio y la discusión sobre las sociedades islámicas en Occidente (Said, 1998: 11-16).

La circulación de estos estereotipos contribuye a la representación de los musulmanes como racialmente inferiores, criaturas violentas. De ahí, su fácil asociación con el “terrorismo” que justifica la impunidad del “terrorismo de Estado” y su proyecto de dominación imperial/colonial a escala mundial.

EL CASO OCCIDENTAL DE TARIQ RAMADAN

Es interesante analizar la reacción occidental ante un pensador islámico europeo crítico como Tariq Ramadan. Identificado a sí mismo como musulmán europeo, ha sido simultáneamente víctima de una campaña occidentalista y orientalista para distorsionar su imagen y pensamiento. En Francia no le es permitido hablar en las universidades,⁴ y en Estados Unidos el Departamento de Homeland Security prohibió su entrada al

⁴ Durante los años en que Sarkozy fue ministro del Interior de Francia, a Tariq Ramadan se le prohibió hablar en las universidades públicas.

país.⁵ La campaña de los medios de comunicación occidentales contra su pensamiento lo califica como una especie de extremista fundamentalista islámico, a pesar de que él es un reformador islámico progresista. Incluso, universidades occidentales, como la Universidad de Notre Dame (donde le ofrecieron el puesto de profesor en la cátedra Henry R. Luce, de Religión, Conflicto y Pacificación, antes de ser expulsado del país por el Departamento de Homeland Security) y la Universidad de Oxford en Inglaterra (donde actualmente es profesor visitante), reconocen sus contribuciones. La pregunta es: ¿Por qué un pensador musulmán europeo reformista (crítico del fundamentalismo islámico, de los actos suicidas, de la lapidación contra la mujer, del terrorismo, etc.), es atacado y tergiversado erróneamente como una especie de extremista fundamentalista islámico? Hani Ramadan, el hermano de Tariq, se ha declarado fundamentalista islámico y, a pesar de sus múltiples libros, nunca ha sido blanco de una campaña negativa occidental tan enorme como Tariq.

La respuesta consiste en que para Occidente es más difícil aceptar a un pensador reformista islámico progresista, crítico con el fundamentalismo euro-céntrico y con el fundamentalismo islámico, que a un pensador fundamentalista islámico declarado. Este último confirma todos los prejuicios islamófobos orientalistas construidos contra el islam, mientras que el primero desafía esas representaciones. Por eso, tanto *The New York Times* como *Le Monde* han dedicado las primeras páginas de sus diarios al “caso Tariq Ramadan”.⁶ El primero debido a la política de seguridad interna (donde fue acusado falsamente de terrorista por haber donado

⁵ Es importante señalar que en enero de 2010 la administración Obama eliminó la prohibición de Seguridad Nacional para que Tariq Ramadan pueda entrar a Estados Unidos.

⁶ Entre los muchos artículos publicados por *Le Monde* sobre Tariq Ramadan, véase el titular de primera página “Tariq Ramadan, sa famille, ses réseaux, son idéologie”, del 23 de diciembre de 2003, y el artículo “Tariq Ramadan consultant de Tony Blair”, del 25 de febrero de 2006. Cuando un diario llega a estar tan obsesionado como para dedicar el titular de la portada a investigar el sospechoso “doble discurso” de Tariq Ramadan, se sabe que está pasando algo desproporcionado y exagerado. *The New York Times* tiene una propaganda menos activa (tal vez porque Ramadan es menos conocido e influyente entre los jóvenes musulmanes de Estados Unidos) y versiones más equilibradas en comparación con *Le Monde*, pero aún con muchas insinuaciones y comentarios sospechosos. Entre los muchos artículos de *The New York Times*, véase el de primera página “Mystery of the Islamic Scholar who was Barred by the U.S.”, del 6 de octubre de 2004, y “World Briefing: Europe: Switzerland: Barred Islamic Scholar Gives up U.S. Teaching Post”, del 15 de diciembre de 2004.

dinero a organizaciones palestinas), y el segundo (mucho antes de su prohibición de entrada en Estados Unidos) acusándolo de fundamentalista. En Francia, así como en toda Europa Occidental, Tariq Ramadan es muy popular entre los jóvenes musulmanes europeos. Su mensaje a la juventud musulmana es que se puede ser europeo y musulmán al mismo tiempo. Esto desafía uno de los mitos más sagrados de la política de identidad europea (para ser europeo hay que ser cristiano o laico). Además, Ramadan pide a la juventud musulmana que ejerza sus derechos de ciudadanía, como europeos musulmanes, y que intervengan en la esfera pública reclamando igualdad y contribuciones a la sociedad. Esto ha sido demasiado subversivo para ser aceptado, tanto por los fundamentalistas islámicos como por las corrientes principales de europeos euro-centristas de derecha e izquierda. Así, la campaña islamófoba contra Tariq Ramadan va directamente al ataque de su pensamiento.

El diario francés *Le Monde* ha atacado activamente a Ramadán como un fundamentalista islámico que utiliza un “doble discurso” desde los tiempos en que fue expulsado de Francia en la década de los noventa. Más tarde, cuando se prohibió su presencia, se levantó en Francia la campaña de *Le Monde* contra el “doble lenguaje” de Ramadán, campaña que continúa hasta nuestros días. Lo interesante es el doble criterio y el racismo epistémico que hay detrás de esta acusación. Se aplican diferentes reglas de juicio cuando se trata de un pensador/a intelectual europeo de la tradición occidental, que cuando es un pensador/a intelectual europeo de la tradición islámica. Un intelectual atacado como promotor de un “doble discurso”, es decir, “lo que dice y escribe no es realmente lo que cree”, no tiene manera de defenderse a sí mismo.

La regla para juzgar el trabajo de cualquier intelectual se basa en lo que él/ella dice y escribe. Pero si la acusación es que lo manifestado por él/ella es falso, porque él/ella tiene un “doble discurso”, entonces no hay autodefensa posible contra esa acusación. No importa lo que el intelectual acusado alegue en su defensa, se convierte tautológicamente en un argumento contra él/ella mismo/a. No importa cuántas veces Tariq Ramadan haya denunciado públicamente la opresión y la lapidación de las mujeres, el terrorismo, el fundamentalismo islámico, la visión fundamentalista del islam de su hermano, las visiones fundamentalistas del islam de Arabia Saudí y los talibanes, los actos suicidas, etcétera, *Le Monde* sigue atacándolo sin fundamentos, pues la única afirmación de este periódico es repetir una

y otra vez que Ramadán tiene un “doble discurso”. Las normas usadas para juzgar a Ramadan (el criterio del “doble discurso” sin una lectura seria de su trabajo ni un esfuerzo por mostrar evidencia) nunca se aplican a los intelectuales occidentales. El doble criterio de usar unas normas distintas para evaluar un intelectual “occidental” muestra que la islamofobia forma parte del racismo epistemológico del occidentalismo. En suma, la islamofobia no sólo se manifiesta en el mercado laboral, la educación, la esfera pública, la guerra global contra el terrorismo o la economía mundial, sino también en el campo de batalla epistemológico acerca de la definición de las prioridades y la formulación de instituciones en el mundo actual.

BIBLIOGRAFÍA

- ERNST, C. W. (2003); *Following Mohammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*. Chapel Hill y Londres: University of North Carolina Press.
- CHALMERS, J. (2006); *Nemesis: The Last Days of the American Republic*. Nueva York: Metropolitan Books.
- DUSSEL, E. (1994); *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural Editores.
- GRAHAM, M. (2006); *How Islam Created the Modern World*. Beltsville, Maryland: Amana Publications.
- GROSFOGUEL, R. (2003); *Colonial Subject*. Berkeley: California University Press.
- HUNTINGTON, S. (1997); *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Touchstone.
- MALDONADO TORRES, N. (2006); “Reconciliation as a Contested Future: Decolonization as Project or Beyond the Paradigm of War”, en Iain S. Maclean (ed.), *Reconciliation: Nations and Churches in Latin America*, Londres: Ashgate.
- , (2008); *Against War*. Durham: Duke University Press,
- MERNISSI, F. (1987); *Le Harem Politique. Le Prophete et le Femme*. París: Albin Michel.
- MOORE, C. (1977); *Where Marx and Engels White Racists?: The Proletarian Outlook of Marx and Engels*, 2a. ed. Chicago, Illinois: Institute of Positive Education. En <http://pdfserve.informaworld.com/411649_915549761_745946075.pdf>.

- PERCEVAL, J. M. (1997); *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- RASHID, A. (2001); *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- RISEN, J. (2006); *State of War: The Secret History of the CIA and the Bush Administration*. Nueva York: Free Press.
- SAID, E. (1979); *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine how we See the Rest of the World*. Nueva York: Pantheon Books.
- , (1981); *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- , (1998); *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine how we See the Rest of the World*. Nueva York: Vintage Books.
- SALAITA, S. (2006); *Anti-Arab Racism in the United States: Where it Comes from and what it Means for Politics Today*. Londres: Pluto Press.
- SALIBA, G. (1997); *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Boston: MIT Press.
- TARIQ, A. (2002); *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*. Londres: Verso.

OTRAS FUENTES

- ENGELS, F. (1848); “French Rule in Algiers”, en *The Northern Star*, 22 de enero, en MECW, vol. 6, pp. 469-472, citado en S. AVINERI (1968); *Karl Marx on Colonialism and Modernization*. Nueva York: Doubleday.
- , (1853); “Turkey”, en *New York Daily Tribune*, citado en AVINERI, S., (1968); *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Nueva York: Doubleday.
- , (1858); *New York Daily Tribune*, 21 de julio, en MECW, vol.15.
- GROSGOUEL, R. (2006); “World-Systems Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality”, en *Review*, vol. XIX, núm. 2.
- , (2007); “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías descoloniales”, en *Universitas Humanística*, núm. 63, enero-junio, pp. 35-47. En: <http://www.javeriana.edu.co/Facultades/C_Sociales/universitas/63/Grosfoguel.pdf>.

- GROSFUGUEL, R. (2008); “Para descolonizar os estudos de economía política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”, en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, núm. 80, marzo, pp. 115-147. Versión en inglés: <<http://www.eurozine.com/pdf/2008-07-04-grosfuguel-en.pdf>>.
- , (2008); “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”, en *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, pp. 199-215. En: <http://www.revista-tabularasa.org/numero_nueve/10grosfuguel.pdf>.
- , (2009); “Human Rights and Anti-Semitism after Gaza”, en *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. VII, edición núm. 2, primavera, pp. 89-101. Véase versión castellana en: <<http://www.javeriana.edu.co/revistas/Facultad/sociales/universitas/www/68/grosfuguel.pdf>>.
- , (2012); “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, en *Revista Tabula Rasa*, núm. 16, enero-junio.
- , (2013); “The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century”, en *Human Architecture*, vol. XI, núm. 1.
- MARX, K. (1853), “The Future Results of the British Rule in India”, citado en S. AVINERI, (1968); *Karl Marx on Colonialism and Modernization*. Nueva York: Doubleday.
- , (1854); “The Outbreak of the Crimea–Moslems, Christians and Jews in the Otoman Empire”, en *New York Daily Tribune*, 15 de abril, citado en S. AVINERI (1968); *Karl Marx on Colonialism and Modernization*. Nueva York: Doubleday.
- PERCEVAL, J. M. (1992); “Animalitos del señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del *otro*, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550- 1650)”, en *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 4, Universidad de Murcia.
- SUKIDI, M. (2006); “Max Weber’s Remarks on Islam: The Protestant Ethic among Muslim Puritans”, en *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 17, núm. 2, abril, pp. 195-205.

Transculturación y espacialidad del capital. A propósito de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ *

RESUMEN. El trabajo aborda la manera en cómo desde las propuestas de Fernando Ortiz en su ensayo *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* pudiera pensarse el modo en que se construye y despliega la espacialidad del capital. Se explora cómo el paso de una economía no capitalista a otra sujeta a la lógica del capital tuvo efectos en la manera en que Ortiz pensó la transculturación. En este sentido se establece una relación entre el proceso de transculturación y sus aspectos económicos, culturales y sociales. Además de que se menciona la importancia del término acuñado por Ortiz para los debates actuales sobre identidad en la región latinoamericana.

PALABRAS CLAVE: *Modernidad, capitalismo, transculturación, espacialidad, valor de uso.*

ABSTRACT: This paper is an approach to the way in which spatiality of capital is built and deployed on Fernando Ortiz's essay *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Above all, It explores how the transition of a non-capitalist economy to a capitalist one had effects on the way that Ortiz thought transculturation. Thus, we make up some relations between the transculturation process and its economic, cultural and social aspects. Besides, we mention the importance of the term coined by Ortiz for current debates about identity in Latin America.

KEYWORDS: *Modernity, transculturation, spatiality, capitalism, use-value.*

RECIBIDO: 14 de noviembre de 2013. **ACEPTADO:** 22 de enero de 2014.

La obra del intelectual cubano Fernando Ortiz *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*,¹ se ha caracterizado por estar sujeta a múltiples interpretaciones, muchas de ellas, contrarias. La obra de Ortiz se ha leído en clave neobarroca (Ortiz, 2002), en

* Estudiante de Maestría en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, <victor29hugo29@gmail.com>.

¹ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, ed. de Enrico Mario Santi, Madrid, Cátedra, 805 pp. A partir de este momento, cuando se aluda a esta obra, se hará de la siguiente manera: *Contrapunteo*.

clave funcionalista (Ortiz, 1973), en clave de la hibridez (Toro, 2006), en clave posmoderna (Benítez, 1989), y en clave poscolonial (Miampika, 2008). En este breve acercamiento a un texto clásico, proponemos una lectura que explore la manera en que dentro de *Contrapunteo...* se plantea el despliegue del capitalismo, la modernidad y la colonialidad, para analizar cómo se da la transculturación en el ámbito económico con el fin de mostrar la relación entre ésta y la construcción de la espacialidad del capital.

Fernando Ortiz es parte de aquellos intelectuales que se formaron a principios del siglo XX cuando las fronteras entre las distintas disciplinas de las ciencias sociales no estaban muy claras. Esto se puede apreciar de una manera sensible si se pone atención a la diversidad de temas que maneja en la mayoría de sus trabajos: psicología, sociología, etnomusicología, etnografía, historia, economía, cultura, entre otros. Sin embargo, me parece que pese a ser un intelectual “polifacético” (si se me permite la expresión), la mayor contribución de la obra de Ortiz ha sido en el campo de los estudios antropológicos.

Uno de los propósitos que llevan a Ortiz a escribir *Contrapunteo...* es explicarse el por qué de varios de los fenómenos sociales que han marcado el devenir de la sociedad cubana. Así lo señala brevemente en una carta que le envió a Melville J. Herskovits fechada en 1941 (Ortiz, 2002: 785). La preocupación de Ortiz no es motivada solamente por factores académicos sino por los acontecimientos políticos que marcaron su presente. Por ello, no es casualidad que dicha obra se geste en uno de los momentos de mayor inflexión de su biografía cuando luego de una breve pero firme intervención en la política de su país, Ortiz tiene que marcharse al exilio en 1931. Es en dicho exilio donde va prefigurando su *Contrapunteo...*, al calor de los artículos que denunciaban el intervencionismo norteamericano como uno de los males que aquejaban a Cuba.

La radicalización de Ortiz y su preocupación por la manera en que el capitalismo se desarrolló en Cuba quedó plasmada en las páginas de *Contrapunteo...*, cuando el autor expone que debería de haber un reajuste en la economía, no sólo en Cuba sino a nivel hemisférico: Acaso llegue una época en que una economía más razonable, de más científica distribución del trabajo internacional y con verdadera reciprocidad en el intercambio de sus producciones naturales, nos endulce de nuevo la existencia antillana (Ortiz, 2002: 737). En la edición de *Contrapunteo...* de 1999, María Fernanda Ortiz, su hija, se en-

cargó de resaltar la contundencia con la cual nuestro autor denunció los efectos nefastos del capitalismo y del imperialismo en Cuba:

Y a modo de aclaración, que creo resulta oportuna, señalo que él mismo no ha sido, en absoluto, entusiasta del capitalismo salvaje que esclavizaba al ser humano, de parecida manera a como lo hacían otrora las cadenas de la esclavitud, pura y dura, que había sufrido el mundo durante siglos, que él denunció y que había constituido el objeto de muchos de sus estudios (Ortiz, 2002).

Evidentemente esto no hace de Ortiz un anticapitalista, pero sí un intelectual que vio en el desarrollo del capitalismo parte de los padecimientos de las naciones latinoamericanas. Aunque el intelectual cubano se alejó de la actividad política cubana, la publicación de *Contrapunteo...* en 1940 coincide con un momento de reconstitución nacional que dará por fruto la Constitución cubana de dicho año. Esta cuestión ha hecho que Enrico Mario Santi vea representado ese mismo esfuerzo constitucional en la obra de Ortiz: “Su libro [se refiere al *Contrapunteo...*], que analiza con perspectiva histórica la economía nacional y la formación de la sociedad a partir de ella, fundamentaba el nuevo esfuerzo constitucional”, sobre todo en materia económica, donde denuncia —como ya mencionamos— la dependencia de la economía cubana al capital extranjero (Ortiz, 2002: 49).

Contrapunteo... representa la maduración de una serie de cuestionamientos que atravesaron las preocupaciones intelectuales de Ortiz. Quizá uno de los mayores cambios que sufrirá su obra a partir de este momento será el alejamiento, aunque no su ruptura total, de su filiación positivista. Julio Le Riverend menciona que este cambio se expresa en la obra de Ortiz virando de “cierto ‘biologicismo’, propio de la Criminología, hacia un ‘humanismo’ dinámico culturalista” (Riverend, 1973: 38).

Este cambio de perspectiva es palpable cuando uno confronta el tratamiento que le da a la transmigración de los negros africanos entre *Los esclavos negros* con el *Contrapunteo...* En la primera obra, la cual se publicó en 1916, apunta Ortiz:

La raza blanca influyó en el hampa cubana mediante los vicios europeos modificados y agravados bajo ciertos aspectos por factores sociales hijos del ambiente. La raza negra aportó sus supersticiones, su sensualismo, su impulsividad, en fin, su psiquis africana. La raza amarilla trajo la embria-

guez por su opio, sus vicios homosexuales y otras refinadas corrupciones de su secular civilización (Ortiz, 1996: 12).

Y más adelante afirma:

Pero la inferioridad del negro, la que le sujeta al mal vivir, era debida a la falta de civilización integral, pues tan primitiva era su moralidad, como su intelectualidad, como sus voliciones, etc. (Ortiz, 1996: 13).

Mientras, en 1940 en *Contrapunteo...*, el trato que le da a esta transigración es el siguiente:

[Los negros] llegaron arrancados, heridos y trozados como las cañas en el ingenio y como éstas fueron molidos y estrujados para sacarle su jugo de trabajo. No hubo otro elemento humano en más profunda y continua transmigración de ambientes, de culturas, de clases y de conciencias [...] En tales condiciones de desgarre y amputación social, desde continentes ultraoceánicos, año tras año y siglo tras siglo, miles de seres humanos fueron traídos a Cuba. En mayor o menor grado de disociación estuvieron en Cuba así los negros como los blancos. Todos conviviendo en un mismo ambiente de terror y de fuerza; terror del oprimido por el castigo, terror del opresor por la revancha; todos fuera de justicia, fuera de ajuste, fuera de sí. Y todos en doloroso trance de transculturación a un nuevo ambiente cultural (Ortiz, 2002: 259).

Su alejamiento del positivismo y su acercamiento al funcionalismo, nos dice Julio Le Riverend, dejar atrás cierta carga discriminatoria que los estudios de criminalística tenían en cuanto a la consideración de los negros y los indios como razas inferiores a los blancos (Riverend, 1973: 39). Ya en *Contrapunteo...*, Ortiz denuncia la cuestión del racismo como un recurso ideológico más que científico: “Hay tabacólogos tan atrevidos e interesados como ciertos raciólogos de estos tiempos, quienes so pretexto de defender las condiciones del tabaco según los egoísmos y banderas de sus países, han creado razas, ligas, nombres y marcas de vitolas tan fantásticas y artificiales como las mitológicas razas inventadas por los racismos del día” (Ortiz, 2002: 162). Ortiz ampliará esta tesis en 1946, en su libro *El engaño de las razas*, donde no sólo rechaza la cientificidad de las teorías raciales, específicamente las relacionadas con el nazismo, sino incluso la separación entre razas o culturas primitivas y superiores (Ortiz, 1975).

En este sentido, Ortiz, en un artículo publicado en 1939, un año antes de la publicación de *Contrapunteo...*, el cual tituló “Brujos o santeros”,

revisa críticamente la relación entre “mala vida” y “brujería” que había hecho en sus anteriores trabajos, llegando a la conclusión de que es imposible seguir manteniendo el concepto de “brujería”, pues tiene un matiz discriminatorio que fue impuesto por el grupo dominante:

Así, pues, toda la fenomenología mágico-religiosa del negro fue considerada por el blanco como brujería, tal como cada sacerdocio negro de África califica de “hechiceros malditos” a los sacerdotes de la religión supeditada y forastera o rival; cuya magia, no siendo ortodoxa “como Dios manda” es artilugio del espíritu del mal. De la misma manera que, población de negros esclavos africanos, a causa del exotismo de todas sus costumbres y lenguajes, fue considerada por los blancos dominadores como incluidos *ipso facto* en la categoría social de *mala vida*. Es decir, de la vida no aceptada como la buena, que era, ¡naturalmente!, la del grupo social predominante, política y jurídicamente coactivo (Ortiz, 1993: 197).

Este distanciamiento implica tomar a la brujería como el sistema religioso de los afrocubanos. Este sistema religioso que Ortiz propone nombrar como *santería*, ya no es observado del todo como un atavismo, sino como parte de la herencia cultural de la africanía en Cuba (Ortiz, 1993: 193).

Empero, Ortiz no se entregó totalmente al funcionalismo de Bronislaw Malinowski, pues, como señala Mario Erico Santi, el punto fundamental del desencuentro entre los dos estudiosos está en lo referente al lugar de la historia en sus reflexiones etnográficas. Nos dice Santi que la diferencia estriba en que para el funcionalismo la historia es dejada de lado a favor de la unidad orgánica del objeto de estudio, mientras que en Ortiz la historia, como instrumento de análisis, adquiere una relevancia fundamental (Ortiz, 2002: 83). Dicha importancia la dejó asentada el intelectual cubano en las primeras páginas del *Contrapunteo...*: “Así en lo interno como en lo externo, estudiar la historia de Cuba es en lo fundamental estudiar la historia del azúcar y del tabaco como los sistemas viscerales de su economía” (Ortiz, 2002: 138). En este mismo sentido, llamando la atención del alejamiento del funcionalismo, es que Julio Le Riverend dirá que Ortiz es un historiador en plenitud (Riverend, 1994: 131).

Ahora bien, si el tema de la historia es de medular importancia como instrumento de análisis en la obra de Ortiz, nos parece que la misma importancia se le puede atribuir al aspecto económico. Tratar de elaborar una reflexión desde el punto de vista económico en *Contrapunteo...* se justifica no sólo porque algunos estudiosos —como Alberto Cue— han

señalado la pertinencia de observar la obra como un estudio de historia económica, cuestión que no resta valor a sus aspectos histórico y culturales (Riverend, 1994: 9), sino porque incluso el propio Ortiz en el subtítulo del libro llama la atención sobre lo económico como una de las dimensiones desde las cuales enfocará su objeto de estudio: *Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Aún más, en las páginas iniciales nos deja en claro que hablará de “los sorprendentes contrastes que hemos advertido entre los dos productos agrarios fundamentales de la historia económica de Cuba” (Ortiz, 2002: 136).

Por otro lado, si bien puede considerarse *Contrapunteo...* como una historia económica de la patria de Ortiz, no toda historia económica es ya de suyo una lectura marxista. Sin embargo, la problemática y recuperación de algunas tesis de la obra de Karl Marx no le son ajenas al intelectual cubano. Es sabido que en sus años de formación como bachiller, Ortiz tuvo un acercamiento parcial a dicha teoría. Se sabe que en Italia asistió a los cursos de sociología de Alfonso Asturiano, quien recogía de una manera crítica las tesis del materialismo histórico (Riverend, 1973: 14).

Ya en su madurez, y a raíz de los conflictos políticos que conmocionaron a la humanidad, como el fortalecimiento de la URSS, la guerra civil española, la lucha contra el fascismo, se fortalecerán los acercamientos de Ortiz a los grupos comunistas. Por un lado, “aceptaría presidir el Instituto Cultural Cubano-Soviético (1945) e iniciar y dirigir su publicación *Cuba y la URSS*” (Barreal, 1993: XXVI). Incluso su libro *El engaño de las razas* fue impreso por la editorial Páginas, del Partido Comunista Cubano. Estos acercamientos intelectuales hicieron que Ortiz adoptara ciertas tesis del marxismo, de las cuales la más notoria es la del ascenso del proletariado. Vale la pena rescatar la cita que Julio Le Riverend hace de las reflexiones del joven Ortiz en 1922:

Puede que en el proletariado cubano se encuentren las reservas que escasean para sustituir a los políticos de las oligarquías fracasadas. Cuba necesita del proletariado, pues ningún pueblo está en más embarazosa situación: tenemos que cimentar la sociedad futura, y a más tenemos que luchar con un atraso de medio siglo. La nueva tendencia de la civilización endereza sus pasos hacia una fuerte solidaridad humana, leal y benéfica. Haciendo un estudio detenido de filosofía de la historia, se llega a la conclusión precisa de que las grandes y trascendentales manifestaciones progresivas del Universo, son hijas de la idea del genio al germinar en las

masas. Es primordial legislar para ellas, si no se quiere ser arrastrado por su impulso. Favorecer al obrero no es una obra buena solamente; es una necesidad, es un inteligente egoísmo (Ortiz: 1973: 31).

Tesis que se sostendrá, no ya en un sentido político, sino académico en *Contrapunteo...*, cuando nos diga que los tabaqueros adquirieron una conciencia de clase de manera más temprana a los trabajadores:

También en el siglo XIX, hubo grandes huelgas de tabaqueros. Aún hoy puede decirse que la relación entre patronos y obreros tabaqueros es constantemente de las más polémicas en el régimen del trabajo cubano. Ello se ha debido, sin duda, a que en la tabaquería no penetró tanto el esclavo; al carácter manual y cubano del trabajo; a las constantes alteraciones de los precios en los mercados extranjeros, variadísimos y lejanos, fuera de las cotizaciones públicas y del conocimiento de los operarios; y sobre todo, a *una conciencia de clase proletaria más prontamente adquirida por los tabaqueros* (Ortiz, 2002: 244-245).²

Más allá de que se esté o no de acuerdo con Ortiz en que los tabaqueros eran los “doctores del proletariado cubano” y que se graduaban en el taller (Ortiz, 2002: 248), nos parece que lo importante es mostrar esta afinidad del pensador cubano con la teoría social que se mostraba como una de las más relevantes dentro de su contexto histórico.

Son varios los autores de distinta procedencia que han puesto su interés en deslindar el discurso de Fernando Ortiz de cualquier punto de encuentro con el marxismo. Sin embargo, trabajos como el de Fernando Coronil han explorado una lectura de *Contrapunteo...* desde una manifiesta afinidad. Esta propuesta de lectura coloca en su base el tema de la contraposición del tabaco y el azúcar como elementos claves para entender la historia de Cuba, por ser oposición de dos modos en que opera la reproducción económica de los bienes y la espacialidad que le resulta más conveniente a la teoría del fetichismo de Karl Marx y Walter Benjamin (Coronil, 2010: 386-392).

Quizá convenga —de una buena vez— hacer nuestra la observación de Eduardo Grüner respecto de la relación de Fernando Ortiz y Gilberto Freyre con el marxismo: “Aclaremos por si hiciera falta, no son ‘marxistas’ (aunque tienen una manera de ‘no serlo’ que más de un marxista debería envidiar) pero no por ello dejan de conocer —y de utilizar en unos momentos decisivos de su obra— las categorías de Marx” (Grüner, 2001:

² Las cursivas son nuestras.

189). Con base en esto, nos atrevemos a ofrecer, modestamente, sólo una reflexión de la dimensión económica de *Contrapunteo...*, entre otras, que nos servirá para indagar en qué sentido podríamos derivar una lectura de la construcción de la espacialidad del capital de dicho texto.

TRANSCULTURACIÓN E IDENTIDAD EN AMÉRICA LATINA

Considerar nuevamente la configuración de las identidades³ desde el *shock* que la posmodernidad y la globalización instauraron en América Latina es pensarla desde la hegemonía que Estados Unidos ha implantado desde, por lo menos, mediados del siglo XIX en la región y, aún más, entender que dicha hegemonía es parte del despliegue que la modernidad capitalista ha experimentado a nivel planetario y que sólo a partir del camino que hemos recorrido en este siglo XXI se entrevé, por primera vez con una claridad meridiana, que el capitalismo aspira a lograr una subsunción real del proceso de reproducción social. Bajo este esquema es que José G. Gandarilla propuso hace casi una década que se abría una disyuntiva donde “*el renacimiento o desarrollo del pensamiento crítico se fincará en la globalización o mundialización de la crítica o en la crisis de la ideología y la ortodoxia globalizacionista*” (Gandarilla, 2003: 125). Tal parece que la profunda crisis de la economía que se ha extendido de 2008 a la actualidad ha inclinado la balanza en cuanto a que un cambio de sentido dentro de la teoría crítica surge a partir de la crisis del discurso posmoderno y de la globalización.

Sin embargo, cabe señalar que los supuestos sobre los que se levantaron esos dos discursos marcaron la manera en que se ha debatido la configuración de la identidad en América Latina, a saber la crisis del Estado-nación, la crisis de las meta-narrativas, la crisis de los paradigmas, la crisis del sujeto, etc. No es de extrañar que la noción de transculturación

³ La identidad la estamos entendiendo aquí de la manera en que Bolívar Echeverría habla de ella: “La identidad no reside, pues, en la vigencia de ningún núcleo substancial, prístino y auténtico, de rasgos y características, de ‘usos y costumbres’, que sea sólo externa o accidentalmente alterable por el cambio de circunstancias, ni tampoco, por lo tanto, en ninguna particularización cristalizada del código de lo humano que permanezca inafectada en lo esencial por la prueba a la que es sometida en su uso o habla. La identidad reside, por el contrario, en una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente; una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y la disolución de sí misma” (Echeverría, 2001: 169-170).

se haya puesto en diálogo con otros nudos conceptuales que hoy se están discutiendo, como la hibridez, la heterogeneidad, la interculturalidad, y también una nueva tentativa por discutir la noción del mestizaje cultural.

Precisamente en este sentido, Liliana Weinberg ha señalado que los rasgos de la transculturación que se conectan con la heterogeneidad muestran cómo “esas unidades discretas que son las nacionalidades latinoamericanas son atravesadas por procesos culturales e intrahistóricos de mayor nivel de generalidad” (Weinberg, 2002: 40). O en su caso, es interesante la relación que establece Alonso de Toro entre *transculturación e hibridez*:⁴

Bajo “transculturalidad” entendemos el recurso a modelos, a fragmentos o a bienes culturales que no son generados ni en el propio contexto cultural (cultura local o de base) ni por una propia identidad cultural, sino que provienen de culturas externas y corresponden a otra identidad y lengua, construyendo así un campo de acción heterogénea. Para la descripción de un semejante proceso el prefijo “trans” —a raíz de su carácter global y nómada y por la superación del binarismo que este término implica— se presenta como más adecuado que el de ‘inter’, tan empleado en las ciencias culturales desde comienzos de los noventa (Toro, 2006: 143).

El concepto de *transculturación* también ha sido llevado al ámbito de las discusiones sobre el mestizaje cultural, como se aprecia en algún trabajo de Sergio Ugalde. El crítico literario mexicano y especialista en filología hace una interesante relación entre el concepto de *transculturación* de Ortiz, la noción del *mestizaje* en Lezama Lima y el concepto de *codigofagia* en Bolívar Echeverría. No podemos extendernos en esta relación, pero podríamos decir que, a diferencia de la lectura de Mabel Moraña,⁵ que ve en la teorización sobre la transculturación y el barroco

⁴ Aunque Alonso de Toro recupera cierto aspecto de la manera en que Fernando Ortiz elabora el término de *transculturación*, también mantiene sus distancias con el mismo: “Nuestro término de ‘transculturalidad’ se asemeja al de Fernando Ortiz solamente en el sentido de entrecruce de culturas. Epistemológicamente se diferencia de él primero en que el nuestro no tiene ese carácter temporal de ‘transito’ o ‘transitivo’ y, segundo, en que el término de Ortiz se basa aún en oposiciones binarias —ajenas a nuestro término [...]” (Toro, 2006: 147).

⁵ Vale la pena señalar que Mabel Moraña, a pesar de ser muy crítica con el concepto de *transculturación*, más que poner en cuestión la teorización de Fernando Ortiz, a quien apenas menciona en su obra *Crítica impura*, se centra en discutir los desarrollos posteriores que tuvo tal concepto: “Antropológico en Ortiz, historicista en Picón Salas, culturalista

que hacen Picón Salas y Ángel Rama un determinado modo en que “el proyecto criollo ‘pone en abismo’ las bases epistemológicas de la transculturación entendida como estrategia conciliatoria y hegemonizante”, proceso que también redefine las relaciones de subalternidad (Moraña, 2004: 29), en Sergio Ugalde, por el contrario, la influencia que habría del *Contrapunteo...* en Lezama Lima haría del mestizaje cultural una noción cercana al concepto de *codigofagia* de Echeverría. Leído así, en el barroco “más que una síntesis armónica de distintos elementos, se ponen en relieve los enfrentamientos, las destrucciones y las luchas constantes de los distintos códigos culturales” (Ugalde, 2011: 237), dando la idea de una inestabilidad simbólica.

Difícilmente se puede hablar de conciliación y armonía en ese caldo de *ajiacó* que, Ortiz nos dice, representa la cubanía (Ortiz, 2002b: 79), cuando, como bien acota David Gómez Arredondo, los ingredientes que componen tan suculento platillo provienen de “las cuatro culturas indocubanas precoloniales, pasando por las múltiples culturas europeas que arribaron a fines del siglo XV, sumada a una continua chorrera humana de negros africanos, de razas y culturas diversas, procedentes de todas las comarcas costeñas de África” (Gómez, 2010: 129). Y eso que aquí no se menciona el condimento de la cultura asiática que otros más han señalado como parte del sabor que integra la cultura en la isla caribeña (Méendez, 1983: 103).

Ahora bien, poner el concepto de *transculturación* dentro del debate latinoamericano contemporáneo no puede dejar de lado una de las intenciones centrales de Ortiz al momento de introducir el vocablo dentro de la discusión antropológica: posicionarse en relación con la clásica nomenclatura de aculturación, bajo la cual se trató de explicar el proceso conflictivo y complejo que construyó la identidad en América Latina. La aculturación tenía como limitante pensar en la destrucción total de las bases culturales originarias. En este sentido, la única cultura que persistía después de la conquista española era la de los hidalgos que vinieron a probar su suerte a las tierras recién descubiertas por ellos. Para Ortiz el

en [Ángel] Rama, funcionalista en todas sus aplicaciones, el concepto de *transculturación* focaliza, sobre todo en las dos últimas teorizaciones, la agencia letrada como espacio en el que se fraguan las estrategias legitimadoras y las prácticas representacionales en que se apoya el discurso hegemónico en sus distintas etapas de emergencia y consolidación institucional” (Moraña, 2004: 19).

término *transculturación* es más apropiado para designar ese mismo proceso y mostrar su dinamismo.

El proceso que trata de designar el antropólogo cubano tiene tres fases o momentos constitutivos: 1) la relativa pérdida de la identidad originaria, la cual llama *desculturación* o *exculturación*; 2) la imposición de una cultura ajena, que viene de fuera de la comunidad originaria, lo cual designa como *aculturación* o *inculturación*; y 3) la creación de nuevos fenómenos culturales, a los cuales nombra *transculturación* o *neoculturación* (Ortiz, 1973: 130). Es importante tener en cuenta estos tres momentos, pero no hay que dejarse engañar por el hecho de que Ortiz nombre de la misma manera el último momento como el proceso en general. Lo importante para no encapsular la transculturación en su último momento es que ésta, como proceso, implica el tránsito de una cultura a otra, pero no es un acto pacífico, sino que se da de una manera violenta, en medio del desarraigo y desgarramiento. En este sentido, me parece que la transculturación, más que comprometerse con el mestizaje cultural (entendido de manera clásica), da cuenta, como nos dice Fernando Coronil, de una estrategia que intenta “aprehender al mismo tiempo los momentos destructivos y constructivos de las historias afectadas por el colonialismo y el imperialismo” (Coronil, 2010: 367).

Por último, pensar la identidad latinoamericana desde la crisis de la ideología y la ortodoxia de la globalización exige una reconsideración de los esquemas interpretativos por los cuales se ha intentado abordar el problema de la especificidad de la región. En primer lugar, ya no se puede pensar la particularidad de una nación como baluarte universal, entre otras cosas, por la razón de que debajo de lo cubano, lo mexicano, lo porteño, lo brasileño, lo peruano, etcétera, como han demostrado algunos estudiosos, hay una América que no se corresponde con esas categorías. En todo caso se puede hablar de esas especificidades únicamente en la medida en que estas dos realidades estén yuxtapuestas. En este sentido, cuando se trae a la discusión nuevamente el concepto de *transculturación*, con el de otros desarrollos teóricos (hibridez, mestizaje cultural, codigofagia, antropofagia, colonialidad, diferencia, etc.), lo que en el fondo se pone de relieve es que la configuración de la identidad en América Latina está articulada con base en los procesos correspondientes a una totalidad heterogénea (Morales, 2001). Dicho lo anterior, podemos dar paso al tema que nos ocupa: transculturación y espacialidad del capital.

ESPACIALIDAD DEL CAPITAL

Ricardo Viñalet, en un sugerente libro que a modo de biografía intelectual abarca la obra que realizó Fernando Ortiz anterior a *Contrapunteo*, cita al novelista cubano Lino Novás Calvo:

Para él [se refiere a Fernando Ortiz] todas las cosas tienen cuatro dimensiones. Un día tomó en la mano un ícono africano que tiene sobre la mesa y me dijo: “Este muñeco tiene, primero, su individualidad, luego tiene su temporalidad, su espacialidad y su ambientalidad. No podemos comprender este muñeco sin comprender esas dimensiones. No basta estudiar una de sus medidas; hay que estudiarlas todas. Y al fin, y esto es muy interesante, habrá que ver cómo esas medidas actúan unas sobre otras, cómo se interrelacionan y cuál es el resultado” (Viñalet, 2001: 29).

Esta manera de considerar un objeto de estudio en todas sus dimensiones me parece que se puede apreciar no sólo en el *Contrapunteo cubano*, sino en toda la obra de Fernando Ortiz. Así, pues, vemos que la concepción de la espacialidad no es una cuestión ajena a Fernando Ortiz, aunque en este ensayo trataremos de relacionarla, no con cualquier anclaje, sino con la construcción de la espacialidad del capital y no tanto en la dimensión geométrica de los objetos, como se deduciría del comentario que menciona Lino Novás Calvo.

La espacialidad a la que hacemos referencia no estriba en la territorialización espacial a la cual alude David Harvey (2004: 388) con la noción de un “materialismo histórico-geográfico”. Esta estrecha relación entre espacio y territorio ha sido la manera en que el geógrafo anglosajón ha entendido la construcción del espacio desde sus escritos tempranos, en los cuales llamó la atención sobre cierto desentendimiento de Marx y del marxismo sobre la cuestión del espacio, hasta sus últimos trabajos en relación a la desposesión de territorios, como elemento fundamental para la acumulación de capital, y a la urbanización, como la manera en que el capital redistribuye la producción en el espacio geográfico (Harvey, 1985; Harvey, 2012). El espacio ha sido concebido por Harvey en tres niveles de su argumentación: a) espacio absoluto (aspectos físicos), b) espacio relativo (dislocamiento de las distancias geográficas por la intervención de los individuos), y c) espacio relacional o espacio-tiempo (producción social) (Faé y Krute, 2012: 423-429)⁶. El problema con esta manera de

⁶ Véase también Harvey, 2007; y Delgado, 2003: 83-97.

concebir el espacio es que mantiene la dicotomía clásica entre el espacio como algo empírico y el espacio como proceso, mientras que la noción de espacialidad que nos interesa trabajar en este ensayo es aquella que borra las distancias entre la empírea y el proceso (o relación social). En este sentido, la espacialidad “no pertenece a la esfera de éste o de aquel lugar concreto, sino que es una característica inmanente de cualquier proceso sea social o natural” (Moraes y Messias, 2009: 105).

La construcción de la espacialidad del capital no se limita, tampoco, a entenderla como una geografía de la administración, la cual consistiría en una reorganización del espacio creando diversos lugares: “Un lugar llamado Francia —nos dirá Michel-Rolph Trouillot—, un lugar llamado tercer mundo, un lugar llamado el mercado, un lugar llamado la fábrica o, de hecho, un lugar de trabajo”. Aún más, con espacialidad del capital aludimos a procesos identificables en su despliegue material y no a temáticas que se prodigan en una geografía de la imaginación, pues ni la universalización del capital ni de la modernidad son proyecciones imaginarias que llevarían a una heterología, la cual haría que cada quien fuera moderno a su manera (Trouillot, 2003: 87-93).

De lo que se trata aquí es de hablar de la construcción de la espacialidad entendida como producto de relaciones sociales donde la pretensión de totalidad del capital trataría de capturar los espacios que escapan a la lógica de la valorización (Gandarilla, 2012: 158-168). A la vez, consideramos que desde el siglo XVI esta construcción de la espacialidad del capital tuvo como correlato la universalización del proyecto civilizatorio moderno europeo que se afianzó en prácticas materiales que tienen que ver con la racialización de las relaciones sociales, la construcción de una epistemología binaria y dicotómica, lo cual aniquiló las formas tradicionales de conocimiento de los naturales de estas tierras (Quijano, 2000).

El problema que plantea Ortiz es de una gran complejidad, pues trata de dar cuenta de hasta dónde los fenómenos culturales se corresponden con fenómenos de otra índole que abarcarían las distintas dimensiones de lo humano. Para Ortiz la transculturación no es abordada únicamente como un fenómeno cultural, sino que esa misma transculturación se da en lo político, lo económico, lo social, etcétera.

Me parece de mucha utilidad la idea de Fernando Coronil en cuanto a que el contrapunteo del que nos habla Ortiz puede considerarse como una ejemplificación de la teoría del fetichismo en Marx. En esta idea, Coronil

observa que las mercancías más representativas de la economía cubana han sustituido a los hombres en el protagonismo de la historia. Así nos dirá Coronil: Como Marx, quien al dotar de características humanas a *Madame la Terre* y *Monsieur le Capital* en *El Capital* puso de relieve su fetichización en la sociedad capitalista, Ortiz presenta al azúcar y al tabaco como simuladores consumados, y simultáneamente, les arranca la máscara (Coronil, 2010: 389).

Ahora bien, debemos tener en cuenta que este fetichismo sólo es posible porque las mercancías tienen ese aspecto bicéfalo, las dos caras de Jano dirá Marx; es decir, que tienen la característica de ser tanto valor de uso como valor de cambio. Fernando Ortiz va a considerar que al menos una de esas mercancías, al momento de la conquista, no fue o no aparece bajo su aspecto mercantil, sino que su utilidad, llamémosle ahora su valor de uso, no estaba destinada al comercio sino al ámbito religioso; aquí Ortiz se refiere al tabaco. Mientras que la aparición del otro valor de uso, el azúcar, desde su llegada a estas tierras aparece plenamente como valor de cambio: “La economía del azúcar —nos dice Ortiz— fue desde sus inicios siempre capitalista, no así la del tabaco” (Ortiz, 1973: 72). Esta consideración es importante para entender cómo es que la transculturación se podría trasladar, no sin problemas, de una dimensión cultural a otra económica, y esto es así porque la transculturación del tabaco tiene como correlato su transculturación de valor de uso a valor de cambio. Es decir, la transculturación marca el tránsito por el cual ciertos objetos dejan de presentarse como parte de una riqueza no capitalista y comparecen como parte de la riqueza en su forma capitalista.

Tanto el tabaco y el azúcar son dos valores de uso en tanto que son producidos como bienes. Empero, lo interesante de Ortiz es que sin proponérselo —a mí parecer— va a dar cuenta de una problemática que dentro del marxismo todavía está por desarrollarse: la de profundizar sobre las potencialidades del valor de uso como alternativa a la valorización del valor. Son pocos los marxistas que han desarrollado esta línea: Antonio Negri, Bolívar Echeverría y Franz Hinkelammert, por mencionar algunos. Según Bolívar Echeverría, los valores de uso, aparte de ser considerados como bienes, tienen otra cualidad: objetivizar el juego incesante de formas o significaciones pasadas —reactualizadas en el presente y proyectadas hacia el futuro— a través de las cuales el sujeto de esa vida lleva a cabo las alteraciones de su propia identidad (Echeverría, 1998: 153-197). Vale

la pena una cita sobre la manera en que Fernando Ortiz da forma a la sociabilidad a través de los valores de uso:

Para la economía cubana, también profundos contrastes en los cultivos, en la elaboración, en la humanidad. Cuidado mimoso en el tabaco y abandono confiante en el azúcar [...] cultivo de intensidad y cultivo de extensión; trabajo de pocos y trabajo de muchos; inmigración blanca y trata de negros; libertad y esclavitud; artesanía y peonaje [...] hombres y máquinas [...] En el comercio, para nuestro tabaco todo el mundo por mercado, y para nuestra azúcar un solo mercado en el mundo. Centripe-tismo y centrifugación. Cubanidad y extranjería. Soberanía y coloniaje (Ortiz, 1973: 21).

Esta visión de Ortiz pone de manifiesto dos lógicas económicas que están entrando en conflicto. Por un lado, tenemos una economía no capitalista, representada por el tabaco; y de otro, una economía plenamente capitalista, representada por el azúcar. Este conflicto, que Ortiz narra sin llevarlo a una consideración teórica, es el mismo conflicto del que dará cuenta, muchos años después, Fernand Braudel en su libro *Civilización material, economía y capitalismo*. En dicha obra, en la que Braudel comienza a trabajar a partir de 1952 a petición de Lucien Febvre, y que se publica en su idioma original hasta 1979, el autor establece una superposición de la vida material y la vida económica, las cuales entrarán en conflicto con el capitalismo (Braudel, 1984: 24).

Este dislocamiento que hace la “civilización económica” de la “civilización material” expresa la contraposición que Bolívar Echeverría ha tematizado como la contienda entre forma natural y forma valor. Así podemos considerar estas dos formas como las espacialidades donde circulan los valores, ya sean valores de uso o valores de cambio. Proceso donde la forma valor se ha ido imponiendo sobre la forma natural, que se resiste a ser subsumida. Me parece que Braudel expone de manera brillante el problema al que estamos aludiendo:

Al elaborar el inventario de lo posible, nos hemos encontrado frecuentemente con lo que he llamado “civilización material”. Porque lo posible no sólo está limitado por arriba; también inferiormente aparece limitado por la masa de esa <otra mitad> de la producción que se niega a entrar de lleno en el movimiento de los intercambios. Omnipresente, invasora, repetitiva esa vida material se encuentra bajo el signo de la rutina: se siembra trigo como siempre se ha sembrado; se planta el maíz como siempre se ha plantado; se allana el suelo del arrozal como siempre se ha allanado; se navega

en el mar Rojo como siempre se ha navegado... Un pasado obstinadamente presente, voraz, engulle de forma monótona el tiempo frágil de los hombres. Y esta capa de historia estancada es enorme: a ella pertenece en su inmensa mayoría la vida rural, es decir, entre el 80 y el 90% de la población del globo. Sería muy difícil, por supuesto, precisar dónde termina aquella y dónde comienza la fina y ágil economía de mercado. Desde luego, no se separa de la economía (como el agua del aceite). Además, no siempre es posible decidir, de forma tajante, si determinado actor, determinado agente, determinada acción bien observada se encuentra a un lado o a otro de la barrera (Braudel, 1984: 6).

La temática que subyace a esta consideración de la forma natural y la forma valor, o la vida material y la vida económica, tiene como fondo el conflicto entre dos modos distintos de situarse frente a la riqueza. No es casualidad que Marx comience *El capital* señalando que “la riqueza en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’” (Marx, 2005: 43). De esto se infiere que existe un tipo de riqueza que no está expresado de esa manera. Pero ¿cómo se expresa esa riqueza no capitalista? La riqueza, nos dice Álvaro García Linera, en su nivel más abstracto es expresión de la relación entre el hombre y la naturaleza; expresión que se externaliza materializándose de manera directa como algo cósmico o simbólico, por lo que el contenido material de esa riqueza, dentro de la forma social-natural, es lo que Marx llamará “valores de uso” (García, 2010: 35-44). Por lo general, las sociedades no capitalistas dotarán de un valor sumamente simbólico a determinados objetos, donde los alimentos, los productos de subsistencia, son los primeros productos que definirán su comportamiento. Por ello, Fernand Braudel podrá establecer el desarrollo de algunas culturas con base en lo que denomina “plantas dominantes” (el trigo, el arroz y el maíz), pues la “riqueza vegetal es, también, en gran parte riqueza cultural” (Braudel, 1984: 139). En este mismo sentido, Ortiz coincide en su ensayo del *Contrapunteo cubano* cuando nos dice:

El planteamiento y la divulgación de este profundísimo contraste que existe entre el azúcar y el tabaco, desde su misma naturaleza hasta sus derivaciones sociales, puede brindar alguna nueva sugestión para el estudio económico de Cuba y de sus peculiaridades históricas. Aparte de ofrecer algunos curiosos y originales fenómenos de transculturación, de esos que son de tanto interés como de actualidad en la ciencia sociológica contemporánea (Ortiz, 1973: 20).

Si nuestro enfoque parte de los valores de uso en su forma social-natural, podemos ver que en la complejidad de las sociedades no capitalistas cada hecho es, en sí mismo, lo que Marcel Mauss llamó un “fenómeno social total”. Los fenómenos sociales totales expresan “a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales, —suponen formas particulares de la producción y el consumo o, más bien, de la prestación y la distribución—; sin contar con los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan tales instituciones” (Mauss, 2009: 70). El acto de fumar de los indios o habitantes originales de estas tierras a la llegada de los españoles se expresaba como fenómeno social total. La siguiente cita da cuenta:

La religión es entre los primitivos “el cemento de su vida social”, como ha dicho Malinowski, y el tabaco ligaba toda la vida individual del indio a la de su sociedad [...] El tabaco era socialmente institucional [...] En el pueblo indio el tabaco formaba parte integrante de su mitología, de su religión, de su magia, de su medicina, de sus ceremonias tribales, de su política, de sus guerras, de su agricultura, de su pesca, de sus estímulos colectivos, de sus costumbres públicas y privadas [...] Los ritos del tabaco eran actos sociales y forzosos, en cuya realización, singular o colectiva, estaba interesado todo el grupo humano, el cual exigía su práctica en las ocasiones señaladas por la conciencia tribal y con las formas precisas y sacras fijadas por la tradición (Ortiz, 1973: 156).

Todo lo que Karl Marx enuncia en el capítulo primero de *El capital* como proceso de producción de mercancías muestra cómo el valor de uso queda sacrificado o, siguiendo a Ortiz, transculturado en beneficio del valor de cambio:

El tabaco que, sobre su naturaleza físico-química y sus efectos fisiológicos individuales, tuvo entre los indoamericanos una original armazón social de carácter predominantemente religioso adquirió entre los euroamericanos, y luego en el resto de los pueblos, una estructura de carácter principalmente económico, por un muy curioso, rápido y total fenómeno de transculturación (Ortiz, 1973: 164).

MODERNIDAD, ESCLAVITUD Y TRANSCULTURACIÓN

Hablar de los inicios de la modernidad y del capitalismo en la región latinoamericana es poner al Caribe en el centro del espacio donde se configuró el desarrollo y despliegue de ambos procesos. En fechas recientes

la conceptualización sobre la modernidad en la región caribeña se ha puesto en cuestión por autores como Michel-Ralph Trouillot (2003). Sin embargo, el trabajo de Trouillot debe inscribirse dentro de una amplia tradición teórica que ha tratado de fundamentar la importancia de la región caribeña en relación con la triangulación atlántica (África, Europa y América), como la condición de posibilidad para dicho despliegue. Hay dos autores que nos parecen importantes, cada cual desde su horizonte de discusión, y que han señalado la modernidad y el aspecto capitalista del Caribe. Por un lado, tenemos a Robin Blackburn, quien en un sugerente ensayo lleva a cabo una relación entre capitalismo, esclavismo y modernidad. El marxista británico argumenta que el desarrollo de la esclavitud en el Nuevo Mundo:

Fue asociado a muchos de los procesos que han sido usados para definir la modernidad: el crecimiento de la racionalidad instrumental, la formación del sentimiento nacional y del Estado-nación, las percepciones de identidad basadas en la raza, la diseminación de las relaciones de mercado y del trabajo asalariado, el desarrollo de las burocracias administrativas y del sistema moderno de impuestos, la creciente sofisticación del comercio y de las comunicaciones, el nacimiento de las sociedades de consumidores, la publicación de semanarios y el inicio de la publicidad impresa, la “acción a distancia” y la sensibilidad individualista (Blackburn, 1997: 16).⁷

Por otro lado, para el filósofo camerunés Achille Mbembe el surgimiento de aquello que ha teorizado como *necropolítica*,⁸ radicalizando la noción de *biopoder* de Michael Foucault, tiene que ver con el surgimiento de la modernidad y el capitalismo en el Caribe a través del régimen de la plantación. Para Mbembe lo que vemos en el régimen de la plantación es una articulación entre el biopoder, el Estado de excepción y el Estado de sitio a través de la idea de raza. En este sentido, el régimen de la plantación no es únicamente una prefiguración de lo que será el Holocausto; lo que intenta subrayar es que aquellas políticas del biopoder que tuvieron una mayor visibilidad en los centros de concentración, como “la selección de razas, la prohibición de matrimonios mixtos, la esterilización forzosa e

⁷ Traducción propia.

⁸ La *necropolítica* tiene como hipótesis que la soberanía se basa en el derecho de decidir sobre la muerte de los individuos (Mbembe, 2011: 19-21).

incluso el exterminio de los pueblos vencidos han sido probados por primera vez en el mundo colonial” (Mbembe, 2011: 36).⁹

Ahora bien, en relación con el propósito de este ensayo, la preocupación por los orígenes de la modernidad y del capitalismo aparece enunciada a lo largo del ensayo de Fernando Ortiz como parte del proceso de transculturación. Algunos de los elementos que Blackburn avizora en relación con la esclavitud, el capitalismo y la modernidad (como se señaló hace un momento), van a aparecer enunciados en *Contrapunteo...*, con el característico estilo del antropólogo cubano:

Ya con los taínos llega la agricultura, la sedentariedad, la abundancia, el cacique y el sacerdote. Y llegan por conquista e imponen la *transculturación*. Los ciboneys pasan a siervos *naborías* o huyen a las serranías y selvas, a los *cibaos* y *caonaos*. Luego, un huracán de cultura; es Europa. Llegaron juntos y en tropel el hierro, la pólvora, el caballo, el toro, la rueda, la vela, la brújula, la moneda, el salario, la letra, la imprenta, el libro, el señor, el rey, la iglesia, el banquero... Y un vértigo revolucionario sacudió a los pueblos indios de Cuba, arrancando de cuajo sus instituciones y destrozando sus vidas. Se saltó en un instante de las soñolientas edades de piedra a la edad muy despertada del Renacimiento (Ortiz, 2002: 257).

Sólo cuando el continente americano complete el mundo es posible que se desencadene la modernidad en un sentido pleno. El té de China, el café de África, el tabaco y el chocolate de América serán los cuatro demonios que contribuyan, a su manera y en diferentes momentos históricos, a despabilar la ofuscada razón europea, para conseguir que hasta el siglo XVI, con la transculturación del tabaco por los europeos, se puedan situar plenamente los inicios de la modernidad:

El tabaco llega al mundo cristiano con las revoluciones del Renacimiento y de la Reforma, cuando caída la Edad Media empieza la modernidad con su racionalismo. Diríase que la razón, flaca y entorpecida por la teología, para fortalecerse y liberarse necesitaba del auxilio de estimulantes benevolen-

⁹ Me parece que a Mbembe se le puede dirigir la misma crítica que Enzo Traverso le hace a Giorgio Agamben, en el sentido de que en el fondo de la interpretación tanto de Agamben como de Mbembe reside una concepción teleológica de la modernidad: “Si tratamos de traducir esta concepción en términos historiográficos, el resultado es que los campos de exterminio nazis y los gulags estalinianos aparecen como desembocadura ineluctable de un largo camino de poder en Occidente, un poder a la vez soberano y biopolítico. Dicho de otro modo, una relectura muy sofisticada de toda la tradición clásica de la filosofía política da lugar a una visión teleológica de la historia de los totalitarismos y de los genocidios del siglo XX” (Traverso, 2012: 230).

tes, que no la embriagaran con entusiasmos y luego la embrutecieran con ilusiones y bestialidades, como ocurría con las milenarias bebidas alcohólicas que llevan a la beodez. Para eso, para ayudar a la razón que adolecía, salió de América el tabaco (Ortiz, 2002: 450).

Sin embargo, esta modernidad que se instaura con el fenómeno de la transculturación no deja de tener su lado oscuro. Y a la par que se puede considerar como un desarrollo de la racionalidad, también es el momento en el cual se instauran lo que para Aimé Césaire representan dos de los problemas de la modernidad como proyecto civilizatorio: El del proletariado y el de la colonización (Césaire, 2006: 13). La transculturación cubana a partir del siglo XVI representa para Ortiz la implantación de dos procesos constitutivos de la cultura cubana como 1) la introducción de la economía del capitalismo mercantil y el incipiente desarrollo industrial; y 2) la instauración del régimen de esclavitud a partir de la promulgación de la Real Cédula del 16 de septiembre de 1501.¹⁰

Para Fernando Ortiz la esclavitud tiene que ver con el desarrollo de ese capitalismo mercantil; sirve, pues, a la reproducción de capital. El contrapunteo del tabaco y el azúcar va a marcar también la forma en la cual se estructuró una división y clasificación social del trabajo; dentro de esta configuración la *raza* sirvió como el eje articulador de las relaciones de producción. Ortiz señalará que el tabaco y el azúcar estuvieron siempre entrelazados con la raza debido a que “si bien en los tiempos de la esclavitud los negros se usaron como peones, el núcleo veguero fue siempre libre y blanco” (Ortiz, 1973: 83). Aún más, nos dirá que “todo el tiempo la blancura de piel fue en Cuba signo y vía de la emancipación” (Ortiz, 1973: 87).

El racismo como elemento identitario está presente en la obra de Ortiz al considerar la estrecha relación entre el azúcar y la aparición de la esclavitud en Cuba. Pero también en el hecho de que la blancura a la que se aspira con la refinación del azúcar representa un fenómeno social relacionado con una jerarquización: “El azúcar cambia de coloración, nace parda y se blanquea; es almibarada mulata que siendo prieta se abandona a la sabrosura popular y luego se encascarilla y refina para pasar por blanca, correr por todo el mundo, llegar a todas las bocas y ser pagada mejor,

¹⁰ La Real Cédula del 16 de septiembre de 1501 fue promulgada por los Reyes Católicos, de esta manera se autorizó al gobernador de La Española, Nicolás de Ovando, el uso de esclavos negros en las tierras descubiertas.

subiendo a las categorías dominantes de la escala social” (Ortiz, 1973: 24). Este racismo, donde la blancura representa la aspiración al disfrute de la dignidad humana es lo que Bolívar Echeverría va a denominar como *blanquitud*.

La blanquitud para Echeverría es un proceso que gesta y consolida su carácter esencial de los siglos XV al XVIII, y que está relacionado con la constitución del ser humano moderno-capitalista. Una forma identitaria racista, sin duda alguna, pero que no logra, salvo en algunos momentos históricos específicos, alcanzar su connotación de racismo étnico, y se mantiene como racismo identitario la mayoría de las veces. “Podemos llamar *blanquitud* [nos dice Echeverría] a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación” (Echeverría, 2010: 62).

TRANSCULTURACIÓN, COLONIALISMO Y COLONATO

Hemos dicho que la riqueza en la sociedad capitalista se presenta como un cúmulo de mercancías. Este supuesto de Karl Marx apunta a ver que de ese arsenal de mercancías sólo una logra condensar la universalización del capital como proyecto civilizatorio: El dinero, pues se presenta como esa mercancía universal ante la cual todas las demás deben comparecer para poder ser intercambiadas. El dinero disuelve el ámbito comunitario para erigirse como comunidad, la cual queda expuesta como algo puramente abstracto, una cosa externa que sirve como satisfacción del individuo aislado. Roto el vínculo inmediato del hombre con lo comunitario, el dinero actúa como comunidad ilusoria. Esto se logra en tanto que el dinero es “la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos” (Marx, 2005b: 161).

La época moderna que se inaugura con la creación del mercado mundial tiene como correlato, de un lado, la sed universal del dinero y, del otro, la colonización como ensanchamiento de la espacialidad del capital. El sentido universalizante del capital es la aspiración a totalizar todos los ámbitos de la vida, por ello apuntará Marx en los *Grundrisse* que:

El devenir hacia esa totalidad constituye un momento de su proceso, de su desarrollo [del capital]. Por otra parte, cuando en el interior de una sociedad las modernas relaciones de producción, vale decir el capital, se

han desarrollado hasta su plena totalidad, y esta sociedad se ha apoderado de un nuevo terreno, como por ejemplo en las colonias, la misma, y principalmente su representante el capitalista, se encuentra con que, en ausencia del trabajo asalariado, su capital deja de ser capital, y con que uno de los supuestos de este no es tan sólo propiedad de la tierra en general, sino la moderna propiedad de la tierra; propiedad de la tierra que, en cuanto renta capitalizada, es más cara y en cuanto tal excluye de la utilización directa de la tierra por los individuos (Marx, 2005b: 220).

Este mismo fenómeno va a ser considerado por Hegel como algo positivo cuando nos hable del Estado monárquico como aquel que ha alcanzado el más alto grado de eticidad. El Estado al cual alude Hegel es uno que ha rebasado la consideración hobbesiana; un Estado que para poder realizarse debe ensanchar su influencia hacia al exterior, es decir, hacia una consideración marítima. Nos dice Hegel: “Así como la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, así el mar es la condición para la industria, el comercio vivificante que la impulsa hacia el exterior” (Hegel, 1999: 361). Y más adelante afirma:

Si se quiere ver qué medio de cultura hay en el contacto con el mar, bastará con comparar la relación que han tenido con él las naciones en las que ha florecido la industria y aquellas que se han alejado de la navegación [...] Se verá cómo toda nación grande y pujante tiende hacia el mar (Hegel, 1999: 362).

La colonización no sólo ensancha la espacialidad del capital, sino también la esfera de la sociedad civil, cuestión que Hegel tenía en mente cuando nos dice en el parágrafo 248 de su *Filosofía del derecho*: “La sociedad proporciona a una parte de su población un retorno al principio familiar en otra tierra, y se da a sí misma una nueva demanda y un nuevo campo para su trabajo” (Hegel, 1999: 362).

Esta pretensión de totalidad del capital que apunta Marx y la ampliación de la sociedad civil que Hegel ve como fenómeno positivo, Fernando Ortiz, al igual que muchos latinoamericanos de su época, la ve como la condena a la que fueron sometidas nuestras poblaciones, pues la realidad colonial de Latinoamérica es la de un sometimiento político y económico que contribuyó a la decadencia de la región. Nos dice Ortiz:

El maquinismo y el capitalismo financiero, que no son cubanos, lo fuerzan más y más, manteniendo a Cuba en la condición económica colonial, que ha sido característica de su historia desde que el genovés Cristóbal Colón

pensó el primer plan de economía para las Antillas españolas hasta hoy día en que los extranjeros siguen pensando por nosotros los planes que hemos de seguir (Ortiz, 2002: 234).

Aunque constantemente Ortiz apunta a señalar el carácter de extranjería del azúcar y la plantación, por intervención del capitalismo exterior, observa que desde mediados del siglo XVI el tabaco también entra al ámbito mercantil y participa del mercado mundial, lo cual provoca que a partir del siglo XIX ya prácticamente la producción del tabaco, en relación con su industrialización, deje de diferenciarse de la producción del azúcar:

Al caer el siglo XIX ya el capitalismo va invadiendo más y más la tabacalería, introduciendo innovaciones en sus cultivos, industrias y comercios y en todos sus engranajes. Hasta en el dominio de la tierra el capitalismo ha ido acaparando las vegas [...] El régimen económico del tabaco se va acercando al tradicional del azucarero, uno y otro por igual estrangulados desde lejos y desde cerca por tentáculos impíos (Ortiz, 1973: 97).

La implementación de las políticas coloniales en Cuba tuvo como consecuencia que la sociedad se estructurara a partir de una polarización en la cual pocas veces se implementó una clase intermedia. Se podría decir, apunta Ortiz al citar a la condesa de Merlín, que en Cuba sólo había amos y esclavos. Esto debido a que el tabaco creó la burguesía libre, mientras que el azúcar los esclavos y los amos. La plantación y el ingenio se transculturarán en la hacienda:

En el ingenio hubo el hacendamiento y la servidumbre del feudo y señorío; en las vegas hubo hacendosidad libre del humilde villanaje. La vieja aristocracia colonial de Cuba fue casi siempre ennoblecimiento titular del hacendado enriquecido con trapiches y esclavos. Títulos de azúcar, señoríos negros (Ortiz, 1973: 93).

Quizá esta lectura pueda causar problemas en cuanto a la simplificación que hace Ortiz de la estratificación social de Cuba. Sin embargo, hay que recordar que para Ortiz la división social del trabajo en Cuba está articulada en torno a la esclavitud hasta muy entrado el siglo XX. En varios momentos de *Contrapunteo...*, este intelectual cubano menciona la complejidad de la estratificación social cubana cuando alude a los artesanos, a la burguesía, a los campesinos, donde también los extranjeros ocupaban un lugar: “En la tabaquería hubo pocos extranjeros, casi todo quedó entre cubanos y españoles; no así en la azucarera que trajo copia de africanos

para la faena bracera, franceses para la química y anglosajones para la mecánica, amén de los peninsulares” (Ortiz, 2002: 237). Incluso todas sus reflexiones sobre los negros impiden que se piense en una simplificación del tema por parte de Ortiz, pues al distinguir negros esclavos de negros curros, alude a la complejidad de la estratificación social entre negros que eran esclavos y aquellos que por diversas vías habían adquirido su libertad y participaban como trabajadores libres, ya sea en actividades artesanales o de servicio (Ortiz, 1993: 76-82).¹¹

La hacienda como unidad social productora del azúcar es el espacio donde se transculturó la civilización capitalista con la civilización feudal y señorial. El guajiro ocupó de vez en vez la condición de clase intermedia entre la extranjería del capital y la pobreza de los esclavos y los proletarios de la isla. El proceso que surge de esta transculturación Ortiz lo señala como *colonato*. Aunque el autor no se explaya demasiado en explicar cuál sería la peculiaridad de este sistema productivo, nos dirá que sólo en tres momentos de la historia de Cuba, que nos narra en el *Contrapunteo...*, adquirió cierta importancia. El colonato es la planificación de la economía azucarera tratando de paliar la polarización social a través de la introducción de una clase media. La primera ocasión que se registra el colonato fue entre 1522 y 1527, impulsado por los frailes que tenían clara visión económica. El segundo momento se da a partir de la industrialización del siglo XIX, cuando se impone el *ingenio central*; y el tercer momento es en el siglo XX, cuando coincidió en 1914 la Primera Guerra Mundial y el *boom* azucarero, el cual, al momento de escribir *Contrapunteo...*, entra en decadencia, según Ortiz (2002: 628 y 629).

¹¹ Aun así no está de más tener en cuenta la estratificación a la que alude Julio Le Riverend dentro de los ingenios: “Son muy variadas las combinaciones de trabajadores puestas en práctica en aquella sazón. Se cuentan por lo menos siete: 1) ingenios que emplean sólo esclavos pertenecientes al propietario de la fábrica; 2) los que utilizan esclavos del propietario y esclavos alquilados; 3) los que trabajan con esclavos del propietario y chinos sujetos a la contrata; 4) los que ocupan a esclavos del propietario, esclavos alquilados, chinos contratados y chinos libres; 5) los que operan sólo con chinos libres; 6) los que combinan a esclavos negros, chinos y colonos blancos; 7) los que emplean sólo hombres blancos” (Riverend, 1994: 64).

CONSIDERACIONES FINALES

Se puede decir que lo propuesto por Fernando Ortiz al considerar la configuración de la cubanidad, es inaugurar una nueva interpretación que atraviesa una historia de larga duración donde el tabaco y el azúcar han estructurado los distintos cambios que sufrió Cuba desde la instauración de la modernidad y el capitalismo. Este mismo proyecto, aun sin tener en cuenta lo dicho por Ortiz, es el que Trouillot establece como una tarea central para la antropología histórica, es decir, discernir cómo “culturalmente el mundo que heredamos hoy es producto de flujos globales que comienzan a finales del siglo XV y continúan afectando a las poblaciones humanas hoy en día” (Trouillot, 2003: 86).

Mirados estos procesos en la densidad histórica de largo plazo de “los valores de uso”, podemos observar cómo son elementos constitutivos de fenómenos aparentemente distantes como la transculturación y el devenir del mundo del capital. La visión de Ortiz empata con lo propuesto por Marx en cuanto que a la expansión del dinero sirvió como “un doble medio para ampliar la riqueza hasta la universalidad, y para extender las dimensiones del cambio a toda la Tierra; para crear la verdadera universalidad del valor de cambio tanto en cuanto a las materias como al espacio” (Marx, 2005b: 160). La espacialidad del capital tiene que ver con esa cualidad del capital en trocar todos los valores de uso en valores de cambio.

El proceso de transculturación muestra cómo a partir del siglo XVI se abre un proceso que se podría caracterizar como el “devenir-mundo del capital”, en el cual “la expansión mundial del capitalismo tiende a sobreponerse a otro tipo de formas civilizatorias que las sociedades han conocido para regular el metabolismo social, pero sin que necesariamente las anule por completo, las nulifique, las destruce” (Gandarilla, 2003: 73). La transculturación de los valores de uso, con todo el simbolismo que concentran en sí aspectos que van más allá de lo económico (la religiosidad, la institucionalidad, la cultura, etc.), involucra elementos que van a perder —frente a la pretensión de totalidad del capital— su sentido como “fenómenos sociales totales”, según lo definimos al inicio de este trabajo al recuperar a Marcel Mauss, y vaciarlos de significación para ser considerados en los estrechos límites de los valores de cambio.

Contrapunteo del tabaco y el azúcar es también un texto donde se denunció la voracidad del capital en su proyecto por engullir todo y adaptarlo a su metabolismo social, y donde también se observa la situación colonial que imperaba en la economía cubana que, al ser principalmente una economía de monocultivo y subconsumo, no es casualidad que las últimas palabras del penúltimo capítulo del texto sean tan claras, en la línea de recuperar otro modo de existir, un proyecto distinto: “Debería ser el inmediato y primordial empeño del cubano que se produjera en Cuba y por su gente toda comida; y que de la tierra a la boca nadie le cortara el camino. Cuando el pueblo cubano sea menos esclavo del azúcar, le será más dulce su alimento y más sabroso su vivir” (Ortiz, 2002: 738).

BIBLIOGRAFÍA

- BARREAL, I. (1993); “Prólogo”, en Fernando Ortiz, *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, p. I-XXXV.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1989); *La isla que se repite: El Caribe y la perspectiva posmoderna*, Hanover, Estados Unidos: Ediciones del Norte.
- BLACKBURN, R. (1997); *A construção do escravismo no Novo Mundo*, Río de Janeiro. Brasil: Editora Record.
- BRAUDEL, F. (1984); *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Las estructuras de lo cotidiano: Lo posible y lo imposible*, t. I, Madrid. España: Alianza.
- CÉSAIRE, A. (2006); *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- CORONIL, F. (2010); “La política de la teoría: El contrapunteo cubano de la transculturación”, en Liliana Weinberg (Coord.), *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina. Siglo XX*, t. I. México: UNAM.
- DELGADO MAHECHA, O. (2003); *Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ECHEVERRÍA, B. (1998); *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- , (2001); *Definición de la cultura*. México: Ítaca.
- , (2010); *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- FAÉ, R. y KRUTER FLORES, R. (2012); “Os limites do ‘Desenvolvimento local’ e as possibilidades abertas pela abordagem dialéctica proposta por David Harvey para compreender uma região”, *Gestão e Sociedade*, vol. 6, núm. 15, septiembre/diciembre.
- GANDARILLA SALGADO, J. G. (2003); *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta/CEIICH-UNAM.

- GANDARILLA SALGADO, J. G. (2012); *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. México: Anthropos/CEI-ICH-UNAM.
- GARCÍA LINERA, Á. (2010); *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. Argentina: CLACSO/Prometeo Libros.
- GÓMEZ ARREDONDO, D. (2010); *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde Nuestra América*, mimeo, en prensa.
- GRÜNER, E. (2011); “Ausencias posibles, presencias imposibles. ‘Africanía’ y complejidad transcultural en Fernando Ortiz, Gilberto Freyre y Roberto Fernández Retamar (primera parte)”, en Eduardo Gruner (Coord.), *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- HARVEY, D. (1985); “Sobre la historia y la condición actual de la geografía: Un Manifiesto materialista histórico”, en *Teoría y método de la geografía humana anglosajona*, edición y estudio crítico de Ma. Dolores García Ramón. Barcelona: Ariel.
- , (2004); *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires.
- , (2007); *Notas hacia una teoría del desarrollo geográfico desigual*. Buenos Aires: UBA-FFyL.
- , (2012); *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Aka.
- HEGEL, FRIEDRICH G. W. (1999); *Principios de filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.
- MAUSS, M. (2009); *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Kat.
- MARX, K. (2005); *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El Proceso de producción del capital*, t. I, vol. 1, 26a. Ed. México: Siglo XXI.
- , (2005b); *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, (Grundrisse) 1857-1858*, t. I, 19a. Ed. México: Siglo XXI.
- MBEMBE, A. (2011); *Necropolítica*. España: Melusina.
- MENDEZ RODENAS, A. (1983); *Severo Sarduy: el Neobarroco de la transgresión*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- MIAMPIKA, L. W. (2008); *Transculturación y poscolonialismo en el Caribe. Versiones y subversiones de Alejo Carpentier*. España: Verbum.
- ROBERT MORAES, A. C. y MESSIAS DA COSTA, W. (2009); *Geografía crítica. La valorización del espacio*. México: Ítaca.

- MORALES GARCÍA, G. (2001); *La heterogeneidad en el pensamiento clásico latinoamericano: Sarmiento, Martí, Vasconcelos y Mariátegui*, Tesis de Doctorado. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.
- MORAÑA, M. (2004); *Crítica impura. Estudios de literatura y de cultura latinoamericanos*. Madrid: Iberoamericana/ Vervuert.
- ORTIZ, F. (1973); *Órbita*, selección y prólogo de Julio Le Riverend. La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba.
- , (2002); *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales)*, Edición, prólogo e introducción de Erico Mario Santí, Palabras de la hija del autor por María Fernanda Ortiz Herrera. Madrid: Cátedra/Música Mundana Maqueda.
- , (2002b); “Los factores humanos de la cubanidad”, en *Ensayo cubano del siglo XX*, Selección, prólogo y notas de Rafael Hernández y Rafael Rojas. México: FCE.
- , (1996); *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- , (1993); *Etnia y sociedad*, Prólogo de Isaac Barreal. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- , (1975); *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- , (1973); *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Prólogo de Bronislaw Malinowski. Barcelona: Ariel.
- , (1978); *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Prólogo y cronología de Julio Le Riverend. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- QUIJANO, A. (2000); “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Caracas: UNESCO-IESALC/FACES/UCV.
- RIVEREND, J. Le (1994); *Debate en soliloquio y otros ensayos sobre Cuba*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- TORO, ALONSO de (2006); “Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: Transculturación-Roberto Fernández retamar: Calibán”, en Susan Regazzoni (Comp.), *Alma cubana: transculturación, hibridez y mestizaje*. Madrid: Vervuert.
- TRAVERSO, E. (2012); *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Argentina: FCE.
- TROUILLOT, M. R. (2003); *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Bogotá: Universidad del Cauco/CESO-Universidad de los Andes.

- UGALDE QUINTANA, S. (2011); *La biblioteca en la isla. Una lectura de La expresión americana de José Lezama Lima*. Madrid: Colibrí.
- VIÑALET, R. (2001); *Fernando Ortiz ante las secuelas del 98*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- WEINBERG, L. (2002); “Ensayo y transculturación”, *Cuadernos Americanos*, vol. 6, núm. 96.

La Escuela-Ayllu de Warisata, Bolivia y sus relaciones con México

ARTURO VILCHIS CEDILLO *

RESUMEN. La constitución y desarrollo de la Escuela de Warisata durante la década del 30 del siglo XX en América, como un proyecto para las comunidades originarias que partía de las tradiciones y costumbres ancestrales, se convirtió en una obra innovadora y opuesta a los proyectos pedagógicos instaurados en Latinoamérica, que produjo la simpatía de diversas naciones de la región, específicamente con la nación mexicana, que también contaba con una experiencia educativa para los pueblos originarios. Ambas naciones mantuvieron diversas relaciones e intercambios, a pesar de que sus proyectos pedagógicos eran diferentes.

PALABRAS CLAVE: *Educación indígena, comunidad, intercambio, Bolivia, Warisata.*

ABSTRACT: The Constitution and development of the school of Warisata during the 1930s over the American's 20th century, as a project for the indigenous communities based on the traditions and ancestral customs, became into a innovative work contrary to the pedagogical projects established in Latin America. It produced the sympathy of several Latin America's countries, specifically in Mexico, which also had its own educational experience for native peoples. We will point out that both nations held various projects and partnerships, despite their educational projects were different.

KEYWORDS: *Indigenous education, community, exchange, Bolivia, Warisata.*

RECIBIDO: 12 de agosto de 2013. **ACEPTADO:** 27 de septiembre de 2013.

*A Erre A por su presencia
Uca tucuy jakemasisaru jiwaw laycu jiwiri
Jan sutinacap jatisirinacaru wiñayaw antasipana
A las miles de heroínas y héroes populares
y mártires anónimos del pueblo.*

* Doctorante en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, <art_rendon@yahoo.com.mx>.

INTRODUCCIÓN

La Escuela-Ayllu de Warisata fue un proyecto pedagógico (1931-1940) que se divulgó en diversas naciones en América Latina durante la primera parte del siglo XX. En su proceso de divulgación e irradiación, México fue el principal país que se interesó por el proyecto educativo que la escuela boliviana impulsó. Entre ambas naciones, el proyecto educativo con las comunidades originarias fue parte de un proceso de renovación pedagógica que en México se plasmó en la Carta Magna de 1917, y en Bolivia con la Escuela-Ayllu de Warisata en los años treinta del siglo XX.

En este texto intentamos hacer una aproximación a las relaciones que confluyeron entre ambas naciones y que tuvieron como punto de partida la educación en los pueblos originarios. Para realizar este ejercicio proponemos una ampliación en los temas de estudio de la historia, hacemos un análisis de la historiografía oficial y de sus fuentes y nos dirigimos a fuentes no reconocidas o a las que se les cuestiona su fundamento como documentos históricos: principalmente los artículos de periódicos y revistas. Asumimos el análisis de las relaciones entre ambas naciones a través del proyecto warisateño y recurrimos a este tipo de fuentes documentales —de archivos en México y Bolivia— por la precariedad, desde la historiografía boliviana y latinoamericana,¹ de estudios sobre la Escuela-Ayllu de

¹ Dos son los únicos referentes como documentos históricos para el estudio y conocimiento de la Escuela de Warisata: el caso de *Warisata. La Escuela-Ayllu* de Elizardo Pérez, *¡Warisata mía! y otros artículos polémicos* de Carlos Salazar Mostajo, ambos de personajes participantes de forma directa en el proyecto educativo. Estos dos libros son guías para el conocimiento, estudio y análisis sobre Warisata. Desde una forma testimonial y ensayística, narran la historia de la escuela y dan pautas para estudios más profundos. Los textos de Pérez y Salazar generalmente son las únicas referencias para estudios posteriores acerca de Warisata. También existe un tercer texto de Carlos Salazar Mostajo, *La Taika. Teoría y práctica de la Escuela-Ayllu*, sin embargo, este texto se distancia de un trabajo historiográfico y se delimita en una hermenéutica de la pedagogía practicada en la escuela. En la actualidad los estudios que se hacen sobre la Escuela de Warisata en Bolivia parten de estos tres textos, un ejemplo es el estudio histórico-filosófico de Constantino Tancara Quispe, *La promesa de Warisata* (2011). En una perspectiva continental, existen pocos estudios acerca de la escuela, algunos de ellos agrupados bajo la delimitación de educación rural, como proyectos limitados a su región, sin marcar su trascendencia o su relación más allá de su espacio local (Fell, 1996; Brienén, 2011). Estudios que, de forma semejante, fundan y retoman sus análisis a partir de las obras de Elizardo Pérez y Carlos Salazar.

Warisata y la nula existencia de estudios sobre la relación entre México y Bolivia a partir de las pedagogías implantadas en ambas naciones.

El propósito de analizar las articulaciones del proyecto pedagógico andino-boliviano con México es concebir la historia no solamente como un ejercicio erudito, sino desde la perspectiva de ofrecer la relación y diferenciación del proyecto boliviano con el proceso educativo en México, propugnando por la escritura de una historia social para “conocer, interpretar y teorizar su realidad e impulsar el cambio social” (Dilthey, 1944: 86). Es decir, presentar una historia interpretativa, sin distanciarnos de la rigurosidad y con la pertinencia social: “la historia como una herramienta de estudio, como un arma de lucha” (Moreno, 1983: 19), pues toda construcción histórica está mediada por la realidad social y es un instrumento de conocimiento para transformar la realidad.

CIRCUNSTANCIA HISTÓRICA DE LA EDUCACIÓN EN BOLIVIA

Desde finales del siglo XIX en Bolivia, constitucionalmente se declaró que la instrucción primaria era gratuita y obligatoria; además, se estipuló que los infantes fueran educados en la “industria y el trabajo” (Flores, 1953: 219), en la práctica; la obligatoriedad no llegó a la población indígena. La acción educativa del Estado en Bolivia resultó ineficaz para servir a las exigencias básicas de la unidad, ya que había ignorado a los grupos indígenas, comunidades que eran amplia mayoría desde la consideración demográfica del país andino.

Frente a la problemática de integrar a las comunidades originarias, se implantó un proyecto de renovación educativa que no pusiera en peligro las estructuras e instituciones jurídicas, políticas y sociales del Estado y la oligarquía.² El intento por incorporar al habitante originario a la “vida civilizada” por medio de la educación, como propuesta de integración,

² Políticamente, de 1884 a 1935, los gobiernos establecidos en Bolivia se constituyeron desde el ideario liberal, fuesen desde el Partido Conservador o el Partido Liberal: “Los dos partidos rinden idéntica devoción al pensamiento liberal, individualista y constitucionalista (Montenegro, 1953: 159). A partir de 1936, el ideario liberal no se abandonó, sino que se articuló con los gobiernos militares socialistas. David Toro Ruilova (1936-1937); Germán Busch Becerra (1937-1939) y Carlos Quintanilla Quiroga (1939-1940) identificaron el socialismo con un “socialismo de Estado” (Zavaleta, 1986: 110), es decir, gobiernos reformistas que ante el complejo desprestigio de los partidos tradicionales mantuvieron intacto el poder económico de la oligarquía, de los latifundistas, quienes realizaron nimias reformas a la estructura económica semicolonial y toleraron el desarrollo de proyectos

de domesticación como dócil instrumento de trabajo, condujo a renovar el sistema educativo boliviano. La instrucción desde esta perspectiva se volvió paternal; consideró al indio como un menor de edad incapaz de gobernarse, de alcanzar madurez de conciencia. Se concibió un ideal que infravaloró al habitante originario, se pugnó por una rápida e impositiva occidentalización que no tomó respeto a la personalidad y a las formas de vida tradicional de las comunidades andinas. Desde la renovación educativa, todo debía ser sustituido compulsivamente por los moldes superiores de la cultura occidental.

La renovación del sistema educativo cumplió la función de neutralizar los movimientos de sublevación indígena que se incrementaban en el territorio boliviano y que eran “consecuencia del despojo de tierras que las comunidades originarias sufrían” (Choque *et al.*, 1992: 7). Disolver la propiedad comunal como lo intentaron los liberales no tuvo como objetivo crear la pequeña propiedad, tampoco significó convertir a las poblaciones originarias en asalariados libres, sino entregar de manera legal sus propiedades comunales a los hacendados. Se dio gradualmente la expropiación y el despojo de la propiedad comunal por el latifundio, fuese por vías legales o violentas, orillando a las comunidades originarias a la servidumbre y a la alineación. Éstas en consecuencia encontraron como única forma de defensa para reclamar sus derechos, la sublevación.

La renovación educativa incluyó diversos objetivos: la contratación del pedagogo belga Georges Rouma; la planificación de un proyecto educativo nacional, así como la fundación de normales rurales para los indígenas; de forma paralela, permitió la manifestación de los primeros intentos de educación para las comunidades originarias. De manera clandestina se fundaron las primeras escuelas para indios, que fueron reprimidas por los latifundistas, quienes concebían las escuelas como espacios de resistencia comunitaria frente a la expansión del latifundio.³ Estas escuelas no sólo

pedagógicos para las comunidades andinas, siempre y cuando no se opusieran a los intereses de los hacendados y/o gamonales.

³ En 1915, se fundó la Escuela Normal Rural de Umala, en el Departamento de la Paz, para aimaras, mientras que en 1916 en Colomi, Departamento de Cochabamba, se constituyó la Escuela Normal Rural para quechuas. Ambas fueron cerradas bajo instigación de los latifundistas.

fueron espacios de alfabetización y difusión educativa y cultural, sino que estuvieron ligadas con distintos movimientos y levantamientos indígenas.⁴

La Guerra del Chaco (1932-1935) reiteró los temas claves de la crítica al antiguo régimen: “La fragilidad de las estructuras nacionales, la explotación del subsuelo” (Klein, 1993: 198), la marginación de la vida política, social y cultural de las comunidades originarias, además del problema del indio vinculado al problema de la tenencia de la tierra. Fueron planteamientos que empezaron a desarrollarse antes del conflicto bélico; pero posterior al mismo, incrementó la concepción en algunos grupos de la sociedad de que la educación era una herramienta de contribución para la liberación de los pueblos originarios. Idea que se llevó a la práctica con el nacimiento de la Escuela de Warisata.

FUNDACIÓN DE WARISATA

La Escuela de Warisata se fundó el 2 de agosto de 1931 en las faldas del Illampu en el cantón o pueblo de Warisata, de población mayoritariamente aimara, localizado en la provincia de Omasuyos, a 11 Km de Achacachi (capital de Omasuyos), y a 100 Km de la ciudad de La Paz (Departamento de La Paz) un lugar a más de 3,900 mts. sobre el nivel del mar. Fue destruida de forma sistemática por las autoridades educativas de Bolivia a partir de 1940, cuando fue destituida la planta docente, el parlamento amaúta (órgano administrativo de la escuela) y los alumnos fueron “obligados” a ya no presentarse a las instalaciones. Un proceso sistemático que comenzó con el veredicto del informe presentado por las autoridades educativas el 25 de octubre de 1940 (Mendoza *et al.*, 1940: 2 y 3).

Desde la perspectiva legal, la escuela tuvo sus fundamentos en el “Decreto de Educación Indígena” promulgado por Daniel Sánchez Bustamante en 1919, y reformulado en 1931. Así como en el estatuto de Educación Pública de 1930. Elizardo Pérez, encargado de edificar y dirigir la Escuela de Warisata, junto con Avelino Siñani, aimara oriundo del lugar, pidió la participación y el permiso de la comunidad de Warisata para instalar la escuela. La comunidad siempre tuvo una participación en lo que respecta a las funciones y organización de la escuela, por tal razón, en Warisata las

⁴ El caso de Marcelino Llanqui, profesor ambulante y cacique, quien instaló (1920) dos escuelas indígenas en la comunidad de Jesús de Machaca y un año después (1921) estuvo ligado a la rebelión del mismo poblado. Para profundizar más sobre el caso de Jesús de Machaca (Choque, 1986: 29).

implantaciones y designios del Ministerio de Educación fueron siempre secundarias. De mayor trascendencia fue la opinión y las resoluciones de los pobladores de la localidad.

Muestra de ello fue la firma del Acta de Fundación, donde aparecieron como firmantes no sólo los oficiales de Educación y de la Prefectura de la Paz y del poblado mestizo más cercano, sino también los caciques (representantes) de la comunidad de Warisata.⁵

Bajo el consejo y guía de Elizardo Pérez y de Avelino Siñani, la escuela fue instalada en un lugar inhóspito. El proyecto concebía:

Una escuela levantada en medio de los indios, a la que el autóctono le prestara el concurso de su cooperación desinteresada que pudiera llamarse efectivamente escuela indígenal y cuya misión fuera directamente en servir a los indios y a su educación (Warisata, 1934: 2).

La constitución y edificación de la escuela en Warisata contempló ubicarse, en un inicio, en el espacio geográfico natural del poblador indio, espacio constituido en el Ayllu, no en la ciudad o en los centros mestizos (*El Diario*, 1931: 3); no obstante, la población y la comunidad de Warisata, para el año de 1931, año de su fundación, ya había sido absorbida por el latifundio. La población y el territorio estaban sujetos al sistema colonial, ya que desde 1882 los gamonales (hacendados latifundistas) habían penetrado hasta 10 puntos las tierras comunales de Warisata, y para 1938 seguían desalojando a los indios de sus propiedades (*La Calle*, 1938: 4). Característica adversa que sirvió como impulso para los aimaras, quienes al principio empezaron a participar de forma “oculta”, como señaló uno de los ex alumnos de la escuela en una entrevista: “En la noche hacíamos tareas ocultas con velas de cebo que nos alumbraban, y en la mañana íbamos al campo a sembrar y de eso también nos calificaban”. La Escuela-Ayllu funcionaba a ocultas de los terratenientes” (Quispe, 2008: 3). Pero posteriormente participaron de forma abierta, involucrándose por completo en la construcción de la escuela y en el territorio que la circundó. La Escuela de Warisata se volcó más allá de su propio espacio escolar.

⁵ Los caciques de la comunidad de Warisata fueron Anacleto Zeballos, Anselmo Siñani y Eduardo Ramos, junto a autoridades del Ministerio de Instrucción, Bailón Mercado, el Subprefecto de la Provincia, Juan Silva V., el Inspector de Instrucción Indígena, Juvenal Mariaca, etcétera (Acta de Fundación de la Escuela de Huarizata, 1931: 1).

PROYECTO PEDAGÓGICO

La finalidad de la fundación de la Escuela de Warisata era la creación de una escuela que instruyera no sólo de forma intelectual, sino que articulara la formación con la forma productiva al poblador nativo, como ejes de una nueva educación: “Realizar el experimento de los planteles de trabajo a fin de capacitar al poblador autóctono dentro de la técnica que requieren los adelantos de la industria tanto manual como agrícola. Se trata pues de la realización de un nuevo tipo de educación” (Warisata, 1931: 1).

En términos pedagógicos la Escuela-Ayllu planteaba el enfoque de la educación integral desde una concepción de “estudio, trabajo y producción” (Vargas, 2007: 19). Su plan educativo incluía una coeducación (sin distinción de géneros): iniciaba desde “la sección preescolar, pasando por una etapa elemental, una posterior etapa media o de orientación profesional, y una etapa final profesional” (Pérez, 1933: 4 y ss.). Transformaba al indígena desde su infancia, y desde su medio social; no sólo era el proceso de alfabetización, sino transformar su estructura social, para ello unía la enseñanza teórica con la enseñanza práctica. Sus actividades educativas y culturales desarrollaron el impulso de las cualidades y aptitudes de los alumnos mediante la plástica, la música y la cultura. Como un proyecto de vanguardia, suprimía el nombre de Escuela Normal para evitar una confusión entre los indígenas y la mala tradición de las escuelas normalistas en el país.

El proyecto de la Escuela-Ayllu partía de las tradiciones y costumbres ancestrales de los aimaras y quechuas, su búsqueda era la creación de un nuevo hombre que sobreviviera no a costa de los demás, por medio de un sistema de trabajo colonial, sino de un sistema de organización colectiva y de transformación histórica. Para ello, el proyecto se sustentaba en una autodeterminación propia, con un apoyo y presupuesto casi nulo por parte del Estado. Como un esfuerzo colectivo revolucionario, incitó a la lucha por los derechos del indígena y de la propiedad de la tierra, se conformó en un instrumento de liberación, por lo cual no se circundó al dominio territorial de la escuela, el proyecto no se limitaba al aprendizaje interior de las aulas, salía y se extendía a la comunidad en su conjunto, combinando en múltiples formas la relación aula, tierra y taller.

La escuela se constituyó en una dimensión educativa de la comunidad, se integró a ella y quedó bajo la dirección de la misma. La dirección del es-

tablecimiento educativo permaneció a la consideración de las autoridades comunitarias, pero al establecerse como un proyecto liberador no optó por las autoridades estatales, sino que implantó el rescate de las autoridades tradicionales de la cultura aimara-quechua. La dirección se constituyó en una institución de raíz nativa: el Parlamento de Amautas (semejante al antiguo consejo de Mallkus), un grupo de personas representantes de la comunidad (jilacatas, mallkus y amautas), que se reunían tres veces al mes, y quienes se encargaban de formar comisiones —integradas por alumnos, profesores y amautas—, mismos que deliberaban para un mejor seguimiento de la escuela. El parlamento como instancia de autoridad llegó a funcionar de forma semejante a una Asamblea Popular, como lo definió Carlos Salazar Mostajo (Chapaco), profesor de la Escuela-Ayllu:

En realidad el parlamento Amauta era la Asamblea Popular, que se reunía cada sábado y cada lunes y que llegó a organizar una especie de Comité Ejecutivo con el nombre de Parlamento Amauta y diferentes comisiones de acuerdo a las múltiples actividades de la Escuela: Comisión de justicia, de educación, de agricultura, de construcciones, de riego, de deportes, de cultura, en fin, una cosa de 16 o 17 comisiones que en realidad más que comisiones de nombre, correspondían a agrupaciones de personas responsabilizadas para dar respuesta a necesidades urgentes. Entonces, lo que se reunía semanalmente era la Asamblea Popular dentro de la cual funcionaba el Parlamento Amauta, no era el Parlamento toda la comunidad, toda la comunidad se hacía presente en la Asamblea Popular [...] El Parlamento Amauta representaba una actividad pequeña de la Asamblea y actuaba a la manera de un Comité funcional (Biondi, 2004: 14).

INTERCAMBIOS ANDINOS Y AZTECAS

La perspectiva de México que se realizó desde finales del proceso revolucionario iniciado en 1910 tuvo resonancia en toda Latinoamérica. Las relaciones entre ambos países eran muy cercanas. Moisés Sáenz, diplomático y antropólogo mexicano, fue de las primeras personalidades que tuvo conocimiento de Warisata. Sáenz, que entonces fungía como representante de México en el Perú, llegó a tierras bolivianas con el fin de “inspeccionar los trabajos que hace el gobierno para incorporar a la población indígena (*El Diario*, 1932: 12). Años más tarde, el proyecto mexicano derivado de la Revolución tuvo eco en la persona del diplomático Alfredo Sanjinés, quien representaba al país andino en suelo mexicano. Sanjinés siguió de

cerca el proceso de reforma educativa implantado por Lázaro Cárdenas y conocía parte del proyecto de la Escuela de Warisata. Sanjinés comentaba en una conferencia:

La educación indígenal y campesina ha sido concebida tan acertadamente que el sabio profesor americano Frank Tanenbau [sic] de la Universidad de Colombia [sic], que visitó las escuelas de México, Guatemala, el Ecuador y Perú, al conocer la de “Huarizata” establecida en las orillas del Lago sagrado de los Incas, no pudo menos que reconocer con entusiasmo que era el tipo de universidad indígena que debían tomar como modelo todos los pueblos indoamericanos (*El Nacional*, 1937: 2).

Para Bolivia, el proceso revolucionario mexicano era síntoma de admiración que se volcó en la edificación del Pabellón México en Warisata, como el diplomático refería:

Es tal la admiración que mi patria tiene por este país, que en la Escuela Guarisata, que se ha construido con el esfuerzo de los grupos indígenas bolivianos, bajo la dirección de un Consejo de “Amautas” está edificado un pabellón denominado “México” (Ordorika, 1938: 1 y 3).

México y el proceso educativo que estaba realizando era causa de respeto y dio pauta para el seguimiento y encauce del proyecto de Warisata, como lo señaló Elizardo Pérez en una carta al Director del Departamento de Asuntos Indígenas, Graciano Sánchez: “Esta Dirección General de Educación Indígenal y Campesina, se dirige a sus colegas y camaradas de México para testimoniarles su más viva simpatía en la obra fecunda de la redención del indio en que se hallan empeñados” (Pérez, 1938: 1). Sin embargo, Warisata admiraba lo hecho por México, pero no trató de imitarlo, tomaba distancia, como señaló Carlos Salazar: “Ellos [refiriéndose a México] han hecho una obra cuantitativamente valiosa, nosotros la hemos hecho cualitativa” (Salazar, 1938: 1). Dos proyectos pedagógicos que se fundaban en distancias disímiles, el proyecto mexicano desde una óptica progresista del proceso de Lázaro Cárdenas, como continuidad del proceso constitucional de 1917, y el proyecto de Warisata asimilado en sus propias tradiciones de organización comunitaria andina, de los aimaras y quechuas, que se distanciaba de un posible proyecto paternalista, característica que seguía vigente en el proyecto mexicano. Elizardo Pérez daba cuenta del fundamento de organización ancestral en el que la escuela se apoyaba:

Hemos aprobado el estatuto orgánico que regula el funcionamiento de las escuelas del campo y cuya doctrina y filosofía se inspira en las bases de nuestra cultura prehispánica de una parte, y de la otra en la organización de núcleos autónomos con sentido y orientación que tienden a dar unidad a una obra colectiva. La restauración de la organización incásica referente a la tierra a base de las “kulakas”, “comunidades” y “ayllus” (Pérez, 1938: 1).

Warisata exponía, por primera vez ante América, la originalidad de su proyecto, que retomaba características de la organización aimara y quechua. Características que provocaron la simpatía y admiración del gobierno de México, que en un acto de reciprocidad y consideración por el proyecto de Warisata, concedió seis becas para maestros rurales bolivianos, “que deseen ingresar a los establecimientos de educación indígena en México” (Chávez, 1937: 1). La otorgación de becas fue bien aceptada por Bolivia y mediante su legación pedía que éstas fueran otorgadas a cuatro profesores varones y dos a observadores de asuntos sociales y económicos (Sanjinés, 1937: 1). Sin embargo, en el proceso de otorgar las becas se vislumbró un asunto de malos manejos, ya que se intentó dejar fuera a los representantes de los núcleos escolares indígenas bolivianos. Elizardo Pérez hizo referencia del mal manejo y de la obstrucción de las autoridades educativas bolivianas para interceder en la otorgación de las becas:

Por fin la misión de maestros está en esa y a sus órdenes, después de laboriosos esfuerzos, el menor de los cuales no ha sido, por cierto, completar el número de seis, dado que, como usted ya sabe, en mi ausencia se había dispuesto que se aprovecharan de las becas por lo menos dos “intelectuales”, esto mi caro Ministro, era inevitable en un país tan intelectualizado como Bolivia (Pérez, 1937: 1).

La obstrucción para el envío de los becados a territorio mexicano obedecía al desinterés por parte de las autoridades educativas bolivianas por difundir la obra pedagógica que en Warisata se realizaba, pero principalmente por la presión de los latifundistas y hacendados bolivianos que, organizados en la Sociedad Rural Boliviana, veían con desagrado el proyecto warisateño. Para esta sociedad, Warisata y los núcleos organizados en torno a la escuela carecían de orientación pedagógica y sólo eran centros que predicaban contra el derecho de propiedad privada. Además percibían que las sedes principales —la Escuela-Ayllu de Warisata— y los núcleos escolares —desperdigados en gran parte del territorio boliviano—, eran

centros de “prédicas de orden subversivo contra el derecho de propiedad y las autoridades constituidas” (*La Calle*, 1938: 4).

Finalmente, aun ante las obstrucciones por parte de las autoridades educativas bolivianas y de la Sociedad Rural Boliviana, un grupo de becarios logró venir a México, el cual quedó integrado de la siguiente manera y en donde destacaba la inclusión de sólo un miembro del proyecto warisateño: Rafael Reyeros (Subsecretario de Estado en el ramo de Asuntos Indígenas de Bolivia); Ernesto Vaca Guzmán (Jefe de sección del Ministerio de Asuntos Indígenas de Bolivia); Max A. Bairón (Profesor e Inspector General de Educación Indígena); Toribio Claure y Leónidas Calvimontes (Directores de Núcleos Escolares Indígenas) y Carlos Salazar Mostajo (ex alumno y en ese momento profesor de la Escuela Indígena de Warisata).

El único representante del proyecto pedagógico de la Escuela de Warisata, Carlos “Chapaco” Salazar, en un principio manifestó su negativa a viajar a México. Estaba más involucrado en el desarrollo interno del proyecto que en la posibilidad de viajar a la nación azteca. Para Carlos Salazar el viaje era considerado como un desplazamiento fútil, “un hermoso viaje [...] de placer” (Salazar, 1937: 1); para él, la mejor labor pedagógica indígena no sólo de Warisata, sino de toda Bolivia, no era ir a México, sino “empaparse de la realidad” en la circunstancia y territorio boliviano. Sin embargo, el profesor cambió de opinión influenciado por la decisión de la comunidad de Warisata, que a través del Parlamento de Amautas lo persuadió para que cambiara su forma de pensar, y optara por viajar.

Fue a principios de enero de 1938 que llegó la delegación de becarios bolivianos a México. Sus primeras acciones fueron la visita de los talleres del Departamento de Asuntos Indígenas en el municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo, dentro de la comunidad otomí, así como la observación de las cooperativas que funcionaban en el mismo municipio “refaccionadas por el Gobierno Federal” (*El Nacional*, 1938: 2). Entre sus actividades por tierras mexicanas, además de visitar principalmente los internados indígenas, las escuelas regionales campesinas, las escuelas rurales y estudiar el aspecto agrario de algunas zonas, se encargaron de dar pláticas sobre el problema del indio en Bolivia, con el soporte de “la proyección de películas filmadas en Bolivia que enseñan aspectos interesantes”.⁶

⁶ Visitaron en conjunto la Escuela Regional Campesina de la Huerta, Michoacán, el Internado Indígena de Paracho, Michoacán, así como internados rurales e indígenas en San Luis Potosí (*El Nacional*, 1938b: 3).

Desde tierras mexicanas, en el transcurso de casi un año de estancia y antes de su retorno en diciembre de 1938 (*El Nacional*, 1938c: 1), mantuvieron comunicación con sus jefes inmediatos bolivianos a través de epístolas. La correspondencia sostenida por los becarios desde México con las autoridades educativas bolivianas denotaba una argumentación en la cual se minimizaban las obras pedagógicas llevadas a cabo en la nación andina. Discurso amparado por el representante de Asuntos Indígenas de Instrucción de Bolivia, quien mostraba como insignificante el proyecto realizado: “Puedo expresar, señor Ministro, que en Bolivia en materia de educación indígena no tenemos más de lo que se llaman aquí los “Internados Indígenas” y que nos resta mucho, muchísimo por hacer, comenzando por organizar nuestras reparticiones administrativas” (Reyeros, 1938: 1). También se encontró una inoperancia, una ociosidad por otros becarios que intentaron retornar a Bolivia antes del término de la estancia, quienes manifestaban que su permanencia en México, “durante tres meses de estancia”, no había rendido frutos “por falta de colaboración de las autoridades mexicanas” (Bairon y Claire, 1938: 1).

Pero también se encontró una argumentación que se mantenía fiel a la causa de la educación indígena y de los avances que ésta estaba logrando. Argumentación en voz del maestro warisateño Salazar Mostajo, quien no sobredimensionaba lo que México hacía, tampoco demeritaba lo hecho en Bolivia, simplemente marcaba dos proyectos distintos: uno contaba con un gran presupuesto y seguía siendo aún colonial y paternalista —el caso de México—; el otro, a pesar de tener innumerables enemigos, un presupuesto casi inexistente por parte de las instituciones de educación, contaba con el apoyo de la comunidad y se edificaba como un proyecto liberador, de creciente autonomía y arraigado en las costumbres aimaras, el caso específico de la Escuela de Warisata (Salazar, 1938: 1).⁷ La argumentación de Salazar Mostajo sobre la perspectiva de que Warisata era el verdadero y único proyecto de educación integral y autónoma en América, ya había sido manifestada en La Paz, Bolivia, años antes, en 1936, en voz del periodista Gamaliel Churata, gran defensor de Warisata y de la educación del poblador originario. Churata señalaba que Warisata era muy diferente de la educación impartida en Latinoamérica, incluso de lo que se estaba lle-

⁷ Salazar Mostajo fue de los becarios que más actividades realizó en México, entre ellas dictar un curso en el Centro de Educación Indígena de Tlanepaquila, Zongolica, Veracruz; así como una conferencia en el Internado de Remedios en Ixmiquilpan, Hidalgo, ambos en comunidades otomíes.

vando a cabo en México: “Constituye el ensayo más importante cometido en América, y puedo aseverar sin hipérbole que no ha sido superado por ningún otro país: ni México” (Churata, 1936: 3).

DOCENCIA MEXICANA EN TIERRA ANDINA

Como acto de retribución a la nación mexicana que recibió la visita de los educadores bolivianos, así como por las semejanzas demográficas entre dos naciones que contaban con una “gran población indígena” y que “se han abocado al problema de la educación indígena” (*El Maestro Rural*, 1939: 7), México envió a Bolivia una delegación de profesores mexicanos con el objetivo de que “realicen estudios y trabajos docentes y sociales en los Núcleos de Recuperación Indígena y Campesina” (Sanjinés, 1938: 1),⁸ además de que, de forma simultánea, llevaran las experiencias mexicanas en el tópico de la educación indígena. La delegación mexicana que viajó al país andino quedó integrada por: Carlos Basauri, Teresa Galván de Basauri, Adolfo Velasco, Manuel Velasco Mendoza, Joaquín Labra, José D. González y Juan Manuel Ceballos (SEP, 1939: 1).⁹

Los profesores llegaron a Bolivia el 11 de abril de 1939 (*La Razón*, 1939: 4), de inmediato su primera actividad fue visitar la Escuela de Warisata, aquella que para la época era noticia entre antropólogos, pedagogos, militantes políticos, “artistas y escritores de América” (*La Calle*, 1939: 5). El jefe de la delegación, Carlos Basauri, relató a su llegada a tierras andinas, la importancia de visitar Warisata: “Tenemos verdadera ansiedad por conocer la escuela de Warisata tan elogiada por verdaderas autoridades en materia indigenista” (*La Calle*, 1939b: 4). Su visita despejó dudas y consolidó en la delegación mexicana la diferencia que existía con el proyecto que México llevaba a cabo en cuanto a la cuestión del “problema de la educación del indio”. Warisata se afirmó como el único proyecto de carácter descolonizador en América, que abría un nuevo horizonte, como refería el profesor Adolfo Velasco: “Vimos al indio manejar la economía de la Escuela, llevar sus listas de productos, en fin, la visita de Warisata, abre para nosotros un nuevo horizonte” (*La Calle*, 1939c: 4).

⁸ Se estableció un grupo de seis delegados destinados de la siguiente forma: “dos a los centros aimaras, dos a los centros quechuas, dos a los centros silvícolas [sic]”.

⁹ Basauri fungía como Jefe de la Delegación, su esposa Teresa como enviada especial; Velasco como investigador, y los tres restantes como maestros rurales.

La Escuela-Ayllu se fundaba en tradiciones y costumbres de las comunidades originarias y no en la imposición de un proyecto pedagógico, su fundamento era la organización comunitaria de administración, economía y política ancestral aimara y quechua: “Ante esta organización de la Escuela de Warisata, comprendimos toda la trascendencia educativa, no sólo de los alumnos, sino del pueblo indígena circundante” (Velasco, 1939: 2).

En su itinerario la delegación mexicana incluyó, además de Warisata, los núcleos escolares de Caiza, Caquiaviri, Caquingora y Casarabe. Al visitar los centros educativos y las comunidades, recibían la muestra de fraternidad y agradecimiento por parte de los pobladores, quienes reiteraban “la virtud de los maestros mexicanos” de auxiliarlos en los “afanes de mejoramiento cultural” (Machaca, 1939: 1). En su experiencia en estos núcleos, los profesores mexicanos también percibieron el trato colonial, de sobreexplotación del que eran objeto los pobladores aimaras, quechuas y de la selva, por parte de las autoridades, de los hacendados y de una parte de la sociedad boliviana, del prejuicio racial síntoma del darwinismo social aún presente, por lo que reiteraban:

Las propias autoridades den las garantías necesarias a las razas nativas, ya que por ahora ni ellas hacen justicia ni amparan a los indios, pues sustentan el mismo criterio que los demás de que éstos constituyen una raza inferior y que sólo tienen cualidades negativas (Velasco, 1940: II).

Caso omiso de esta propuesta dada por el profesor Velasco, ya que a su partida junto con la delegación mexicana de Bolivia el 13 de octubre de 1939, la situación para la población de las comunidades nativas no se modificó. Sobre el último reducto de lucha y resistencia que era Warisata, comenzó una destrucción, que se incrementó aun cuando en México se celebraba el Primer Congreso Indigenista Interamericano, en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940.

Durante este evento de carácter continental, el profesor mexicano, Adolfo Velasco, publicó y presentó una monografía de su experiencia en Bolivia, texto que no llegó a ser escuchado por la mayoría de los asistentes al evento; mientras en Bolivia, las autoridades educativas se encargaron de omitir el estudio de Velasco y comenzaron la destrucción de la Escuela de Warisata.

En el Congreso Indigenista llevado a cabo en México, el profesor Elizardo Pérez, cofundador de la Escuela de Warisata, fue miembro honorario,

invitado especial del Presidente Lázaro Cárdenas,¹⁰ ya que el Ministerio de Educación de Bolivia, en plena discrepancia con Elizardo, se negó a incluirlo como delegado. La resolución, en gran medida, más que por el pretexto de falta de fondos económicos para solventar sus gastos, resultó de la presión política por parte de la Sociedad Rural Boliviana, así como de “los enemigos de la educación indígena” (*La Calle*, 1940: 4).

DESTRUCCIÓN DE WARISATA

Desde su fundación, la Escuela-Ayllu de Warisata siempre tuvo conflictos con las autoridades educativas y con los hacendados. Durante su experiencia de casi 10 años, siempre fue objeto de intrigas en su contra, de falsas acusaciones, de relacionarla con “las sublevaciones que ocurrían en el altiplano” (*El Diario*, 1934: 4). Padeció un continuo proceso para cerrarla y desaparecerla, principalmente por medio de los hacendados, quienes, organizados en la Sociedad Rural Boliviana, desplegaron una estrategia para destruirla: amenazas a las poblaciones que ayudaban en la escuela; alusiones acerca de que la escuela alentaba la lucha contra la población blanca y que inculcaba en los alumnos y en las comunidades cercanas “tendencias específicamente agresivas de odio y lucha de razas” (Carta de la Sociedad Rural Boliviana, 1937: 1).

La escuela resultó un foco de alta peligrosidad para los intereses económicos, políticos y sociales de los latifundistas. Porque la Escuela-Ayllu además de plantear un nuevo sistema de enseñanza, retomaba la reivindicación y devolución de la propiedad, de la cuestión de las comunidades originarias, desde una situación o problemática no sólo de carácter pedagógico, sino de índole económico; es decir, desde la práctica se articularon la educación y la política, desde una pedagogía integral se buscó concientizar a la población nativa sobre su situación marginal económica, racial, política y cultural. Elementos que se contraponían a un sistema colonial, servil, impuesto por el latifundio y amparado por las autoridades educativas nacionales.

La presión política por parte de los hacendados-gamonales conllevó a reformas en la enseñanza pública. A partir de 1940, el sistema educativo

¹⁰ Elizardo Pérez asistió junto con su esposa y también maestra de la Escuela de Warisata: Jael Oropeza. El gobierno de México solventó sus gastos (Oficio Relación de gastos erogados para la organización y celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano, 1940: 1).

se organizó a través del programa de educación única, al desaparecer la Dirección de Educación Indígenal; los núcleos escolares indígenas, entre los que se incluía Warisata, pasaron a depender del Consejo Nacional de Educación (Decreto Constitucional del 12 de enero de 1940, 1940: 3). Esta reforma en materia legislativa logró desaparecer la autonomía que los núcleos indígenas habían conseguido a lo largo de nueve años. Aunado a ello, el Congreso Nacional solicitó al Ministerio de Educación “realizar un informe minucioso sobre la situación de la educación indígenal” (Mendoza *et al.*, 1940: 1).

El diagnóstico del informe sostenía que ante la crisis económica por la que atravesaba el país, se detenía la proliferación de las escuelas indígenas y la reformulación de los planes de estudio de las existentes. Organizativamente, el informe centralizaba las funciones de los asuntos de educación indígenal en la persona del vocal del Consejo Nacional de Educación, quien desempeñaría sus funciones sólo y estrictamente con la cooperación de un comité compuesto en primera instancia por delegados o representantes de los propietarios, por el ejército y, en “última instancia, ante la insuficiencia o carencia de los dos primeros, por los padres de los alumnos indígenas” (Mendoza *et al.*, 1940: 4). Se exterminaba la organización administrativa del Parlamento de Amautas de la escuela y en su caso se priorizaba el tutelaje de los propietarios, hacendados-gamonales. Posteriormente, en los años subsecuentes, se dismantelaron las instalaciones de la escuela y finalmente la educación indigenista pasó a tutelaje del Servicio Cooperativo Interamericano de Educación.¹¹

CODA

En el marco de un proyecto educativo, la alfabetización ocupó el núcleo central de la preocupación educativa tanto en México como en Bolivia desde la década de 1910 y hasta finales de los años treinta. Alfabetizar no era educar y había carecido de importancia práctica tanto para los indígenas como para los grupos sociales de bajo nivel en ambas naciones. La educación en Warisata no se fundó en un programa pedagógico franquizado sólo en las nociones de lectura y escritura que condicionaran las relaciones sociales en forma negativa, agravando su dependencia a los

¹¹ Para el proceso sobre la llegada del Servicio Cooperativo Interamericano de Educación (Vilchis, 2011: 11).

juegos del cacicazgo político y a las estructuras de dominación económica y cultural.

La Escuela de Warisata planteó su proyecto educativo como un proceso de formación para la resistencia contra el latifundismo, contra la marginación y discriminación racial y ejercitó una ruptura con las formas de producción y de educación esclavista que del indígena se tenían. La educación se presentó como una visión y práctica comunitaria donde las personas participaron en su desarrollo, concibiendo la cultura y la naturaleza a partir de una relación de convivencia y complementariedad. No existió la separación de funciones entre los que producen conocimiento de aquellos que lo reproducen; en otras palabras, nunca se concibió una división social jerárquica de la educación.

Warisata y su proyecto pedagógico, desde su circunstancia particular en el contexto boliviano, implicó desde la educación una transformación a nivel de la estructura socioeconómica y política, fundándose en una reconfiguración ética del individuo concreto, desde un espacio y tiempo de reciprocidad y comunalidad. Fue una realización histórica que se volvió concreta, ya que desarrolló un programa educativo no sólo de teorización, sino de ejercicio práctico, desde el cual se incluyó un profundo sentido político.

Estos objetivos llevaron a Warisata a proyectarse a nivel continental, principalmente con México, de quien retomó el sentido de educación del indio, pero del cual se distanció para crear un proyecto autónomo. Warisata se articuló con el proceso educativo mexicano, buscando del mismo más que un reconocimiento, un diálogo de enfoques, de perspectivas y debates, pero también un espacio de difusión, una instancia que le permitiera irradiar su proyecto educativo más allá de los territorios andinos.

La Escuela-Ayllu de Warisata no pudo transformarse en un programa nacional, no por sus limitaciones, sino por los obstáculos internos a los que tuvo que enfrentarse. Como un caso particular en América Latina, es una experiencia educativa que se preocupó por impulsar la educación como el horizonte para el desarrollo social y humano. Desde los últimos años del siglo XX, a partir de una reforma educativa, se intentó situar su experiencia como proyecto innovador, en lo cultural, ideológico e histórico y como base para la aplicación de un nuevo proyecto pedagógico; sin embargo, no se logró planificar un proyecto nacional: “Se tergiversó el contenido del proyecto inicial de Warisata y finalmente la reforma de

1994 en la práctica volvió a ignorar la pedagogía warisateña” (Patzi, 1999: 537). A partir de los años 2005-2006, nuevamente se intentó apropiarse de los fundamentos principales del sistema de la Escuela-Ayllu, para concebirlos en conjunto como “educación comunitaria descolonizadora” (*Nueva Ley de Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez*, 2006: 2). Pero el proyecto no ha entrado en vigencia por la negativa de establecer una ruptura con las políticas educativas de orden pragmático, utilitario, de una pedagogía constructivista, de competitividad, que posterga lo colectivo y comunitario en aras de un individualismo.

ANEXO DOCUMENTAL

DIRECCIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INDIGENAL.
LA PAZ, BOLIVIA.
LA PAZ, 25 DE FEBRERO DE 1938.

AL SEÑOR PROFESOR
GRACIANO SÁNCHEZ
DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE ASUNTOS INDÍGENAS,
MÉXICO.

Señor:

Por intermedio del señor Alfredo Sanjinés, Ministro Plenipotenciario de Bolivia en México, esta Dirección General de Educación Indígenal y Campesina, se dirige a sus colegas y camaradas de México para testimoniarle su más viva simpatía en la obra fecunda de la redención del indio en que se hallan empeñados.

La evolución social mexicana, caracterizada por profundas transformaciones, político-económicas en beneficio del indio y del campesino, constituye para los maestros de Bolivia un verdadero ejemplo de proceso histórico, el cual deseamos seguir para conquistar la nueva estructura indoamericana, al frente del viejo régimen de privilegios de las oligarquías pretéritas.

La instauración del socialismo en Bolivia, data en su forma inicial del 17 de mayo pasado. El Ejército, las masas obreras, las clases estudiantiles y particularmente los excombatientes venidos de las trincheras del Chaco, han iniciado tal movimiento, por la redención social del indio y por un régimen de justicia en la economía de la tierra.

Los maestros indigenistas de Bolivia, cuyo voto solemne interpreta este mensaje, luego de una asamblea memorable, reunida en octubre del pasado año, hemos aprobado el estatuto orgánico que regula el funcionamiento de las escuelas del campo y cuya doctrina y filosofía se inspira en las bases de nuestra cultura prehispánica de una parte, y de la otra en la organización de núcleos autónomos con sentido y orientación que tienden a dar unidad a una obra colectiva. La restauración de la organización incásica referente a la tierra a base de las “kulakas” “comunidades” y “ayllus”.

Doce núcleos escolares indigenales distribuidos en todo el territorio, señalan la primera etapa de este nuevo proceso social. Actualmente desarrollamos una gran campaña por la implantación de nuevos núcleos escolares indigenales, convencidos como estamos, como estaréis vosotros, de que las masas indígenas americanas han de encontrar por el instrumento de la Escuela, su mejor camino de liberación.

Consideramos que el problema en sí es completamente social y económico, ligado a la tierra y a la producción, pero es también particularmente un proceso educativo. Os pedimos luchar por los setenta millones de indígenas que habitan la América y habremos hecho, estamos seguros, obra auténticamente americanista.

México y Bolivia se ligan por analogías. Bolivia posee cerca de dos millones y medio de indígenas, es país minero, con tierras fértiles al oriente. Aquí como en México, la colonia ha dejado instituciones seculares, continuadas dentro de la República y de la democracia. Los maestros estamos frente a esa supervivencia del pasado, por la instauración del porvenir.

Mucho tenemos que aprender y observar del gran país azteca, que ha promovido la más honda revolución en el orden de la incorporación del indio al ritmo actual de la civilización. Profundamente convencidos de esa política sabiamente iniciada por líderes populares como Morelos, Hidalgo, Zapata, Madero, Juárez, que actualmente reciben impulso de ese recio constructor popular que es Lázaro Cárdenas, os enviamos nuestro saludo fraterno a nombre de las escuelas campesinas bolivianas que las masas indígenas de Bolivia, deseando estrechar cuanto cabe vínculos de aproximación espiritual e ideológica con vosotros que sois los verdaderos gestores del más grande experimento americano sobre la tierra y el indio.

Veríamos con sumo agrado la realización de un Congreso Indigenista de países iberoamericanos, ligado al problema, como Bolivia, el Perú, Colombia y México, con el fin de uniformar un plan general que tienda a

rehabilitar las masas campesinas de Indo-América, masas expoliadas por la ignorancia y el retraso cultural.

Trabajad por tal idea y nosotros nos encaminamos a ella resueltamente.

Con admiración profunda a la obra realizada por la Revolución mexicana, os estrechamos fraternalmente.

(FDO) ELIZARDO PÉREZ,

DIRECTOR GENERAL DE EDUCACIÓN INDIGENAL Y CAMPESINA

CARTA DE CARLOS SALAZAR A ELIZARDO PÉREZ

MÉXICO, 19 DE JULIO DE 1938.

Le escribo en vísperas de viajar al Internado de Remedios donde ha de celebrarse la primera asamblea de Educación Indígena de México y a la cual la Delegación Boliviana ha sido invitada. Se ha presentado, por fin, la oportunidad de actuar... y hacer conocer nuestra orientación educacional... Demostraremos que en Bolivia, si bien estamos en un régimen que dista mucho de parecerse al mexicano, la Escuela, que ocupa un lugar secundario entre las preocupaciones del estado, que por ende dispone de pocas sumas de dinero, especialmente la escuela indigenal, ha hecho y hace obra verdaderamente revolucionaria, fecunda y duradera, que está certeramente encaminada, que realiza una labor superior a sus medios económicos, que, en fin, camina sobre los pies y en terreno firme. En México el lema es “producir” porque veintiocho años de revolución improductiva son muchos años y es preciso que el campo produzca... La escuela es, pues, económica. Es claro que esta política es razonable, pero de ningún modo puede llamársela superior a la nuestra. Es distinta. Además, ellos disponen de sesenta millones de pesos —unos quinientos millones de bolivianos— para escuelas. Nosotros todavía estamos pidiendo ayuda a la insolencia de los ricos. Ellos tienen decenas de miles de escuelas elementales. Tienen treinta internados. Nosotros contamos con pocas escuelas, tenemos diez y seis núcleos, pero ellos han comenzado en 1921, nosotros todavía estamos dentro de una estructura semifeudal y liberal y los intereses campesinos no son primordiales para ella. Ellos han hecho una obra cuantitativamente valiosa, nosotros la hemos hecho cualitativa. Puedo afirmar que Claure tiene razón al decir que “en el espíritu, en la intención, en la forma como

ha sido llevada a cabo, Warisata todavía no ha sido superada”. Es cierto, Warisata será de adobe, no será un palacio, tendrá talleres pobres, escasas tierras de cultivo, cuando aquí la escuela de la Huerta tiene doscientas hectáreas cultivables y seiscientas de pastura y temporal y ha costado unos cuantos millones. Pero eso no significa sino que Warisata no merece atención alguna de parte de los que están obligados a ayudarla, cuando en la Huerta se concentran todas las fuerzas del gobierno para realizar una buena obra. La obra social de Warisata es superior, sujeta a la estrechez económica, a las fuerzas dominantes —burguesía, latifundistas— realiza una obra prodigiosa. Que nos den los sesenta millones que aquí dan y haremos la obra más colosal de América. Eso es todo. Todavía no he encontrado nada superior a nuestra Warisata, a pesar de lo poco que ha costado. En México se realizan toda clase de experiencias porque hay dinero. Por eso se permiten hasta el lujo de tener sus fracasos. Nosotros no podemos fracasar porque tenemos la responsabilidad de multiplicar las sumas que nos dan y construir el triple; somos un país demasiado pobre para poder hacer experiencias. En vez de decir que hemos fracasado, se debería decir que estamos en el comienzo, que la obra de México es superior por su cantidad, pero de ninguna manera por su calidad. Aquí pueden hacer todo porque todo mundo ayuda. Allá hasta la prensa es reaccionaria y pone obstáculos a la obra educativa. México es grande, está a la vanguardia en América, porque hay un profundo sentido en responsabilidad y la escuela puede prosperar. En Bolivia todos los egoísmos se reúnen para oponerse a cualquier obra bien intencionada y la clásica irresponsabilidad de los bolivianos jamás hará [más] que conducirnos al fracaso. Decir, pues, que en Bolivia no hemos hecho nada, es desatinar. Hemos hecho algo, que ya es mucho, siendo nuestro país eminentemente conservador. Hemos vencido todos los obstáculos para poder [sic] la necesidad de la escuela indígena. Y este es un gran paso, una gran obra. Contra la oposición latifundista, contra la prensa reaccionaria, contra el mestizaje pueblerino, contra el gamonalismo, contra curas y corregidores, contra todas las fuerzas enemigas del indio, nuestra obra se ha impuesto. Cuando un gobierno realmente revolucionario se proponga llevar adelante la obra, ya estará el terreno preparado y el éxito de la escuela será colosal, si ahora, contra todos los factores enumerados, se impone, en un estado socialista triunfará de manera definitiva. No podemos avergonzarnos de haber construido pocas escuelas, de dotarlas apenas de talleres, de pobres aulas. Esa vergüenza se

queda para los que pueden ayudarnos y no lo hacen. Nosotros debemos estar orgullosos de haber construido lo que ahora podemos mostrar.

CARLOS SALAZAR MOSTAJO

BIBLIOGRAFÍA

- Acta de Fundación de la Escuela de Huarizata*, (1931); La Paz, 2 de agosto.
- “Ayer arribó a esta ciudad la Dlg. de maestros mejicanos [sic]” (1939); *La Razón*, La Paz, 12 de abril.
- BAIRON, M. y CLAURE, T. (1938); *Carta de Max. A. Bairón y Toribio Claure becados bolivianos en México, al presidente de la República, Gral. Lázaro Cárdenas, fechada en la Escuela Regional Campesina de “la Huerta”, Morelia. Michoacán, México, 27 marzo de 1938*, Archivo General de la Nación, México, Fondo Presidentes Lázaro Cárdenas del Río, Becas Bolivia, Exp. General, 5-25-39, caja 0702, exp. 534.1/951.
- BIONDI FRANGI, S. P. (2004); “Entrevista a don Carlos Salazar Mostajo”, *Decursos Revista de Ciencias Sociales*, año VI, núm. 12, diciembre, pp. 12-21.
- BRIENEN, M. (2011) “Warisata y la renovación de la educación rural indigenal boliviana 1931-1948” en Alicia Civera *et al.* (Coord.), *Campesinos y escolares: la construcción de la escuela en el campo latinoamericano, siglos XIX y XX*, México, Colegio Mexiquense/Miguel Ángel Porrúa, pp. 384-406.
- “Carta de los pobladores de Jesús de Machaca, de la Provincia de Ingavi, del Departamento de La Paz, al señor Presidente de la República Mexicana, el General Lázaro Cárdenas” (1939); fechada el 27 de agosto de 1939, en Archivo General de la Nación, Fondo Presidentes Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0742, exp. 534.6/1232.
- “Carta de la Sociedad Rural Boliviana firmada por su Presidente Julio C. Patiño y el Secretario R. López Videla, al Ministerio de Educación y Asuntos Indígenas de Bolivia” (1937); *Archivo Histórico de Relaciones Exteriores de México*. Expediente año 1937: Informes políticos suplementarios rendidos por la Legación de México en Bolivia, fólder 29-3-15. La Paz-México, 2 de agosto.
- CHÁVEZ OROZCO, L. (1937); *Oficio del Subsecretario de Educación Pública, Luis Chávez Orozco, a la Secretaría de Relaciones Exteriores, fechado el 30 de septiembre de 1937*, Archivo Histórico de Relaciones Exteriores de México, Expediente Becas, año 1937, fólder III- 23-59-3.

- CHOQUE CANQUI, R. (1986); *La masacre de Jesús de Machaca*. La Paz: Chitakolla.
- CHOQUE CANQUI, R. et al. (1992); *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?*. La Paz: Arawiyiri.
- CHURATA, G. (1936); “Problemas y tópicos sobre el indio. El Congreso de Profesores Indigenistas”, *La Calle*, La Paz, 27 de octubre.
- Comisión Nacional de la Nueva Ley de Educación Boliviana (CNNLEB), (2006); *Nueva Ley de Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez*, Sucre, Bolivia, Ministerio de Educación y Culturas, agosto.
- DILTHEY, W. (1944); *El mundo histórico*, México: FCE.
- “Documentos que demuestran el carácter retardatario con que se combate a la educación del indio” (1938); *La Calle*, La Paz, 16 de agosto.
- “El Chaco fue Crisol de una nueva Bolivia”. Interesante Conferencia dijo ayer, el Ministro de aquel país, el Señor Sanjinés. Conferencia en Relaciones Exteriores, y por radio del Departamento Autónomo de Publicidad (DAPP), (1937); *El Nacional*, México, 10 de agosto.
- “En la tarde de ayer viajó a la Escuela de Warisata la comisión de maestros mejicanos” [sic] (1939); *La Razón*, La Paz, 30 de abril.
- “Entrevista a Basilio Quispe Churata, nieto de Avelino Siñani y alumno de Elizardo Pérez” (2008); *El Diario*, La Paz, 10 de julio.
- “Está en La Paz un ilustre personaje de EE. UU. De México, D. M. Sáenz” (1932); *El Diario*, La Paz, 17 de enero.
- FELL, E. M. (1996); “Warisata y la irradiación del núcleo escolar campesino en los Andes (1930-1960)” en Pilar Gonzalbo (Coord.), *Educación rural e indígena en Iberoamérica*. México: El Colegio de México.
- FLORES MONCAYO, J. (Comp.), (1953); *Legislación boliviana del indio. Recopilación 1825-1953*, La Paz: Ministerio de Asuntos Campesinos. Departamento de Publicaciones del Instituto Indigenista Boliviano.
- “Guarisata es el sitio ideal para la Escuela Normal de Indígenas”, (1931); *El Diario*, La Paz, 2 de junio.
- KLEIN, H. (1993); *Orígenes de la revolución nacional boliviana. La crisis de la generación del Chaco*. México: CNCA-Grijalbo.
- “La obra de absorción de tierras de los indígenas de Warisata, prosigue. Fue comenzada en 1882”, (1938); *La Calle*, La Paz, 26 de julio.
- “Los problemas de los indígenas en la República Boliviana”, (1938b); *El Nacional*, México, 4 de febrero.
- “Los maestros Bolivianos llevan a su patria las experiencias mexicanas. Cumplieron una amplia misión” (1938c); *El Nacional*, México, 6 de diciembre.
- “Maestros bolivianos en gira de estudio por el Estado de Hidalgo” (1938); *El Nacional*, México, 22 de enero.

- MENDOZA LÓPEZ, V., ZAPATA, R. Y CAPRILES LÓPEZ, J. (1940); "Veredicto del jurado revisor de Educación Indígenal", *La Calle*, La Paz, 25 de octubre.
- Mensaje de la Escuela Indígenal de Warisata, en el Día de las Américas* (2009) [1934]; Editorial La Semana Gráfica, La Paz, Bolivia, edición facsímil, México, Editorial América Nuestra-Rumi Maki.
- MONTENEGRO, C. (1953); *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz: Biblioteca Paceña.
- MORENO FRAGINALS, M. (1983); *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona: Crítica.
- Oficio: Relación de gastos erogados para la organización y celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano del Departamento de Asuntos Indígenas de México* (1940); Archivo General de la Nación, México, Fondo Presidente Lázaro Cárdenas del Río, caja 0684, Expediente relativo al Congreso Indigenista, Michoacán, Pátzcuaro, 11-25-39 Exp. 533.4/X, 28 de agosto.
- ORDORIKA MEJÍA, A. (1938); "La entrevista de Hoy. Alfredo Sanjinés, Ministro de Bolivia en México", *El Nacional*, México, 28 abril.
- "Otra muestra de simpatía de México a Bolivia" (1939b); *La Calle*, La Paz, 12 de abril.
- PATZI, F. (1999); "Etnofagia estatal. Nuevas formas de violencia simbólica (Una aproximación al análisis de la Reforma Educativa)", en *Bulletin du Institute Francaise de Études Andines*, 28 (3), pp. 535-559.
- "Profesores mexicanos admiran la escuela boliviana indígena", (1939c); *La Calle*, La Paz, 19 de abril.
- PÉREZ, E. (1933); *Informe del Director de la Escuela Normal Profesional de Indígenas de Huarizata, Elizardo Pérez, al señor Prefecto y Comandante General del Departamento de La Paz, fechado en Huarizata el 27 de noviembre de 1933*, en Archivo de la Prefectura de la Paz, Subfondo Administración (Omasuyos), Serie Correspondencia recibida y enviada, Años 1933-1934, Caja 108ª.
- _____, (1937); *Carta de Elizardo Pérez al Representante de la Legación de Bolivia en México, Lic. Alfredo Sanjinés*, fechada en La Paz, 21 de noviembre de 1937. Archivo privado de Carlos Salazar Mostajo.
- _____, (1938); *Carta de Elizardo Pérez a Graciano Sánchez, Director del Departamento de Asuntos Indígenas de México*, fechada en La Paz, 25 de febrero de 1938, Archivo privado de Carlos Salazar Mostajo.
- _____, (1963); *Warisata. La Escuela-Ayllu*. La Paz: E. Burillo.
- REYEROS, R. (1938); *Carta de Rafael Reyeros al Ministro Peñaranda, fechada el 15 de febrero*.

- SANJINÉS, A. (1937); *Oficio del Representante del gobierno Boliviano en México, Sr. Alfredo Sanjinés dirigido al Sr. Eduardo Hay, Secretario de Relaciones Exteriores en México*, fechado el 18 de octubre de 1937, en Archivo Histórico de Relaciones Exteriores de México, Expediente Becas, Año 1937, Folder III- 23-59-3.
- , (1938); *Oficio de la Legación de Bolivia en México, Lic. Alfredo Sanjinés al Secretario de Educación. Gonzalo Vázquez Vela*, fechado el 4 de octubre de 1938, Archivo Histórico de la SEP, Expediente Congreso Indígena de Bolivia 1938, Exp. 2, b/0917/15.
- SALAZAR MOSTAJO, C. (1937); *Carta de Carlos Salazar Mostajo al Director de Educación Indígenal y Campesina [Elizardo Pérez] y al Director de la Escuela de Warisata [Raúl Pérez]*, fechada el 3 de noviembre de 1937, Archivo privado de Carlos Salazar Mostajo.
- , (1938); *Carta de Carlos Salazar Mostajo a Elizardo Pérez, fechada en México, el 19 de julio*.
- , (1990); *¡Warisata mía!*. La Paz: Juventud.
- , (1992); *La Taika. Teoría y práctica de la Escuela-Ayllu*. La Paz: Juventud.
- “Se realizará una visita a la escuela indígenal que funciona en Huarizata” (1934); *El Diario*, La Paz, 18 de enero.
- SEP (1939); *Oficio de la Secretaría de Educación Pública a la Secretaría de Relaciones Exteriores, México*, fechado el 19 de febrero de 1939, Archivo Histórico de la SEP, Exp. 1, b/097.2.
- TANCARA QUISPE, C. (2011); *La promesa de Warisata*, La Paz, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- “Una delegación absurda representará a Bolivia en el Congreso de Pátzcuaro”, (1940); *La Calle*, La Paz, 14 de marzo.
- VARGAS CONDORI, J. (2007); *El pensamiento filosófico educativo productivo de la Escuela-Ayllu de Warisata*, Tesis de Maestría en Educación Superior por la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- VÁZQUEZ VELA, G. (1939); “Discurso del Secretario de Educación Pública. Lic. Gonzalo Vázquez Vela, ante la partida de los profesores mexicanos a Bolivia”, en *El Maestro Rural*, núms. 3-4, t. II, marzo, pp. 7-9.
- VELASCO, A. (1939); “Una breve visita de un profesor mexicano a la Escuela de Warisata”, *La Calle*, La Paz, 20 de abril.
- , (1940); *La Escuela indígenal de Warisata, Bolivia*, Primer Congreso Indigenista Interamericano. México: Departamento de Asuntos Indígenas.

VILCHIS CEDILLO, A. (2011); “Warisata y Churata, pedagogía y periodismo de compromiso”, *La Pacarina del Sur. Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Revista en línea: <www.pacarina.com>, núm. 8, julio-septiembre.

ZAVALETA MERCADO, R. (1986); *Lo nacional popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

La querrela intelectual del quechuaymara Fausto Reinaga contra Fernando Diez de Medina

ESTEBAN TICONA ALEJO *

RESUMEN. El quechuaymara boliviano Fausto Reinaga tuvo en su vida intelectual varios debates y polémicas. Su disputa con el escritor Fernando Diez de Medina, posiblemente sea el más conocido y difundido. Reinaga escribió un libro en 1964 bajo el título de *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*, motivo de este breve artículo. Esta obra está situada en su etapa de pensador marxista, aunque su contenido adquiere “la voz y el pensamiento indio” contra el escritor mestizo boliviano Diez de Medina.

PALABRAS CLAVE: *Fausto Reinaga, Fernando Diez de Medina, política intelectual, Quechua, Aymara.*

ABSTRACT: The Bolivian quechuaymara Fausto Reinaga in his intellectual life held several debates and controversies. Maybe his quarrel with the writer Fernando Diez de Medina is the best known and disseminated. Reinaga wrote a book in 1964 under the title of *The Indian and Bolivian cholaje. Processing Fernando Diez de Medina*. Our proposal is to show that his work is located in the stage of Marxist thought, although its content acquires “the voice and the Indian thought” against the Bolivian mestizo writer Diez de Medina.

KEYWORDS: *Fausto Reinaga, Fernando Diez de Medina, intellectual politics, Quechua, Aymara.*

RECIBIDO: 11 de noviembre de 2013. **ENTREGADO:** 20 de enero de 2014.

¿QUIÉN FUE FAUSTO REINAGA?

Fausto Reinaga Chavarría fue quechua y aymara o quechuaymara, como se identificaba; vivió entre 1906 y 1994. Nació el 27 de marzo en el *Jatum ayllu Macha* de la provincia Chayanta del Norte de Potosí y murió el amanecer del 19 de agosto en la ciudad de La Paz, Bolivia. Aprendió a leer y escribir el castellano en su adolescencia, enfrentando mil vicisitudes logró dominarlos hasta llegar a la universidad y graduarse en derecho en 1936. Fue escritor, ensayista, filósofo, político, activista e ideólogo indíge-

* Docente en la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia), <esteban.ticona@gmail.com>.

na; autor de 32 obras publicadas y varios textos inéditos. Su abundante producción intelectual dio origen al pensamiento político indígena contemporáneo, denominado el *indianismo*.

Sobre la trayectoria intelectual de Reinaga no existen estudios profundos realizados en Bolivia. Su original producción continúa siendo tratada muy superficialmente, a excepción del indigenista ecuatoriano Guillermo Humberto Mata (1968), quien escribió algunos fragmentos sobre su vida a finales de los años sesenta. Algunos artículos de prensa, uno que otro folleto y el citar lo —muchas veces— en algún evento académico o político son formas de recordarlo (Oporto, 1994; Martínez, 1999; Stephenson, 2003; Reinaga, 2004; Salas, 2005; Alvizuri, 2009).

Gran parte de la obra de Reinaga fue publicada en Bolivia, durante sus largos años de producción y lucha, aunque como consecuencia del colonialismo intelectual fue casi silenciada y hoy circula alguna que otra como *La Revolución india* (1970, 2001 y 2007) y la *Tesis india* (1971).¹

En estos últimos años existe un interés particular de estudiar a Reinaga en varios países. Por ejemplo, la tesis doctoral del argentino Gustavo Cruz titulada *Los senderos históricos-políticos e ideológicos-filosóficos de Fausto Reinaga (1906-1994)*, que indaga la relación conflictiva entre marxismo e indianismo en Fausto Reinaga. La investigación contó con el auspicio de la Universidad Nacional Autónoma de México, en 2011. Una tesis de maestría de María Elena Oliva, titulada *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*, es una mirada comparativa entre negritud e indianismo, mediante la búsqueda y selección de textos que dieran cuenta del desarrollo de ambos discursos, como ¿Cuál es la particularidad de la negritud y el indianismo?, ¿qué definición de identidad nos entregan?, ¿cómo problematizan el racismo y el sistema colonial?

A iniciativa de algunos activistas aymaras radicados en Europa, como Mario Gutiérrez, fundador del grupo musical *Ruphay*, se tradujo al francés su obra *América India y Occidente* (1974), bajo el nombre de *L' Amerique Indienne et L' Occident* (1979), y al alemán como *América india und das Abendland* (1980). Además, con auspicio de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, el Convenio “Andrés Bello” y la carrera de Filosofía de la UMSA, está en curso la publicación de las obras completas en cuatro tomos de Fausto Reinaga.

¹ En el anexo incluimos los títulos de las obras publicadas por Reinaga.

LA QUERRELLA CONTRA FERNANDO DIEZ DE MEDINA

Fernando Diez de Medina nació en La Paz en 1908 y murió en 1990.² Al indagar cómo lo calificaba el medio intelectual del país, nos topamos con varias apreciaciones, como la siguiente: “Ensayista, poeta, crítico, dramaturgo, biógrafo, periodista, cuentista, novelista, conferencista, mitologista, político y diplomático...” (Guzmán, 1975: 255).

Reinaga escribió en 1964 el libro *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. Obra expuesta en dos partes. La primera parte se divide en los siguientes apartados: “¿Qué es un escritor?”; “El velero matinal”; “Nayjama”, “Thunupa y el estetismo comercial”; “Franz Tamayo-Hechicero del ande y la revolución india”; “Literatura boliviana y el pensamiento cholaje republicano”. La segunda parte contiene “Fernando Diez de Medina, el político”; “Diez de Medina y la cuestión portuaria”; “Sariri y Fantasía coral”; “La reforma educacional: el alma del cholo y el alma del indio”; “El valor del propio ejemplo”.

¿Por qué don Fausto escribió el libro citado? Al decir de Reinaga:

Este ensayo es el primer estudio de la sociedad boliviana desde un punto de vista indio; sociedad en la que tras paciente investigación y experiencia no hemos encontrado más que dos fuerzas étnicas, dos razas, en perpetua lucha: indios y cholos (Reinaga, 1964: 5).

Es la obra del primer escritor indio del siglo XX, que interpela el pensamiento y la práctica de la élite boliviana entre 1930 y 1970. Reinaga nos cuenta cuál era la actitud de estas élites de la ciudad de La Paz a finales del siglo XIX y principios del XX:

Después de la Revolución federal de 1898,³ nacer en La Paz era un privilegio. El paceño se desempeñaba respecto los habitantes del “interior” como un terrateniente gamonal respecto a sus pongos-siervos. Esta situación hoy se halla aminorada, pero ello no significa que se haya superado y desapare-

² Citamos algunas de sus obras publicadas: *El velero matinal* (1935); *Franz Tamayo, el hechicero del Ande* (1942); *Thunupa* (1942); *Pachakuti* (1948); *Siripaka* (1949); *Nayjama* (1950); *Literatura boliviana* (1953); *Sariri* (1954); *Mateo Montemayor* (1969); *Ollanta el jefe Colla* (1970); *El general del pueblo* (1972); *La teogonía andina* (1973).

³ La Revolución Federal de 1898 fue una lucha económica regional de las élites del sur (Sucre) y del norte (La Paz). El resultado fue el triunfo del norte, con la decisiva participación del movimiento indígena liderado por Pablo Zárate Willka. Además, el triunfo posibilitó el traslado de la sede de gobierno de Sucre a la ciudad de La Paz (Condarco Morales, 1966/1983).

cido; existe un aldeano regionalismo subterráneo, especialmente en las capas sociales de la burguesía feudal y clase media; a tal punto (ahora 1964) que nadie puede ser ni Rector de la Universidad ni Alcalde Municipal si no es paceño de nacimiento (Reinaga, 1964: 23).

En *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), Reinaga dice:

Diez de Medina, se halla dominado por una “idea fija”, idea que no le deja ni a sol ni a sombra. Fernando Diez de Medina, piensa que Fernando Diez de Medina es grande, una luminosa conciencia. Un sabio y un humanista. Y, como los humanistas del Renacimiento, cree él que ninguna disciplina mental se le escapa; cree él que es filósofo, poeta, científico, historiador, cuentista, ensayista, crítico, político, conductor de la “Revolución”, indigenista, sociólogo, maestro, financista, etc. (Reinaga, 1964: 67).

Reinaga nos cuenta por qué se atrevió a procesar intelectualmente a Diez de Medina:

Enjuiciamos hoy a Fernando Diez de Medina, porque introspectivamente en él se revelan los genuinos rasgos somáticos y se acusan con singularidad inequívoca las características morales y psíquicas del cholaje boliviano de nuestro tiempo. Y porque es el escritor más prolífero y político más activista, pero sobre todo porque, gracias a la propaganda tarifada, ha devenido como el “escritor indigenista” de “reputación universal” (Reinaga, 1964: 13).

Pero ¿qué es el indigenismo boliviano para Reinaga? “El indigenismo es una corriente literaria y política, producida y salida de la pluma del cholaje intelectual boliviano acerca del indio” (Reinaga, 1964: 13).

A pesar de su origen, Reinaga dice que el indigenismo debería ser un proindio; pero Diez de Medina asegura lo contrario:

Los indigenistas de cualquier ángulo y latitud ideológica se sitúan en un punto de vista PROINDIO; y sólo Fernando Diez de Medina, no; porque el suyo es un punto de vista ANTI-INDIO. Y “su” indigenista reputación es una aberración (Reinaga, 1964: 13).

Reinaga, frente al indigenismo del cholaje, apuesta por el indianismo: “La literatura india o el indianismo es la literatura producida por el intelectual auténticamente indio” (Reinaga, 1964: 13).

Don Fausto no cree que sólo los indios tengan la exclusividad en el indianismo, sino que el cholaje pro-indio también puede ser indianista:

“Conociendo y comprendiendo la razón de la causa india, el cholaje intelectual puede crear y hacer una literatura india” (Reinaga, 1964: 13).

Reinaga desbarata qué hay detrás del indigenismo de Fernando Diez de Medina:

El cholaje desde aquel sábado 6 de agosto de 1825 hasta nuestros días, ha esgrimido un pensamiento y una actitud de discriminación y segregación racial con respecto al indio; al cual esclavizando, asesinando, robándole sus tierras y su cultura, lo ha sometido a una oprobiosa condición infra-humana peor que en la Colonia; ya que en aquel periodo, sobre la cabeza de los españoles venidos de la Península, pendía como la espada de Damocles: el respeto y la obediencia al Rey, el miedo y temor a Dios, y encima al juez de la conciencia, que bajo estricto control del confesionario, vigilaba pensamientos y actos, razón por la que la absolución no era cosa fácil de alcanzar; muchas veces era negada hasta en artículo de muerte (Reinaga, 1964: 14).

Reinaga está convencido de que Diez de Medina es más un político que un intelectual:

Y con relación a los intereses y los derechos de la Nación boliviana, el cholaje (escudado detrás de cuanta ideología llegada de Europa, disfrazado ora liberal, constitucional, republicano, nacionalista, socialista, fascista o “comunista”) ha manejado el destino de este país con la filosofía de las tripas, el falo y la vagina (Reinaga, 1964: 14).

El enjuiciamiento de Reinaga a Diez de Medina es como el despertar indio hacia la revolución:

[...]es el primer destello de aquella aurora roja que anuncia el despertar del indio, este libro es una chispa desprendida del fuego que arde y crepita en la entraña de la raza, fuego que flameará la llamarada de la REVOLUCIÓN INDIA, destinada por la dialéctica de la historia a salvar Bolivia (Reinaga, 1964: 16).

Fernando Diez de Medina fue un político e indigenista conservador, perteneciente a las élites criolla-mestizas del país. Ocupó cargos muy importantes como la Secretaría General del Banco Central de Bolivia en 1936, ministro de educación del gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) entre 1956 y 1957. Fue embajador de Bolivia ante el Vaticano en 1958. Asesor del gobierno militar de René Barrientos Ortuño, en 1964 y 1969; y en 1967 fue ministro sin cartera del mismo gobierno

de Barrientos. En 1951 obtuvo el Premio Nacional de Literatura (Guzmán, 1975: 255-256).

Para Fausto Reinaga, Diez de Medina gozó de muchos privilegios y poder por su origen social y de ninguna manera por su capital de intelectual:

Fernando Diez de Medina, producto de la flor y nata de la “sociedad” pa-ceña, luciendo una piel blancoide, provisto de los congénitos derechos y privilegios, y sobre todo en posesión del Poder casi absoluto de la raza opresora, ingresa en la República de Letras. Y desde este momento su estrella polar le guía con tanta luminosidad y seguridad, que Fernando Diez de Medina (no había ya duda) se siente un elegido de los dioses... (Reinaga, 1964: 24).

Fausto Reinaga no concibe que un intelectual no tenga un compromiso social profundo con su tiempo y con los problemas más acuciantes del mundo. Este razonamiento hace que se pregunte ¿qué es un escritor? Reinaga encuentra un sinfín de contradicciones en la vida intelectual de Diez de Medina:

En el oleaje enfurecido de los mares humanos de nuestro tiempo, debería ser el escritor brújula y faro; pasión prometeica en un mundo de destrucción y terror, razón que no retrocede ante la galaxia sideral ni ante el espectáculo de la energía atómica (Reinaga, 1964: 17).

Continúa reflexionando sobre el papel de escritor:

Y los hombres de la tierra, tienen sed de verdad y justicia. Y hay escritores, aquellos precisamente que son los llamados a abrir la senda hacia el bien, la paz, la justicia y la libertad, voluntaria e involuntariamente enceguecidos y ensordecidos, prostituidos y prostituyendo su noble misión, vencidos por el bolso estomacal, viven de rodillas ante el “becerro de oro” (Reinaga, 1964: 18).

Para Fausto Reinaga es inconcebible que el escritor no haga una lectura de lo que sucede con la humanidad y sus problemas. Dice específicamente:

No es concebible, cuesta trabajo pensar que un escritor de nuestro tiempo no sienta, no se aperciba de los riesgos que rodean no sólo la vida humana, sino la vida en sí. El producto de infinitos milenios de evolución o de revolución que remataron en el advenimiento de un cerebro pensante y de una conciencia luz: el mayor milagro que se ha producido en el Universo. Este milagro hoy, se halla asediado, amenazado de una total aniquilación. El escritor, debe ponerse en guardia del hombre. El

que no parte de esta premisa, camina de uno u otro modo en las sendas del crimen de lesa-humanidad (Reinaga, 1964: 19 y 20).

Reinaga exige que los escritores tengan un compromiso con su realidad; como la apuesta por la verdad y la libertad:

El escritor tiene en sí, en sus pensamientos y actos, una sagrada misión en la vida: la misión de la verdad y la libertad, y la lucha por la organización socialista de la sociedad humana. La libertad, la verdad y el socialismo, constituyen la luz del espíritu y el fuego del corazón del hombre con la pluma. En consecuencia, el escritor de conciencia, hoy más que en ninguna época, debe ser un revolucionario cabal. Bebiendo horizonte tras horizonte el pensamiento va más allá de la sociedad sin clases del futuro (Reinaga, 1964: 21 y 22).

Es importante mencionar que los conceptos de *verdad* y *libertad* sufrirán cambios en su proceso de pensamiento. Pero para Fausto Reinaga no se modifica la lucha de los pueblos y particularmente del pueblo indio. Además se pregunta ¿Por qué y para quién escribimos?

Estos conceptos se han hecho sangre de mi sangre y viven en mi vida como substancia fertilizante de mi espíritu indio kolla, que siente y percibe la problemática de un pueblo, de una raza poderosa que ha subsistido arrastrando una existencia infame, abyecta, cuasi animal por cuatro siglos y medio, pero que ahora el soplo huracanado de la Revolución de nuestro tiempo, arrojando lejos la somnolencia bestial, se dispone a entrar en la batalla por la conquista de su propia libertad. Ante este acontecimiento que golpea ya la conciencia y hierde como el duro cierzo andino la epidermis europeizada de la sensibilidad chola, ¿qué actitud adoptamos los escritores de Bolivia? ¿Escribimos? ¿Por qué escribimos? ¿Para quién escribimos? (Reinaga, 1964: 22-23).

Fausto Reinaga encuentra en aquel ego intelectual exacerbado de Diez de Medina una clara práctica de colonialismo intelectual:

El escritor de nuestro tiempo, ya dijimos, se halla “comprometido”. O pertenece al pasado o pertenece al futuro. En los países pequeños y avasallados como el nuestro, causa estragos la “colonización intelectual” (Reinaga, 1964: 24).

Está convencido de que Diez de Medina es un simple imitador de ideas foráneas:

Los escritores de Bolivia han vivido y viven de aquello que menciona Henri de Man con el nombre de “experiencias por sustitución”. Esto es, que sin

saber nada, ni ver nada, ni sentir nada, ni comprender nada de Francia o de Rusia, con simples datos de libro, revista, periódico o radiales, tejen conceptos, calcan ideas e imágenes y los meten en la entraña de su vida subjetiva y objetiva, desenvolviendo de este modo el proceso todo de su producción intelectual (Reinaga, 1964: 25).

Continúa Reinaga en esta línea de reflexión:

Desde la fundación de la República hasta nuestros días, los escritores de Bolivia han hecho el triste papel de cipayos ideológicos de los escritores de las Metrópolis. Fueron escritores títeres y “comprometidos” hasta el tuétano de sus huesos. Pensaron y sintieron toda la vida con la cabeza y el corazón de la gente de allende los mares. He aquí la razón de que las ideas y conceptos de la libertad y democracia hicieran un carnaval perpetuo. La libertad y la democracia fueron las máscaras de la opresión más feroz y de la tiranía caciquista más bárbara (Reinaga, 1964: 25).

En un intento general y crítico, Reinaga describe las obras principales de Fernando Diez de Medina:

La influencia telúrica ha sido fatal para Diez de Medina. Desde “El velero matinal” hasta “Bolivia y su destino”, su pensamiento es un pensamiento monolítico. Todo lo que se registra en sus “veinte lujosas obras” es una repetición que aturde; estos libros son como las salas cinematográficas; “Thunupa”, “Nayjama”, “Sariri”, “Aynoka”, “El arquero”, “Bolivia y su destino”, exhiben una sola y misma película: el pensamiento pétreo de Diez de Medina. El espíritu y el sentimiento de Diez de Medina se han mineralizado: antisoviético, antiindio, chauvinista y panamericanista a la vez; imaginario conductor del pueblo; poeta y orador, ensayista y filósofo entre sueños; sociólogo, ideólogo y replicante en la fantasía de José Enrique Rodó; polemista de “fama universal” que se trenzó con Wallace, Papini, Toynbee, Madariaga, Sánchez, Chateaubriand...; sólo que los nombrados no se percataron de las polémicas que Diez de Medina decía sostener con ellos; ni siquiera supieron algunos de su existencia... en Bolivia, destruyó según dogmática creencia suya, en trascendencia lances polémicos a Arguedas, Tamayo, Canelas. Sólo sigue gravitando en la conciencia boliviana con el mismo peso y la fuerza de una montaña hierática (Reinaga, 1964: 161).

Según Portanda (1978), Diez de Medina ha polemizado y refutado a los siguientes escritores bolivianos: Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Demetrio Canelas, Augusto Céspedes, Joaquín Espada y Eduardo Arze Quiroga. Y a los siguientes extranjeros: Giovanni Papini, Arnold Toynbee, Luis Alberto Sánchez, Salvador de Madariaga, Charles Arnade, Ramón Menéndez Pelayo, John Masters y el *Time* de Nueva York y Assis de Chateaubriand (Portanda,

1978: 219). Lo más llamativo en esta lista de controversias e impugnaciones de Fernando Diez de Medina es que no se mencione a Fausto Reinaga. ¿Por qué? ¿Fue el más duro de sus críticos?

Según el testimonio de Hilda Reinaga, sobrina de Fausto, “el silencio total” fue la respuesta de Diez de Medina a la crítica de Reinaga, expuesta en *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. Además, Diez de Medina hizo la bajeza de hacer decomisar el libro *El indio y el cholaje boliviano* de la librería Juventud, donde se comercializaba. Hilda misma nos contó que los libros después de la incautación se habrían incinerado.

Hay otro pasaje conflictivo de la relación de Fernando Diez de Medina con Reinaga. Diez de Medina publicó en 1954 un libro titulado *Literatura boliviana*. En este texto cita a Reinaga de la siguiente manera: “El Belzu, de Fausto Reinaga, es un ensayo ditirámico disparatado, tan alejado de la verdad histórica como del equilibrio crítico” (Diez de Medina, 1954: 379).

Sin embargo, en ediciones posteriores de este libro se excluye el párrafo mencionado, aunque queda como constancia de ella en el “Índice Alfabético de Nombres Citados”, como Reinaga, Fausto: 347. ¿Por qué se ha eliminado el párrafo citado en la publicación de 1954 en ediciones posteriores? ¿Cómo explicar esta actitud? ¿Tal vez un simple error de imprenta?

El asunto está muy claro: en 1954 Reinaga aún no critica a Diez de Medina; pero en las posteriores ediciones (por ejemplo de 1980), Diez de Medina, al verse criticado por Reinaga, elimina la referencia a la obra.

En compilaciones más especializadas sobre el ensayo y el pensamiento político boliviano, como la de Juan Albarracín Millán, que publicó cinco tomos,⁴ y la de Guillermo Francovich, se asume la misma actitud de silencio. Francovich es considerado como uno de los filósofos bolivianos más destacados, y algún interesado supondría encontrar algo sobre Reinaga en algunas de sus obras sobre la filosofía y al pensamiento boliviano del siglo XX;⁵ pero no es así. Por ejemplo, en su libro *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956) cita a autores como Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Gustavo Navarro o Tristán Marof, Fernando Diez de Medina y muchos otros; pero no

⁴ Los libros de Juan Albarracín son: el tomo I, *Orígenes del pensamiento social contemporáneo de Bolivia* (1976), el II: *El gran debate. Positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana* (1978), el III: *La sociedad opresora. Corrientes eclécticas de transición del positivismo al marxismo* (1979); el IV: *Sociología indígena y antropología telurista* (1982), y el tomo V: *Geopolítica, populismo y teoría sociotricronoparanóica* (1982).

⁵ Otra obra de Francovich es *La filosofía en Bolivia, 1947/1987*. Supay, 1939/1971.

a Reinaga. Posiblemente una explicación sea que Reinaga haya criticado a Francovich en su libro *La intelligentsia del cholaje boliviano* de 1967.

En esta breve revisión sobre el impacto de las obras de Reinaga en las compilaciones bibliográficas más importantes, nos topamos con que amigos muy cercanos de Reinaga y de estilos narrativos similares sobre la interpretación de la realidad boliviana son frecuentemente citados como parte fundamental de la producción intelectual del pensamiento boliviano. Es el caso de Gustavo Navarro o Tristán Marof y algunos otros. Ante este enfoque bibliográfico boliviano preguntamos: ¿Qué es ser intelectual en Bolivia? ¿Es cuestión de clase, de raza? ¿Los indios quechuaymara como Reinaga no tienen derecho a ser reconocidos como escritores e intelectuales?

CONCLUSIÓN

Nos aproximamos a cómo Fausto Reinaga enfrentó esa política intelectual colonialista a lo largo de varios años, ejemplificada con su interpelación al indigenista Fernando Diez de Medina. La respuesta a sus cuestionamientos fue el silencio. También indagamos el silencio de una mayoría de los compiladores bolivianos sobre los escritores nacionales, como el ensayo, la política y la crítica, quienes lo excluyeron casi de todo quehacer intelectual.

CHUQIPAYU MARKA, LA PAZ, LAPAKA PHAXSI,
NOVIEMBRE, 2013.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBARRACÍN MILLÁN, J. (1976); *Orígenes del pensamiento social contemporáneo de Bolivia*, t. I. La Paz: Universo.
- _____, (1978); *El gran debate. Positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana*, t. II. La Paz: Universo.
- _____, (1979); *La sociedad opresora. Corrientes eclécticas de transición del positivismo al marxismo*. t. III. La Paz: Universo.
- _____, (1982); *Sociología indigenal y antropología telurista*. t. IV. La Paz: Universo.

- ALBARRACÍN MILLÁN, J. (1982); *Geopolítica populismo y teoría sociotricrono-panorámica*, t. V. La Paz: Universo.
- ALVIZURI, V. (2009); *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz: El País.
- CONDARCO MORALES, R. (1983); *Zárate, el "Temible" Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. La Paz: Renovación.
- DIEZ de MEDINA, F. (1935); *El velero matinal*. La Paz: América.
- , (1947); *Thunupa. Ensayos*. La Paz: Gisbert y Cía.
- , (1948); *Pachakuti y otras páginas polémicas*. La Paz: Año Inaugural.
- , (1950); *Nayjama. Introducción a la mitología andina*. Madrid: Paraninfo.
- , (1950); *Siripaka*. La Paz.
- , (1954); *Sariri*. La Paz: Tejerina.
- , (1954); *Literatura boliviana. Introducción al Estudio de las letras nacionales del tiempo mítico a la producción contemporánea*. Madrid: Aguilar.
- , (1969); *Mateo Montemayor*. La Paz-Cochabamba: Amigos del Libro.
- , (1970); *Ollanta, el jefe Colla*. La Paz-Cochabamba: Amigos del Libro.
- , (1972); *El general del pueblo*. La Paz-Cochabamba: Amigos del libro.
- , (1973); *La teogonía andina*. La Paz: H. Municipalidad de La Paz.
- , (1980); *Literatura boliviana. Introducción al Estudio de las letras nacionales del tiempo mítico a la producción contemporánea*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- , (1980); *Franz Tamayo. Hechicero del Ande*. La Paz: Juventud.
- FRANCOVICH, G. (1987); *La filosofía en Bolivia*, La Paz: Juventud.
- GUZMÁN, A. (1975); *Poetas y escritores de Bolivia*. La Paz-Cochabamba: Amigos del Libro.
- MATA, G. H. (1968); *Fausto Reinaga. Akapi Jach'aj*. La Paz: Ediciones PIB.
- MATÍNEZ ACCHINI, L. (1999); *Indios y gamonales: aportes de Fausto Reinaga y Fernando Diez de Medina en la formación del pensamiento social boliviano*, t. II, pp. 73-76, XIII Reunión anual de Etnología. Identidades, globalización o etnocidio. La Paz: Musef.
- OLIVA OLIVA, M. E. (2010); *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*. Tesis de Magister en Estudios Latinoamericanos, Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Postgrado, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos.
- OPORTO ORDÓÑEZ, L. (1994); "Fausto Reinaga, Rupaj Katari. Político y filósofo Amauta, 1906-1994". En *Presencia literaria*, 18 de septiembre. La Paz.

- OPORTO ORDÓÑEZ, L. y REINAGA, H. (1994); *Bio-bibliografía de José Fausto Reinaga, Rupaj Katari. 1906-1994, Presencia Literaria*. 2 de octubre.
- PORTANDA RAMOS, M. (1978); *Fernando Diez de Medina. Proyecciones de su obra intelectual*. La Paz: Fundación Manuel Vicente Ballivián.
- SALAS, E. M. (2005); *Análisis al pensamiento de Fausto Reinaga*. Oruro: El Amauta.
- SILES GUEVARA, J. (1975); *Las cien obras capitales de la literatura boliviana*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- STEPHENSON, M. (2003) “El uso de dualismos y género sexual en la formulación del discurso indianista de Fausto Reinaga”, en Josefa Salmón y Guillermo Delgado, eds. *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia al siglo XX*. La Paz: Plural.
- REINAGA, F. (1978); *El pensamiento amautico*. La Paz: PIB.
- _____, (1974); *América india y Occidente*. La Paz: PIB.
- _____, (1971); *Tesis india*. La Paz: PIB.
- _____, (1964); *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. La Paz: PIAKK.
- _____, (1967); *La “intelligentsia” del cholaje boliviano*. La Paz: PIB.
- _____, (1953); *Belzu, precursor de la revolución nacional*. La Paz: Rumbo sindical.
- _____, (1970); *La revolución India*. La Paz: PIB.

ANEXO. PUBLICACIONES DE FAUSTO REINAGA. 1940-1991

1940. *Mitayos y Yanaconas*. Oruro: HAM. Imp. Mazuelos.
1949. *Victor Paz Estenssoro*. La Paz: CEC.
1952. *Nacionalismo Boliviano*, (Ruy Ripaj). La Paz.
1953. *Belzu, precursor de la revolución nacional*. La Paz: Rumbo Sindical.
1953. *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio*. La Paz: Rumbo Sindical.
1956. *Franz Tamayo y la Revolución Boliviana*. La Paz: Casegural.
1956. *Revolución, cultura y crítica*. La Paz: Casegural.
1960. *Alcides Arguedas*. La Paz: Talleres Gráficos Guttemberg.
1960. *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*. La Paz: Ediciones Sindicato de Escritores Revolucionarios.
1960. *España*. La Paz.
1964. *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. La Paz: Partido Indio de Aymaras y Kechuas (PIAK).

1967. *La "intelligentsia" del cholaje Boliviano*. La Paz: Partido Indio de Bolivia (PIB).
1968. *El indio y los escritores de América*. La Paz: PIB.
- 1969 (2001). *La revolución india*. La Paz: PIB.
1970. *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La Paz: PIB.
1971. *Tesis india*. La Paz, PIB.
1974. *América india y Occidente*. La Paz: PIB
1974. *Poder indio y Occidente*. La Paz: PIB.
1978. *El pensamiento amáutico*. La Paz: PIB.
1978. *Indianidad*. La Paz: PIB.
1978. *La razón y el indio*. La Paz: PIB.
1980. *¿Qué hacer?*. La Paz: Comunidad Amáutica Mundial (CAM).
1981. *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*. La Paz: CAM.
1981. *El hombre*. La Paz: CAM.
1981. *La era de Einstein*. La Paz: CAM.
1981. *La revolución amáutica*. La Paz: CAM.
1982. *Podredumbre criminal del pensamiento europeo*. La Paz: CAM.
1983. *Sócrates y yo*. La Paz: CAM.
1984. *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre*.
1984. *Europa prostituta asesina. Congreso Mundial de los Intelectuales del Tercer Mundo*. La Paz: CAM.
1986. *Crímen. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Rossevelt, Stalin, Hitler, Reagan, Gorbachov*. La Paz: CAM.
1991. *El pensamiento indio*. La Paz: CAM.

Las diferencias entre la geopolítica española y la portuguesa tras su encuentro con el Nuevo Mundo

MARÍA DEL PILAR OSTOS CETINA *

RESUMEN. El objetivo de este ensayo consiste en presentar los rasgos característicos tanto del imperio español como del imperio lusitano tras su encuentro con los pueblos asentados en las tierras del Nuevo Mundo. Esto mismo nos permite identificar algunos aspectos de prominentes imperios como lo fueron el azteca, el inca, pero también un tercero, muy relevante en el continente, pero poco estudiado desde el enfoque geopolítico como el chibcha, ubicado sobre los actuales territorios de Colombia y Venezuela. Asimismo, se trata de un análisis que nos permite dilucidar los criterios geopolíticos que implementaron no sólo los exploradores españoles, sino también los lusitanos sobre el espacio de conquista del Brasil, cuya evolución territorial a través del tiempo, dará como resultado la conformación de un impresionante *Heartland*, ubicado en la América del Sur.

PALABRAS CLAVES: *España, Portugal, geopolítica, Nuevo Mundo.*

ABSTRAC: The goal of this paper is to set up some characteristics of both the Spanish and the Lusitanian empires during their colonization process in the New World. Also, the issues underlined could allow us to identify some prominent aspects of the great regional empires, such as the Aztec, the Inca, but also a third and very important in the continent, but little studied from the geopolitical approach, the Chibcha, located in the present territories of Colombia and Venezuela. Also, it is an analysis that allows to elucidate the geopolitical criteria implemented both by Spanish and Lusitanian in the space conquest of Brazil, whose territorial evolution over the colonized period resulted in an impressive country in the heartland in South America.

KEYWORDS. *Spain, Portugal, geopolitic, New World.*

RECIBIDO: 15 de enero de 2014. **ACEPTADO:** 25 de febrero de 2014.

LA CONQUISTA DE UN NUEVO MUNDO: BOTÍN DE UNA COMPETENCIA
TRANSOCEÁNICA

Al indagar sobre los primeros exploradores que arribaron al llamado Nuevo Mundo, hoy América, aparecen marinos y piratas de origen griego,

* Académica e investigadora del CESNAV, <mpostos@yahoo.com>.

fenicio, romano, indonesio y hasta chino, quienes se aventuraron a través de las aguas del Atlántico, es decir, del “mar océano”, en busca de otros aprovisionamientos y nuevas rutas comerciales antes de que los portugueses y los españoles se decidieran a hacerlo en pleno auge del mercantilismo (Hatcher, 2005: 12-32; Menzies, 2005).¹

Se trató de un momento clave en el que los expedicionarios ibéricos, particularmente los portugueses, colocaron a prueba la resistencia de sus barcos con la finalidad de transitar sobre la ancha vía del Atlántico, guiados por los recursos cartográficos que conservaron celosamente; al igual que lo hicieron los escoceses con el propósito de emprender expediciones que pudieron haber tenido por objeto encontrar nuevas tierras, donde seguramente los miembros de los Templarios pudiesen considerarse a salvo, lejos de sus poderosos perseguidores como eran en ese momento el papado y Felipe IV, rey de Francia (Hatcher, 2005: 34-94).²

Eso explica que en medio de la persecución incesante a la que fueron sometidos, buena parte de los miembros de la orden templaria, concentrada mayoritariamente en el territorio francés, tuvo que desplazarse a lo largo y ancho del continente europeo en busca de un lugar confiable como Portugal. Convertido en una especie de puerto seguro, auspiciado por el rey Alfonso IV (1325-1357), quien fuera *Gran Maestre* de la orden Templaria y promotor del envío de algunos barcos expedicionarios en dirección al Atlántico. Esta práctica fue perseguida por su hijo, el príncipe Enrique “el Navegante” (1394-1460), heredero de esta connotada tradición marítima lusitana.³

¹ De acuerdo con el estudio de David Hatcher, “es probable que existiesen técnicas de navegación mucho antes de lo que permite suponer la documentación existente. [Incluso] es probable que la piratería se desarrollase en paralelo a la navegación, pero según la mayoría de enciclopedias y diccionarios, la piratería se remonta al tiempo de los fenicios (año 1000 a.C.), considerados el primer pueblo de navegantes del Mediterráneo”.

² Sobre el tema de los Templarios, se trataba de un conjunto particular de hombres cultos, estadistas, peregrinos de cualquier religión, no sólo cristianos, hábiles navegantes versados en política, aliados con la gran hermandad de navegantes que había creado un imperio comercial en tiempos de los fenicios. Se les ha vinculado hasta la actualidad como protectores del saber y de objetos sagrados. Hay quienes, además, sostienen que el origen de los Templarios se remonta a los tiempos de la construcción del Templo de Salomón por albañiles fenicios de Tiro, o incluso a los de la Gran Pirámide o la Atlántida, pero el origen de su historia moderna se encuentra en la Edad Media, en la época de las Cruzadas.

³ Enrique “el Navegante” también se integró como *Gran Maestre* de la orden de los Caballeros de Cristo, la nueva orden templaria en Portugal.

Así, a partir del predominio de su flota, Portugal se convertiría en uno de los más destacados reinos de entonces. Surca, particularmente, los del continente africano en lugares como Namibia y el Congo, convertidos en un auténtico botín para la corona lusitana. De la comercialización de esclavos, oro, marfil y especias, se extraían importantes dividendos, lo que a la postre contribuyó a la profesionalización de sus navegantes, pero además al perfeccionamiento de sus embarcaciones transoceánicas, como fue el caso de las famosas carabelas.

En medio de este connotado prestigio de los lusitanos, el entonces navegante de origen italiano, Cristóforo Colombo, en castellano Cristóbal Colón, se propuso convencer al rey Joao II de Portugal para efectuar la inversión de un ambicioso proyecto que les llevaría a transitar por las aguas occidentales del Océano Atlántico hasta alcanzar la isla de Cipango (Japón) en el Oriente. La idea resultó interesante, pero poco convincente en términos financieros, más aún cuando en opinión del rey Joao II, Colón no era más que “un gran hablador, muy vanidoso al alardear de sus virtudes, y exagerado al fantasear e imaginar su isla de *Cipango*”. Por consiguiente no tardó en rechazar su propuesta. No obstante, de forma secreta, el rey decidió enviar sus propias embarcaciones hasta las islas Azores con la finalidad de constatar la viabilidad de explorar nuevos destinos, allende del amplísimo mar Atlántico (Sampaio, 2000: 18 y 19; De Castro, 1994: 27-29).

¿CIPANGO O UN NUEVO CONTINENTE?: LA QUIMERA DE COLÓN

Lo anterior no fue más que uno de varios intentos por acercarse de manera real y permanente a nuevas tierras, provistas de incalculables tesoros, a través de las rutas que los anteriores marinos habían trazado en sus mapas. Todo esto tenía la finalidad de alcanzar de forma expedita los aprovisionamientos básicos para todo el conjunto de los reinos que conformaban la Europa de la época que, en medio de todo lo anterior, experimentaba un crecimiento exacerbado de su demografía. Los gustos de sus élites eran cada vez más refinados. Demandaban toda clase de materias primas y de metales preciosos, lo mismo que de alimentos y especias, destinadas estas últimas a la conservación prolongada de los víveres y comestibles (Cipolla, 1998: 12 y 13).

Retomando la vida personal de Colón, algunos biógrafos, entre ellos David Hatcher, confirman la importancia del casamiento de éste con la

portuguesa Felipa Moniz de Perestrello, hija de Bartolomé Perestrello, marino al servicio de Enrique “el Navegante”. A partir de esa posición familiar, Colón adquirió gran parte de su habilidad y destreza como marino al lado de los lusitanos, quienes los adiestraron en el manejo de las cartas de navegación y la maniobra de embarcaciones como las carabelas, con las que años después emprendería su viaje hasta toparse con las Indias americanas.

Además de navegante, Colón se destacó también como un hábil comerciante, pues ante la negativa del rey lusitano, se propuso llamar la atención de los reyes de España y de los más acaudalados banqueros, algunos de origen judío, a quienes buscó persuadir para invertir sendos capitales en la que vendría a ser la Compañía de Indias, cuyo principal objetivo se centró en la apertura de nuevos mercados transoceánicos.

A todo esto, el posterior involucramiento de Colón con la realeza española se manifestó, además, en su apego a la lengua castellana, que se mantuvo siempre presente en sus escritos y su correspondencia, ya que la empleó para bautizar sus primeros hallazgos en América. Un ejemplo de ello fue La Española (hoy Haití y la República Dominicana). Mientras que en lo que respecta a su factible condición como judío, aspecto que se ha buscado mantener de bajo perfil, se asegura que de ser cierto le facilitó en gran medida su contacto con las personalidades más adineradas e influyentes dentro del imperio español para echar a andar su anhelada expedición con rumbo a otros continentes.

Sobre la cuestión judaica que encierra la vida de Colón, existen algunas otras coincidencias que llaman la atención. Una de ellas fue que justo cuando estaba por iniciar su viaje, en toda España se comenzó una fuerte persecución animada por la Santa Inquisición con el propósito de expulsar tanto a árabes como a judíos, y cuyo *ultimátum* se dio para el día 3 de agosto de 1492, un día antes de que zarpara la tripulación de Colón y que, al parecer, estaba conformada por un notable número de judíos muy diestros en las cuestiones de la cartografía y la navegación marítimas. Al igual que los árabes, inmersos en la configuración racial de lo que hasta la actualidad somos los hispanoamericanos, ésta es otra raíz a considerar (Hatcher, 2005: 162-168).⁴

⁴ Asimismo se expone la hipótesis de que Colón, al sentirse identificado con la causa judía, su apego a aquellas raíces le pudieron haber traído a la memoria un hecho en particular, cuando en la antigüedad el rey Salomón, con el propósito de edificar su Templo en Jerusalén, mandó hacer numerosos viajes a la tierra de Ofir (que podría haber sido Haití),

EL ENCUENTRO CON LAS INDIAS AMERICANAS

Mientras la meta final de Cristóbal Colón en 1492 fue la de arribar en sus tres carabelas a las Indias orientales en dirección al lugar quimérico de Cipango, tomando la ruta más rápida y efectiva por el Atlántico, lo cierto fue que, convencido de haberlo logrado, tras encontrar tierra firme en aguas del Mar Caribe y no del Índigo, su primera expresión frente a los nativos que habitaban aquellas tierras de profundo verdor y exuberancia natural fue la de bautizarlos con el apelativo de *indios*.

A partir de entonces, el territorio “indio” recién hallado en ese Nuevo Mundo, que más adelante asumirá el nombre de América, quedó a merced de estos navegantes transatlánticos, quienes se dedicaron a hacer minuciosas y exhaustivas exploraciones en distintas direcciones a lo largo y ancho del territorio recién encontrado. Con el paso del tiempo, los exploradores europeos quedaron atónitos frente a la incalculable riqueza natural, pero también ante el avanzado nivel de progreso alcanzado por estos pueblos indígenas, los cuales ostentaban una adelantada organización socioeconómica, cultural, científica, religiosa y geoestratégica (De Castro, 1994: 15-169).⁵

Para estos primeros europeos se trató de una frenética, pero también arriesgada, búsqueda que los condujo a descubrir prominentes civilizaciones e imperios ancestrales, acaudalados de todo tipo de riquezas naturales. Su avaricia los condujo prontamente a someter a sus líderes aborígenes con la finalidad de dominar cada uno de estos nuevos territorios.

Fue entonces sobre la estructura imperial alcanzada por las más prominentes civilizaciones, la azteca y la inca, que los europeos se abalanzaron hacia la búsqueda de mayores riquezas, afrontando las condiciones climáticas del trópico, todo con la finalidad de atender los rumores de la población nativa, que permanentemente hacía mención de algo a lo que

en busca de oro para pagar la construcción de su famoso templo, y que según los estudiosos del tema, estas tierras podían haber correspondido a las costas del actual continente americano.

⁵ De acuerdo con De Castro, el nombre de América tiene varios orígenes. Por un lado, algunos estudiosos lo atribuyen al nombre que los indígenas le daban a un macizo ubicado en Nicaragua. Otros aseguran que proviene de la ciudad indígena —*Americapana*— en la costa venezolana de Cumaná. Pero también está la versión en la que se asegura que, tras la expedición del italiano Américo Vespucio y el envío de su correspondencia a Italia, narrando los hallazgos descubiertos en el Nuevo Mundo, se adoptó su nombre para bautizar ese nuevo territorio visto por él al otro lado del Atlántico.

denominaban como *El Dorado*. Esa misma motivación fue la que llevó a estos primeros expedicionarios europeos hacia su encuentro con un tercer imperio: el de los chibchas, quienes eran pobladores ubicados entre los actuales territorios de Panamá, Colombia, Venezuela y el norte del Ecuador (Montaña, 1963: 43).⁶

Al respecto, cabe resaltar que a diferencia de los aztecas e incas, los chibchas no lograron estructurarse como un imperio homogéneo, sino que más bien fueron un mosaico de muchos grupos dispersos, sin un centro político visible y escasamente intercomunicados. En consecuencia, su interacción con los dos imperios vecinos era complicada, lo que impidió la creación de un sólido y verdadero puente cultural entre la América precolombina del norte y la del sur. Así el imperio chibcha es un clásico ejemplo de lo que en geopolítica se reconoce con el nombre de “Estado tapón” (Meira, 1997: 61).⁷

A partir de ese primer encuentro que tuvieron los exploradores europeos con el imperio chibcha, producto de la necesidad de encontrar caminos alternos que aseguraran sus pasos tras las huellas de El Dorado, los europeos se toparon con un imperio resguardado por la soledad y el anonimato, forjado por las fuerzas de la naturaleza y por el aislamiento de sus pobladores que aparecían dispersos en pequeños núcleos sociales o una especie de *guetos* dentro de esa geografía dual: la caribeña y la andina.

Precisamente, sobre ese perfil que define al imperio chibcha, se afirmaron los trazos que delinear la geopolítica del Estado colombiano en

⁶ El origen del nombre de Nueva Granada se remonta a la llegada del español Gonzalo Jiménez de Quesada, quien al arribar por primera vez a los territorios ocupados por los pobladores muiscas, en la actual capital de Bogotá, exclamó: “¡Tierra buena y serena! ¡Tierra que pone fin a nuestra pena!”, al quedar deslumbrado por la belleza del paisaje, la clemencia del clima, la abundancia y la riqueza que ofrecía este lugar; por lo que encontró un gran parecido entre la Sabana de Bogotá y su natal vega de Granada. En ese sentido, el propio Jiménez de Quesada expresó que “por las cordilleras que la circundan y las colinas que interrumpen la planicie de Bogotá, le pareció que se trataba de un jardín sembrado de torres, por lo cual le dio el nombre de Valle de los Alcázares. La Serrezuela de Suba, le sugería la Sierra de Elvira; las colinas de Soacha, le recordaban las del Suspiro del Moro; y los empinados cerros que se alzan frente a Bogotá, le recordaban los que a Granada rodeaban. Su imaginación andaluza le hacía ver en estas exóticas y originales tierras, el pueblo, el río y los montes que viera desde su infancia”.

⁷ De acuerdo con Carlos de Meira Mattos, “la separación entre los territorios de Estados antagónicos se realiza estableciendo un espacio neutro. A este espacio se le acuerda el *status* de Estado. De tal manera, dotado de soberanía propia, el Estado-tapón, reconocido por los dos oponentes y en la mayoría de los casos por la comunidad internacional, abriga a un pueblo autónomo y es verdaderamente una unidad independiente”.

sus diferentes momentos. Todo esto enmarcado en un permanente aislamiento y dispersión de sus centros de poder, lo que a su vez le impedirán concretar alianzas duraderas, menos aún con sus dos vecinos imperiales: el mesoamericano, entre la región del Mar Caribe y Centroamérica, y el incaico, comprendido en la región de los Andes.

Sobre el desconocido y poco estudiado imperio chibcha, la experta Sylvia Broadbent opinó que éste bien podría ser considerado como uno de “los tres grandes centros de alta cultura junto con los Mayas-Nahuas y los Incas” (Broadbent, 1964: 9). El gran problema para su estudio se encuentra, según la misma académica, en la pérdida de fuentes históricas primarias, lo que contribuyó a la desaparición de testimonios y de relatos elaborados por los propios indígenas. Sin embargo, las fuentes de mayor consulta para este tipo de estudios provienen de la correspondencia y de las crónicas realizadas por frailes y personajes españoles, como Gonzalo Jiménez de Quesada, quienes, tras penetrar por el Mar Caribe y descender por la compleja geografía colombiana, lograron llegar hasta el altiplano cundi-boyacense, considerado el centro político más avanzado de la cultura chibcha, posteriormente convertido en el centro de las instituciones políticas del virreinato durante la etapa colonial y conservando esa misma característica hasta nuestros días.

En esencia, los Chibchas fueron un grupo cultural amplio, integrado por numerosas familias que en la mayoría de los casos se encontraban “unidas” por un elemento en común como fue la lengua, extendida desde el territorio actual de Nicaragua hasta las inmediaciones de la parte norte del Ecuador: una amplia acumulación de diferentes tipos de territorios, montañas, páramos, planicies, llanuras y, sobre todo, de selvas que tienden, según el geopolítico colombiano Julio Londoño, al aislamiento de esta vasta región intermedia entre la parte norte y sur de todo el continente americano.

En el caso de las principales familias aborígenes que integraban la cultura chibcha, los estudios sobre el tema señalan que se trató de grupos que vivían aisladamente, derivado de sus propias condiciones geográficas y topográficas ya mencionadas. Ésta es una costumbre que tendrían que abatir los españoles, al obligar a los indígenas a mudarse a las aldeas más pobladas, con la finalidad de concentrarlos y, de este modo, facilitar su adoctrinamiento y evangelización. Al respecto, María Victoria Uribe señala que a “los ojos de los conquistadores, la población nativa padeció de una fragmentación política extrema y su comportamiento en general

manifestó una gran belicosidad; la única excepción la constituyeron los *muiscas*, habitantes del altiplano cundi-boyacense (en el centro del país), cuyo sometimiento no presentó mayores dificultades” (Uribe, 1992).

Por su parte, los pobladores de la región del Caribe, con excepción de la Sierra Nevada de Santa Marta, habitada por los taironas, acostumbrados a vivir bajo una estructura urbana, suficientemente adelantada a partir de una original red de caminos, convivían en lo general de forma dispersa, teniendo como único medio de intercomunicación y de contacto al curso fluvial del río Magdalena. Asimismo, se trataba de pueblos que sobresalían por su connotada condición física y atlética para resistir las inclemencias del calor tropical y la humedad de la región. Por tal motivo fueron acusados de canibalismo, lo que se convirtió en el pretexto por el cual los exploradores foráneos como los españoles decidieron esclavizarlos y al final exterminarlos (Cárdenas, 1992).⁸

Entre tanto, en la costa del Pacífico habitan pueblos aborígenes dedicados a la pesca, la caza y la agricultura, asentados muy cerca de la línea de los manglares sobre cerros artificiales, cuyas construcciones tenían por objeto aislar a los indígenas de la extrema humedad que hasta la actualidad sigue caracterizando a esta zona, calificada como una de las de mayor concentración de lluvias en el mundo.

Mientras que en la región andina, los grupos agrícolas habían logrado una adaptación favorable a las condiciones de la cordillera, asentándose y colonizando los pisos térmicos contiguos con el fin de acceder a productos de distintos climas en otras poblaciones. Esta condición se practicó en los fríos altiplanos de Cundinamarca, Boyacá y Nariño, en la montaña de los Santanderes, en las cordilleras occidental y central y en la Sierra Nevada de Santa Marta, cuya organización, en cada uno de estos lugares, contrastaba con la de sus vecinos, particularmente en las áreas inferiores de la cordillera, justamente en los valles cálidos, menos cohesionados y con mayor tendencia al nomadismo, como se presentan en las solitarias regiones de los llanos y la amazonia colombo-venezolana.

Entre la resistencia y la sumisión a los colonizadores tras el desembarco de la tripulación que viajó junto a Colón a finales del siglo XV a la América precolombina, los integrantes de esta compañía se empeñaron

⁸ Los grupos costeros en general tenían una gran movilidad, con excepción de los cacicazgos de la Sierra Nevada, la depresión momposina y la península de la Guajira, cuya organización sociopolítica se fincó sobre la llanura caribeña a partir de los recursos acuáticos del mar, los ríos y las ciénagas características de este lugar.

en recorrer cada tramo y rincón de esta magnífica geografía a cambio de tierras, riquezas y un nuevo *status* que los diferenciara del pasado que habían dejado atrás en cada uno de sus países de origen.

Bajo esta idea, el propósito de conquista de los territorios precolombinos terminaría por convertirse en una complicada experiencia para los europeos, que además de lidiar con un clima poco usual, la vegetación selvática, la fauna salvaje, los caminos rudimentarios, etcétera, los llevaría a establecer toda suerte de estrategias para contrarrestar la presencia de numerosos combatientes indígenas, comenzando por un uso más racional de sus armas y de sus medios de transporte, destacándose frente a los adversarios locales el empleo de la fuerza de animales como el caballo, una herencia proveniente de los pueblos árabes.

Esto explica las estrategias de expedicionarios como Francisco Hernández de Córdoba y Juan Grijalva a las costas de Yucatán y el Golfo de Campeche en 1517. Pero también de Hernán Cortés y su contingente, que se había desplazado desde la isla de Cuba hasta los litorales en Veracruz, para posteriormente avanzar en dirección a la poderosa ciudad de Tenochtitlán en la meseta central. Fue una tarea de dominio bastante ardua para los recién llegados, la cual concluiría con la celebración de la primera batalla naval en el continente, precisamente en las aguas lacustres del valle de México, cuya victoria fue para Cortés que se convirtió muy pronto en gobernador de lo que sería el Virreinato de la Nueva España (Appendinni, 1983: 38-39).⁹

Además de las expediciones de lo que más adelante se convertiría en el territorio mexicano, se realizaron otras por toda la región Mesoamericana hasta Castilla del Oro, la actual Panamá, lugar que se convirtió en la plataforma de avanzada de los españoles, como Vasco Núñez de Balboa, Sebastián de Benalcazar, Diego de Almagro y Francisco Pizarro, quienes se encargaron de inspeccionar las aguas del Océano Pacífico, con miras a alcanzar nuevas costas, pero también tierras firmes donde localizar por fin el anhelado tesoro de El Dorado.

Fue entonces Pizarro uno de los primeros en solicitar a las autoridades imperiales en España el envío de armas, pertrechos y más refuerzos para

⁹ El sitio de Tenochtitlán se inició en el mes de mayo de 1521, al mando de Cuauhtémoc, quien dirigió el ejército que defendería la capital del imperio por un periodo de 85 días hasta cuando Cortés ordenó cortar el suministro de agua, atacar las canoas, casas y los palacios hasta la rendición definitiva de la ciudad al poder español. Y a partir de ese momento comenzó la reconstrucción de la opulenta Ciudad de México sobre las ruinas de Tenochtitlán.

ser empleados en la conquista del Perú. Su travesía en este territorio se inició en la ciudad de Cajamarca, lugar que acogía a Atahualpa, considerado el máximo líder de los incas, a quien se le exigió de inmediato someterse a la autoridad imperial de Carlos V y al cristianismo; sin embargo, su negativa a hacerlo lo condujo a morir en la hoguera en el año de 1533.

Este mismo hecho terminaría por desatar una marcada resistencia por parte de los súbditos de Atahualpa, lo mismo que de los pobladores de la capital del imperio en Cuzco, convertida en una auténtica fortaleza para resguardar a otro importante miembro de la realeza inca, como fue el caso de Tupac, hermano de Atahualpa, quien al final terminó siendo vencido por las fuerzas de Pizarro. Este momento marca el inicio de una nueva organización política bajo el nombre del Virreinato del Perú (Appendinni, 1993: 42-47).

Simultáneo a los acontecimientos que marcaron el futuro de los territorios aztecas e incas, en el caso del territorio chibcha avanzaban por tierra 700 hombres y 80 caballos siguiendo la ruta paralela que marcaba de norte a sur el curso del río Magdalena. Se trataba de un contingente al mando de Jiménez de Quesada, quien controló de forma certera con arcabuces y balistas las escasas poblaciones que encontraba a su paso. Mientras eso sucedía por tierra, las flotillas que se habían internado por el río Magdalena habían tenido numerosos problemas para avanzar, como fue el naufragio de varios soldados, la escasez de víveres, la humedad tropical de la zona y las enfermedades ocasionadas por las picaduras de insectos y otro tipo de especies propias de la fauna tropical de la zona.

De manera que Jiménez de Quesada y sus hombres, esos mismos que lo acompañaban por tierra, tuvieron que seguir su expedición con bastante trabajo, ya que no solamente se encargarían de la apertura de caminos en medio de la espesura selvática, sino además estaban obligados a lidiar con las respectivas consecuencias del desbordamiento del río en medio de prolongados temporales de lluvia. No obstante, la condición de estos hechos cambió cuando los sobrevivientes de esta travesía arribaron al poblado de “La Tora” (Barrancabermeja). Un sitio donde brotaba del suelo un aceite viscoso, que con el tiempo se conocerá con el nombre de petróleo, pero donde además sus pobladores subsistían gracias a los cultivos del maíz y de un tubérculo como la yuca, convertidos ambos en alimentos que evitaron la pérdida e inanición de un mayor número de vidas entre el contingente español (Montaña, 1963: 44-45).

Una vez que los expedicionarios reforzaron sus aprovisionamientos, marcharon de forma paralela al curso del río Opón, donde vieron una canoa que transportaba a tres indígenas que planeaban huir. Sin embargo, uno de los ellos fue capturado y entre sus pertenencias le fue encontrada una manta de colores, al tiempo que una vasija de sal dura y blanda, distinta a la sal de mar, lo que confirmaba entonces la existencia de una comarca fría sobre el altiplano andino con importantes salinas para la sobrevivencia de sus pobladores (Montaña, 1963: 45).

A partir de esta noticia, Jiménez de Quesada se mostró cada vez más optimista para atravesar un impresionante corredor de montañas y valles hasta encontrar, por fin, la anhelada “comarca de la sal”.¹⁰ Justamente en la población de Nemocón (Boyacá), lugar donde se había establecido la primera “gran fábrica” de sal y cerámica sobre las frías planicies de la cordillera oriental, cuyas temperaturas favorecían entre otras cosas los cultivos de papa, trigo, maíz, cebada, algodón y por supuesto de sal, lo mismo que de piedras brillosas de color verde conocidas como esmeraldas.

Pero será hasta 1538 cuando estos mismos expedicionarios encontrarán por fin el conglomerado indígena más importante, numeroso, rico y organizado de los hibchas, a quienes les denominaron como “muisca”. Se trataba de un apelativo que representaba la relación entre dicha cultura y las moscas, pues salían de todas partes pretendiendo emboscar a los conquistadores.¹¹ Un año antes de la llegada de los españoles, se estima que los muisca eran un poco más de un millón, organizados en 56 tribus, adscritas a la confederación de los máximos líderes políticos que competían por su permanencia en el poder como fueron los casos del *zipa de Bacatá* (jefe de Bogotá) y el *zaque de Hunza* (jefe de Tunja), siendo éste un sistema en el que cada poblado-Estado era miembro de la confederación y, por lo mismo, debía toda su lealtad al zipa y al zaque, ofreciéndole tributos y recursos comerciables a cambio de protección y seguridad.¹²

¹⁰ Las fuentes saladas más grandes e importantes de la región muisca se localizaron en las poblaciones de Nemocón, Zipaquirá y Tausa.

¹¹ Los muisca estaban ubicados en el altiplano Cundiboyacense, el cual se extendía desde el norte del departamento de Boyacá hasta el páramo de Sumapaz, y desde las faldas de la Cordillera Oriental hasta el Río Magdalena, limitando con las tribus Pijaos y Opitas, en el departamento del Tolima.

¹² Bacatá, nombre de la capital de los zipas, significa “cercado fuera de la labranza”. La ciudad de Santafé de Bogotá sería fundada al pie de los cerros Monserrate y Guadalupe, en Teusaquillo, sitio de recreo del zipa. Durante toda la época colonial, Funza se llamó Bogotá, y el 6 de septiembre de 1810, por decreto de la Junta Suprema de Santafé, recibió el

Respecto de la elección de la autoridad política entre los muisca, los zipas y los zaques se sucedían de tío a sobrino. El elegido era llevado a un seminario por tres años, donde los *xequés* (sacerdotes) les enseñaban teología, el arte de interrogar a los astros y deidades de la naturaleza (en especial al sol, la luna, las montañas y el agua), la política de la historia de sus antepasados, y además se les sometía a un severo ayuno y a la más absoluta continencia. Así, el nuevo soberano era consagrado en una ceremonia especial, una especie de baño ritual en las aguas de la laguna de Guatavita, donde asistían sus súbditos para ver cómo su líder era cubierto enteramente de polvo de oro y sumergido en estas aguas, lo que creaba a la vista de todos la imagen del “hombre dorado”, imagen convertida en una fabulosa leyenda que llegaría a oídos de los pobladores más lejanos al lugar, incluyendo a los propios exploradores extranjeros.¹³

La dominación del territorio muisca a manos de los europeos no resultó tan duradera a diferencia de las experiencias de resistencia que se presentaron con los aztecas y los incas, debido en parte a la escasa cohesión político-militar de los pobladores chibchas y, por supuesto, a la dispersión geográfica y distanciamiento entre cada poblado con respecto de su principal centro del poder. Eso explica, además, los incipientes criterios para el establecimiento de alianzas sólidas y lealtades duraderas, necesarias en el establecimiento de un óptimo sistema de defensa y seguridad, el cual quedó plenamente registrado en las permanentes rivalidades entre la entidad central de Bogotá (Bacatá) y la del interior, representada en la provincia de Tunja (Hunza).

Lo anterior se convierte entonces en piedra angular del devenir del modelo geopolítico colombiano, caracterizado por esa pugna, aún vigente, entre la capital (Bogotá) que encarna el centralismo y el resto de los departamentos que abogan por un modelo en el que se privilegie la autonomía de las regiones del interior.

título de Villa de Santiago de Bogotá. El 17 de diciembre de 1819 el Congreso de Angostura le dio a Santafé el nombre de Bogotá.

Ver más datos en la página electrónica de la Biblioteca Luis Ángel Arango: <<http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero1992/febrero3.htm>>.

¹³ *Diccionario Enciclopédico Salvat Universal*, Barcelona, Salvat, 1981, p. 173.

EL MODELO GEOPOLÍTICO PORTUGUÉS EN LA AMÉRICA DEL SUR

Al tiempo que los conquistadores, en su mayoría españoles, comenzaron por explorar las islas del Caribe hasta adentrarse en la parte continental que los llevaría a descender de norte a sur, es decir, desde México hasta alcanzar el entramado montañoso de los Andes y proseguir el curso de los ríos hasta alcanzar las tierras comprendidas en el Mar del Plata, en la actual Argentina, muy cerca de ahí, los portugueses, con Pedro Álvarez Cabral, se preparaban para explorar el territorio de Santa Cruz en 1500, al cual posteriormente bautizarían con el nombre de Brasil.¹⁴

Bajo estas circunstancias, la América en aquel tiempo se convirtió en una especie de tablero de ajedrez, en el que sus dos principales competidores, España y Portugal, emplearon todo tipo de estrategias para obtener el control no sólo territorial de las nuevas colonias, sino también el dominio de las rutas marítimas, los mercados y los productos que potenciarían su economía y, por ende, su posición hegemónica en Europa y en el resto del mundo conocido hasta entonces.

Justamente esa competencia que se inició en el siglo XV entre los lusitanos y los españoles definió el juego de alianzas que mantendría polarizados a los reinos europeos entre aquellos que compartían un interés en común como fue el caso de los Estados pontificios (Italia) y España, en oposición a los vínculos entre Portugal e Inglaterra. Pero esa rispidez a la que llegaron las relaciones entre los reinos de la Península Ibérica, los obligó en su momento a optar por la vía diplomática para dirimir tales diferencias en torno a las posesiones en el Nuevo Mundo.

En ese sentido, el mediador o árbitro en este diferendo fue la Iglesia católica, encabezada por el papa aragonés Alejandro VI, quien emitió la *bula inter caetera o*, bula de partición (1493), que se encargó de establecer —sin mucha precisión— las líneas geodésicas (sobre meridianos y paralelos) que autorizaban, en este caso a España, a tomar posesión de “todas las islas y tierras firmes, descubiertas o por descubrir, situadas a 100 millas al Oeste del meridiano de las islas Azores y Cabo Verde”, situación que a su vez favorecía que territorios como el brasileño hicieran parte de las nuevas posesiones del reino de Castilla (Meira, 1997: cit.: 99).

¹⁴ Dicho nombre deviene de la abundancia de árboles a los cuales los nativos del lugar les denominaban como palo-brasil (*pau-brasil*).

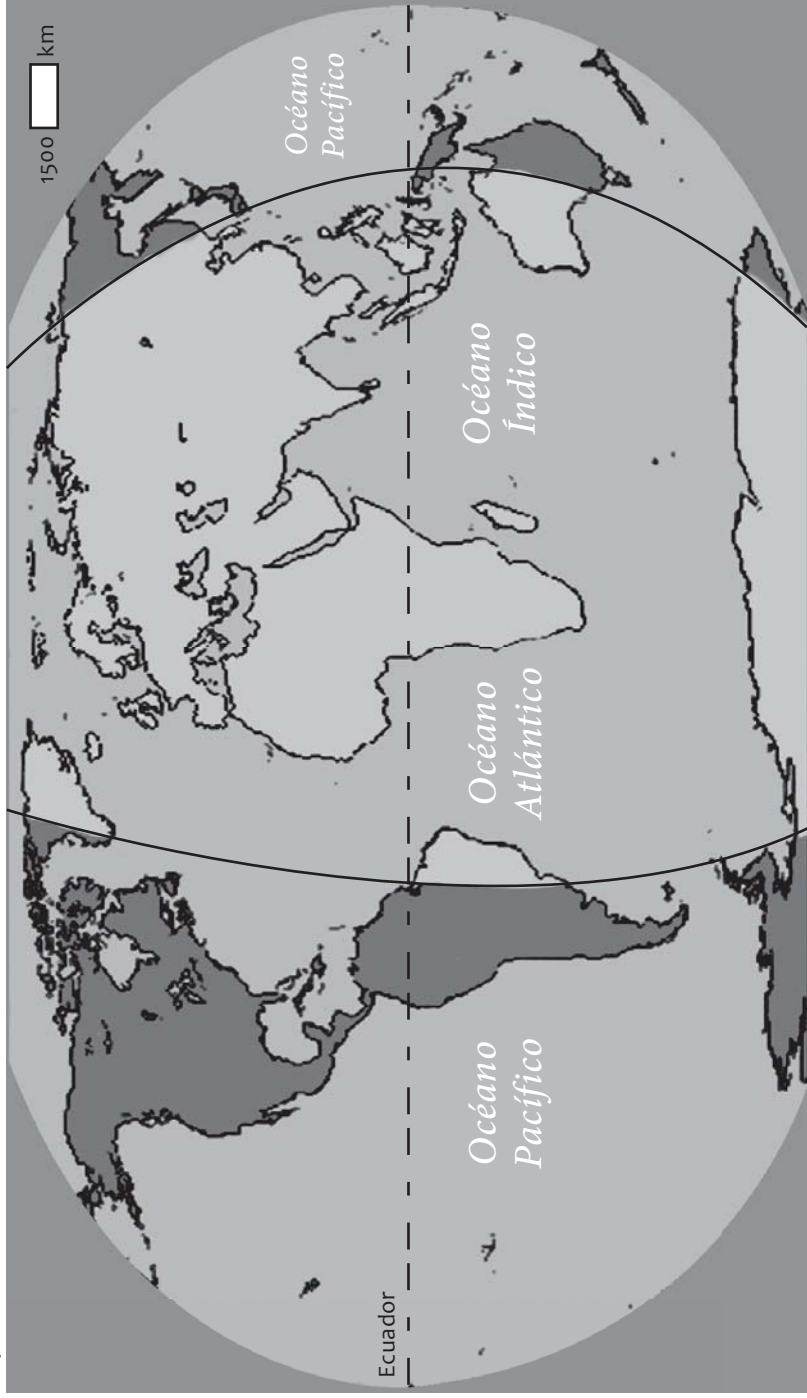
Obviamente, las reacciones desde Portugal no se hicieron esperar. El entonces rey Juan II rechazó el cumplimiento de esta bula y, tras exhaustivas negociaciones diplomáticas, logró la firma de un nuevo tratado que tomaría el nombre de la población castellana de Tordesillas, el 4 de junio de 1494, en el cual se acordó que el límite de las posesiones ultramarinas de los reinos de Castilla y Portugal pasaría por el meridiano situado a 370 millas al oeste del archipiélago de Cabo Verde. El establecimiento de este meridiano determinaría que el límite de las posesiones en América del Sur se iniciaba en la boca del río Amazonas a la altura de la actual ciudad de Belén (Brasil), y se prolongaría hacia el sur hasta el lugar donde se encuentra el llamado Puerto de la Laguna (Sampaio, 2000: 41-44).

Aparentemente, una vez ratificado por ambas partes el Tratado de Tordesillas, el dominio de los portugueses en América correspondería a un segmento muy reducido del actual territorio brasileño que no incluía el Amazonas, ni el centro-oeste, ni el extremo sur. Sin embargo, la realidad era otra, ya que de acuerdo con Teresina de Castro, quien realmente ocupó la posesión más insignificante y menos importante fue España, puesto que el tratado favoreció ampliamente a los lusitanos al adjudicarles menos tierras en América, pero mayor control del Atlántico o del Mar Océano, que representaba a su vez su supremacía en África, pasando por el Índigo hasta llegar al Pacífico, tal como se ilustra en el mapa 1. (De Castro, 1994: 30).

Al respecto, Leopoldo González explica que el modelo geopolítico de los portugueses se fundamentaría en hacer “converger dos grandes líneas de fuerzas en L, proyectadas sobre la mayor parte del Atlántico y la totalidad del Índigo” (González 1992). Entre tanto, la concepción geopolítica de la España imperial se proyectaba en forma de “cruz”, justamente a partir del eje vertical que atravesaba a América desde Alaska hasta Chile, desplazándose especialmente por el lado o la vertiente americana del Pacífico, mientras el eje oriente-poniente se extendía horizontalmente desde Filipinas hasta las Canarias, a través de la parte más ancha del Pacífico, al tiempo que penetraba y cruzaba todo el Atlántico, a la altura del Caribe”, consolidando al Virreinato de la Nueva España (México) como el punto más importante de esta intercesión (González, 1992: 99).

Si bien ambos modelos se fueron consolidando con el tiempo, las circunstancias históricas y políticas modificaron la correlación de fuerzas a partir del anuncio que hizo el rey español Felipe II, al promulgar la Unión

Mapa 1.



■ Línea de demarcación del Tratado de Tordesillas



■ Hemisferio de Tordesillas



■ Hemisferio para Castilla

■ Hemisferio para Portugal

Ibérica, que vinculaba en cabeza de un mismo monarca a España y a Portugal entre los años 1580 a 1640 (Sampaio, 2000: 51).¹⁵

Sin embargo, los resultados de esa unión entre estos dos reinos antagónicos fueron más allá de los hechos previsibles, empezando por las incursiones terrestres y fluviales que llevó a cabo el movimiento de exploradores o *bandeirantes* (Sampaio. 2000: 98-113)¹⁶ en Brasil, al tomar posesión de los territorios del centro y el oeste, ubicados más allá del meridiano de Tordesillas. De esa manera, los exploradores lusitanos emprendieron lo que se conoce como la “Marcha al Oeste”, trasladándose de ciudades y puertos que habían erigido estratégicamente sobre las costas del Atlántico como San Pablo, Río de Janeiro y Salvador Bahía, hasta adentrarse en los lugares más recónditos de una geografía caracterizada por abundantes zonas selváticas y tropicales, habitadas en muchos de los casos por tribus autóctonas, que permanecieron hasta ese momento ajenas al vaivén de los hechos ocurridos en las zonas portuarias y más pobladas sobre el Océano Atlántico. Esto a su vez determinó el grado de dificultad que tuvieron que afrontar los exploradores para someter a dichos poblados, los cuales se habían estructurado de forma independiente.

Las travesías emprendidas por los *bandeirantes*, además de servir para tomar control de poblados indígenas y establecer su autoridad sobre ellos, permitió el descubrimiento de importantes fuentes económicas, concretamente de minas de oro, diamantes, además de excelentes tierras que poco después se ocuparon con inmensos sembradíos de caña de azúcar. Sobre la cuestión minera, este rubro pasaría a convertirse en la principal fuente de ingresos para los lusitanos durante la época de la Colonia, donde el estado de Minas Gerais fue el más rico en la producción aurífera, seguido de otros estados del interior como Goiás y Mato Grosso, los cuales se convertirían en auténticos centros de producción minera, cuyo auge demandaría mayor mano de obra, la cual fue traída desde el otro lado del Océano Atlántico, precisamente desde las colonias lusitanas en África, convirtiendo la trata de esclavos africanos en un componente más de la actividad mercantil que venían adelantando los exploradores europeos, no sólo en Brasil sino en el resto de colonias en todo el continente americano.

¹⁵ Esa unión luso-española tuvo su origen en los casamientos reales entre las casas de Madrid y de Lisboa.

¹⁶ Tomado del portugués, la palabra *bandeirantes* significa explorador.

Otro aspecto relevante en este mismo contexto tuvo que ver con la presencia de las misiones jesuitas, precisamente en las regiones ocupadas por los indígenas guaraníes, que terminaron por erigirse en localidades distantes, pero a su vez altamente productivas e independientes a los dictados políticos desde los litorales sobre el Atlántico, concretamente de Río de Janeiro, principal centro de poder de los lusos. Este hecho a la postre se convertiría en la manzana de la discordia entre los españoles, portugueses y la propia Iglesia católica al pretender el dominio de tan aislados, pero tan estratégicos y valiosos territorios.

Una negociación derivó en un acuerdo de carácter diplomático a través de la firma del Tratado de Madrid, o lo que también se denominó como el “Tratado de Permuta” (1750), en el que dadas las condiciones sobre las cuales ambos reinos habían extralimitado la normatividad y los límites establecidos en Tordesillas, aceptaba que España tomara posesión en Asia de las ex colonias portuguesas de las islas Filipinas y Molucas, que contribuiría en la concreción de sus proyecciones geopolíticas a nivel mundial.

Mientras que Portugal tomaría pleno control de las tierras que habían sido exploradas “extra-Tordesillas”, mediante el uso del principio del *Uti possedetis* (posee la tierra quien la ocupó y colonizó primero), que llevaron a la práctica los exploradores lusitanos en estos territorios sobre la amazonia, el centro-oeste y el sur del actual territorio brasileño, y que con el tiempo se convertiría en la expresión real y concreta de lo que el británico Harlford Mackinder denominó como *heartland*, es decir, la formación de un gran macizo territorial (Meira, 1997: 102-105).¹⁷

Al calor de estos mismos hechos presentados entre los siglos XVI al XVIII, tiempo durante el cual se estableció el periodo de la Colonia, se mantuvo en firme la guerra entre los Templarios contra el Vaticano y los aliados del Papa, que para este mismo caso se traducían en la competencia entre los reinos ibéricos por el control territorial, y de los recursos naturales, en América.

¹⁷ Sobre otros detalles importantes del Tratado de Madrid (1750) y los siguientes, el Tratado de El Pardo (1761) y el Tratado de Santo Idelfonso (1777) firmado entre Portugal y España, se llegó a un punto de acuerdo sobre las tierras que ya habían sido exploradas por ambos reinos, en el que los portugueses cedieron a los españoles la población de Colonia de Sacramento (situado en el actual territorio del Uruguay) sobre el margen del Río de la Plata frente a la actual ciudad de Buenos Aires a cambio de que los lusitanos tomaran posesión de los Siete Pueblos ocupados anteriormente por los jesuitas.

En ese sentido, el escenario de la confrontación no sólo fue terrestre, sino que se trasladó al ámbito de la navegación. Se trató entonces del auge de los piratas y los corsarios, quienes surcaron las rutas comerciales más importantes entre el Viejo y el Nuevo Mundo, amparados en muchas ocasiones por alguna autoridad en Europa, particularmente de los británicos, quienes más se dedicaron a perseguir y arrebatar embarcaciones y mercancías transportadas en buques mercantes, principalmente de origen español, que cruzaban el Índico y el Océano Pacífico desde Filipinas hasta Acapulco (México), llevando consigo portentosos cargamentos de oro, plata, especias, alimentos, fibras, objetos de lujo, traídos desde Oriente, cuyo destino final se encontraba al cruzar el Océano Atlántico entre los diferentes mercados y consumidores europeos (Hatcher, 2005: 182).¹⁸

Bajo esta práctica mercantil y naviera, los reinos de Inglaterra, Holanda y Portugal buscaron también proteger sus embarcaciones durante estos recorridos transatlánticos, asestando golpes a las embarcaciones “enemigas” y a los enclaves comerciales en América controlados por España, el Vaticano (Italia) y en ocasiones por Francia. Con referencia a este tipo de actos en tierras americanas, se recuerda la presencia de experimentados marinos como fueron los británicos sir Francis Drake y sir Henry Morgan, ambos motivados por la posibilidad de conseguir y adueñarse de los grandes tesoros en el Nuevo Mundo, éstos que se pretendían a partir de la incesante búsqueda de El Dorado, con lo cual se pusieron en práctica las más variadas estrategias para la obtención de riquezas e importantes ciudades coloniales comenzando por Panamá, Santo Domingo, Jamaica, San Agustín (Florida), Maracaibo, Cuba, Cartagena de Indias, que en su mayoría se habían convertido en importantes baluartes del poderío imperial de los españoles en el Nuevo Mundo, lo que implicaba defenderlas y disputarlas, no necesariamente frente a Portugal, sino frente a los intereses vitales que mostraba la armada real británica bajo el auspicio del reinado isabelino. Todo lo anterior implicó el diseño de nuevas estrategias de carácter geopolítico por parte de los españoles, pero también de los anglosajones para de este modo asegurar el control del eje geopolítico más

¹⁸ La definición de *corsario* proviene de la palabra “corso”, que tiene que ver con la “campana que, en tiempos de guerra, hacían los buques mercantes con patente de su gobierno para perseguir embarcaciones enemigas”. Entre tanto, los piratas en su mayoría habían sido marinos que habían pertenecido a alguna compañía transatlántica, pero que habían decidido lucrar a través del asalto a embarcaciones y enclaves, sin ningún tipo de licencia o restricción gubernamental.

importante a nivel mundial, después del Mediterráneo y que en adelante se ubicará del otro lado del Océano Atlántico, en concreto en las aguas circundantes de la región del Mar Caribe.

BIBLIOGRAFÍA

- APPENDINI, I. y ZAVALA, S. (1983); *Historia universal moderna y contemporánea*. México: Porrúa.
- BROADBENT, S. (1964); *Los chibchas organización social y política*. Bogotá: Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia.
- CÁRDENAS ARROYO, F. (1992); “América: tres civilizaciones y numerosas sociedades intermedias”, en *Revista Credencial Historia*. Bogotá, Edición 34, Octubre.
- CIPOLLA CARLO, M. (1998); *Las máquinas del tiempo*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- DE CASTRO, T. (1994); *Nossa América. Geopolítica comparada*. Río de Janeiro: Biblioteca do Exército.
- Diccionario Enciclopédico Salvat Universal* (1981); Barcelona: Salvat Editores.
- GONZÁLEZ AGUAYO, L. (1992); “La geopolítica de América Latina”, en *Revista de Relaciones Internacionales*, núm. 56, octubre a diciembre. México: FCPYS-UNAM,
- HATCHER CHILDRESS, D. (2005); *El secreto de Cristóbal Colón. La flota templaria y el descubrimiento de América*. Madrid: Nowtilus.
- MEIRA MATTOS, C. (1997); *Geopolítica y teoría de las fronteras*. Buenos Aires: Círculo Militar.
- MENZIES, G. (2005); *1421. El año en que China descubrió el mundo*. Barcelona: Debolsillo.
- MONTAÑA CUÉLLAR, D. (1963); *Colombia: país formal y país real*. Buenos Aires: Platina.
- SAMPAIO GOES, S. (2000); *Navegantes, bandeirantes, diplomatas. Umensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil*. Río de Janeiro: Biblioteca do Exército.
- URIBE, M. V. (1992); “Como era la gente. El poblamiento nativo antes de la llegada de los conquistadores” en *Revista Credencial Historia*. Bogotá, Edición 27, marzo.

MESOGRAFÍA

Biblioteca Luis Ángel Arango:

<<http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero1992/febrero3.htm>>, 1983.

Reimaginação do cinema latino-americano

SEBASTIÃO GUILHERME ALBANO *

RESUMO. Formulamos aqui noções que sinalizam a necessidade de revisão dos enunciados acerca da produção de audiovisual na América Latina. Imagens de consenso, poéticas da responsabilidade, cronotopia (utópica e distópica), entre outras, talvez reconsiderem os esquemas relativos aos modelos de promoção política e econômica do cinema e seu desdobramento estético. Em face da incipiente posição que tensiona esses aspectos e relegue o viés meramente local da atividade, como o fazem os estudos do world cinema (inspirado na teoria do sistema-mundo), salientamos, mediante classificação, o desempenho de filmes realizados na região em circunstância de transnacionalização das instituições e da imaginação social.

PALAVRAS-CHAVE: *Audiovisual, América Latina, poéticas da responsabilidade, cronotopia.*

RESUMEN. Postulamos aquí una serie de nociones que fungen como una revisión crítica de los enunciados estables que sostienen la actividad del audiovisual en América Latina. Imágenes de consenso, poéticas de la responsabilidad, cronotopía (utópica y distópica), entre otras, reconsideran las proposiciones relativas a los modelos de promoción política y económica del cine y su desdoblamiento estético, en sentido amplio. Debido a la ausencia de una posición que tensione conjuntamente esos aspectos y que aplaque el prisma meramente local de la actividad, un poco lo hacen los estudios del *world cinema* (basado en la teoría del sistema-mundo), valoramos, mediante clasificación, el desempeño de filmes realizados en la región en una coyuntura de transnacionalización de las instituciones y de la imaginación social.

PALABRAS clave: *Audiovisuales, América Latina, poéticas de la responsabilidad, cronotopía.*

ABSTRACT: We seek at formulating some notions that underline the necessity for revising some assertions concerning the audiovisual production in Latin America. Images of consensus, poetics of responsibility, cronotopia (utopian and dystopian), among others, are able to reshape the narrative scheme of the cinema history. Our proposal gathers models from political and economic thought about cinema in order to unfolding at aesthetic issues. Given the lack of a position that stresses these aspects (apart from World-System Theory), we point out, by classification, the performance of films made within the region under the aegis of transnational institutions. We underline that these

* Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Atualmente se encontra em estágio pós-doutoral no México e nos Estados Unidos. Tem bolsa da CAPES

institutions mainly tend to include in their set of arguments the ones concerning to economic and political interests instead the aesthetics ones.

KEYWORDS: *Cinema, Latin America, poetics os responsibility, cronotopia.*

RECIBIDO: 27 de agosto de 2013. **ACEPTADO:** 10 de octubre de 2013.

INTRODUÇÃO

Almejamos um exercício de taxonomia que considere as condições de formação de algumas argumentações e suas implicações na imaginação e no que chamaremos pouco certamente de sensibilidades (*pathos*, sensação, afetos, emotividade) predominantes no cinema da América Latina, sendo que o recorte geográfico invoca sentidos que tão somente tangenciaríamos aqui, mas que permeia todas as nossas formulação. Tentamos igualmente distanciar-nos das teorias do sistema-mundo (e sua subsidiária do cinema mundo), mas também do aparato pós-estruturalistas, mas estamos conscientes de sua infiltração em nossa mentalidade ensaística. Imagens de consenso e poéticas da responsabilidade são as *macronoções* axiomáticas que elaboramos com o intuito de dar conta dos estímulos estéticos e socio-políticos que parecem atuar sobre o audiovisual da região. Esse par de noções pretende operar uma reconsideração de outras lógicas classificatórias, em efeito de *mise en abyme*, tais como as que fixam as tendências expressivas, de conteúdo, de gêneros e a periodicidade da historiografia do *nosso* cinema. Seu fim é remoçar o olhar sobre os critérios para que divisem a miríade de intertextualidades e conjunturas políticas e econômicas, mas também se percebam as sensibilidades etc. Uma tal interação corrente no fluxo da vida, quando dispostas em uma discursividade como a do filme para cinema, parece advir em mero dado ético, estético ou comunicativo, separadamente, concretizando-se sempre o que podemos denominar de fetichização ampla (por parecer não passar de um sistema de citações fetiche). Nosso afã é sugerir o contrário por via de uma taxonomia.

Procederemos por mistura e acumulação: às séries maiores trataremos de etiquetar outras tipologias (o vertiginoso *mise en abyme*) concernentes às condições de uso da noção de cronotopias, em seus perfis utópicos e distópicos, enquadrando-as, na medida do possível, no traçado dos regimes de representação/apresentação, traçado, antecipamos, eles também com desinências taxonômicas. Muito embora já bem contestados, hoje os critérios de análise em

parte das ciências sociais ainda se orientam por disjuntivas simples (estética/sociológica, cinema comercial/cinema de arte, Hollywood/*world cinema*, utopia/pragmatismo, mundo da vida/texto, ficção/realidade, tempo/espaço, entre outras) ou por fases quase estanques, a saber 1) os primórdios, da acepção técnica à descoberta da potência discursiva ligada às artes e ao entretenimento, 2) os intentos de industrialização mais os Cinemas Novos, *Nuevos Cines* e 3) a Retomada ou os *Nuevos Nuevos Cines* (Rodríguez, 2012).

Para afiançar as *macronoções* convém testar um vocabulário específico que logre diluir os limites anteriores e suas conseqüências classificatórias e rearranjar os sinais de modo a adquirirem sentidos e significados isoladamente e no conjunto, dentro e fora da diégese. Para tanto, reabilitamos o conceito de cronotopia, com seus desdobramentos utópicos e distópicos, e sua incumbência será estabilizar, ou talvez desestabilizar (territorializar/desterritorializar, codificar/decodificar), as modalidades até então atribuídas aos filmes latino-americanos. Não por outra coisa que uma opção que imaginamos didática passearemos pelos temas e pelos filmes com uma lente metapolítica (Badiou, 2009), aquela que nos permite deslindar os termos decisivos, tingi-los com a coloração do seu tempo e observar como os filmes podem adquirir prismas inesperados.

As noções de imagens de consenso e de poéticas da responsabilidade, e suas renovadas implicações cronotópicas (utópicas/distópicas), visam a provocar as narrativas da crítica, da sociologia e da historiografia do cinema mediante uma denúncia aos modos em que séries fílmicas representam ou mesmo apresentam, nos quadros da figuração ou da plasticidade, modelos de mundo cujo texto e subtexto, o intertexto e o paratexto, o dentro e o fora do campo (contexto?), não apenas aludem aos modos mais influentes de enunciação ou de sensibilidade de seus tempos como estão explicitamente integrados a eles, constituídos *por* e constituindo-se *como* deícticos culturais. Desse modo, o que em algum momento foi considerado utópico pode transformar-se em distópico quando inserido em outro regime de ideias e interesses (desejos, poder etc.), sem menoscabo da complexidade da proposição e com pouca resistência por parte de outras séries de ideias.

IMAGENS DE CONSENSO/POÉTICAS DA RESPONSABILIDADE/CRONOTOPIAS

Para circunscrever a noção de imagens de consenso ao viés distópico a consignamos ao regime de representação/apresentação de boa parte dos

filmes do denominado período de industrialização e dos Cinemas Novos, *Nuevos Cines*. Imagens de consenso assinala a aderência aos modos de produção, bem como aos enunciados e esquemas iconográficos e miméticos hegemônicos do estado nacional (Balibar, 1996) e das teorias das ciências sociais e humanas, mas a rigor os filmes que as desenvolvem não estão cingidos a períodos, mas a *modos* de figuração. Nesse caso, sugerimos séries de periodicidade alargada, que sacolejem as diretrizes anteriores que uniam apenas as datas com a tipologia produtiva elementar (industrial, de autor) e lhe agregamos ainda o mote da distopia, por seu arranjo do mundo em desconformidade, primeiro alienado e depois alienante, ou vice versa.

Casos exemplares dessas séries são as películas da Revolução Mexicana. Filmes como *El prisionero 13* e *Vámonos con Pancho Villa* (Fernando de Fuentes, 1933 e 1935/36), *Flor Silvestre*, *Enamorada* (Emilio “Indio” Fernández, 1942, 1946) capricham na gesticulação nacionalista, dos ícones aos idioletos, e seguem à risca uma cartilha nacionalista que, se bem nem sempre é tematicamente ufanista (como no caso do primeiro filme, que narra criticamente uma pequena atrocidade entre as grandes fatalidades que grassam nas guerras), mantém a cumplicidade iconográfica (Albano, 2011).

Boa parte das obras consideradas nesse rubrica dão a impressão de haver tentado produzir (reproduzir?) aqui os esquemas logísticos e os aspectos discursivos já testados em Hollywood e em cinematografias nacionais europeias importantes, facilitando que se distinga de pronto a divisão internacional do trabalho intelectual e o planejamento econômico (ideológico, para alguns, fruto de agenciamentos, para outros) dessa vertente da colonização do imaginário por um tipo de poder imperial (Sontag, 1999). A constante que congrega certa vertente fílmica tem o intuito de reelaborar nos idiomas e nas tradições locais os sinais nacionalistas exibidos alhures, ressaltando o fenômeno de transnacionalização do nacionalismo discursivo moderno tal como conhecemos no sistema de estados nacionais. *Western-revolución*; *musicais-comedias rancheras-tangadas-chan-chadas*; cinema soviético-Ozu-neorrealismo-cinemas novos, certamente pertencem a uma corrente comum que abarca sistemas epistemológicos e sensibilidades artísticas, desenvolvimento técnico (avanços nos sistemas de iluminação, conformação das câmeras etc.) e espírito do tempo.

Como metáfora ainda, sob a égide de imagens de consenso de prisma distópico, pode-se observar a transferência para o campo cinematográfico, inclusive para a diégesis, do esquema de substituição de importações vigente na economia latino-americana. Esse modo de produção/figuração ocorre quase como uma estrutura de funcionamento nessa periodicidade alargada (entre 1930 e 1970?). Como referido, uma de suas peculiaridades internas encontra-se no fato de que nos primeiros vinte anos nos deparamos com gêneros bem marcados, musicais (comédias urbanas ou rurais), dramas (ou melodramas), filmes históricos, adaptações literárias, chanchadas, *filmes de cabareteras*, capitulado posteriormente em favor de linguagens documentais, de realismo engajados e em preto e branco ou parafernália pop sob a etiqueta de independente ou marginal (no caso do Brasil), antecedentes do que hoje se conhece como *world cinema*, uma espécie de tomada de consciência do próprio cinema enquanto organismo vivo que visa a se preservar como discurso social influente.

Imagens de consenso evocam uma vontade romântica no que se refere às tentativas de organizar um sistema de produção (seja industrial em regiões de industrialização insipiente, seja socializado em regiões de tradição patriarcal) e também no que se refere à tentativa de construir um repertório diegético sempre bastante idealizado, com base em trocas simbólicas desiguais, obstaculizando o fluxo de tradições linguísticas e iconográficas que não se aclimatam aos formatos condicionados pelos meios (*filme de longa-metragem para cinema* e tudo que isso implica) e calcadas em circunstâncias de autoritarismo retórico típicas das relações internacionais entre estados-nação liberais. Essas marcas não estão explícitas em filmes contemporâneos (mesmo com as ubíquas proposições do multiculturalismo e da visibilidade das minorias étnicas, de gênero, de classe, das diásporas etc.), pois o tom de ensaio distópico, enraizado na cronotopia que se imaginava meramente vernacular, foi deixado para trás. Hoje o repertório referencial é de fato cosmopolita, ainda nos cineastas mais locais: Lucrecia Martel, Paz Encina, Cláudio Assis, Lírio Ferreira, Gerado Naranjo, Amat Escalante, entre outros.

Os filmes normalmente inseridos no ciclo dos Cinemas Novos são ainda subdivididos em três apartados pela crítica, que denotam regimes de representação/apresentação peculiares, procedendo um perfil político/ensaístico de um lado (*Historias de la Revolución*, Tomás Gutiérrez Alea, 1960; *O desafio*, Paulo César Saraceni, 1965; *Los guerrilleros*, Luca Demare,

1965; *La víspera*, Alejandro Pelayo, 1982), enquanto se estende outro de teor dramático/realista (*Araya*, Margot Benacerraf, 1959; *O padre e moça*, Joaquim Pedro de Andrade, 1965; *El camino hacia la muerte del viejo Reales*, Gerardo Vallejo, 1971; *La pasión según Berenice*, Jaime Humberto Hermosillo, 1975), ao mesmo tempo em que vicejam alegorias barrocas (*Terra em transe*, Glauber Rocha, 1967; *Macunaíma*, Joaquim Pedro de Andrade, 1969; *El castillo de la pureza*, Arturo Ripstein, 1972; *La última cena*, Tomás Gutiérrez Alea, 1976) ao menos nos filmes produzidos até mais ou menos 1975. Registramos essa partição, mas não a levamos muito a sério uma vez que está embasada em um certo arranjo cujos consensos que o promovem são os mesmos que estabelecem hierarquias, axiologias, que determinam tanto as normas como as exceções.

Por seu turno, o termo poética da responsabilidade não reivindica uma ruptura com tais parâmetros e até insinua uma convivência cuja marca é uma atualização da problemática ao incorporar na reflexão a complexa rede de financiamento engendrada depois do Consenso de Washington, que tudo determina nos contornos estéticos e éticos da produção cultural institucionalizada, inclusive os modelos de incorporação das proposições consagradas pelas epistemes acadêmicas nos últimos 30 anos. A partir de então, muito embora não haja ocorrido um distanciamento completo do apoio dos estados nacionais em alguns países (bastante sólido nos anos entre 1950 e 1989), manobraram-se os termos jurídicos para que houvesse uma concentração do incentivo ao setor cinematográfico em parcerias público-privadas, encarnadas em coproduções ou submetidas a editais de instituições que promovem festivais de cinema e são o *bastião cultural* desse estágio do capitalismo. E esse detalhe jurídico-logístico foi decisivo. Expressão estética da capciosa lógica do politicamente correto contemporâneo, sua consequência foi desobrigar as novas gerações do gosto ou do dever representar/apresentar os estados nacionais por intermédio do nacionalismo e as doutrinou na língua franca dos festivais, o grande sujeito da enunciação de um certo tipo de filme que em termos gerais se pode incluir no chamado *world cinema*.

Dessa maneira, pela temeridade de se pensar uma teoria do audiovisual, propriamente do cinema, sem nos reportarmos a uma teoria do cinema como produção social, ideou-se denominar o resultado das forças políticas e econômicas nos quadros estéticos dos filmes regionais principalmente a partir de 1990 com uma corruptela provinda das categorias

cunhadas por Max Weber e inspiradas em sua teoria sobre a atuação dos líderes em sociedades complexas, agregado de um inusitado marco utópico, uma nova flexão para os regimes de representação/apresentação recentemente disponíveis (Weber, 1982). Não é excessivo remarcar que ética da responsabilidade e ética da convicção reportam-se a um agente político que deveria ser levado a tomar decisões motivadas, no caso da segunda hipótese, por uma atitude ética relativa aos valores ou convicções. Já no caso da primeira, deveria mirar a eficácia e eficiência dos meios para alcançar seus fins, circunscritos a conjunturas e interesses episódicos.

Adaptamos com algum reparo os lineamentos da ética da responsabilidade a fim de sustentar nossa tese a respeito da impressão mais consistente que se tem dos resultados da racionalização excessiva da atividade cinematográfica contemporânea na América Latina a partir do Consenso de Washington, cujo corolário foi o conceito de poética da responsabilidade. Essa ponderação mercadológica que os atores envolvidos no processo de concepção de um filme adotam e o aspecto burocraticamente globalizado de sua concreção (o fator utópico, desnacionalizado) estão patentes em filmes como *Miroslava* (Alejandro Pelayo, 1993), *Sexo, pudor y lágrimas* (Antonio Serrano, 1999), *Nueve reynas* (Fabián Bielinsky, 2001), *Vereda tropical* (Javier Torre, 2004), *Se eu fosse você* (Daniel Filho, 2006), *Morirse en domingo* (Daniel Gruener, 2006), *Kilómetro 31* (Rigoberto Castañeda, 2006), *Divã* (José Alvarenga Filho, 2009) e em menor escala porque *independentes* ou de cinematografias insipientes, mas com um regime de representação/apresentação infantilizado ou ambicioso, *La virgen de los sicarios* (Barbet Shroeder, 1999), *Zona Sur* (Juan Carlos Valdivia, 2009), *Hermano* (Marcel Rasquin, 2010), *El cártel de los sapos* (Carlos Moreno, 2011), e *7 cajas* (Juan Carlos Maneglia e Tana Schémbori, 2012), entre muitos outros.

MISE EN ABYME/AXIOLOGIA/TAXONOMIA

O desdobramento do elemento cronotópico e seu tergiversamento possibilita afinar a inteligibilidade deste estudo. As linguagens que o cinema desenvolve inscrevem dimensões representativas e *presentativas* (e tantas outras combinações) ao mesmo tempo em que incluem a expressão cinematográfica em um formato social que valoriza a narrativa (*pathos*, verosimilhança, mimese, espaço/tempo, alcances afetivos pré-determinados).

Para desafiar as certezas, ativamos suas variantes distópicas e utópicas e lhes atribuímos um novo emprego nos filmes da região, situação que altera verdades erigidas pelos *experts* coaguladas no senso comum, inclusive acerca da inclusão ou exclusão do sujeito nacional, do sujeito colonial, do sujeito pós-colonial, do sujeito moderno, do sujeito pós-moderno no quadro de representação/apresentação. Em linhas gerais, tomamos a noção de cronotopia por referir-se à concorrência de indícios do *mundo da vida* (temporais e espaciais–históricos e geopolíticos) ou de outros modelos de discursividade nos meandros da diégese literária e fílmica a fim de gerar um tipo específico de verossimilhança que parece encerrar elementos de dentro e de fora do campo da imagem cinematográfica, um modelo de imagem inorgânica (Bakhtin, 1988; Guattari y Deleuze, 1995). Cronotopia em suas variantes distópicas e utópicas poderia sugerir rearranjos mais depurados para um conjunto de filmes produzidos em condições um pouco semelhantes.

Antes de prosseguir, restam dois dados a esclarecer. Primeiro, subentende-se que lidamos com obras com um teor realista, noção que não problematizaremos aqui, mas que supõe um arranjo dos materiais fílmicos segundo postulados representativos/apresentativos. Segundo, quando nos remetemos a filmes anteriores a 1990, em geral estamos nos referindo a produções argentinas, brasileiras ou mexicanas, uma vez que aí se produziram cerca de 90 por cento das películas da região até então. Os motivos para a pouca ou nenhuma produção no restante dos países da América Latina revela tanto das circunstâncias históricas da região como aquele convidado de honra que brilha por sua ausência.

Como referido, a acepção de utopia e mesmo de distopia a que nos remetemos talvez destoe do seu emprego moderno e contemporâneo, mas se justifica pela evocação à etimologia dos termos e pela aderência ao fenômeno da cronotopia, figura vinculada à mimese e à verossimilhança correntes no audiovisual latino-americano. Ao invés de concebemos utopia como um projeto quimérico, idealista ou romântico apenas, prenhe do *princípio esperança* almejado por Ernest Bloch no século XIX e muito menos com a leitura utópica que hoje se sugere do inca Guamán Poma Ayala, que já no século XVII no vice-reino do Peru ideou um panorama burocrático para *el buen gobierno* (Dussel; Mendieta; Bohórquez, 2009), empregamo-lo diretamente para aquele modo de representação/apresentação fílmica que abstrai a imagem, o som e o movimento da re-

ferencialidade mais ostensiva ao mundo já significado do lado de fora da diegese (até porque em nosso entendimento quase todos os elementos de um filme podem ter sentido, talvez todos).

Utopia para nós aqui evoca a indeterminação da referência cronotópica e configura assim uma espécie de não lugar ou de lugar inaugural, porquanto seu plano cronotópico é difuso e não segue a norma da imagem como reflexo ou analogia do real físico, mas como uma virtualidade. *La invención de Cronos* (Guillermo del Toro, 1992), *Silvia Prieto* (Martín Rejtman, 1999), *La libertad* (Lisandro Alonso, 2001) e *Alegria* (Felipe Bragança e Marina Meliande, 2010) se reportam a essa categoria, vinculada então à promessa discursiva de criar mundos verossímeis sem o recurso aos *lugares comuns*, o que inclui o mobiliário nacionalista convencional. Tal característica é responsável pelos resultados estético-políticos dos filmes de diretores nascidos a partir dos anos 1960 na América Latina como Carlos Reygadas, Martín Rejtman, Lisandro Alonso, Julio Hernández Córdón, Claudia Llosa, Guillermo del Toro, Cláudio Assis, Kleber Mendonça Filho, Gerardo Naranjo.

A ideia de utopia, da imagem como uma virtualidade, pode ser atribuída a muitos filmes relativos às poéticas da responsabilidade, mas encontramos uma feliz culminância em um curta de Carlos Reygadas intitulado *Este es mi reino*, que compõe a peça coletiva *Revolución*, 2010. Encenando um documentário familiar, quase em primeira pessoa devido ao efeito da câmera ao ombro em boa parte do tempo, o filme relata/representa/apresenta uma reunião de pessoas com um idioma comum em uma espécie de festim dionisíaco ao ar livre e em uma paisagem que remete ao campo mexicano, mais precisamente a Tepoztlán, no estado de Morelos (lugar em que o diretor do filme tem casa), palco de importantes embates liderados por Emiliano Zapata durante os anos de guerra civil no México, entre 1910 e 1917. No segundo plano do filme, um homem de tipo mediterrânico, vestido de *guayabera* branca, chapéu panamá e óculos escuros conversa com uma mulher de tipo latino-americano burguês, morena clara, com óculos escuros da moda e expressão interessada no que ele dizia acerca de ser aquela mesma paisagem que estão vendo, com as montanhas ao longe e a proximidade do *Cerro del Tepozteco*, a mesma que divisou Hernán Cortés quando chegara do que hoje é o estado de Veracruz e granjeou apoio entre as sociedades locais, inimigas dos astecas, a quem conquistariam quando arribassem à Cidade do México, D. F.

A partir daí, o ritmo da câmera, os planos e os cortes começam a ser mais breves, rápidos e instáveis, acompanhando a chegada de uma variadíssima tipologia de convidados que em pouco tempo estão bêbados, montando a cavalo, destruindo um automóvel, orinando, discutindo. Essas marcas, esse temperamento explosivo do filme são consoantes ao retrato que fez Mariano Azuela em *Las moscas* (1918) e Martín Luis Guzmán em *La sombra del caudillo* (1928) dos eventos da Revolución. Se formos contabilizar, as referências literárias são muito mais numerosas no filme de Reygadas do que as cinematográficas, muito embora haja eco das ideias fílmicas de Fernando de Fuentes. E o que foi considerado à época em seus filmes de inícios de 1930 como posições críticas ao evento e às vezes, a depender do espectador, até reacionárias, hoje são politicamente corretas. Tanto no filme de 2010, como nas películas de Fernando de Fuentes ou nos romances supracitados, o que predomina é a sensação de caos, os signos do descontrole a causarem medo, a desrazão. Não falamos em influência, mas talvez intertextualidades e consonância anímica entre as imagens (verbais, sonoras, visuais), muito embora haja fluxos e influxos de um padrão afetivo. Também os escritos cristãos parecem alimentar o filme, talvez os mesmos livros da Bíblia, que se incorporam ao nome do filme, *Este es mi reino*, mais ainda se considerarmos a transformação ocorrida em nosso estado de espírito entre as bucólicas imagens iniciais de uma mula imóvel e as funestas chamas apresentadas no encerramento da película enquanto aparece o título. É notável como a mística judeu-cristã percorre a obra de Reygadas.

A multiplicidade de subtextos atualizados impossibilita uma posição representativa muito clara, anulando ainda qualquer tentativa de interpretação *ideológica* do filme. Sua disposição dos materiais dramáticos, plásticos, narrativos e líricos quase obstaculizam a possibilidade de se pensar no filme como um comentário da *Revolución*, quase. O desdobramento ético, comportamental, psicossocial exaustivamente prescrutado pelas epistemes e pelo senso comum no que concerne aos legados da guerra e os indicativos de classe que encerram a tonalidade da pele e o comportamento dos personagens do filme, tão presentes nas representações clássicas da Revolução e que compõem de fato a sociedade mexicana, quando invocam a cronotopia pintoresca o fazem de maneira difusa, relativizando a coordenada geográfica e colocando o que se passa naquele mundo dentro de várias tradições discursivas, equiparando história, vida, sensibilidades, opinião.

O filme *O som ao redor* (Kleber Mendonça Filho, 2012) promete resultados semelhantes, sendo que paranóia e vingança são os motes mais evidentes na psicossomatização dos personagens. Mas a evocação cronotópica cuja leitura referencial em relação ao próprio Recife e à história de Pernambuco (incessantemente declarados pela crítica e pelo próprio diretor) somente consegue ser virtualizada, desmaterializada nos esquemas técnicos e poéticos que permeiam sua performance expressiva até passada a metade do filme. Nas sequências finais, malgrado as alusões a diversas tradições fílmicas (tenho em mente a onda de terror oriental, ou algo como *Old Boy*, Park Chan-Wook, 2003, ou o posterior *Pietá*, etc.), explicita—se a duvidosa simpatia, talvez inconsciente, com os filmes ensaísticos latino—americanos.

O pensamento utópico de viés idealista orça uma extensa genealogia, talvez desde o Platão de *A república*. No eixo Europa-América colonial alcançou um notável desempenho (das missões jesuíticas até Brasília, da obra de Simón Rodríguez até Darcy Ribeiro, do barroco de Góngora até José Lezama Lima e João Ubaldo Ribeiro), chegando a nossos dias, talvez, processado em denominações como hibridização, entrelugar, pensamento de fronteira etc. Essa variação quiçá tenha sido legada, inconscientemente, por autores socialistas (ou anarquistas) como Ernest Bloch e sua teoria dos *entremundos* (1977). Mas o primeiro registro do termo utopia parece haver sido mesmo na obra homônima de Thomas More, 1516, sendo o texto de Bloch um dos seus corolários nas áreas da filosofia e da política. A *Utopia* de More inclusive suscitou o florescimento de um gênero literário. Para Karl Otto Apel (1986) por exemplo, tais obras literárias pertencentes ao gênero utópico costumam representar um antimundo hipotético. É precisamente esse fragmento da sua classificação que nos interessa, uma vez que o autor, antes de indicar esse aspecto hipotético ou imaginativo do termo utopia, prossegue na definição por uma acepção mais normativa.

Essa vertente que creditamos ser intuída pelos diretores nascidos a partir de 1960 na América Latina levou-os a adotarem a elipse como tropo importante, uma vez que permite não insistir em esclarecer o que já é significado fora do filme, e cujos resultados narrativos geram novos tropos (anáforas, catáforas, catacreses, sinédoques, alusões, oxímoros etc., como ocorre em *Este es mi reino*, por exemplo). A grande marca dos filmes encerrados na poética da responsabilidade e de vertente utópica não está apenas na desmaterialização/materialização do nacional, ou melhor

deslocalização/relocalização das histórias, das locações e das formas de expressão, desnacionalizadas no sentido ostensivo e instrumental do termo. Nas obras há um recorte cosmopolita em que o factual se apresenta como a referencialidade simbólica mundializada, sem âncoras fortes ou raízes locais, a despeito de aludirem a certos arquétipos dos processos civilizadores da região (*La teta asustada*, Claudia Llosa, 2009; *Porfirio*, Alejandro Landes, 2011).

Outras constantes se apresentam, como a evocação da natureza (selvas, bosques, mares, montanhas, pradeiras) e seu valor significante (em que cabem alegorias da redenção, da magia, do processo econômico etc.), sugerindo um gosto pelo lugar e pelo local (cidades pequenas, desoladas), sempre e quando se puder demonstrar a renovação dessas marcas românticas (*A ostra e o vento*, Walter Lima Jr. 1997; *La ciénaga*, Lucrecia Martel, 2001; *La libertad*, Lisandro Alonso, 2001; *La hamaca paraguaya*, Paz Encina, 2006; *Agua fría del mar*, Paz Fábrega, 2010; *Entre el día y la noche*, Bernardo Arellano, 2011; *Eu receberia as piores notícias dos seus lindos lábios*, Beto Brant, 2011; *Post Tenebras Lux*, Carlos Reygadas, 2012; *El premio*, Paula Markovitch, 2011; *Heli*, Amat Escalante, 2013). A novidade está em que as florestas tropicais, as selvas verdes e úmidas convivem com as planícies cinzas, às vezes invernais, bem como as motos e as bicicletas agora circulam por entre os carros e aviões de sempre. Por certo, os deslocamentos, as viagens, são parte desse sistema poético contemporâneo.

Esses traços estilísticos são compartilhados com cinematografias de regiões da Ásia, da África e da Europa (Tailândia, Vietnam, Romênia, Tunísia, Turquia) talvez coincidentemente com processos semelhantes de constituição de cinematografias nacionais, com problemas de urbanização agressiva, de racionalização da vida social e com aparência de estar em vias de homogeneização de certos hábitos (talvez tudo o que significa *Goodbye South, Goodbye*, Hsiao-Hsien Hou, 1996, um marco nesse sentido). Nos filmes citadinos, por seu lado, os efeitos na direção de arte são notáveis, havendo a predominância de dois sistemas, um a inspirar-se no grau zero naturalista (*Octubre*, Daniel Vega Vidal, 2010; *La mujer sin cabeza*, Lucrecia Martel, 2008; *La vida útil*, Federico Veiroj, 2010) e o outro no que se conhece como *pop* (*Sólo con tu pareja*, Alfonso Cuarón, 1991; *O cheiro do ralo*, Heitor Dhalia, 2006; *No*, Pablo Larraín, 2011), mas em todo caso caudatária de uma iconografia plástica, literária, fílmica, publicitária, *inorgânica*, fazendo que tudo ali pareça ser mesmo um simulacro, fomen-

tando o estranhamento. Em locações ou estúdios, urbanos ou campestres, anônimos ou ubíquos, essa combinação promove indefectivelmente a ocorrência de um mundo intermediário. Esse modo de contar/mostrar hoje parece obedecer a um código normatizado pelo sistema dos festivais.

De outro lado, o viés distópico tange precisamente àqueles filmes com lastro em tradições nacionalistas, regionalistas, de ordinário de contornos ensaísticos, que estão em desacordo moral com o mundo representado ou com os enunciados epistêmicos e sociais acerca do *núcleo temático* do filme, e como consequência esse aponta para uma realidade extrafílmica igualmente rarefeita. Lançamos mão da categoria para indicar o desconforto apresentado na diégese pelo mundo representado/apresentado, sendo que esse mesmo mundo se manifesta como uma extensão dos conteúdos do mundo social.

As utopias negativas ou as antiutopias, também referidas por Appel, são aqui consideradas apenas como distopias, mas se observam pequenas variações entre suas ressonâncias na literatura e no cinema. Nos contos, novelas e romances de Jonathan Swift, Aldus Huxley, George Orwell, alguns textos de Jorge Luis Borges e Felisberto Hernandez, por comentar alguns, nos quadros de representação/apresentação plasmam-se mundos desfavoráveis, opressivos, os quais os personagens desejam modificar ou não. Ainda que sejam obras alegóricas, escritas por seus autores em circunstâncias sociais críticas, a imaginação se sobrepõe à cronotopia social ou até mesmo à intertextualidade, malgrado esse último elemento não seja uma regra. Se fôssemos utilizar os mesmos postulados lhes arrogaríamos a definição de utópicas, uma vez que desmaterializam o cronotopos social e recriam as coordenadas referenciais. Com uma estratégia de projeção de mundos que reputamos semelhantes aos dessa literatura estão filmes como *La invención de Cronos* (Guillermo del Toro, 1992), *Los guantes mágicos* (Martín Rejtman, 2003), *Filmefobia* (Kiko Goifman, 2008), aqueles que já etiquetamos com o epíteto de utopia.

Em certo cinema regional do período de 1960 (*Historias de la Revolución*, Tomás Gutiérrez Alea, 1960; *Los inundados*, Fernando Birri, 1961; *Os fuzis*, Ruy Guerra, 1964; *O desafio*, Paulo César Saraceni, 1965) se escamoteiam elementos discretamente alegóricos operando uma espécie de reflexão teórica ou mesmo jornalística, mais que insinuando sua metalinguagem em relação aos conteúdos da sociedade e às epistemes, especialmente as ciências sociais. Ao invés de uma imaginação criadora

que leva seu gênio à composição de mundos possíveis, tal como faziam há muito os escritores, os diretores (Glauber Rocha, Fernando Solanas, Felipe Cazals, Jorge Isaacs, Alejandro Pelayo, Jorge Sanjinés etc.) exprimiam o dissabor seguido de uma denúncia corrente nas ciências sociais do período, empenhando-se em refletir a circunstância nefasta por que passava a região (ditaduras, guerras civis, miséria, caos institucional) associando-se a uma espécie de movimento internacional de revolta, com o que confluíam. Simplificando, projetavam nosso subdesenvolvimento no cinema sancionando a partilha difundida nas relações internacionais entre primeiro, segundo e terceiro mundos, criando mesmo manifestos político-estéticos, entre os quais *Por un cine nacional, realista y popular* (Fernando Birri, 1962), *Eztétyka da fome* (Glauber Rocha, 1965), *Hacia un tercer cine* (Fernando Solanas e Octavio Getino, 1969), e *Problemas de la forma y del contenido en el cine revolucionario* (Jorge Sanjinés, 1978).

Ainda assim, tanto nas obras literárias como nas filmicas de cunho distópico, as bases materiais da vontade de mudança são tangíveis nos conteúdos sugeridos fora do campo e da diégese, sinalizando para o leitor ou espectador, no ato da fruição, traços para a identificação de referências mais ou menos claras no *mundo físico* ou *histórico*, que parece desejar-se mudar. Mas à diferença dos textos escritos, os filmes aos que neste trabalho imprimimos o epíteto de distópicos não se conformam como meramente alegóricos e nem visam à constituição de um novo mundo. Seu ponto de vista é tão somente crítico e seu discurso se reporta à economia argumentativa do ensaio nacionalista, trazendo para a superfície diegética apenas uma inconformidade com a conjuntura social de fora da diégese, sem desenhar alternativas.

Duas novas formações taxonômicas poderiam ser sugeridas. A primeira, sob a rubrica de “Ideias fixas e imaginação motora: história, memória e trauma” visa a readaptar as normas acerca de filmes do gênero histórico para outro de cunho memorialístico, em que um personagem quase em primeira pessoa se encarregue de disponibilizar a informação necessária para o conhecimento do conteúdo que se deseja resgatar, em uma encenação de um sujeito fraturado em busca da cicatrização. A segunda, “Sentido comum: transsensibilidades, agenciamentos e renovação do sujeito”.

A primeira vinculada ao que em outros estudos atribuímos o epíteto de cinema ensaístico (Corrigan, 2011) e o outro tributário de um afã de cosmopolitismo, um cinema urbano ou com aspirações de transcendência

da realidade idiomática e cultural de sua produção. No primeiro caso, a expensas de não ser mais possível atribuir o estado de coisas contemporâneo como resultante de um conluio imperialista para o esquecimento coletivo, pode-se aventar a ideia da naturalização na maior parte dos autores e nas audiências regionais de uma visualidade pré-fabricada como ocorre em *O que é isso companheiro* (Bruno Barreto, 1997), *Dois córregos* (Carlos Reichenbach, 1999), *Machuca* (Andrés Wood, 2004), *Los Andes no creen en Dios* (Antonio Eguino, 2007), *Paisito* (Ana Díez, 2008), *Pachito Rex* (Fabián Hofman, 2008), entre outros. Com a mesma temática e sob a mesma rubrica indicada acima, concorrem com esses filmes *Que bom te ver viva*, (Lúcia Murat, 1989), *Los rubios* (Albertina Carri, 2003), *Garage Olimpo* (Marco Bechis, 2006), *Diário de uma busca* (Flávia Castro, 2010), *Sibila* (Teresa Arredondo, 2011), *No* (Pablo Larraín, 2012), entre outros. A grande diferença corresponde a que se na primeira série manifesta-se aquele fenômeno indicado por Susan Sontag quando aventava a possibilidade de uma imagem-mundo (1999) controlada em suas dimensões formais e até morais, na segunda os filmes elencados indicam a urgência de dar sentido ao passado mediante novas táticas de semiose em um lance de crítica da memória que visa a tergiversar as versões oficiais (Richard, 2010), tanto da história quanto do espaço, muito embora sem nostalgia pelo nacionalismo nem avidez pelos signos da contemporaneidade ostensiva.

Na outra categorização geral, “Sentido comum: transsensibilidades e renovação do sujeito”, alinhamos filmes que desde os anos 1980 se habilitam para representar ou, em chave de simulacro, apresentar os traços da vontade pós-moderna de renovação ou dee anulacao do sujeito, uma vez que campeiam motivos do multiculturalismo, da globalização, do novo politicamente correto (acrescido dos valores da esquerda puxados pela direita). Os exemplos iniciais foram realizados ainda sob os limites institucionais do Estado autoritário ou lidando com seus resíduos sem esboçar alusão à circunstância, como *Cidade oculta* (Chico Botelho, 1986), *A dama do cine Shanghai* (Guilherme de Almeida Prado, 1988), *Hombre mirando al Sudeste* (Eliseo Subiela, 1986), *Rapado* (Martin Rejtman, 1991), *Lola* (María Novaro, 1989), *Cronos* (Guillermo del Toro, 1993).

Mas esse último conjunto consolida-se de fato a partir dos anos 2000, com a ascensão de um quadro expressivo atravessado mormente por signos cuja remissão não é mais caudatária da história dos discursos representativos como a literatura popular ou o cinema, ou mesmo tão so-

mente de um recorte dos simulacros promovidos pelos próprios meios, mas invoca uma nova materialização dos signos de referências espaciais e temporais filtrada pelas soluções auspiciadas pela cultura *pop*, como em *Bolívia* (Israel Adrián Caetano, 2001), *Los guantes mágicos* (Martín Rejtman, 2003), *Batalla en el cielo* (Carlos Reygadas, 2004), *Whisky* (Pablo Stoll e Juan Pablo Rebella, 2004), *Madeinusa* (Claudia Llosa, 2005), *Las hamaca paraguaya* (Paz Encina, 2006), *La mujer sin cabeza* (Lucrecia Martel, 2008), *Año bisiesto* (Michael Rowe, 2010), *Viajo porque preciso volto porque te amo* (Marcelo Gómez e Karin Aïnuz, 2009), *Os famosos e os duendes da morte* (Esmir Filho, 2009), *La marimbas del infierno* (Julio Hernández Cordon, 2010), *Alegria* (Felipe Bragança e Marina Meliande, 2010), *A febre do rato* (Cláudio Assis, 2011), *El último Elvis* (Armando Bo, 2012), *O som ao redor* (Kleber Mendonca Filho, 2012), *Polvo* (Julio Hernández Cordon), entre outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E COMENTÁRIOS GEOPOLÍTICOS

Essa inversão da interpretação dos termos utopia e distopia, entre outros (memória, sujeito etc.) aplicada ao cinema latino-americano está imbuída de uma energia de reconsideração dos critérios mais enraizados das axiomáticas correntes e da análise da representação/apresentação fílmica regional. Essa intenção renovadora visa a provocar os estatutos das teorias e críticas contemporâneas, que parecem estar estranhamente livres dentro de uma gaiola, um código rígido promovido pelas condições do mercado globalizado ou pelas instituições de fomento condicionadas pela filosofia do politicamente correto. A miríade de posições e de grupos sociais representados pela academia anuvia as tentativas de se considerar um escopo amplo, como o que nos propusemos aqui. Por isso, nossa tática foi a do acúmulo, da sobreposição, do excesso, resgatando categorias, reacomodando outras, tratando de controlar as intertextualidades (*mise en abyme*) e gerando novas listas taxonômicas.

Tratamos de lançar luz a novos, possíveis e paradoxais parâmetros estéticos e sociopolíticos mediante um vocabulário atualizado que remeta mais ou menos a aspectos da tradição fílmica (cinematográfica), mas norteie o traçado de linhas de pensamento acerca do processo de transformação do setor ocorrido a partir do Consenso de Washington (Yudice, 2002). Para tanto, a terminologia convoca fenômenos que estão além das

periodizações históricas cristalizadas e, ademais, tangenciam a complexidade do campo do audiovisual na contemporaneidade. Noções como poética da responsabilidade, imagens de consenso, *world cinema*, cinema globalizado, cinema transnacional, tradição iconográfica, crise da linguagem e da mimese, utopia, distopia, heterotopia etc. devem ser trazidas à baila e filtradas por sua atuação no regime de representação (mimese, projeção, métodos de formação de imagens e seus critérios de apresentação e valoração estética e moral etc.). Com a habitual naturalização de projetos progressistas pelos enunciados das instituições mais conservadoras, convém uma recapitulação do vocabulário que tangencia os esforços mais autênticos de nomeação das diferenças, das subalternidades, das discrepâncias materiais e das transformações dos discursos.

A proposta de fundo é, então, relativizar certezas politicamente corretas a respeito de uma reforma no paradigma das relações internacionais *lato sensu* em que se esboça uma condição de igualdade entre partes cujas relações foram historicamente desequilibradas, mais ainda no âmbito da cultura. Para tanto, insistimos em que, não obstante viceje a ideologia de um mundo multipolar, ainda à semelhança do sistema de substituição de importações de décadas atrás, as políticas para o setor e mesmo a imaginação projetada pelo cinema produzido na América Latina mantiveram e mantêm uma visão algo reflexiva em relação às cinematografias de certas regiões, notadamente no tocante à dramaturgia e às séries iconográficas selecionadas para o modelo de mundo plasmado nos filmes. Mas a despeito de sua recalçada aparência de subalternação, ao se tratar de discursos de natureza dúbia (poética e comunicativa – estética e industrial) a situação reveste-se de um matiz de paradoxo. Tanto mais quando nos propomos a examinar e comentar grupos de filmes a partir de sua inscrição geopolítica mediante um crivo ao que denominamos estético, uma combinação em declínio.

Notadamente depois da adoção do Consenso de Washington a circunstância não escapou a ser assimilada de maneira mecânica pelos saberes acadêmicos resultando na entrada em cena de novos aparatos conceituais franqueados pelas teorias do cinema nos últimos 30 anos (Stam, 2000; Ramos, 2005; Nagib, 2005) quase que para azeitar a máquina explicativa dos Estudos Culturais. Países sem tradição audiovisual institucionalizada como a Costa Rica (*Agua fría del mar*, Paz Fábrega, 2009) e o Equador (*Pescador*, Sebastián Cordero, 2011) veem seus filmes ser exibidos e pre-

miados em festivais internacionais ao mesmo tempo em que se radicaliza uma espécie de sujeição à qual estão expostas as condições materiais e, quase como consequência, a verossimilhança fílmica na região. Cresce o assombro quando se lhe confere invariavelmente o predicado de múltipla a uma cinematografia que, mesmo em seu amplo conjunto (Shaw, 2007), está em tudo limitada, malgrado se saiba que à primeira vista não haja equívoco em afirmar o contrário.

Inclusive se nos munirmos dos argumentos acerca de que a América Latina tem uma larga tradição visual tanto de matriz autóctone e cristã como advindo da relação dessas fontes com os sinais da contemporaneidade, não demoramos a concluir que, na medida do possível, a genealogia das imagens e dos aspectos relativos aos estatutos formais do cinema está para além dessa história meio determinada geograficamente, e se constituiu em um sistema com características semi-autônomas cuja descrição implica percorrer caminhos à primeira vista díspares. Tencionamos, de alguma maneira, comparar a complexidade e definir constantes nas formações discursivas atuais, mas sabemos que talvez chegamos apenas a levantar alguns pontos que possam ilustrar nossa ideia da conjuntura da produção de cinema no continente.

Muitas das impressões inscritas acima permeiam os estudos dos cientistas sociais há tempos na América Latina e fora dela mas agora parecem ensejar uma reforma do instrumental teórico que opere em uma dimensão cada vez mais abstrata e combinatória para tratar de dar conta de seus propósitos, como esboçamos anteriormente. Portanto, não se deve descuidar em princípio os resultados obtidos por equipes de diretores, fotógrafos, montadores etc., de regiões que passaram por processo civilizatório com alguma semelhança ao da América Latina e o rearticularam discursivamente de outro modo, especialmente quando relativizam a *questão nacional* de superfície, como ocorreu com toda uma geração de cineastas do Irã e imediações, mas sobretudo com artistas do sudeste asiático, Coréia e territórios da China não continental, cujo mote de representação, ainda que cronotópico, é permeado pelo que Silviano Santiago denomina de cosmopolitismo do pobre (2004). Colonizados por diversos países europeus e depois de 1945 debruçados sobre o dilema de narrar a condição pós-colonial no horizonte da Guerra Fria, um assunto que em sua feição teórica foi muito desenvolvido pelos escritores do Caribe, do Oriente Médio, da Índia e do Paquistão, aqueles *extremo-orientais* talvez tenham estado mais

à vontade para comentar o contexto pós-colonial em chave estética, vide o *boom* de seus artistas, de escritores a performáticos, devido mesmo a especificidades culturais acrescidas de sua peculiar trajetória de inserção capitalista e dos movimentos migratórios do qual participaram e ainda participam.

Por seu turno, cumpre recordar que as instâncias que ao mesmo tempo que criam tendem a avaliar essas dimensões da expressão participam do chamado concerto internacional e dentre suas atribuições está a valoração das ideias, práticas, agenciamentos e conteúdos sociais em geral e das artes em particular. Se eventualmente nos assombra noções como geopolítica cultural e divisão internacional do trabalho, atualíssimas conquanto cada vez mais esvaziadas como articuladora dos sentidos, se contemplarmos os relatos das rusgas entre departamentos de humanidades e especialmente de literatura na academia ocidental nos últimos cinquenta anos, conferimos-lhe um novo crédito. E se percebermos que os vários membros do que se convencionou denominar a diáspora pós-colonial encontraram um *locus* de onde falar ao mundo, tal como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Stuart Hall, Edward Said (Kenway & Fahey, 2009; Spivak, 2010), que não propriamente seu lugar de origem, nascimento ou criação, tangenciamos a complexidade da globalização, da mundialização e da *cosmopolitização*. Acima de tudo porque nos interessa, lançamos nova mirada à conjuntura do audiovisual na América Latina para nos instalarmos de pronto na situação já referida como paradoxal. Algo parece haver mudado na relação de forças políticas e epistemológicas que moldam nossa percepção da tradição cinematográfica ao mesmo tempo em que algo parece estar onde sempre esteve.

Recentemente houve uma diversificação e internacionalização da disponibilidade técnica e de financiamento na área do audiovisual, expedientes que muitos Estados latino-americanos não puderam encarregar-se de administrar devido a uma falência logística logo após alguns decênios de guerras civis, ditaduras conservadoras e ofensiva neoliberal predatória, mas essa diversificação e internacionalização deu-se em concorrência com um enquadramento ético e estético. Esse, à diferença dos países e enclaves do sudeste asiático *recém*-colonizados por ingleses e franceses mas sem a adoção plena de seus idiomas, reportou-se tão somente a um campo de influências norte-americano que doutrinou severamente os territórios mais débeis do continente (América Central, parte

do Caribe e do norte da América do Sul) e pavimentou, com seu agressivo modelo de distribuição e exibição, a formação dos hoje realizadores de filmes na fruição de um imaginário propagado pela ostensiva indústria cultural internacional, capitaneada pelas lógicas de Hollywood ainda que, certamente, em muito hibridizadas e, como referido, dialogando com as epistemes que prometem dar voz aos subalternos. Dentre outras coisas, germinou nesse estado de coisas uma poética que no campo do fabrico de imagens e ainda mais imagens para cinema enseja proporcionar arranjos inesperados. Se às vezes trabalhamos com a metáfora da substituição de importações no caso da recente retomada da produção de países como a Argentina, o Brasil e o México, se mudarmos o foco para o cinema da América Central e o Caribe o tropo também deve ser outro, já que ali ocorre uma produção de cunho institucional incipiente que repercute na forja de um regime de representação que leva a que participe, quase que por antonomásia, dos novos esquemas dos novos *players* internacionais, isto é, aqueles que se erigem como uma alternativa viável para o sistema dos estúdios de Hollywood e financiam *filmes do mundo* para serem exibidos sobretudo em festivais, que se proliferaram exponencialmente.

REFERÊNCIAS

- ALBANO, S. G. (2011); *A imaginação revolucionária. Política, cinema e literatura no México*. São Paulo: Annablume.
- BADIOU, A. (2009); *Compendio de metapolítica*. Trad. Juan Manuel Spinelli. Buenos Aires: Prometeo.
- BAKHTIN, M. (1988); *Questões de literatura e de estética. A teoria do romance*. Trad. Aurora Fornoni Bernardini et al. São Paulo: Huicitec.
- BALIBAR, E. (1996); "The nation form: History and Ideology". In: Eley, Geoff; Suny, Ronald Grigor. (Ed.), *Becoming National: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, pp. 133-151.
- CORRIGAN, T. (2011); *The Essay Film. From Montaigne, After Marker*. Oxford: Oxford University Press.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (1995); *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Trad. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Célia Pinto Costa et al. São Paulo: Editora 34.
- DUSSEL, E., MENDIETA, E. Y MENDIETA, C. (Edts.) (2009); *El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y "latino" (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI.

- FALICOV, T. L. (2000); "Argentina's Blockbuster Movies and the Politics of Culture under the Neoliberalism, 1989-1998". In: *Media, Culture and Society*, 22-23, pp. 327-342.
- KENWAY, J. Y FAHEY, J. (Edts.) (2009); *Globalizing the Research Imagination*. Londres: Routledge.
- MIYOSHI, M. (2010); "A Borderless World. From Colonialism to Transnational and the Decline of Nation-State". In: Cazdyn, E. *Trespases. Selected Writings*. Masao Miyoshi, pp. 127-150, Durham/Londres.
- MOREL, M. (2003); *Palavra, imagem e poder: O surgimento da imprensa no Brasil do século XIX*, Rio de Janeiro: DP&A.
- NAGIB, L. (2005); "Towards a Positive Definition of World Cinema". In: Hwee, S. y Dennison, S. (Orgs.) *Remapping World Cinema: Identity, Culture and Politics in Film*. Londres: Wallflower Press.
- , (2011); *World Cinema and the Ethics of Realism*. Nova York/Londres: Continuum International Publishing Group.
- NEGRI, A. Y HARDT, M. (2000); *Empire*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.
- RAMOS, F. (Org.) (2005); *Teoria contemporânea do cinema. Pós-estruturalismo e filosofia analítica*. São Paulo: Senac.
- , (Org.) (2005); *Teoria contemporânea do cinema. Documentário e narrativa ficcional*. São Paulo: Senac.
- RICHARD, N. (2002); *Intervenções Críticas. Arte, Cultura, Gênero e Política*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- , (2010); *Crítica de la memoria (1990-2010)*, Santiago: Universidad Diego Portales.
- RODRÍGUEZ, P. S. (2012); "After New Latin American Cinema", In: *Cinema Journal*, vol. 51, n. 02, Winter, pp. 87-112.
- SHAW, D. (2007); *Contemporary Latin American Cinema. Breaking into the Global Market*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- SONTAG, S. (1999); "The Image-World". In: Evans, J. y Hall, S. *Visual Culture: The Reader*, Londres/California/Nova Déli: Sage, pp. 248-259.
- SPIVAK, G. C. (2010); *Pode o subalterno falar?* Trad. Marcos Ferreira Feitosa et al. Belo Horizonte: UFMG.
- STAM, R. (2000); *Introdução à teoria do cinema*, Trad. de Fernando Mascarello. São Paulo: Papyrus.
- WEBER, M. (1982); *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- XAVIER, I. (1993); *Alegorias do subdesenvolvimento. Cinema Novo, Tropicalismo, Cinema Marginal*. São Paulo: Brasiliense.

YUDICE, G. (2002); “La globalización y la nueva división internacional del trabajo cultural”, en Mónica Lacarrieu y Marcelo Álvarez (Comps.). *La (indi) gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*. Buenos Aires: Ciccus.

Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial

José Guadalupe Gandarilla Salgado, México, CEIICH-UNAM/Anthropos, Siglo XXI, 2012, 354 pp.

El libro centra su atención en las interrelaciones entre filosofía del conocimiento y filosofía política, esto es, entre conocimiento y poder, teniendo a Latinoamérica como “lugar de enunciación” o, en términos gadamerianos, como “nuestra situación hermenéutica”, y asumiendo una perspectiva de-colonial.

A mi manera de ver, el libro tiene tres partes constitutivas, más allá de la estructura editorial de seis capítulos.

La primera parte atiende una dimensión deconstructiva de las bases epistemológicas de la modernidad que definen una concepción histórica del mundo dicotómica. Por un lado, el mundo civilizado, moderno, racional, ordenado y próspero: Europa y Angloamérica. Por otro lado, el subdesarrollo, la barbarie, la sociedad tradicional de costumbres que se resiste al progreso y a la racionalidad.

Esta división dicotómica y jerárquica de la Modernidad surge precisamente desde finales del siglo XV y, sobre todo, en el XVI con la conquista y dominación de América y el Caribe. Es la fuerza de la conquista y el despojo lo que sirve de base para implantar un orden social y político justo y racional (el europeo) sobre los pueblos bárbaros recién descubiertos, y así evangelizarlos, cristianizarlos y educarlos civilizadamente. Ésta es la primera etapa de la Modernización del Mundo, centrada en la Europa católica de la Península Ibérica: España y Portugal.

A partir del siglo XVII, se desarrolla la segunda etapa, basada en el capitalismo, la ciencia, la tecnología y en el “ethos protestante” que racionaliza el afán de lucro, para adecuar la vida social a la reproducción del capital. Es la Europa noroccidental el centro civilizatorio, relegando a segundo plano a la Europa Ibérica. Con ello, América Latina sufre un segundo desplazamiento jerárquico, pues no sólo es la barbarie, frente a la Europa civilizada, sino que también es la América conquistada, dominada y “aculturada” por la parte menos moderna, más tradicional, menos científica y progresiva de Europa.

Desde luego, esta visión jerárquica está basada en la imposición de una concepción de la racionalidad teórica proveniente de la ciencia moderna de origen cartesiano, así como en la filosofía alemana que consagra la racionalidad del proceso civilizatorio de la Europa noroccidental y de su ciencia universal. Kant y Hegel son las dos máximas figuras de este proceso de universalización de las ciencias, y la civilización de la Europa noroccidental. Especialmente Hegel, pues avala totalmente la visión eurocéntrica que menosprecia la Iberoamérica católica.

Frente a esta visión eurocéntrica, o mejor dicho euro-angloamericana, el giro de-colonial se propone cambiar el lugar de enunciación y ver el proceso de modernización situados en América Latina desde la visión de los vencidos “por la fuerza”. A partir de este cambio de situación hermenéutica es urgente construir una nueva episteme, diferente a la de la ciencia moderna eurocéntrica de origen cartesiano. Justo aquí se deben recordar los propósitos no epistémicos del proyecto filosófico cartesiano que de manera elocuente ha expuesto Stephen Toulmin en su libro “*Cosmopolis*”.

El proyecto de la modernidad basado en una concepción formal y abstracta (descontextualizada, ahistórica, descualificada, medible, homogénea) de la racionalidad tiene que sustituirse por una visión alternativa del conocimiento y de la racionalidad:

En el problema de la razón se juega una disputa de percepciones del mundo... el privilegio epistemológico de la ciencia moderna en la cultura occidental se debe a razones no meramente cognitivas. La recuperación de la diversidad epistemológica del mundo se hace no para cuestionar la validez de las ciencias, sino que su validez sea exclusiva, pues en la arrogancia y pretensión uniformizante ha desplazado todas las otras formas de aprehensión de la realidad y sus formas de saber. En la construcción histórica del racionalismo moderno, las otras culturas no pueden ser racionales, pues son carentes de sujetos racionales y modernos, pueden ser, sí objetos de conocimiento o de prácticas de dominación (p.170).

La segunda parte del libro corresponde a la exploración y formulación de una nueva episteme. Para ello, José Guadalupe Gandarilla analiza e interpreta a varios autores latinoamericanos o europeos latinoamericanizados como Frank y Santos.

Por ejemplo, retoma de André Gunder Frank su crítica a la teoría del subdesarrollo de Latinoamérica, la cual muestra que el atraso económico y la pobreza de los países de esa región son consecuencia de la relación

de explotación de metrópoli-colonia impuesta por Europa, y después por Estados Unidos. Se apoya en Héctor Álvarez (primer traductor de Horkheimer, Adorno y Benjamín en América Latina) para señalar la insensibilidad de la teoría crítica respecto de la dominación colonial. José Gandarilla reconoce el gran aporte de Pablo González Casanova al señalar el desdoble del colonialismo en internacional e interno: “No obstante que el colonialismo político haya sido superado, la relación entre la cultura euronorteamericana u occidental sigue siendo de dominación colonial. Dicha colonización no es exterior, sino interior, esto es a través del imaginario...” (p. 177). Ante esta situación, propone la construcción de utopías propiamente americanas: “Un pueblo colonial sólo es capaz de hacer utopías propias en el momento en que se rebela y en ese momento empieza a no ser colonial” (p. 174).

Acorde con esta visión emancipadora, González Casanova y Aníbal Quijano ven en América Latina el lugar propicio, por su necesidad de emancipación y su situación de exclusión y explotación, para erigirse en “la sede posible de la propuesta de una racionalidad alternativa a la razón instrumental” (p. 175), en oposición al pensamiento posmoderno. Asimismo, contra el rigor instrumental (ciencia-tecnología-producción-capital, explotación, dominación) defienden la razón histórica emancipadora. Por otra parte, el autor nos recuerda las críticas tanto de Quijano como de Edgardo Lander, al cuestionar la dimensión eurocéntrica que Marx comparte con Hegel, y también con la teoría crítica: “La teoría crítica de la sociedad reivindica la idea de totalidad, pero no la de pluriversalidad, no la de interculturalidad...” (p. 177).

José Gandarilla nos recuerda también que Enrique Dussel denuncia “el rapto de la cultura griega como exclusivamente europea y occidental” (p. 193), negando la presencia de otras culturas orientales y la crítica a la visión progresista lineal occidental (Grecia-Roma-Europa-Norteamérica). El paso del Espíritu absoluto hegeliano. Al mismo tiempo, Dussel denuncia la supuesta racionalidad abstracta del Estado moderno en la filosofía que va de Hobbes a Locke, así como al liberalismo contemporáneo —que separa el gobierno soberano del poder comunitario como una condición de modernización política a la cual siempre se han resistido los pueblos, principalmente indígenas latinoamericanos.

Por su parte, Mignolo rescata el saber tradicional de los colonizados y esclavizados. En el mismo sentido, Boaventura de Sousa Santos reivindica

el saber tradicional de los pueblos indígenas como fuente del pensamiento emancipador y de los movimientos sociales de cambio en América Latina.

Todos estos pensadores latinoamericanos y latinoamericanizados ponen en evidencia que la “colonialidad” es constitutiva de la modernidad; sin esa relación no habría existido la modernidad capitalista. No obstante, al depender esa modernidad de las colonias, su emancipación cultural, económica y política, implica su transformación.

Aunque cuentan con expositores latinoamericanos como Rolando García y Martínez, a fin de proponer un nuevo modelo de racionalidad histórica, construido desde América Latina (desde el sur), el autor se apoya en las propuestas del pensamiento de complejidad de científicos como Prigogine, lo cual no los descalifica, pero tampoco se muestra de qué manera el pensamiento complejo corresponde a una epistemología del sur.

Desde mi perspectiva, resultaría más pertinente rescatar las propuestas de Boaventura de Sousa Santos, autor cercano a José Gandarilla, particularmente sus conceptos de ecología de saberes, hermenéutico diatópica y “teorías de retaguardia”.

Las teorías de retaguardia, en oposición al occidentalismo de las teorías de vanguardia, son aquellas que recogen, reconocen y recuperan los saberes y conocimientos tradicionales de los pueblos originarios y los integran con conocimientos europeos en un “barroquismo”, en términos de Bolívar Echeverría, o “sincretismo productivo”, como menciona José Guadalupe Gandarilla en referencia a Enrique González Rojo.

Un ejemplo de dichas teorías se puede encontrar en Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz. Ellos defienden la plena racionalidad de los pueblos indígenas de América, y por eso abogan por sus derechos civiles, políticos y culturales. En México, Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz, Clavijero y Fray Servando Teresa de Mier o el inca Garcilaso, serían otros destacados ejemplos. En tiempos recientes, además del propio Boaventura, Luis Villoro, León Portilla, Bonfil Batalla, Pablo González Casanova son vanguardistas de las teorías de retaguardia.

Según mi lectura, la tercera parte del texto se refiere a las consecuencias políticas de la crítica de-colonial. Esta parte se desarrolla sobre todo en los tres últimos capítulos del libro, apoyada en la filosofía política (filosofía de la liberación) de Enrique Dussel, encaminada a defender la idea republicana de la voluntad del pueblo como “hiperpotencia” sobre el poder del gobierno y del estado “potestas”.

Es así que el poder del pueblo como *hiperpotentia* sería capaz de erigir una nueva *potestas* que edifique sobre la base del poder obedencial un nuevo orden que sin restarle eficacia a su acción política estratégica busque acercarse lo más posible a los postulados de vida perpetua (en la esfera material), de paz perpetua (en la esfera de la legitimidad) y de disolución del estado como expresión de la democracia sin limitaciones (en la esfera de la factibilidad) (p. 294).

Ante esta propuesta política, el último capítulo del libro muestra cómo los procesos de globalización del capitalismo más reciente parecen cerrar toda posibilidad de transformación democrática de las sociedades contemporáneas. En coincidencia con Pablo González Casanova, Gandarilla entiende el proceso de globalización como un proceso de dominación y apropiación del mundo.

Dominación tanto de estados como de mercados, de sociedades como de pueblos que se ejerce en términos político militares, financiero tecnológicos y socioculturales. El proceso de apropiación de recursos naturales, de riquezas y del excedente producido se realiza de maneras innovadoras... por los subsistemas complejos de la “gran corporación” y del “complejo militar-industrial” (p. 304).

Frente a los procesos de globalización depredadores operados por la asociación de corporaciones empresariales y Estados, José Guadalupe Gandarilla concluye su libro con un exhorto a la voluntad de emancipación de los pueblos, con tintes trágicos por las pocas probabilidades de éxito: “Los rumbos de la política emancipatoria no terminan de emanciparse de los caminos anteriores y las sendas nuevas se miran escarpadas y sin horizontes definidos, caminar es el rumbo en que la utopía parece consistir...” (p. 329). Aparentemente este tinte pesimista es inconsistente tanto con la crítica al modelo civilizatorio de la modernidad que se hace en la primera parte, como con la búsqueda de una racionalidad alternativa que sirva de base para formular estrategias emancipadoras que nos ofrece el autor en la segunda parte. Sin embargo, tal apariencia se desvanece si recordamos que José Gandarilla ha centrado su confianza no en teorías críticas emancipadoras que dan pie a los caminos trillados y fallidos de emancipación, sino en lo que Boaventura De Sousa Santos denomina “teorías de retaguardia” y que caracteriza en los siguientes términos:

En los últimos treinta años las luchas más avanzadas fueron protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, mujeres, afrodescen-

dientes, desempleados) cuya presencia en la historia no fue prevista por la teoría crítica eurocéntrica... Expresan sus luchas muchas veces en sus lenguas nacionales y no en las lenguas coloniales en que fue redactada la teoría crítica y cuando sus demandas y aspiraciones son traducidas a las lenguas coloniales, no emergen en los términos familiares del socialismo —derechos humanos, democracia o desarrollo— sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la madre tierra (p. 135).

En suma, el libro *Asedios a la totalidad* es una obra de relevancia actual que responde a las exigencias demandadas a las ciencias sociales y humanidades ante los grandes problemas de nuestra nación y, en general, de Latinoamérica. Tiene la gran virtud de establecer un amplio diálogo con los intelectuales latinoamericanos más destacados a fin de proponer una vía de comprensión y solución a esos problemas, realmente propia y anticolonial.

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Bajo vigilancia: La CIA, la policía uruguaya y el exilio de Arbenz, 1957-60

Roberto García Ferreira, Guatemala, CEUR-USAC, 2013, 262 pp.

El libro de García Ferreira nos conduce a uno de los momentos de mayor conflicto y tensión vividos en América Latina en la búsqueda por su emancipación. La Revolución Guatemalteca llevó a la caída del régimen dictatorial de Jorge Ubico (1931-1944) y a la instauración de la primera democracia conocida en Guatemala, bajo las premisas de la nueva Constitución de 1945, resultado de una Asamblea Constituyente que planteó las bases para una “nueva Guatemala” (García Laguardia, 2012). En 1945 es elegido presidente Juan José Arévalo, que se ocupó de ir entrelazando los principios de la democracia formal con los de una democracia sustantiva (orientada hacia una inclusión económica con justicia social). Entre algunos destacados logros encontramos el Código de Trabajo, la Ley de Seguridad Social, la Ley de Fomento Industrial, la Ley de Arrendamiento Forzoso, etcétera. A partir de esta experiencia, se abrió el espectro de participación política, inclusión económica y desarrollo cultural, como no había existido hasta entonces en el país. Esto fue profundizado durante la presidencia de Jacobo Arbenz (1951-1954), en particular con el Decreto 900, que propiciaba las pautas para una reforma agraria y la Ley de Regulación para el Capital Extranjero.

A pesar de las tensiones y conflictos internos entre campesinos indígenas, ladinos, fuerzas armadas y poder civil, partidos de izquierda, conservadores, etcétera (Handy, 2013), lo cierto es que el proceso de la Revolución Guatemalteca constituyó un periodo de aprendizaje democrático, de apertura, publicidad, discusión y visualización de tensiones ancestrales.

El derrocamiento de Jacobo Arbenz en 1954, como parte del primer golpe exitoso de la CIA en América Latina, y la persecución liderada por dicho organismo de inteligencia contra Arbenz y su familia en el proceso de su exilio, en particular su estancia en Uruguay, constituye uno de los capítulos fundamentales en los procesos de reforma-revolución y contra-insurgencia experimentados por América Latina. Sin duda, Guatemala fue un laboratorio de lo que se aplicaría en otros países de la región, bajo el nombre posteriormente sintetizado como Doctrina de Seguridad Nacional.

A cien años del nacimiento de Jacobo Arbenz, y como aporte fundamental de la reconstrucción de la memoria de Nuestra América, la obra de García Ferreira da cuenta del nivel de persecución de la CIA y diversos organismos de inteligencia locales vinculados al anticomunismo. Es usual escuchar que “eso ya lo sabemos”, que la CIA operaba en materia de inteligencia a través de las policías locales. La obra de García Ferreira muestra, con ejemplos muy puntuales, cómo se llevó a cabo dicha persecución. No es lo mismo hablar de esto a nivel global, que en un caso concreto, y nada más y nada menos que de un ex presidente. De este modo, el libro nos ayuda a plantear varias interrogantes. Una de ellas es de corte teórico-metodológico: ¿Los documentos reflejan la realidad o son únicamente una lectura de la misma? Nos comenta el autor: “Estos documentos no cuentan los hechos como sucedieron sino que se trata de una visión de los mismos: la que proviene de los ‘prismáticos’ de la inteligencia policial [uruguay]” (Ferreira, 2013: 22).

A partir de esta advertencia nos preguntamos qué nos aportan en tanto visión que se asume como sesgada por el anticomunismo desde el principio. Esta discusión atraviesa el quehacer de los historiadores y es de particular importancia hoy, pues nos invita a realizar una serie de preguntas: ¿Para qué los documentos?, ¿por qué son importantes?, ¿qué visiones y realidades muestran?, ¿qué mundos buscan legitimar? Tal como lo planteaba Walsh (1974), ningún documento o conjunto de ellos puede abarcar la totalidad o brindar una comprensión absoluta sobre un proceso, por eso es importante triangular fuentes, como lo hace García Ferreira, articulando entre documentos desclasificados estadounidenses, documentos de los organismos de inteligencia uruguayos y la prensa.

Por otra parte, los documentos tienen un sentido especial desde el hoy, el ahora, la coyuntura y la posibilidad de reinterpretarla (y reinterpretar los documentos) a partir de una perspectiva histórica que, por cierto, en el caso de Arbenz, hace notar un verdadero martirio vivido por él y su familia, no sólo en los últimos años de la presidencia, sino durante su exilio. Esto muestra el precio que pagó por desafiar la estructura histórica de su tiempo, por buscar el punto de equilibrio entre comunismo y anticomunismo. La obra de García Ferreira nos facilita una descripción del anticomunismo visceral, pero no como mero “dato”, nos lo muestra, más bien, como discurso-práctica que marcó la vida de la gente, las familias, los grupos y las instituciones, que disminuyó el ámbito de posibilidad de lo político, en tanto que alimentó

las prácticas de dividir, callar, cerrar, obturar. Todo lo contrario a lo vivido al comienzo del proceso de la Revolución.

En el caso de Guatemala, el anticomunismo está vinculado a la intervención extranjera (la estadounidense). La impunidad con que la élite de ese país se ensañó contra el proceso de cambio en Guatemala. El anticomunismo como superestructura, herramienta fundamental de hegemonía y discurso para generar un enemigo común, junto a la Doctrina de Seguridad Hemisférica, fue contra el comunismo internacional y, a partir de la experiencia en Guatemala, se combinó con un nuevo enemigo: el interno, el infiltrado, el subversivo, el insurgente.

El objetivo de la CIA era claro, tal como lo resalta García Ferreira retomando documentos de dicha agencia: “Sería un triste error que nos quedáramos de brazos cruzados mientras Arbenz exitosamente se rehabilita [...] y se saca el saco de mártir de la intriga cínica de Estados Unidos” (García Ferreira, 2013). Así, todo valía con tal de arruinar la imagen del ex presidente y su familia. Había que “retratar a Arbenz como alguien incapaz para la cosa pública” (García Ferreira, 2013: 55). Con la distancia que se merece el contexto, en los *wikileaks* abordados en las relaciones con América Latina se visualiza también esta estrategia de hacer aparecer a los mandatarios de la región como incapaces, y con falencias de salud, etcétera. Un caso interesante es el modo en que el Departamento de Estado incentivaba a su cuerpo diplomático en Argentina a investigar sobre la salud mental de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner: “¿Bajo qué circunstancias maneja mejor las tensiones? ¿Cómo afectan las emociones de Cristina Fernández de Kirchner su toma de decisiones y cómo se calma cuando está bajo estrés?” (BBC Mundo, 30 noviembre de 2010).

“Hacer parecer”, es decir, crear una idea de lo que es, más allá de lo sucedido en los hechos, es la ocupación u objetivo principal de la guerra psicológica.¹ En este sentido, es de enorme valor la cantidad de documentos presentados por García Ferreira que dan cuenta de la forma como se llevó a cabo esta guerra extendida a nivel latinoamericano, tal como aparece en los “Fondos especiales” de la CIA que, según apunta el autor, fueron utilizados para filtrar “noticias, fotografías y grabaciones de cinta” que concentraban la atención del público “en la resolución anticomunista y la sola oposición de Guatemala”. Las estaciones de la CIA dispersas en

¹ La guerra psicológica se inaugura como tal con la creación de la CIA en 1947 en el marco de la Ley de Seguridad Nacional estadounidense.

Latinoamérica se encargaron de diseminarlos, y para ello hubo “conversaciones con editores, comentaristas y líderes de la opinión pública” (García Ferreira, 2013: 31).

Sin duda, tal como lo deja claro el joven autor, la herramienta principal de esta guerra por cautivar “los corazones y las mentes” fue la prensa escrita. Uno de los ejemplos más contundentes fue el de “La Voz de la Libertad”, que de hecho era uno de los canales de trabajo de la CIA en América Latina (García Ferreira, 2013: 79). Esto nos recuerda, no sólo por el nombre, sino por su función a “La voz de la liberación”, programa de radio clandestino organizado y financiado por la CIA como una de las estrategias para desestabilizar al gobierno de Arbenz (Congreso de los Estados Unidos, 1954).

Situados en la actualidad, consideramos fundamental lo planteado por el mismo autor en la introducción y es el contexto de *Guerra Fría* que operó como discurso/práctica legitimador/a del imperialismo (los dos imperialismos, el de la Unión Soviética y el de Estados Unidos, como plantea Chomsky, 2003) el que alimentó la ceguera, la polarización, la tortura psicológica vista meticulosamente ejemplificada en el caso de Arbenz y su familia.

El aporte del libro se encuentra en la línea, claramente abonada por García Ferreira, orientada a recuperar las trayectorias individuales y familiares de aquellos que salieron al exilio, dejaron sus vidas; se adaptaron a otras culturas, idiomas, espacios, gente; empezaron nuevas rutinas sabiendo que no podían volver. Por si fuera poco, a esto se sumaba la persecución política en un contexto de tensión que tendía a erosionar las prácticas solidarias y la confianza. Y es que al otorgar visibilidad a los operativos de inteligencia implementados contra los exiliados en sus nuevos lugares de asentamiento, también se abre la puerta para preguntar qué tipo de democracias eran aquellas, como la de Uruguay, donde la policía estaba absolutamente familiarizada con el espionaje. Qué tipo de democracia se alimenta desde el secreto y la persecución. Todo esto se pone en evidencia en los documentos, la mayoría inéditos, recuperados por García Ferreira con agudeza y meticulosidad.

Tal como lo describe el autor, Arbenz se mostró sumamente respetuoso con las pautas e imposiciones del gobierno uruguayo con lo relacionado a reportar todo tipo de actividades que pudieran generar sospechas durante su estancia en dicho país. El asunto es que desde la perspectiva de la CIA,

esto no importaba. Tampoco importaba que el expresidente cumpliera a rajatabla las peticiones, en ocasiones absurdas y totalmente desgastantes, de los organismos de seguridad uruguayos. La CIA lo tenía claro: “Si Arbenz en efecto llega a este hemisferio, se hará el intento de exponer sus actividades políticas y subversivas, y por lo tanto mostrar que él ha violado la regla de asilo” (García Ferreira, 2013: 91).

Este tipo de actitudes de la CIA nos lleva de vuelta al epicentro del conflicto entre el proyecto de la Revolución Guatemalteca y su radicalización durante el gobierno de Arbenz y la tensión con Estados Unidos, pues tal como lo remarcó en su momento el canciller Toriello, Estados Unidos continuaría con la campaña anticomunista aun cuando ya no hubiese un solo comunista en Guatemala (FRUS, Guatemala, Doc 14). Para eso estaba la CIA; para eso trabajaban sus distintas oficinas, para urdir una trama de realidad paralela que justificara la intervención, la desestabilización, la *Guerra Fría y caliente*. Este punto es importante porque en varios escritos sobre Guatemala, sobre Arbenz y sus decisiones se juzgan sus acciones como erróneas alegando que “se radicalizó”, se dejó asesorar por comunistas, debería haber repartido las armas antes de la invasión de Castillo Armas, debería haber negociado con Estados Unidos, debería haber esperado para expropiar a la UFCO, etcétera.²

Lo importante es hacer el ejercicio de pensar si tales decisiones hubieran evitado que lo derrocaran. Parece una pregunta de historia contra-fáctica. Pero no lo es, si observamos lo ocurrido después con cada uno de los gobiernos elegidos en procesos de democracia formal y que intentaron llevar a cabo algún tipo de reforma de la estructura económica y de poder. Estados Unidos estuvo presente de modo directo o indirecto, financiando, asesorando, etcétera, a los sectores opositores a tales proyectos: desestabilización y derrocamiento de Goulart, Boshc, Illia, Allende (Romano, 2012). Y no se trata de teoría de la conspiración. Están los documentos, están los testimonios, las pruebas del modo como el gobierno estadounidense y sus agencias de seguridad actuaron a lo largo y ancho de América Latina, sea en calidad de líderes de los complots, los boicots, la contrainsurgencia, o en calidad de apoyo a lo que ya se estaba generando a nivel local.

Ciertamente, desde una perspectiva del Estado de derecho (y sus atributos) y retomando la tradición panamericana (desde las primeras reu-

² Ver Handy, 2013; Jonas, 1979; Gleijeses, 1990.

niones de la Unión Panamericana, que datan desde 1889), este tipo de decisiones y acciones atentaron (y atentan) contra la soberanía y la autodeterminación de los pueblos. Y esto lo decía Martí antes de la Revolución Rusa, lo que invita a pensar el comunismo como un enemigo interno más, la *Guerra Fría* fue el escenario donde se agudizó la lucha por los recursos, por el territorio, donde el enfrentamiento bipolar fue el discurso/práctica más adecuado para justificar el avance de los imperios sobre el espacio para manipular el tiempo y el presupuesto en pos de la guerra atómica y la carrera al espacio y penetrar en las políticas de los Estados.

Sin embargo, no se trata sólo de lo anterior, tal como nos lo muestra sin omisiones García Ferreira, este enfrentamiento permitió a las potencias, en este caso Estados Unidos, penetrar en los “mundos de la vida”³ de los sujetos, como sucedió con el caso de Arbenz. Ir a lo más básico. Y ésta es la tarea por excelencia de la guerra psicológica, que por cierto, es una de las exitosas sobrevivientes a la desarticulación del bloque soviético. Podría decirse que es uno de los hilos de continuidad más claros con la *Guerra Fría* del modo en que la vivimos desde la periferia.

Por ello, el libro de García Ferreira constituye una pieza fundamental del rompecabezas de la historia de América Latina, una obra que invita a reflexionar lo estructural desde lo local y viceversa, obligando a (re)pensar la memoria sobre comunismo-anticomunismo a partir de las vivencias cotidianas en el exilio de uno de los presidentes más emblemáticos para el proceso de emancipación de Nuestra América.

SILVINA M. ROMANO

Profesora del Programa de Posgrado de Estudios Latinoamericanos,
UNAM

³ En referencia al concepto planteado por Habermas en teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1987).

Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América

Francesca Gargallo, Bogotá, Ediciones desde Abajo, 2012, 295 pp.

Para exponer algunas de las contribuciones epistemológicas de *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América* quiero recuperar, del libro *Las ideas feministas latinoamericanas*, escrito por la misma autora, las palabras de la filósofa panameña Urania Ungo: “Estoy cada día más convencida de que citar es un hecho político. Las feministas latinoamericanas en nuestros escritos no nos citamos a nosotras, recurrimos a la autoridad exterior para justificar nuestro pensamiento. Pero la autoridad es siempre política”.¹ Francesca Gargallo tuvo presente estas palabras cuando en su última investigación caminaba por nuestra América en busca de diálogo con las mujeres indígenas, las cuales habían hecho una fuerte crítica a ese primer libro al observar la ausencia de su “pensamiento”, su “feminismo”, su “filosofía” y su quehacer político, tal como ellas lo ejercen y lo comunican. La crítica quedó expuesta en la segunda edición del libro *Las ideas feministas... y se recoge en la introducción a *Feminismos desde el Abya Yala*.*

La pregunta que vertebra el libro de si existen feminismos no occidentales en nuestra América descubre ante la autora y los lectores una respuesta que afirma esa existencia y un universo de conocimiento, cuyos caminos y ensayos se explicitan a través de sus páginas. Estos ensayos tienen mucho mérito, pues la pregunta epistemológica se fue complicando. Los aportes abarcan dimensiones pedagógicas, epistémicas, lingüísticas, éticas, estéticas, políticas y comunitarias. Todas ellas están contenidas en preguntas que hilvanan el texto a la vez que nos increpan: ¿A quién escuchamos? ¿Con quién dialogamos? ¿A quién leemos?

Los cómo y los por qué están siempre presentes en la búsqueda epistémico-política de las propuestas feministas de los pueblos indígenas de nuestra América para dar cuenta de otras formas de hacer feminismo o, si se prefiere, de las acciones para el buen vivir de las mujeres indias.

¹ Francesca Gargallo, *Las ideas feministas Latinoamericanas*, 2a. Ed., México, UACM, 2009, p. 15.

Ciertos lectores reclaman a los feminismos de nuestra América —académicos o de los 607 pueblos de Abya Yala— lo mismo que a la filosofía y al filosofar de nuestra región: deben probar su existencia. No les basta que nuestra realidad requiera y exija una reflexión propia. Más esta exigencia cohabita con ciertas formas de pensar los saberes, y aquí nos enfrentamos con uno de los problemas nodales de la “producción del conocimiento”: la constante compartimentación del pensamiento. ¿Dónde ubicamos *Feminismos desde Abya Yala*? ¿En el feminismo?, ¿la filosofía?, ¿la antropología?, ¿en la sección historia de las ideas?, ¿en el pensamiento nuestro americano? De alguna manera, el libro da cuenta de lo limitado que puede llegar a ser nuestro ejercicio de pensar, pues dejamos su expresión máxima en la escritura y anulamos con esto otras formas de adquirir conocimiento.

La investigadora nos atrapa con su escritura. No olvidemos que también es novelista. Se trata de un libro oral, porque recupera lo dicho por mujeres sobre sí mismas, como sujetos femeninos que forman parte de una colectividad. Lo oral también significa comunidad. Saber escuchar es saber guardar silencio. Francesca tuvo que aprender a desubicarse del “lugar que le confería la universidad y del saber institucionalizado” (p. 17), lo cual le permitió tener presente lo dicho por la feminista aymara Julieta Paredes: “Toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo” (sic).

LAS AFLUENTES EPISTÉMICO-POLÍTICAS DE ESTE LIBRO SON VARIAS:

a) Sobre la producción del conocimiento y las vías de acceso a él. Parte de la aportación e interpelación del libro que hoy nos convoca es presentarnos a interlocutoras no habituales para la academia. Francesca recolectó diálogos con varias comunidades de mujeres, cuya relevancia se observa cuando además de autoras y autores reconocidos por las vertientes institucionales hay otros que se encuentran fuera del *mercado* del conocimiento. Pensadoras a quienes desconocíamos por la falta de difusión de sus ideas, pues las editoriales donde publican son tan pequeñas que su alcance de distribución es local. De los textos que la autora nos muestra, la mayoría en español, algunos tienen parte de su título “en alguna lengua que se habla en la región”. Esto pone sobre la mesa de discusión el conocimiento

producido en idiomas de los pueblos originarios. Entre sus referencias hay textos muy variados: revistas, artículos, documentos, conferencias, tesis, catálogos y folletos. No se trata de hacer una contabilidad de lo referenciado, más bien, el hincapié está en hacer notar un rico aparato crítico. Este libro ha tenido una aceptación creciente dentro de la academia, pues ya se encuentra en su tercera edición (a un año de su publicación) y se ha convertido en un libro muy citado.

b) Otro de los aportes del libro es su forma de exposición y método de trabajo. La autora no pretende traducir y “sistematizar” la información dialogada para amoldarla a la academia tradicional y estructurar lo dicho por las mujeres indígenas dentro de los lineamientos occidentales. Su trabajo ha sido develarnos “en una historia plural de las ideas feministas nuestroamericanas los aportes de mujeres que interpretan la realidad a partir de los conocimientos producidos por su cultura y en diálogo intercultural con otras, en un esfuerzo por cumplir con la función liberadora, emancipadora y crítica del quehacer filosófico y de los modos propios de la rebelión de las mujeres” (p. 68).

c) El libro muestra las diferencias entre posicionamientos epistémico-políticos de los pensamientos de las mujeres indígenas, auto-denominados o no como feministas, y sus contribuciones. Es evidente que Gargallo no ha podido entablar diálogo con todas las colectividades de mujeres que crean conocimientos. No obstante, debemos mirar una virtud constantemente presente de su libro: no universaliza y, por tanto, no pretende ser portavoz unívoca y unificante; así pone en cuestión al sujeto abstracto, atemporal y agénico. “A las feministas nos urge afirmar una modernidad desagregada, ideológicamente diversificada, ubicada en diversas comunidades constitutivas de las naciones que se conformaron en Nuestra América en el siglo XIX, cuando las élites políticas que emergieron de las guerras de independencia buscaron la construcción de naciones mestizas gobernadas por repúblicas ilustradas. Nos urge para no reducir el feminismo a un movimiento de la modernidad emancipada, propia del patriarcado capitalista, y reconocernos en la resistencia de las mujeres contra la hegemonía patriarcal, que ha sido construida durante el colonialismo tanto como la hegemonía ‘racial’ blanca” (p. 36).

Esta propuesta requiere el análisis sobre la diversidad de modernidades en nuestra América. También, indica la crítica al universalismo como tabú epistémico. Propone otras formas de conocimiento donde el diálogo es

posible. Nos urge pensar la realidad de nuestra región, hablar sobre tierra, territorio y comunidad. Este libro nos estimula a discutir sobre el racismo que existe en la academia y los prejuicios gestados en ella para acercarse a pensamientos no contruidos dentro de las tradiciones académicas.

Francesca Gargallo propone cuatro líneas, históricas y cambiantes, de pensamiento feminista indígena: 1) mujeres indígenas que trabajan a favor de una buena vida a nivel comunitario según su propia cultura; 2) indígenas que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre su accionar y sus ideas; 3) indígenas que reflexionan acerca de los puntos de contacto entre su trabajo en el reconocimiento y defensa de los derechos de las mujeres en su comunidad; y 4) las indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo, el cual denominan con la idea del ‘Feminismo comunitario’, presente en Bolivia y Guatemala.

De este último surgen dos categorías muy importantes. La primera: entronque de patriarcados, presente en el feminismo comunitario aymara, quichua y xinca. “Dicha categoría enuncia el patriarcado actual como el envaramiento del patriarcado español impuesto con los patriarcados precolombinos que originaron nuevas formas de exclusión y maltrato hacia las mujeres”. Esta es una idea muy fuerte, pues nos habla de la historia de constitución y construcción de sujetos varones y de sujetos mujeres y, a la vez, de la construcción de nuevas jerarquías entre hombres-hombres y hombres-mujeres. La autora considera que los “feminismos generan constantemente diversas reflexiones y formas organizativas”. La segunda: territorio-cuerpo, en la cual las feministas comunitarias denuncian “la reducción de la Naturaleza a su función reproductora y el intento falsamente indigenista de coaligar a la Madre Tierra en una relación monógama y heterosexual con el Padre Cosmos. Radicalizaron su feminismo comunitario desde una perspectiva ecofeminista y su ecofeminismo desde una lectura de la economía del cuerpo y la tierra, postulando la absoluta no-propiedad de ambos: como Pachamama [,] la tierra no puede pertenecer ni a un conjunto de personas que se dicen comunidad, sino que la comunidad existe en cuanto está y comparte su ser con la Pachamama” (p. 203).

Francesca Gargallo logra un texto fascinante que nos confronta con nuestros prejuicios y privilegios (seamos mujeres urbanas, blancas, mesti-

zas, académicas, o seamos varones), porque nos señala nuestras formas de concebir el conocimiento, los pensamientos y las posturas epistémico-políticas y su accionar, pero también sus limitaciones.

SANDRA ESCUTIA DÍAZ

Profesora de Asignatura en el Colegio de Estudios Latinoamericanos,
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Relaciones comerciales entre Hamburgo, Puerto Rico y St. Thomas: 1814-1867

Argelia Pacheco Díaz, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012, 256 pp.

En general, en la historiografía contemporánea ha sobresalido el estudio del Caribe hispano, y en particular, han sido abundantes los trabajos enfocados en el devenir histórico cubano, por lo que esfuerzos investigativos centrados en la actividad comercial de otros enclaves insulares —Puerto Rico y St. Thomas—, durante el siglo *XIX*, contribuyen a explicar los vínculos internacionales del Caribe. Por ello, una obra como la de Argelia Pacheco Díaz hacía falta para vislumbrar a la región caribeña, no solamente como un área de interés estratégico-militar y un espacio de confrontaciones imperiales, sino como una zona económica mundial, de confluencia de múltiples rutas y vínculos comerciales, donde estuvieron presentes los grandes intereses económicos europeos. En esta línea, las relaciones comerciales que se efectuaban en el ámbito caribeño y en el espacio atlántico, entre Hamburgo, Puerto Rico y St. Thomas, a partir del Congreso de Viena de 1814 y hasta 1867, año de ingreso de Hamburgo a la Federación Alemana del Norte, son el tema central de la obra de Argelia Pacheco.

El libro profundiza en el desarrollo de las relaciones comerciales entre estos tres puertos; asimismo, analiza las coyunturas internacionales que incidieron en el tráfico naval de mercancías, en el arribo y el establecimiento de hamburgueses en Puerto Rico y, por supuesto, se explica el dinamismo que éstos le imprimieron al comercio interregional, al intracaribeño y al trasatlántico. Para abarcar este amplio marco espacial, la autora utiliza un enfoque metodológico que le permite identificar tres grandes ejes temáticos que van de lo general a lo particular: el primero analiza la dinámica comercial entre Hamburgo y el Caribe, con un tratamiento específico sobre Puerto Rico; el segundo realiza un recorrido histórico de los vínculos comerciales entre la isla Boricua, St. Thomas, Hamburgo y otros puertos del norte alemán en el siglo *XIX*, y el tercer eje aborda las formas de organización del comercio exterior, identificando tanto a los comerciantes activos en el Caribe, como los principales productos que se

comerciaban en el circuito Hamburgo-Puerto Rico-St. Thomas. Esta última ruta se presenta en la obra, al igual que Hamburgo, con un importante papel como redistribuidor de productos, dado su carácter de puerto neutral durante los conflictos militares; en el que, sin embargo, la práctica del comercio “furtivo” o contrabando va a ser una actividad común. Aspecto que también es abordado en la obra.

Por lo tanto, la temática de los cuatro capítulos que integran el libro es la actividad comercial entre los puertos del Caribe y los del norte alemán; y a través de sus páginas, se muestran los cambios y continuidades experimentadas en el comercio ultramarino durante casi todo el siglo XIX. En el libro se argumenta que existió una complicada red de intercambio comercial a raíz de los procesos independentistas en Hispanoamérica, aun con la permanencia de Puerto Rico bajo el dominio español; coyuntura en la que se comprueba la importancia de la región caribeña para el comercio intermediario de los puertos del norte alemán y su valor geopolítico internacional.

En los cuatro capítulos se explica cómo llegaron a Puerto Rico inmigrantes provenientes del norte alemán, aunque la autora también señala el establecimiento de comerciantes daneses en el sur de la isla boricua. Una vez ubicados en el espacio caribeño, se procede a explicar detalladamente los vínculos comerciales de estos inmigrantes, y además se analiza el tráfico de embarcaciones sostenido entre los puertos de Hamburgo, Bremen, Altona, Puerto Rico y St. Thomas. En este sentido, Puerto Rico y St. Thomas fueron concebidos desde Hamburgo como una sola región económica junto con St. Croix. Por otra parte, la autora sugiere la necesidad de ahondar en el estudio del papel del comercio entre las ciudades Estado de Bremen, los puertos de Altona, en Dinamarca, y el ducado de Oldemburgo con los puertos caribeños y americanos para tener una mejor comprensión del comercio internacional del Caribe.

Cabe señalar que la independencia de Hispanoamérica y la consiguiente apertura comercial propiciaron el establecimiento de sucursales mercantiles europeas en muchos puertos americanos, entre los que destacaba St. Thomas como puerto libre y *entrepot* comercial: “colonia danesa que entablaba tratos comerciales, de forma legal e ilegal, con las colonias españolas” (p. 181), principalmente con su vecina, Puerto Rico, que le suministraba frutos y materia prima tanto para su autoconsumo como para su reventa, demostrándose, fehacientemente, la importancia de la isla danesa

para la vida económica de Puerto Rico y viceversa. Aunque el número de inmigrantes alemanes resulta escaso en estas ínsulas, si se compara con las oleadas que arribaron a los Estados Unidos en el último tercio del siglo XIX, y no obstante que la autora reconoce la dificultad por establecer los montos exactos de las inversiones de capital alemán, debido a la falta de documentación, en la obra se señala, con base en informes consulares, sobre todo a partir del establecimiento del consulado en 1845, el impacto e importancia de la presencia germana en la esfera económico-comercial boricua. También, se logra identificar la existencia de un comercio hamburgués a gran escala, cuyos frutos se exportaban a través de los puertos de Arecibo, Aguadilla y Mayagüez hacia las ínsulas caribeñas, también se dirigían a los países de tierra firme y hacia el norte europeo. Después de un periodo de esplendor, a partir de la década de 1830, la autora detecta una caída en las transacciones comerciales y una baja en el tráfico de embarcaciones, que coincide con las crisis de las haciendas azucareras en Puerto Rico en el decenio de 1860. Por su parte, el comercio de St. Thomas, también por las mismas fechas, mostraba signos de decaimiento mercantil, merced, entre otros factores, al conflicto prusiano-danés de 1864. Por lo tanto, fundamentado en cuadros y gráficos se muestra la dicotomía existente entre inmigración y el desarrollo económico, tanto en Puerto Rico como en la vecina isla danesa.

Otros aspectos en los que arroja luz el texto aquí comentado son las formas en cómo los comerciantes hamburgueses establecieron vínculos en Puerto Rico; sus actividades comerciales en el espacio continental y en el entorno caribeño; todos los procesos enmarcados en las coyunturas políticas, socioeconómicas, en los conflictos regionales y las guerras entre las potencias europeas enfrascadas en la lucha por el control de espacio y poder; así como la reconfiguración de fuerzas y los cambios de dominio político-militar en los enclaves insulares caribeños. Cuestiones todas que repercutieron en el comercio ultramarino, pero que no lo inhibieron. La premisa principal, sostenida y comprobada a través de las páginas de este libro, es que el “comercio se desarrollaba más bien en regiones naturales que en fronteras políticas” (p. 91). Así, el Caribe es concebido como una zona vital para el tráfico naval y de mercancías de Hamburgo. En este sentido, la autora aclara que la participación de esta ciudad-Estado en el circuito comercial de ultramar deviene de su posición geográfica respecto del Mar del Norte y el Mar Báltico y a su política económica y fiscal,

pues Hamburgo, junto con Holanda, se convierte en sitio de emigración extranjera, entre los que se encontraban comerciantes ingleses y judíos sefarditas, que impulsaron una red de vínculos económicos supranacionales. Esta situación dará un gran impulso al comercio trasatlántico e intracaribeño.

A través del texto, se demuestra la exhaustiva consulta de archivos alemanes de tipo consular y de algunas de las casas mercantiles más importantes de la región y un ejercicio constante de cuestionamiento y confrontación de las fuentes utilizadas. La revisión está complementada con los informes de los cónsules hamburgueses asentados en Puerto Rico y St. Thomas. Este acervo documental permite a la autora sistematizar y elaborar cuadros estadísticos y gráficos que ilustran la obra y, paralelamente, devela la compleja red del tráfico marítimo intercontinental y da cuenta de múltiples aspectos del intercambio mercantil, que tiene en relación con el volumen del comercio, el valor de las exportaciones, importaciones, el tonelaje, la listas de los barcos, los movimientos de las embarcaciones, la producción en los enclaves insulares y las mercancías, entre otros aspectos que sería largo tratar de enumerar en esta breve reseña.

En síntesis, este libro tuvo su origen como tesis doctoral y constituye un aporte significativo a la historia económica contemporánea, convirtiéndose así en una obra de consulta obligatoria para los estudiosos de la historia del Caribe y sus vínculos comerciales internacionales.

MARÍA DEL ROSARIO RODRÍGUEZ DÍAZ
Instituto de Investigaciones Históricas-UMSNH

Normas para la recepción de artículos

Los escritos originales *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* deberán reunir los siguientes criterios:

1. Los trabajos a presentar deberán ser originales e inéditos, además de no haber sido publicados simultáneamente en otra revista.
2. Presentar un tema original o innovador.
3. Contener un enfoque novedoso sobre los temas ya tratados.
4. Presentar temas relativos con la historia, la literatura y la filosofía en América Latina.
5. La metodología utilizada debe ser consistente, implícitamente o explícita y aplicarse al tema.
6. La extensión de cada trabajo debe ser de entre 20 y 30 cuartillas (1,625 caracteres por página, 25 renglones, 65 golpes por línea).
7. Se aceptan artículos escritos en español, portugués, inglés o francés.
8. Los artículos deberán incluir un resumen en español y, también, en inglés, de cien o doscientas palabras cada uno. Además, las *Palabras clave* deberán ser de un máximo de cuatro.
9. Nombre, correos electrónicos y adscripción de autor(es) (institución, departamentos o coordinación a la que pertenece).
10. También, deberá indicar el grado máximo de estudios y su área de especialización.

PRESENTACIÓN DE CONTRIBUCIONES

- El tipo de letra empleado será Times New Roman, 12 puntos para texto, 10 para notas y 11 para la bibliografía.
- El título del artículo deberá estar en letra Times New Roman 12 versal y negrita, con alineación centrada. Los títulos al interior del trabajo se redactarán en negritas, con alineación a la izquierda. Los niveles subsiguientes podrán ser en cursivas.
- Abajo del título deberá aparecer el nombre del autor, alineado a la derecha y en 11 puntos.
- El interlineado del documento será de 1.5 líneas, con una sangría de 1 cm. En cuanto a los epígrafes y resúmenes la interlínea cambia a sencillo. En el cuerpo del trabajo no deben emplearse subrayados ni negritas. En caso de que sea necesario enfatizar alguna palabra, se hará entre comillas o con cursivas. No habrá espacio entre párrafos.
- Si el artículo incluye imágenes, éstas deberán enviarse por separado con su respectivo pie de ilustración en formato JPG y en alta resolución. Deberá indicarse claramente el lugar donde deberán ser colocadas.
- Las referencias bibliográficas se harán abreviadas dentro del texto de acuerdo al modelo (apellido del autor, año de publicación, página/s), por ejemplo: “los poemas

de Calímaco [...] estaban informados por un conocimiento exacto y amplio de la poesía anterior” (Pfeiffer, 1981: 230), en los casos donde el apellido del autor haya sido indicado inmediatamente antes de la referencia, entonces, sólo se incluirá el año de publicación y la(s) página(s) ej. (1981: 230). Cuando la obra citada consta de más de un volumen, se indicará del siguiente modo: (Cervantes, 1981: I, 90).

- La bibliografía se citará al final de cada contribución, con sangría francesa y siguiendo el siguiente esquema:

a) Libros

APELLIDOS, N. (año); *Título del libro*, responsabilidad secundaria. Ciudad: Editorial.

ARREOLA, J. J. (1981); *Bestiario*. México: Joaquín Mortiz.

BRADING, D. (2002); *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. de A. Levy y A. Major. México: Taurus.

b) Volúmenes colectivos

APELLIDOS, N., ed./comp./coord.(año); *Título del libro*, volumen, responsabilidad secundaria. Ciudad: Editorial.

JITRIK, N., dir. (2003); *Historia crítica de la literatura argentina*, v. 2: *La lucha de los lenguajes*, dir. del volumen J. Schwartzman. Buenos Aires: Emecé.

c) PRÓLOGOS, CAPÍTULOS DE LIBROS Y ARTÍCULOS EN VOLÚMENES COLECTIVOS

APELLIDOS, N., “Título del artículo o del capítulo de libro”, en N. y Apellido/s del autor o editor responsable (ed./comp./coord.), *Título del libro o publicación*, responsabilidad secundaria. Ciudad: Editorial, páginas.

PALCOS, A. (2007); “Estudio preliminar”, en E. Echeverría, *El dogma socialista*. La Plata: Terramar, pp. 9-66.

GLANTZ, M. (2006); “Épica y retórica del infortunio”, en J. Pascual Buxó (ed.), *Permanencia y destino de la literatura novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 43-56

d) Artículos en revistas

APELLIDOS, N. (año); “Título del artículo”, en *Título de la revista*, vol, núm. (datos complementarios si los hubiera), páginas.

LEONARD, I. (1937); “An Early Peruvian Adaptation of Corneille’s *Rodogune*”, en *Hispanic Review*, 5, 2 (April), pp. 172-179.

- Los documentos no impresos conservarán el mismo orden y no deberá prescindirse de ninguno de los datos requeridos en cada caso. Sólo debe adicionarse el tipo de soporte y, para los sitios de internet, la dirección electrónica correspondiente.
- Las citas textuales deberán realizarse entre comillas. En el caso de que excedan tres líneas irán en párrafo aparte, con letra Times New Roman, en 11 puntos, sangría a la izquierda de 2 cm. e interlineado sencillo. En ambos casos la referencia bibliográfica se dispondrá entre paréntesis al final de la cita.
- Las notas deberán numerarse en superíndice y se colocarán a pie de página en 10 puntos y con interlineado sencillo. Se reservan para información adicional y las referencias bibliográficas que allí aparezcan deberán seguir el mismo formato utilizado en el cuerpo del artículo (apellido del autor, año de publicación y página/s).
- La bibliografía se ordenará alfabéticamente por autor y, dentro de un mismo autor, cronológicamente. En el caso de tener un mismo autor dos publicaciones en un mismo año, se añadirá una letra al año del siguiente modo:

CRUZ, J. I. de la (1951); *Obras completas I. Lírica personal*, ed., pról. y notas de A. Méndez Plancarte. México: Fondo de Cultura Económica.

_____, (1951b); *El sueño*, ed., prosificación, introd. y notas de A. Méndez Plancarte. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

RESEÑAS

Se aceptan reseñas de libros publicados recientemente, con temas relativos a la historia, la literatura y la filosofía en América Latina, la extensión será de 8 cuartillas como máximo.

*

Sólo se aceptarán los artículos que cumplan con los criterios ya descritos.

Los trabajos deberán ser enviados a:

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Edificio G, Planta Baja, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F.

Por correo electrónico, en la siguiente dirección:

<mercedes@unam.mx>, <latinoamericanos@posgrado.unam.mx>

Director:

Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado.

Editora:

Mtra. Mercedes Cortés Arriaga.

De Raíz Diversa. Revista
Especializada en Estudios Latinoamericanos,
editada por el Programa de Posgrado en Estudios
Latinoamericanos de la UNAM, se terminó de imprimir el
mes de abril de 2014 en los talleres de Creativa Impresores
S.A. de C.V., calle 12, número 101, local 1, colonia José López
Portillo, Iztapalapa, 09920, México, Distrito Federal, teléfonos
5703-2241 y 5592-2240. En su composición tipográfica se
emplearon tipos Minion y Candara. Tipo de impresión offset,
las medidas 17 x 23 cm. Los interiores se imprimieron en papel
cultural de 90 gramos y los forros en cartulina sulfatada
de 14 puntos. La edición consta de 500 ejemplares.

