



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

**Facultad de Derecho
Facultad de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**

**“Calibanización de derechos humanos:
exploraciones filosóficas a partir del sujeto de
derechos humanos en torno a la modernidad, la
racialidad y la utopía desde el pensamiento
nuestroamericano”**

T E S I S

para obtener el grado de

MAESTRO EN DERECHOS HUMANOS

presenta

Francisco Octavio López López

**Director de tesis
Dr. Alejandro Rosillo Martínez**



San Luis Potosí, S.L.P., a octubre de 2016

A mi mamá, mi papá y mi hermano por el apoyo incondicional a lo largo de toda la vida.

A Alejandra Irurzo, Horacio Ortiz y Rafael Puente por los más de 10 años de amistad imprescindible.

A mi subcomité de tesis; Alejandro Rosillo, Antonio Salamanca y Marcela Fernández por el apoyo constante, las revisiones minuciosas y lecturas sugeridas que hicieron este trabajo posible.

Al profesor Horacio Cerutti, quien fue mi anfitrión durante mi estancia académica en la UNAM, cuyo diálogo constante y crítica sincera dieron un gran impulso a mi investigación.

A David Gómez Arredondo por todas las sugerencias y recomendaciones, así como por facilitarme su libro *Calibán en cuestión* el cual fue, en más de un sentido, brújula e inspiración para estas letras.

A mis compañeros y compañeras de maestría, cuyas influencias se ven aquí reflejadas de alguna u otra forma. En especial a Lourdes María Aguilar, Jorge Contreras, Miladis Córdoba, Alexa González, David G. Mannix, Edgar Martínez, Iván Martínez, Norma Molina, Ramón Ortiz, Ilián Salgado, Everardo Torres, Laura Rodríguez, Guillermo Saldaña y Rita Zárate.

A mi familia extendida, especialmente a mi tía Nena, su hija Tania y sus hijos Iván y Diego; así como a mi tío Julio y su esposa Haydeé, por el apoyo de distintos modos a largo de los años.

Al ciudadano Federico Anaya Gallardo, quien en distintos momentos ha sido un soporte de compañía así como interlocutor de interminables discusiones.

A las compañías amistades contactos en mi paso en la licenciatura que me apoyaron (ya sea de forma interna o externa), y con quienes continúa el contacto, en especial a la Dra. Patricia Martínez, Juan Pablo A. Isordia, Sara Izar, Jezabel Martínez, Grecía Mejía, Janet Medina y Aida López-Castro.

A las voces críticas y comprometidas que son recuperadas en la presente argumentación. De alguna forma, este trabajo es un homenaje a su vida y obra, sin las cuales las siguientes líneas no serían posibles. En especial a Bolívar Echeverría, Ignacio Ellacuría y Luis Villoro, quienes no hace mucho que han dejado de acompañarnos.

Índice

Introducción: ¿qué entender por *pensamiento nuestroamericano*?

I. Reivindicaciones específicas en la propuesta de José Martí

II. Aportes al concepto de *nuestra América* en las interpretaciones recientes

III. Heterogeneidad del pensamiento nuestroamericano

1. Puntos de partida: la modernidad y el sujeto de derechos humanos en América Latina

1.1. Sujeto de derechos humanos desde América Latina. Posicionamientos previos

1.2. Conceptualización nuestramericana del sujeto

1.3. Reflexiones preliminares

2. Encare nuestroamericano a la modernidad

2.1. Posiciones frente a la modernidad desde América Latina

2.1.1. La modernidad vista desde sí misma

2.1.2. Desmitificación de la modernidad

2.2. Calibán y la apropiación estratégica

2.2.1. Apropiación calibesca de saberes y prácticas desde otras latitudes

2.2.2. Devorar el código

2.3. Opciones frente a la modernidad

2.3.1. Enfrentar a la modernidad desde dentro

2.3.2. Intentar superar la modernidad

2.4. Reflexiones preliminares

3. La dimensión étnica y “racial” del sujeto de derechos humanos

3.1. La invención de la “raza” y el imperativo de la “blanquitud”

3.2. Nacimiento del “Estado-nación” y la homogeneización de la población

3.3. Etnias e identidades de los pueblos en los procesos de modernización

3.4. Codeterminación de la dominación racial y la dominación sexual

3.5. “Razas” en nuestra América

3.5.1. Las naciones originarias: Los pueblos indígenas

3.5.2. La condición europea y la descendencia criolla

3.5.3. La tercera raíz: las poblaciones afrodescendientes

3.5.4. El mestizaje. ¿Productor de una “raza” nueva?

3.6. Reflexiones preliminares

4. La utopía como espacio de desenvolvimiento del sujeto de derechos humanos

4.1. Nociones de utopía en América Latina

4.1.1. Sentido de la utopía

4.1.2. Utopías frente a la colonialidad

4.1.3. El cuerpo del sujeto en la utopía nustramericana

4.2. Directrices hacia una utopía nustramericana en derechos humanos

4.2.1. Dominación y revolución

4.2.2. El papel de la liberación

4.2.3. Bien común

4.2.4. Civilización del trabajo

4.2.5. Democracia radical

4.3. Reflexiones preliminares

Conclusiones: Más allá de la tempestad de Calibán

INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ENTENDER POR *PENSAMIENTO NUESTROAMERICANO*?

I. Reivindicaciones específicas en la propuesta de José Martí

Al poeta y político cubano José Martí (1853-1895) se le debe la difusión y circulación del término nuestra América —aunque no fue el primero en emplearlo—. Lo hace a través de su texto fundacional publicado en 1891, titulado precisamente *Nuestra América*¹, en complemento con otros ensayos: *Respeto a nuestra América*² de 1883, *Mente latina*³ de 1884, el discurso *Madre América*⁴ de 1889 y *Las guerras civiles de Sudamérica*⁵ de 1894. En estos cinco textos desarrolla sus ideas acerca de América Latina, así como un proyecto para la misma. Sintetizo las propuestas, anhelos y posiciones que Martí presenta en este conjunto de ensayos:

- Diferenciación de Américas: si hay una América que es nuestra, por lo tanto hay otra que no lo es, la del Norte; Estados Unidos.
- Estados Unidos como peligro: aunque muchos en su tiempo consideraban que el único enemigo era España, Martí tenía muy en claro que el vecino del norte tenía actitudes imperialistas con la región. Por lo cual lo resultaba oportuno guardar distancia.
- Historia y procesos comunes: Martí busca sobre todo encontrar semejanzas entre los países que conforman América Latina.
- Integración: le interesa que exista unidad y solidaridad entre los países latinoamericanos. En muchos sentidos una recuperación del sueño de Bolívar.
- Reivindicación de la pluralidad cultural: le otorga valor a las formas culturales, historia y procesos propios de la región en vez de importar modelos europeos o

¹ José Julián Martí y Pérez, “Nuestra América” en *Nuestra América es una. Escritos políticos*, Conaculta, México, 2013, pp. 14-24.

² J. Martí, “Respeto a nuestra América” en *Nuestra América es una. Escritos políticos*, Conaculta, México, 2013, pp. 9-10.

³ J. Martí, “Mente latina” en *Nuestra América es una. Escritos políticos*, Conaculta, México, 2013, pp. 11-13.

⁴ J. Martí, “Madre América” en *Nuestra América es una. Escritos políticos*, Conaculta, México, 2013, pp. 137-146.

⁵ J. Martí, “Las guerras civiles en Sudamérica” en *Nuestra América es una. Escritos políticos*, Conaculta, México, 2013, pp. 25-26.

usamericanos. Así como desea que exista unidad, ello no tiene que transformarse en “uniformidad”, se trata de reconocer las diferencias internas porque ello es lo que le da riqueza, identidad a América Latina como nuestra América.

- Formas coloniales presentes en la independencia: era consciente que, aunque casi todos los países de América Latina eran formalmente independientes, permanecían muchas estructuras, prácticas y dinámicas de orden político, cultural y social que perpetuaban la sumisión.
- Antirracismo: niega la existencia de las razas de forma biológica, sino que éstas se tratan de una invención para exclusión y dominar. Por ello es que reivindica a los pueblos indígenas y afrodescendientes.
- Independencia sin concretar: en primer lugar porque su país seguía bajo el yugo español y, además, porque era consciente que Estados Unidos era un enemigo para la región.
- Antiintervencionismo: los países latinoamericanos podrán resolver sus problemas ellos solos sin necesidad de la injerencia de países externos. Son autosuficientes. Por lo que actividades injerencistas de Estados Unidos o potencias Europeas resultarán frecuentemente perniciosas.
- Republicanismo: ve a la república como mejor modelo político para los países de nuestra América, aunque no copiada de forma mimética como se presenta en Europa o Estados Unidos, sino adaptada a las necesidades de la región. No obstante, llega a afirmar que si dicho modelo no se adapta a las necesidades concretas, resultará necesario buscar o inventar otro.
- Antiimperialismo: hace explícita la existencia de un imperio que atenta contra la soberanía y el modelo republicano de los demás países.
- Crítica a la dependencia política: ve como un peligro admirar acríticamente y pretender imitar las formas políticas de Europa o Estados Unidos.
- Crítica a la dependencia intelectual cultural: considera como un grave error que en las universidades en vez de estudiar la historia y la cultura de la región, se centre en una educación eurocéntrica con modelos de interpretación que, en muchos sentidos, son ajenos a las particularidades de América Latina.

- Incita a la capacidad creativa: constantemente llama a utilizar el ingenio para inventar formas de hacer política, de interpretar, de vivir, acorde con los alcances y limitantes de América Latina. Ello no implica un rompimiento total con saberes extranjeros, pero hay que ser críticos con ellos.

De acuerdo a lo anterior es posible darse cuenta que se trata de propuestas interrelacionadas y coherentes con su contexto histórico y geopolítico. Integra planteamientos que van, en una amplia gama, desde los formalmente políticos a lo formalmente culturales.

En este sentido, al hablar de “América Latina” se puede de hacer desde una forma meramente descriptiva, mientras que “nuestra América” implica forzosamente una actitud de reivindicación y un deseo de transformación. Es decir, en un afán de diferenciación “nuestra América” es un proyecto que abarca campos como lo social, lo cultural y lo político. Consecuentemente, con lo expuesto hasta ahora, al hablar de pensamiento nuestroamericano me estoy refiriendo a una multiplicidad de voces heterogéneas, pero que tienen en común por lo menos algunas de las reivindicaciones expuestas líneas arriba.

II. Aportes al concepto de nuestra América en las interpretaciones recientes

Ahora bien, muchas de las demandas que en su momento enarboló Martí continúan vigentes —porque lamentablemente no han sido cumplidas—; no obstante, hay otras problemáticas que a finales del siglo XIX no se presentaban, o bien, las ciencias, saberes e ideologías de aquellos tiempos no permitan vislumbrarlas con claridad. En seguimiento con el proyecto conjeturado por Martí, diversas voces (autoras y autores) han retomado la noción *nuestra América* y, sin traicionarla, han buscado actualizarla, reinterpretarla y dotarle de nuevos contenidos acorde a tiempos posteriores.

Primeramente, el filósofo argentino-mexicano Horacio Victorio Cerutti-Guldberg (1950) ha sido de los autores actuales que más se ha interesado en recuperar y difundir la noción de *nuestra América*, sobre todo —mas no exclusivamente— para el ámbito filosófico. Él deja muy en claro que dicho término “no representa una solución al complejo

problema de auto nombrarse”,⁶ pero resulta hasta ahora la opción más ventajosa para nombrar a nuestra región. Explica que el hecho de retomar esta noción:

No aspira a retornos a inexistentes edades de oro. Supone, de modo constitutivo, reconocimiento y valoración a pueblos originarios y a terceras raíces. Niega la existencia de razas, salvo en librerías, justamente para no encubrir las discriminaciones. Propone tareas, objetivos, deberes, deseos, anhelos a partir de una tensión irreductible entre lo que es y lo que debería o se querría que fuese.⁷

Se trata de una integración de las historias e identidades existentes para construir una realidad mejor. En este sentido, nuestra América implica la búsqueda de una *utopía*.⁸ De este modo Cerutti afirma: “[l]a expresión “Nuestra América” es en sí misma una construcción *utópica*, porque al anunciar lo que queremos ser denuncia que no lo somos todavía y deja indicado un programa”.⁹

Cerutti arremete contra el mote “América Latina” al afirmar: “[e]stá claro que la adjetivación ‘latina’ resulta excluyente, limitante y ninguneadora respecto de los pueblos originarios y de la tercera raíz. (...) No podemos prescindir de ella, pero tampoco de las otras dos. E, incluso alude a una Europa algo más que latina, así como las otras dos tienen muchísimas variantes y diferencias muy respetables”.¹⁰ Hago énfasis en que para el autor el abordar lo referente a nuestra América no refiere a pretender volver a un pasado idílico previo a la invasión y conquista europea —como si las sociedades y regímenes amerindios no hubiesen tenido sus contradicciones que involucraban subordinación, exclusión y dominio— sino de un proyecto en donde se asumen críticamente los procesos de modernización-colonización, mestizaje, aculturación, evangelización, etc. sin menospreciar la presencia, historia y legado de las naciones indígenas y los pueblos afrodescendientes,

⁶ Horacio Victorio Cerutti-Guldberg, *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, Desde abajo, Bogotá, 2011, p.12.

⁷ H. Cerutti, “Nuestra América”, en *Pensando después de 200 años*, CECyTE, NL-CAEIP, Monterrey, 2011, p. 38.

⁸ No está de más mencionar que Cerutti también ha dedicado gran parte de su obra al término *utopía*. En esta introducción no se abordará de la definición de la misma, ya que será parte del contenido del último capítulo.

⁹ H. Cerutti, “Utopía y América Latina”, en *Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM/Eón, México, 2007, p. 43. Cursivas son mías.

¹⁰ H. Cerutti, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, UC/UNAM, Popayán, 2015, p. 79.

todo ello para beneficio de los propios pueblos latinoamericanos, y también ¿por qué no? en beneficio de toda la humanidad. Lo que se propone no es un horizonte regionalista de carácter etnocentrista o excluyente, sino que nuestros pueblos elaboren en conjunto un programa propio que no sea una importación. Para Cerutti solo a través de una formación de identidad que busque ser más que mera imitación se podrá contribuir en algo, ya que: “[s]ólo siendo alguien es posible aportar a una historia común”.¹¹

En este sentido la concepción de nuestra América implica para el autor una raíz, un lugar desde dónde se nace y mama —una madre— y, al mismo tiempo, un proyecto que se crea en conjunto, que se gesta —una hija—. En palabras del Cerutti: “[e]sta noción martiana viene precedida por otra expresión alusiva y plena de también de simbolismos muy fecundantes: ‘Madre América’. ‘Madre’, porque la patria es concebida como *matria*... Una madre a ser parida, si se permite la expresión, y a ser gestada, con toda responsabilidad, como si fuera una hija”.¹²

Asimismo, otro autor que también ha abordado la temática de nuestra América es el filósofo chileno José Santos-Herceg (1969). Sus reflexiones en muchos sentidos coinciden con las de Cerutti. También menciona que América Latina ha sido llamada de muchas formas, y decide detenerse —y quizás agrupar— en dos nombres: *Nuevo Mundo* y *Nuestra América*. Es entonces que muestra su concepción de *Nuestra América* como opuesta a aquella referida al *Nuevo Mundo* y que, al mismo tiempo, América Latina es ambas. Al respecto el chileno aclara:

Decir América Latina en tanto que Nuevo Mundo es decir con ello un territorio que fue soñado, inventado, invadido, conquistado, dominado y colonizado. Decir América Latina en tanto que Nuestra América es, por su parte, mentar una tierra ignota, una madre sufriente, es el sueño de unidad y, principalmente, es reacción, resistencia, autonomía e independencia.¹³

¹¹ H. Cerutti, “Utopía y América Latina”, *op. cit.*, p. 40.

¹² H. Cerutti, *Doscientos años...*, *op. cit.*, p. 12. Cursivas del original.

¹³ José Santos-Herceg, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para filosofía*, FCE, Santiago, 2010, p. 30.

Líneas más adelante retoma a José Martí al afirmar que: “[d]ecir ‘Nuestra América’ es decir muchas cosas: es decir dolor, diversidad, colonización, temor, amenaza, dispersión, pero también lucha, unidad, sueño, liberación. Todos ecos presentes en el texto fundacional de Martí.”¹⁴ Santos-Herceg resalta cinco características de nuestra América:

- *Tierra ignota*: es decir, la tierra que no fue *descubierta* sino *encubierta* por aquello que los mismos “descubridores” querían ver, y que por lo tanto se trata de una tierra que aún permanece oculta.
- *Madre sufriente*: que sufre porque la pobreza merma a gran parte de su descendencia, afecta —aunque en distintos niveles y formas— a los pueblos indígenas, a los pueblos afrodescendientes, a las personas mestizas, al campesinado, a la clase obrera, a la niñez, a las mujeres, etc. por lo que adscribirse al proyecto nuestroamericano implica también ponerse del lado de las personas y colectividades excluidas.
- *Pueblos hermanos*: la constitución poblacional de la región es muy variada, pero si queremos una América nuestra esta deberá ser de todos y todas. “Hermanar no es subsumir, integrar, ni unificar. Hermanar es vincular con respeto de las diferencias. Nuestra América es el sueño de un pueblo de hermanos”.¹⁵
- *América amenazada y salvada*: nuestra América presenta amenazas externas, como es el intervencionismo usamericano; e internas, como la dependencia política, cultural e intelectual a Estados Unidos y potencias europeas. La segunda debilita y permite que la primera pueda avanzar.
- *Filosofía nuestroamericana*: estas condiciones —y otras tantas— si son asumidas cabalmente posibilitarán un filosofar propio y auténtico. En palabras de Santos-Herceg: “La filosofía latinoamericana si quiere ser realmente pensamiento, no puede más que ser ‘nuestroamericana’. Una reflexión nacida del dolor, más bien forjada en el dolor de un mundo, de su mundo”.¹⁶

Muy en consonancia con Cerutti y Santos-Herceg, otro autor que ha trabajado la noción de nuestra América es el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (1940). Él

¹⁴ *Ibidem*, p. 151.

¹⁵ *Ibidem*, p. 162.

¹⁶ *Ibidem*, p. 165. Abordaré más acerca de la noción de “pensamiento” líneas adelante.

vuelve a enfatizar lo suficiente en los proyectos políticos y compromisos que, desde Martí, conlleva nuestra América.¹⁷ Recupero apretadamente las principales ideas que Santos otorga al proyecto nuestroamericano: 1) una América que es producto de la mezcla de gran variedad de sangre europea, amerindia y africana, entre otras; 2) en sus raíces se encuentra una complejidad y potencialidad inaudita; 3) requiere una epistemología genuina y no meras adaptaciones; 4) es la América de Calibán y no la de Próspero —o de Ariel—; el pensamiento nuestroamericano es internacionalista y fortalecido por una actitud anticolonialista y antimperialista. La mayoría de estas ideas ya las expuse, salvo aquella que refiere a Calibán, la cual profundizaré en el capítulo segundo.¹⁸

Por otro lado, Santos afirma que nuestra América antes de ser el proyecto político que afirma, fue una forma de subjetividad y sociabilidad. Para el autor: “[I]a subjetividad y la sociabilidad de Nuestra América son incómodas para el pensamiento institucionalizado y legalista, pero son afines al pensamiento utopista. (...) Este estilo de subjetividad y sociabilidad es lo que denomino, siguiendo el pensamiento de [Bolívar] Echeverría, el *ethos barroco*”.¹⁹ Por el momento no profundizaré mucho en el tema, mas menciono que nuestra América además de ser un proyecto político e involucra también una forma de relacionarse entre las personas que la habitan, por lo que queda —al menos en cierta medida— incrustada en los sujetos.

Una vez expuestas las reflexiones de Cerutti, Santos-Herceg y Santos es posible percatarse del desarrollo y reinterpretación que ha tenido la propuesta martiana valiéndose de reflexiones posteriores a los tiempos de Martí, para lograr una actualización pertinente a nuestros tiempos. He mencionado tangencialmente algunas otras nociones que le han vinculado a nuestra América como utopía, *ethos* barroco y Calibán, a las cuales me adentraré a lo largo de este trabajo.

¹⁷ Boaventura de Sousa Santos, “Nuestra América. Reinventando un paradigma de reconocimiento y redistribución” en *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación*, Siglo XXI/CLACSO, México, 2009, p. 241.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 236-240.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 241-242. Cursivas del original.

III. Heterogeneidad del pensamiento nuestroamericano

Conviene aclarar que la connotación que empleo al hablar de “pensamiento” es aquella que retomó y retrabajó Cerutti desde la obra del filósofo hispano-mexicano José Gaos (1900-1969). Para Cerutti la actividad filosófica que se ha producido en la región nuestroamericana ha sido un filosofar situado y práctico y que posee la finalidad de incidir en la realidad política, social, cultural, etc. Lo que se define entonces como pensamiento es el filosofar surgido desde las problemáticas y coyunturas concretas que tiene la intención de dar resolución a problemas específicos y no es un mero escapismo intelectual.²⁰

En este sentido, aunque el presente trabajo sea una exploración filosófica del sujeto de derechos humanos no pretendo se enmarque propiamente dentro de la filosofía del derecho, sino más bien sea una exploración de filosofía política y antropología filosófica. Igualmente, retomando la noción de pensamiento expuesta por Cerutti me valgo principalmente de los aportes de autores y autoras cuyas obras se ubiquen más en el campo de la filosofía política, filosofía de la historia, antropología filosófica, etc. con una posición comprometida que busque resolver problemas. Del mismo modo, amplíe un tanto la noción de pensamiento para no valerme solo de aportes filosóficos, sino de los provenientes de otras disciplinas como la sociología, la antropología e incluso la teología. Ello no implica que en ciertos momentos no recurra a ciertos aportes de quienes teorizan desde el derecho o la filosofía del derecho.

Es indispensable mencionar que los autores y las autoras que analizo podrán tener algunos o muchos puntos en común con la propuesta martiana y, aunque sus obras puedan ser complementarias, se tratan de voces diferentes y particulares. Es decir, se tratan de posturas heterogéneas. Retomo aportes de personas provenientes de corrientes como el giro decolonial o las filosofías para liberación. Corrientes mismas que en su interior no representan para nada bloques homogéneos. Mas esta diversidad, trabajada con mesura, es la que considero que otorga riqueza a mis exploraciones.

El presente trabajo busca ser una suerte de diálogo entre distintas voces del pensamiento nuestroamericano. No obstante, no es mi intención quedarme meramente en el barullo académico, sino que también busco sistematizar de alguna forma los aportes retomados en torno a la temática del sujeto de derechos humanos. Mi interés principal es

²⁰ H. Cerutti, *Posibilitar otra vida...*, op. cit., pp. 75-76.

ordenar los aportes de dichos autores y autoras y re TRABAJARLOS para la reflexión del sujeto de derechos humanos, con la intención de ser un aporte aplicativo para el mejoramiento de las prácticas de derechos humanos.

Surge entonces la pregunta del proceder de dicho ordenamiento de pensamientos tan diversos. Hago uso de la hermenéutica analógico-icónica propuesta por el filósofo mexicano Mauricio Hardie Beuchot Puente (1950). Él afirma que el objetivo de la hermenéutica: “(...) es poner un texto en su contexto y aplicarlo al contexto actual, que puede ser muy distinto. Por eso toda interpretación conlleva una autointerpretación”.²¹ Ello me ayuda a encontrar en los diversos textos analizados, mismos que tuvieron un espacio-tiempo particular de producción, los aportes que me pueden dar ahora para la exploración filosófica del sujeto de derechos humanos.

Beuchot divide la hermenéutica en clases dependiendo de su tipo de interpretación y las relaciona igualmente con tres tipos de traducción, las cuales son: 1) la interpretación intransitiva o reconocitiva que busca *entender en sí mismo*, y la vincula con la traducción comprensiva; 2) la interpretación transitiva o traductiva, la que procura *hacer entender*, que relaciona con la traducción reproductiva; 3) por último la interpretación normativa o dogmática, que tiene como fin *regular el obrar*, corresponde con la traducción aplicativo.²² Considero que el ejercicio hermenéutico que atañe al presente trabajo se ubica en la tercera interpretación ya que mis exploraciones, como ya se mencionó anteriormente, buscan posibilitar alguna aplicación traducida en prácticas de derechos humanos.

Asimismo, Beuchot realiza otra diferenciación de la hermenéutica dependiendo si sirve como doctrina y teoría del interpretar (*docens*), o como utensilio e instrumento de interpretación (*utens*).²³ Claramente me decanto por el segundo uso, no se trata de entender la hermenéutica en sí misma, sino aplicarla en la exploración del sujeto de derechos humanos.

De igual manera, retomando algunos ejes del proyecto nuestroamericano y atendiendo las relaciones de dominación desde los centros de poder (que en un primer momento fueron europeos y posteriormente también usamericanos) hacia nuestra región, me

²¹ Mauricio Hardie Beuchot Puente, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, FCE/UNAM, México, 2013, p. 34-35

²² *Ibidem*, pp. 37-38.

²³ *Ibidem*, pp. 38-39.

valdré de la propuesta del sociólogo y crítico cultural argentino Eduardo Grüner a la que llama “hermenéutica de la oblicuidad”, la cual parte del presupuesto de que: “desde el *centro* sólo se ve el centro; desde la *periferia* se ve el centro y su relación conflictiva con la *periferia*”.²⁴

Por ello es que el presente trabajo es una exploración hermenéutica y filosófica de diversos textos partiendo del sujeto de derecho humanos a través de tres temáticas que tienen íntima relación con la realidad nustramericana.

Primeramente, exploro lo relacionado con la modernidad vivida desde América Latina. La forma en que se construyen tanto las “tradiciones hegemónicas de derechos humanos” como la conceptualización de sujeto moderno desde la cara luminosa de la modernidad, dejando de lado su otra cara que es la colonialidad. Presento y articulo propuestas que han surgido desde nuestra América para encarar la modernidad. Aquí se presentará la figura-metáfora de Calibán que está en el título del trabajo, y será un eje ilustrativo desde aquí hasta el final.

Posteriormente abordaré lo que involucra la “racialidad” y la etnicidad del sujeto de derechos humanos. Aquí me refiero a las identidades surgidas por el uso del dispositivo de “raza”, como son los pueblos indígenas, las poblaciones afros y las personas mestizas. Así como su relación con el Estado-nación, la sexualidad y los sistemas de género.

Por último me enfoco en la utopía, la forma en que esta nació y ha sido retomada en América Latina. La posibilidad de una utopía nustramericana, así como algunas posibles directrices para la misma.

Reitero que mis exploraciones y aproximaciones pretenden partir desde una primera periferia, que es nuestra América; así como desde las periferias particulares que han sido históricamente atravesadas por condiciones de dominación, como las identidades racializadas y los cuerpos bestializados.

En este punto coincido con el filósofo argentino Enrique Domingo Dussel Ambrosini y su proyecto: “[l]a *Filosofía de la Liberación* es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de mundialidad.

²⁴ Eduardo Grüner, “De la Revolución haitiana al debate sobre la ‘negritud’: un tema insospechado para la Teoría Crítica”, en Jose Guadalupe Gandarilla Salgado (coord.), *América Latina y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, UNAM, México, 2014, p. 146.

Tiene conciencia *expresa* de su periferidad y exclusión pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad”.²⁵

²⁵ Enrique Domingo Dussel Ambrosini, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 2011, p.71. Cursivas del original.

CAPÍTULO PRIMERO

PUNTOS DE PARTIDA: EL SUJETO DE DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA

1.1. Sujeto de derechos humanos desde América Latina. Posicionamientos previos

En el presente apartado elaboro un estado de la cuestión de diversas exploraciones que se han hecho a derechos humanos en América Latina y desde el pensamiento latinoamericano. En sentido estricto, quien ha trabajado la temática del “sujeto de derechos humanos desde América Latina” es el iusfilósofo mexicano Alejandro Rosillo Martínez (1976). Sin embargo, retomo exploraciones, aproximaciones y fundamentaciones que han hecho distintos autores latinoamericanos acerca de derechos humanos, que aunque toquen el tema del sujeto de derechos humanos un tanto tangencialmente, me aportan para una aproximación crítica. El compilatorio de estos trabajos, que parecería tan heterogéneo, refuerza la pertinencia de las exploraciones en torno del sujeto de derechos humanos desde el pensamiento nuestroamericano.

El iusfilósofo español Antonio Salamanca Serrano, en su artículo *Vías actuales para la fundamentación de derechos humanos*²⁶ nos ofrece una panorámica con respecto a las vías actuales para la fundamentación de derechos humanos. Se enfoca sobre todo en Joseph Raz (1939), Ronald Dworkin (1931-2013), Jürgen Habermas (1929) y John Finnis (1940). De este artículo retomo una de las conclusiones que ofrece Salamanca al afirmar que la gran mayoría de las justificaciones de derechos humanos carecen de una perspectiva que articule, en respectividad, las tres dimensiones de la praxis del pueblo: la comunicación, la libertad y la verdad material.

Los autores que Salamanca analizó y comparó pertenecen a las corrientes hegemónicas y con mayor difusión, además de estar configurados dentro del pensamiento moderno, colonial y eurocéntrico. Desde estas posiciones no se perciben las contradicciones y condiciones que se generan respecto a la materialidad de los sujetos y sus praxis frente a la

²⁶ Antonio Salamanca Serrano, “Vías actuales para la fundamentación de derechos humanos” en Alejandro Rosillo Martínez (coord.), *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 13-64.

formalidad jurídica. Además, en no pocas ocasiones la ética que se deriva de sus propuestas resulta ser más formal que material. El sujeto de derechos humanos que se configura bajo estas posturas, las más de las veces, se muestra como un sujeto individualista, abstracto, desterritorializado y libre de condicionamientos materiales. No se trata de desechar todos los aportes de estas teorías, pero sí hay que ser consciente desde qué espacio geopolítico y epistemológico surgen. Frente a las tradiciones hegemónicas (mismas que tienden a ser eurocéntricas al imitar el canon moderno-colonial, aun si fuesen creadas desde América Latina), por lo que pretendo explorar de una forma crítica partiendo del contexto auténticamente latinoamericano —*nuestramericano*—. Todo ello ayuda a formular un sujeto de derechos humanos que sea amplio, abierto y múltiple, con necesidades materiales, y delimitado por cierto contexto; mismo que, al mismo tiempo, es modificable con su praxis.

Para la elaboración del estado del arte también he considerado el trabajo del filósofo chileno Helio Gallardo Martínez²⁷ (1942) quien piensa desde América Latina. Primeramente, él define el concepto de fundamentación desde dos acepciones. La primera se refiere a la causa, legitimación, razón necesaria de ser de un algo. Mientras que la segunda se entiende como “principio de razón suficiente”, es decir se refiere a algo contingente; se trata más de una condición de posibilidad y probabilidad que de causa necesaria.

Gallardo opta por fundamentar derechos humanos desde la segunda acepción, esto con la intención de sortear el iusnaturalismo. Es desde ahí que define su fundamentación de derechos humanos como “una matriz sociohistórica”, la cual que ofrece condiciones conflictivas para ellos.

Una de las dificultades del camino de fundamentación propuesto por Gallardo es que lo hace desde la matriz de las formaciones económico-sociales *modernas*. Desde mi postura, Gallardo hace una apuesta muy valiosa hacia condiciones materiales, pero a pesar de las críticas tan acertadas que lanza al capitalismo, al neoliberalismo y a las dictaduras creadas en nombre de la “seguridad nacional”, no alcanza a percibir el papel que ha jugado la modernidad (y la colonialidad que conlleva) en la configuración de estas formas de dominación. Es más, otorga demasiada importancia a la modernidad, como proceso civilizatorio y posibilidad de derechos humanos, y no se plantea en lo absoluto la necesidad

²⁷ Helio Gallardo Martínez, “Sobre el fundamento de derechos humanos” en Alejandro Rosillo Martínez (coord.) *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008.

y posibilidad misma de superarla. Por lo tanto el sujeto que se deriva de su fundamentación podrá ser crítico al capitalismo, pero no a la colonialidad, cuando ésta ha causado grandes estragos en América Latina.

En el mismo talante crítico, encuentro el trabajo de otro filósofo chileno, Pablo Salvat Bolaño.²⁸ Él sostiene necesidad de ampliar la visión de derechos humanos, ya que éstos comúnmente se entienden como derechos cívicos-individuales. Salvat propone verlos como los conjuntos de derechos que aparecen como condición de posibilidad de las mismas garantías. No se trata de inventar de nuevo la noción de derechos humanos sino de reivindicarlos en la disputa como referente simbólico-político en la lucha por la democracia y vida digna en todo el continente. La labor no es crear algo nuevo desde la nada, como si no hubiera existido ya antes. Salvat habla de redescubrirlos y reinventarlos de acuerdo a sus potencialidades. Desde esta postura, precisamente, justifico mis exploraciones de derechos humanos, mismas que no serán totalmente nuevas, mas lo que se busca es que sean nutridas por las potencialidades nustramericanas. Salvat también considera que los derechos humanos son constituidos en un marco que sirve tanto de crítica como de orientación real y simbólica de las distintas prácticas sociales. A su juicio, la tarea de fundamentar derechos humanos es una labor filosófica que forma parte de un proceso constante y abierto por dar cuenta de las distintas articulaciones y momentos por los cuales derechos humanos devienen en norma social, jurídica y ética. De su planteamiento asumo la necesidad y la tarea de aproximarse a derechos humanos en clave no liberal. Dando continuidad a su trabajo, propongo hacerlo desde diversos aportes teóricos y filosóficos surgidos desde nuestra América, que tengan en lo posible un horizonte más allá de la modernidad.

En la búsqueda de sortear las limitaciones de Gallardo, me valgo de un trabajo de Alejandro Rosillo Martínez que realiza una crítica a la modernidad a partir de Ignacio Ellacuría.²⁹ Desde las primeras líneas, Rosillo desafía el lugar común de que la esencia de los derechos humanos es, supuestamente, profundamente occidental. Plantea entonces el no abandono de los derechos humanos, pero sí la necesidad de desvincularlos de sus concepciones abstractas, ya que éstas han servido para distintas formas de ideologización.

²⁸ Pablo Salvat Bolaño, "Derechos humanos" en Ricardo Salas Astrain, *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. I, UCSH, Santiago, 2005.

²⁹ Alejandro Rosillo Martínez, "Civilización de la pobreza y derechos humanos: más allá de la modernidad capitalista" en Alejandro Rosillo Martínez (coord.) *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008.

Para ello retoma la comprensión no moderna de derechos humanos que realiza Ellacuría, como el fundamento biológico, las necesidades vitales y la necesidad de *liberación* y no de *liberalización*. Ellacuría realiza una crítica muy dura y atinada a lo que él denomina “civilización de la riqueza”. Desde aquí es donde se puede plantear la necesidad de transitar hacia un horizonte que supere la modernidad. Todas estas críticas traen detrás una ética material que viene a confrontarse con las éticas formales propias del liberalismo. Para ello su concepto “el-lugar-que-da-verdad” sirve de brújula.

En estas líneas de investigación el profesor mexicano Alán Arias Marín, en su artículo *Teoría crítica y derechos humanos: hacia un concepto crítico de víctima*³⁰ parte del hecho que la noción de víctima que se encuentra en el discurso clásico de derechos humanos aún es útil para establecer las mediaciones requeridas relativas al concepto de dignidad humana. Asumo este trabajo, ya que su abordaje del sujeto de derechos humanos parte de la injusticia presente que afecta la dignidad de las personas y la necesidad de superarla. No obstante, ésta noción de víctima busca ser crítica en su contribución a la fundamentación ética de derechos humanos.

Helio Gallardo, por su parte, en *Derechos humanos en América Latina: Pasar por otra parte*,³¹ aborda de forma muy minuciosa cómo ha sido el tratamiento de derechos humanos en América Latina. Primeramente analiza el discurso oficial y lo critica. Considera que esta posición mana del derecho natural y, por lo tanto, queda impedida la constitución efectiva y la protección de derechos humanos, ya que los derechos naturales pueden ser recortados y violados en nombre de los “derechos de los demás”, “la seguridad”, “el bienestar general” y “el desenvolvimiento democrático”. Cuando se usan enunciados como *Los Derechos Humanos* (con el artículo “los” y en mayúsculas), parecería que no se consideran a los derechos económicos, sociales, de género, ambientales y culturales, es decir como si ya estuvieran acabados de forma definitiva.

La postura de Gallardo llama la atención, ya que enfatiza en que las instituciones interamericanas de derechos humanos, sin despreciar la utilidad que en ciertos momentos puedan tener, resultan de un alcance muy limitado e insuficiente. Además, que parecería que

³⁰ Alán Arias Marín, “Teoría crítica y derechos humanos: hacia un concepto crítico de víctima” en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, Vol. 36, 2012, 4.

³¹ Helio Gallardo Martínez, “Derechos humanos en América Latina: Pasar por otra parte”, en *Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 188-236.

el sujeto de derechos humanos viviera en un efectivo Estado de derecho. Sin mencionar que la propia Declaración Americana enfatiza más las obligaciones que las capacidades, facultades o derechos.

Gallardo también hace una crítica muy aguda al peruano, adscrito a la filosofía de la liberación, Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918). A su juicio, entre los defectos de la postura de Miró está el hecho que identifica la tradición jurídica con la textualidad legal y no alcanza a percibir que la realidad de la dimensión jurídica también es sociohistórica. Gallardo termina calificando la postura de Miró como iusnaturalista y rechazando su posición. También ningunea el esfuerzo del filósofo mexicano Leopoldo Zea Aguilar (1912-2004) y en conjunto a todas las filosofías latinoamericanistas, como si todas fuesen iguales. De toda esta crítica, recupero que desde la posición de Helio Gallardo él considera al sujeto de derechos humanos en la realidad latinoamericana desde tres características, que son: 1) sufre y vive la violación de derechos humanos (condición material), no simplemente los “ve” violados (condición formal); 2) resiste colectivamente desde movilizaciones sociales; 3) sueña con dejarle a su descendencia una situación menos injusta.

Toda esta crítica es válida. Sin embargo, considero que Gallardo cae en un exceso al partir, únicamente, desde la posición de Miró para pretender descalificar a toda la producción de las filosofías latinoamericanistas y de la liberación. En este sentido, mi trabajo tiene como uno de sus objetivos llevar a cabo lo que Gallardo no hace: un análisis crítico de diversas filosofías y pensamientos latinoamericanos para aproximación filosófica del sujeto derechos humanos.

Finalizo con el planteamiento que nos ofrece el ya mencionado iusfilósofo mexicano Alejandro Rosillo Martínez, su trabajo es el que más se aproxima al problema de mi investigación. Rosillo, en su obra *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*,³² aborda la subjetividad y el sujeto como el fundamento en sí de derechos humanos. Mas opta no por un sujeto universal, abstracto y ahistórico, propio de la modernidad hegemónica, sino de uno “pluriversal, concreto e histórico que nace de los procesos de lucha por la satisfacción de las necesidades para producir y reproducir su vida”.³³ El sujeto que propone no tiene un fundamento único y absoluto, sino múltiples e interrelacionados. Se

³² Alejandro Rosillo Martínez, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, Ítaca, México, 2013.

³³ *Ibidem*, p. 27.

trata de un sujeto triple (*trifásico*) y se basa, para ello, en algunos autores de la filosofía de la liberación.

Dicho sujeto trifásico está compuesto por el sujeto intersubjetivo, el sujeto prático y el sujeto vivo. Algo relevante de este trabajo es que también aborda cuatro riesgos al momento de fundamentar derechos humanos: el dogmatismo, el pensamiento débil, el reduccionismo y el etnocentrismo. En este sentido, también menciona el peligro de la no-fundamentación.

En su planteamiento hace evidente el hecho de que no es lo mismo una fundamentación “latinoamericana” que una “nuestramericana”. La primera puede apellidarse así por el simple hecho de que fue hecha por alguna persona o institución de origen latinoamericano, no obstante puede seguir respondiendo a las lógicas eurocéntricas, es decir que el simple origen no forzosamente responde a las necesidades e circunstancias de la región (y además tiene efectos hegemónicos o neocoloniales). Por otro lado, una fundamentación “nuestramericana” implica, entre otras cosas, pensar desde y para América Latina, atendiendo a sus particularidades geopolíticas, culturales, identitarias, sociohistóricas, etc. En pocas palabras, una fundamentación nuestramericana de alguna forma pretender seguir el proyecto martiano. En este sentido, no todas las fundamentaciones mostradas líneas arriba cumplen tales expectativas.

Se hace notar que hay esfuerzos muy loables en la reflexión, crítica y fundamentación derechos humanos desde una perspectiva “nuestramericana”. Considero que el trabajo que nos ofrece Rosillo es una buena base para partir en mi investigación. No sería copiar o repetir su trabajo, primeramente, porque él explícitamente se enfoca en tres autores de la filosofía de la liberación, mientras que yo pretendo realizar un diálogo con diversos autores y autoras que se hallan en variadas posiciones teóricas, mismas que, a su vez podríamos, enmarcar dentro del “pensamiento nuestroamericano”, como la teología de la liberación, los feminismos latinoamericanos y el giro decolonial, así mi fundamentación retoma planteamientos más allá de la filosofía de la liberación. En una segunda instancia, Rosillo aborda tres fundamentos interrelacionados del sujeto de derechos humanos, que son alteridad, praxis de liberación y producción de la vida mientras que abordo aproximaciones desde el sujeto en torno a determinados elementos que le constituyen y a su vez también constituye: la modernidad, la etnicidad-“racialidad” y la utopía.

1.2. Conceptualización nustramericana del sujeto

El problema del sujeto se ha tratado desde distintas perspectivas. Sin embargo, como afirma el filósofo uruguayo Yamandú Acosta Roncagliolo (1949) muchas veces éstas resultan limitadas y limitantes para comprender dinámicamente distintos procesos sociales, ya que arrastran los peores lastres de la modernidad o la posmodernidad.³⁴

Yamandú Acosta, retomando al filósofo y economista alemán Karl Heinrich Marx (1818-1883), nos brinda elementos para la conceptualización de una teoría crítica del *sujeto*. Concibe a éste de una forma diferenciada del *actor*:

Sujeto es la categoría que refiere a aquello que en cada individuo humano puede discernirse de la *trascendentalidad inmanente* al sistema de relaciones de carácter histórico-social en el que inevitablemente está articulado. Aquello que de *inmanente* al sistema, estructura o institución hay en él, es lo que lo limita a la condición de *actor* (...). En tanto que aquello que de *trascendental* con respecto del sistema, estructura o institución que hay en él, esto es su condición de ser corporal natural cuya perspectiva de reproducción lo vincula inevitablemente, directa indirectamente, con el resto de los seres corporales naturales y por lo tanto con la naturaleza como conjunto, es lo que permite identificarlo como *sujeto*.³⁵

Por lo tanto, podemos considerar que un actor es la condición del individuo que lo limita al orden del sistema en el que está inmerso, le es funcional a dicho orden y encuentra, o cree encontrar, ahí las condiciones que le afectan de forma benéfica. Del otro lado está el sujeto, que resulta cuando el ser humano —como individuo o colectividad— irrumpe en el orden establecido con la intención de modificarlo.

³⁴ Yamandú Acosta, “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana” en Eduardo Grüner (coord.), *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos de pensamiento críticos de Latinoamérica y el Caribe*, CLACSO, Buenos Aires, 2011, pp. 75-90.

³⁵ Y. Acosta, “La conflictiva y nunca acaba constitución del sujeto” en *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan-Comunidad/Universidad de la República/Cooperativa Comunidad del sur, Montevideo, 2005, p. 59. Cursivas del original.

Posteriormente, Acosta afirma que en ciertas circunstancias sociales es posible que la misma condición de actor permita, de cierta manera, la apertura para la condición de sujeto. Por lo que, a pesar de que en la mayoría de los casos los actores sean sistémicos (en el sentido de que en la misma reproducción del sistema se encuentran las condiciones de su propia reproducción personal), hay ocasiones en que dichos actores se vuelven antisistémicos cuando se percatan de que con la reproducción del sistema también se reproducen las condiciones que les afectan de forma perjudicial.³⁶ Acosta afirma que:

Las *víctimas* estructuralmente producidas, en la medida en que cobren conciencia del origen sistémico de su condición, constituyen el lugar privilegiado para la crítica del sistema, pues en ellas, en lugar de quedar camuflada la condición de *sujeto* en los ropajes sistémicos del *actor*, las mismas puede llegar a hacerse *visible como ausencia*, especialmente en las formas extremas de victimización social.³⁷

Por lo tanto, se les otorga un papel de importancia a las víctimas entendiendo como el *locus* privilegiado para realizar la crítica al sistema. Y no sólo es la crítica por la crítica misma, sino que es condicionante para un actuar político inherente de su constitución como sujeto, ya que: “en cambio, frente al ‘actor’ o al ‘operador’, la condición de sujeto’ *en* la política, implica de suyo, serlo también *de* la política, o mejor aún *de lo político* y en este sentido, *sujeto político*”.³⁸

No obstante, el sujeto no tiene únicamente una dimensión política o, dicho de otro modo, no es suficiente el campo político para modificar las condiciones del sistema en donde se desenvuelven los sujetos. Me refiero a que el sujeto posee por encima de la dimensión política una dimensión histórica.

En este punto me interesa complementar con los aportes del filósofo y teólogo vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría Beascoechea (1930-1989). Él considera la acción humana está

³⁶ *Ídem.*

³⁷ *Ídem.* Cursivas del original.

³⁸ Y. Acosta, “El sujeto en la historia y en la política” en *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan-Comunidad/Universidad de la República/Cooperativa Comunidad del sur, Montevideo, 2005, p 65. Cursivas del original.

compuesta por un triple carácter de *agente, autor y actor*.³⁹ El primero se refiere a la condición psico-orgánica, su ejecución vital en relación con sus procesos orgánicos y biológicos que determina ciertas opciones. El segundo se define por la capacidad humana de optar por alguna de dichas opciones, el ejercicio de la libertad. La tercera tiene que ver con el papel que le ha tocado jugar en su trama transindividual, de cierta forma se puede entender como su “destino”. Se pueden definir estos caracteres como *ejecución, opción y aceptación*. Cabe mencionar que siempre existe el riesgo de absolutizar cualquiera de las tres. Hacerlo con el carácter de agente nos conduce a un naturalismo mecanicista; con el carácter de autor lleva a una posición voluntarista romántica; y con el carácter de actor nos coloca en una posición fatalista en el que la persona humana no tiene mayor opción que dejarse llevar por el devenir histórico. El sujeto es entendido como la articulación de estos tres caracteres, mas no se trata de una mera síntesis sino que es un proceso estructurado y estructurante en donde el sujeto —individual o colectivo— busca mejorar sus propias condiciones de vida.

De igual forma Ellacuría, que afirma que: “[e]l proceso histórico es un proceso estructural englobante de otros sub-procesos y sub-estructuras (...) Las sub-estructuras de este proceso son todos aquellos sub-sistemas de relativa autonomía que interviene como tales en el proceso estructural englobante”.⁴⁰ Ellacuría menciona, que se trata de tres subsistemas del sistema al que denomina *proceso histórico*, los cuales son:⁴¹

- Subsistema “natural”; en donde se encuentra todo lo dado y no se muestra como opción personal o grupal. A su vez se compone por tres elementos: el físico-natural, el biológico-natural y el psicológico-natural.
- Subsistema en cuanto a la intervención de cada persona o conjunto de personas personal en aquello realizado que incide en la historia.
- Subsistema de todo lo que ha sido objetivado como resultado del proceso histórico. A este subsistema lo caracteriza por cuatro elementos: el económico, el social, el político y el cultural.

³⁹ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador, 2007, pp. 471-487.

⁴⁰ I. Ellacuría, “El sujeto de la historia”, en *Cursos universitarios*, UCA, San Salvador, 2009, p. 303.

⁴¹ *Ídem*.

Lo relevante de esta clasificación es la sistematización que nos ofrece, así como la concepción de que los subsistemas que comprenden lo “natural”, la intervención personal quedan subordinados y los resultados del proceso histórico, englobados y articulados en torno al mismo proceso histórico.

Acorde a lo anterior es posible vincular cada carácter de la acción humana con cada subsistema del proceso histórico. Es decir, el carácter de agente mantiene un vínculo con subsistema natural; el carácter de autor con el subsistema de la intervención personal y el carácter de actor con el subsistema de los resultados del proceso histórico.

Dicha división y clasificación es netamente propedéutica, para entender la complejidad del proceso, ya que en la realidad los distintos caracteres del sujeto, así como los subsistemas y sus elementos del proceso histórico son interdependientes y se encuentran entremezclados.⁴²

De este modo, el papel del sujeto dentro del proceso histórico es fundamental, ya que: “[s]e requieren *todas* las condiciones para que algo sea real, pero de éstas, algunas las pone el sujeto, aun cuando todas estuvieran dadas, solo se daría realización por opción del sujeto”.⁴³ Es entonces que el sujeto retoma posibilidades y capacidades del pasado y, a su vez, crea otras nuevas, misma que podrán ser reapropiadas por futuras generaciones.

Consecuentemente, podría decirse que el sujeto *de lo político* —o el *sujeto político*— resulta ser tan solo una dimensión de un sujeto más grande que lo engloba, el sujeto *del proceso histórico* o, mejor aún, el *sujeto de la historia*. Por lo tanto, el sujeto de la historia tiene como una de sus dimensiones al sujeto político, pero hay otros tipos y dimensiones de sujeto que lo conforman.

Ahora bien, es importante señalar que las personas y grupos de ellas (sean actores o sujetos) no son simplemente “parte de la historia” sino que “están inmersas en la historia”, la dimensión humana de los seres humanos se puede entender como un “estar en curso”.⁴⁴ Hay que mencionar que Ellacuría retoma parte de lo que hay en común entre el pensamiento de G.W.F. Hegel (1770-1831) y de Marx y lo compara con el de su maestro el filósofo español Xavier Zubiri (1898-1983).⁴⁵ Para Ellacuría los dos primeros, quienes podrán tener aspectos

⁴² *Ibidem.* p. 304.

⁴³ *Ibidem.* p. 313. Cursivas del original.

⁴⁴ I. Ellacuría, “Persona y comunidad”, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 92. Cursivas son mías.

muy distintos en sus respectivas filosofías, coinciden en que para los individuos es menos lo que hacen y más lo padecen con respecto al proceso histórico, ya que se encuentran determinados por el curso mismo de la historia y su proceso dialéctico. A parecer de Ellacuría, la filosofía de Zubiri —y en esto lo distancia de los autores alemanes— le otorga mayor importancia a la intervención del individuo dentro de la historia; ya no se trata únicamente de *agente* o *actor*, sino también *autor*, por lo que el ser humano no solo está *incurso* en la historia, sino que también la hace —sujeto como hacedor de la historia—. Por tanto, en congruencia con Ellacuría, sería un error reducir la historia a un llano proceso dialéctico en donde los individuos son meros accidentes.

El mismo autor afirma que: “[n]o es lo general lo que mueve la historia, sino lo personal reducido a impersonal (...) la historia no está por encima de los individuos como una generalidad suya, sino por bajo de ellos, como resultado de una despersonalización”.⁴⁶ De manera que tampoco se trata de que lo personal o el puro actuar individual modifica por sí sola toda la historia, como si el mero voluntarismo de la persona cambie por sí mismo cierto devenir. La relación entre lo personal y lo histórico resulta mucho más compleja, se trata de un condicionamiento entre ambas dimensiones: la dimensión histórica es un sistema de posibilidades que otorga opciones para la persona. Y del mismo modo aquello que hay de histórico es producto de las acciones de las personas, aunque sea de una forma despersonalizada.⁴⁷ También hay condicionamientos y posibilidades que desde la naturaleza se otorgan a las personas, pero su diferencia con los procesos históricos es que en esta dimensión son otorgados por las acciones de otras personas.

Por todo ello, sería un error concebir que las personas se encuentran subordinadas al mero devenir de la historia y que su papel es meramente accidental; se trata más bien que: “[n]o es la persona para la historia, sino la historia para la persona y no debe quedar absorbida la persona en la historia, sino la historia en la persona”.⁴⁸

No obstante, Ellacuría realiza una acotación muy importante: “[l]a historia hace presente en cada momento lo que antes fue como sistema de posibilidades; la historia conserva así el pasado. *Pero esta historia es sólo historia para quienes son sujetos de la historia*; sin ese carácter de subjetualidad genitiva, sin este ser historia-de, la historia no es

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 94.

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 95.

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 96.

real como historia”.⁴⁹ Por lo que, para poder emplear este sistema de posibilidades, se requiere hacerse cargo de la misma historia. En otras palabras, si el individuo o colectividad asume la responsabilidad de modificar las condiciones históricas que le impiden tener una vida plena, será entonces que deja su condición de actor sistémico para asumirse como sujeto. Es entonces que dicho sujeto para irrumpir en el orden en el que vive requiere de posibilidades de acciones, posibilidades mismas que no implican que cualquier cambio sea factible. Son posibilidades que subyacen en el momento histórico en el que se desenvuelve —no son las mismas en cada momento y lugar, ni son concesiones de una fuerza ultraterrenal—, se tratan de posibilidades que se han abierto y se han otorgado por otras personas gracias a su actuar en el pasado. En este acto de asumirse sujeto es cuando la historia en realidad se vive como tal y, al mismo tiempo, se crean nuevas posibilidades que podrán ser tomadas por nuevos sujetos.

Es por ello que aunque existan determinaciones —o delimitaciones— históricas, el futuro no está completamente determinado. En palabras de Ellacuría: “[l]as determinaciones objetivas niegan un subjetivismo absoluto (...) Los determinismos históricos no son tampoco absolutos: fijan lo que no se puede hacer, lo que no es posible, llevan también a algunos resultados fijos pero no conducen fijamente a una sola meta fija”.⁵⁰

En un intento de conciliar a Ellacuría con Acosta considero que desde la perspectiva del primero, cuando hay una absolutización del carácter de actor de la persona humana, va más allá del fatalismo histórico expuesto por Ellacuría, sino que acontece un rompimiento con el sujeto mismo. Lo que conduce a una totalización del actor mismo como si estuviese separado —se podría llamar a este fenómeno “alienación por absolutización del actor”— de su naturaleza como parte del sujeto. Se presenta entonces la distinción sujeto-actor propuesta por Acosta.

Para superar este enfrentamiento ocurrido en múltiples sucesos de la historia de la humanidad, conviene revalorar el carácter de agente. Éste es el que le permite a los seres humanos reconocerse, más allá del orden social establecido, como seres con necesidades, es decir como seres vivientes. En este autorreconocimiento como agente, es este carácter el que

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 97. Cursivas son mías.

⁵⁰ I. Ellacuría, “El sujeto de la historia”, *op. cit.*, p. 305.

dota de capacidad para actuar más allá de la trama socio-histórica y permitir el resurgimiento del carácter de actor, con ello el del sujeto integrado por su triple carácter.

Resulta que frente a lo que algunos y algunas han llamado —con tufos celebratorios— “la muerte del sujeto” conviene su recuperación y, del mismo modo, intentar sortear las concepciones modernas occidentales hegemónicas que nos muestran un sujeto abstracto, libre de limitaciones materiales. El mismo Ellacuría nos complementa en este sentido:

Si no hay resquicio alguno para la subjetividad, teóricamente estaríamos ante la pura naturaleza y prácticamente estaríamos abocados a la pasividad y al fatalismo. Si la subjetividad es máxima, lo que debe pretender en busca de la transformación es la formación de las personas como autores de la historia. En planteamientos intermedios, está el entrechoque entre lo estructural y lo personal. En virtud de ello, hay que introducir la fuerza de la subjetividad en la reorientación de las estructuras y mantener una acción dialéctica entre lo personal y lo estructural.⁵¹

Con base en lo anterior se puede formular una conceptualización del sujeto cuyo actuar no es absoluto, es decir que no puede efectuar cualquier acción que le plazca, sino que está determinado por condiciones materiales e históricas, pero a pesar de todas las limitaciones que se le presentan al sujeto —individual o colectivo— es este mismo quien hace la historia. Es por ello que sacrificar —aunque sea teóricamente— al sujeto resulta un extravío de la potencialidad de transformación y la resignación ante lo inmediatamente existente.

Además, es preciso mencionar que un punto importante del pensamiento de Ellacuría es que, sin ser estructuralista, utiliza una concepción estructural de la historia, incluso el sujeto mismo se encuentra inmerso en ese “todo estructural”. Sin embargo, esta situación no anula la capacidad del sujeto de optar por posibilidades. Al contrario, ya que únicamente dentro de la estructura que son accesibles las posibilidades. Como lo afirma el autor: “[e]l pertenecer a la estructura implica determinar y ser determinado, pero no anula la autonomía

⁵¹ *Ibidem.*, p. 282.

en cuestión. Salirse de la estructura sería salirse de la historia, lo cual sólo es posible trascendiéndola, pero no separándose”.⁵²

Por último, conviene retomar la conceptualización que Ellacuría ofrece acerca de aquello que entiende por derechos humanos.⁵³ Caracteriza a dichos derechos de la siguiente manera: 1) necesidad socio-biológica y político-biológica, 2) exigencia física del conjunto real de la humanidad, 3) producto histórico resultado de una praxis histórica determinada, 4) aspiraciones naturales que se van actualizando históricamente, 5) prescripciones ética que humanizan o deshumanizan, 6) valores que la humanidad poco a poco va estimando como algo indiscutible, 7) ideales utópicos representado como motores de una permanente humanización, 8) momento ideológicos que pueden convertirse en momentos ideologizados, 9) derechos positivos, 10) convenciones y contratos sociales y políticos que hacen los individuos entre sí, con el Estado y los distintos Estados.

De lo anterior es posible destacar varias ideas que resultan muy fecundas e interesantes. Lo más evidente es que la de Ellacuría se trata de una postura contraria a la hegemónica de los derechos humanos. Tampoco es difícil darse cuenta que Ellacuría concibe derechos humanos de diversas maneras y no solo de la forma jurídica, como es lo habitual —de hecho antes de la concepción jurídica menciona otras características que resultan igual o más complejas—. Además, es consciente de que son un momento ideológico de determinada praxis histórica, y por lo tanto pueden convertirse en una ideologización; es decir en un instrumento que encubre la injusticia estructural y sirve para perpetuarla.

Cabe recalcar que Ellacuría concibe derechos humanos como productos históricos, es decir se tratan de exigencias materiales que se objetivan en el proceso histórico (por lo cual se vinculan con elementos políticos, económicos, etc.) gracias a la acción de distintas personas y colectividades al constituirse en sujetos.

Ello se complementa con la noción abierta de derechos humanos que brinda el iusfilósofo sevillano David Sánchez Rubio: “(...) derechos humanos son producciones socio-históricas y procesos relacionales generados por actores sociales sobre los que y sobre

⁵² *Ídem*, p. 308.

⁵³ I. Ellacuría, “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos*, UCA, San Salvador, 2001, Tomo III, pp. 431-432.

quienes se teoriza, en contextos culturales y espacio-temporales complejos, concretos y particulares.”⁵⁴

1.3. Reflexiones preliminares

Los seres humanos se encuentran determinados por el proceso histórico, sus subprocesos y sus elementos. Sin embargo, el hecho de que se encuentren en dicho proceso no les dota en automático la condición de sujetos, ya que es posible que se traten de actores que viven de forma funcional al régimen dado, aun si dicho régimen les es perjudicial.

La condición de víctimas que aqueja a determinados actores puede funcionar como factor que les orille a superar dicha situación y buscar alternativas. Será entonces que, con la intención de irrumpir dentro de determinado régimen y mejorar sus condiciones de vida, se apropien de las posibilidades brindadas por el propio proceso histórico. Este hecho será constituirse como a sujetos, lo cual engloba la recuperación y articulación del tripe carácter de la acción humana (agente, autor y actor). Cabe aclarar que el hecho que el ejercicio de cierta movilidad social que se tradujera en beneficios o privilegios de forma una individualista o para un grupo muy cerrado, no representa una constitución como sujetos, sino simplemente la ocupación de un espacio más ventajoso dentro de determinado orden social.

Se concibe el proceso histórico no como entidad metaterrena que rige la vida de los seres humanos, sino como la despersonalización de las actividades ejecutadas por seres humanos del pasado. Por lo que a gran escala es la propia humanidad la que dota de posibilidades a las generaciones posteriores. Además que no nada está dado de una vez y para siempre, ni tampoco hay un destino en donde que exista algo inexorable.

Una de esas posibilidades ofrecidas por el proceso histórico desde hace unos siglos para superar la condición de víctimas es lo que conocemos como derechos humanos. Los cuales no son algo intrínseco a una supuesta “naturaleza humana”, sino instrumentos multifacéticos que se van creando y recreando por la praxis humana. El sujeto de derechos humanos será aquel que en colectividad —con intención de superar la alienación por absolutización del actor— plantee, procure, instrumentalice o luche por derechos humanos.

⁵⁴ David Sánchez Rubio, “Crítica a una cultura estática y anestesiada de derechos humanos. Por una recuperación de las dimensiones constituyentes de la lucha por los derechos” en *Revista de investigaciones jurídicas*, Escuela libre de derecho, México, núm. 38, 2014, p. 548.

Desde posiciones críticas al sistema y sus respectivas prácticas de transformación se han obtenido victorias históricas que no estaban determinadas ni ya dadas, sino que fueron proceso de ciertos grupos al constituirse como sujetos. Derechos humanos son entonces uno de los productos de esos procesos de subjetivación, así como un legado para nuevos procesos transformadores.

Cabe aclarar, a lo largo del presente trabajo cuando hablo de *sujeto* y *subjetividad* es específicamente para referirme a aquella modalidad de la persona que asume los tres caracteres de la acción humana, se hace cargo dentro de lo posible del proceso histórico y que buscar irrumpir y trascender las estructuras del sistema histórico-social en el que se encuentra. Asimismo, al emplear el término *actor* y *actuación* (que no es lo mismo que *acción*) expreso la absolutización de un carácter de la acción humana, misma con la que termina siendo inmanente y funcional al sistema en que está inmerso.

Por último, me interesa mostrar varias advertencias. Lo que he presentado —y continuaré planteando— no se trata de una fundamentación o una conceptualización del sujeto nuestroamericano, sino una conceptualización del sujeto desde el pensamiento nuestroamericano. Parecería un juego de palabras pero no lo es. No considero que exista algo así como un único sujeto derechos humanos nuestroamericano, ya que dada la diversidad de experiencias históricas, sociales y culturales que se han dado en América Latina, las identidades y subjetividades que se presentan en dicha región también son múltiples. Sin embargo, algo que ya en este momento de mi disertación es perceptible es que el vínculo que relaciona la cualidad del sujeto de derechos humanos con nuestra América como proyecto es la liberación.

Utilizo los términos sujeto y actor porque se tratan de herramientas teóricas (que a final de cuentas son abstracciones) que son de utilidad, aunque en la realidad se manifiestan distintas subjetividades y actuaciones concretas. Lo que hago en los siguientes capítulos es aproximarme y reflexionar desde la conceptualización del sujeto de derechos humanos en torno a algunas particularidades que le afectan en esta región del mundo, y para ello me valgo de aquello que considero como pensamiento nuestroamericano.

CAPÍTULO SEGUNDO

ENCARE NUESTROAMERICANO A LA MODERNIDAD

2.1. Posiciones frente a la modernidad desde América Latina

Resulta importante profundizar en la modernidad y sus efectos, porque es en el curso histórico de esta modalidad civilizatoria que nace el discurso de aquellas facultades que conocemos como derechos humanos. No solo las tradiciones hegemónicas de derechos humanos (francesa, inglesa y usamericana) surgen en la modernidad, sino también lo que se ha denominado “tradicón hispanoamericana de derechos humanos”.⁵⁵ Esta génesis particular responde también al desarrollo de procesos propios de la modernidad, que trae detrás conceptualizaciones específicas del sujeto, del Estado, del Derecho y de los derechos.

2.1.1. La modernidad vista desde sí misma

Antes que nada, conviene aclarar a que me refiero cuando hablo de “la modernidad”, ya que se trata de un término con una semántica ambigua que se puede prestar a confusiones. Para este apartado recurriré sobre todo a los aportes de dos filósofos nuestroamericanos, el hispano-mexicano Luis Villoro Toranzo (1922-2014) y el ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría Andrade (1941-2010).

En el lenguaje coloquial, “lo moderno” es entendido como *lo novedoso* y surge como oposición frente a *lo antiguo, lo tradicional*. “La modernidad” sería, entonces, aquello que irrumpe en determinado contexto trayendo consigo cambios y cosas no vistas anteriormente.

No obstante, la acepción de “modernidad” que será utilizada y recorrerá el presente trabajo posee un cierto matiz social, cultural e histórico. La modernidad es entendida como una modalidad civilizatoria⁵⁶ que conlleva una época histórica específica⁵⁷. Se trata de toda una concepción del mundo que es posterior a lo que se ha conocido como el medievo o la edad media. Además se trata de una mentalidad, de una forma de ver el mundo, la sociedad

⁵⁵ Cfr. Alejandro Rosillo Martínez, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*, UASLP/CENEJUS, San Luis Potosí, 2011.

⁵⁶ Bolívar Echeverría Andrade, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp. 13-33.

⁵⁷ Luis Villoro Toranzo, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Colegio Nacional/FCE, México, 1992.

y el ser humano, así como también de un actuar consecuente con ello mismo. Si bien, a lo largo de toda esta época surgirán diversas doctrinas, pensamientos y sistemas filosóficos — algunos incluso antagónicos entre sí— estos quedarán insertos en el marco de la modernidad y sus supuestos.⁵⁸

Cabe aclarar que la primera acepción que mencioné para hablar de modernidad no es anulada, sino más bien “historizada”. La modernidad y su condición de *lo novedoso* se contraponen a la época histórica que le antecede —el medievo— así como a sus concepciones —del mundo, la naturaleza y el ser humano— y a sus comportamientos. Es decir, la modernidad busca oponerse —no siempre con éxito— a “la tradición”, que será lo “no moderno” o “premoderno”. Por ello es que la presente caracterización será una comparación entre la ancestralidad medieval y la modernidad (en el siguiente apartado cuestionaré dicho enfoque). Como afirma Villoro: “[n]o perderemos pues de vista, en ningún momento, la perspectiva actual buscaremos en el pasado lo que pueda iluminar al presente”.⁵⁹

En las concepciones premodernas: “(...) el cosmos y la sociedad humana se presentaban bajo la figura de un orden infinito, en donde cada cosa tenía su sitio determinado según las relaciones claramente fijadas en referencia a un centro”.⁶⁰ Ello tenía como consecuencia que cada cosa contara con un único lugar —“natural”— en un mundo ordenado acorde a un centro y una periferia. De igual modo la historia poseía un inicio y fin preciso, dotados de un sentido. Asimismo, la sociedad se encontraba jerarquizada de tal forma que cada persona ocupa un espacio inamovible en torno al centro.⁶¹

Con la modernidad se rompe dicho ordenamiento. El mundo ya no es un lugar cerrado, fijado o inmóvil. Se trata entonces de un universo donde cualquier parte puede ser el centro y cualquiera la periferia. Hay cuerpos que tienen movimiento y ese movimiento está determinado por sus relaciones con otros cuerpos. De igual modo, esta pérdida de centro conlleva a que, igualmente, el lugar que a cada persona le corresponde en el mundo no está

⁵⁸ *Ibidem*, p. 8.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 13.

⁶¹ *Ibidem*, p. 14-15.

determinado por un designio previo, “natural”, sino que corresponde a su función que cumple dentro de la sociedad.⁶²

En segundo lugar, desde la modernidad se tiene una propia concepción de la naturaleza. La naturaleza, desde concepciones premodernas, se considera regida por designios divinos de imposible entendimiento para el ser humano.

Mientras que en la modernidad la naturaleza es vista como un organismo. Sus operaciones son regidas por leyes que le son inherentes.⁶³ Ello trae como consecuencia la concepción de que el ser humano puede, con la preparación suficiente, comprender dichas leyes a través del uso de la razón, ello debido a que: “(...) la razón no está fuera de la naturaleza, ni su fin tampoco. La razón lo comprende todo. El universo está cerrado en sus propios límites, descansa en sí mismo, siguiendo sus propios principios, asentado en necesidad.”⁶⁴

Ahora bien, el tercer aspecto va en relación con los dos anteriores. Si el mundo no tiene centro ni periferia, si sus movimientos no están predestinados y pueden cambiar en orden a su funcionalidad, si puede ser interpretado desde distintos enfoques y perspectivas, y si además la naturaleza no está limitada por designios divinos, sino que en la modernidad tiene sus propias leyes de operación, ello conduce a una nueva concepción del ser humano, la cual retoma en parte las nuevas conceptualizaciones del mundo y de la naturaleza, pero las lleva más allá. Ya no hay un orden social predeterminado, sino que éste es relativo y puede cambiar dependiendo de las relaciones con los seres humanos. El ser humano se entendería desde sí mismo sin necesidad de acudir a un orden externo. Pero al mismo tiempo, el propio ser humano se comienza a ver distinto al cosmos en el que se halla inmerso. En palabras de Luis Villoro:

Mientras las demás cosas tienen una naturaleza definida estatuida por leyes precisas, el hombre tiene una naturaleza indefinida, es decir, no hay leyes que rijan su condición; ‘indefinida’ no por inacabada, sino porque no tiene

⁶² *Ibidem*, p. 18-23.

⁶³ *Ibidem*, p. 64-65.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 73.

un lugar fijo ni un sitio en el orden de las demás cosas, sino que tendrá el lugar y el sitio que él se proponga obtener.⁶⁵

Resulta, pues, que el ser humano no se ve como algo fijo en el mundo, sino como un “pequeño mundo”. Se trata de un ser cuya condición está asentada en la posibilidad,⁶⁶ ya no es simplemente parte del orden como en tiempo premodernos, sino que tiene la opción de subvertirlo. Esto es importante tenerlo en cuenta porque el ser humano comienza a concebirse a sí mismo como forjador de su propio destino, actúa para sí mismo en el mundo, se ve a sí mismo como *sujeto*.

Ello nos conduce al cuarto aspecto, el cual tiene que ver con la cultura. En la concepción premoderna el ser humano forma parte del cosmos y de la naturaleza, todo ello regido por el arbitrio divino. Quizás al ser humano se le otorgue un estamento estimable en la jerarquía del cósmica, pero resulta vano intentar deshacer este orden.

En la modernidad, el ser humano se considera ajeno a la naturaleza, al compararse con los —otros— animales supone que su esencia es distinta, por el uso del lenguaje, el dominio del fuego, la creación del arte y la técnica. Gracias a éstas y otras habilidades es capaz de ordenar a la misma naturaleza en nuevas formas. Villoro añade: “empieza a prevalecer una idea que desde entonces será característica del pensamiento moderno. El hombre trasciende su situación natural por estar abierto a posibilidades ilimitadas. No es sólo trascendencia hacia lo sobrenatural sino, en este mundo, una recreación y reordenación de la naturaleza”.⁶⁷

En continuidad con lo anterior, el aspecto quinto es el que se refiere a la historia. Aquella transformación que ejerce el ser humano en la naturaleza a través de formas culturales tiene como consecuencia un mundo que además de humano también es histórico.⁶⁸ Y así como la naturaleza puede ser modificada por la acción humana, de igual forma los órdenes sociales pueden cambiarse y no como mero producto del azar o las vicisitudes, sino por una actividad histórica dirigida por la acción humana. Villoro afirma al respecto: “[p]ropio de la modernidad es un cambio de la concepción del decurso histórico.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 40.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 42.

Frente al ideal de la permanencia, el de una sociedad en progreso constata hacia el futuro. La marcha histórica tiene un fin que le otorga un sentido”.⁶⁹

Todo este paseo a través de diversos cambios del pensamiento nos conducen a una idea muy propia de la modernidad: si cada ser humano es valioso, por su condición de ser un “pequeño mundo”, de operar en la historia de forma activa, de modificar su propio destino y de modificar los vínculos sociales a través de sus relaciones con otras personas, ello conduce a que la dimensión más importante del ser humano es como *individuo*. La relevancia de ello, es que la idea de derechos humanos, al menos desde su concepción clásica o hegemónica, tiene como antecedente el ser humano entendido en su núcleo como un ser individual.

Completando esta caracterización, existen tres fenómenos modernos importantes, cuya conceptualización nos ofrece Echeverría.⁷⁰ Más que meras ideas o doctrinas surgidas de la academia, dichos fenómenos son mentalidades que posee la mayoría —o al menos una gran parte— de la población que ha sido impactada por la modernidad —razonamientos de “sentido común”— y que, por lo tanto, tiene consecuencias en el comportamiento cotidiano.

El primer fenómeno se refiere a una *confianza en la técnica y en la razón*. Si la naturaleza tiene leyes que le son intrínsecas, entonces el ser humano puede acceder al entendimiento de dichas leyes para dominarla y crear tanto la cultura como la historia, lo cual logrará con el desarrollo de la técnica. Echeverría describe la seguridad depositada en dicha técnica como: “(...) la confianza en una técnica eficientista inmediata (‘terrenal’), desentendida del cualquier implicación mediata (‘celestial’) que no sea inteligible en términos de una causalidad racional-matemática”.⁷¹ Pero no se trata de una mera sapiencia contemplativa, ya que como afirma Villoro: “[e]l hombre se realiza al crear una segunda naturaleza sobre la primera; para ello debe conocer su curso y dominarlo”.⁷²

Del mismo modo, esta confianza en la técnica, que se articula de forma muy particular al devenir histórico con un sentido final, tiene como consecuencia la transformación de los espacios que significaban la plenitud de la vida humana. Es decir, en la concepción premoderna la forma de vida auténtica era la vida agrícola, en un vínculo con el contexto rural; mientras que gracias al avance de la técnica se posibilitan avances en las ciudades, por

⁶⁹ *Ibidem*, p. 50.

⁷⁰ B. Echeverría, *op. cit.*, pp. 14-17.

⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

⁷² L. Villoro, *op. cit.*, p. 74.

lo que la forma de vida auténtica es la relacionada con estos espacios, con el contexto urbano⁷³ y con las dinámicas propias de las ciudades, mismas que son los sitios en donde se intercambia el excedente de la producción del campo.

Echeverría define el segundo fenómeno la “*secularización de lo político*” o el “materialismo político”. Si la sociedad carece de un orden fijo y predefinido por leyes metaterrenales y que, por el contrario, funciona gracias por dinámicas internas que pueden ser modificadas, es entonces que la política que se fundamentaba en la vigilancia del cumplimiento de “la voluntad de Dios” comenzará a desaparecer. La clase burguesa comienza su ascenso en cuanto a posicionamiento social e impone una nueva concepción: “[l]a sociedad funciona como una lucha de propietarios privados por defender cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas”.⁷⁴

Por último, muy vinculado a lo anterior y que tiene suma importancia para hacer una revisión crítica de la idea de derechos humanos, el tercer fenómeno es *el individualismo*. Como ya se señaló líneas arriba, es hasta este momento histórico que surge la idea del individuo como átomo del mundo social. Frente al orden social antiguo que promovía un régimen inamovible se le opone el ser humano particular que con su indeterminación (lo que le otorga libertad), uso de la razón y dominio de la técnica puede transformar el mundo a sus intereses particulares. Por un lado surge la idea de *igualitarismo*, que ninguna persona es superior o inferior a otra como en el viejo régimen. No obstante, aparece un temor a cualquier colectividad, ya que se piensa suprime las libertades: “[el individualismo] [e]s un fenómeno moderno que se encuentra siempre en proceso de imponerse sobre la tradición ancestral del comunitarismo, es decir, sobre la convicción de que el átomo de la sociedad no es el individuo singular sino un conjunto de individuos, un individuo colectivo, una comunidad, por mínima que esta sea (...)”.⁷⁵

Lo anterior es de suma importancia, porque la idea clásica o hegemónica de derechos humanos tiene este trasfondo. En este sentido, las mal llamadas “generaciones de derechos humanos” ponen como la primera generación a aquellos derechos relacionados con el individuo su libertad y su dignidad, mientras que las generaciones posteriores parecerían ser meros añadidos o complementaciones. El individuo sigue quedando en el centro y, aun si

⁷³ B. Echeverría, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 16-17.

tiene vínculos comunitarios con otros seres humanos, el fin último es el beneficio individual. Retomaré esta crítica más adelante.

Luis Villoro nos ofrece, a modo de resumen, una creencia general que desde entonces subyace en el pensamiento moderno y conviene recoger, ya que ayuda a entender en gran medida tanto la idea de derechos humanos, como del sujeto: “(...) el sentido de las cosas, incluido el hombre mismo, proviene del hombre. El hombre es fuente de sentido y no recibe él mismo de fuera sus sentido. Los entes no tienen un sentido ‘objetivo’, independiente de los sujetos, adquieren sentido con relación a estos”.⁷⁶

Por último, después de hacer esta descripción hay una aclaración de Echeverría que conviene tener presente:

*(...) la modernidad (...) se trata de una modalidad civilizatoria que domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o pre-modernos con los que se topa, pero que está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido; es decir, la modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente que debe mantenerse en cuanto tal y que tiene por tanto que coexistir con las estructuraciones tradicionales de este mundo social.*⁷⁷

Considero importante este punto ya que no hay un paso automático de la edad media (propiamente europea) a la modernidad (con características globales), sino que prevalecen conflictivamente mentalidades, actitudes, comportamientos de una época anterior en otra más reciente. Para el tema que nos interesa, no es difícil suponer que en el espacio latinoamericano hay también múltiples conflictos inacabados producidos entre la modalidad civilizatoria moderna y las formas de vida de las naciones originarias (pueblos indígenas), así como con las poblaciones afros incorporadas. Estas últimas que aunque no son medievales, muchas veces son considerados como premodernas y, además, en la actualidad perviven con variada intensidad y de muy diversas formas.

⁷⁶ L. Villoro, *op. cit.*, p. 91.

⁷⁷ B. Echeverría, *op. cit.*, p. 17. *Cursivas son mías.*

2.1.2. Desmitificación de la modernidad

Son múltiples, diversas y contradictorias las críticas que se han hecho hacia la modernidad. No busco en estas líneas agotarlas todas o siquiera numerarlas. Lo que me interesa es recuperar algunas de las críticas que se le han realizado desde el pensamiento nuestroamericano a partir de las experiencias, vivencias e impactos particulares que ésta ha procurado en América Latina.

¿Cuándo o con qué evento comienza la modernidad? Y en consecuencia ¿en qué lugar —espacio geográfico— surge la modernidad? Ambas preguntas servirán para dirigir la crítica a la modernidad hacia un enfoque particular que nos es útil. Para Villoro la modernidad comienza en lo que se ha conocido como “el renacimiento”; Echeverría sitúa su origen más atrás, por allá del siglo X con el nacimiento de lo que llama la “neotécnica”; ambos coinciden en que la modernidad surge en el espacio que ahora conocemos como Europa. En este aspecto, decido tomar cierta distancia de estos filósofos para recurrir a otros autores y autoras que tengan una visión más global de dicho nacimiento y, sobre todo, que incluyan a América Latina en dicho proceso, así como lo que conlleva tal inclusión. Resulta importante intentar rastrear con precisión los inicios de la modernidad porque ello nos influirá si queremos cambiarla o no, así como las alternativas para ello.

Como punto de arranque me interesa retomar uno de los aportes de Enrique Dussel quien afirma que aquello que conocemos como la modernidad nace en 1492 con la llegada a la Amerindia, y su posterior invasión y colonización, de potencias ultramarinas procedentes de lo que ahora se denomina “Europa”.⁷⁸

Cabe aclarar que frente a ciertas creencias que consideran, por ejemplo, que “Europa siempre ha sido global” o “Europa siempre ha sido la región más avanzada de la humanidad” —muchas de corte muy hegeliano— Dussel se ha encargado desmontarlas de forma muy precisa. Antes de suscitarse el mal llamado “descubrimiento de América”, las regiones que ahora conocemos por Europa se encontraban en una periferia sitiada dentro de un sistema interregional mucho más amplio dominado, en gran medida, por el mundo musulmán. Resulta entonces que lo que conocemos como “edad media”, así como el

⁷⁸ E. Dussel, *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Antropos Ltda., Bogotá, 1992.

feudalismo que le caracteriza, se trató de una época y una modalidad civilizatoria en una región muy concreta del mundo.⁷⁹ Tampoco está de más mencionar que en el siglo X (el mismo siglo en el que Echeverría sitúa el nacimiento de la “neotécnica” en Europa) China mundialmente era la región más desarrollada en sus sistemas cultural, político y económico. Entre sus múltiples efectos brindó inventos y descubrimientos fundamentales para el renacimiento italiano (asunto que Villoro no menciona, y que desde su postura parecería que el renacimiento es un proceso meramente intraeuropeo).⁸⁰

De lo anterior se desprenden algunos puntos importantes: Europa no ha sido siempre la cumbre del desarrollo y la civilización, hubo un momento en que no era una región importante ni dominadora, además que para sus propios procesos requirió tanto de la influencia cultural y política como tecnológica y económica de otros pueblos. La modernidad como proceso civilizatorio —cuando es concebida como suceso donde Europa es la protagonista— no es excepcional a lo anterior.

En este orden de ideas, si la llegada, conquista, dominio y saqueo de recursos naturales provenientes de la Amerindia son indispensables para el surgimiento de la modernidad, es claro el mal llamado “nuevo mundo” dio un apoyo fundamental para el fortalecimiento de Europa. Es a partir de ese momento, y no antes, que Europa maneja la centralidad dentro del sistema-mundo, misma que ejerce con dominación sobre otras culturas. Al respecto Dussel confirma:

(...) la centralidad de Europa en el ‘sistema-mundo’ no es fruto de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente) que le dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La modernidad es el fruto de ese acontecimiento y no su causa.⁸¹

⁷⁹ E. Dussel, “Modernidad y *ethos* barroco. Un diálogo con Bolívar Echeverría” en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal/Inter Pares, México, 2015, p. 311.

⁸⁰ *Ibidem.*, p. 313.

⁸¹ E. Dussel, *Ética de la liberación...*, *op. cit.*, p.51. Cursivas del original.

Resulta que los valores y actitudes propias de la modernidad —la libertad, la igualdad, etc — y supuestamente estaban “encarnadas en Europa”, eran coetáneos de los procesos de invasión y conquista por la misma Europa fuera de sus territorios. No solo eso, sino que se trata de un factor esencial para la modernidad, el cual se le ha denominado *momento colonial* o, simplemente, *colonialidad*.⁸² Esta tesis ha sido retomada en múltiples ocasiones por autores y autoras de nuestra América, y ha surgido el neologismo *modernidad-colonialidad* (con la intención de tener presente, al menos semánticamente, que ambos fenómenos son inseparables y complementarios). Dicho planteamiento es de suma relevancia porque deja de considerar a Europa como creadora o protagonista del momento moderno y supone que la modernidad surge de las múltiples relaciones entre Europa, Amerindia y África. Además, estos espacios, así como sus culturas, constituyen a la misma modernidad, aunque de diversas formas. Dussel añade: “[s]i la Modernidad comienza al final del siglo XV, con un proceso renacentista premoderno, y de allí se pasa al propiamente moderno en España, Amerindia forma parte de la ‘modernidad’ desde el momento de la conquista y colonización del mundo”.⁸³

Los ejecutores de la colonialidad —que se beneficiaban de la misma— requirieron crear una serie de justificaciones que dieran legitimidad al actuar moderno. Podríamos llamarlo la *narrativa de la modernidad* y la enuncio brevemente:⁸⁴ La civilización europea se autoproclama como la única moderna y la más desarrollada. Esa superioridad conlleva el hacerse cargo del desarrollo de las culturas “primitivas”, “inferiores”. La civilización europea se erige como aquella que tiene el derecho y deber de elegir el camino para tal desarrollo, el cual por cierto es lineal y de imitación mimética. Si el pueblo “primitivo” se opone a tal proceso Europa tiene el derecho de ejercer la violencia. Este proceso de desarrollo y violencia produce víctimas inevitables que son tomadas como sacrificios. Entonces, el pueblo “primitivo” es culpable de las víctimas en el proceso de desarrollo y la civilización europea puede librarle de esa víctima. Para la civilización europea los sufrimientos y las víctimas de los pueblos “primitivos” que se producen a causa del desarrollo son un costo que hay que pagar para lograr la “modernización”.

⁸² E. Dussel, “Modernidad y *ethos* barroco...”, *op. cit.*, p. 314.

⁸³ E. Dussel, *Ética de la liberación...*, *op. cit.*, p.63.

⁸⁴ E. Dussel, *1492: El encubrimiento...*, *op. cit.*, p. 246. Dussel le llama “el mito de la modernidad” dándole semejanza al “mito” con “lo falso, lo irracional”. Prefiero llamarle “*narrativa*” ya que entiendo el mito como un relato racional con base a símbolos.

La *narrativa de la modernidad* no anula aquellas promesas y aperturas que se enunciaron en el apartado anterior, sino que las complementa al tiempo que las desmitifica, devela su matiz obscuro que generalmente se niega para encontrar el funcionamiento contradictorio de la modernidad en su totalidad.

Recurro de nuevo a Luis Villoro, quien afirma que: “[e]l pensamiento moderno es un pensamiento de emancipación, pero también de dominio”,⁸⁵ no solo para hablar del ser humano que se emancipa de las inclemencias naturales y aprende a dominarlas, sino del ser humano europeo que se libera de un orden social medieval, pero comienza a dominar a otros seres humanos no europeos.

Complemento esta idea con los postulados que nos ofrece Boaventura de Sousa Santos. Para él la discrepancia existente en el paradigma moderno está sustentada en la tensión entre dos pilares a los que llama de regulación y de emancipación.⁸⁶ Al pilar de regulación lo constituyen tres principios, los cuales confieren significado y orientación a la acción social, que son: el principio de Estado, el principio de mercado y el principio de comunidad. De igual forma el pilar de emancipación es constituido por tres lógicas: la racionalidad estético-expresiva (artes y literatura), racionalidad cognitivo-instrumental (ciencia y tecnología) y la racionalidad moral-práctica (ética e imperio de la ley). Ahora bien, esta condición, como aclara Santos, determina que: “[e]l paradigma de la modernidad es un proyecto ambicioso y revolucionario, pero es también internamente contradictorio”.⁸⁷ Lo apremiante para el autor es que desde inicios de siglo el pilar de emancipación está derrumbado y colapsado ante el pilar de dominación, lo cual se refleja en los excesos de derecho moderno y de la ciencia moderna. Por ello Santos considera que la modernidad actualmente se sitúa en una crisis definitiva.

Considero útil tener en cuenta esta tensión para explicar muchas prácticas contradictorias en el despliegue de la modernidad-colonialidad, como el surgimiento, pero también la imposición, de los derechos humanos. Del mismo modo habrá que rastrear si el pilar de emancipación no yace derrocado ante el pilar de regulación desde hace varios siglos.

⁸⁵ L. Villoro, *op. cit.*, p. 89.

⁸⁶ B. S. Santos, “La desaparición de la tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental” en *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta/ILSA, Madrid, 2009, pp. 29-51.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 32.

Otro aspecto importante de la modernidad-colonialidad resulta la *colonialidad del poder*. Es decir, el concepto de “raza” tal cual lo conocemos surge en este momento, no antes y es un dispositivo de control de la modernidad. En este sentido me apoyo en el sociólogo peruano Aníbal Quijano Obregón (1928), quien afirma que: “[l]a producción de la idea de ‘raza’ y la ‘racialización’ de las relaciones sociales da lugar a una nueva perspectiva intersubjetiva, que impregna todos y cada uno de los ámbitos de la existencia social, y que orienta, define, legitima las nuevas relaciones coloniales, en su materialidad y en su intersubjetividad [...]”.⁸⁸

Hay que tener en claro que en la modernidad capitalista se incorpora el trabajo asalariado, no obstante, eso no anula la existencia de otras formas de trabajo precedentes, como son la esclavitud y la servidumbre. La coexistencia en el mismo tiempo y espacio de estos diversos tipos de trabajo solo puede funcionar gracias al dispositivo de “raza”, ya que así se divide a la población utilizando como pretexto los rasgos fenotípicos y se aludía una supuesta “diferencia natural” en donde las personas caucásicas —“blancas”— eran los superiores y los únicos dignos para merecer un salario

En este contexto, conviene hacer una precisión del término “colonialidad” frente al de “colonialismo”. Desde la perspectiva de Quijano⁸⁹ ambos conceptos son distintos aunque relacionados. El colonialismo es un fenómeno previo a la colonialidad, no es exclusivamente moderno. Implica la administración y dominio de una población por una autoridad cuyas sedes están en otro territorio. Mientras, la colonialidad implica forzosamente relaciones racistas de poder y clasificación de la población. No sólo eso, sino que a pesar de haber concluido el colonialismo —formalmente hablando— en América con las independencias, gran parte de las formas sociales, dinámicas y estructuras de poder que se crearon en el periodo colonial continúan hasta la actualidad. Además, la colonialidad conlleva al hecho de que la modernidad, aunque enarbole las banderas de la “igualdad” y la “libertad”, es constitutivamente racista. No quiere decir que antes no hubiera existido la discriminación por cuestiones fenotípicas (como el color de la piel) o el lugar de procedencia, pero es hasta

⁸⁸ Aníbal Quijano Obregón, “La crisis de horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado” en *Casa de las Américas*, 259-260, abril-septiembre, 2010, p. 9.

⁸⁹ A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del sur. Perspectivas*, Akal, Madrid, 2014, pp. 67-107.

la modernidad-colonialidad que se crean sistemas políticos, sociales y económicos sustentados en la división y jerarquización de la población por motivo de la “raza”.

En un sentido muy complementario a la propuesta de Quijano, se encuentra Bolívar Echeverría pero ahora con su noción de *blanquitud*.⁹⁰ Echeverría parte de la propuesta de Max Weber (1864-1920) y el *ethos* capitalista. Afirma que su interés es problematizar: “(...) a partir del reconocimiento de un ‘racismo’ constitutivo de la modernidad capitalista, un ‘racismo’ que exige la presencia de una *blanquitud* de orden ético civilizatorio como condición de la humanidad moderna (...)”.⁹¹

Ya no se trata de la racialidad basada directamente en rasgos fenotípicos, sino que, desde la supuesta primacía de Europa, en la modernidad se adjudican ciertos valores y virtudes a las personas con tez clara, “blancas”, quienes se considera que proceden de Europa. Gracias a la influencia de la noción de *blanquitud* se considera que las personas blancas tienen mayor superioridad moral y sus acciones deben de ser imitadas porque: “(...) constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al ‘espíritu del capitalismo’ e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que viene con él”.⁹²

Algo curioso de que dicha *blanquitud* es la supuesta exteriorización racializada de un modo de comportamiento específico relacionado con el trabajo y la producción. Por lo que una persona que no sea de origen caucásico, al asumir el *ethos* capitalista y tomar sus formas propias de comportamiento, pasa por un proceso de “blanqueamiento” y se vuelve superior a los suyos dentro del orden social dado. O al revés, Echeverría habla de los obreros europeos del siglo XIX los cuales eran indiscutiblemente de “raza blanca”, mas por su lugar dentro del orden capitalista, fracasan en su intento de alcanzar la “*blanquitud plena*”.

Reitero que las concepciones tanto de Quijano como de Echeverría se complementan. Por un lado, las personas racializadas no blancas, son concebidas como no modernas (incivilizadas, inferiores, atrasadas) y por ello son sometidas al orden colonial impuesto por potencias europeas. Por otro lado las personas racializadas como blancas tienden a erigirse a sí mismas como superiores, y una de las muestras es su forma proceder en el trabajo, el *ethos* capitalista. Hay actores que individualmente que pueden “blanquearse” acorde a

⁹⁰ Bolívar Echeverría Andrade, “Imágenes de la *blanquitud*” en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp. 57-86.

⁹¹ *Ibidem*, p. 58.

⁹² *Ídem*.

patrones de comportamiento funcionales al orden capitalista. No obstante, dicha blanquitud, que se ubica en el *ethos* capitalista, puede volverse más recalcitrante cuando el sistema capitalista se ve en peligro y es entonces que se alude a una blancura biológica, como en el Estado nazi.

Relacionado con la propuesta de Quijano, la filósofa argentina María Lugones (1948) se interesa por la cuestión del género dentro de la colonialidad, así como su relación con la “raza”. Quijano habla de la colonialidad del poder en la modernidad, pero aunque menciona que el género juega algún papel no profundiza en ello. Por ello Lugones, tomando aportes de diversos feminismos, introduce el concepto *colonialidad del género*,⁹³ articulado con la colonialidad del poder. Lugones afirma que: “(...) todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, está expresado en conexión con la colonialidad”.⁹⁴

En este sentido, resulta importante mencionar que existe una *interseccionalidad* —una interrelación— entre el género y la “raza”, ya que no se constituyen de forma separada. Solo así es posible entender las dominaciones y opresiones particulares que sufren las “mujeres de color” —no caucásicas—. ⁹⁵

Además, desde la introducción de la idea colonial de género se crea una asociación ficticia —como con la “raza”— entre la anatomía y el género, la cual asigna roles particulares de una forma binaria y jerarquizante.⁹⁶ También en esta colonialidad del género se impone un régimen heterosexual obligatorio que se considera “natural”.⁹⁷ Por ello mismo resulta que: “(...) problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre dimorfismo biológico y construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad y las características del sistema colonial/moderno. (...) La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género —ambas son ficciones poderosas”.⁹⁸

De lo anteriormente mencionado devienen muchos de los aspectos centrales de la corriente académica que se ha denominado *giro decolonial*. El antropólogo colombiano

⁹³ María Lugones, “Colonialidad y género” en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, UC, Popayán, 2014, pp. 57-73.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 59

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 61.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 65.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 67.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 68.

Eduardo Restrepo recupera y analiza de forma muy puntual dichos planteamientos como cuestionamientos a las conceptualizaciones convencionales de la modernidad:

(...) voy a resaltar tres de estos cuestionamientos: 1) el de las narrativas salvacionistas de la modernidad con la incorporación de su “lado oscuro”, *la colonialidad*; 2) el del descentramiento de Europa como origen y sujeto de la modernidad; y 3) el planteamiento de que la modernidad surge con el sistema-mundo moderno/colonial, esto es hacia el siglo XVI.⁹⁹

En este sentido, la modernidad no inicia con eventos como la ilustración, la revolución francesa o la revolución industrial (los cuales generalmente son narrados como sucesos intraeuropeos, y pareciera que no hubo condiciones materiales externas a Europa que posibilitaran dichos acontecimientos). La modernidad surge antes, cuando lo que ahora se conoce como Europa sale de sí misma, conquista espacios y pueblos externos, y los incorpora a su propia constitución, (es entonces cuando nace el sistema-mundo como tal) pero, al mismo tiempo niega a las otras identidades consideradas no modernas o premodernas (indígenas, afros, mujeres; “encubrimiento del otro” desde Dussel), motivo por el cual les domina y explota. “Pero más allá de las violencias y opresiones de la modernidad, la modernidad no se fundamenta únicamente en la dominación colonial de vastos territorios, en la apropiación de sus riquezas y en la explotación de su fuerza de trabajo, sino que también por ese afuera constitutivo: la colonialidad”.¹⁰⁰

Lo llamativo es que a pesar de todas estas dinámicas y sistemas surgidos en la modernidad-colonial, desde la visión eurocéntrica pareciese que lo que ocurre en la colonialidad no forma parte de la modernidad como tal ni del accionar europeo. Para Dussel: “[l]a Ilustración [como parte “luminosa” de la modernidad que niega la colonialidad] *construyó* (fue un *making* inconscientemente desplegado) tres categorías que ocultaron la ‘exterioridad’ europea: el orientalismo, el occidentalismo eurocéntrico —fabricado entre

⁹⁹ Eduardo Restrepo, “Articulaciones coloniales, modernidades plurales: aportes al enfoque decolonial” en José Guadalupe Gandarilla Salgado (coordinador), *América Latina y el Caribe en el cruce la modernidad y la colonialidad*, UNAM, México, 2014, p.304

¹⁰⁰ *Ibidem.*, p. 306.

otros por Hegel—, y la existencia de un ‘Sur de Europa’”.¹⁰¹ Esto es importante tenerlo presente, porque la negación y ocultamiento de los otros espacios y realidades fuera de Europa, condujo a diversos pensadores y filósofos, entre ellos René Descartes (1596-1650), a sostener que su cultura era la única o la superior. Con base a esto elaboraron la idea de un “sujeto universal”. Dicho de otro modo, se produjo la idea de un “sujeto abstracto” donde lo importante no es su contexto socio-histórico ni su cuerpo, sino la razón que accede al conocimiento del mundo (natural y social) para dominarlo. Del mismo modo, para Dussel:

Esa pura máquina [el cuerpo] no advertirá su color de piel ni de **raza** (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su **sexo** (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un **cuerpo colonial**, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del “punto cero” de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo).¹⁰²

En este sentido, la versión más difundida de derechos humanos (liberal, occidental, eurocéntrica) parte de este presupuesto. Toda esta crítica a la modernidad-colonialidad resulta entonces necesaria. Además de pensar en personas individuales cuyo único vínculo frente a la colectividad es el Estado, considera a las personas en condiciones iguales, negando sus dimensiones corpóreas, sexuales, raciales, territoriales, religiosas, etc. Por ello, el hecho de abordar derechos humanos *desde* nuestra América implica analizar las condiciones concretas *de* América Latina, y en el caso del sujeto de derechos humanos, implica también tener en cuenta que no se trata de una supuesta “subjetividad universal” — que en lo concreto resulta blanca, masculina, heterosexual, propietaria, cristiana, de territorio

¹⁰¹ E. Dussel, “Meditaciones anticartesianas: Sobre el origen del antidiscurso de la modernidad” en José Guadalupe Gandarilla Salgado y Jorge Zuñiga (coords.), *La filosofía de la liberación, hoy: sus alcances en la ética y en la política*, UNAM, México, 2013, Tomo I, p. 17.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 29-30 Cursivas del original, negritas son más.

particular, etc.— sino de múltiples factores, determinaciones, condiciones, prácticas, etc. que nunca coinciden del todo —a veces en nada— con dicho sujeto universal.

Por último, es importante detenerse en la relación entre capitalismo y modernidad. Aun desde posiciones críticas hay muy diversas posturas acerca de este vínculo: para Bolívar Echeverría la modernidad realmente existente es una modernidad capitalista, pero existe la posibilidad, desde la modernidad potencial, crear una *modernidad no capitalista*;¹⁰³ para Boaventura de Sousa Santos el capitalismo no es el único modo de producción de la modernidad (recuérdese el socialismo, ya sea teórico o real) y supone que la modernidad desaparecerá antes de que el capitalismo lo haga.¹⁰⁴ No obstante, tanto Enrique Dussel como Aníbal Quijano coinciden en que el capitalismo nace con la modernidad-colonialidad. La presente investigación se adscribe a esta última postura, ya que: “[e]l capitalismo presupone siempre una cierta interpretación de la subjetividad económica con pretensión de universalidad fundada en la experiencia y en la concepción moderna de dicha subjetividad”.¹⁰⁵

Dussel numera seis supuestos ontológicos¹⁰⁶ de la modernidad/colonialidad, que considera constituyen la esencia del capitalismo: 1) *políticamente*, la colonialidad inicia en América en 1492; 2) *geopolíticamente*, se desplaza el centro del sistema interregional ubicado en la India hacia la península Ibérica; 3) *económicamente*, el capitalismo desde el mercantilismo obtiene una importante acumulación originaria dineraria gracias a las minas latinoamericanas, los productos tropicales y el tráfico de esclavos; 4) *culturalmente*, gracias al eurocentrismo la vida europea y sus ciencias sociales se fetichizan;¹⁰⁷ 5) *antropológica y ontológicamente* a través del ego narcisista, individualista y competitivo se fundamentará una ética, una política, una estética, etc; 6) *cosmológicamente* se considerara a la naturaleza como objeto explotable con aparente imposibilidad de agotamiento. Por ello mismo es que para Dussel la superación del capitalismo no puede ir dissociada de la superación de la modernidad, en lo que él ha llamado la *transmodernidad*, proyecto mismo que abordaré en líneas posteriores.

¹⁰³ B. Echeverría, “Definición de la modernidad”, *op. cit.*, pp. 31-33.

¹⁰⁴ B. S. Santos, “La desaparición de la tensión...”, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰⁵ E. Dussel, *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*, Siglo XXI, México, 2014, p. 300.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 299.

¹⁰⁷ Muy a cuento lo la “blanquitud” expuesta por Bolívar Echeverría.

2.2. Calibán y la apropiación estratégica

Calibán es un personaje creado por William Shakespeare (1564-1616) y que forma parte de su probablemente última obra teatral, *La tempestad*. Brevemente expongo que en la obra participan principalmente tres personajes: un hombre noble — Próspero — originario de ultramar quien llega a una isla — que es la proyección del Caribe imaginado desde Europa — ; un ser etéreo, genio del aire — Ariel — que es liberado por Próspero y se convierte en su ayudante (¿sirviente?); y un nativo de las tierras — Calibán — que es sometido por Próspero y al mismo tiempo educado (¿domesticado?) por él. Calibán maldice con la lengua aprendida a su propio amo e incluso se le rebela.

2.2.1. Apropiación calibanesca de saberes y prácticas desde otras latitudes

Más allá de lo que un autor inglés —quién nunca piso el continente americano— pudo haberse imaginado y formulado literariamente acerca de los arquetipos y las identidades en el “Nuevo Mundo”, la relevancia que me interesa enfatizar de *La tempestad* radica en las múltiples formas en que la obra misma ha sido interpretada y reelaborada en América Latina.

Uno de los primeros en utilizar el texto shakesperiano para darle forma a su ideario ético y político fue el intelectual uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917) en su obra *Ariel* por allá del 1900. Rodó veía en el arquetipo del genio del aire el camino a seguir para América Latina, con su valores, pretensiones, aspiraciones y actitudes; una imitación del actuar del colonizador. En palabras del filósofo mexicano David Gómez Arredondo resulta que: “(...) Rodó opone a Ariel y Calibán, representando el primero a la espiritualidad, el pensamiento y el ocio contemplativo, mientras el segundo se asocia con la irracionalidad y los instintos”.¹⁰⁸ Por lo que se marca una diferencia excluyente entre la figura de Ariel y la de Calibán, y Rodó se inclina por reivindicar a la primera. Aunque como bien aclara José Santos-Herceg: “Ariel es un esclavo —asunto que Rodó no menciona para nada— y más que un esclavo es un mercenario, pues paga con sus servicios la libertad prometida”.¹⁰⁹

¹⁰⁸ David Gómez Arredondo, *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Desde abajo, Bogotá, 2014, p. 41.

¹⁰⁹ José Santos-Herceg, *op. cit.*, p. 272.

No obstante, a pesar de la gran influencia que Rodó ha tenido en la tradición latinoamericana de estudios culturales, ha sido Calibán y no Ariel el arquetipo que se recupera en múltiples trabajos posteriores para la crítica cultural e histórica de la región. Al respecto el poeta y crítico cultural cubano Roberto Fernández Retamar (1930) señala: “[n]uestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán [...] No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural de nuestra realidad [...] ¿Qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Calibán?”.¹¹⁰

Calibán es reinterpretado como el actor colonizado, quien sufre un proceso de aculturación y dominación; y, al mismo tiempo, es el sujeto que de algún modo busca liberarse utilizando los conocimientos y bienes del colonizador, pero empleándolos con fines que le son propios.¹¹¹ Calibán, cuyo nombre viene de “caníbal”, se trata de un antropófago, pero no tanto de carne humana, sino de ideas humanas externas que incorpora a su ser y a su hacer. Ello nos brinda un cúmulo simbólico que nos ayuda a interpretar y reinterpretar los procesos históricos y experiencias vividas en América Latina.

La filosofía ha sido uno de los campos que más ha cultivado el potencial metafórico de Calibán —con sus respectivas contraposiciones a las metáforas de Ariel y Próspero—. Santos-Herceg realiza una conceptualización de modos de proceder filosóficos en América Latina relacionándolos con estas tres figuras de *La tempestad*. Como afirma Santos-Herceg: “[l]a filosofía en el Nuevo Mundo sería la de los Prósperos y Arieles, la filosofía en Nuestra América sería la de los Calibanes. Habría, entonces, al menos dos modos de ser filósofo latinoamericano: habría que moverse entre Ariel y Calibán”.¹¹² Tanto el filósofo/Ariel como el filósofo/Calibán hacen suyos los saberes que les impone el filósofo/Próspero (el colonizador). La diferencia radica en la manera en qué se apropian y, sobre todo, en cómo y para qué los emplean.

En una parte de *La tempestad*, Calibán intenta violar a la hija de Próspero. Santos-Herceg interpreta este pasaje para el campo filosófico: “[e]n este sentido, el filósofo/Calibán es el violador de las hijas de Occidente, de sus ideas, de su filosofía: se apropia de ellas, las toma quizás a la fuerza pues no han sido destinadas para él y busca preñarlas, busca engendrar pensamientos híbridos, nuevos. Ideas algo monstruosas para Occidente, por ser

¹¹⁰ Roberto Fernández Retamar, *Todo Calibán*, CLACSO, Buenos Aires, 2004, pp. 33-34.

¹¹¹ D. Gómez, *op. cit.*, p. 30.

¹¹² J. Santos-Herceg, *op. cit.*, p. 276.

hijas de Calibán, el monstruo de monstruos”.¹¹³ En este mismo orden de ideas, Horacio Cerutti-Guldberg opina que: “[n]uestra filosofía es la filosofía de los calibanes. De aquellos exsiervos que aprendieron la lengua de sus señores para maldecirlos”.¹¹⁴

Si atendemos a las tradiciones hegemónicas de derechos humanos (usamericana, inglesa y francesa) como productos importados y teniendo en cuenta que en múltiples ocasiones sus discursos han sido utilizados como instrumentos de colonización y dominación, por tanto todo este abordaje de la figura de Calibán suscita diversas interrogantes: ¿es posible realizar una apropiación —*calibanización*— de derechos humanos desde América Latina? ¿Es conveniente dicha apropiación? Pareciese que las figuras contrapuestas del filósofo/Ariel y el filósofo/Calibán tienen un potencial que se puede extrapolar en torno a la reflexión de los derechos humanos y la forma en que se apropia de su discurso. Analizar y reformular el discurso de derechos humanos desde América Latina abre la posibilidad de una reinterpretación no colonizada ni eurocéntrica de los mismos. Es decir, una calibanización de derechos humanos implica una apropiación explícitamente nustramericana de los mismos.

No está de más la advertencia que el hecho de hacer uso de la figura-metáfora de Calibán será siempre con el fin de ilustrar la realidad y poder entenderla mejor. Menciono esto porque al emplear metáforas existe el riesgo de caer en el extremo de querer acceder la realidad únicamente por medio de la metáfora, y de esta forma explicarla de una forma reduccionista.

2.2.2. Devorar el código

En esta apropiación de prácticas y saberes ajenos es de suma importancia no mantener una postura celebratoria ante cualquier mestizaje cultural. Es decir, por más que se tenga como expectativa realizar una apropiación crítica existe siempre el riesgo de terminar imitando y pareciéndose al colonizador. Aunque se tenga la intención de “calibanizar”, el fantasma de Ariel estará presente al acecho. Gómez Arredondo cuestiona: “¿hasta qué punto los sujetos colonizados y dominados pueden apropiarse de los instrumentos culturales y de pensamiento

¹¹³ *Ibidem.*, p. 275.

¹¹⁴ Horacio Victorio Cerutti-Guldberg, “Utopía y América Latina”, en *Presagio y tópica del descubrimiento (Ensayos de utopía IV)*, UNAM/Eón, México, 2007, p. 43.

procedentes del mundo metropolitano que los sometió? Y si esto es así, ¿pueden construir un discurso liberador a partir del mundo cultural hegemónico?”¹¹⁵

De igual forma Cerutti advierte riesgos existentes basándose en la experiencia y en desaciertos: “[e]s el lenguaje del símbolo el que está en juego cuando pretendemos examinar la situación espiritual de la época y nos enfrentamos a una disyuntiva; o bien captamos su *modus operandi* y nos los apropiamos o bien ese lenguaje habla por nosotros para decir lo que no queremos.”¹¹⁶

Una forma de explicar toda esta complejidad de intercambio simbólico —y del poder implícito en el proceso— resulta ser con el concepto de *codigofagia* que introduce Bolívar Echeverría.

La codigofagia es una forma de mestizaje, pero no estamos hablando de un mestizaje biológico en el que hay una recombinación genética, sino semiótica. Aunque muchas veces dichos procesos van juntos y se determinan en un mismo espacio social. Para Echeverría, este mestizaje semiótico es un proceso natural de todas las culturas.¹¹⁷

No obstante, también es cierto que, en no pocas ocasiones, los Estados modernos latinoamericanos han utilizado ciertas concepciones del mestizaje (ya sea biológico o cultural) como una suerte de proceso conciliatorio con el afán de eliminar —¿borrar?— diferencias y de este modo participar en las prácticas de colonialidad. Sin embargo, el mestizaje cultural que conceptualiza Echeverría resulta uno muy particular:

Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la de devorarse las unas a las otras; la de golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometándose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después.¹¹⁸

¹¹⁵ D. Gómez, *op. cit.*, p. 30.

¹¹⁶ H. Cerutti, “Utopía y América Latina”, *op. cit.*, p.41. Cursivas del original.

¹¹⁷ B. Echeverría, “El *ethos* barroco” en *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2010, p. 51.

¹¹⁸ B. Echeverría, “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, pp. 51-52.

Con ello es claro que tal mestizaje cultural no se llevó a cabo tranquilamente, como románticamente cuenta la narrativa hegemónica del mestizaje por parte de los Estados modernos liberales, sino que se trató de un proceso cargado de violencia, sometimiento y rebelión para devorar las prácticas culturales o dejarse devorar por ellas.

Echeverría explica que la codigofagia toma lugar en América Latina en el siglo XVII. Surge con la decadencia de España a finales del siglo XVI y su consecuente abandono hacia sus colonias en América, por lo que la población de origen europeo se encontraba sin sustento civilizatorio, mientras que la población indígena carecía de la vitalidad civilizatoria que tenían antes a la Conquista.¹¹⁹ Resulta entonces que el mestizaje se muestra como una estrategia de supervivencia.

Primeramente, los pueblos indígenas —aunque también los afrodescendientes— ya incorporados a la vida citadina toman el protagonismo de la reconstrucción cultural. En palabras de Echeverría: “[e]l fenómeno del *mestizaje* aparece aquí en su forma más fuerte y característica: el código identitario europeo *devora* al código americano, pero el código americano obliga al europeo a *transformarse* en a la medida en que, desde *adentro*, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad”.¹²⁰

Dicho mestizaje ocurrió en dos sentidos; primeramente en las poblaciones indígenas que son introducidas a las ciudades coloniales, de esta forma hay cierta pérdida de sí mismos, pero se reconstruyen en torno a la forma civilizatoria europea, se dejan devorar por el código del conquistador. Aunque puede ocurrir en el sentido opuesto, que las poblaciones indígenas que fueron expulsadas integran dentro de su estructura civilizatoria el código de la civilización occidental.¹²¹ En un primer momento parecería que el mestizaje “verdaderamente resistente” o “auténticamente de lucha” es el segundo ya que ahí, los sujetos indígenas pueden apropiarse con relativa libertad de los elementos que les parezcan más convenientes, mientras que el primero resulta ser simplemente una práctica meramente acomodaticia. No obstante, despreciar las prácticas de sobrevivencia, ya fuese en la vida citadina o en la clandestina, representa un error por la pérdida de experiencia histórica que conlleva.

¹¹⁹ B. Echeverría, “Modernidad en América Latina”, en *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006, p. 213.

¹²⁰ *Ibidem.*, p. 214. Cursivas del original.

¹²¹ B. Echeverría, “Cuatro apuntes” en *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006, p. 247.

En este sentido, el filósofo mexicano Isaac García Venegas declara que: “[p]ara Echeverría estos indígenas de las ciudades fueron artífices del mestizaje cultural. Fueron ellos, dice, los que aceptando el código del vencedor, se abrieron a él, dejándose devorar por él, para edificar algo que volviera vivible lo invivible. (...) Al ser devorados por aquel código, lo acabaron por re trabajar desde su núcleo mismo.”¹²²

Hay que subrayar, sin embargo, que esta admisión y este dejarse devorar fue una actitud decididamente activa, no pasiva. Precisamente por eso Echeverría afirma que los pueblos indígenas en esa aceptación re trabajaron ese código desde su núcleo mismo. En otras palabras, el campo instrumental que tienen en potencia dichos pueblos es lo que posibilita dinámicas de donación y recepción en diversos imaginarios simbólicos. De este modo, los pueblos indígenas, haciendo uso del campo instrumental del vencedor, dieron a los objetos formas inesperadas e impensadas tanto por ellos como por los vencedores.¹²³

La codigofagia se trata de una estrategia para soportar diversos embates de dominación y explotación, con la particularidad que ejecutadas por identidades que han sido incluidas dentro de cierta hegemonía cultural, pero de forma subalterna. En nuestro contexto actual, a mi entender, la codigofagia resulta una forma de resistencia para sujetos en países, territorios y contextos explotados, mismos que se encuentran incluidos dentro de la globalización y el sistema-mundo moderno-colonial. García Venegas remata su texto afirmando que: “(...) el mestizaje cultural que [Echeverría] propone no es un modo de entender lo que está sucediendo en la globalización, sino de hallar las estrategias de resistencia a la modernidad capitalista y sus exigencias de un único comportamiento”.¹²⁴

Considero que el concepto de codigofagia es muy complementario con la metáfora de Calibán y la calibanización. La forma en que el actor colonizado que busca ser sujeto— Calibán— procede a devorar el código del colonizador —codigofagia— se trata de un proceso de recombinación cultural en el que no hay marcha atrás; el actor colonizado no puede volver a ser el mismo de antes de la conquista, sin embargo tampoco está condenado a ser un sirviente del colonizador —Ariel—, sino que en un ejercicio de resistencia puede convertirse en un sujeto mezclado en busca liberarse.

¹²² Isaac García Venegas, “De mestizaje a mestizaje”, en Raquel Serur Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, UAM-X/Era, México, 2015, p. 255

¹²³ *Ibidem.*, p. 258. Cursivas del original.

¹²⁴ *Ibidem.*, p. 259.

Al igual que con la “calibanización de derechos humanos”, surge otro cuestionamiento ¿es posible realizar una apropiación de derechos humanos desde la codigofagia? Mi respuesta es que sí. Como productos originados desde los centros de poder colonial global (al menos en el caso de las tradiciones hegemónicas), derechos humanos son discursos y prácticas que nos interpelan al estar nosotros inmersos dentro del sistema-mundo. Derechos humanos han sido adoptados de muchas formas, algunas veces afines al sistema capitalista y otras veces con la intención de enfrentarlo —ya sea de forma velada o explícita—.

Considero que una forma para convertir la formulación, discurso y praxis de derechos humanos en una herramienta útil para enfrentar al capitalismo y a la modernidad consiste en ampliar la concepción de los mismos y no limitarse a la noción hegemónica que se tiene de éstos. Esta ampliación irá un muchos sentidos: dejar de considerarlos desde una posición meramente estatalista y posviolatoria, ponerlos en diálogo con otras concepciones de dignidad y de resistencia que son propias de culturas y tradiciones no occidentales, articularlos con otras tradiciones de resistencia y búsqueda de una vida digna. De esta forma se comienza a hacer de los derechos humanos una estrategia frente a las condiciones imperantes de dominación, explotación y exclusión.

Boaventura de Sousa Santos, en un abordaje que realiza de los derechos humanos desde una concepción intercultural, afirma: “[e]l resultado es una reivindicación culturalmente híbrida a favor de la dignidad humana, una concepción mestiza de los derechos humanos. Aquí radica la alternativa a una teoría general omniabarcante, la versión característica del universalismo que concibe como particularidad todo aquello que no cabe en sus estrechos fines”.¹²⁵ En este sentido las ideas desarrolladas líneas arriba al respecto de Calibán y la codigofagia embonan muy bien. Dotarles a los derechos humanos una perspectiva ampliada, así como devorarlos desde las propias experiencias locales conlleva a crear unos derechos humanos “mestizos”. Y así como el mestizaje cultural no siempre es acorde a los modelos del poder, los derechos humanos mestizos, calibanizados permiten vislumbrar un modelo distinto al modelo impuesto desde la modernidad capitalista. En esta amplitud de posibilidades resulta que: “[l]a complejidad de los derechos humanos consiste en que pueden concebirse o bien como una modalidad de localismo globalizado o como una

¹²⁵ B. S. Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce/Universidad de la República, Montevideo, 2010, p. 78.

modalidad de cosmopolitismo subalterno e insurgente, es decir, en otras palabras, como una globalización desde arriba o una globalización desde abajo”.¹²⁶

En vez del abandono de los derechos humanos, conviene su resignificación desde una perspectiva que, por un lado, parta de la experiencia de la colonialidad desde América Latina y, por el otro, sea crítica al paradigma de desarrollo impuesto por el capitalismo y también crítica hacia otros sistemas de dominación. La importancia en este punto es centrarse en quién se apropia del código y cómo éste puede ser resignificado gracias a las capacidades semánticas y simbólicas del sujeto. De esta forma es como el sujeto, gracias a sus formas, prácticas y aspiraciones políticas, económicas, civilizatorias y de ética material determina el contenido de dicho código.

2.3. Opciones frente a la modernidad

Ante la crítica y desmitificación que se hizo líneas arriba de la modernidad quiero dejar en claro que la presente exploración tiene la intención de encararla. Para ello retomo dos posturas que, aunque distintas, considero que pueden ser utilizadas de forma complementaria si se le otorga cierta articulación.

En las exploraciones al sujeto de derechos humanos no pretendo renunciar a la noción de derechos humanos por los lastres modernos que carga, sino más bien hacer explícitas dichas limitaciones y de esta forma brindar aportes para superarlas y, además, incluya otras diferencias y formas de identidad y subjetividad que no apelen al paradigma eurocéntrico.

2.3.1. Enfrentar la modernidad desde dentro

En sus planteamientos Bolívar Echeverría aborda la existencia de la “esencia de la modernidad” y de “la modernidad realmente existente”, la cual resulta ser *la modernidad capitalista*. Él también reflexiona y problematiza las formas de vivir —y resistir— a la modernidad capitalista.

Desde la modernidad realmente existente —la capitalista— se vive una condición que no se había visto antes. Es la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil de

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 67.

su mundo vital¹²⁷. El primero queda destruido frente al segundo. De esta realidad capitalista no es posible simplemente “escaparse”, sino que se requieren estrategias para encararla dentro de la existencia de la vida cotidiana. Echeverría les llama estas estrategias *ethe* (plural de *ethos*). El término *ethos* para Echeverría ofrece una ventaja en doble sentido en tanto que “refugio” —en un sentido pasivo— como “arma” —en sentido activo—. ¹²⁸

Son entonces cuatro las posibilidades para vivir en el mundo capitalista frente a la contradicción entre valor de uso y valor mercantil:

- El *ethos realista*, que niega la contradicción e impone la imposibilidad de un mundo alternativo.
- El *ethos romántico*, que también niega la contradicción, pero en otro sentido, ya que el valor de uso requiere de dicha mercantilización y es un momento para la autoafirmación del mundo en su forma natural.
- El *ethos clásico*, el cual no niega tal contradicción ni sus efectos, sino que la reconoce e intenta encauzarla en un sentido favorable.
- El *ethos barroco*, que igualmente es consciente de dicha contradicción, pero como diría Echeverría: “[l]a estrategia que mueve a la modernidad barroca intenta trascender dicho efectos reconstruyendo en el plano de lo imaginario la concreción de la vida y de sus valores de uso, destruida por su subordinación al capital”. ¹²⁹ Se trata de una actitud que combina, por un lado, mesura y, por el otro, rebelión.

Es prudente mencionar que estas estrategias jamás se presentan de forma aislada o “pura”, sino que siempre se presenta una prevaleciendo en combinación con las otras. Lo que sucede comúnmente es que el *ethos* realista ha resultado el dominante y subordina a los otros para su propio beneficio. ¹³⁰

Una particularidad importante del *ethos* barroco es su relación con la realidad histórica latinoamericana. En concreto con las prácticas de sobrevivencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes frente a la conquista. Por ello mismo también se encuentra

¹²⁷ B. Echeverría, “Modernidad en América Latina”, *op. cit.*, p. 210.

¹²⁸ B. Echeverría, “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, p. 36.

¹²⁹ B. Echeverría, “Modernidad en América Latina”, *op. cit.*, p. 212.

¹³⁰ B. Echeverría, “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, pp. 40-41.

íntimamente relacionado con el mestizaje cultural y la codigofagia que ya expliqué previamente.¹³¹

La limitante del *ethos* barroco es que: “(...) tampoco se salva de ser un propuesta específica para vivir *en y con* el capitalismo”.¹³² Resulta entonces que, a pesar de ser muy útil como formas para resistir a la modernidad capitalista, no nos alcanza para superarla. Necesitamos de algo que nos lleve más allá.

Ahora bien, desde la concepción del *ethos* barroco, ¿es posible imaginar una “barroquización” de derechos humanos o, más bien, del “uso barroco de derechos humanos”? En primera instancia puedo decir que sí. Y aunque no se les llame así, considero que el uso barroco de derechos humanos se trata ya de un hecho; ello con las distintas luchas y resistencias frente al capitalismo, que emplean un uso estratégico de derechos humanos y no les ven simplemente como concesiones hechas para la administración del poder dentro de sí mismo.

2.3.2. Intento de superar la modernidad

Comúnmente se cree que aquello que continua o continuará a la modernidad es la llamada “posmodernidad”, así sin más. Desde la segunda mitad del siglo pasado ha existido un auge de lo que se han llamado la “filosofía posmoderna”. De igual forma, han sido múltiples y muy variadas sus críticas —no pretendo agotarlas—, y muchas de éstas han surgido desde América Latina. Retomo aquella de Luis Villoro¹³³ que nos explica que para la actitud posmoderna ni la ciencia, técnica, historia o ejercicios del poder requieren justificación; por ello la historia carece de sentido y ha llegado a su final, además se duda que sea posible alguna liberación humana frente a las situaciones existentes. Ello conduce a una actitud francamente conservadora del mundo y no hay si quiera esperanza de transformar cualquier situación por insufrible que esta sea. Por lo que a final, la actitud posmoderna le termina haciendo el juego a la modernidad-colonialidad.

Dussel propone un nuevo concepto para lo que él llama “una nueva edad del mundo”, y le nombra la *transmodernidad*. El autor, como autodenominado “antiposmoderno”, hace dos consideraciones importantes. La primera es que la posmodernidad critica la

¹³¹ B. Echeverría, “Modernidad en América Latina”, *op. cit.*, p. 213.

¹³² B. Echeverría, “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, p. 48. Cursivas del original.

¹³³ L. Villoro, *op. cit.*, p.101

pretensión “fundacionalista” de la razón moderna, pero dicha crítica es únicamente por su condición de moderna sin más, y no analiza su talante eurocéntrico o colonial. La segunda consideración es que desde la perspectiva posmoderna se tiende a hablar del respeto o tolerancia a las culturas no occidentales, pero dicha tolerancia se enuncia en lo general sin articulación concreta, además de que no es consciente del papel que jugaron dichas cultura excluidas en la conformación de la modernidad-colonialidad y del sistema-mundo en la modernidad temprana.¹³⁴ Por ello es que declara: “[n]o negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la ‘razón del Otro’ hacia una *mundialidad* Trans-moderna”.¹³⁵

En este sentido, Dussel aclara que desde un pensamiento transmoderno se irrumpe en el sistema establecido desde una “radical novedad”, desde la “nada”. Se trata de las culturas excluidas por la modernidad-colonialidad que asumen los desafíos modernos y posmodernos pero los responden desde “otro lugar”. Se asumen entonces los momentos positivos de la modernidad, pero evaluados críticamente desde el propio núcleo cultural.¹³⁶ Considero este punto importante, sobre todo si queremos evaluar y fundamentar derechos humanos críticamente desde otros espacios distintos que el occidental. Se trata de un momento transmoderno, porque la interpelación a la modernidad no se le hace desde sí misma —como ocurre con la posmodernidad— sino desde aquella exterioridad que ha negado, ello con intención de superarla.¹³⁷

Con la transmodernidad de Dussel se pretende dar el paso que el *ethos* barroco de Echeverría no pudo dar. Sin embargo, la propuesta de Dussel a final de cuentas es un proyecto civilizatorio; mientras que la de Echeverría motiva diversas formas concretas de resistencia y sobrevivencia, es decir se trata de un momento de la crítica del sujeto que ha de ser potencializado para que tenga un alcance transmoderno.

2.4. Reflexiones preliminares

¹³⁴ E. Dussel, “Sistema-mundo y ‘trans’-modernidad” en *Pablo de Tarso en la filosofía política actual. Y otros ensayos*, San Pablo, México, 2012, pp. 142 y 143.

¹³⁵ E. Dussel, *1492: El encubrimiento...*, p. 34. *op. cit.*, Cursivas del original.

¹³⁶ E. Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad” en *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, UACM, México, 2015, p. 51.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 64.

Aquello que conocemos por modernidad se trata de un proyecto civilizatorio ambivalente. Por un lado se celebra como un rompimiento de estructuras y ordenamientos que liberan al ser humano a través de la confianza en la técnica y en la razón, la secularización de lo político y el auge de la individualidad. Por el otro, tiene un cariz que generalmente se mantiene oculto: la colonialidad, con fenómenos como la colonialidad del poder, el dispositivo de blanquitud, la colonialidad del género, etc. Además que surge desde entonces una visión eurocéntrica del mundo y de la historia, así como el capitalismo. Poder concebir a la modernidad y a la colonialidad como dos caras de un mismo fenómeno permite visibilizar que no se trata de un fenómeno intraeuropeo, como frecuentemente se suele afirmar, sino que tienen un papel materialmente constitutivo otras regiones del mundo, como América Latina

La modernidad-colonialidad produce afectaciones en las subjetividades y actuaciones, mas esto será de forma desigual. En este contexto surgen dos nociones importantes, la construcción del sujeto moderno y el planteamiento de derechos humanos. Para ciertas subjetividades europeas se absolutiza su carácter de autor, mientras que para subjetividades de otras latitudes, o aun dentro de la misma Europa, ocurre la alienación por absolutización del actor —ni si quiera se ofrece la posibilidad de ser sujeto—.

Por lo cual, la concepción predominante del sujeto moderno, es una concepción abstracta y que deja de lado al subsistema “natural” y al subsistema de lo históricamente objetivado del proceso histórico; hecho que es afín a la colonialidad, ya que encubre las condiciones materiales que otorgan ventajas y desventajas estructurales a diversos grupos humanos. Del mismo modo, las tradiciones hegemónicas de derechos humanos parten de dicha noción de sujeto.

No obstante, el sujeto moderno, visto ya no como concepción sino como elemento histórico, tiene bien ganado su nombre. Me explico: para hacer frente y con la intención de superar a los proyectos civilizatorios del medievo, ciertas personas tuvieron que constituirse como sujetos. Ello implicó el rompimiento de estructuras y ordenamientos, es decir se trascendió cierto sistema socio-histórico dando entrada a la modernidad. Lo que entiendo entonces por sujeto moderno es un conjunto particular de personas europeas que valiéndose de las posibilidades objetivadas logran a nivel intraeuropeo la superación del orden medieval. Aunque ello no devino en iguales beneficios para todas las personas.

Visibilizar la colonialidad ayuda a hacer más evidente las desigualdades estructurales que surgen con la modernidad y que dentro de este proyecto civilizatorio se producen nuevos actores y actuaciones que le son funcionales. Con la implantación de la modernidad-colonialidad el sujeto moderno europeo se convierte en un actor colonial —en tanto que colonizador— ya que se vuelve funcional al mismo régimen. El conflicto de los dos pilares de emancipación y regulación propios de la modernidad se manifiestan claramente en el sujeto moderno/actor colonizador, y así como el segundo pilar termina imponiéndose por encima del primero, la actuación colonizadora reguladora ofusca a la subjetividad moderna emancipadora.

Dos observaciones salen de esto. La primera es que la condición de actor no implica pasividad; es decir, la actuación lleva su nombre a modo de metáfora porque, como en el teatro, se trata seguir y reproducir un papel dentro de un orden previamente establecido. La otra observación es que la actuación la pueden ejercer tanto identidad subalterna como la dominante, mientras se sigan reproduciendo la colonialidad toman la condición de actor, aun más allá si sus afecciones son como víctima o victimario.

Asimismo se han presentado múltiples intentos para enfrentar, o al menos resistir, la colonialidad. La figura-metáfora de Calibán, del siervo que aprende la lengua de su amo para maldecirlo, ayuda para acercarse a las prácticas de apropiación de saberes y prácticas. Consecuentemente, la codigofagia vista no solo como un hecho histórico sino como una técnica replicable, presenta entonces un nexo con Calibán. Pero para que los actores colonizados puedan ejercer una acción calibanesca y codigofágica, es necesario que recuperen su condición de autores y con ello constituirse como sujetos. Ello también se articula con nuestra América y su proyecto que propone liberación, reivindicación de lo propio —hasta donde sea posible y conveniente—, y reinención de las propias identidades. De este modo, se presenta una vinculación entre el proyecto nuestroamericano, la figura-metáfora de Calibán y la técnica de codigofagia.

Derechos humanos serán vistos como un código a ser devorado por los sujetos calibanes, recuperando críticamente el potencial emancipador de dichos derechos pero empleándolos de forma no colonialista. La adopción de derechos humanos desde un enfoque acrítico y colonialista perpetua la condición de actores de las personas, mientras que una apropiación calibanesca y codigofágica de derechos humanos es un camino que posibilita la

constitución del sujeto. Por ello es que una apropiación de derechos humanos desde y para América Latina es una apropiación nustramericana. Aquí se presenta aquello que titula el presente trabajo, calibanización de derechos humanos.

Además, en dicha calibanización está implícito el hecho de que el proyecto nuestroamericano no implica el deseo a un retorno indianista, sino que asume críticamente las condiciones actuales en aras de un futuro liberador.

Recupero dos propuestas para encarar la modernidad desde las subjetividades negadas de América Latina: el *ethos* barroco y la transmodernidad.

Al respecto de la primera, cabe hacer explícito, que en la obra de Echeverría hay una articulación de los *ethe* con otras nociones que trabaja en distintos momentos. Particularmente, entre la blanquitud que tiene una relación con el *ethos* realista; y la codigofagia que está vinculada con el *ethos* barroco.

Como ya se ha aclarado, aunque la conceptualización del *ethos* barroco —desde la propuesta de Echeverría— no supera a la modernidad capitalista, quizás también sea posible potencializarlo para que tenga un alcance transmoderno.

CAPÍTULO TERCERO

LA DIMENSIÓN ÉTNICA Y “RACIAL” DEL SUJETO DE DERECHOS HUMANOS

3.1. La invención de la “raza” y el imperativo de la “blanquitud”

Como ya se adelantó en el capítulo anterior, con la modernidad-colonialidad surge la idea de “raza”, misma que funciona desde entonces como uno de los ejes de patrón de poder para clasificar a la población. El sociólogo Aníbal Quijano ha sido uno de los principales estudiosos en historizar la noción de “raza”.

Quijano argumenta que con la invasión y conquista de América se dan las condiciones materiales para el surgimiento de la modernidad, la colonialidad y el capitalismo. Por lo tanto, a partir de ese momento es posible hablar de un *nuevo patrón de poder mundial*, además de considerar a América como la primera identidad propiamente moderna. Es bajo este contexto que se inventa la noción de “raza” (al menos desde su sentido moderno), la cual está vinculada profundamente con el eurocentrismo.¹³⁸

Un hecho importante resultó ser que los colonizadores redefinieran a aquellas identidades poblacionales que habían sido subalternizadas. Así las naciones originarias, con identidades originales, llámeseles aymaras, incas, nahuas, mayas, quechuas, etc., fueron homogeneizados simplemente como “indios”, hecho que invisibiliza y borra gran parte de sus particularidades culturales e identitarias. Lo mismo ocurrió con las poblaciones extraídas por la fuerza de África, quienes también poseían sus diferencias y experiencias históricas específicas, quienes al ser incorporadas al capital global y la colonialidad del poder por medio de la esclavización se les otorgó una nueva identidad colonial: “negros”.¹³⁹ En este sentido Quijano afirma: “[l]a formación de relaciones sociales fundamentadas en dicha idea produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, redefinió otras”.¹⁴⁰

¹³⁸ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en *Cuestiones y horizontes. De la histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, p. 777-778.

¹³⁹ A. Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” en Walter Mignolo (comp.), *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones de Signo/ Duke University, Buenos Aires, 2001, pp. 120-121.

¹⁴⁰ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, *op. cit.*, p.778

Resulta por ello que el proceso de “racialización” se trató —todavía se trata— de un dispositivo para clasificar a distintas poblaciones de acuerdo a sus rasgos fenotípicos. En palabras de Quijano: “(...) raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población”.¹⁴¹

Lo anterior no concluye solamente con desplazamiento forzado de identidades o con el mero reacomodo de las agrupaciones sociales, sino que sobre esas nuevas identidades se crearon nuevas jerarquías y roles sociales, es decir, relaciones de dominación. Para poder ejercer la explotación, el patrón mundial de poder capitalista requiere de la dominación, y para esta empresa la “raza” ha resultado ser uno de los instrumentos de dominación y explotación más efectivos.¹⁴²

Además, la misma idea de “raza” otorgó legitimidad a las relaciones y ayudó a naturalizar dichos fenómenos de clasificación social, dominación y explotación que se impusieron con la conquista. Desde la “invención” de América es que pudo idearse Europa como otra identidad distinta —y hasta cierto punto contrapuesta— a América y África, con una supuesta homogeneidad interna.¹⁴³

La “raza”, como tal, es una mera invención que tiene la utilidad de dotar supuesta superioridad a las poblaciones conquistadoras e inferioridad a las conquistadas, aludiendo a una aparente diferencia biológica que otorga más habilidades —sobre todo mentales y espirituales— en favor de los colonizadores. Esta falacia que aludía, y en muchas ocasiones sigue aludiendo, al “orden natural” deriva en la legitimación de un “orden social incuestionable”.

Otro eje que no puede obviarse, para tener una visión integrada la función la “raza” como clasificador de la población, es que este dispositivo sirvió para asociar estructuralmente cada “raza” a una forma específica de trabajo. ¹⁴⁴ Por un lado, para la población “blanca” la forma de trabajo se trató principalmente de una relación salarial, la cual “(...) fue con el tiempo estructuralmente dominante, pero siempre minoritaria en la demografía con todo lo demás”,¹⁴⁵ sin embargo en la “periferia colonial” la población

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 779.

¹⁴² *Ibidem*, p. 826.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 779.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 88.

¹⁴⁵ A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación...”, *op. cit.*, p. 100.

afrodescendiente estaba confinada a la esclavitud y la indígena a la servidumbre.¹⁴⁶ Por lo que cada forma de trabajo queda claramente vinculada a una “raza” particular.¹⁴⁷ A esto es a lo que Quijano denomina como “división racial del trabajo”.

Es decir, esta clasificación social —así como el eurocentrismo— no surgió simplemente porque los colonizadores tuvieran prejuicios frente a las culturas que les eran desconocidas o diferentes, sino que implica causalidades más profundas, de cierta forma inversas (la división racial del trabajo es lo que origina las actitudes de prejuicio y desprecio, y no al revés). La “raza” y todo lo que conlleva tiene un fundamento material en el sentido que el nuevo patrón de poder mundial articula a la nueva clasificación con específicas formas de trabajo y un papel en la economía. Desde entonces la “raza” y la división del trabajo se vincularon se reforzaron, a pesar de no ser interdependientes.¹⁴⁸

En otros momentos de la historia de la humanidad, previos a la modernidad-colonialidad, existieron otros casos de clasificación social, algunos de esos basados en el sexo, la edad y la fuerza de trabajo. No obstante es hasta la modernidad-colonialidad que se utiliza el fenotipo, conceptualizado en la noción de “raza”, para realizar una clasificación social que fundamenta un nuevo sistema económico: el capitalismo.¹⁴⁹

El capitalismo vivido desde la colonialidad de América —es decir, desde la primera identidad geopolítica moderna y mundial— no se vale únicamente del trabajo salarial, sino que integra y articula todas las formas históricas conocidas de trabajo. Por lo que desde el inicio del nuevo patrón de poder mundial la esclavitud, la servidumbre, la producción mercantil simple, la reciprocidad y el salario todas ellas han estado en articulación bajo el dominio del capital y en su beneficio.¹⁵⁰ Quijano señala que: “(...) dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas (...). Y, segundo, en la adscripción de trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los blancos”.¹⁵¹

¹⁴⁶ En un primer momento los pueblos indígenas fueron sometidos a la esclavitud, sin embargo la corona detuvo la práctica porque si continuaba obligando a las personas indígenas esclavizadas a trabajar hasta morir acabaría rápidamente con la población originaria.

¹⁴⁷ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, *op. cit.*, p.785.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 781.

¹⁴⁹ A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación...”, *op. cit.*, p. 96.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 100.

¹⁵¹ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, *op. cit.*, p.785.

Esta clasificación y jerarquización social que asoció, por un lado, al trabajo no pagado o no asalariado con las razas dominadas, y por el otro, al salario y a la actividad mercantil independiente con la raza dominante, fue normalizada de tal forma que las razas colonizadas pasaron a ser consideradas simplemente como “razas inferiores”.¹⁵² Gracias a ello se generalizó la idea que el trabajo pagado era un privilegio exclusivo de las personas blancas.¹⁵³

Quijano, en relación con lo anterior y vinculándolo con la modernidad, añade que: “(...) el concepto de modernidad no se refiere solamente a lo que ocurre con la subjetividad (...). El concepto de modernidad da cuenta igualmente, de los cambios en la dimensión material de las relaciones sociales”.¹⁵⁴ De este modo es posible darse cuenta que la modernidad, como proyecto civilizatorio, afecta a las personas, mas no de modo aislado e individual, sino que los afecta en su forma de socializar. Es decir, la modernidad impacta de forma material tanto a personas (individuales y colectivas) como a instituciones y estructuras sociales. En el caso de la racialización vinculada a las distintas formas de trabajo, se hace mucho más explícita afectaciones materiales y concretas que genera en ámbitos como el económico y político. Esta forma de organización social fue beneficiosa para la población de origen europeo, aunque no de forma homogénea. “Y en esta medida, y manera Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista”.¹⁵⁵

Conviene poner en diálogo estos aportes de Quijano con la historización de derechos humanos que ofrece Ignacio Ellacuría. Para que se dieran la lucha de determinados grupos —en este caso diversos colectivos burgueses— y redactaran las declaraciones *Bill of Rights*, *Declaración de los derechos de Virginia* y la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (estas declaraciones posteriormente serán textos fundacionales para las de tradiciones hegemónicas de derechos humanos) fue necesario generar conciencia de una situación de agravio, pero también una base material que les posibilitara la formulación, lucha y concreción de dichos derechos.¹⁵⁶ Además: “[a]unque idealmente se presentan como derechos humanos, son derechos limitados a forma determinada de ser hombres (...). Tan es

¹⁵² *Ibidem*, p. 784.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 785.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 795-796

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 786.

¹⁵⁶ I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA, 2001, Tomo III, p. 436.

así que ni siquiera atribuyen esos derechos a quienes conviven con ellos (...), por más que no se les niegue su carácter de humanos”.¹⁵⁷ En este caso, gracias al colonialismo y a la colonialidad se consolidó Europa —y posteriormente Estados Unidos como su heredero— como centro del sistema-mundo. De este modo, diversos colectivos obtuvieron la posibilidad material de formular las declaraciones de las tradiciones hegemónicas de derechos humanos. Es decir, se puede considerar que dichas tradiciones tienen un trasfondo colonial. Y además, aunque se apele a un sujeto universal, esta narrativa resulta una abstracción para encubrir que son las demandas de grupos humanos concretos —burgueses europeos o blancos de Estados Unidos— y que otros grupos quedan fuera —poblaciones afrodescendientes, pueblos indígenas, mujeres—. Basta realizar una comparación sincrónica de los eventos imperialistas y colonizadores que llevaban a cabo las potencias Europeas fuera de sus fronteras cuando al mismo tiempo se redactaban dichas declaraciones.

Ahora bien, como ya se adelantó líneas arriba, otro autor que también aborda la cuestión de la modernidad en América Latina y que tiene puntos de intersección con Aníbal Quijano es el filósofo Bolívar Echeverría.

Echeverría explica su noción de blanquitud¹⁵⁸ a partir de la obra de Max Weber, así como de su propia conceptualización de los cuatro *ethe*, en particular desde el *ethos* realista que tiene como una de sus manifestaciones el *ethos* puritano o “protestante-calvinista”. Desde la lógica de la blanquitud hay seres humanos que no son eficientes, e incluso estorban en orden de un mejoramiento constante del sistema capitalista. Al mismo tiempo, también existen quienes son funcionales y beneficiosos a dicho sistema, visto de forma religiosa son quienes al asumir el *ethos* puritano encarnan esa “santidad” que se traduce en alto grado de productividad.¹⁵⁹

Algo importante, que Weber no ve y apunta Echeverría, es que en la modernidad capitalista o modernidad “realmente existe” —no hay que olvidar que para Echeverría es posible la creación de una “modernidad no capitalista”— existe una pretensión de “blanqueamiento”; la cual se trata de un racismo que constituye a la misma modernidad, es decir un *imperativo*. Echeverría en este sentido afirma: “[l]a nacionalidad moderna, cualquiera que sea, incluso la de Estados de población no-blanca (o del “trópico”), requiere

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 437.

¹⁵⁸ B. Echeverría, “Imágenes de la blanquitud”, *op cit*.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 58-59.

la *'blanquitud'* de sus miembros".¹⁶⁰ En este sentido, la blanquitud no se trata de una característica fenotípica, aunque está inspirada en ella y en una falsa vinculación con la productividad capitalista y la "santidad" puritana, sino prácticas que deben ser adoptadas para poder asumir y encarnar el espíritu del capitalismo. Por ello es que puede haber población "racialmente no blanca" (indígenas, afrodescendientes, orientales, "mestizos") que, al asumir el *ethos* capitalista y sus normas de producción y eficiencia, se "blanquea"; mientras que también pueden existir grandes sectores de población "racialmente blanca", incluso de ascendencia europea, que por su pertenencia a la clase obrera y no lograr asumir las prácticas emprendedoras del prototipo del capitalista triunfante, nunca logran alcanzar la "blanquitud plena".¹⁶¹ En este orden de ideas, Echeverría aclara: "[e]l rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender por *'blanquitud'* se consolida, en la historia real, de manera casual o arbitraria sobre la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una *blancura* racial-cultural".¹⁶²

La blanquitud se trata entonces de un tipo de racismo muy particular, hasta cierto punto "tolerante" y "civilizatorio", si lo comparamos con el racismo de la *blancura* étnica. Ya que no excluye por cuestiones fenotípicas —"raciales" —, sino que hasta está dispuesto a incluir a "otras razas" con tal de asuman el *ethos* dominante.¹⁶³ De este modo, aquel racismo de la *blancura* étnica se decantó en el de la blanquitud para subordinar a las poblaciones no blancas al orden capitalista.¹⁶⁴ No obstante, aunque pareciera que el primero fue superado por el segundo, el racismo de la *blancura* puede ser retomado en momentos específicos por los grupos dominantes para discriminar, segregar e incluso a eliminar a las poblaciones que —bajo el argumento de no poseer "la *blancura* necesaria"— son consideradas ineficientes y perjudiciales para un sistema capitalista en particular. Ejemplo de ello son los grupos supremacistas blancos de Estados Unidos o el régimen de la Alemania nazi y la perpetración de su sistemático genocidio.¹⁶⁵

Valdría la pena cuestionarse si una de las manifestaciones de la blanquitud en la actualidad no es el hecho de asumir el discurso de derechos humanos en la modalidad de

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 60. Cursivas del original.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 65.

¹⁶² *Ibidem*, p. 60. Cursivas del original.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 63.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 61.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 67 y ss.

“globalización desde arriba” (como la llama Boaventura de Sousa Santos). Debido a que, aunque desde esta posición el discurso de derechos humanos los muestre como formulaciones pretendidamente apolíticas, normativistas y formalistas que se limitan a ser como una suerte de “reglas y protocolos de civilidad”, en realidad muchas veces terminan siendo funcionales al capitalismo, por ejemplo en las no pocas ocasiones en que han servido para la expansión del capitalismo a través de invasiones disfrazadas de “intervenciones humanitarias”.

Cabe aclarar que tanto la colonialidad del poder así como el racismo de la blanquitud —ambos originados con la colonización europea— se han modificado y expresado de diversos modos, dependiendo de la particularidades espaciales y temporales, mas no han desaparecido a pesar de la independencia formal tanto en los países latinoamericanos como en otras excolonias de del planeta.

Acerca de este asunto, conviene hacer notar que hay una diferenciación entre las propuestas de Quijano y de Echeverría al respecto del racismo, las cuales parten de sus concepciones particulares de la modernidad. Para Quijano la colonialidad del poder y la división racial de la población comienzan desde la conquista y colonización de América por parte de las potencias ibéricas, mientras que Echeverría ubica a la blanquitud desde el *ethos* protestante-puritano, es decir siglos después, y teniendo como antecedente la *blancura étnica* —en relación con la división de la población en “razas”— que se transformó en una *blanquitud identitaria*. De igual forma, el estudio de Quijano parte de América Latina con la tiene pretensión de dar una explicación global a formas de dominación todavía vigentes; en cambio para Echeverría, su explicación y ejemplos se centran sobre todo en contextos europeos, si acaso también angloamericanos, así como el ámbito de su indagación enfatiza en los siglos XIX y XX.

En este sentido, resulta pertinente darle un alcance distinto a la blanquitud propuesta por Echeverría a partir de un diálogo con el pensamiento decolonial. De este modo se podrá ampliar la noción de blanquitud en dos perspectivas. La primera es que la blanquitud no se enmarca solo a los ámbitos donde lo protestante es dominante, sino que se origina previamente en América Latina como un espacio de dominio ibérico. Si bien, los contextos socio-históricos de dominio ibérico se diferencian del *ethos* protestante y el liberalismo porque son constitutivamente católicos y monárquicos, ya son espacios formalmente

modernos y por lo tanto capitalistas. Es decir, desde el momento de la conquista ibérica el *ethos* dominante comienza a ser el *ethos* realista. El segundo sentido para ampliar la noción de blanquitud resulta el hecho de no concebirla como la simple evolución civilizatoria de la blancura étnica —concepción que haría pensar que la blanquitud aparecería hasta el auge del protestantismo y del colonialismo inglés— sino que ya existía desde el origen de la dominación ibérica, de la colonialidad del poder y de la división racial de la población, por lo que en no pocas ocasiones se han presentado en simultaneo la blancura étnica y la blanquitud.

De esta forma podemos crear un punto de intersección entre la colonialidad del poder y la clasificación racial de la población que ofrece Quijano con la blanquitud planteada por Echeverría. Ambas conceptualizaciones están en profunda vinculación con el trabajo. Mientras que la raza divide la población en formas específicas de trabajo, en donde el salario es un privilegio de la población blanca, al mismo tiempo la blanquitud legitima dicho privilegio e inferioriza las otras formas de trabajo por no asumirse lo suficiente al *ethos* realista y, por lo tanto, no cumplir los requerimientos productivos del capitalismo.

Como bien apunta Gómez Arredondo,¹⁶⁶ desde Quijano, con la clasificación y jerarquización racial así como la correspondiente división del trabajo que crea, pareciera que las identidades son “poco malebales y plásticas”. Por lo tanto será necesario articular desde la modernidad temprana las nociones de Quijano con la blanquitud de Echeverría como “estrategia de interiorización del *ethos* dominante”. Además, ubicar a la blanquitud desde la modernidad temprana permite entender dinamismos y contradicciones entre las distintas identidades étnicas en torno de los centros de poder.

3.2. Nacimiento del “Estado-nación” y la homogeneización de la población

En consonancia con lo anterior, así como la noción de “raza” se trata de un invento propio de la modernidad, otro fenómeno moderno es lo que llamamos como “Estado-nación”.

Las instituciones que se conocen como “Estado” y como “nación” son fenómenos de han existido desde hace larga data,¹⁶⁷ mas no estuvieron siempre unidos como equivalentes.¹⁶⁸ Históricamente la nación y el Estado han respondido a necesidades distintas:

¹⁶⁶ D. Gómez, *op. cit.*, p. 38.

¹⁶⁷ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, *op. cit.*, p.807.

¹⁶⁸ L. Villoro, “Del estado homogéneo al estado plural”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, p. 13.

la nación cumple el anhelo de cada ser humano de pertenencia a una comunidad amplia y de este modo reivindicar su propia identidad; asimismo el Estado brinda seguridad y orden. Lo que abre la posibilidad de existencia a Estados sin nación y naciones sin estado.¹⁶⁹ De esta forma: “[l]a pertenencia a una nación se define por una autoidentificación con una forma de vida y una cultura; la pertenencia a un Estado, por sumisión a una autoridad y al sistema normativo que establece. *Pertenecer a una nación es parte de la identidad del sujeto; pertenecer a un Estado, en cambio no compromete a una elección de vida*”.¹⁷⁰ Para Quijano la creación de Estado-nación implica también la creación de ciudadanía y democracia política.¹⁷¹

En este sentido Luis Villoro ofrece una ilustre categorización de “nación”.¹⁷² Son cuatro sus condiciones necesarias:

- 1) *Comunidad de cultura*: Ya que una nación se trata de una agrupación humana con características culturales compartidas (leyes, creencias, objetos, saberes científicos, etc.). En este sentido para lograr una identificación se acude a mitos o acontecimientos históricos y se les dota un carácter fundacional.
- 2) *Conciencia de pertenencia*: La cual se trata de un aspecto subjetivo que implica que una persona individual se asuma como parte de cierto colectivo y por lo tanto asumir cierta forma de vida, es entonces que dicha pertenencia no está determinada por la “raza” (en palabras de Villoro) o su lugar de nacimiento.
- 3) *Proyecto común*: Una determinada cultura requiere de la memoria y subsunción de los acontecimientos pasados que se traducen en tradición, pero también de miras hacia el futuro en las elecciones que dan sentido al actuar colectivo, es decir, al proyecto. De esta forma dicha cultura adquiere *continuidad*. La vida personal va unida con el devenir de la colectividad.
- 4) *Relación con un territorio*: Si bien hay una continuidad en el tiempo a través del proyecto, también existe una continuidad en el espacio. Existen distintas formas de

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 18. Cursivas son mías.

¹⁷¹ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, *op. cit.*, p. 807.

¹⁷² L. Villoro, “Del estado homogéneo...”, *op. cit.*, pp. 13-16

ejercer dicho vínculo con el territorio; puede tratarse del espacio habitado o bien un lugar con el que se tiene una relación simbólica, entre otras.

A pesar de que estas cuatro condiciones son necesarias para poder hablar de una “nación”, se le puede dar mayor énfasis a alguna de ellas. De este modo es posible reconocer por lo menos dos tipos de naciones, a las que Villoro les denomina “históricas” (que enfatiza la comunidad de cultura) y “proyectadas” (que absolutizan el proyecto común).¹⁷³ Las naciones tradicionales o previas a la modernidad se relacionan con las primeras, mientras que los Estados-nación modernos con las segundas.

De esta forma es que se entiende que tanto los pueblos amerindios —previamente a la invasión europea— como los pueblos africanos —antes de su esclavización— tenían sus propias naciones y los correspondientes Estados que las articulaban, mas no en la fórmula “a cada Estado una nación, a cada nación un Estado”. Con la conquista y colonización las naciones históricas indígenas y africanas fueron aplastadas o subsumidas a la nueva nación proyectada, que eran en un primer momento los Estados-nación español y portugués, y posteriormente los Estados independientes latinoamericanos.

Así como se generó una narrativa de la modernidad (expuesta líneas arriba), también surgió una narrativa particular del Estado-nación moderno. Primeramente, ya no se concibe la separación entre Estado y nación; a cada nación le corresponde un único Estado y a cada Estado una única nación. Ambos elementos desde entonces serán concebidos como inseparables. Consecuentemente, desde el Estado-nación moderno hay un desprecio y ocultamiento hacia las naciones históricas que lo integran. A ello se une cierta ideología que concibe que el Estado-nación se funda y constituye a través del actuar de diversos individuos en igualdad de condiciones, y no de grupos humanos con particularidades culturales e históricas.¹⁷⁴ Es decir, desde esta narrativa los individuos de forma contractual pactan la formación de las naciones proyectadas.

Los recién nacidos Estados-nación modernos izaban la bandera de una única nación, lo cual era —y es— falso, porque estaban constituidas por un mosaico de naciones históricas. Es más, incluso el propio Estado-nación español en la misma península nunca

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 16-17.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 27.

estuvo constituido por una única nación, sino que en su interior habitaban —y habitan hoy en día— diversas naciones, etnias y culturas.

De este modo, la *homogeneización* ha resultado un elemento básico y fundamental para la formación y consolidación de los Estados-nación modernos. Sin embargo, dicha homogeneización particular no debe ser entendida como una síntesis de diversas culturas y formas de vida, sino como una imposición que se ejerce dentro de una sociedad determinada por un sector dominante sobre otros sectores.¹⁷⁵ Esta forma particular de homogeneización (que habría de llamarla “homogeneización moderna”) contribuye a la consolidación política de los Estados-nación, en otras palabras: “[e]n todos los casos, el Estado-nación nace de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexisten en un territorio. El tránsito al Estado-nación consolida también un dominio político”.¹⁷⁶

Para Luis Villoro, aquello que le da sentido a la vida humana es la relación con la comunidad: “[l]as comunidades a las que pertenecemos nos sitúan en un lugar preciso en el mundo, nos ligan a totalidades concretas en que nuestras vidas cobran un sentido que rebasa el aislamiento de la subjetividad individual”.¹⁷⁷ No obstante, cuando se pierde o debilita el vínculo con las “comunidades históricas”, las personas empiezan a dejar de reconocerse con las culturas locales. El proyecto moderno-colonial tiene un papel fundamental en la pérdida de dichos vínculos identitarios y por ello es que se inventa otra comunidad, una más amplia que las comunidades históricas, me refiero al Estado-nación. El cual, entendido como nación proyectada, tiene entonces motivos para ser erigido; lo que conlleva la reinención del pasado, hecho que no responde forzosamente a experiencias históricas reales.¹⁷⁸

El nacionalismo, tal como lo entendemos en la actualidad, responde a esta idea particular de nación. Se trata de una ideología predominante durante los siglos pasado y antepasado, por lo tanto es un fenómeno moderno. Responde a cuando cierto grupo social no se considera identificado con las comunidades históricas con quienes comparte territorio y se ve en la necesidad de crear una nueva forma cultural que las supere. Esa nueva cultura nacional proyectada es el nacionalismo. Igualmente va ligado con la premisa del Estado-

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 31.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 31.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 41.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 41-42.

nación: que a cada estructura de dominación política le corresponde una comunidad de cultura.¹⁷⁹ De este modo, el nacionalismo en muchas ocasiones ha servido para invisibilizar o eliminar a las naciones históricas, aunque en ocasiones también ha sido una reivindicación y una forma de concretar las demandas de las luchas independentistas y anticoloniales.

Tal unificación interna del Estado y la nación proyectada, que es promovida por el nacionalismo, va de la mano con la exclusión de aquello que provenga exterior a sus territorios. Villoro afirma que: “(...) el nacionalismo sigue un doble movimiento: integración de toda diversidad en el interior, exclusión de ella en el exterior”.¹⁸⁰

Igualmente, así como sucede con la noción de “raza” resulta que el Estado-nación (y el nacionalismo que genera) es una invención que no tiene fundamento real — históricamente hablando—. Sin embargo, gracias a su narrativa configura materialidad en las formas de relaciones intersubjetivas. Desde la misma narrativa se concibe al Estado-nación formado por individuos iguales entre sí lo cual genera en el plano político una regulación homogénea.¹⁸¹ Al respecto Villoro añade: “[d]e allí que, al integrarse al Estado-nación, el individuo debe hacer a un lado sus peculiares rasgos biológicos, étnicos, sociales o regionales, para convertirse en un simple ciudadano, igual a todos los demás”.¹⁸² Por lo que el “sujeto universal” de la modernidad-colonialidad coincide plenamente con el “individuo contractual” que supuestamente crea al Estado y dentro de él se configura como “ciudadano”.

Según Villoro, dicha homogeneización se realiza en un primer momento en el plano cultural, en concreto en la unidad lingüística.¹⁸³ En este mismo sentido, Quijano explica que para que dicho proyecto de homogeneización y unificación funcione se requiere que los ciudadanos que integran el Estado-nación moderno tengan algo en común y en este caso se trata de una distribución medianamente democrática del control del poder.¹⁸⁴ En los casos europeos aparentemente ocurre un exitoso proceso de nacionalización moderno que va acompañado de un proceso de democratización.¹⁸⁵ Villoro otorga mayor importancia al

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 32-33.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 38.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 27.

¹⁸² *Ibidem*, p. 28.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 30.

¹⁸⁴ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, *op. cit.*, p. 808.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 811. De cualquier forma considero importante cuestionarse a qué tipo de “democracia” se refiere Quijano.

factor cultural, mientras que Quijano al político. Considero que, haciendo justicia a la conceptualización del proceso histórico presentado por Ellacuría, ambos factores son interdependientes uno del otro.

En el mismo orden de ideas, no hay que obviar el hecho que previo a la consolidación de los Estados-nación hay procesos de colonialidad simultáneos. Por un lado en Europa Occidental acontecía la centralización estatal, acompañada de con una colonización interna de pueblos con identidades diferentes —población musulmana y judía, por ejemplo—. Por otro lado en América comenzaba una dominación colonial externa.¹⁸⁶

Es explicable que los procesos ocurridos en simultáneo tanto fuera como dentro de Europa fuesen necesarios para la formación de los Estados-nación europeos y todos condujeron al programa de homogeneización moderna ya mencionado. No obstante, hay que especificar que se trata de una homogeneización acorde a cierto canon europeo muy particular —en donde el proceso de unificación lingüística juega un papel preponderante—, el cual era y continúa siendo útil para la modernidad-colonialidad. Se trata del canon que encarna el *ethos* de la blanquitud. Sin embargo, esta perspectiva eurocéntrica de nacionalización se intentó aplicar —y en muchos casos todavía se intenta— para la región latinoamericana de forma mimética.¹⁸⁷ Y digo “eurocéntrica” porque la propia narrativa de la conformación de los Estados-nación modernos oculta la importancia de la dominación colonial en su constitución, por lo que erróneamente es entendido como un proyecto imitable en el que las potencias europeas guían a los Estados no europeos a través del camino descubierto, el cual por cierto es mostrado como si fuera el único.

Así como ocurre con la noción de raza, la homogeneización moderna se perpetúa como un lastre colonial ya que, aun con las independencias formales de los Estados en América, en cada uno de los países —a pesar de sus particularidades— se ha continuado de una u otra forma dicho proceso de homogeneización. Lo cual ha conducido a la eliminación y exclusión de diversos sectores de la población (pueblos indígenas, poblaciones afrodescendientes), mismos que no fueron integrados al proceso de democratización. Como ya se mencionó, la formación de los Estados-nación en América Latina —como en otras partes del mundo— responde a una perspectiva eurocéntrica y colonial. La colonialidad que

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 809.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 815.

se impone en América Latina con la conquista no solo se sigue arrastrando con las independencias, sino que es un proyecto al que se le ha fomentado su continuidad.¹⁸⁸

3.3. Etnias e identidades de los pueblos en los procesos de modernización

Se puede definir la identidad desde dos sentidos: la singularidad y la representación. La primera se refiere simplemente a aquellos elementos que hacen que algo se distinga entre otros objetos o sujetos, se trata de una descripción de sus características. Mientras que la segunda se refiere a aquello con lo que alguien se identifica a sí mismo. En este sentido, al hablar de la identidad de personas individuales y colectivas la primera acepción queda incluida, mas resulta insuficiente, ya que el hecho de que una persona se conciba distinta a otras no basta para definirse a sí misma. Es entonces que la segunda acepción, la de representación, ayuda a explicar de una mejor manera el tema de la identidad de los pueblos.¹⁸⁹ Al respecto de la identidad, Villoro afirma:

La búsqueda de la propia identidad puede entenderse así como la construcción de una representación de sí que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes. Esta representación trata de integrar, por una parte, el ideal del yo, con el que desearía poder identificarse el sujeto, son sus pulsiones y deseos reales. Por otra parte, intenta establecer una coherencia entre las distintas imágenes que ha tenido de sí en el pasado, las que aún le presentan los otros y las que podrían proyectar para el futuro.¹⁹⁰

Es decir, la identidad se establece a través de una doble relación, que engloba tanto lo que el sujeto espera y anhela de su propio ser y actuar, así como la coherencia del sujeto para con su historia y otros sujetos.

En cuanto a la identidad colectiva de los pueblos, esta se define como: “(...) una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo,

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 815-817.

¹⁸⁹ L. Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, pp. 73-74.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 75.

que constituiría un ‘sí mismo’ colectivo”.¹⁹¹ No se trata de un ‘sí mismo’ abstracto, metafórico o metafísico, sino que se trata de una realidad social; en otras palabras, la identidad colectiva de los pueblos, así como su proyección y concepción del ‘sí mismo’, remite a un espacio cultural.¹⁹² Lo cual remite a la conceptualización de nación, sobre todo en sus características de comunidad de cultura y de conciencia de pertenencia.

Acorde al antropólogo dominicano Héctor Díaz-Polanco (1944), la adscripción étnica responde al hecho de que ciertos individuos se asuman como parte de colectivos socioculturales que son distintos de otros grupos que se encuentran en la misma sociedad nacional. Y la “identidad étnica” se reconoce cuando los miembros autoidentificados de dichos grupos hacen propios determinados patrones socioculturales, su vida es normada por estos y así se establecen distinciones frente a otros individuos y colectivos.¹⁹³ Solo bajo estas condiciones de diversidad cultural tiene sentido profundo emplear el concepto “etnia”, ya que las etnias únicamente pueden identificarse en la interrelación de grupos culturalmente heterogéneos en un mismo espacio político.¹⁹⁴ En el contexto de los Estados-nación modernos brota “lo étnico”, que es visto como algo problemático, aunque el problema es en realidad dicho Estado-nación y su organización.¹⁹⁵ Consecuentemente: “(...) lo étnico solamente puede definirse en su vínculo con lo nacional, (...) históricamente lo nacional [moderno] se desarrolla a expensas de lo étnico (...) De este modo, lo étnico, lo nacional y lo clasista constituyen aspectos de una misma problemática básica.”¹⁹⁶

Dejaré por un momento de lado la cuestión de clase, para poner el énfasis en el hecho de la interrelación del Estado-nación moderno con las identidades étnicas. En este contexto, para sortear riesgos etnocéntricos y aislacionistas, Díaz-Polanco advierte que conviene otorgarle cuatro características a las identidades de los pueblos:¹⁹⁷

- 1) *Condición histórica*: Las identidades no son determinadas apriorísticamente sino que son producto de procesos históricos donde pueden deshacerse y rehacerse.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 76.

¹⁹² *Ídem*.

¹⁹³ Héctor Díaz-Polanco, “Pueblos indios en los estados nacionales” en *El Jardín de la identidades. La comunidad y el poder*, Orfilia Valentini, México, 2015, p. 99.

¹⁹⁴ L. Villoro, “Del estado homogéneo...”, *op. cit.*, p. 21.

¹⁹⁵ Héctor Díaz-Polanco, “Pueblos indios...”, *op. cit.*, p. 124

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 123.

¹⁹⁷ H. Díaz-Polanco, “Identidades múltiples en la globalización” en *El Jardín de la identidades. La comunidad y el poder*, Orfilia Valentini, México, 2015, pp. 35-37.

- 2) *Condición dinámica*: Además de nacer y poder perecer, las identidades no son inmutables, sino que el contexto las modifica, se adaptan y al mismo tiempo hacen reajustes deliberados.
- 3) *Condición heterogénea*: Las identidades no son monolíticas ya que existen diversos subgrupos que pueden entrar en contradicción interna, ello es lo que posibilita la existencia de la autorreflexión y la crítica.
- 4) *Condición múltiple*: Las identidades de los pueblos entran en contacto con otras formas y niveles de organización, como los Estados-nacionales, además que los sujetos (individuales y colectivos) no se adscriben solo a una identidad ya que tienen múltiples pertenencias de forma simultánea, sin embargo: “(...) la multiplicidad de capas identitarias opera bajo un principio de jerarquía.”¹⁹⁸ Por lo que distintos aspectos y adscripciones identitarias no tienen la misma importancia subjetiva en una situación particular.

Los procesos de colonización son algunas de las diversas experiencias frente a las cuales ciertos pueblos inician la búsqueda de la identidad. Ello debido a que a través de la empresa colonizadora se les adjudica a las personas colonizadas un valor subordinado. Dentro de dichos pueblos subalternizados hay quienes aceptan la figura impuesta —incluso con la intención de asimilarse al colonizador— y quienes, por otra parte, rechazan dicha imagen.¹⁹⁹ Como afirma Villoro: “[l]a preservación de la propia identidad es un elemento indispensable de la resistencia a ser absorbidos por la cultura dominante”.²⁰⁰

Según Luis Villoro, la búsqueda de reivindicación identitaria para estos casos de imposición cultural y política abre, por lo menos, dos alternativas: la opción “tradicionalista” y la opción de la “autenticidad”. La primera se trata de una opción conservadora, la cual se refugia en las tradiciones y valores antiguos, así como en su renovación únicamente desde la autorreferencialidad. Asimismo rechaza el cambio y la modernización. Se trata de una supuesta herencia en donde los antepasados tienen una imagen fija, por lo que la propia identidad también será fija. La segunda alternativa se refiere a la integración de lo que ha sido cierta comunidad con lo que pretende ser. Por ello mismo es que la elección de cambio

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 37.

¹⁹⁹ L. Villoro, “Sobre la identidad...”, *op. cit.*, p. 77.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 78.

exige de forma urgente la definición de una identidad propia. Procura establecer un proyecto de vinculación entre lo que se es con lo que se busca llegar a ser.²⁰¹ En este punto existe bastante similitud con Díaz-Polanco, quien también distingue dos respuestas ante los fenómenos de deconstrucción identitaria en el marco de la globalización: la primera refiere al reforzamiento y protección de la comunidad preexistente, y la segunda que busca crear nuevas comunidades en medio de las ruinas de las colectividades.²⁰²

Lo que conviene hacer notar es que en diversos procesos históricos se muestran al menos dos alternativas de resistencia ante el proceso de imposición identitaria. Una que hace una recuperación acrítica y mitificada de la cultura de los ancestros, que conduce a posiciones conservadoras y excluyentes, en donde con el anhelo de una defensa hacia lo externo no se admite el disenso interno. La otra alternativa que, con las limitaciones que pueda presentar, pretende ser más abierta a las experiencias históricas, sin negarlas ni pretender el retorno a un supuesto pasado glorioso, para lograr recuperar de forma crítica y estratégica notas culturales del propio pueblo, de otros pueblos subalternizados, e incluso de la cultura dominante. Considero que la segunda alternativa coincide con las nociones que he abordado líneas arriba acerca de Calibán y la codigofagia.

En cuanto a la diferenciación entre naciones históricas y proyectadas, expuesta líneas arriba, cabe mencionar que se combinan con estas dos alternativas de búsqueda de identidad. Considero que la opción más fructífera es aquella *combinación de la nación histórica con la opción de autenticidad*. Ya que no hay un rompimiento con el pasado (como en la nación proyectada), ni un negacionismo ante el futuro (como en la opción tradicionalista), sino que se buscaría una recuperación crítica de los elementos del pasado, con conciencia de las ventajas y limitaciones de la situación presente, para integrar de forma auténtica dichos elementos en un proyecto de futuro novedoso. Villoro expone: “[e]n los países antes colonizados, tan inauténtico puede ser el retorno a formas de vida premodernas, por ‘propias’ que sean, pero que no responden a las necesidades actuales, como la reproducción irreflexiva de actitudes y usos de antiguo colonizador (...) Las necesidades y deseos de un pueblo no son fijos, cambian con las situaciones históricas”.²⁰³

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 78-79.

²⁰² H. Díaz-Polanco, “Identidades múltiples...”, *op. cit.*, p. 30.

²⁰³ L. Villoro, “Sobre la identidad...”, *op. cit.*, pp. 87-88.

En este sentido, acorde a Díaz-Polanco, la identidad también implica correlación con otros espacios como el económico y el sociopolítico; no tener esto en cuenta conduce a una posición esencialista y culturalista de la identidad en cuestión y, por lo tanto, una fácil absorción de dichas identidades a los proyectos de dominación.²⁰⁴ Díaz-Polanco habla en el contexto de los procesos de recientes globalización, pero considero que sus observaciones son aplicables para los procesos anteriores que se enmarcan la colonialidad.

La búsqueda de identidad propia presenta ciertos rasgos entre los que destacan:²⁰⁵

- 1) La oposición de una imagen revalorizante frente a la desvalorizante que ha sido impuesta, ocurre esto tanto para la opción tradicionalista como para la de la nueva representación.
- 2) Dicha imagen busca representarse a través de una figura unitaria en vez de múltiples figuras desarticuladas.
- 3) Las posibles respuestas ante esta problemática de identidad pueden devenir en ideologías, ya sean de liberación (en cuanto al ideal de emancipación de países, naciones y pueblos sometidos), como de dominación (al servir a la autoridad para acallar divergencia internas), o incluso ambas al mismo tiempo.

Asimismo, en el contexto de la globalización neoliberal las identidades encaran fenómenos muy particulares que, aunque en muchos sentidos son una continuidad del proyecto moderno-colonial, tiene sus notas muy específicas. Conviene destacar tres de estos procesos.

Primeramente, está el *proceso de la individualización*. Se parte del supuesto que la identidad tiene un fuerte vínculo con la comunidad y cuando este entrelazamiento se debilita las identidades, sobretodo en su condición de multiplicidad, entran en crisis.²⁰⁶ La globalización neoliberal cumple el papel de romper el sentido comunitario entre lo sujetos y promover una visión sesgada e individualista de la identidad. En este sentido: “(...) luchar contra la globalización neoliberal es luchar contra la *individualización* (no contra la individualidad) que es el destilado de sus efectos devastadores y, como contra partida, luchar

²⁰⁴ H. Díaz-Polanco, “Identidades múltiples...”, *op. cit.*, p. 33.

²⁰⁵ L. Villoro, “Sobre la identidad...”, *op. cit.*, pp. 80-81.

²⁰⁶ H. Díaz-Polanco, “Identidades múltiples...”, *op. cit.*, p. 39.

a favor de la preservación de las diversas formas de *comunidad* humana y de los valores solidarios que estas colectividades tienen”.²⁰⁷ En este punto hay una estrecha correlación con el debilitamiento de las naciones históricas y la creación del Estado-nación por motivos de falta de identificación y, con estos procesos, el surgimiento de la noción de sujeto individualizado.

El segundo proceso es aquel referido a la *regeneración de identidades*. Aunque la construcción de identidades es un proceso antiguo y previo a la globalización y a la modernidad-colonialidad, en el contexto presente está vinculada con la fase de mundialización del capital.²⁰⁸ La regeneración de identidades es una respuesta a la individualización en la fase actual de la modernidad.²⁰⁹

El último proceso es el relacionado con la “etnofagia”. Una diferencia de la actual fase globalizadora con otros momentos dentro de la modernidad-colonialidad es que las técnicas para acabar con las identidades distintas como el genocidio y etnocidio son menos recurridas por diversos motivos; en cambio una nueva técnica para cumplir con dicha finalidad es a lo que Díaz-Polanco denomina como “etnofagia”. La cual consiste no en la destrucción y exterminio de otras identidades, sino de una disolución gradual a través de atracción, seducción y transformación. Se trata pues de una reciente técnica de colonización. La globalización incorpora para sí a la diversidad sociocultural y la aprovecha para los propósitos del capitalismo. Desde una posición esencialista y culturalista se exalta la diferencia cultural, siempre y cuando no se interponga con los fines del capitalismo, es decir mientras no oponga resistencia a la blanquitud y le acepte gradualmente. Es pues, una posición “multicultural” —que se ocupa de la diversidad en tanto diferencia cultural, dejando de lado las diferencias económicas y sociopolíticas—, que no hay que confundir con “intercultural”. A la par de esta exaltación, se promociona la noción de identidad de forma individualizada sin un sustento colectivo, como mero folklorismo. La globalización es entonces por esencia “etnófaga”, ya que dentro de ella no se busca promover la diversidad, sino entregar la existente para la producción de ganancia. Aunque también la etnofagia contempla la eliminación de identidades que no puede digerir, como es el caso de aquellas

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 42. Cursivas del original.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 29.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 31.

que con un sólido fundamento colectivo siguen presentando resistencia ante viejos y nuevos proyectos de colonización.²¹⁰

Con el análisis de estos tres fenómenos se llega a la conclusión que para encarar las problemáticas que refieren a la construcción de la identidad, se trata de un trabajo conjunto que involucre la regeneración de identidades en la vía de la autenticidad en ataque constante y simultáneo a la etnofagia y a la individualización para la recuperación y fortalecimiento de la comunidad. Acorde a Díaz-Polanco: “[l]a única salida a la vista es el doble movimiento de frenar y *combatir la individualización* de la sociedad que está generalizando la globalización y, al mismo tiempo, *promover la construcción de comunidad*, fundada en las ‘identidades múltiples’”.²¹¹

3.4. Codeterminación entre la dominación racial y la dominación sexual

En retorno a los aportes de Aníbal Quijano acerca de la colonialidad del poder, el autor menciona que cuando la elaboración de la noción de “raza” se convirtió en el instrumento de dominación universal más eficaz, éste subordinó y se fortaleció por otro instrumento de dominación más antiguo: el instrumento intersexual o de género.²¹² De este modo: “[l]as relaciones entre los ‘géneros’ fueron también ordenadas en torno de la colonialidad del poder”.²¹³ Sin embargo, llega a afirmar que dicha dominación sexual en la relación varón-mujer no es continua.²¹⁴

Como ya se adelantó en el primer capítulo, la filósofa feminista María Lugones propone el concepto de la colonialidad del género. Para ello parte de los aportes de Quijano en torno a la colonialidad del poder y la noción de raza, así como también de sus falencias en cuanto a la temática de la sexualidad que apenas toca, para enarbolarle una crítica y desarrollar un estudio más a profundidad en cuanto al papel que juega el género en la colonialidad. En esta conceptualización, se vale también del concepto de *interseccionalidad* de los feminismos de mujeres de color en Estados Unidos y de ciertos feminismos del tercer mundo.²¹⁵ Para la autora resulta que:

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 28-53.

²¹¹ *Ibidem*, p. 62. Cursivas del original.

²¹² A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, *op. cit.*, pp. 779-780.

²¹³ A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación...”, *op. cit.*, p. 101.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 95.

²¹⁵ M. Lugones, *op. cit.*, pp. 58-59.

La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas una de otra. (...) Solo al percibir el género y raza como entramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término ‘mujer’ en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, y que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica.²¹⁶

Ello lo enfatiza porque, desde los feminismos blancos, comúnmente lo que se entiende por “mujer” parte de la autoconcepción de las propias mujeres blancas burguesas, por lo que las mujeres han sido concebidas como un bloque homogéneo. Estos feminismos se centraron, y aún se centran, en la condición de género, sin poner mucha atención a las diferencias de clase, menos aún a las de raza.²¹⁷

Uno de los análisis de Lugones indica que con la imposición del sistema colonial de género, las únicas personas que podían ser consideradas como “mujeres” en el período colonial eran en concreto las mujeres blancas de ascendencia europea. Por otra parte, las “hembras” indígenas, afrodescendientes, o simplemente no blancas era consideradas como personas sin género, por lo tanto eran vistas y tratadas como animales. Ello porque las “hembras” no blancas, desde la concepción dicotómica de género masculino-femenino, no poseían las características que se atribuyen a una supuesta “femineidad”.²¹⁸

En esta *bestialización* de las mujeres subalternas juega un papel indispensable la división racial de la población. El mismo instrumento de la “raza” que niega la condición humana por cuestiones netamente fenotípicas, se articula con la colonialidad del género para negar al género mismo.²¹⁹

²¹⁶ *Ibidem*, p. 61.

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 69-70.

²¹⁸ *Ídem*.

²¹⁹ *Ídem*.

Cabe aclarar que el género del que sí eran adjudicatarias las mujeres blancas, les colocaba en una posición que ahora se podría considerar como paradójica. Ya que por un lado, también le condenaba a actividades específicas, sobre todo en el ámbito privado, que fueran funcionales al sistema capitalista —actividades mismas que eran y son minusvaloradas bajo el canon patriarcal—, pero, por el otro lado, accedían a ciertas ventajas o privilegios sustentadas en el trabajo subyugado de las mujeres no blancas. En este sentido, el género está configurado con base al dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado.²²⁰

En este sentido, la autora afirma que: “[e]l sistema de género es heterosexualista, ya que la heterosexualidad permea el control patriarcal y racializado sobre la producción, en la que se incluye la producción del conocimiento, y sobre la autoridad colectiva”.²²¹ Ello, lo menciona ya que considera que al no existir el género en las sociedades amerindias y africanas previas a la conquista tampoco existía la heterosexualidad obligada.

Si bien este trabajo de María Lugones representa un referente para el feminismo decolonial por sus aportes sugerentes, también es cierto que muchas voces de diversos feminismos y del pensamiento decolonial han cuestionado sus planteamientos en varios sentidos.

Retomo una de las críticas que le realiza la feminista Hondureña Breny Mendoza (1954). Para Mendoza, Lugones, en su análisis, se basa en los trabajos de la socióloga feminista nigeriana Oyuronke Oyewumi y la feminista indígena estadounidense Paula Gunn Allen (1939-2008). Si bien, Mendoza reconoce los aportes importantes de ambas autoras al feminismo de su experiencia colonial particular, no son suficientes para pensar el género y la sexualidad en la Amerindia previa a la conquista.²²² En palabras de Mendoza: “[l]a misma Lugones, que esgrimió la idea de la colonialidad de género de Quijano, no basó su reflexión en América Latina sino en los avances teóricos de feministas indígenas norteamericanas y africanas”.²²³

Además, Lugones —basándose en Oyewumi y en Allen— concluye afirmando que en las sociedades amerindias y africanas previas a la conquista no existía el sistema

²²⁰ *Ibidem*, p. 59.

²²¹ *Ibidem*, p. 70.

²²² Breny Mendoza, “La epistemología del sur, la colonialidad del género y los feminismos latinoamericanos” en *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014, pp. 93-94.

²²³ *Ibidem*, p. 93.

patriarcal ni la idea de género, por lo que el género en sí se trata de una imposición colonial. Tal aseveración ha sido muy cuestionada por distintas voces.²²⁴

A pesar de todas las críticas que se le pueda hacer a María Lugones, con su conceptualización de la colonialidad del género, ella apunta hacia asuntos importantes de la patriarcalidad y el sistema sexo-género en América Latina. Cabe aclarar que algunas de sus temáticas ya habían sido indagadas (con conclusiones similares y diferidas) por otras personas, mas reconozco en Lugones el hecho de sistematizar dichas nociones. Por el momento me centro en tres aspectos que considero interrelacionados: la no existencia del género en espacios precoloniales, la colonización como violación coital y la bestialización.

En cuanto al primer punto, la antropóloga argentina Rita Laura Segato realiza una distinción entre los tipos de feminismo acorde a la posición que emiten con respecto a dicho tema:²²⁵ primeramente el feminismo eurocéntrico que considera que la opresión patriarcal y de género es la misma en todo lugar sin mayores diferencias culturales, étnicas o de clase; en el otro extremo están las posturas que afirman que en las sociedades no europeas previamente a la modernidad-colonialidad no existía el género, aquí incluye a Lugones y a Oyewumi; y por último, la postura con la que ella se identifica, asevera que sí existían formas patriarcales en las sociedades amerindias y africanas previas a la colonización, mas eran distintas a la formas patriarcales y de género en Europa. Ella les denomina *patriarcados de baja intensidad*.

En cuanto al caso andino precolonial, distintas autoras recuperan un tanto la experiencia histórica de su particular configuración del género frente al de occidente. Breny Mendoza agrega:

Casi todas las/os historiadoras/es, antropólogas/os y cientistas sociales, feministas y no feministas, nos dicen que antes de la llegada de los españoles, los pueblos andinos habían construido sociedades con base a sistemas de género que operaban bajo principios de paralelismo y

²²⁴ B. Mendoza, “La cuestión de la colonialidad del género” en *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014, p. 55.

²²⁵ Rita Laura Segato, “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres” en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, UC, Popayán, 2014, pp. 76-77.

complementariedad. En esta visión, hombres y mujeres tenían sus propios espacios donde operaban separadamente en forma autónoma y sin estar subordinados el uno al otro. (...) Los roles de género no estaban dispuestos para determinar una desigualdad entre hombres y mujeres sino para crear equilibrio y armonía, adscribiéndoles a cada uno roles distintos pero complementarios.²²⁶

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (1949) profundiza en este asunto. Para la autora sí hubo cierto equilibrio de género en las sociedades andinas precoloniales, pero se trató de un equilibrio inestable.²²⁷ En estas sociedades existía una relación de parentesco bilateral paralela, donde las mujeres se aliaban con su parentela afín “femenina” inclusive dentro de la familia de su esposo. Ello posibilitaba que: “(...) en la sociedad andina prehispánica las reglas de parentesco que regulaba el poder doméstico y familiar eran, al mismo tiempo, las que configuraban las condiciones del poder político y de la relación interétnica”,²²⁸ por lo que existía una suerte de espacio de poder público que ejercían las mujeres. No se trataba de una concepción del género que dicotómicamente diferenciara y excluyera lo femenino de lo masculino, sino que existían dos simetrías complementarias en el sistema de parentesco, ello por el interés por balancear social y culturalmente la diferencia en cuanto a atributos biológicos.²²⁹

Dicha búsqueda de equilibrio no parte de la noción de que la realidad es equilibrada, como sucede con las posturas liberales, sino que precisamente lo que busca es equilibrar y balancear las condiciones asimétricas de determinada realidad.²³⁰ Rivera Cusicanqui afirma: “[s]e podría dar otros ejemplos de este esfuerzo andino por crear un ideal de sociedad en la cual las desigualdades y desequilibrios de lo natural son compensados y redistribuidos a través de mecanismo sociales y culturales que, lejos de disolver diferencias, las ‘tamizan’, por así decirlo, en torno a sistemas oposicionales dinámicos y complementarios”.²³¹

²²⁶ B. Mendoza, “La cuestión de...”, *op. cit.*, p. 62.

²²⁷ Silvia Rivera Cusicanqui, “Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política” en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La mirada salvaje, La Paz, 2010, p. 180.

²²⁸ *Ibidem.*, p. 183.

²²⁹ *Ibidem.*, p. 186.

²³⁰ *Ibidem.*, p. 188.

²³¹ *Ídem.*

Del mismo modo, Rita Segato reconoce la existencia de estructuras de diferenciación —que ahora llamaríamos como “género”— distintas a la que fue impuesta por la colonialidad del género en sociedades amerindias y africanas:

(...) pueblos indígenas, como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquíes de Paraguay, Trio de Surinam, Javaés de Brasil y el mundo incaico pre-colombino, entre otros, así como una cantidad de pueblos nativo-norte-americanos y de las primeras naciones canadienses, además de todos los grupos religiosos afro-americanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgénéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el occidente entiende como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonialidad/modernidad.²³²

Por ello resulta que frente a la construcción del género binario, dicotómico y excluyente, es posible encontrar en diversas naciones amerindias y africanas previas a la colonización múltiples “sistemas de género” con pretensiones de una auténtica complementariedad.²³³ No como la falsa complementariedad que a veces se pretende enarbolar en las sociedades modernas-coloniales para encubrir las diferencias realmente existentes. Incluso, algunos de estos rasgos de complementariedad permanecen en ciertas sociedades subalternizadas.

No obstante, un hecho cierto es que en la sociedad andina no era tampoco una sociedad sin opresión por cuestiones de género. Llegar a tal idealización es una falacia que suelen utilizar las dirigencias étnicas masculinas, como si los “sistemas de género” previos a la colonización fuesen inalterables y, por lo tanto, la única alternativa deseable frente al vigente.²³⁴ Asimismo, en otras sociedades amerindias y africanas existía opresión hacia las mujeres. En consecuencia, Breny Mendoza agrega: “[m]uchas [feministas] no pueden explicarse cómo los sistemas de género ancestrales pudieron ser erradicados tan

²³² R. Segato, *op. cit.*, pp. 77-78.

²³³ B. Mendoza, “La cuestión de...”, *op. cit.*, p. 63.

²³⁴ S. Rivera Cusicanqui, *op. cit.*, 189.

completamente si en ellos no existían puntos de entrada que hicieran factible la subordinación de las mujeres a los hombres”.²³⁵

Partiendo del hecho que ya existían formas patriarcales y de “género” previamente en la conquista, las lesbianas feministas aymaras Julieta Paredes C. y Adriana Guzmán A. proponen el concepto de *entronque patriarcal* para explicar el patriarcado en la actualidad. Estas autoras, en consonancia con Segato, Mendoza y Rivera Cusicanqui, afirman la existencia de estructuras relacionales entre varones y mujeres distintas a las que son en la actualidad. Las comparan con la situación que vivían las mujeres en los territorios ahora conocidos como Europa previo a la intrusión la Amerindia, y destacan tres aspectos en los que las mujeres amerindias estaban mejor comparadas con las europeas: acceso a la tierra y su manejo; ejercicio de ritos mítico-religiosos; y manejo y uso de conocimientos y saberes como medicinales, políticos y militares.²³⁶

Pero dichas prácticas ejercitadas por las mujeres amerindias se encontraban limitadas y en desventaja frente a los varones. Aunque si se compara la situación de las mujeres de la Amerindia con las de Europa, las segundas se encontraban en una situación de mayor desventaja estructural. Paredes y Guzmán le llaman a esta limitación hacia las mujeres amerindias *patriarcado ancestral*,²³⁷ que considero es otra forma de llamarles a los patriarcados de baja intensidad expuestos por Segato. Paredes y Guzmán de este modo enfatizan en un asunto importante: han existido diversos patriarcados —de distinta magnitud y alcance— en la historia de la humanidad, mismos que no han tenido que ver forzosamente unos con otros.²³⁸ Por lo que el patriarcado y el machismo no se tratan de importaciones provenientes de Europa.²³⁹ Sin embargo, con la instauración del orden moderno-colonial en América los patriarcados ancestrales de baja intensidad, propios de las naciones originarias, se combinan con el patriarcado europeo a través del entronque patriarcal. A partir de esta fusión surge el patriarcado actual, que resulta ser un *patriarcado moderno-colonial*, mismo que está incrustado en muy diversas sociedades y culturas manteniendo sus mismos principios, aunque opera de forma particular en diferentes contextos.

²³⁵ B. Mendoza, “La cuestión de...”, *op. cit.*, p. 66.

²³⁶ Julieta Paredes C. y Adriana Guzmán A., *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para despatriarcalización*, Mujeres creando comunidad, La Paz, 2014, pp. 79-80.

²³⁷ *Ibídem*, p. 78.

²³⁸ *Ibídem*, p. 79.

²³⁹ *Ibídem*, pp. 82-83.

Como estrategia de sobrevivencia al rampante orden colonial, las sociedades indígenas fueron adoptando el patriarcado moderno-colonial. Es entonces que realizan una división dicotómica y jerarquizante entre espacio público y privado, donde los varones son confinados al primer espacio, mientras las mujeres al segundo, el cual además es despolitizado. Según Segato:

Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas se ven dilacerados en el procesos del encapsulamiento de la domesticidad como ‘vida privada’. Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor y munición política es decir, de su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la comunidad.²⁴⁰

Por otra parte, los varones que son masculinizados y empoderados para la vida pública y política de sus comunidades contradictoriamente son inferiorizados frente a los actores blancos. Segato le llama a esto “enmasculación”. Este proceso por un lado otorga poder y por el otro oprime. Lo cual conduce a que el varón indígena tienda a reivindicar su masculinidad en el único espacio posible que es dentro de su sociedad originaria.²⁴¹

Rita Segato enfatiza que estas prácticas, y otras como la homofobia, son eminentemente modernas y están en expansión.²⁴² Aunque estos nuevos sistemas de género aparentan ser continuidad de los sistemas ancestrales, por lo que: “las nomenclaturas permanecen pero son interpretadas a la luz del nuevo orden moderno”.²⁴³ Es decir, alguna forma se mantienen ciertos nombres, formas y ritos previos a la conquista pero tienen un nuevo contenido moderno.

Por lo que enjuiciar en la actualidad las prácticas de los pueblos indígenas como “atrasadas e incivilizadas” en contraste a las prácticas occidentales, que comúnmente son mostradas como más benevolentes con las mujeres y varones no heterosexuales, se trata de

²⁴⁰ R. Segato, *op. cit.*, p. 81.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 81.

²⁴² *Ídem*.

²⁴³ *Ibidem*, p. 78.

un sesgo colonial que impide ver el papel que jugó la colonialidad en estos sistemas de género.

Tampoco, pretendo exculpar a los actores que ejercen violencia misógina. De hecho lo anterior conduce a otra situación problemática. En orden a la falsa continuidad de los sistemas de género indígenas es que se ha justifica e inclusive se promueve dejar en un segundo plano las luchas propias por reivindicaciones y derechos de las mujeres indígenas. Según Segato: “(...) deriva un chantaje permanente a las mujeres que las amenazan con el supuesto de que, de tocar y modificar este orden, la identidad, como capital político, y la cultura, como capital simbólico y referencia en las luchas por la continuidad como pueblo, se verían perjudicadas, debilitando así las demandas por territorios, recursos, y derechos como recursos”.²⁴⁴ De este modo el varón colonizado es posible que actúe tanto como víctima como victimario. Por lo que existe una alianza entre varones colonizados y varones colonizadores para oprimir a las mujeres colonizadas.²⁴⁵

Con sus reservas, cabe la posibilidad de extrapolar este análisis para los casos afrodescendientes y mestizos, en los que igualmente las mujeres son enclaustradas al espacio doméstico y privado, consideradas como ajenas al espacio político y empobrecidas.

Ello conduce al siguiente asunto que recupero desde Lugones, se trata de concebir a la aventura colonial no sólo como la conquista de la otredad, sino también visualizar metafóricamente a la colonización como una violación sexual. Primeramente, Lugones recupera visiones de los conquistadores europeos —quienes, por cierto, eran hombres— donde erotizaban su travesía colonial, incluso al punto de compararla con la penetración fálica masculina.²⁴⁶

Igualmente, Paredes y Guzmán recuperan la comparación penetración colonial con la penetración coital forzada. Las cuales son siempre aborrecidas por quien las sufre. Ninguna mujer desea ser violada como ningún pueblo desea ser invadido. Por las violaciones ocurridas entre varones españoles y mujeres indígenas la empresa colonial guarda dentro de sí guarda una carga sexual. Paredes y Guzmán afirman: “(...) la penetración colonial sí tuvo una carga violenta sobre nuestros cuerpos y nuestra historia de pueblo, y toda violencia

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 87.

²⁴⁵ Breny Mendoza, “La epistemología del sur...”, *op. cit.*, p. 86

²⁴⁶ M. Lugones, *op. cit.*, p. 70.

[colonial] tiene un fuerte contenido de violencia sexual, fortaleciendo la violencia de género en el deseo”.²⁴⁷

No estoy diciendo que previamente a 1492 no hubiera habido violaciones, ni tampoco que éstas no pudieran ocurrir en las invasiones y colonizaciones. Sin embargo, gracias a dichas violaciones se terminó de consolidar el entronque patriarcal, en el que la colonialidad del género opera para jerarquizar de forma inédita a las sexualidades.²⁴⁸

En el mismo orden de ideas, Breny Mendoza se interesa por añadir un elemento más a la discusión: el mestizaje. La autora cuestiona y responde: “¿Acaso no es el mestizo en resumidas cuentas el producto híbrido de la relación sexual entre conquistadores españoles y mujeres indígenas? *La conquista, como es de suponer, no es una cosa meramente de hombres, sino que pasa necesariamente por la invasión-sedución de los cuerpos de las mujeres.* Dentro de este contexto, el mestizaje se definiría precisamente por su procedencia de actos de *violación o de uniones efímeras* entre el conquistador español y la mujer indígena”.²⁴⁹

De este modo se presenta una forma original de concebir el mestizaje siendo atravesada, no solo por la dimensión “racial” y étnica que le es inherente, sino también por la sexual y de “género”. Igualmente, Mendoza apunta hacia un factor relevante en cuanto a la sexualidad, pues resulta que las identidades de las mujeres indígenas no se les subordinó sexualmente solo por vía de la violación, sino también por lo que llama “uniones efímeras” entre conquistadores europeos y mujeres indígenas. Ya que aunque la relación sexual fuese consensuada, incluso aunque hubiere factores de afecto más allá de placer corporal, lo común era que el varón europeo no reconociera al producto de dicha relación, ni mucho menos hablar de la concreción de un vínculo matrimonial.²⁵⁰

En un momento posterior, profundizo acerca del mestizaje y el sujeto mestizo en su propio apartado, sobre todo desde su dimensión étnica. Mas, por ahora conviene enfatizar que el fenómeno del mestizaje colonial suscitado en América es fundamental para instaurar el nuevo régimen de castas moderno-colonial,²⁵¹ mismo que incorpora otro factor que no se

²⁴⁷ J. Paredes y A. Guzmán, *op. cit.*, pp. 87-88.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 88.

²⁴⁹ B. Mendoza, “La desmitologización del mestizaje en Honduras: evaluando nuevos aportes” en *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014, p. 150. Cursivas son más.

²⁵⁰ *Ídem*.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 151.

ha mencionado lo suficiente, la heterosexualidad obligada para favorecer el establecimiento de la familia patriarcal y monógama como pilar principal de la sociedad colonial.²⁵²

Asimismo, para Rivera Cusicanqui, en el caso andino los varones mestizos no son reconocidos por sus padres europeos o criollos, mientras que tampoco terminan de insertarse por completo a las sociedades indígenas, ya que en ausencia de bienes por su patrimonio son miembros poco prometedores para incorporarlos a alguna familia, lo que les orilla a hacer su vida en las ciudades.²⁵³ De igual forma: “(...) el conjunto de la sociedad indígena se patriarcaliza para preservar las normas legítimas de la circulación de cónyuges y permitir la reproducción de las unidades étnicas nativas (...)”. Es decir, como reacción —y un tanto como defensa— a la intrusión de las personas mestizas, se termina por afianzar el entronque patriarcal en el que los patriarcados ancestrales de baja intensidad se potencializan y dan paso al patriarcado moderno-colonial.

Para las mujeres mestizas en el caso andino la situación resulta un tanto distinta, ya que en su igual ausencia de patrilineaje se ven en la necesidad de recrear normas de comportamiento, rituales, mecanismos de circulación de bienes y cónyuges, etc. lo constituye una “tercera república” que funcionara como puente entre las sociedades indígenas y europea.²⁵⁴ Quizás se podría decir que la patriarcalización como sobrevivencia de las naciones indígenas resulta un ejemplo de un *ethos* clásico (como el que intenta encauzar la contradicción capitalista), mientras que fundación de la sociedad mestiza resulta como un ejemplo del *ethos* barroco.

Por otra parte, Breny Mendoza afirma del mestizaje que: “(...) en este proceso se constituyen los ideales de la masculinidad y la feminidad, al igual que los de las razas tanto hegemónicas como subalternas, y se impone la abyección de las relaciones homosexuales que amenazan la lógica binaria de los sexos/géneros, tanto dentro del mestizaje como fuera de él”.²⁵⁵ Dicho de otro modo, la incorporación del mestizaje al sistema de castas es funcional a la colonialidad del poder. Igualmente, dentro del mismo patriarcado moderno-colonial además de subordinar y despreciar de forma sistemática a las mujeres, también se excluye y desprecia a las personas con prácticas sexuales y afectivas no heterosexuales, ya

²⁵² *Ibidem*, pp. 152-153.

²⁵³ S. Rivera Cusicanqui, *op. cit.*, p. 192.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 194

²⁵⁵ B. Mendoza, “La desmitologización del...”, *op. cit.*, p. 156.

que no son funcionales al régimen moderno-colonial capitalista. La colonialidad del género (con su sistema particular de sexo/género) y la colonialidad del poder (con su división racial del trabajo y el correspondiente sistema colonial de castas) cumplen el papel de dominación y explotación hacia los actores colonizados.²⁵⁶

Por último, el tercer aspecto que retomo desde la conceptualización de María Lugones, es la bestialización de las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Para esta autora ocurre que con el afianzamiento de la colonialidad del género a las personas (“machos” y “hembras”) no blancas paradójicamente se les niega la condición de género, ya que ni si quiera son humanos sino animales.

Este proceso llevaría una interrelación con la división racial del trabajo y el surgimiento del patriarcado moderno-colonial. En este sentido, la feminista mexicana Karina Ochoa Muñoz considera que las poblaciones indígenas en su totalidad (no solo las mujeres, sino también los varones) en el proceso de deshumanización y bestialización sufrieron también un proceso de “feminización” articulada con la violencia misógina-genocida.²⁵⁷ En este sentido, Ochoa aclara que opta por hablar de “feminización” en vez de “infantilización” porque la condición de infante es transitoria, mientras que la de fémina es permanente y requiere la custodia de un varón adulto,²⁵⁸ por lo que guarda cierta relación con enmasculación de la que habla Segato. Claro, que dicho proceso de feminización implica una relación con la concepción patriarcal moderna de la inferiorización de las mujeres y de lo femenino, y no remite, por ejemplo, a la concepción de las mujeres en la sociedad andina que se expuso.

En consonancia con la colonización vista como violación, Segato menciona que la conquista colonial-moderna emprendida por las potencias europeas —la cual incorpora la muerte, esclavización y/o violación del enemigo— tiene como objeto privilegiado de violación a las mujeres, pero también puede hacer de su objeto a los varones no blancos. La

²⁵⁶ *Ídem.*

²⁵⁷ Karina Ochoa Muñoz, “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización” en Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, UC, Popayán, 2014, p. 109.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 106.

autora afirma: “[los varones indígenas] son feminizados y se convierten para el ego conquiro en sujetos fundamentalmente penetrables”.²⁵⁹

La autora critica que diversos autores de cierta forma adherentes al giro decolonial reconocen la misoginia y patriarcalidad como parte de la modernidad-colonialidad, mas no las consideran como punto de partida de la violencia genocida colonizadora.²⁶⁰ Al respecto añade: “(...) consideramos que visibilizar la *feminización* del *otro/indio* y la *misoginia* inscrita en la violencia genocida, no solo como ‘códigos de comportamiento’, sino que como elementos constitutivos del *ethos* colonial moderno, nos permiten una comprensión de las relaciones estructuradas por el orden colonial, pues estas explican la articulación transversal entre la condición de raza y la condición de sexo-género”.²⁶¹

Considero que Ochoa hace un aporte muy valioso al considerar y poner énfasis en que la violencia misógina y patriarcal dentro de la modernidad-colonialidad no afecta únicamente a las mujeres indígenas y afrodescendientes sino también a los varones de estas etnicidades, aun si no expresasen prácticas sexuales o afectos no heterosexuales. No está de más recalcar que a pesar de que el patriarcado moderno-colonial afecta de algún modo a todos los actores colonizados, no lo hace de igual manera. Es decir las mujeres de “razas” subalternas son afectadas de un modo más nocivo que los varones de las mismas “razas”, inclusive dichos varones pueden ejercer y reproducir prácticas coloniales en contra de tales mujeres

Sin embargo mantengo mis distancias en este tema con Lugones, ya que no considero que las poblaciones indígenas y afrodescendientes hayan sido consideradas los conquistadores como seres sin género. Si se sigue a Lugones y a Ochoa en dichos planteamientos, no queda muy claro cómo a dichas actores colonizados se les negó el género y al mismo tiempo fueron feminizados.

Considero que aunque bestializados —y en un primer momento, también deshumanizados— a los actores colonizados se les impuso cierto género, de lo contrario no se les hubiera asignado trabajos específicos de acuerdo a su diferencia sexual y su estratificación en espacios públicos y privados. Asimismo, al hablar de la feminización de los varones colonizados hay que explicitar que ello se da en espacios de encuentro con los

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 110.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 111.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 112. Cursivas en el original.

varones colonizadores, ya que en sus propios espacios el entroque patriarcal refuerza su masculinidad. Fenómeno mismo que le otorga ductilidad y contradicción al actuar del varón colonizado, y fenómeno mismo que además continúa en la actualidad.

En este sentido, considero que un modo de explicar el género en los actores colonizados es recuperando el concepto de blanquitud (concepto mismo que no he visto que sea retomado por feministas). Como ya se explicó, el *ethos* realista tiene relación con el racismo de la blanquitud, el cual resulta un imperativo moral de la supuesta “santidad” de la productividad y eficiencia dentro del capitalismo. Asimismo, del mismo modo que he procurado integrar la blanquitud con la colonialidad del poder, relacionar a la primera con la colonialidad del género produce una conjunción en la ambos conceptos pueden complementarse y fortalecerse mutuamente.

Dentro del planteamiento original de Echeverría, éste le entrega poca relación a la blanquitud con la sexualidad y el género. En este sentido considero que en la configuración binaria, dicotómica y jerarquizante del género en la modernidad-colonialidad guarda dentro de sí el *ethos* de la blanquitud al estratificar distintos sectores sociales de acuerdo con la supuesta encarnación de la productividad capitalista. En un primer aspecto, las mujeres blancas confinadas al ámbito doméstico privado se encuentran en un nivel inferior a los varones blancos ya que su trabajo no es reconocido como productivo dentro del orden capitalista, si se le compara con el trabajo asalariado que ejecutaban los varones blancos. No obstante, las mujeres blancas tampoco están sometidas al trabajo esclavo, las encomiendas o la servidumbre como las poblaciones indígenas, afrodescendientes o mestizas. Ello conduce al segundo aspecto, la blanquitud opera en el entronque patriarcal para fortalecer los patriarcados ancestrales de baja intensidad y excluir a las mujeres de “razas” subalternas del ámbito público y confinarlas a algún ámbito privado.

Con ello quiero argumentar que a los actores de “razas” subalternas sí se les asignó un género dentro del patriarcado moderno-colonial, mas esto no excluye que fueran bestializados. La blanquitud, acorde a la supuesta productividad en torno al capitalismo, configura formas de habitar la sexualidad en una interrelación con la “raza” y la clase. Igualmente, así como Gómez Arrendondo afirma que articular la blanquitud con la división racial del trabajo permite entender a esta última como un sistema maleable y dúctil, considero que la blanquitud aunada a la colonialidad del género y el patriarcado moderno-

colonial les otorga a estos últimos movilidad y dinamismo. Entonces, el deseo sexual —aún existente— de personas de “razas” subalternas hacia personas blancas será explicable como un camino para cumplir un deseo más profundo que es preservar o incrementar la blancura, tanto en el cuerpo como en la estratificación social.

Ahora bien, es cierto que estos tres planteamientos (la existencia de sistemas de género previos a la colonización, la colonización como violación y la bestialización de las personas de “razas” subalternas) son procesos que tras cinco siglos de colonialidad de alguna forma u otra se han desdibujado o han dejado de tener vigencia formal; también es cierto que muchas de los dispositivos y estructuras que se crearon permanecen, tanto institucionalmente como introyectadas en las personas. Actualmente no existen, al menos de modo formal, ni la bestialización (se descubrió que en efecto indígenas y afrodescendientes sí tienen alma y son humanos), ni el sistema de castas, ni tampoco el mestizaje continúa siendo producto de la violación masiva a mujeres indígenas; mas la colonialidad del género y el patriarcado moderno-colonial continúan existiendo y operando.

El patriarcado que pervive en la actualidad se trata de un patriarcado moderno-colonial, y por lo tanto es un patriarcado capitalista. Por lo que cualquier movimiento que pretenda superar al sistema capitalista no puede dejar de lado o en un segundo plano la causa de la despatriarcalización. Ello no por mera “solidaridad con las compañeras mujeres”, sino porque el patriarcado moderno y el capitalismo son mutuamente constitutivos, y de alguna forma nos afectan a la totalidad de personas, aunque a las mujeres en mayor medida.

3.5. Las “razas” en nuestra América

Con los apartados anteriores se han brindado elementos para abordar la situación de la diversidad étnica y “racial” en nuestra América. Y aunque esta región desde antes de la invasión europea ya era culturalmente heterogénea, es hasta la conquista y la modernidad-colonialidad que se presentan determinadas dinámicas, fenómenos, regímenes y articulaciones identitarias que continúan hasta nuestros días. Esto no puede ser obviado del análisis si se pretende entender la realidad actual de la diversidad de pueblos y naciones en nuestra América.

Mi interés es hacer una conceptualización histórica de las más notorias identidades étnicas y “raciales” dicha región. Para ello dejo de lado las particularidades históricas, sociales, políticas, culturales, económicas, sexuales, genéricas, religiosas, etc. de identidades

propriadamente bantúes, cholos, incas, ladinas, lusitanas, mayas, novohispanas, yorubas, y un larguísimo etcétera. Esto para llevar a cabo tal abordaje es una tarea que excede la intención y posibilidad del presente trabajo. Lo que presento se trata de un panorama general acerca de la cuestión étnica y “racial” que sirva para la conceptualización del sujeto de derechos humanos y para ello me concentro solo en cuatro “razas”: la indígena, la europea, la afrodescendiente y la mestiza. Considero que a partir de estos grandes conglomerados de grupos sociales se encuentran pautas para el análisis de la condición de los sujetos colectivos acorde a sus circunstancias históricas y sus contextos específicos.

3.5.1. Las naciones originarias: los pueblos indígenas

Uno de los rasgos más distintivos de las naciones que ya habitaban América previamente a la conquista era su diversidad. El filósofo cubano Jorge J. E. Gracia (1942) explica tal multiplicidad desde dos factores: la población llegó cruzando a través del estrecho de Bering en diferentes oleadas migratorias; y la constitución del continente americano que es múltiple en cuanto a climas y terrenos se refiere determina contactos entre ciertos grupos, así como aislamientos específicos.²⁶²

El término “indígena” no existía previamente a la invasión europea. Se trata de un nombre impuesto, y las poblaciones amerindias originalmente no se reconocían como tales. Gracia afirma: “[l]os amerindios no se concebían así mismos como un pueblo —no había una identidad amerindia—, lo cual no quiere decir que no hubiera elementos unificadores (...) las historias de los diferentes grupos oriundos de América poseen elementos comunes, y sus historias se entrelazan de múltiples maneras”.²⁶³

El propio término “indígena” presenta complicaciones y ambigüedades. Primeramente, los navegantes europeos al arribar América creían que lo habían hecho a la India, por eso llamaron a las personas nativas americanas como “indios”, después devino el nombre “indígena”. De cualquier modo se trata de una imposición para clasificar a la población y agruparla sin tomar en cuenta sus identidades propias que ya existían previamente a la conquista. En este sentido, “lo indígena” se trata de una condición moderna. Actualmente “indígena” puede referirse a aquel cualquier oriundo de cierto lugar,

²⁶² Jorge J. E. Gracia, *Identidad hispánica/latina. Una perspectiva filosófica*, Paidós, México, 2006, pp. 128-129.

²⁶³ *Ibidem*, p. 130.

sea amerindio o no, y en esta polisemia nunca ha caído en total en desuso el término “indio”. Esto se complica aún más, ya que no es tan fácil como simplemente optar por la clausura del uso del término por ser un nombre colonial, ya que hoy en día existen poblaciones que se reivindican explícitamente como “indígenas”.

Otro término que también se ha usado en un intento de superar esta problemática es el de “originario”. Aunque una mera palabra no resuelve todas las problemáticas, es útil para hacer notorias ciertas condiciones de dichas colectividades. Sin embargo, Silvia Rivera Cusicanqui brinda elementos para complejizar aún más la discusión. Para la autora, al hablar de “originario” se atiene a una concepción del pasado estática, por lo que los “pueblos originarios” serían poblaciones arcaicas y colectividades residuales que no tienen cabida real en la modernidad por estar ancladas al “origen”. Todo ello despolitiza las demandas indígenas y sus luchas descolonizadoras.²⁶⁴

Con todo, queda claro hablar de “indígena” u “originario” presenta ventajas y desventajas a según. El simple hecho de intentar nombrar a colectividades tan diversas es ya un tema polémico. Considero por ello que indistintamente del término por el que se opte, lo importante será no encubrir las particularidades de cada pueblo al mostrarlos como colectividades homogéneas.

Ahora bien, a pesar de la diversidad y las diferencias realmente existentes, los pueblos originarios en el proceso de colonización y clasificación racial de la población sufrieron experiencias históricas compartidas a partir de las cuales se pueden identificar elementos comunes que les distinguen del resto de la población en nuestra América.

En un primer acercamiento los rasgos que muchas veces resultan más distintivos de los pueblos indígenas son las prácticas religiosas y lingüísticas. Éstas pueden manifestarse en simultáneo o en separado. No obstante, ambos son elementos problemáticos porque pueden ser olvidados, reaprendidos o fusionados.

Según el jurista mixteco Francisco López Bárcenas (1962), la autoidentificación o autoadscripción resulta un criterio importante, sobre todo en el plano individual, porque resulta indispensable la conciencia de su identidad. En el plano de la colectividad uno de sus rasgos fundamentales resulta la vinculación con un territorio, sin importar si existe una

²⁶⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, “Ch’ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores” en *Hambre de huelga. Ch’ixinakax Utxiwa y otros textos*, La mirada salvaje, Querétaro, 2014, p. 62.

expulsión de éste o bien si se trata de una relación mística. Otro es su continuidad cultural-histórica, es decir, que la colectividad indígena se trata de los descendientes de los primeros habitantes de los territorios que hoy forman América, por lo que hay una primacía en el tiempo anterior a los actuales Estados-nación y preservan algunas prácticas culturales.²⁶⁵

De este modo, se puede afirmar que las poblaciones originarias son ejemplo de naciones, ya que cumplen las cuatro características enunciadas por Villoro: comunidades de cultura, conciencia de pertenencia, proyecto común y relación con un territorio. No solo eso, sino que frente a los Estados-nación modernos —naciones proyectadas— se tratan de naciones históricas. En este sentido, el término “pueblos” en ocasiones resultará inconveniente frente al de “nación”. Hablar de “naciones originarias” otorga una visión mucho más amplia que da cuenta de su complejidad frente a los diversos procesos históricos. Aunque, como en el caso de “indígena” vs. “originario”, una palabra no resuelve toda una problemática sí puede brindar ciertas directrices.

En este contexto, el sociólogo mexicano Pablo González Casanova (1922) señala que las naciones indígenas han constituido históricamente la matriz del campesinado latinoamericano.²⁶⁶ Este punto es importante porque ayuda a no caer en una visión culturalista, sino a tener en cuenta que así como el proyecto moderno-colonial ha afectado a las poblaciones originarias en su dimensión cultural también lo ha hecho en los aspectos políticos, económicos y sociales. Es decir, los pueblos indígenas de la actualidad no son reflejo del “buen salvaje”, sino de naciones históricas que han sufrido y todavía sufren los embates de la colonialidad. Del mismo modo, dicha condición de transformación de las poblaciones indígenas en campesinado ha significado en muchas ocasiones su pérdida de identidad étnica.²⁶⁷

Dicha situación en gran medida está determinada por las condiciones impuestas por los Estados-nación modernos coloniales. Por ello mismo, es que el enfoque *comunal* resulta insuficiente para explicar la situación de los pueblos indígenas, ya que pretende entenderlos

²⁶⁵ Francisco López Bárcenas, *Autonomías y derechos indígenas en México*, CENEJUS/UASLP, San Luis Potosí, 2015, pp. 29-39.

²⁶⁶ Pablo González Casanova, “Las etnias coloniales y el estado multiétnico” en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, Clacso/Siglo XXI, México, 2015, p. 298.

²⁶⁷ *Ibidem.*, p. 299.

desde sí mismos y como si se tratarán de entes aislados, y dejando de lado las interrelaciones con otros grupos y con el propio Estado- nación.²⁶⁸

Las diversas naciones originarias de nuestra América conforman identidades que han sido subalternizadas desde el orden colonial, y que con el surgimiento de los Estados-nación independientes no se han beneficiado de mejorías suficientes. En palabras de Díaz-Polanco: “(...) en relación con la problemática étnica, se requería enjuiciar críticamente no solamente los tres siglos de régimen colonial, sino *también los cerca de dos siglos de vida independiente*”.²⁶⁹

El régimen colonial fue enarbolado por los conquistadores como una hazaña de la civilización y de la evangelización, no obstante para las naciones originarias implicó la ruina de su organización social, así como la destrucción de sus formas de vida y sus creencias.²⁷⁰

En este sentido, dicha destrucción cultural no debe ser vista como un mero abandono de prácticas folkloristas que pueden ser reemplazadas o intercambiadas por otras, sino que se trata de la clausura o, por lo menos, la fractura de posiciones epistemológicas y, por lo tanto, este fenómeno representa la pérdida para toda la humanidad de horizontes en la solución de problemas actuales y futuros.

Consecuentemente, se pueden mencionar cinco acciones emprendidas por parte de las potencias conquistadoras hacia las naciones originarias desde el inauguración de la empresa conquistadora: 1) la mal llamada “guerra justa”, que se enunciaba con intenciones evangelizadoras; pero ello no era más que el discurso legitimador de conquista; 2) la esclavitud a la que fueron sometidas en un primer momento las naciones originarias; 3) aniquilamiento de poblaciones enteras vía etnocidio y genocidio; 4) posterior a la esclavitud, las poblaciones nativas son sometidas a la encomienda, el repartimiento y la servidumbre por deudas; 5) segregación espacial y territorial, acompañada de procesos de aculturación.²⁷¹ A ello no hay que olvidar como el sistema colonial de género les deshumanizó, bestializó y feminizó.

Con ello queda explícito que el trabajo ejercido por las poblaciones originarias era fundamental para mantener el régimen colonial. Díaz-Polanco agrega: “[e]n efecto, todos los

²⁶⁸ H. Díaz-Polanco, “Pueblos indios...”, *op. cit.*, p. 100.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 105. *Cursivas del original.*

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 104.

²⁷¹ *Ídem.*

grupos sociales no indios (excluyendo a los esclavos y otros trabajadores), e incluso la capa de ‘nobles’ indígenas que fue incorporada al sistema de dominio colonial, dependían de la fuerza de trabajo de los nativos”.²⁷²

Si bien, con las independencias formales se dieron modificaciones en las estructuras y relaciones sociales, muchas políticas de dominio, exclusión y homogeneización tan solo fueron refinadas mas no eliminadas. En palabras de González Casanova: “[e]n un enfoque global, los indios no son más que una parte de una compleja situación colonial, que cambia del capitalismo mercantil al capitalismo monopólico y transnacional, del trabajo obligado al asalariado, del gobierno colonial al gobierno Estado-nación de la periferia”.²⁷³ Cabe mencionar que los liberales del siglo XIX y también del XX en no pocas ocasiones llegaron a negar el derecho de las etnias a su existencia. Al ser concebidas como colectividades inferiores no se les considera capaces de manejar sus propios asuntos, aunque detrás de este paternalismo existen intereses de despojo de recursos, explotación de la fuerza trabajo, control ideológico y dominación política.²⁷⁴

No obstante, a pesar de todos los agravios cometidos hacia las poblaciones originarias tanto en la época colonial como en la independiente, dichas colectividades en diversas ocasiones han presentado diversas estrategias de resistencia frente al dominio. Dussel hace un mapeo de diversas resistencias que se dieron a lo largo y ancho del continente durante la conquista.²⁷⁵ Dentro de sus cosmovisiones, entrar a tales etapas de lucha muchas veces significó “el fin del mundo”, entendido como el fin de una época para dar comienzo a otra, con las pérdidas culturales y sociales que ello conlleva. Otra modalidad de resistencia ha sido la ya mencionada codigofagia. Al respecto, el filósofo mexicano Ambrosio Velasco Gómez (1954), en seguimiento con los planteamientos de Echeverría, afirma que gracias a ser creadoras del *ethos* barroco las naciones originarias tuvieron un papel activo en la formación de la identidad nacional —mas no del Estado-nación—. En el caso mexicano esto se refleja en el guadalupanismo y su potencial de resistencia y liberación.²⁷⁶ Este hecho pareciera la manifestación de las condiciones de la identidad de los

²⁷² *Ibidem*, p. 114.

²⁷³ P. González, *op. cit.*, p. 301.

²⁷⁴ H. Díaz-Polanco, “Pueblos indios...”, *op. cit.*, p. 115.

²⁷⁵ E. Dussel, *1492: El encubrimiento...*, *op. cit.*, pp. 187-210

²⁷⁶ Ambrosio Velasco Gómez, “*Ethos* barroco, resistencia y modernidad”, en Raquel Serur Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, UAM-X/Era, México, 2015, p. 214

pueblos (histórica, dinámica, heterogénea y múltiple) en la formación de una nación, posterior a la colonización por parte de las naciones originarias, las cuales no traicionan a sus naciones históricas y asumen la opción de la autenticidad.

Un aspecto fundamental, que recupera González Casanova, es el papel que juega la comunidad para las poblaciones y naciones originarias, y que: “(...) el indio transforma su comunidad en una estructura social preparada para resistir la larga guerra colonial. La comunidad india es mucho más que un refugio. (...) la comunidad india es una base estratégica para la resistencia o el levantamiento”.²⁷⁷ Dentro de la organización colonial del trabajo, las comunidades indígenas han sido fuente de mano de obra barata y recursos baratos, mas cuando no han brindado lo requerido al orden colonial, se les ha procurado erradicar o por lo menos excluir a regiones inhóspitas.²⁷⁸

Entre las principales trabas en la búsqueda de soluciones para dicha explotación y exclusión que han sufrido las naciones originarias desde el surgimiento de la modernidad-colonialidad se pueden mencionar tres: el indigenismo, el indianismo y el reduccionismo clasista.

Las políticas indigenistas pueden manifestarse de formas muy diversas (de segregación, de incorporación y de integración), mas todas corresponden a aquellas que son concebidas y aplicadas por no indígenas hacia las colectividades indígenas. Tienen la pretensión de homogeneizar a la población en miras del Estado-nación moderno y para ello han usado el genocidio, el etnocidio, la etnofagia o combinaciones de ellos. Como es desde el indigenismo que la propia capacidad de decisión de las colectividades indígenas es dejada fuera, es por ello que en gran medida ha operado como una de las causas de la heterogeneidad étnica no resuelta. Representa en realidad uno de los problemas a encarar y no una solución.²⁷⁹

El indianismo, aunque parecería la alternativa válida frente al indigenismo, en realidad se trata de un extremismo igual de pernicioso. Desde esta posición se realiza una fetichización de la cultura, por lo que se conciben a las etnias como fijas, estáticas y que solo pueden ser entendidas desde sí mismas. Esta postura conduce a ocultar las condiciones de

²⁷⁷ P. González, *op cit.*, p. 293.

²⁷⁸ *Ibidem.*, p. 294.

²⁷⁹ H. Díaz-Polanco, “Pueblos indios...”, *op. cit.*, pp. 115-116.

opresión que existen o que puedan existir al interior de las etnias.²⁸⁰ Asimismo, esta postura es incapaz de profundizar en los cacicazgos existentes dentro de las propias naciones originarias y en las posibles alianzas de dichas élites indígenas con las élites coloniales. González Casanova acerca de esta situación agrega:

La lucha de clases interna y la estratificación se confabulan en contra de los pueblos indios. Una burguesía desfigurada de indios caciques que continúan hablando la lengua nativa y manteniendo la cultura nativa, explota a la gente que labora bajo su mando, sobre todo para beneficio de los ‘ladinos’ y la perpetuación de sus propios privilegios, de tal manera que las relaciones capitalistas de producción y las formas rudimentarias de estratificación y de movilidad social dividen a los miembros de la misma cultura y comunidad.²⁸¹

En pocas palabras, el indianismo —al menos como lo entiende Héctor Díaz-Polanco— se trata de una postura culturalista que concibe de forma mitificada la praxis de los pueblos originarios como si no tuvieran cambios a lo largo de la historia. Además deja de lado las condiciones socioeconómicas que producen explotación y dominación. Condiciones tales que pueden existir al interior de las comunidades, así como su vinculación con el sistema-mundo moderno-colonial.

Si el indianismo es la postura que deja de lado la condición socioeconómica y se centra en la cultural, el reduccionismo clasista es justamente lo opuesto. Se trata de la tercera traba. Desde este reduccionismo se obvia o, con suerte, se menosprecia la condición étnica para considerar la condición económica de clase como la única o principal fuente de explotación y exclusión. En no pocas ocasiones diversos sectores “progresistas” o “revolucionarios” han adoptado esta posición, lo que ha provocado consecuencias perjudiciales.²⁸² La condición de los pueblos y naciones originarias es entonces vista como si se tratara simplemente del proletariado, negando la carga histórica que sus identidades étnicas han sufrido desde la conquista y la colonia. González Casanova explica acerca del

²⁸⁰ *Ibidem.*, p. 122.

²⁸¹ P. González, *op cit.*, p. 297.

²⁸² H. Díaz-Polanco, “Pueblos indios...”, *op. cit.*, p. 122.

entramado de las condiciones étnica y de clase que: “[e]l sistema colonial y neocolonial en realidad se ha consolidado a través de yuxtaposiciones de la desigualdad colonial con indios burgueses contra indios trabajadores; con trabajadores protegidos contra trabajadores colonizados”.²⁸³

Ambos reduccionismos —el indianismo y el reduccionismo clasista— se tratan de opciones políticas que parten de concepciones inexactas. El primero en ocasiones ha sido utilizado por tácticas neoliberales para debilitar las luchas de liberación nacional y continental. El segundo ha ocultado las particularidades coloniales que se manifiestan en las periferias del orden geopolítico global. Pablo González Casanova agrega:

Si el error de ningunear el problema colonial deja sin resolver la cuestión de la lucha de clases —o contra la explotación, la discriminación y la exclusión— en un sistema global colonial, el error de querer librar una pura lucha india anticolonial elude la cuestión de las formas de dominación y acumulación que prevalecen bajo el capitalismo metropolitano y periférico. En ambos casos se plantea una *lucha* inexacta: en uno, la de los trabajadores que no incluyen a las poblaciones y a los trabajadores colonizados; en otro, la de las poblaciones colonizadas separadas del resto de los trabajadores y de los pueblos.²⁸⁴

Por ello es que para que superar las condiciones de exclusión y dominación que aquejan a las naciones originarias resulta imprescindible una posición que incluya tanto la condición de étnica como la de clase. Asimismo, este tipo de problemáticas no competen solo como “dificultades étnicas” o “desafíos de las naciones históricas”, sino que hay un vínculo inherente con la constitución y operación de los Estados-nación modernos.²⁸⁵ Volviendo a González Casanova:

Si no se puede comprender la lucha de clases contra la explotación y la discriminación en América Latina sin un análisis concreto de la lucha

²⁸³ P. González, *op cit.*, p. 298.

²⁸⁴ *Ibidem.*, p. 305.

²⁸⁵ *Ibidem.*, p. 303.

colonial y neocolonial, ni se puede comprender la lucha del pueblo indio sin ligarlo a la lucha del campesino, a la lucha de los trabajadores asalariados y a las luchas del bajo pueblo, tampoco se le puede comprender si no se incluye la lucha de los indios por su autonomía.²⁸⁶

La condición de las naciones indígenas no se trata de una cuestión excluyente que solo puede ser entendida desde sí misma, sino que atraviesa a quienes integran del Estado-nación —aunque a personas distintos les afecta de forma distinta— en ámbitos tanto culturales y religiosos como económicos y políticos. Además dichas poblaciones han empleado estrategias de lucha y resistencia que implicaron un mestizaje con las culturas de los colonizadores. El mestizaje también ha ocurrido de forma biológica en los países de nuestra América —aunque con intensidad variable en cada país y región—. Y aunque las naciones originarias son descendientes de las civilizaciones amerindias previas a la conquista por lo que mantienen cierta continuidad a algunas de sus prácticas, la propia *condición indígena* solo puede ser entendida después de la invasión, conquista y colonización. Con ello quiero decir que la identidad indígena es una identidad moderna, que no es estática ni mucho menos se encuentra aislada de las identidades no indígenas. Entiendo que desde esta perspectiva abierta que las naciones originarias podrán configurar soluciones creativas y no modernas a sus problemáticas coloniales, así como para problemáticas de otro tipo.

3.5.2. La condición europea y la descendencia criolla

No es mi interés el de hacer ver a la población europea llegada a América y su descendencia como un masa homogénea ávida de poder y explotación hacia otras identidades. Resulta también necesario historizar y complejizar los diversos roles que han jugado.

Primeramente, aquello que conocemos como Europa, o incluso como Iberia, no se trató nunca de un bloque regional o histórico uniforme. Así como ocurrió con las tierras amerindias, en la península ibérica previa a la invasión existían una amplia gama de culturas. Por mencionar algunos sucesos, cuando el imperio romano arriba a la región no se trataba de un espacio despoblado sino que ya era habitada por distintos pueblos, más adelante llegan

²⁸⁶ *Ibidem.*, p. 304.

otros pueblos denominados peyorativamente “barbaros”, y no se puede dejar de lado la posterior invasión y dominio musulmán por parte de los moros. Gracia añade al respecto: “(...) en la época del encuentro, Iberia era una colección de pueblos que muestran toda una gama de matices culturales; ni en esa época, ni tampoco hoy, ha habido *una* Iberia, o incluso *una* España”.²⁸⁷ De hecho, es hasta 1492, el mismo año de la invasión que España se empieza a consolidar como tal.

No está demás mencionar que el fenómeno mal llamado “reconquista”, con la victoria de los reyes de católicos, es el primer ensayo de Estado-nación moderno que conlleva su correspondiente política de homogeneización de la población, utilizando para ello la unificación religiosa. Se trata de un fenómeno novedoso, ya que durante el dominio musulmán poco se hizo para convertir a la población cristiana o judía al islam.²⁸⁸ Esto es relevante porque esa misma praxis fue exportada a América y fue una de las grandes características del régimen colonial y una buena parte del régimen independiente.

Para Dussel, años antes del *ego cogito* cartesiano, la modernidad se inauguró con el *ego conquiro* (yo conquisto) y la negación de la otredad, propias de Hernán Cortes (1485-1547).²⁸⁹ Este tipo de prácticas fueron reiteradas por las potencias europeas conquistadoras. El historiador mexicano Enrique Florescano Mayet (1937) afirma que los factores que resultaron más efectivos para la occidentalización y transformación de los pueblos amerindios fueron la imposición de la lengua extranjera, la implantación de la concepción cristiana de la historia y la misión tanto imperial como providencial del Estado-nación.²⁹⁰ Yo añadiría que los tres factores que menciona Florescano fueron también indispensables para la colonización y división racial del trabajo. Por lo que una vez más se muestra que la empresa colonial articuló elementos culturales y elementos políticos en sus propósitos.

A pesar de que el proyecto colonial en el discurso se encontraba entremezclado con la causa evangelizadora —la segunda servía como justificación del primero—, en diversas ocasiones entraron en conflicto entre sí. Resulta entonces que se pueden identificar por lo menos dos proyectos europeos en América, el encomendero y el evangelizador. Al respecto, Ambrosio Velasco afirma que: “[l]os defensores de los indios asumieron una posición

²⁸⁷ J. J. E. Gracia, *op. cit.*, p. 123. Cursivas del original

²⁸⁸ *Ibidem.*, p. 124.

²⁸⁹ E. Dussel, *1492: El encubrimiento...*, *op. cit.*, pp. 55-75.

²⁹⁰ Enrique Florescano Mayet, “Concepciones de la historia” en Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Trotta, Madrid, 1992, p. 316.

radicalmente multiculturalista, mientras que los que los consideraban bárbaros sostuvieron una visión radicalmente etnocéntrica. Los primeros comprendieron, valoraron y defendieron la cultura y formas de vida de los pueblos originarios, mientras que los segundos, con el propósito, en el mejor de los casos, de liberarlos de la ignorancia, la injusticia y la barbarie, se propusieron civilizarlos”.²⁹¹

No es raro el caso del religioso que, tomando la causa providencial, se enfrentara de forma activa a las prácticas del encomendero o del conquistador. Como tampoco es raro que la corona combatiera diversas prácticas misioneras, desde la limitación hasta la expulsión,²⁹² ello con ayuda de las mismas élites clericales. En este contexto surge la denominada tradición hispanoamericana de derechos humanos.

Incluso Bolívar Echeverría sugiere la hipótesis improbable que la derrota del proyecto evangelizador y victoria del proyecto encomendero fue un hecho decisivo para la consolidación de la modernidad en un rumbo capitalista. Si el triunfo hubiera sido inverso posiblemente —según Echeverría— estaríamos en una modernidad no capitalista.²⁹³

Hay que agregar, que no toda la población europea llegada a América se trataba de la élite noble, militar o religiosa. Con el tiempo llegaron poblaciones de clases medias o bajas que buscaban una nueva vida.²⁹⁴ Sin embargo, lo cierto es que a pesar de las diferencias de clase existente entre la misma población de origen europeo, se trataba de la “raza” que se encontraba encima de la jerarquía de castas. Incluso, como ya se mencionó, eran los varones “blancos” quienes poseían el “privilegio” de acceder al trabajo pagado.

Ahora bien, en este contexto surge la población criolla, que se trata de la descendencia de hombre y mujer europeos pero que es nacida en América. Tanto para Enrique Florescano²⁹⁵ como para Luis Villoro²⁹⁶, la casta criolla es inventora de la identidad nacional de los países latinoamericanos, ya que tanto indígenas y afrodescendientes estaban imposibilitados para hacerlo. No obstante, retomando los planteamientos de Ambrosio Velasco, el *ethos* barroco —que tiene entre sus principales creadoras a las “razas

²⁹¹ A. Velasco, “Filosofía latinoamericana, cultura barroca y pueblos originarios” en José Guadalupe Gandarilla Salgado (coordinador), *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, UNAM, México, 2014, p. 70.

²⁹² E. Florescano, *op. cit.*, pp. 320-323.

²⁹³ B. Echeverría, “Cuatro apuntes”, *op. cit.*, pp. 222-223.

²⁹⁴ J. J. E. Gracia, *op. cit.*, p. 127.

²⁹⁵ E. Florescano, *op. cit.*, p. 328.

²⁹⁶ L. Villoro, “Del estado homogéneo...”, *op. cit.*, pp. 34-35.

subalternas”: indígenas y afros— juega un rol fundamental de la identidad nacional.²⁹⁷ En este sentido considero que la población criolla no es creadora, pero sí difusora de la identidad nacional. Velasco añade:

La reconstrucción histórica y filosófica de la grandeza del pasado indígena por parte de los humanistas criollos sería la contraparte de la apropiación que hicieron los indígenas de la cultura hispánica. Se trata de un reelaboración de las culturas vencidas desde la lengua y la cultura de los descendientes de los conquistadores que buscan afirmar una identidad propia diferente a la española y más afín a las indígenas con quienes comparten tierra y origen de nacimiento.²⁹⁸

En última instancia, la población criolla asumió los productos culturales del *ethos* barroco lo que permitió agrupar en su momento a múltiples grupos de indígenas, afros, criollos y mestizos (según su caso) en las diversas luchas independentistas.²⁹⁹

Muchas de dichas élites criollas han permanecido durante las independencias formales hasta hoy en día. También es cierto que tales élites criollas como grupo no han sido aliados de las causas de liberación, salvo en casos excepcionales como el arriba mencionado. No está de más mencionar que así como se apropiaron y difundieron el imaginario barroco, en un segundo momento han intentado castrarle el potencial liberador —subordinándolo, curiosamente, al *ethos* realista— y hasta lo emplearon en la conformación simbólica de los Estados-nación independientes (ya fuesen liberales o conservadores). Y así como los encomenderos y los hacendados eran subalternos del poder central radicado en Europa, ahora, en el marco de la globalización corporativa, las élites criollas (y otras nuevas élites) siguen jugando el mismo papel frente a las nuevas potencias, organismos internacionales y —sobretudo— empresas transnacionales,³⁰⁰ perpetuando así muchas estructuras de exclusión, dominación y opresión nacidas con la modernidad-colonialidad.

3.5.3. La tercera raíz: las poblaciones afrodescendientes

²⁹⁷ A. Velasco, “*Ethos* barroco, resistencia y modernidad”, *op. cit.*, p. 214.

²⁹⁸ A. Velasco, “Filosofía latinoamericana, cultura barroca...”, *op. cit.*, p. 75.

²⁹⁹ *Ídem.*

³⁰⁰ P. González, *op. cit.*, p. 295.

Así como sucedió con las naciones originarias, las poblaciones afrodescendientes también fueron subalternizados la esta división racial del trabajo. No se puede entender la historia de las poblaciones afrodescendientes en América sin atender a la esclavitud. Es cierto que prácticas esclavistas ya existían desde momentos previos a la modernidad en muy diversas civilizaciones humanas. No obstante, la esclavización y división del trabajo por motivos raciales es un fenómeno que se inaugura con la modernidad-colonialidad. Incluso existieron sociedades amerindias y africanas que se valieron de la esclavitud, mas en la mayoría de los casos no se trataba de una práctica central en la organización económica de la sociedad.³⁰¹ Hay que entender que la esclavización de poblaciones africanas, el tráfico de personas esclavas y el trabajo esclavo afrodescendiente en América no son los restos antiguos de un sistema precedente al capitalismo, que el devenir de la modernidad paulatinamente desmantelará. Tales elementos son fundamentales para la acumulación originaria del capital,³⁰² por lo que posibilitaron la conformación de modernidad-colonialidad y el sistema capitalista.³⁰³ En palabras de Eduardo Grüner: “la *esclavitud* y el *racismo* en sentido moderno, lejos de ser un anacronismo o una rémora cultural, son una estricta *necesidad* de la primera etapa de expansión del régimen moderno del Capital”.³⁰⁴

Cabe mencionar que previamente a la aventura esclavista por parte de las potencias europeas, las poblaciones originarias de África constituían verdaderas naciones y no se trataban únicamente de “tribus,”³⁰⁵ como muchas veces de forma despectiva se les ha pretendido mostrar. Para el siglo XV, en el África subsahariana se desarrollaron distintas sociedades, donde lo común era el orden monárquico. Sus ritos y cultos religiosos también fueron diversos, sin embargo, en sus cosmovisiones era frecuente la noción de una fuerza vital suprema creadora de todo ser viviente. Sobre todo en el África occidental se tenían grandes conocimientos en la agricultura, ganadería y orfebrería, además de practicar comercio transahariano.³⁰⁶

³⁰¹ María Elisa Velásquez Gutiérrez y Gabriela Iturralde Nieto, *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, INAH/CONAPRED, México, 2012, pp. 37-44.

³⁰² E. Grüner, *op. cit.*, p. 147.

³⁰³ *Ibidem.*, p. 149.

³⁰⁴ *Ibidem.*, p. 148. Cursivas del original.

³⁰⁵ Jesús Chucho García, “Afroepistemología y afroepistemológica” en Sheila S. Walker (comp.) *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*, Fundación Pedro Andavéz Peralta/ Afrodiáspora/Fundación Interamericana/Organización Católica Canadiense para el Desarrollo y la Paz/PIEB, La Paz, 2010, Vol. I, p. 82.

³⁰⁶ M. Velásquez y G. Iturralde, *op. cit.*, pp. 51-52.

Diversas poblaciones de origen africano fueron introducidas por las potencias conquistadoras a América para enmendar lo que se consideró como deficiencia de la población originaria en cuanto al trabajo. Como ya se mencionó, las personas que fueron esclavizadas tenían sus propias particularidades y diferencias, por lo que no representaban una cultura homogénea sino diversas culturas, en muchos casos entre los propios esclavos no había posibilidad de comunicación por las diferencias lingüísticas, por lo que después de la esclavización, en muchos casos, la adopción de la lengua del amo era la única forma de comunicación entre los individuos esclavizados.³⁰⁷ Para Gracia, una particularidad que les distingue frente a las poblaciones amerindias e ibéricas es que en su tránsito de esclavitud sufrieron la separación de sus congéneres y de sus territorios, llegando a un lugar extraño, frente a otras culturas y en un orden social distinto, por lo que sus propias culturas fueron gravemente mermadas.³⁰⁸ No obstante, Gracia comete un exceso al afirmar que:

En realidad, el único elemento que los africanos tuvieron en común fue el hecho de que fueron traídos como esclavos. Este es el único factor unificador de toda la población africana en América y es el factor preeminente que los hace diferentes de los africanos que permanecieron en África (...) Su identidad es una consecuencia de este proceso cataclísmico y se vincula inexorablemente a la identidad de los iberos y los amerindios.³⁰⁹

Esa aseveración, si bien enfatiza el gran agravio sufrido tanto por personas concretas como por naciones enteras, cae en el error de concebir las personas afrodescendientes como entes culturalmente huérfanos y cuyas identidades se configuran de forma enteramente pasiva. Valiéndome de la conceptualización de Ellacuría acerca de la acción humana, concibo que para Gracia la identidad afrodescendiente es determinada por su carácter de agente y de actor dejando de lado el de autor.

De igual modo, la cultura propia de las poblaciones esclavizadas, aunque degradada, no es arrancada por completo en el viaje a bordo de los barcos negreros. Es más, dicha

³⁰⁷ J. J. E. Gracia, *op. cit.*, pp. 136-137

³⁰⁸ *Ídem.*

³⁰⁹ *Ibidem.*, pp. 137-138.

sobrevivencia de las formas culturales africanas en muchos sentidos posibilitará factores fundamentales tanto en la colonización social como en la colonización subjetiva.

Por un lado, en cuanto a la colonización social el intelectual y activista afrovenezolano Jesús *Chucho* García (1954), afirma que la planificación colonial del trabajo esclavo se interesaba en aprovechar no solo la fuerza física sino también la inteligencia ancestral en los trabajos mineros y agrícolas. Ahí dichas inteligencias se organizaron en lo que hoy se conoce como productividad, eficacia, rendimiento, trabajo en equipo. Incluso llega a sugerir que conceptos del trabajo moderno se ensayaron en América con los saberes de afrodescendientes.³¹⁰

Por otro lado, como expone Gómez Arredondo: “(...) la colectividad sometida *no ve desaparecer su cultura, sólo la encontrará agonizante*. El autóctono sufrirá la pérdida de sus sistemas de referencia y, a través del sistema opresor, adquirirá nuevas formas de ver el mundo, en las cuales deslizará una apreciación peyorativa de sus formas originales de existencia”.³¹¹ La cultura de los afrodescendientes no será desaparecida, sino que será mostrada como moribunda para que sea despreciada y se logre una colonización introyectada.

Ahora bien, es a través de la esclavización que las poblaciones africanas y afrodescendientes se les cataloga como “negros”, en contraste con el mundo “blanco” y serán vistos como algo degradado frente a éste.³¹² Los procesos de independencia frente a las potencias europeas y la abolición de la esclavitud no significaron el desmantelamiento de la colonialidad. Ello en gran medida porque el actor afrodescendiente acepta la imagen degradada de sí mismo y desea imitar aquella del mundo blanco.

No obstante, estos remanentes culturales africanos también contribuyeron al surgimiento de sincretismos religiosos como el vudú, el candomblé o la santería. Considero que se tratan de reelaboraciones creativas de sus cultos propios utilizando sus restos culturales provenientes del África con ciertos elementos del cristianismo.³¹³ En pocas palabras, vuelve a hacerse presente la noción de codifagia que elabora Bolívar Echeverría. Conviene advertir acerca el riesgo de reivindicar dichos sincretismos como meras

³¹⁰ J. García, *op. cit.*, p. 77.

³¹¹ D. Gómez, *op. cit.*, p. 83. Cursivas son mías.

³¹² *Ibidem.*, pp. 75-78.

³¹³ D. Gómez, *op. cit.*, p. 82.

expresiones de folklore, ya que conduciría a una despolitización, sino que dichas prácticas surgieron como auténticas expresiones de sobrevivencia y resistencia aún dentro del mismo orden colonial, y en ocasiones fueron fundamentales para articular procesos de lucha.

En consecuencia a lo anterior, es posible encontrar en la persona afrodescendiente tanto prácticas en donde la esclavitud se halla interiorizada (aún después de la abolición), así como expresiones de resistencia, e incluso de auténtica insurgencia. Las experiencias de cimarronaje y la creación de quilombos van en este último sentido.

Conviene recuperar la reflexión que hace Eduardo Grüner acerca de la revolución haitiana. Para el autor, dicho proceso revolucionario a su vez está vinculado con la revolución francesa, mas no funge de un mero apéndice o episodio de la misma, sino que se trata de un acontecimiento distinto. Se retoman elementos propios del acontecimiento francés, sin embargo se le critica su propia inconsecuencia con sus propios planteamientos, que en términos materiales excluye a la población haitiana. Solo desde una mirada oblicua se pueden percibir y denunciar dichas incongruencias.³¹⁴

Uno de los productos de la revolución haitiana fue una constitución nacida de dicho proceso. En el artículo 14 se estipulaba que a partir de ese momento toda la población haitiana será conocida como “negra”, lo cual se trata de una declaración difícil de entender, inclusive paradójica. Según la lectura de Grüner: “(...) el color *negro*, que, como acabamos de decir, adquiere un ‘tinte’ plenamente *político*, o sea *desnaturalizado*. Pero “desnaturalizado” no quiere decir *desmaterializado*, sino exactamente lo contrario; es la ‘naturaleza’ entendida como condición ‘racializada’ la que resulta ser una abstracción idealista, metafísica, puramente ‘espiritual’ —en los malos sentidos de estas palabras, que también los tienen buenos—”.³¹⁵ El caso de la revolución haitiana y sus producciones culturales considero que se tratan de un acontecimiento en el que se ejercita la codigofagia, porque aunque el discurso revolucionario liberal es asumido y apropiado, este es retrabajado desde el contexto propiamente colonial.

No se puede dejar de lado que para Grüner la revolución haitiana resulta ser “más moderna que la francesa”, o bien *contramoderna*, no por adscribirse a una posición conservadora, sino por ir más allá de la modernidad eurocéntrica, misma que no concibe a la

³¹⁴ E. Grüner, *op. cit.*, p. 154.

³¹⁵ *Ibidem.*, pp. 158-159. Cursivas del original.

colonialidad como su parte constitutiva. En este sentido, considero que ya como se habla de una tradición francesa de derechos humanos (que comienza con su revolución), podría ensayarse el planteamiento de la una “tradición haitiana de derechos humanos”, tradición misma que es oblicua y barroca al nacer de una experiencia crítica del centro colonial y pretender resistir a la modernidad-colonialidad. Del mismo modo conviene recordar que Bolívar Echeverría llega a mencionar a las poblaciones afrodescendientes en los procesos de codigofagia³¹⁶ y su consecuente *ethos* barroco, pero no profundiza en este fenómeno. El *ethos* barroco es fundamental en la formación de las identidades nacionales de los países independientes latinoamericanos, y en este sentido la experiencia de la revolución haitiana es un claro ejemplo de afrodescendientes que, dentro del *ethos* barroco, crean una identidad nacional.

Frente a la experiencia creativa de la revolución haitiana, conviene recuperar el hecho de que la población esclava y exesclava asume e interioriza la actuación esclavizada, aun después de la abolición de la esclavitud como institución. Uno de los autores fundacionales del pensamiento afrocaribeño es el revolucionario, psiquiatra y filósofo martiniqués, Frantz Fanon (1925-1961), quien a través de su obra *Piel negra, máscaras blancas*³¹⁷ realiza un estudio de la actuación colonizada y el complejo de inferioridad que enfrenta la población afrodescendiente de las Antillas. Fanon no hace una historia de la esclavitud en América Latina, ni una reivindicación identitaria de la negritud, sino que, como explica Gómez Arredondo: “Fanon pone al descubierto las resonancias en impactos en la subjetividad afro-caribeña de una sistemática inferiorización emanada de la relación colonial. En *Piel negra, máscaras blancas* la descripción de la experiencia vivida del cuerpo negro supone una relación colonial posterior a la abolición de la esclavitud (...)”³¹⁸

Para el presente trabajo me interesa el análisis de Fanon de la actuación y subjetividad de la persona afrodescendiente³¹⁹, que influye tanto en el plano individual como social.

Cabe advertir que Fanon al inicio del texto aclara que sus: “(...) observaciones y conclusiones sólo son válidas para las Antillas, al menos en lo que concierne al negro *en su*

³¹⁶ B. Echeverría, “El *ethos* barroco”, *op. cit.*, p. 54.

³¹⁷ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.

³¹⁸ D. Gómez, *op. cit.*, p. 76. Cursivas del original.

³¹⁹ Aunque Fanon se refiere en múltiples ocasiones al “negro”, yo prefiero utilizar la expresión “persona afrodescendiente”.

tierra".³²⁰ No obstante líneas más adelante señala que: "(...) el antillano es ante todo un negro (...) *vaya donde vaya, un negro sigue siendo un negro*".³²¹ En distintos momentos habla desde un plano general de las condición de las personas afrodescendientes, mientras que en otros se remite al plano particular de las personas antillanas.³²² No hay que perder de vista este hecho para no malinterpretar sus observaciones.

Fanon, como lector de Marx, en ningún momento obvia la condición económica ni tampoco se descanta por una opción culturalista. Afirma: "(...) la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales",³²³ en el que el complejo de inferioridad es producido primeramente por el proceso económico, lo cual posteriormente provoca la interiorización (o "epidermización", en palabras de Fanon) de dicha inferioridad. La "negrura" será vista como una maldición a la que están condenados las personas afrodescendientes. Por lo que las personas afrodescendientes han de luchar en ambos planos que son interdependientes.³²⁴ Considero que este fenómeno puede ser entendido con mayor amplitud si se articula con la colonialidad del poder y la división racial del trabajo que ya se explicaron líneas arriba. A pesar de que orden propiamente colonial ha terminado, muchas de sus estructuras se mantienen, mismas que son útiles al capitalismo y al sistema-mundo moderno-colonial

Gracias de esta inferioridad introyectada, un matiz importante entre las personas afrodescendientes antillanas y las personas originarias de África será que las primeras se consideran más evolucionadas que las segundas. Se conciben a sí mismas en un plano intermedio entre las personas africanas y las personas europeas "blancas".³²⁵ Su finalidad es lograr un proceso de "blanqueamiento" cultural y social para deshacerse de los residuos de africanidad. No obstante, para su propia desventura, las personas antillanas, aunque hablen y se comporten como un "blanco", al llegar a Europa se darán cuenta que serán tratadas igual que una persona procedente África.³²⁶ Igualmente, conviene retomar la noción de

³²⁰ F. Fanon, *op. cit.*, p. 47. Cursivas del original.

³²¹ *Ibidem.*, p. 152. Cursivas del original.

³²² No hay una especificación clara si al hablar de "Las Antillas", se refiere únicamente Martinica, a las Antillas menores, las Antillas francoparlantes o a todo el archipiélago Caribeño.

³²³ *Ibidem.*, p. 44.

³²⁴ *Ibidem.*, pp. 44-45.

³²⁵ *Ibidem.*, pp. 54-55.

³²⁶ *Ibidem.*, p. 137.

blanquitud, misma que se encuentra introyectada en las personas antillanas y se hace presente en diversas prácticas y deseos.

Uno de los espacios en donde se manifiesta todo este andamiaje de división racial (mismas que combina el trabajo, el complejo de inferioridad y la blanquitud) es el lenguaje. Para Fanon: “(...) hablar es (...) asumir una cultura, soportar el peso de una civilización”.³²⁷ Por lo que el abandono de la lengua materna y la adquisición unívoca de la lengua de la nación colonizadora implica la “epidermización” de la inferioridad. Esta práctica colonizadora del lenguaje se manifiesta también entre la población caucásica, que al dirigirse a la población afrodescendiente lo hace como si se dirigieran a personas menores de edad. La sorpresa será cuando una persona antillana aprenda las formas correctas del lenguaje de la nación colonizadora, parecerá que da un paso en el proceso de blanqueamiento. “Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo será más en cuanto haya hecho suyo ese instrumento cultural que es la lengua”.³²⁸

La sexualidad es otro aspecto analizado Fanon en donde se manifiesta la blanquitud. En concreto aborda los casos de relaciones heterosexuales; el de la mujer afrodescendiente frente al varón caucásico³²⁹ y del varón afrodescendiente frente a la mujer caucásica.³³⁰ En ambos casos buscan “blanquearse” y con ello adquirir dignidad y reconocimiento como personas civilizadas. Nótese que siempre está presente, al menos implícitamente, el deseo de mejorar su posición económica. El varón afro al copular con la mujer caucásica hace suyas “la civilización y la dignidad blanca”.³³¹ En este contexto, el matrimonio interracial podrá ser entendido como la propia exterminación de la identidad de la persona afro. Por otro lado, al encontrarse con el varón caucásico, la mujer afro no sólo se blanquea a sí misma, sino también a su descendencia. Se “salva la raza” no en la de preservación de su identidad, sino en asegurar su supervivencia por un ascenso social y económico. Este blanqueamiento es concebido de forma evolutiva, ya que “[e]n primer lugar, está la negra y está la mulata. La primera no tiene sino una posibilidad y una inquietud: blanquear. La segunda no solamente quiere blanquear, sino evitar la regresión. ¿Qué hay más ilógico, en efecto, que una mulata

³²⁷ *Ibidem.*, p. 49.

³²⁸ *Ibidem.*, p. 62.

³²⁹ *Ibidem.*, pp. 65-77.

³³⁰ *Ibidem.*, pp. 77-91.

³³¹ *Ibidem.*, p. 79.

que se casa con un negro?”.³³² El amor que le puede ofrecer un afrodescendiente a una mulata es tomado cual insulto, mientras que ante el afecto de un caucásico hay sumisión, ya que representa la entrada al “mundo blanco”. Fanon apunta que esta comprensión alienada de “la búsqueda de la carne blanca” será superada con lo que él llama “una reestructuración del mundo”.

Por todo ello, la visión de la colonización que presenta Fanon resulta amplia en el sentido de que no solo opera en el plano de lo objetivo o histórico, sino también en las actitudes que las personas adoptan frente a las mismas.³³³ Es decir, la colonialidad afecta también las relaciones intersubjetivas y la propia psique del actor colonizado.

A Fanon le interesa comparar la discriminación y subordinación sufrida históricamente por el pueblo judío con la que aqueja a personas y grupos afrodescendientes. La actitud antisemita se emparenta con la “negrofobia”.³³⁴ En el imaginario eurocéntrico, tanto lo judío como lo afrodescendiente son representaciones del Mal.³³⁵ El actor antillano afrodescendiente, como parte de su psicopatología, hereda culturalmente esos arquetipos de “lo negro” asociado con la muerte, el pecado, la maldad, etc., y los incorpora a sus propios miedos.³³⁶ Su propia esclavitud continúa, pero ahora de una forma interiorizada. Agrega Fanon: “(...) se elige [a la persona afrodescendiente] como objeto susceptible de portar el pecado original. Para ese papel, el blanco elige al negro y el negro que es un blanco también elige al negro. El negro antillano es esclavo de es imposición cultural. Tras haber sido esclavo del blanco, se autoesclaviza. El *negro* es, en toda la acepción del término, una víctima de la civilización blanca”.³³⁷

No obstante, una diferencia en los prejuicios a los que son sometidos tanto la persona semita como la persona afrodescendiente es que la primera es relacionada con el dinero y la segunda con el sexo.³³⁸ El pensamiento eurocéntrico, que concibe lo exterior como incivilizado, se hace presente: la persona afrodescendiente será vista como una bestia con instinto sexual desbocado más allá de la moralidad, lo que conducirá a que en ocasiones sea

³³² *Ibidem.*, p. 73.

³³³ *Ibidem.*, p. 94.

³³⁴ *Ibidem.*, p. 119.

³³⁵ *Ibidem.*, p. 156.

³³⁶ *Ibidem.*, p. 163.

³³⁷ *Ídem.* *Cursivas del original.*

³³⁸ *Ibidem.*, p. 144.

reducido a la genitalidad. El varón afrodescendiente, además de bestializado será concebido como un pene.³³⁹

Con todo ello, Fanon no considera que el “problema negro” tenga su núcleo en el trato entre individuos afrodescendientes y caucásicos sino que, a pesar de la abolición de la esclavitud, dichas problemáticas se remiten a las estructuras colonialistas y capitalistas vigentes, y con ellas sus narrativas ideologizadas.³⁴⁰ Nunca renuncia a problematizar y analizar la dimensión de clase.

Al comparar el estudio de Grüner con el de Fanon, es posible encontrar intersecciones y diferencias interesantes. Primeramente es que ambos retoman casos muy específicos del Caribe. Sin embargo, a pesar de su particularidad, considero que brindan elementos para analizar y comprender otras experiencias nustramericanas.

En el caso expuesto por Grüner se analiza un proceso de constitución de sujeto afrodescendiente, mientras que el analiza Fanon presenta la perpetuación de la colonialidad de forma interiorizada en el actor afrodescendiente. Muy probablemente, la diferencia primordial entre la experiencia haitiana y la martiniqués resultará que en la primera fueron las poblaciones esclavas las que abolieron la esclavitud, hicieron la revolución y lograron la independencia del país, mientras que en el segundo la abolición (y no la independencia, ya que a la fecha Martinica es un departamento de ultramar de la república francesa) se trató de una concesión de los amos.³⁴¹ Esta diferencia es fundamental en la ruptura o continuidad de la interiorización de la esclavitud después de la época propiamente colonial.

Un punto coincidente, tanto en la interpretación de Grüner como en el análisis de Fanon, es que se critica la universalidad abstracta, la cual en su discurso incluye a todo tipo de identidad, mas en la práctica excluye a la mayor parte de personas. En este sentido, ambas posiciones no abortan la universalidad sino que buscan radicalizarla. No se trata entonces de una opción tradicionalista, que sería igualmente excluyente; sino de una opción de autenticidad. Cabe mencionar que aunque Fanon analiza la “cuestión racial” y su relación con la colonialidad no aboga por un *esencialismo racial*; es más, al final de su estudio no opta por “un mundo sin blancos”, sino por:

³³⁹ *Ibidem.*, pp. 147-154.

³⁴⁰ *Ibidem.*, p. 170.

³⁴¹ D. Gómez, *op. cit.*, p. 80.

Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre. El *negro* no es. No más que el blanco. Los dos tienen que apartar las voces inhumanas, que fueron las de sus respectivos ancestros, a fin de que nazca una auténtica comunicación. Antes de comprometerse en la voz positiva, hay un esfuerzo de desalienación para la libertad.³⁴²

A través de los casos presentados por Grüner como por Fanon, se puede explicitar un contraste entre la subjetividad y actuación. La revolución

Asimismo, en esta variedad de experiencias y visiones, resulta necesario realizar una caracterización étnica propia de los pueblos afrodescendientes en nuestra América. Para ello será necesario tomar en cuenta su historia y experiencias particulares, y nunca dejar de lado que a pesar de sus semejanzas con las naciones originarias —como identidades subalternizadas por la clasificación racial de la población— guardan también sus diferencias.

Utilizaré la caracterización de nación que ofrece Luis Villoro, para el caso afrodescendiente. La nación como comunidad de cultura está presente, mas no como en el caso de las naciones originarias, quienes representan a los primeros habitantes de los territorios antes de la fundación de los Estados-nación modernos, sino como descendientes de la población extraída de África y esclavizada. Hay características culturales compartidas, y el suceso histórico de esclavización visto en retrospectiva da un carácter fundacional a su identidad.

La conciencia de pertenencia, o autoadscripción como identidades afrodescendientes sigue siendo un criterio relevante para muchas personas que se reconocen como tales. Aunque, como en el caso analizado por Fanon, hay muchas personas afrodescendientes que niegan su origen o buscan deshacerse de esa “maldición”.

La autoadscripción señalada permite otra característica: el planteamiento de un proyecto común. Dicho proyecto que, por los procesos extracción y tráfico así como los desarraigos que generaron, podría considerarse desarticulado para los pueblos afrodescendientes —sobre todo al compararlo con proyectos de las naciones indígenas—, en

³⁴² F. Fanon, *op. cit.*, p. 190. Cursivas del original

muchas ocasiones logra llevarse a cabo cuando van unidas las vidas individuales y las vidas colectivas de las personas afrodescendientes por un propósito común. Cumpliéndose así cierta continuidad histórica y cultural. Sin embargo, en el mismo proceso diaspórico, gran parte del legado cultural de la población esclavizada fue despedazado, así como elementos lingüísticos y religiosos (otros tantos sobreviven en sincretismos), por lo que este criterio no puede ser entendido sin prácticas de reconstrucción y reinterpretación propias de los sujetos.

Por último, considero que la característica más debatible para los pueblos afrodescendientes es la relación con el territorio. Dicho vínculo en efecto puede existir; comúnmente en el imaginario colectivo se trata de África, por lo que la relación es de un espacio no habitado sino simbólicamente vinculado.

En este asunto Eduardo Grüner distingue rasgos históricos que diferencian a las naciones originarios frente a los pueblos afrodescendientes:

Las comunidades ‘indígenas’ (...) son los propietarios, legítimos, de *Abya Yala*. No necesitaban, como los ‘afroamericanos’ *construir* sus títulos de propiedad. No tenían ni tienen, además, *otra* tierra de pertenencia o de referencia a la cual se vean obligados a elegir si ‘retornar’ o no, como representaba el mito de retorno a África para los esclavos negros. La expoliación de su propio *suelo material* —además de la de su fuerza de trabajo, claro está— hace de la lucha por su *recuperación* un objetivo inequívoco.³⁴³

Asimismo, las condiciones de la identidad de los pueblos que teoriza Héctor Díaz-Polanco se hacen evidentes en las poblaciones afrodescendientes. Con lo visto anteriormente podemos constatar que son identidades históricas, dinámicas, heterogéneas y múltiples. Además, retomando los aportes de Grüner, en el campo político se apunta a un rasgo propio de los sujetos afrodescendientes que es la potencial memoria histórica de haber tomado el poder incluso antes que criollos independentistas. Ello con el caso emblemático de la revolución haitiana y la construcción de un nuevo país.³⁴⁴

³⁴³ E. Grüner, *op. cit.*, p. 171. Cursivas del original.

³⁴⁴ *Ibidem.*, pp. 170-171.

3.5.4. El mestizaje: ¿productor de una nueva “raza”?

El mestizaje se trata de un fenómeno antiguo que se presenta en múltiples sociedades y civilizaciones humanas, además que puede remitir a muy distintos procesos: puede ser referido tanto a lo biológico como a lo cultural —entendido en un sentido amplio—, pasando por lo lingüístico y lo religioso.³⁴⁵ Entonces si el mestizaje biológico es una práctica recurrente en múltiples grupos humanos, resultará que la “pureza” —ya sea étnica, cultural o “racial”— no es más que una mera ficción y, además, la variabilidad genética y fenotípica de toda la humanidad se constituyen a través de múltiples cadenas de mestizajes. Ahora bien, con esto no pretendo relativizar el papel que diversos tipos de mestizajes han jugado en América, sino en enfatizar que la diversidad humana es producto de la interacción y no del aislamiento. En este sentido retomo la advertencia de Díaz-Polanco de que: “[h]ay que estar alerta contra la pretensión de utilizar las identidades múltiples para desvalorizar la identidad misma, colocándola bajo la perspectiva de ‘fluidez’ o el ‘hibridismo’ que supuestamente ‘relativizan’ el sentido de pertenencia”.³⁴⁶

De la mano con ello, me interesa analizar el devenir histórico del mestizaje en América Latina, ya que aunque este no es el único espacio en el que han existido procesos de mestizaje, los que se han dado aquí tuvieron implicaciones particulares en el régimen colonial, perviviendo aún en la etapa de las independencias formales.

Breny Mendoza señala que: “(...) el mestizaje también ha recibido distintas valoraciones a través del tiempo, visto algunas veces en el pasado en forma negativa, como degeneración, degradación y contaminación, mientras que en otras, en forma positiva, es decir, como la síntesis, o como símbolo del progreso, comprendido así como el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo”.³⁴⁷

Las posiciones acerca del mestizaje que generalmente permean los discursos oficiales, así como en cierta parte de la academia, optan por un enfoque celebratorio. Se pueden criticar dichas versiones en dos sentidos: primeramente, aunque reconocen cierta herencia “india” en la conformación cultural latinoamericana, consideran “lo indígena” como si se tratara de un bloque cultural homogéneo. En un segundo lugar, conciben la

³⁴⁵ B. Mendoza, “La desmitologización del mestizaje...”, *op. cit.*, p. 138.

³⁴⁶ H. Díaz-Polanco, “Identidades múltiples...”, *op. cit.*, p. 39.

³⁴⁷ B. Mendoza, “La desmitologización del mestizaje...”, *op. cit.*, p. 139.

conquista y la colonización como fenómenos catalizadores de una fusión cultural, resultando en todo momento armoniosa y benéfica.

Aquello que se entiende como “mestizaje” ha sido en América Latina un conjunto de procesos de naturalezas muy diversas con ubicaciones espaciales y temporales variadas, es decir el mestizaje debe ser entendido como fenómenos desiguales. Igualmente, no se puede dejar de lado el hecho que frente a estos fenómenos los Estados-nación han generado diversas narrativas discursivas del mestizaje, a veces contradictorias, pero con objetivos generalmente afines a la modernidad-colonialidad. Breny Mendoza señala que: “[e]l concepto [de mestizaje] tiene claramente historias diferentes y es definido y redefinido según el contexto histórico, social y cultural. Así encontramos que el término mestizo en Latinoamérica, tradicionalmente referido a la mezcla racial de indígenas y españoles, se confunde a menudo con otros términos, como *ladino* (en Guatemala y México) y *cholo* (en los países andinos), y que se puede asimilar a otros de distinta vertiente, como el concepto de *hibridaje* (...)”³⁴⁸

Gracia aclara que en el caso latinoamericano “lo mestizo” se aplicó primeramente para la descendencia entre iberos y amerindios, por lo que se trata de un mestizaje biológico. Como es sabido, el catálogo de castas en la época colonial era muy amplio (incluía diversas combinaciones de “razas”), además que variaba según el lugar. Más adelante, “lo mestizo” se ha usado para hablar de mezclas entre cualquier tipo de “razas”, o incluso mezclas netamente culturales.³⁴⁹

Una aclaración importante que nos brinda Gracia acerca de “lo mestizo”: “es que éste no implica necesariamente una homogeneidad o amalgamamiento. (...) el mestizo es un mezcla pero no una fusión”.³⁵⁰ En este sentido las personas mestizas están constituidas por elementos de diversas procedencias, mas muchos de estos son reconocibles por su origen. Gracia agrega: “[e]l mestizaje se opone a la pureza ya sea étnica, racial o nacional”.³⁵¹

Gracia dota de tres características al proceso del mestizaje: la *adopción* de un elemento que no se encontraba previo a la mezcla, el *rechazo* de un elemento previo para darle cabida al elemento novedoso que cumple una función análoga, y el *desarrollo* que

³⁴⁸ *Ibidem.*, p. 138. Cursivas del original.

³⁴⁹ J. J. E. Gracia, *op. cit.*, p. 139.

³⁵⁰ *Ibidem.*, p. 140.

³⁵¹ *Ibidem.*, p. 142.

involucra un funcionamiento de los elementos (nuevos y viejos) como totalidad, así como ejercer operaciones que los elementos aisladamente no podrían.³⁵²

Los aportes que Gracia ofrece son valiosos pero, aunque el autor pretende ser crítico, termina adoptando una postura celebratoria del mestizaje al concebirlo netamente como intercambio: pone en el mismo nivel la incorporación de las papas a la dieta europea como la violación de mujeres indígenas por parte de conquistadores españoles. También deja de lado la interdependencia entre el mestizaje y la colonialidad. Asimismo, obvia una peculiaridad importante del mestizaje en el contexto latinoamericano, y es que aquí el mestizaje es explícitamente visibilizado, lo que conlleva que surja *identidad mestiza*, y por lo tanto la posibilidad de un *sujeto mestizo*.

En consonancia con algunos planteamientos de Gracia, Rivera Cusicanqui apunta hacia dos tipos de identidades mestizas; de sangre y culturales.³⁵³ Es de suma importancia tener esto presente porque, aunque tienen un origen común, no siempre una conlleva a la otra. De igual forma Rivera aclara que no cualquier proceso de aculturación puede ser entendido como mestizaje en el sentido colonial, sino solo cuando ocurre una conversión religiosa.³⁵⁴ En este sentido, a pesar del intercambio genético o simbólico que pueda experimentar, la identidad criolla prácticamente nunca ha sido ni será mestiza.

Otro aspecto de suma importancia es que comúnmente se han empleado narrativas del mestizaje para encubrir contradicciones existentes. No es raro que en los imaginarios latinoamericanos implícitamente consideren extinta las presencias ibérica e indígena —con sus respectivos conflictos— gracias a la supuesta acción amalgamante del mestizaje.³⁵⁵ En este orden simbólico tanto las personas indígenas como el afrodescendientes son inferiorizadas al negárseles una representación propia.³⁵⁶ La identidad mestiza juega entonces el mismo papel que el criollo de antaño, su actuar es históricamente ambivalente para el caso latinoamericano, ya que puede ser opresor o dominado, o ambos al mismo tiempo.

³⁵² *Ídem.*

³⁵³ S. Rivera Cusicanqui, “Mestizaje colonial andino: Una hipótesis de trabajo” en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La mirada salvaje, La Paz, 2010, p. 73.

³⁵⁴ *Ibidem.*, p. 74

³⁵⁵ B. Mendoza, “La desmitologización del mestizaje...”, *op. cit.*, p.135.

³⁵⁶ *Ibidem.*, p. 146.

Consecuentemente con lo anterior, algo que apunta Silvia Rivera Cusicanqui es que: “(...) el discurso sobre el mestizaje no es superestructural —como no lo es la práctica del parentesco— porque *acaba por forjar identidades*, estrategias de ascenso socio-económico, conductas matrimoniales e imaginarios colectivos. Por tanto, moldea y construye a los sujetos sociales”.³⁵⁷ En este sentido, existe una articulación con la división racial del trabajo que desarrolla Aníbal Quijano, por lo que tanto la “raza” como el discurso del mestizaje no son netamente ideológicos porque terminan por generar materialidad y determinar actuaciones y subjetividades específicas. Del mismo modo dichos discursos del mestizaje han servido, y aún sirven: “(...) para limitar y legitimar el acceso a los bienes materiales y simbólicos a unos mientras se les niega a otros”.³⁵⁸

Al igual que en el caso de las naciones originarias o las poblaciones afrodescendientes, la controversia frente al mestizaje no puede ser entendida únicamente desde una visión culturalista o de reduccionismo clasista, ya que se encuentra atravesada e interrelacionada por condiciones como la de clase³⁵⁹ y la de sexo-género. En este último punto, hay que recordar que “lo mestizo” en un primer momento en América Latina no remite simplemente a “lo indígena” en fusión con “lo ibero”, sino al caso concreto de las indígenas violadas o seducidas en uniones efímeras por los conquistadores europeos.³⁶⁰ Este es un hecho que aunque Gracia menciona deja pasar sin más. Por otra parte, tanto Mendoza como Rivera profundizan en la condición patriarcal del mestizaje. Igualmente ambas autoras realizan críticas corrosivas al mestizaje y, sobre todo, las narrativas discursivas con que ha sido utilizado.

Silvia Rivera Cusicanqui brinda una hipótesis acerca del papel que ha jugado el mestizaje en Bolivia, le llama mestizaje colonial andino.³⁶¹ Rivera analiza el mestizaje en tres etapas: el horizonte colonial, el horizonte liberal y el horizonte “populista”.

En la primera etapa, el mestizaje se trató de una estrategia de supervivencia de las poblaciones indígenas dentro del régimen colonial. Como afirma Rivera: “[e]stas prácticas contribuyeron, en conjunto, a la modificación adaptativa de las sociedades indígenas, para

³⁵⁷ S. Rivera Cusicanqui, “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La mirada salvaje, La Paz, 2010, p. 116. Cursivas son mías.

³⁵⁸ B. Mendoza, “La desmitologización del mestizaje...”, *op. cit.*, p.136.

³⁵⁹ S. Rivera Cusicanqui, “En defensa de...”, *op. cit.*, p. 118.

³⁶⁰ B. Mendoza, “La desmitologización del mestizaje...”, *op. cit.*, p. 150.

³⁶¹ S. Rivera Cusicanqui, “Mestizaje colonial andino...”, *op. cit.*, pp. 64-114.

enfrentar las cada vez más duras presiones de situación colonial, a tiempo de asegurarles cierto grado de continuidad y reproducción culturales”,³⁶² mas aclara que no se trata de un traslación libre y voluntaria del mundo indio al europeo, sino que: “[I]as más de las veces, debió haber significado una opción desesperada por escapar del estigma social y las cargas fiscales asociadas a la condición indígena”.³⁶³ Dichas poblaciones mestizas tampoco logran penetrar socialmente en los estratos dominantes,³⁶⁴ lo que genera un conjunto poblacional que fungiría como una nueva “raza”. El hecho de volverse “mestizos” implicaba causas materiales, que a la larga fueron fortaleciendo la ideología de la “supremacía blanca”. La división racial del trabajo y la blanquitud se hacen presentes y se consolidan paulatinamente.

La independencia formal y la entrada del liberalismo no significaron la ruptura con dichas estructuras coloniales, sino que fueron refinadas a través de un nuevo proceso de ciudadanización. En esta nueva etapa “lo indígena” es igualmente despreciado como en el régimen formalmente colonial y visto como la barbarie que de alguna forma hay que civilizar.³⁶⁵ El liberalismo opone “lo mestizo” frente a “lo indígena”, y propicia la prolongación de las estructuras internas del régimen colonial. El mestizaje y la ciudadanización son articulados en un acto civilizatorio de la élite oligárquica.³⁶⁶ En este sentido, en el contexto boliviano, para Rivera Cusicanqui, la concepción de ciudadanía se encuentra en conflicto con “lo indígena”, porque cuando no lo encubre busca eliminarlo. Además añade: “[I]a paradoja de la oferta liberal de ciudadanía se expresa aquí en toda su desnudez: los mecanismos integradores por excelencia del horizonte ciudadano —el mercado, la escuela, el cuartel, el sindicato— han generado nuevas y más sutiles formas de exclusión, y es en torno a ellas que se recomponen las identidades cholos e indígenas como demanda y desafío de coherencia hacia la sociedad”.³⁶⁷

Por último analiza el mestizaje desde el horizonte populista, el cual surge del particular caso de la revolución boliviana de 1952. Para el nuevo gobierno el proceso de ciudadanización representaba una tarea inconclusa que debía ser culminado. En este sentido, las demandas indígenas como la devolución de territorios comunales o la autonomía eran

³⁶² *Ibidem.*, p. 72.

³⁶³ *Ibidem.*, p. 74.

³⁶⁴ *Ibidem.*, p. 75.

³⁶⁵ *Ibidem.*, p. 80.

³⁶⁶ *Ibidem.*, p. 85.

³⁶⁷ *Ibidem.*, p. 90.

vistas como los lastres de un pasado colonial que la oligarquía se había negado a resolver con la intención de perpetuar sus privilegios coloniales y por lo tanto debían quedar fuera de la nueva agenda.³⁶⁸ Se generaron nuevas narrativas que enunciaban que en: “(...) Bolivia ya no existían indios, ni oligarcas, ni dominación colonial, ni ‘perdedores’ de la historia. Todos éramos urgidos a ingresar por la puerta ancha de una nueva identidad, que debía articularse en torno al paraguas englobante de La Nación Boliviana”.³⁶⁹ De nuevo el mestizaje vuelve a jugar un papel encubridor de las diferencias materiales existentes en la población nacional. Desde el horizonte populista, el mestizaje funciona como “comunidad imaginaria”, es decir una construcción imaginaria que ocultaba las contradicciones existentes. Por ello es que ciertas dinámicas del horizonte colonial, que el propio horizonte liberal había perpetuado, se prologan hasta el populismo. Según Rivera: “[m]ediante esta estrategia ideológica, las élites nacionalistas convirtieron al ‘mestizaje’ en una ‘comunidad imaginada’ —o mejor aún, ‘imaginaria’—, en la que se disolvía como por encanto los ejes de la confrontación colonial de castas que habría prevalecido en los anteriores siglos de historia”.³⁷⁰

En este sentido, un primer uso que se le dio a la narrativa del mestizaje, tanto para las élites coloniales como las élites de la temprana república, fue determinar la sujeción al Estado-nación y la correspondiente determinación de conductas de vasallaje. Más tarde, en el siglo XVIII sirvió para recordar a quienes así eran llamados, que nada les iba a liberar por completo del pago de tributos.³⁷¹ Es decir, se usó narrativamente como una condición de blanqueamiento inconcluso y, además, inconcluible. Posteriormente, desde el siglo XIX a la fecha se ha promovido una visión celebratoria del proceso de mestizaje.³⁷² Para Rivera: “[I]a noción de ‘mestizaje’ fue un eje crucial de este imaginario progresista, y contribuyó a un largo proceso de encubrimiento de los conflictos racistas y culturales que continuaron irrumpiendo subterráneamente en la historia contemporánea de Bolivia”.³⁷³

Considero que las dos primeras etapas dan elementos para entender, aunque sea de una forma muy general, el papel que ha jugado el mestizaje en América Latina. Mientras la última etapa resulta muy endémica del caso boliviano, no obstante lo que deseo subrayar es

³⁶⁸ *Ibidem.*, p. 92.

³⁶⁹ *Ídem.*

³⁷⁰ S. Rivera Cusicanqui, “En defensa de mi hipótesis...”, *op. cit.*, p. 126.

³⁷¹ *Ibidem.*, p. 120.

³⁷² *Ibidem.*, p. 124.

³⁷³ *Ibidem.*, p. 125.

el hecho de que aun en casos “revolucionarios” el mestizaje ha sido utilizado dentro del discurso para tratar de encubrir las desigualdades existentes.

El poder del actor mestizo cuando juega las veces de dominador se trata de un poder inestable que remite al orden simbólico occidental.³⁷⁴ Ya que su matriz se encuentra asentada en la colonialidad del poder y en el *ethos* de la blanquitud.

Ahora bien, si como afirma Breny Mendoza: “(...) el mestizaje es el *locus* de poder sobre el cual se erige la matriz de relaciones de poder de los sistemas de estratificación por raza, género, clase y sexualidad desde la era colonial hasta el presente”,³⁷⁵ parecería entonces que el mestizaje no permite perspectivas críticas. El problema es que el mestizaje no es solo un discurso, una lucha o un ideal que pueda ser abortado, se trata de una condición que nos caracteriza a gran parte de la población latinoamericana. ¿Qué hacer entonces con ello?

Las combinaciones, tanto culturales como biológicas, son procesos irreversibles. Frente al campo biológico cualquier intento de solución es vano, porque no se trata de un problema en sí mismo, sino los sistemas de dominación montados sobre las diferencias fenotípicas.

Tal vez sea entonces que la opción de detonar el potencial emancipatorio del sujeto mestizo se encuentra en el cultural-político. El *ethos* barroco vuelve a presentarse como alternativa. Boaventura de Sousa Santos retoma la propuesta de Bolívar Echeverría acerca del barroco y la utiliza para sus planteamientos de la *subjetividad barroca*. Dicha subjetividad integra dos elementos: el *sfumato* y el *mestizaje*.³⁷⁶ El primero, en una analogía de su homónimo en el arte, posibilita la disolución de contornos en el contraste de figuras. De este modo las construcciones monolíticas se desdibujan, lo que posibilita que diversos fragmentos culturales puedan ser atraídos y reconfigurados en formas novedosas y abiertas.³⁷⁷ En este sentido: “[e]l *sfumato* permite que la subjetividad barroca cree lo cercano y lo familiar entre inteligibles diferentes, hace posibles y deseables los diálogos transculturales. Sólo recurriendo al *sfumato*, por ejemplo, es posible dar forma a las

³⁷⁴ B. Mendoza, “La desmitologización del mestizaje...”, *op. cit.*, p.159.

³⁷⁵ *Ibidem.*, p. 152. Cursivas del original.

³⁷⁶ B. S. Santos, “Nuestra América...”, *op. cit.*, p. 245.

³⁷⁷ *Ibidem.*, p. 246.

configuraciones que combinan los derechos humanos del tipo occidental con otras concepciones de la dignidad humana existentes en otras culturas”.³⁷⁸

Asimismo, el segundo elemento de la subjetividad barroca, el *mestizaje*, es la potenciación extrema del *sfumato*. Ya que no solo reconfigura, sino que permite la creación de nuevos significados. Va más allá de la lógica propia de los fragmentos que lo integran para crear una nueva.

Por ello mismo, creo que en la subjetividad barroca de Santos no dejan de presentarse nociones y prácticas de codigofagia que ya he expuse en el capítulo anterior. En este sentido Santos afirma: “[e]l *ethos* barroco es la base de una forma de subjetividad y sociabilidad capaz e interesada en confrontar las formas hegemónicas de globalización, abriéndole espacios a las posibilidades contrahegemónicas. *Tales posibilidades no están plenamente y no pueden en sí mismas prometer una nueva era*”.³⁷⁹ Por ello mismo es que Santos coincide con Echeverría en que el *ethos* barroco es como una estrategia de sobrevivencia al orden capitalista pero capitalista al fin y al cabo. Sin embargo, considera que, a pesar de las insuficiencias, sí puede ser la apertura a una transición paradigmática. Si se opta por emplear la codigofagia para la creación de una subjetividad mestiza emancipadora, tendrá que ser barroca y más que barroca. Dicho de otro modo: transmoderna.

Asimismo, Silvia Rivera Cusicanqui, quien tanto crítica el mestizaje y los discursos de dominación que se montaron sobre el mismo, retoma el vocablo aymara *ch'ixi* para darle otra connotación a la identidad mestiza, entendida como una mezcla abigarrada.³⁸⁰ Esta nueva concepción brinda elementos para un mestizaje liberador, los cuales retomo para la conceptualización del sujeto mestizo.

Primeramente, frente a las concepciones de “lo mestizo” como amalgama, Rivera considera que se trata más bien de una condición con elementos antagónicos y yuxtapuestos que nunca llegan a fundirse entre sí, pero pueden complementarse o antagonizarse. No se relaciona con la metáfora de la hibridez propuesta por Néstor García Canclini (1939), ya que ésta, según Rivera, por un lado remite a la esterilidad y por el otro habla de una fusión armónica e inédita. Los elementos de “lo mestizo *ch'ixi*”, por su propia mezcla enmarañada

³⁷⁸ *Ibidem.*, pp. 245-246. Cursivas del original.

³⁷⁹ *Ibidem.*, p. 251. Cursivas son mías.

³⁸⁰ S. Rivera Cusicanqui, “Ch'ixinakax Utxiwa...”, *op. cit.*, p.75.

pueden contraponerse o complementarse.³⁸¹ He ahí su riqueza. Rivera agrega: “[l]a metáfora del ch’ixi asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y ‘colonización del imaginario’, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de forma dialogales de construcción conocimientos”.³⁸²

Como ya se había referido con anterioridad, el mestizo es una entidad colonizada y colonizadora. Pareciese que a veces juega el papel de Ariel y otras el de Calibán, o ambas al mismo tiempo. Pero al surgir dentro del orden colonial, lo convierte en una etnicidad particular. Para realizar una conceptualización contrahegemónica del sujeto mestizo será necesario, reconocer el papel de subalternizado que ha jugado históricamente. Se necesita superar el complejo de que interpreta al mestizaje una transición fatalmente estancada entre “lo indio” y “lo criollo”.

Desde una perspectiva crítica, el mestizaje debe ser visto como un proceso doloroso, mas no por ello el horizonte será negarlo, sino asumirlo como parte imborrable de nuestra historia que puede ser resignificado de múltiples formas. Las contradicciones culturales que posee dentro de sí la identidad mestiza por su abigarramiento son el potencial de transformarse tanto a sí misma como a su entorno. Solo así los sujetos mestizos podrán configurar una autentica nación histórica, ya que las condiciones que lo posibilitan se encuentran latentes —así como las referentes a la identidad de los pueblos—.

Del mismo modo, el sujeto mestizo en vez de optar por acercarse e imitar al mundo “blanco”, como lo ha hecho históricamente —como también lo han hecho ciertas actuaciones indígenas y afrodescendientes—, debe optar por afianzarse ante las identidades subalternizadas. Para el caso indígena y mestizo Silvia Rivera agrega:

En esa sociedad deseable, mestizos e indios podrán convivir en igualdad de condiciones, mediante la adopción por parte de los primeros, de modos de convivencia legítimos asentados en la reciprocidad, la redistribución, y la autoridad como servicio. Asimismo, los indios ampliarían sus nociones culturalmente pautadas de la convivencia democrática y el buen gobierno,

³⁸¹ *Ibidem.*, pp. 75-76

³⁸² *Ibidem.*, p. 77.

para admitir formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o ch'ixi, con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas.³⁸³

3.6. Reflexiones preliminares

Son múltiples las ideas que se recogen gracias a este capítulo. Primeramente es que todo el capítulo resulta ser, de alguna manera, una continuación del anterior ya que se hace una descripción y desmitificación más a detalle de algunos aspectos que configuran la modernidad-colonialidad.

La modernidad-colonialidad genera múltiples sistemas: la colonialidad del poder que clasifica a las personas en “razas” y las estratifica en modos específicos de trabajo; la blanquitud que impone un comportamiento en aras de una supuesta productividad de la raza “blanca”; el Estado-nación moderno que denosta a las naciones históricas y discursivamente homogeniza a la población, al tiempo que despliega una nación proyectada funcional al capitalismo; y el patriarcado moderno-colonial que crea la idea moderna de “género” (binario, dicotómico y jerarquizante), impone la homofobia y la heterosexualidad obligada, y bestializa y feminiza a las poblaciones no caucásicas. Dichos sistemas se complementan y son interdependientes, por lo que la “raza”, la clase, el sexo y el género son entonces categorías interrelacionadas.

Las narrativas de tales categorías son meras ficciones en tanto que carecen de fundamento material, como la “raza” o el género frente a lo biológico, la blanquitud frente a lo económico o el Estado-nación frente a lo histórico. Sin embargo, generan cierta materialidad que determina las relaciones y dinámicas llevadas a cabo en el orden moderno-colonial, por lo que acontece una reconfiguración de las múltiples identidades.

Lo anterior es fundamental para entender que estos sistemas además de generar estructuras e instituciones también se incrustan en las dinámicas y praxis de las personas, en gran medida les delimitan y provocan la alienación por absolutización del actor. Es decir, se convierten en actores coloniales que son funcionales al orden social. Ello no significa que únicamente las personas de “razas” subalternas tengan la condición de actores, ya que las

³⁸³ *Ibidem.*, p. 78.

personas caucásicas pueden ejercer cierta actuación con la terminan reproduciendo y consolidando el orden moderno-colonial. Ni tampoco significa que los actores coloniales siempre están en la condición de víctimas, como los casos en que varones indígenas ejercen violencia y dominación machista hacia las mujeres de sus etnias. Asimismo, para adaptarse al orden colonial, diversos actores pueden generar estrategias que les permitan tener condiciones de vida menos angustiosas, aunque ello implique el detrimento de otros actores. Ejemplo de ello es la epidermización actores afrodescendientes o patriarcalización al interior de comunidades indígenas. Las figuras-metáforas de Próspero y Ariel siguen siendo útiles para ilustrar dichas actuaciones.

Consecuentemente, el problema colonial en cuanto a la dimensión étnica y “racial” no puede representarse con la caricatura del “indio bueno” oprimido por “blanco malo”. En esta visión las naciones indígenas y las poblaciones caucásicas son mostradas como entidades monolíticas sin fisuras ni contradicciones internas. Además que se deja de lado la presencia e impacto de las poblaciones afrodescendientes y mestizas. La situación étnica y “racial” en América Latina resulta ser mucho más compleja. E igualmente, dicha caricatura sugiere como posible la opción de retorno al pasado previo a la conquista, idealizándolo y mitificándolo.

La identidad originaria como indígena, la afrodescendiente como “negra”, la caucásica como “blanca” o criolla, y sus mezclas como explícitamente “mestizas”, se tratan de identidades modernas. Ya que, aunque no todas responden a la concepción del sujeto universal moderno, son configuradas en el orden moderno-colonial y a partir de la invasión y conquista de América.

Por otro lado, en el despliegue de la modernidad-colonialidad y sus sistemas arriba mencionados se terminó favoreciendo materialmente para que ciertos países de Europa, y posteriormente Estados Unidos, como centro del sistema-mundo. Hecho que resulta imprescindible para que eventualmente surgieran dentro de sus contextos las tradiciones hegemónicas de derechos humanos.

Cabe hacer hincapié que aunque, gracias a los procesos de independencias en gran parte de los países de América Latina, formalmente ya terminó un orden político colonial ello no significa que lo escrito anteriormente haya dejado de ser vigente. Los sistemas político-económicos de la modernidad-colonialidad no han sido desmontados de forma

cabal, por lo que de forma un tanto velada permean muchas de nuestras instituciones y estructuras sociales. Peor aún, de forma menos consciente los tenemos introyectados a modo de prejuicios, deseos, fobias, prácticas, etc. y les continuamos reproduciendo. Esta introyección también explica que, como herencia colonial, todos y todas de alguna manera seguimos siendo clasistas, machistas y sexistas. Por lo que la modernidad-colonialidad como proyecto civilizatorio continua, y en no pocos casos fortalecidos por el liberalismo y la globalización.

No obstante, lo anterior no significa que no haya salida, la alienación por absolutización del actor no es definitiva. Es posible recuperar el carácter de autor y con ello constituir subjetividades. Muestras de ello, configuradas como resistencias e insurgencias ha habido muchas en América Latina. En este sentido me interesa retomar la noción de codigofagia, que aunque —como ya se mencionó— Echeverría considera que es una táctica para sobrevivir al capitalismo, Boaventura de Sousa Santos le apuesta más al concebirla como la base de una subjetividad contrahegemónica.

El proceder de Calibán y el proyecto nuestroamericano dan luces para una salida y superación de estos sistemas. Sin embargo, nuestra América como proyecto no pretende borrar de tajo estos legados moderno-coloniales, sino desmitificarlos y estrategizarlos en la opción de la autenticidad. Cabe hacer énfasis en esto último, ya que frente a las imposiciones culturales las opciones que surgen no siempre son liberadoras, como la opción tradicionalista que es integrista la cual busca volver al pasado y excluir a lo diferente.

En el proceso de revalorización de la propia identidad la metáfora de Calibán puede ser una herramienta que sirva para enlazar las múltiples fragmentos y figuras identitarias. Ya que en su constitución semiótica guarda la potencialidad para encarar la etnofagia y la individualización por la vía de la autenticidad en articulación con la nación histórica, ello con la finalidad de recuperar y fortalecer la identidad de una forma crítica y no integrista. Y para todo ello no es suficiente el papel de los actores, sino que se requiere su constitución como sujetos.

Realizar una calibanización de derechos humanos implica concebirlas como una estrategia para enfrentar a la modernidad-colonialidad y al capitalismo. Desde una perspectiva nuestroamericana la dimensión étnica del sujeto de derechos humanos no puede

retomarse obviando la condición de “raza” que históricamente se le ha impuesto. Antes de anularla discursivamente como hacen el liberalismo y ciertos regímenes revolucionarios, es necesario visibilizar los efectos materiales que ha producido tanto en lo institucional como en lo interiorizado. Solo así podrá ser enfrentada y superada.

CAPÍTULO CUARTO

LA UTOPIA COMO ESPACIO DE DESENVOLVIMIENTO DEL SUJETO DE DERECHOS HUMANOS

4.1. Nociones de utopía en América Latina

Con base a lo anterior, no será difícil darse cuenta que para concebir una concepción de derechos humanos distinta de las tradiciones hegemónicas, así como un sujeto de derechos humanos que parta de las particularidades nustramericanas, será necesario un enfoque que pretenda replantear las condiciones actuales. Es decir una concepción no hegemónica o contrahegemónica de derechos humanos requiere que el sujeto tenga un nuevo espacio operativo y potencializador para su desenvolvimiento. Considero que ese espacio es la *utopía*.

4.1.1. Sentido de la utopía

Un espacio y horizonte en el que se pueden volver operativas las particularidades del sujeto en nuestra América, así como la lucha por derechos humanos desde el contexto nuestroamericano es el de la utopía.

Uno de los autores que ha dedicado gran parte de su obra al estudio, desmitificación y difusión al término *utopía* es, el ya mencionado, Horacio Cerutti.

Para no caer en simplificaciones peligrosas, conviene aclarar aquello que se entiende por utopía y, sobre todo, enfatizar en quiénes y desde dónde la imaginan. No se trata de preguntas ociosas, ya que primeramente el término mismo de utopía presenta distintas connotaciones que, si no se tiene conciencia de las mismas, nos pueden conducir a malas interpretaciones o tergiversaciones funestas. Para Cerutti la utopía, se concibe en tres sentidos:³⁸⁴

- El primero que se refiere al uso cotidiano del término, mismo que resulta peyorativo por su condición de inalcanzable; un sueño apetecible pero irrealizable, lo que

³⁸⁴ H. Cerutti, “Lo utópico operante en la historia como núcleo motriz de la praxis de la resistencia en Nuestra América”, en *Utopía es compromiso y tarea responsable*, CECyTE, NL-CAEIP, Monterrey, 2010, pp. 98-100.

conlleva desecharlo y aceptar el mundo como se nos presenta o, a lo sumo, atreverse a soñar con menos pretensiones.

- En el segundo sentido utopías y obras utópicas son un género literario excepcional, en el que autores como Tomás Moro (1478-1535) con *Utopía*, Francis Bacon (1561-1626) con *Nueva Atlántida* y Tomaso Campanella (1568-1639) con *La ciudad del Sol* critican la sociedad de su tiempo, mientras conciben y describen una sociedad perfecta, pero no proponen llevarla a la práctica. Aun así, *el género utópico* tiene méritos reconocibles, primeramente en el campo de la ficción hacen posible lo que en la realidad se considera imposible, además de que se presenta una articulación entre la crítica al *status quo* y la propuesta surgida por el cruce entre ideales.
- El tercer nivel Cerutti lo denomina como “lo utópico operante en la historia”. Aquí se busca romper con el tufo de resignación presente en el primer nivel y, al mismo tiempo, se apoya en las obras del segundo nivel, por lo que hay una tensión entre lo intolerable que es real y lo deseable que es imaginado y soñado. Por ello mismo es que: “[s]e es utopista por exceso de realismo y no por ingenuidad”.³⁸⁵ Para Cerutti esta acepción de *utopía* resulta: “[o]perante en el seno mismo de la historicidad coyuntural, siempre cotidiana por vivencia del presente, aunque con referencias a los otros dos éxtasis de la temporalidad (su pasado y su futuro)”.³⁸⁶ Aquí las metas planteadas no se conciben como el final de la historia, sino como objetivos que, en caso de llegar a concretarse en la realidad, a su vez deben ser cuestionados en aras de superarlos.

Vale la pena complementar con el valioso trabajo de la filósofa mexicana María del Rayo Martínez Fierro (1961) quien en su obra *Utopología desde nuestra América* realiza un análisis del tema en cuestión a través de cuatro filósofos: el ya mencionado Horacio Cerutti, el argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012), el hispo-uruguayo Fernando Ainsa (1937) y el germano-costarricense Franz Joseph Hinkelammert (1931). Ramírez Fierro explica que un punto nodal de la propuesta de Cerutti es la tensión entre los dos momentos las utopías

³⁸⁵ H. Cerutti, “Utopía y América Latina”, *op. cit.*, p. 32.

³⁸⁶ H. Cerutti, “Lo utópico operante...”, *op. cit.*, p. 100.

literarias.³⁸⁷ El segundo nivel descrito por Cerutti —las obras literarias utópicas— está compuesto por dos momentos: la crítica (*topía*) y la propuesta (*utopía*). Tal estructura es fundamental, porque si se retoma únicamente un elemento éste terminará siendo estéril. De este modo: “(...) lo verdaderamente utópico es la unión tensional de ambas fuerzas; la crítica y la propuesta (...) en cada momento histórico están presentes las dos tendencias que permiten a todo ser humano decidirse”.³⁸⁸

Asimismo, dicha estructura es aplicable para el tercer nivel de la utopía: la *tensión entre topía y la utopía* es lo que posibilita *lo utópico*. En este nivel, la tensión utópica está determinada por la contingencia histórica, de lo contrario sería una tensión meramente formal.³⁸⁹ Corresponde a las problemáticas sociales que se presentan en cierto momento histórico, de allí su nombre de *lo utópico operante en la historia*. Es gracias a este tercer nivel de la utopía que se posibilitan las alternativas políticas. Ramírez Fierro explica:

De la misma manera que en el género utópico hay conciencia del devenir histórico y hasta del progreso histórico de la topía hacia la u-topía, en lo utópico operante en la historia se acentúa el grado de conciencia de la historicidad, de la contingencia, de que las cosas no son en ella de manera necesaria e irremediable sino que, por el contrario siempre es posible hacer algo para cambiar la situación o la topía, para proponer un mundo alternativo. En la utopía operante en la historia se asume la posibilidad de cambio y con ello de la mejoría de la situación criticada.³⁹⁰

De igual modo, un punto importante es el papel que juegan los ideales —o *el ideal*— al incorporarse a lo real. Aquello en tanto ideal que surge de las necesidades concretas y su mediación histórica para resolverlas puede encarnarse en lo real por medio de la praxis. Esta visión no es idealista como se podría pensar en un primer momento, ya que no es lo ideal lo que determina lo material, sino que es lo material aquello que posibilita lo ideal y este último, dialécticamente, abre oportunidades para modificar lo material. Cabe aclarar que

³⁸⁷ María del Rayo Ramírez Fierro, *Utopología desde nuestra América*, Desde abajo, Bogotá, 2012, pp. 122-123.

³⁸⁸ *Ibidem.*, p. 123.

³⁸⁹ *Ibidem.*, p. 126.

³⁹⁰ *Ibidem.*, p. 129.

dicha materialización de ideales no es un hecho inevitable o garantizado que forzosamente se cumplirá en la historia, sino que son los sujetos históricos quienes los concretan de formas múltiples, inacabadas e imperfectas. Y así como el sujeto es múltiple y abierto, también lo son las expresiones de lo utópico.³⁹¹

Vale la pena enfatizar que la utopía se manifiesta en múltiples formas, y está determinada y condicionada por la historia. No tener lo anterior en cuenta y considerar la utopía como unívoca, ha conducido en no pocas ocasiones a afirmar que en dado momento la utopía ha sido consumada, como si se hubiera cumplido de una vez y para siempre. Paradójicamente en estos casos, un discurso falsamente utopista sirve para castrar el potencial liberador de lo utópico³⁹² y únicamente se queda con su matiz regulativo.³⁹³

Otro autor que también se ha preocupado por el tema de la utopía, pero relacionándolo directamente con el tópico de derechos humanos es el ya citado Ignacio Ellacuría. En muchos sentidos su conceptualización acerca de la utopía se asemeja a la postura de Cerutti. Mientras para Cerutti la tensión entre topía y utopía posibilitan lo utópico operante en la historia, para Ellacuría lo que existe es una complementariedad entre *la utopía y el profetismo*.

Desde este momento conviene aclarar que en esta conceptualización Ellacuría maneja un talante religioso, de hecho su texto *Utopía y profetismo*³⁹⁴ oscila entre lo teológico y lo filosófico. En constantes ocasiones al término “utopía” le otorga el adjetivo de “cristiana”, e incluso la equipara con la concreción histórica del Reino de Dios. Mi pretensión es secularizar estos aportes, y no por llano desprecio a la tradición cristiana, sino para que también pudieran ser útiles para tradiciones religiosas no cristianas, coyunturas interreligiosas o para un actuar político laico. También resalto el valor de que la conceptualización de Ellacuría parte desde un cristianismo crítico, ya que históricamente en no pocas ocasiones el actuar político de las instituciones cristianas ha sido bastante conservador y antiutópico.

Aquello que Ellacuría entiende por *profecía* no se refiere a un arte adivinatorio o a una promesa de inevitable cumplimiento. Desde esta perspectiva la profecía es

³⁹¹ *Ídem.*

³⁹² *Ídem.*

³⁹³ De la naturaleza dual, liberadora y regulatoria de la utopía hablaré algunas líneas adelante.

³⁹⁴ I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en *Mysterium liberationis*. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, UCA, San Salvador, 2008, Vol. I, pp. 393-442.

principalmente una denuncia ante un orden histórico desventajoso e injusto, y su correspondiente contrastación crítica con un anhelo de plenitud y transformación. Asimismo, afirma: “[e]l profetismo, recta y complejamente entendido, está en el origen de la utopía universal y general; ese mismo profetismo es el que se necesita para la concreción de la utopía”.³⁹⁵

Igualmente, Ellacuría enfatiza la necesidad de situarse en un lugar histórico adecuado, ello para lograr una conjunción pertinente entre utopía y profecía, ya que: “[t]oda conjunción de esas dos dimensiones humanas e históricas, para ser realista y fecunda, necesita ‘situarse’ en precisas coordenadas geo-socio-temporales”.³⁹⁶ Si se presentan por separado pierden su efectividad histórica. De este modo queda claro que hay una coincidencia con Cerutti acerca de la necesidad de ubicar aquello utópico dentro de una temporalidad e historicidad concreta, no en el vacío.

Es cierto que resulta imposible escapar o negar la historicidad constreñida a lugar y tiempo así como de las condiciones que genera, mas lo que sí es posible es superar de los límites de dicho lugar y tiempo.³⁹⁷ Es decir, no es una novedad el hecho de que las personas e identidades estén delimitados por condicionamientos históricos —sean conscientes de ello o no—, sin embargo en su carácter de autor pueden modificar, al menos en parte, dichas condiciones. Para ello la utopía y el profetismo actúan dialécticamente. Según Ellacuría: “[l]a profecía es pasado, presente y futuro, aunque es sobre todo presente de cara a futuro, es futuro de cara al presente. La utopía es historia y metahistoria, aunque es sobre todo metahistoria, nacida, sin embargo, de la historia y remite inexorablemente a ella, sea a modo de huida o a modo de realización”.³⁹⁸

En el mismo orden de ideas, para que la utopía se concrete en la historia se requiere por un lado modificar, o en su caso deconstruir, las instituciones y estructuras sociales, pero también es necesaria la transformación de los sistemas y praxis interiorizados en los propios actores y sujetos.³⁹⁹

Considero que la tensión utópica formulada por Cerutti es conceptualizada a su modo por Ellacuría, ya que este último considera que la profecía —entendida como denuncia— y

³⁹⁵ *Ibidem.*, p. 396.

³⁹⁶ *Ibidem.*, p. 393.

³⁹⁷ *Ibidem.*, p. 394.

³⁹⁸ *Ídem.*

³⁹⁹ *Ibidem.*, p. 395.

la utopía son estériles por sí solas, pero en conjunto se combinan como un “profetismo utópico”, el cual resulta una articulación dialéctica y potenciadora. Ello se resume muy bien en la siguiente aseveración: “[l]a denuncia [profética] sin utopía es hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún eludidora del compromiso real”.⁴⁰⁰

4.1.2. Utopías frente a la colonialidad

En un afán desmitificador de las utopías no está de más preguntarse por quienes las conciben y cómo lo han hecho. La *utopía*, en su sentido de género literario, surge en el renacimiento europeo y, por lo tanto, en la época moderna. De este modo, así como en el primer capítulo mencioné que una de las características de la modernidad es la confianza en la técnica y en la razón, la utopía se trata de una forma de encarar de la historia de forma racional. Al respecto Luis Villoro afirma: “[l]as utopías racionales suponen una manera de vérselas con la historia. Suponen la capacidad de poner en cuestión la sociedad existente a partir de un proyecto, así fuera éste sólo alcanzable en la esperanza (...) *Las utopías presentan, en imágenes sugestivas, el sueño de una renovación por la planeación racional*”.⁴⁰¹ Entonces es que las utopías representan distintas concepciones en las que sociedades imaginarias logran una organización perfecta, ello a través de la moral y la racionalización de determinados pensadores europeos.

De este modo encuentro cierta semejanza entre Moro y Shakespeare. Ambos autores ingleses en sus obras, *Utopía* y *La tempestad* respectivamente, centran el desarrollo de sus argumentos en un lugar hipotético, en concreto en una *isla perdida en el mar*. Tanto para la obra de Shakespeare como para la utopía como género literario, pareciese que encontraron inspiración en la invasión a la Amerindia por parte de las potencias europeas. En el campo político la utopía puede operar como una proyección de deseos europeos en tales tierras de ultramar. Acorde a Cerutti: “(e)ste continente se interpone en las rutas buscadas y es convertido, es recreado como el *topos* que permitirá finalmente la instauración de la utopía europea”.⁴⁰² Bajo la empresa colonial, Amerindia es entendida como un espacio pasivo, una construcción que se limita a ser mera espectadora de sí misma, la tierra que es concebida

⁴⁰⁰ I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos...”, *op. cit.*, p. 438-439.

⁴⁰¹ L. Villoro, *El pensamiento moderno...*, *op. cit.*, p. 48. Cursivas son mías.

⁴⁰² H. Cerutti, “América, un continente por descubrir”, en *Presagio y tónica del descubrimiento*, UNAM, México, 2007, p. 21. Cursivas del original.

como “virgen” o “incivilizada” porque así resulta el *topos* idóneo para llevar a cabo los sueños ajenos; aunque esto signifique truncar los proyectos de su población originaria. El jurista y filósofo mexicano Arturo Rico Bovio (1944) afirma que: “[f]uimos el resultado colonial del pensamiento utópico del Renacimiento europeo. Primero soñaron las Indias, luego ‘avistaron’ el Nuevo Mundo y por último concluyeron conquistado América, en ejercicio del derecho del ‘mirar para dar el ser’ que implica el ‘des-cubrimiento’”.⁴⁰³

De este modo se manifiesta un detalle importante: América es fundamental para la utopía. Sin América no hay pensamiento utópico como lo conocemos. Ya sea como lugar que inspira a la imaginación utópica o como espacio mismo en el que se ponen en marcha gran parte de los sueños modernos europeos. En palabras de Cerutti: “América constituirá el *topos* para la realización de los sueños diurnos europeos. Pero, de ninguna manera se planteará la posibilidad de que esta América pueda poner en obras sus propios sueños, porque por principios carecería de ellos”.⁴⁰⁴ Inclusive, la utopía —o las políticas implementadas supuestamente para conseguirla— como ideal de organización social mantiene un vínculo latente con el autoritarismo.⁴⁰⁵

No hay que olvidar como Boaventura de Sousa Santos explica que el paradigma moderno es internamente contradictorio por estar sustentando por el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación. Consecuentemente, la utopía como producto moderno guarda dentro de sí ambos pilares. Por todo ello, pareciese que las utopías, acorde a la conceptualización de José Santos-Herceg, están relacionadas con la noción de América Latina como *Nuevo Mundo*, una América soñada, inventada, invadida, conquistada, dominada y colonizada acorde al canon de las potencias europeas.

En este ejercicio de analogía la figura de Próspero, al llevar a cabo sus proyectos en el nuevo mundo y pasando por encima de la existencia previa de seres oriundos, se presenta no solo como una manifestación del hombre moderno, renacentista, colonial, sino que también es manifestación de utópico. En consecuencia, se podría concluir que no queda

⁴⁰³ Arturo Rico Bovio, “Una utopía del cuerpo para América Latina” en Horacio Cerutti-Gulberg y Rodrigo Paéz Montalbán (coordinadores), *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de la utopía*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2003, p. 93.

⁴⁰⁴ H. Cerutti, “¿Qué hacer con quinientos años de historia?”, en *Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM/Eón, México, 2007, p.15.

⁴⁰⁵ M. Ramírez Fierro, *op. cit.*, p. 38.

forma de salvar a la utopía ya que por su origen moderno en América Latina nos impacta por su talante colonial.

En el seguimiento de la presente idea, se muestra como inmediata la opción por desechar la utopía. Existe entonces una relación con la propuesta posmoderna, la cual a su vez celebra el fin de la modernidad. No obstante, es necesario sortear la trampa que indica que la opción por la superación de la modernidad (la cual ha sido la posición a lo largo de este trabajo) conlleva forzosamente la clausura de la utopía. Al desechar la utopía —y con ello su potencial liberador y lo utópico operante en la historia— se está a un paso de la despolitización e inmovilización. Al respecto Ramírez Fierro señala que: “(...) así como el ocaso de la modernidad no es el fin de la historia, así tampoco la crítica de la utopía entendida como modelo universal de organización social (...) puede ser o marcar el fin de lo utópico, esto es, del deseo de transformación de la realidad”.⁴⁰⁶

Asimismo, América Latina para Ellacuría es un espacio: “... desde donde puede historizarse mejor no sólo las relaciones teóricas entre utopía y profecía, sino también para trazar los rasgos generales de un futuro utópico de alcance universal mediante el ejercicio concreto de un profetismo histórico”.⁴⁰⁷ Por lo tanto, nuestra América tiene un potencial utópico, no solo para sí misma, sino también para otros espacios y regiones de la humanidad. Incluso nombra a dicha potencialidad nustramericana como “profetismo de la liberación”⁴⁰⁸ o “liberación profética”.⁴⁰⁹

Considero pues, que para una recuperación de la utopía de forma no moderna la propuesta será recrearla y enunciarla desde nuevos espacios e identidades. Valiéndome de los aportes de Santos-Herceg, distingo al menos dos posibilidades de concebir la utopía dependiendo de su lugar de enunciación.

La primera, que por el momento llamo *utopía renacentista*, se refiere aquella vertiente que ya he criticado en este apartado. Se trata de una utopía moderna y colonial. Por ello mismo es que tiene cierta una cara emancipatoria, pero no se puede dejar de lado que su naturaleza también es regulativa. Desde este enfoque las utopías que se muestran son modelos acabados, es decir, perfectos. América Latina es vista como el nuevo mundo, como

⁴⁰⁶ *Ibidem.*, p. 329.

⁴⁰⁷ I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 394.

⁴⁰⁸ *Ibidem.*, p. 415.

⁴⁰⁹ *Ibidem.*, p. 418.

el espacio vacío para ser llenado como por los sueños de las potencias europeas. La figura-metáfora que ilustra esta situación es la de Próspero, o en el mejor de los casos Ariel.

La otra concepción es la que denomino *utopía nuestramericana*. Desde este enfoque vislumbro la posibilidad no solo de plantear una utopía no colonialista, sino también una utopía no moderna; una utopía que sea transmoderna. En este sentido Ramírez Fierro afirma: “(...) que es posible pensar la utopía y lo utópico más allá del paradigma moderno que, por un lado reduce la utopía a un modelo ineluctable, por el otro, cancela las otras posibilidades de la racionalidad, como la imaginación, la creatividad, el universo simbólico transido de las utopías, que han acompañado el caminar del ser humano en la historia”.⁴¹⁰ Además, en el planteamiento de esta utopía nuestramericana considero de suma utilidad la metáfora operativa de Calibán antes que Próspero o Ariel. Es decir, se tratará de “calibanizar” la utopía. De este modo se pondrán en marcha los sueños y proyectos acorde a las identidades y subjetividades propias de la región. Así como no me he cansado de reiterar en líneas anteriores, lo que se busca no es revertir la historia, ni retornar a un pasado previo a la conquista de las potencias europeas, sino de plantear y crear rutas civilizatorias insospechadas a partir de las condiciones, capacidades y posibilidades existentes. Con ello no quiero decir que el pasado y la memoria deben ser enterrados en el pretérito, al contrario sirven como referente para no olvidar desde dónde se parte, los orígenes propios y las condiciones impuestas, e incluso para no echar de menos lo ya alcanzado. En palabras de Ellacuría: “[e]l rechazo total del pasado no es posible ni aun en la más radical de las revoluciones y tampoco es deseable, porque priva a la humanidad de posibilidades, sin las que se vería obligada comenzar de cero, cosa que es imposible”.⁴¹¹

Conviene enfatizar que Cerutti le otorga a *nuestra América* la cualidad de *utópica*, por lo que no se trata de una “utopía sin más”, sino de una en donde las personas, individuales y colectivas, se consolidan como sujetos y ejercen un papel activo y transformador. Asimismo, dicho planteamiento no se trata de un conjunto lleno ilusiones meramente ingenuas —como se entendería desde la connotación peyorativa de la *utopía*—, sino que lo operante en la historia se encarga de tensionar lo intolerable con las reivindicaciones planteadas por Martí y retomadas por Cerutti.

⁴¹⁰ M. Ramírez Fierro, *op. cit.*, p. 149.

⁴¹¹ I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 414.

En este sentido, desde la tensión utópica considero que nuestra América (entendida como proyecto y como conjunto de ideales y potencialidades) representa una *utopía*, mientras América Latina puede ser entendida como realidad existente, una *topía*. De este modo, dicha tensión entre ambas se concibe como denuncia y crítica a la realidad latinoamericana frente a los sueños y proyectos de la creación de un horizonte nuestroamericano, los cuales son aquellos que posibilitan una utopía nuestramericana.

4.1.3. El cuerpo del sujeto en la utopía nuestramericana

En el capítulo anterior abordé la dimensión étnica y “racial” del sujeto de derechos humanos desde el contexto latinoamericano, así como algunas de sus intersecciones con la dimensión de clase y la dimensión de sexo-género.

Como ya mencioné, dichas dimensiones operan de forma interseccional y combinada en la constitución de orden moderno-colonial; son fundamentales tanto en la configuración de actuaciones en América Latina, como también posibilitan materialmente la regeneración de identidades y la constitución subjetividades de derechos humanos. Esta materialidad resulta heterogénea y múltiple, pero también abierta. Como ya se vio, la ficción de la “raza” pretende basarse en rasgos fenotípicos y la del “género” en las diferencias genitales para hacer una supuesta diferencia sustancial entre seres humanos y sobre ésta erigir sistemas de dominación, explotación y exclusión. Estas consideraciones apuntan entonces a un factor fundamental desde donde parten dichas narrativas, y hacia donde vuelven, a su vez, en forma de afecciones: el cuerpo.

Rico Bovo ha realizado diversos estudios centrados en la noción *del cuerpo y la corporeidad*. Primeramente, en un intento de reivindicar estas nociones, que para él han sido muy abandonadas y denostadas dentro de la filosofía occidental, afirma que: “(...) no ‘tenemos’ un cuerpo, sino que ‘somos un’ cuerpo”.⁴¹² Dicho planteamiento tiene consecuencias sumamente sustanciales; primeramente implica abandonar la noción del cuerpo como posesión o vehículo —que a la larga se puede convertir en mercancía—; y en

⁴¹² A. Rico, “El cuerpo recuperado: la meta utópica” en Horacio Victorio Cerutti-Gulberg y Jussi Pakkasvirta (editores), *Utopía en marcha*, Abya-Yala, Quito, 2009, p. 358.

segundo lugar, el cuerpo es reivindicado como soporte y propulsor de la dignidad. Hay una transición del cuerpo-objeto al *cuerpo-sujeto*.⁴¹³

El cuerpo es entonces visto como la totalidad de todo lo que somos, lo cual condensa múltiples planos, Rico menciona cuatro: físico, biológico, social y psíquico.⁴¹⁴ Por lo tanto, dicha noción del cuerpo no se limita a la entidad psico-orgánica del individuo humano, sino que tiene otros alcances. De tal manera que, además del “cuerpo que somos”, Rico concibe a las sociedades, sus productos y elementos como *cuerpos sociales*.⁴¹⁵ Para el autor, un cuerpo social es: “(...) en primer término, un múltiple sistema regulador de las relaciones de los cuerpos humanos, las cuales se llevan a cabo dentro de un espacio que funge como su lugar de ejercicio”.⁴¹⁶

Como primera aproximación al cuerpo social Rico esboza que se encuentra integrado por tres subsistemas: el subsistencial, el convivencial y el expresional. Los cuales tienen como medios de soporte cuatro elementos: el territorio, la población, la cultura y el ecosistema.⁴¹⁷

Cabe aclarar que la de Rico no es una propuesta organicista en la que las sociedades funcionan como un gran organismo biológico —donde el ejército sería el sistema inmunológico, la burocracia el sistema nervioso central, etc. —. Lo que busca el autor es romper la visión solipsista del sujeto individual abstracto y comprender que las sociedades son más que la suma de sus elementos, mismos que actúan de forma dinámica e integrada.⁴¹⁸ Del mismo modo, pretende superar la noción de “pueblo” por su ambigüedad y equivocidad conceptual, así como el uso ideologizado que se le ha dado al término, ya que generalmente al hablar de “pueblo” se encubren las posibles diferencias y contradicciones internas.⁴¹⁹

En defensa de su noción de “cuerpos sociales” Rico Bovio afirma que: “[l]as sociedades no son reductibles a sus componentes, pues sobreviven al cambio de sus integrantes y desarrollan productos colectivos transindividuales como la cultura y la

⁴¹³ *Ídem*.

⁴¹⁴ A. Rico, “Una utopía del cuerpo...”, *op. cit.*, p. 88

⁴¹⁵ A. Rico, “Alteridad y alternatividad del cuerpo en América Latina” en *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, Sociedad de estudios culturales Nuestra América, México, núm. 9, 2010, p. 141.

⁴¹⁶ *Ibidem.*, p. 144.

⁴¹⁷ *Ibidem.*, p. 146.

⁴¹⁸ A. Rico, “Una utopía del cuerpo...”, *op. cit.*, p. 96.

⁴¹⁹ Cabe aclarar que la noción ahora criticada de “pueblo”, no es la misma que usamos en plural para referirnos a las colectividades y naciones afrodescendientes y mestizas. Sino a la expresión muchas veces usada para referirse a cierta masa social homogénea, generalmente dentro de los límites de los Estados-nación.

identidad”.⁴²⁰ Aquí hay bastante semejanza con el proceso histórico conceptualizado por Ellacuría. En este sentido, derechos humanos son una producción de dicho cuerpo social, y no la invención de sujetos supuestamente individuales. En su formulación se recogen las demandas de diversos sectores del cuerpo social y en la praxis se pretenden reivindicarlas.

Del mismo modo, dicha propuesta no cae tampoco en lo colectivista, ni en lo sistémico —entendido de forma peyorativa— que consideraría a cada individuo como intercambiable e incluso sacrificable, en caso de necesidad de un bien colectivo. Al contrario, Rico Bovio enfatiza dentro de su conceptualización al cuerpo como un aspecto imprescindible para la vida humana individual. Además, aunque si bien es cierto que el “cuerpo social” sobrevive después de la pérdida de sus miembros individuales, no es que estos puedan ser desechables. Se le da valor a cada persona individual como un ser singular y sus particularidades ya sean étnicas, sexuales y de cualquier otro tipo, son valoradas como parte de la riqueza de dicho “cuerpo social”. Al respecto el autor agrega:

El humanismo utópico que buscamos replantear deberá estar centrado en el “cuerpo” como punto de arranque para la construcción del “hombre nuevo” [y la “mujer nueva”], con el reconocimiento de sus diferencias personales de género, étnicas y pluriculturales, así como temporalmente de “clase”, en la medida en que esta categoría marca la distancia que existe en el ahora y los obstáculos a salvar para alcanzar la realización completa de sectores sociales mayoritarios de asalariados y desempleados hasta alcanzar su condición plena corporal de seres humanos.⁴²¹

De igual modo, no podemos dejar de lado que aunado las prácticas coloniales ya analizadas suscitadas en América Latina también ha existido una “alienación corporal”.⁴²² Ello debido a que: “[l]a vivencia de la conquista y de la colonización distorsionó nuestra imagen de nosotros mismos”.⁴²³ Tal alienación no es simplemente un efecto colateral de la

⁴²⁰ A. Rico, “Una utopía del cuerpo...”, *op. cit.*, p. 101,

⁴²¹ A. Rico, “El cuerpo recuperado...”, *op. cit.*, p. 361.

⁴²² *Ibidem.*, p. 364.

⁴²³ A. Rico, “Una utopía del cuerpo...”, *op. cit.*, pp. 91-92.

conquista y colonización, sino que es un fenómeno constitutivo para la colonialidad del poder, la blanquitud, el Estado-nación y el patriarcado moderno-colonial.

En la alienación de los cuerpos humanos éstos son concebidos como posesiones, lo cual sirvió a la empresa colonizadora para justificarse a sí misma, y del mismo modo sigue justificando muchas relaciones de explotación.⁴²⁴

Aníbal Quijano completa esta postura al afirmar que la diferenciación entre el cuerpo y el no-cuerpo —llámesele “alma”, “espíritu”, “psique”— es una constante en muchas culturas y civilizaciones. Sin embargo es hasta el auge de la modernidad-colonialidad, y del pensamiento eurocéntrico que conlleva, que se comienza a considerar a ambos elementos como elementos que son separables e independientes. De hecho, antes de dicha modalidad civilizatoria, era común considerar al cuerpo y al no-cuerpo en permanente co-presencia.⁴²⁵ Una vez hecha tal distinción, el “alma” —la cual será desplazada posteriormente por la “razón”— fue privilegiada y convertida en sujeto, mientras que el cuerpo sufrió un detrimento al considerársele un objeto. Al cuerpo se le supuso como más próximo a la naturaleza, mientras que la razón rompía con ésta para abrir paso a la civilización. Ello no quedó en meras especulaciones, sino que generó materialidades muy concretas. La alienación corporal se efectuó cuando esta división dicotómica —en donde la razón y la civilización son sujetos, mientras que el cuerpo y la naturaleza son objetos— sirvió como legitimación para la conquista, dominación y explotación de diversas identidades por considerárseles no racionales, como las mujeres y las “razas inferiores”.⁴²⁶

Asimismo, no solo los cuerpos individuales sino también los cuerpos sociales son afectados por la alienación corporal y, yo añadiría que también por otros procesos coloniales aún vigentes. Los cuerpos sociales en América Latina son cuerpos fragmentados, lo que provoca un menosprecio en dos sentidos. Por un lado, en cuanto a la relación comunitaria, internamente los miembros del grupo se sienten desencantados y con poco arraigo hacia el cuerpo social. Por otro lado, la ausencia de compromiso de los mismos miembros para ejecutar proyectos colectivos identitarios y que tengan contacto con otros grupos culturales.

⁴²⁴ *Ibidem.*, p. 99.

⁴²⁵ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, *op. cit.*, p.804.

⁴²⁶ *Ibidem*, pp. 805-806.

Tal pérdida de identidad y de vínculos comunitarios favorece a las empresas coloniales y neocoloniales.⁴²⁷

Atendiendo a los tres subsistemas del cuerpo social, Rico identifica diversas opresiones y exclusiones provocadas por la colonialidad:

A estos tres sectores del cuerpo social corresponden sendas modalidades del valor justicia: en el campo de la subsistencia urge la equitativa distribución entre la población de fuentes de trabajo, satisfactores básicos y seguridad; en el de la convivencia se requieren bases sólidas de armonía y calidad para todos en materia de educación, coexistencia familiar y esparcimiento digno, entre otros factores que favorezcan una comunicación humana confiable; en el expresional deben ofrecerse las condiciones indispensables de libertad física y mental y capacidad suficiente para que cada ser humano pueda desarrollar su creatividad personal. *Según puede observarse, en la naturaleza misma del cuerpo social, ignorada y controvertida por las prácticas históricas desiguales, se encuentra el fundamento antropológico de derechos humanos.*⁴²⁸

Conforme a lo expuesto en el presente apartado queda claro que el sujeto de derechos humanos es por fuerza un sujeto corporal, y que las violaciones a derechos humanos bien las puede sentir a través de su corporeidad configurada tanto individualmente en tanto “cuerpo humano” —en el peor de los casos en expresiones de dolor y muerte—, como también colectivamente con la disgregación y atomización del “cuerpo social”, rompiendo así los vínculos comunitarios. En ambos casos se ven mermadas las posibilidades de reproducción de vida en plenitud. Mas, es a partir de esas dominaciones, opresiones y exclusiones particulares que la necesidad de derechos humanos desde un enfoque nuestroamericano se vuelven una necesidad.

No obstante, a pesar de la alienación corporal, según Rico Bovio nuestra América representa: “(...) la región continental con mayor afluencia de recursos socio-culturales.

⁴²⁷ A. Rico, “Alteridad y alternatividad...”, *op. cit.*, p. 147

⁴²⁸ *Ídem*. Cursivas son mías.

Aquí confluyen la biodiversidad en floras y faunas como ninguna región de la Tierra, las razas, los mestizajes, las lenguas, las costumbres, las artesanías, las músicas, las danzas y demás productos (...).⁴²⁹ He ahí la potencialidad creativa y utópica de nuestra América.

Rico Bovio enuncia dos tareas pendientes para el pensar utópico nuestroamericano: 1) rescatar el “cuerpo que somos” más allá de la alienación corporal, tanto en su dimensión individual como colectiva; 2) promover una recuperación simbólica del cuerpo que permita la creación de un horizonte compartido, plural y diverso.⁴³⁰ Ello cual no implica el rechazo a conocer otras concepciones del cuerpo en otras culturas⁴³¹, sino de reapropiarlas críticamente. La metáfora calibanesca no deja de estar presente.

4.2. Directrices hacia una utopía nuestramericana en derechos humanos

A partir de lo anterior queda claro que la utopía no es un camino ya hecho o delimitado. Para optar por una postura utópica es necesario asumir que se está en un lugar y tiempo determinados. Del mismo modo, que son las personas individuales y colectivas, como sujetos y como cuerpos sociales quienes pueden construir la utopía, la cual no será creada de forma inevitable por el mero devenir histórico. En ese sentido no hay que perder de vista que lo que he buscado es colocar al sujeto derechos humanos en una tensión utópica con el contexto latinoamericano.

Acorde a las formulaciones presentadas por autores como Cerutti, Ellacuría o Rico Bovio será necesario partir de un diagnóstico que critique y denuncie las condiciones que merecen ser superadas en la región. En este sentido, en gran parte de los capítulos anteriores se ha ejecutado tal tarea, con la crítica y denuncia a la modernidad-colonialidad, a la colonialidad del poder, la blanquitud, el Estado-nación moderno, la colonialidad del género entre otros tantos fenómenos que afectan de alguna manera a las personas que habitamos la región.

Procederé esbozar ciertas directrices que posibiliten una utopía nuestramericana de derechos humanos. Aunque, al final la relación cara a cara entre los sujetos y la praxis de los mismos es lo que llenará de contenido a la utopía y, más aún, la pondrá en marcha. Para las

⁴²⁹ A. Rico, “Una utopía del cuerpo...”, *op. cit.*, p. 97.

⁴³⁰ A. Rico, “El cuerpo recuperado...”, *op. cit.*, p. 365.

⁴³¹ A. Rico, “Una utopía del cuerpo...”, *op. cit.*, p. 95.

siguientes líneas me valdré en mayor parte de los aportes de Luis Villoro y de Ignacio Ellacuría. De igual forma, en el desarrollo de estas ideas criticaré un tema que ya he tocado de tangencialmente, pero que hace falta profundizar, ya que es clave para entender los tiempos actuales: el liberalismo.

4.2.1. Dominación y revolución

Vale la pena recuperar la conceptualización de *poder* que ofrece Luis Villoro. Para el autor resulta que el: “[p]oder es la capacidad de actuar para causar efectos que alteren la realidad”.⁴³² Mientras que la *dominación* es considerada como el hecho de ejercer poder sobre otros seres humanos.⁴³³ No toda forma de poder implica dominación, pero toda dominación implica poder. El poder también puede ser ejercido con afán de preservar la vida, frente al temor de la muerte.

Así, en distintos momentos de la historia de la humanidad, han existido episodios en el que individuos o grupos han tenido enormes deseos de poder, para ejercerlo sobre todo como dominación. Es entonces que frente al afán universal de poder Villoro, recuperando a Sócrates (470 a.e.c.-399 a.e.c.), afirma que la única opción de un *no-poder*.⁴³⁴ Sin embargo, aclara que: “[e]scapar del poder no equivale a aceptar la impotencia sino no dejarse dominar por las múltiples maniobras del poder para prevalecer; es resistirlo. Al poder se opone entonces un *contrapoder*. Podemos llamar “contrapoder” a toda fuerza de resistencia frente a la dominación. El contrapoder se manifiesta en todo comportamiento que se defiende y resiste al poder”.⁴³⁵

No han existido cambios profundos en determinado orden social sin oposiciones concretas a determinadas formas de dominación. De hecho Villoro, da un paso más allá y afirma que aquello que es el último fin del contrapoder es la abolición del Estado.⁴³⁶ Coincidentemente, Ellacuría aboga también por una “desestatalización”, mas enfatiza que debe ser en pro de la iniciativa comunitaria y social, y no de la iniciativa privada o las leyes

⁴³² L. Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, Siglo XXI, México, 2009, p. 15.

⁴³³ L. Viloro, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, FCE, México, 2015, p. 44.

⁴³⁴ L. Villoro, *Tres retos...*, *op. cit.*, p. 16. Cursivas son mías.

⁴³⁵ *Ibidem.*, p. 17. Cursivas son mías.

⁴³⁶ *Ibidem.*, p. 19.

del mercado.⁴³⁷ Por ello mismo será que el ejercicio de un contrapoder nunca será para lograr escapar individualmente de una forma concreta de dominación.

Asimismo, dicho poder es vivido y experimentado como dominación por actores y sujetos, y es posible que estos lleguen a considerar tal situación como injusta. Además, tanto en el orden moderno-colonial, como en el presente fase neoliberal, la dominación va de la mano con la exclusión. El hecho de lograr concebir tal ejercicio de poder como injusto y excluyente, es lo que posibilita la creación de otro orden social.⁴³⁸ Una tensión utópica entre lo que se vive como injusto y lo que se desea como justo en un momento histórico concreto. Luis Villoro añade al respecto que: “(...) la comprobación de las injusticias existentes se aproxima a una idea de un orden social más justo”.⁴³⁹ Aunque claro está, vislumbrar un nuevo orden social no implica en automático la transformación real del actual, para ello se requiere la praxis política de los sujetos.

En este sentido, encuentro cierta semejanza con la noción de contrapoder, en tanto resistencia a la dominación, y el *ethos* barroco, como resistencia a la modernidad-colonialidad. No obstante, así como ya explicité las insuficiencias del *ethos* barroco, el contrapoder para posibilitar la creación de un orden social nuevo requiere decantarse por una opción revolucionaria. En este sentido, tanto Ellacuría⁴⁴⁰ como Villoro⁴⁴¹ coinciden en la necesidad de dicha opción, y del mismo modo ambos optan explícitamente por una *revolución anticapitalista*.

Al igual que ocurrió con el término de utopía, conviene aclarar lo que debe entenderse por revolución, ello con el fin de no caer en equívocos ni simplificaciones nocivas. Existe una relación entre utopía y revolución, al respecto Ramírez Fierro considera que: “(...) una teoría de la revolución supone una teoría de la utopía, porque sin esta última no se daría la primera”.⁴⁴² De hecho la autora manifiesta que su propuesta de *utopología*, es también una teoría de la revolución.⁴⁴³ A su vez, Luis Villoro considera que lo entendemos por revolución —al igual que por utopía— se trata de un concepción moderna,⁴⁴⁴ la cual en

⁴³⁷ I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 432.

⁴³⁸ L. Villoro, *Tres retos...*, *op. cit.*, p. 20.

⁴³⁹ *Ibidem.*, p. 25.

⁴⁴⁰ I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 435.

⁴⁴¹ L. Villoro, *La alternativa...*, *op. cit.*, p.43

⁴⁴² M. Ramírez Fierro, *op. cit.*, p. 142.

⁴⁴³ *Ibidem.*, p. 139.

⁴⁴⁴ L. Villoro, *La alternativa...*, *op. cit.*, p. 23.

la praxis está constituida por un nivel de creencias (ideologías) y un nivel de acciones (acorde a dichas creencias).⁴⁴⁵ Ello no significa que previo a la modernidad no hayan ocurrido sublevaciones o revueltas, sin embargo algo que distingue a las “insurrecciones premodernas” frente a las revoluciones modernas es que cuentan con el elemento de la racionalización.⁴⁴⁶ Por ello es que existen diferencias entre cualquier forma de contrapoder y un poder que llamaré *contrapoder revolucionario*, mismo que, además de ser resistencia ante la dominación, incorpora, gracias a la racionalización, los niveles de creencia y de acciones.

De este modo, en un contexto de hartazgo generalizado ante un sistema de dominación existente: “(...) una revolución puede verse como una ‘racionalización’ de esa actitud colectiva, expresada en una intensa emoción, para lograr la renovación del orden social. La racionalización de la actitud colectiva adquiere un carácter distinto que la distingue de las sublevaciones populares anteriores a la época moderna”.⁴⁴⁷ Para que una revolución sea tal y no se quede en una turba o una revuelta es necesario que aquello que se impugne sea simplemente rechazado acorde a los fundamentos del orden social, sino que impugne los fundamentos mismos del orden.⁴⁴⁸ Ello se logra no solo dando seguimiento a los sentimientos de indignación, por legítimos que sean, sino que se requiere del uso de la razón para desmontar cierto orden y fundamentar uno nuevo, es decir proponer un proyecto político. Es aquí donde opera el nivel de las creencias. De tal modo que un movimiento de resistencia social puede que no desemboque en un movimiento revolucionario.⁴⁴⁹

Las acciones racionales derivadas de procesos revolucionarios impactan en el plano más inmediato que es el sistema jurídico, después en el político y social, y en algunos casos, en el económico. Por ello es que las posiciones tanto de Ellacuría como de Villoro, pretenden ser de una revolución verdaderamente profunda, en cierto sentido “radical” (entendido como “ir a la raíz”), de sistema económico actual.

Los procesos revolucionarios suelen valerse de actos históricos que sirven como símbolos fundantes para aglutinar y unificar a distintos sectores sociales.⁴⁵⁰ Ramírez Fierro

⁴⁴⁵ *Ibidem.*, p. 50.

⁴⁴⁶ *Ibidem.*, p. 29.

⁴⁴⁷ *Ibidem.*, p. 24.

⁴⁴⁸ *Ídem.*

⁴⁴⁹ *Ibidem.*, pp. 42-43.

⁴⁵⁰ *Ibidem.*, p. 25.

agrega: “(...) que en una teoría de la revolución o cambio estructural de la realidad social, para los autores que han analizado a la utopía desde la filosofía, no deja de tener presencia la dimensión utópica que se juega en las redes simbólicas que cruzan constituyentemente por todos los tejidos sociales. Redes simbólicas que, no debemos olvidar, también están en disputa, verbigracia, en todos los niveles, político, ideológico, religioso, económico, educativo, etcétera”.⁴⁵¹

Ahora bien, generalmente cuando se habla de revolución se reacciona pensando en un fenómeno violento. Sin embargo, ello no es siempre así. Hay casos de revoluciones no violentas.⁴⁵² De hecho la resistencia civil cuando está organizada está en la situación de posibilitar un cambio profundo por la vía no violenta.⁴⁵³ Villoro cita los casos de Mahatma Gandhi (1869-1948) en la India, Martin Luther King Jr. (1929-1968) en Estados Unidos y Nelson Mandela (1918-2013) en Sudáfrica.⁴⁵⁴

No hay que perder de vista que los procesos que posibilitaron lo que conocemos como derechos humanos, incluso dentro de las tradiciones hegemónicas, fueron procesos revolucionarios. Aun cuando los beneficiados en un primer momento hayan sido sectores sociales muy específicos. Y aunque en ocasiones sean mostrados como concesiones del propio régimen o limitaciones que el sistema capitalista se impone así mismo para regularse, lo cierto es que dichos derechos son productos de diversas luchas.

Asimismo, igual que ocurre con la utopía, quienes echan a andar cualquier proceso revolucionario son las personas constituidas como sujetos. En este sentido el carácter de actor del sujeto queda disminuido al existir una irrupción histórica, y quien toma mayor énfasis en este tipo de procesos el carácter de autor, aunque tampoco ello signifique que hay una ruptura con los condicionamientos “naturales” e históricamente objetivados. Los caracteres de agente, autor y actor, nunca desaparecen, aunque es posible que alguno tome mayor preeminencia, como en este caso el de autor.

4.2.2. El papel de la liberación

⁴⁵¹ M. Ramírez Fierro, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁵² L. Villoro, *La alternativa...*, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁵³ *Ibidem.*, p. 43.

⁴⁵⁴ *Ibidem.*, p. 49.

Así como gracias a las revoluciones triunfantes se obtienen libertades específicas, es necesario distinguir las formas distintas en que se consolidan dichas libertades. De este modo conviene articular el concepto de revolución con el de liberación.

Retomando la noción de profetismo de la liberación, Ellacuría se centra en abordar el concepto mismo de liberación. En este sentido le interesa distinguir, incluso oponer, la libertad desde la liberación a la libertad desde el liberalismo.⁴⁵⁵ En este sentido Ellacuría aclara: “[l]a liberación se entiende, por tanto, como *liberación de* toda forma de opresión y como *liberación para* una libertad compartida, que no posibilite o permita formas de dominación”.⁴⁵⁶ Inclusive, en este sentido las problemáticas de dar prioridad a la justicia por encima de la libertad o viceversa, se resuelve en la liberación que posibilita la unidad de ambas. Igualmente, Luis Villoro complementa dicha idea al afirmar que las libertades en el liberalismo son entendidas simplemente como capacidad del individuo de actuar o no actuar sin coacción del Estado, se tratan entonces de *libertades negativas*.⁴⁵⁷ El autor agrega: “[l]as libertades negativas aseguran la posibilidad de cada quien de *elegir* conforme a su propio interés, pero no son suficientes para procurar que todos puedan *realizar* lo que eligen (...) Así, la protección de las libertades individuales, a la vez que *reconoce* la dignidad básica de las personas, conduce a la *exclusión* de los menos aptos, los excluidos”.⁴⁵⁸ Ambos autores coinciden en que las libertades entendidas en el marco del liberalismo pretenden superar un orden social de dominación, mas no tienen la pretensión de posibilitar la ampliación de capacidades y creación de nuevos proyectos, sobre todo desde una perspectiva comunitaria. Aquí se nota como pervive en el liberalismo el concepto de sujeto moderno universal donde no hay atención hacia las condiciones y particularidades materiales.

En el mismo orden de ideas, así como no todo ejercicio del contrapoder es manifestación de una praxis revolucionaria, tampoco toda forma de revolución se inclina forzosamente por una opción de liberación, ya que esta última implica no solo negar cierta situación de agravio, sino superarla para un fin de beneficio compartido.

Las libertades reales —y no meramente formales— que se han ganado históricamente frente a determinado orden social, incluso las libertades referidas a las

⁴⁵⁵ I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, pp. 416-418.

⁴⁵⁶ *Ibidem.*, p. 417. Cursivas en el original.

⁴⁵⁷ L. Villoro, *Tres retos...*, *op. cit.*, p.32.

⁴⁵⁸ *Ídem.* Cursivas en el original

tradiciones hegemónicas de derechos humanos, son productos de luchas de liberación. Dicha liberación se da en distintos ámbitos como el personal, el comunitario, el social y el político. Una vez conseguidas dichas libertades, es que el liberalismo se presenta como una forma para, de cierto modo, preservarlas, pero no como método para ampliarlas conseguir otras nuevas.⁴⁵⁹ Los propios procesos de liberación son los que anteceden y posibilitan los procesos de liberalización. De este modo la liberación es un asunto que atañe a las mayorías, ya que se comienza por la liberación y satisfacción de necesidades, lo cual conduce y posibilita el ejercicio de otro tipo de libertades.⁴⁶⁰ Por todo ello mismo es que tanto el proyecto liberal como su correspondiente liberalización resultan insuficientes, y más en sociedades como las nuestras en las predominan la dominación, la exclusión y el explotación.

El liberalismo no solo es insuficiente, sino que en muchos casos resulta contraproducente y opuesto a la liberación. Ellacuría asevera que: “[el liberalismo] es la cobertura jurídica y formal de quienes ya han sido liberados de ciertas opresiones y dominaciones y procuran, a su vez, que no lo consigan otros [ni otras], respecto de ellos, mediante sucesivos y más complejos procesos de liberación”.⁴⁶¹ Los sectores dominantes, tanto globales como locales, se valen del discurso liberal para enunciar que las todas libertades posibles se hayan concretadas, aunque en el mejor de los casos esto ocurre tan solo formalmente. Si realmente las necesidades se encontraran cabalmente satisfechas y las libertades plenamente alcanzadas esto implicaría una reconfiguración estructural de nuestras sociedades, por lo que el orden colonial, así como sus dispositivos, serían desmontados y mostrados en su insostenibilidad. Ellacuría en otro texto extiende la misma idea:

La razón última está en que la libertad de todos para todos [y de todas y para todas] *no se logra vía de la liberalización sino por la vía de la liberación*. La liberalización es la vía de los pocos fuertes, que están más preparados para aprovecharse de la supuesta igualdad de oportunidades. La liberación es el camino de las mayorías, que sólo accederán a la verdadera libertad

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 416.

⁴⁶⁰ *Ibidem.*, p. 417.

⁴⁶¹ *Ibidem.*, p. 416.

cuando se liberen de un mundo de opresiones y cuando se den las condiciones reales para que todos puedan ejercitar su libertad.⁴⁶²

Es decir, la opción liberal, como producto de la modernidad-colonialidad, lo que hace es encubrir las condiciones de desventaja real y enuncia una supuesta igualdad para todos y todas. Podría parecer evidente, pero algo que en el discurso liberal oficial se deja de lado, es que si no existen las condiciones materiales no podrá haber un cumplimiento de derechos humanos. En palabras de Ellacuría: “[l]a libertad sin condiciones reales que la haga realmente posible puede ser un ideal, pero no es un realidad, ya que sin las debidas y suficientes condiciones, no se puede ser ni hacer lo que se quiere. Pero si además de no darse las condiciones reales para ejercitar las libertades y los derechos formales, se da una dominación y opresión positiva que impide aún más aquel ejercicio, es no sólo irreal sino positivamente ideologizado e hipócrita hablar de libertad”.⁴⁶³

Como ya se mencionó, a Ellacuría le interesa superar la noción de “liberación de”, que podría remitirse a una satisfacción de necesidades en un orden netamente individualista, para aproximarse a las nociones de “liberación para” y “liberación hacia” la libertad, la cual solo puede ser plena cuando sea de todos y todas. Un sistema u orden social, como el moderno-colonial, que sustente la libertad de pocas o algunas personas en la no libertad de otras personas es inaceptable, y es incongruente que se nombre a sí mismo como “defensor”, “protector” y/o “garante” de derechos humanos. El autor añade: “[e]s la humanidad la que debe ser libre y no unos cuantos privilegiados de la humanidad, sean individuos, clases sociales o naciones”.⁴⁶⁴

4.2.3. Bien común

Una directriz importante para una utopía nuestramericana de derechos humanos es el *bien común*. Este aspecto es relevante en la obra Ellacuría así como la forma en que lo

⁴⁶² I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos...”, *op. cit.*, p. 443. Cursivas son más.

⁴⁶³ I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p.416.

⁴⁶⁴ *Ibidem.*, p. 418.

interrelaciona con derechos humanos. De hecho, considera que tales derechos pueden ser vistos como la prolongación y la actualización histórica del bien común.⁴⁶⁵

En continuidad con el apartado previo, Luis Villoro afirma que así como el liberalismo concibe al sujeto como un individuo desvinculado de su entorno y titular de derechos individuales antes que de obligaciones con la colectividad, ello conduce a que desde el mismo liberalismo los derechos y libertades individuales tienen preponderancia sobre la realización de bien común.⁴⁶⁶

En contraste con la concepción de la sociedad desde el liberalismo, conviene aclarar la noción misma de bien común. En el sentido de Ellacuría, el bien común tiene su fundamentación en dos presupuestos acerca de la sociedad: Primeramente es que: “[I]a sociedad es una realidad necesaria para el individuo”;⁴⁶⁷ y en consecuencia: “[I]a sociedad no puede ser lo que es, ni hacer lo que debe hacer si no cuenta con suficientes recursos *materiales*, que estén a disposición de todos y cada uno de los individuos”.⁴⁶⁸

En otras palabras, el autor no concibe la sociedad como la mera suma de individuos —como si simplemente estuvieran *agrupados* en dicha sociedad, pero podrían no estarlo—, sino que se trata de un factor indispensable para que el individuo se constituya como tal. Aquí hay una similitud con la propuesta de cuerpo social de Rico Bovio. En un sentido ambivalente, la sociedad no puede entenderse en la ausencia de recursos concretos que sean accesibles para sus integrantes de forma total. En palabras de Ellacuría: “[...] el todo es anterior a las partes y tiene primacía sobre ellas: es una idea fundamental en todo pensamiento de tipo estructural y, más en general, una idea evidente de por sí, dondequiera se dé un todo, que realmente lo sea”.⁴⁶⁹ En este sentido, conforme se vayan generando las condiciones para un bien estructural, igualmente se harán posibles las condiciones para el bien de todas las personas, ya que: “[e]l mejor modo de alcanzar al bien de las personas y el alcanzar justamente a todas, para que ellas desarrollen su vida personal, es dirigiendo el

⁴⁶⁵ I. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Escritos filosóficos*, UCA, San Salvador, Tomo III, p. 207.

⁴⁶⁶ L. Villoro, *Tres retos...*, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁶⁷ I. Ellacuría, “Historización del bien común...”, *op. cit.*, p.208.

⁴⁶⁸ *Ídem*. *Cursivas son mías*.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 209.

esfuerzo a la promoción estructural de un bien común; más aún, la forma justa de buscar el bien propio es buscando el bien común”.⁴⁷⁰

Consecuentemente, al respecto de los derechos humanos el autor considera que: “[l]os derechos humanos pueden considerarse como el despliegue del bien común de la humanidad como un todo”.⁴⁷¹ Por lo tanto, es posible inferir que tanto el bien común como derechos humanos se considerarán plenamente realizados cuando la humanidad en su totalidad vea a estos cumplidos para su propio beneficio. Aquí no se trata de un discurso universalizante, sino de atender a las condiciones estructurales a nivel local, estatal y global que producen desigualdad y marginación, para modificarlas. Presenta una ventaja el relacionar derechos humanos con el bien común, ya que se forma un vínculo complementario en dos sentidos:⁴⁷² 1) el bien común otorga a la noción de derechos humanos un marco de referencia y un fundamento, por lo que no se tratará de un discurso vacío o de buena voluntad, sino que remite a una pretensión de orden social concreto; 2) la noción de derechos humanos le brinda al bien común su condición de obligatoriedad, así como un principio de concreción; es decir, el bien común no quedaría como una mera moral individual que podría o no seguirse, sino que ahora contaría con un imperativo de cumplimiento que emerge de la juridicidad e institucionalidad.

Ellacuría enuncia los aspectos positivos del análisis formal del bien común y derechos humanos:

1. “No hay bien particular sin referencia al bien común y sin la existencia real del bien común no puede hablarse de un *bien* particular, sino tan sólo de una ventaja interesada e injusta”.⁴⁷³
2. “No se consigue el bien común por acumulación de bienes individuales, esto es, persiguiendo el interés individual, sino por la búsqueda primaria del bien común”.⁴⁷⁴
3. “El bien común es fundamentalmente un conjunto de condiciones estructurales y se expresa en la justicia de la sociedad”.⁴⁷⁵

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 210.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 211.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 212.

⁴⁷³ *Ídem*. Cursivas en el original.

⁴⁷⁴ *Ídem*, p. 213.

⁴⁷⁵ *Ídem*.

La propuesta de Ellacuría se fundamenta en el rechazo al “liberalismo individualista”, y se decanta por la opción política a la que llama del “societarismo comunitario”. Sin embargo, aclara que no se trata de que en aras de un supuesto bien común se nieguen los derechos de las personas individuales, al contrario, sino que la concreción de un bien común conduce también al desarrollo más pleno de las personas mismas.⁴⁷⁶ Al respecto aclara que: “(...) se propone, por lo tanto, un bien común que sea trascendente a cada uno de los individuos, pero sin ser exterior a ellos; un bien común que sobrepasa lo que es cada uno individualmente considerado, pero en la medida misma en que cada uno se sobrepasa a sí mismo, en su dimensión comunitaria y social”.⁴⁷⁷

Ahora bien, a pesar de lo anterior, Ellacuría es consciente que lo expuesto líneas arriba no es suficiente para la concreción de dicho bien común. Habla de la manera en que se mistifica e ideologiza el término mismo del bien común, al respecto considera que: “[d]efender unos derechos humanos que no son fundamentales y radicales o defender los fundamentales sin preocuparse de las condiciones reales que los posibilitan, es mistificar todo el problema de los derechos humanos y del bien común.”⁴⁷⁸ Concibe que una herramienta para la desmitificación, tanto del bien común como de los derechos humanos, es la historización. El autor añade que:

La historización consiste en ver cómo se está realizando, en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente como un “deber ser” del bien común o de los derechos humanos, y consiste, en segundo lugar, en la posición de aquellas condiciones reales sin las cuales no se puede dar la realización efectiva del bien común y de los derechos humanos.⁴⁷⁹

En otras palabras, la historización se vale de dos momentos: el primero es cuando se comprueba si efectivamente se cumplen en determinada sociedad los preceptos que se enuncian del bien común o de derechos humanos; y en un segundo momento se trata de

⁴⁷⁶ *Ídem*, p. 214.

⁴⁷⁷ *Ídem*.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 217.

⁴⁷⁹ *Ídem*.

identificar y aclarar las condiciones materiales que son necesarias para que se cumpla el bien común y los derechos humanos en determinada sociedad. Más a detalle afirma que:

La historización consiste (a) en la verificación práctica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado; (b) en la constatación de si ese derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más; (c) en el examen de las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales; (d) en la desideologización de los planteamientos idealistas, que en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no sólo para la afirmación de su posibilidad o desiderabilidad, se conviertan en obstáculo de los mismos; (e) en la introducción de la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización.⁴⁸⁰

Con lo anterior nos podemos dar cuenta de que llevar a cabo esta historización es una tarea que sobrepasa el papel de la pura filosofía, y nos tenemos que valer de las ciencias sociales para comprobar si derechos humanos en general o alguno(s) en particular tienen una incidencia efectiva práctica en la vida de la mayoría de las personas o si se trata de un mero discurso que enmascara una realidad impresentable. No obstante, en un momento posterior del ejercicio de historización se debe hacer uso de la filosofía, sobre todo de su disciplina ética, para desmontar ciertas ideologizaciones que encubren la realidad. Una tarea ardua sin duda, que no es la intención de este trabajo realizar.

Volviendo a la noción del bien común, Ellacuría considera que éste solo existe si favorece un modo de vida que sea también en común. Por eso mismo: “[s]e dirá entonces, que una exigencia primaria del bien común es el establecimiento de una comunidad real en la sociedad en cuestión”.⁴⁸¹ Con ello resulta posible dilucidar algo interesante: una forma de

⁴⁸⁰ I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos...”, *op. cit.*, p. 434.

⁴⁸¹ I. Ellacuría, “Historización del bien común...”, *op. cit.*, p. 218.

vida comunitaria, que tenga diversos bienes para común disfrute de sus miembros es una obligación constitutiva del bien común, y al mismo tiempo existe una relación codeterminante entre el mismo bien común y los derechos humanos.

Para que exista un sujeto que ejerza plenamente sus derechos humanos no será posible desligarlo del imperativo de una sociedad en donde exista una comunidad real. Es decir que el individuo se encuentre integrado de forma plena a un cuerpo social que le posibilite la ampliación de sus capacidades y perpetuación de la vida. En palabras del autor: “No se consigue, por tanto, el bien común buscando el bien de cada uno, de modo que aquel sea la suma de todos estos. El bien común de todos, cada uno por separado, no es el bien general, no es el bien común”.⁴⁸² Con ello se fortalece una idea de un capítulo previo de que el sujeto de derechos humanos es un sujeto comunitario, y no uno abstracto, individualista, desligado de la sociedad en donde vive, ya que el hecho de procurar el bien generalizado de las personas con quienes vive no podrá lograrlo con el mero interés de su particular beneficio, sino al procurar un bien propio de su comunidad.

Aunado al factor de la mistificación de propio bien común, existe otro factor relevante que Ellacuría denomina “*mal común*”. Ellacuría considera que dicho mal existe en determinada sociedad cuando:⁴⁸³ 1) hay un mal que afecta a muchas o a la mayor parte de las personas; 2) es *común* porque tiene la facultad de propagarse y de comunicarse; 3) se trata de un mal que tiene las características de ser estructural y dinámico, y por ello mismo tiende a volver malas a la mayoría de las personas que integran dicha sociedad.

Ignacio Ellacuría fundamenta la necesidad y exigencia del bien común desde la existencia del mal común del siguiente modo: “[v]istas las cosas desde el mal común real, que es el mal que afecta a las mayorías, *sobre todo cuando este mal cobra las características de injusticia estructural* [...] surge el problema del bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional”.⁴⁸⁴ Dicho de otro modo, el bien común —así como la búsqueda del mismo— no surge por generación espontánea, sino que tienen una relación directa con las aspiraciones y prácticas de superar, como cuerpo social, una forma de vida compartida que resulta intrínsecamente injusta.

⁴⁸² I. Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos*, UCA, San Salvador, 2001, Tomo III, p. 447.

⁴⁸³ *Ídem*, p. 448

⁴⁸⁴ *Ídem*, p. 449. Cursivas son mías.

Ello lo relaciona con los derechos humanos al afirmar que: “[u]na consideración de los derechos humanos desde la perspectiva del mal común dominante los mostraría como el bien común concreto, que debe ser buscado en la negación superadora del mal común, que realmente se presenta como una situación en el que son violados permanente y masivamente los derechos humanos”.⁴⁸⁵ Por tanto, para lograr cierta concreción de derechos humanos, así como para superar las condiciones que permite que sean violados, primeramente requiere el reconocimiento del mal común, y en segundo momento prácticas encaminadas a superarlo. Así como la tensión de lo utópico operante en la historia.

Consecuentemente, en dado caso que, por medio de la historización, sea posible percatarse de que no hay un cumplimiento del bien común y de derechos humanos (como ocurre la mayoría de las veces), y que efectivamente existe una situación de mal común, será necesario tener en cuenta quienes son las personas realmente oprimidas por el sistema estructural en donde se encuentran. En este afán de crítica y desideologización Ellacuría aclara:

es que los derechos humanos pueden y deben alcanzar una perspectiva y validez universal, pero que esto se logrará, si no se tiene en cuenta “*desde*” *dónde se consideran* y el “*para*” *quién* y “*para*” *qué se proclaman*. Consecuentemente, hay que tener claro y explícito ese “desde” y ese “para” que en este caso [...] es desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares para o en busca de su liberación.⁴⁸⁶

Por lo tanto, son estas colectividades que se hallan en desventaja estructural, el *locus* desde donde se debe priorizar el cumplimiento y realización del bien común y los derechos humanos, ya que: “[s]ólo haciendo justicia a los pueblos y a las clases oprimidas se propiciará su auténtico bien común y unos derechos humanos realmente universales”.⁴⁸⁷ Esa situación tan concreta es el fundamento material desde donde surge la prescripción de su cumplimiento.

⁴⁸⁵ *Ídem*.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 433. Cursivas con más.

⁴⁸⁷ I. Ellacuría, “Historización del bien común...”, *op. cit.*, p. 223.

No obstante, Ellacuría también es consciente de que el derecho puede jugar una papel (y lo juega generalmente) a favor del encubrimiento y enmascaramiento del mal común que le es útil a quienes él llama “minorías privilegiadas”. Afirma: “[m]uchas veces el derecho es la superación idealista de escisión dialéctica, que en primer lugar, oculta la realidad de la escisión y de la contradicción y, en segundo lugar, favorece la continuación de la misma, presentando como derecho de todos lo que es privilegio de pocos”.⁴⁸⁸ Los discursos hegemónicos de derechos humanos en múltiples ocasiones han sido útiles para ocultar y perpetuar situaciones de desventaja estructural. Realizar una historización de los discursos políticos y jurídicos hegemónicos frente a las condiciones reales de mal común es necesario para desenmascarar a los primeros y posibilitar una superación de los segundos.

No obstante, a pesar de enfatizar que hay ciertos grupos de personas que obtienen determinados privilegios aprovechándose de las desventajas estructurales, Ellacuría también advierte que:

La lucha por impedir que un determinado sector social acapare desproporcionadamente las bases materiales del bien común no supone, en principio, una lucha odiosa contra determinadas personas. El bien común, por su misma naturaleza, debe plantearse en términos estructurales y no formalmente individuales y atañe sólo a éstos, en cuanto impiden o no promueven las exigencias del bien común.⁴⁸⁹

Por ello mismo, la búsqueda del bien común o de derechos humanos no implica el odio o el desprecio a determinadas personas o sujetos sociales, sino que se encuentra sustentada primariamente en el afán de modificación a las estructuras que condicionan un determinado orden social. Propone no utilizar el odio como combustible para la transformación social, sino el anhelo de una situación mejor para todas las personas. En concordancia con ello, Ellacuría menciona: “[q]ue la violación de los seres humanos se proponga como fundamento y principio de los derechos humanos, y más en concreto, como motor de la lucha por ellos, no implica un círculo vicioso, porque la referencia mutua se

⁴⁸⁸ I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos...”, *op. cit.*, p. 435.

⁴⁸⁹ I. Ellacuría, “Historización del bien común...”, *op. cit.*, p. 224.

hace en un doble plano. Se da aquí una relación entre utopía y denuncia que mutuamente se potencian”.⁴⁹⁰

Otro factor también resulta ser indispensable para poder hablar de los derechos humanos, pero que comúnmente se obvia y hasta se actúa en contra del mismo: la vida. Retomo a Ellacuría: “[l]a aplicación de la historización a los pueblos oprimidos y a las mayorías populares muestra que el problema radical de los derechos humanos es el de la lucha de la vida en contra de la muerte, es la búsqueda de lo que da vida frente a lo que la quita o da la muerte”.⁴⁹¹ Además esta lucha de la vida contra la muerte está relacionada con el hecho de la presencia del mal común, ya que éste se trata de un fenómeno que afecta y limita a la vida concreta y material de la mayoría de los seres humanos; incluso en ocasiones la presencia de este mal da fin a la vida, la priva. Dicha búsqueda de la vida contra la muerte tiene gran relación y complementariedad con la lucha colectiva del bien común y derechos humanos contra el mal común. Mientras exista el mal común el sujeto de derechos humanos se encontrara sumamente limitado en su carácter de agente.

4.2.4. Civilización del trabajo

Acorde al apartado previo, queda claro que la propuesta de liberación de Ellacuría no opta por que las personas que viven en la pobreza y sufren la desigualdad, se conviertan en quienes ahora en quienes vivan en la riqueza y disfruten la desigualdad. Es decir no es una propuesta en la que se invertirían los papeles entre personas opresoras y oprimidas. Sino que Ellacuría propone que la pobreza, como mal común, sea superada por la vía de la solidaridad.⁴⁹²

A la relación que ocurre actualmente en torno a la riqueza Ellacuría le llama *civilización de la riqueza* la cual tiene en su núcleo la acumulación desigual. Dicho modelo tiene su propio proyecto operativo, el cual es mostrado de tal manera que se impide, en la medida de lo posible, la posibilidad de buscar y concretar otros proyectos de plenitud humana.⁴⁹³ Se trata de una forma civilizatoria en donde el capital es dominante, es decir Ellacuría se refiere al orden económico-social capitalista.

⁴⁹⁰ I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos...”, *op. cit.*, p. 438.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 439.

⁴⁹² *Ibidem.*, p. 422.

⁴⁹³ *Ibidem.*, p. 421.

De este modo resulta que Ignacio Ellacuría desde su propuesta utópica para América Latina no deja de lado los aspectos subjetivos. En su proyecto de la “utopía cristiana” encuadra de la posibilidad “del hombre nuevo, de la tierra nueva y del cielo nuevo”. Me centraré sobretodo en el aspecto relacionado en la tierra nueva, misma que el autor indica que para lograrla se requiere un nuevo orden económico, un nuevo orden social, un nuevo orden político y un nuevo orden cultural.⁴⁹⁴

Para tener más claridad en las dimensiones de la nueva tierra conviene profundizar en la conceptualización del proceso histórico de Ellacuría, misma que se abordó en el primer capítulo. En el segundo subsistema que refiere a aquello que ha sido objetivado por el proceso histórico se ubica el elemento estrictamente económico, que se refiere a la producción y reproducción de las condiciones materiales de existencias; el elemento estrictamente social, que es el resultado de las relaciones objetivas establecidas entre individuos y grupos humanos; el elemento estrictamente político, es referido exclusivamente en cuanto al poder del Estado; y el elemento estrictamente cultural, se centra en el conocimiento es su condición cognoscitiva, interpretativa, valorativa y direccional, así como la comunicación intencional.⁴⁹⁵

Asimismo, al igual la colonialidad, la civilización de la riqueza tan es un sistema que afecta a las estructuras sociales y las instituciones como también delimitan la actuación y la subjetividad en tanto sistema introyectado.

Ellacuría no deja de apuntar que para lograr dichas transformaciones utópicas es fundamental e indispensable el papel del sujeto, en concreto en su carácter de autor de la acción humana. Al respecto agrega: “[n]o se pue desconocer la existencia de dinamismos propios de la evolución histórica, nunca dominados completamente por sujeto histórico alguno. Pero no por ello ha de aceptarse un determinismo histórico absoluto, que llevaría al fatalismo o que sólo permitiría, en el mejor de los casos, el intento de mejorar el todo estructural por la superación de cada individuo o de algunos de los grupos sociales”.⁴⁹⁶

Cuando el autor desarrolla lo correspondiente al “hombre nuevo”, él aborda el problema de la subjetividad. Considera que no se puede dar una subjetividad hasta que no se

⁴⁹⁴ *Ibidem.*, p. 424.

⁴⁹⁵ I. Ellacuría, “El sujeto de la historia”, *op. cit.*, p. 303.

⁴⁹⁶ I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, p. 424.

efectúe de forma generalizada una nueva relación con el fenómeno de la riqueza.⁴⁹⁷ Por ello, es que si bien al hablar de la riqueza en un primer momento se refiere al ámbito económico y la dimensión de clase del sujeto, hay que tener en cuenta que dicha riqueza afecta otros ámbitos

Ellacuría frente a esta civilización de la riqueza, propone “la civilización de la pobreza” o “civilización del trabajo”. La diferencia en cuanto estas denominaciones es que la primera tiene una connotación más relacionada con el imaginario cristiano, mientras que la segunda tiene una perspectiva más sociológica.⁴⁹⁸ Igualmente con “civilización de la pobreza” no se refiere que se debe de buscar la pauperización universal, sino que: “(...) lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma”.⁴⁹⁹ Para esta investigación prefiero utilizar el término “civilización del trabajo”.

En cuanto al ámbito económico, Ellacuría plantea que frente a un economicismo materialista se debe proyectar, lo que él llama, un “humanismo materialista”. Se busca entonces no un escape idealista a las condiciones reales que afectan a los seres humanos, sino cambiar el enfoque de aquello que es el núcleo de la economía actual. En palabras del autor: “[e]ste humanismo materialista intenta superar el economicismo materialista, ya que no sería la materia económica la que determinase en última instancia todo lo demás, lo cual sí se da en cualquier tipo de civilización del capital y de la riqueza, sino la materia humana, compleja y abierta, que concibe al hombre como sujeto limitado, pero real, de su propia historia”.⁵⁰⁰ No es que se exilie al dinero como parte de la sociedad y de la economía, sino que lo que se rechaza es por un lado concepción de la acumulación del capital como motor de la historia y, por el otro, la posesión y el disfrute de la riqueza como principio de humanización.

Desde la civilización del trabajo, que se funda en un humanismo materialista, el motor de la historia será la satisfacción universal de necesidades humanas. El orden económico tiene que estar enfocado directa e inmediatamente en perseguir este fin. Además dicha satisfacción de necesidades es la primera fase de cualquier proceso de liberación.⁵⁰¹ Desde la civilización del trabajo, el fundamento de la humanización será el acrecentamiento

⁴⁹⁷ *Ibidem.*, p. 420.

⁴⁹⁸ *Ibidem.*, p. 425.

⁴⁹⁹ *Ibidem.*, p. 427.

⁵⁰⁰ *Ibidem.*, p. 426.

⁵⁰¹ *Ibidem.*, p. 427.

de la solidaridad compartida para hacer frente a individualismo cerrado y competitivo de la civilización de la riqueza.⁵⁰² Se propone entonces como principio dinamizador la dignificación del trabajo, y para ello el trabajo no tendrá como objetivo principal la producción del capital, sino la mejora de las cualidades y condiciones humanas.⁵⁰³

En este sentido, no se busca únicamente que las personas de forma interiorizada dejen de tener a la riqueza como un ídolo cual opción ascética, sino que también se requiere una configuración social tal no obligue a sus miembros a hacer de la riqueza su valor supremo, es decir se trataría de una sociedad que privilegie al trabajo humanizante frente a las leyes del capital. Aunque para lograrlo se requiere una estructuración muy distinta del vigente.⁵⁰⁴

De igual modo Ellacuría complementa: “[e]l objetivo utópico no es que todos tengan mucho por la vía de la apropiación privada y exclusivista, sino que todos [y todas] tengan lo necesario y quede abierto a todos [y a todas] el uso y disfrute no acaparador y exclusivista de lo que es primariamente común. No puede confundirse el dinamismo indispensable de la iniciativa personal con el dinamismo natural-original de la iniciativa privada y privatizadora”.⁵⁰⁵ En este sentido, en la dicotomía de la civilización del trabajo frente a la civilización de la riqueza encuentro un vínculo con la contradicción de capitalista de valor de uso frente al valor mercantil.

De este modo, cuando se emplea el término “civilización de la riqueza” considero que Ellacuría está criticando al sistema capitalista desde un enfoque particular. La crítica que realiza al capitalismo no es netamente economicista, sino que también apunta al hecho de que el sistema capitalista se ha incrustado en nuestra propia persona y lo hemos interiorizado en nuestras propias relaciones con otras personas, por ejemplo en el individualismo exacerbado. Por ello es que sus propuestas de civilización del trabajo y el humanismo materialista no se centran únicamente en la modificación de las estructuras del orden puramente económico, sino que también hace un llamado a la transformación de nuestros vínculos y formas de relacionarnos tanto con la riqueza como con otros seres humanos en

⁵⁰² *Ibidem.*, p. 426.

⁵⁰³ *Ibidem.*, p. 427.

⁵⁰⁴ *Ibidem.*, p. 428.

⁵⁰⁵ *Ibidem.*, p. 429.

orden de las satisfacción de las necesidades humanas. En pocas palabras, también está hablando de una nueva constitución del sujeto.

Además, Ellacuría apunta que paralelamente a un nuevo orden económico, un nuevo orden social es necesario ya que posibilitará que diversos grupos sociales se constituyan como sujetos en toda su complejidad, y de este modo desarrollar mayores capacidades de libertad creativa y de participación.⁵⁰⁶

Para el autor, es necesario dar mayor importancia al aspecto social que al político, que el primero predomine sobre el segundo sin sustituirlo. En este sentido, él no opta ni por el individualismo ni por el estatismo, ni tampoco por una opción intermedia, sino que de lo se trata de buscar alternativas que superen a ambas posiciones. Como ya se mencionó en líneas previas al abordar el contrapoder, Ellacuría se inclina por la “desestatalización”, pero no entendida desde una perspectiva neoliberal, en la que el Estado es debilitado ante exigencias del mercado. Sino que: “[l]a desestatalización es, más bien, una socialización que promueve una iniciativa comunitaria y social, no delegada ni en el Estado, ni en partidos, ni en vanguardias ni en caudillos”.⁵⁰⁷

Cabe recordar que Ellacuría concibe lo político estrictamente con lo referido al poder del Estado, es decir se trata de un sentido reducido. Por otro lado, a aquello que entiende como lo social se refiere a la mediación entre lo individual y lo estrictamente político, enfatizando de este modo, que la dimensión comunitaria de los seres humanos no ocurre primariamente frente al Estado, sino en el ámbito público social.⁵⁰⁸ Tal clasificación hecha por Ellacuría es netamente propedéutica, ya que tales ámbitos en muchos sentidos se encuentran superpuestos, además que se puede entender que la política involucra otros campos más allá de lo referido al Estado.

En cuanto al ámbito estrictamente político, Ellacuría crítica los modelos políticos realmente existentes de su tiempo, así como sus correspondientes dinamismos y estructuras, por ello es que afirma que es necesaria una revolución explícitamente anticapitalista y antiimperialista.⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ *Ibidem.*, p. 432.

⁵⁰⁷ *Ídem.*

⁵⁰⁸ *Ídem.*

⁵⁰⁹ *Ibidem.*, p. 435.

En continuidad con la crítica que realiza al liberalismo y su contraste frente a la liberación, el autor matiza que la revolución necesaria debe ir enfocada en: “(...) la libertad desde y para la justicia y la justicia desde y para la libertad, la libertad desde la liberación y no meramente desde la liberalización, sea ésta económica o política, para superar así ‘el mal común’ dominante y construir un ‘bien común’, entendido éste en contraposición de aquél y procurado desde una opción preferencial por las mayorías populares”.⁵¹⁰

La liberación social encuentra su soporte en la satisfacción de necesidades de todos los seres humanos, por ello es que se sitúan por encima de las libertades políticas cuando son concebidas de un modo netamente formal.⁵¹¹

Ellacuría en cuanto al ámbito cultural, en relación con la crítica a la civilización de la riqueza, se centra en un aspecto muy particular: el orden consumista. No solo lo critica en el aspecto económico, sino también en el aspecto cultural que ha sido interiorizado y que, al mismo tiempo, fomenta vacíos al interior de las personas. Son entonces las imposiciones culturales en América Latina lo que resulta alienante y que no ha permitido a nuestras sociedades entenderse a sí mismas ni entender ni valorar el mundo.⁵¹²

Además llama a “desembarazarse” de los modelos culturales occidentales por ser tajantemente insuficientes tanto en el mejoramiento de las capacidades humanas como en la búsqueda de la felicidad de la personas.⁵¹³ Al respecto agrega: “[s]olo despojándose y liberándose de engaño de que la cultura occidental ha encontrado ya al menos la vía del verdadero progreso humano, puede empezarse a buscar otro tipo de cultura”.⁵¹⁴

En este sentido, Luis Villoro profundiza en lo que llama “disvalores de la cultura occidental moderna”:⁵¹⁵

- 1) El individualismo, el cual por un lado incluye el respeto a la persona y su capacidad de elegir libremente acorde a sus fines. Mas por otro lado es el debilitamiento o incluso pérdida de los vínculos de una vida comunitaria.

⁵¹⁰ *Ídem.*

⁵¹¹ *Ibidem.*, p. 436.

⁵¹² *Ibidem.*, p. 438.

⁵¹³ *Ibidem.*, p. 437.

⁵¹⁴ *Ídem.*

⁵¹⁵ L. Villoro, *Tres retos...*, *op. cit.*, pp. 65-66.

- 2) La primacía de la razón instrumental que por un lado ha permitido al ser humano mayor control o por lo menos salvedad frente a las fuerzas de la naturaleza, aunque también: “(...) la preminencia de la razón científica en la ciencia y la tecnología ha dado lugar a menospreciar el papel de los sentimientos y emociones sociales que podrían acompañar a toda sociedad bien ordenada dirigida hacia un fin común”.⁵¹⁶
- 3) La atomización de la sociedad como consecuencia de los dos disvalores anteriores. Ello se refleja en ámbitos sociales y políticos, y es un obstáculo para la recuperación de los vínculos comunitarios.

En contraste a estos disvalores de la cultura occidental, Villoro propone la recuperación de ciertos aspectos que reconoce en ciertas prácticas indígenas. Mismos que, cabe enfatizar, no solo son útiles al ámbito estrictamente cultural, sino también a los otros que analiza Ellacuría (económico, social y político):

- 1) Individuo relacionado con la colectividad social, misma que lo rebasa. Es decir se trata de una opción comunitaria. Ya que el sujeto individual alcanzará la plenitud solo si la comunidad a la que pertenece procura un bien común de la totalidad de sus miembros. Se guía bajo los principios de acercarse a la no desigualdad, a la complementariedad y la reciprocidad basada en una economía distributiva.⁵¹⁷
- 2) Pertenencia a la totalidad, ya que los seres humanos no se encuentran aislados ni separados de la naturaleza, entiéndase ésta integrada por fauna, flora, bienes naturales, fuerza de la naturaleza, etc., lo que conlleva la búsqueda de una armonía del ser humano con el mundo.⁵¹⁸ Inclusive afirma que: “[f]rente a las ideas liberales de la Ilustración europea, las comunidades indígenas de la Indoamérica, con sus tradiciones propias añadirían un matiz universal a las ideas de la tradición europea”.⁵¹⁹
- 3) Relación comunitaria con el poder, ya que el poder en el sistema liberal está en posesión de individuos o grupos de individuos. En ciertas comunidades indígenas

⁵¹⁶ *Ídem.*

⁵¹⁷ L. Villoro, *La alternativa...*, *op. cit.*, p. 47.

⁵¹⁸ *Ídem.*

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 54.

quien tiene el mando es la comunidad misma y se suelen conducir bajo los principios de participación de la totalidad de integrantes en la elección, rotación del mandato, revocabilidad y rendición de cuentas.⁵²⁰

Parecería que en este último punto Villoro cae en una contradicción al plantear una forma distinta del ejercicio del poder y con su noción de contrapoder, mismo que tendría como fin último la abolición del Estado. Sin embargo, considero que el Estado a ser abolido es el Estado-nación moderno (que ya describí y critiqué en un apartado específico), ya que el autor llega a proponer la creación de un “Estado plural”, mismo que no sea neutral y cuya función fundamental sea la promoción del bien común en una sociedad diversa.⁵²¹ Acorde a Villoro:

Los derechos humanos condensan el derecho de cada persona a realizarse penamente, pero la persona no puede realizarse en soledad, luego, implican el reconocimiento de los valores específicos de cada grupo y comunidad en los que la persona se reconoce (...). El Estado no tendría como único fin las libertades individuales, sino la igualdad de en las oportunidades de realización de cada persona, y ésta sólo puede plantearse si se atiende a las diferencias existentes entre los distintos grupos y comunidades sociales.⁵²²

De lo anterior resalto la necesidad de un tipo distinto de Estado u organización social que esté fundamentado en la pluralidad nustramericana y la opción comunitaria, ello en torno al bien común y la civilización del trabajo para el cumplimiento de derechos humanos. Sin embargo para que ello ocurra se requiere un tipo de democracia distinta a la liberal.

4.2.5. Democracia radical

⁵²⁰ L. Villoro, *Tres retos...*, *op. cit.*, p. 74.

⁵²¹ *Ídem.*

⁵²² L. Villoro, *El pensamiento moderno...*, *op. cit.*, p. 116.

Como ya se mencionó, un punto en el empatan Ignacio Ellacuría y Luis Villoro es en la necesidad superar el sistema capitalista. Para ello, Luis Villoro afirma que la alternativa sería a través del camino democrático.

No obstante, para ello distingue dos tipos de democracia:⁵²³ por un lado está la democracia liberal y representativa; y por el otro una democracia a la que le otorga diversos adjetivos como “republicana”, “participativa”, “comunitaria”, “directa” o “radical”. La democracia liberal es la que impera en la mayoría de los países del mundo occidental, mientras que la radical es un proyecto a construirse a gran escala aunque existe localmente en algunos espacios de resistencia.⁵²⁴

La concepción del sujeto que está detrás de la democracia liberal es el mismo sujeto abstracto, sin atributos, supuestamente “universal” que ya he criticado anteriormente en este trabajo.⁵²⁵ Con base a ello, Villoro encuentra varios aspectos comunes en las diversas concepciones liberales:⁵²⁶ 1) persona individual solo existe como sujeto independiente; 2) individuos considerados como previos a la sociedad, y son ellos mismos quienes la originan; 3) el individuo como origen y fin de la sociedad política, la sociedad como medio para realización del individuo; 4) la sociedad política garantiza los derechos individuales sobre cualquier fin colectivo; 5) el espacio público es el ámbito para la competencia entre individuos y grupos; 6) tal competencia se debe dar en tolerancia y respeto a derechos básicos.

Consecuentemente Villoro agrega: “[e]n nuestra sociedad liberal reina el individualismo egoísta. *Cada quien sigue su propio interés, perdida la noción de un bien común.* Su norma es la competencia entre todos. Y en la competencia triunfa siempre el que parte con mayores ventajas. En la sociedad liberal hay una consecuencia necesaria: la exclusión de quienes tienen menos recursos”.⁵²⁷ Detrás de esta reflexión se sitúa la conceptualización del sujeto universal moderno —supuestamente sin atributos, individualizado y desvinculado de su comunidad—, sus claros efectos como configuración de un orden social estructuralmente desigual y desventajoso.

⁵²³ L. Villoro, *La alternativa...*, op. cit., p. 33

⁵²⁴ L. Villoro, *Tres retos...*, op. cit., p. 43.

⁵²⁵ L. Villoro, *La alternativa...*, op. cit., pp. 37-38.

⁵²⁶ *Ídem.*

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 45. Cursivas son mías.

Por otro lado, el autor entre las múltiples concepciones republicanas considera que todas éstas coinciden en las siguientes características:⁵²⁸ 1) la sociedad preexiste y antecede al individuo, por ello es que existe un sujeto colectivo e histórico al que pertenece el individuo; 2) las características del individuo se definen por la sociedad y la sociedad no surge por un acuerdo entre individuos; 3) la realización de los fines personales solo es posible en la vida comunitaria, y éstos están incluidos en el bien común entre individuos; 4) para la realización del bien común se requiere no solo de los derechos individuales, sino también de los colectivos; 5) frente a la competencia entre individuos, en un contexto de comunidad debe privar un fin propio para todos los miembros; 6) en comunidad, la solidaridad supera a la tolerancia. “No hay justicia plena sin solidaridad”.

Una vez caracterizadas y contrastadas ambas posturas, Villoro agrega: “[e]l liberalismo, en filosofía y en política, es una expresión de individualismo moderno; el republicanismo expresa el proyecto futuro de una posible comunidad renovada”.⁵²⁹ Se trata de un proyecto que, aunque retome elementos y características de diversas tradiciones, tiene carácter de utópico al vislumbrar un orden social distinto al ahora existente.

Por ello es que Villoro considera que cualquiera que sea la alternativa frente a la sociedad excluyente, ésta debe incorporar el papel de la comunidad. Ya que en la comunidad no quedan suprimidos los intereses individuales, solo aquellos que excluyen e interés de los demás, por lo que los individuos incorporan a sus intereses el bien común.⁵³⁰ De este modo: “[l]a otra cara del reconocimiento de las diferencias es la colaboración de los diferentes en la consecución de un fin común. En eso consiste la comunidad”.⁵³¹ En este punto hay coincidencia y complementación con el pensamiento de Ignacio Ellacuría al considerar la solidaridad como necesaria para fortalecer los vínculos comunitarios.

No está de más, mencionar que Luis Villoro fundamenta la democracia radical⁵³² desde los planteamientos republicanos de pensadores y políticos occidentales modernos como Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Maximilian Robespierre (1758-1794) o Thomas Jefferson (1743-1826), quienes a su vez tienen antecedentes lejanos en Aristóteles (384

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁵²⁹ *Ídem*.

⁵³⁰ L. Villoro, *La alternativa...*, *op. cit.*, p. 45.

⁵³¹ *Ibidem*, pp. 45-46.

⁵³² Prefiero llamarle “democracia radical” y no “democracia republicana”, ya que considero que aunque se parte de ciertos planteamientos republicanos europeos no se restringe a ellos. Se busca ir más allá.

a.e.c. -322 a.e.c.). Mas queda claro que no invita a imitar miméticamente a tales referentes. Es consiente que la realidad latinoamericana es diversa y particular. De hecho, detrás de esta propuesta también subyacen los expresiones comunitarias en ciertas tradiciones indígenas, previas y posteriores a la conquista⁵³³ (mismas que ya numeré en el apartado previo). En este sentido, desde una interpretación análoga, considero que en la propuesta de democracia radical implícitamente hay una acción calibanesca, ya que retoma aportes tanto europeos como indoamericanos para un proyecto nuevo, mismo que en ningún momento traiciona las necesidades, historia y contexto nuestroamericano. Sin embargo, dicha propuesta merece incorporar matices que den cuenta de las diferencias y particularidades entre las naciones originarias y no caer en la falacia que de todas estas naciones son iguales entre ellas y siempre han sido tal cual son ahora. Villoro menciona pone como ejemplo el caso del neozapatismo en México, mas es indispensable la recuperación de otras vivencias y formas de vida de los pueblos originarios. Por otro lado, la tercera raíz, la herencia afrodescendiente merece ser visibilizada en esta propuesta tanto por su legado comunitario, como por su potencial democrático.

De este modo, Luis Villoro ofrece algunas directrices necesarias para la creación, consolidación y seguimiento de una democracia radical desde tres aspectos importantes:⁵³⁴

1. Los derechos de la comunidad tienen prioridad sobre los derechos individuales;
2. El bien común se realizará con la participación de la totalidad de integrantes en la vida pública;
3. Las decisiones serán tomadas acercándose lo más posible al consenso.

El autor concluye brindando otras cuatro notas complementarias y que contrastan frente a la perspectiva liberal:⁵³⁵

1. Frente al individualismo y la exclusión en países multiculturales, será necesario reconocer autonomías de las naciones que les integran

⁵³³ L. Villoro, *Tres retos...*, *op. cit.*, pp. 41-44.

⁵³⁴ L. Villoro, *La alternativa...*, *op. cit.*, p. 39.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 56.

2. Frente a la igualdad homogeneizante propia del liberalismo, es imprescindible reconocer la pluralidad social real, lo que implica la aceptación de diferencias.
3. Frente a la explotación de la naturaleza, promover la preservación de espacios ecológicos. Ello con la certeza de que la humanidad es parte de la misma.
4. Frente a la ideología de la competencia y del logro personal, abogar por un cultivo de la solidaridad y las libertades en un marco comunitario.

4.3. Reflexiones preliminares

De cierta forma, este último capítulo es el que más enfatiza en el sujeto y la subjetividad de derechos humanos. Los dos previos en gran medida se centran en aquellos fenómenos que determinan la condición de actor.

Interesa la utopía porque es el espacio en donde tanto el sujeto se puede consolidar como puede desplegar prácticas y dinámicas insospechadas. Al mismo tiempo, la utopía no se puede volver operativa por sí misma, por el simple devenir histórico o por el comportamiento de los actores, sino que es necesaria la operación de los sujetos en tanto que asumen el proceso histórico y lo potencializan. No hay utopía sin sujetos.

Del mismo modo, para optar por una postura utópica es necesario asumir que se está en un lugar y tiempo determinado. Según enarbolan distintos autores, la utopía o lo utópico operante en la historia requiere de dos elementos interdependientes: la crítica a un orden social determinado y la propuesta configurada. La utopía implica cuestionar instituciones y actuaciones con el afán de querer superarles. Por ello mismo es que para volverla operativa en la historia no solo son necesarios cambios en las estructuras sociales, sino también en las dinámicas interpersonales, los deseos, afectos, sueños. El carácter de contingencia e historicidad de las utopías es el que posibilita derechos humanos en un contexto específico.

La utopía se trata de un producto moderno, y desde su concepción clásica guarda una íntima relación con América; no obstante, originariamente desde el pensamiento utópico América es vista como espacio vacío a ser llenado por los proyectos europeos. Sin embargo es posible concebir la utopía desde el proyecto de nuestra América, pero para ello tendrá que ser calibanizada. Existen, entonces, dos versiones de la utopía: la renacentista que ve a América en tanto Nuevo Mundo y la nustramericana. En esta última la tensión radica entre América Latina como realidad existente —crítica— y nuestra América como proyecto —

propuesta—. La utopía resulta un espacio necesario para lograr la concreción de derechos humanos, mas la requerida no es una utopía en abstracto sino una utopía nuestroamericana que enfrente la modernidad-colonialidad.

Asimismo, para la conceptualización de una utopía nuestramericana es necesario la recuperación del cuerpo como totalidad humana. Ya que gracias a la alienación corporal, el cuerpo ha sido el espacio en donde se ven reflejadas los múltiples dispositivos moderno-coloniales que se abordaron en el capítulo anterior. Por esta misma alienación, los cuerpos sociales, en tanto espacios comunitarios, han sido desmembrados y las naciones históricas socavadas. Razón por la cual se fortalece a una praxis individualista. La regeneración de identidades por la opción de la autenticidad requiere del rescate del cuerpo que somos así como una recuperación simbólica del mismo.

Retomé ciertas directrices como propuesta para la posibilitar la tensión utópica en aras a la concreción de derechos humanos en nuestra América: la revolución, la liberación, el bien común, la civilización del trabajo y la democracia radical. Ya se abordaron con cierta profundidad en sus respectivos apartados, mas cabe enfatizar en que son propuestas complementarias y que todas, de alguna forma, resultan sumamente actuales al presentar una alternativa frente al liberalismo, que es la modalidad actual de la modernidad-colonialidad. Igualmente coinciden en que su opción es comunitaria y solidaria y busca fortalecer los vínculos identitarios, lo cual tampoco significa que niegue la individualidad de las personas, pero si niega los beneficios individualistas que tengan su origen en el detrimento de otras personas.

De algún modo, estas propuestas no son de endémicamente latinamericanistas, mas como ilustra la metáfora de Calibán se trata de reapropiarlas acorde a los contextos y necesidades de la región, y en este caso, para la apertura de una utopía nuestramericana. Sin embargo, también implica una recuperación de ciertas prácticas y saberes de las etnicidades subalternizadas.

Asimismo, al representar una opción para superar, o por lo menos encarar, la condición de actor colonial (con los dispositivos y sistemas moderno-coloniales que conlleva), estas directrices posibilitan la constitución del sujeto y la recuperación del cuerpo social.

Finalmente, más allá de la mera formalidad, estas directrices otorgan fundamento y contenido específico a derechos humanos. Además, en el desafío a sistemas coloniales que se encuentran institucionalizados pero también interiorizados, la utopía nuestroamericana de derechos humanos requiere de subjetividades que modifiquen tanto las estructuras coloniales en las que se desenvuelven como aquellas que se tienen incrustadas. Una utopía que no aliente a cuestionar y reconfigurar los temores, anhelos, afectos y proyectos personales es una utopía invertebrada.

CONCLUSIONES: MÁS ALLÁ DE LA TEMPESTAD DE CALIBÁN

Como aclaré al principio, la finalidad de este trabajo, era realizar un diálogo entre distintas voces del pensamiento nuestroamericano ello para recoger y sistematizar aportes en torno a derechos humanos y al sujeto de derechos humanos. Ese mismo sujeto es el que sirve como eje de tres temáticas interdependientes desde una perspectiva nuestraamericana: la modernidad-colonialidad, la “racialidad”-etnicidad y la utopía nuestraamericana. Con riesgo de ser reiterativo expongo lo que concluyo al realizar este trabajo:

PRIMERA. La filosofía y praxis de derechos humanos que son *desde y para* América Latina tienen un potencial que aún no se ha explorado lo suficiente. Comúnmente se muestra que el pensamiento europeo y usamericano lleva la vanguardia del desarrollo y no tiene que aprender nada de saberes y experiencias de otras latitudes. Sin embargo, hay aportes nuestroamericanos muy fecundos que muchas veces quedan ninguneados, o simplemente ignorados, por el pensamiento eurocéntrico.

SEGUNDA. Con la expresión “nuestra América” se está enfatizando en cierta forma de ver a América Latina en contraste con la connotación de “nuevo mundo”. Nuestra América, además, implica un conjunto de ideales políticos, sociales y culturales, por lo que se trata de un proyecto político (entendiendo “lo político” en un sentido amplio); mismo que un primer momento enarbó Martí y ha sido retomado por distintas voces y sujetos políticos. Al mismo tiempo no se trata de un proyecto acabado, la urgencia de profundizar en las demandas indígenas y afrodescendientes, o de incluir demandas feministas y de diversidad sexual, son muestra de que lo expresado por Martí puede ser retomado y reinterpretado.

TERCERA. El pensamiento nuestroamericano, en sus distintas variantes, posee muchos elementos para reflexión y fundamentación de derechos humanos. Ello lo enfatizo porque muchas de las autoras y autores analizados no hablan de derechos humanos, o cuando lo hacen tiende a ser de forma tangencial. Parecería que hay un miedo o rechazo a tocar esta temática. No obstante, dichos derechos conceptualizados desde una perspectiva nuestraamericana son una herramienta de suma utilidad para configurar las demandas sociales de la región.

CUARTA. Aplicar una mirada oblicua a la modernidad permite desenmascarar a la colonialidad y vislumbrar a falsedad de la concepción del sujeto moderno así como el sujeto hegemónico de derechos humanos que genera. También posibilita la exploración de otras temáticas relacionadas con la complejidad del sujeto de derechos humanos desde nuestra América.

QUINTA. Las figura-metáforas de Próspero, Ariel y Calibán siguen siendo útiles para aproximarse a distintas temáticas y sucesos en nuestra América. No obstante, no hay que perder de vista que se tratan de una figuras extraídas de una producción literaria por lo que sirven para ilustrar, mas no para explicar por sí solas. No son datos duros, investigaciones o teorías. En este sentido, al hablar de calibanización no hay que caer en el riesgo de hacer de Calibán una figura que en vez ayudarnos a explorar alguna temática, termine siendo una camisa de fuerza que no permita ver más allá de los atributos que estrictamente le otorgó Shakespeare.

SEXTA. Articular la figura de Calibán con la codigofagia permite hacer una apropiación estratégica de derechos humanos desde las identidades latinoamericanas que no caben dentro del canon del sujeto occidental moderno. Al mismo modo Calibán puede ser articulado con la noción de sujeto, mientras Ariel y Próspero con el actor.

SÉPTIMA. El trabajo presentado se trata de un esbozo inacabado, porque aunque se profundizó en una dimensión que es la de raza y etnicidad, y algunas otras de una forma un tanto tangencial como las de sexualidad, género, clase y espiritualidad. Mas hace falta profundizar en cada una de ellas, y en otras más como la ecológica, comunicativa, etc. Además, con un afán de desentrañar de la mejor manera las características del actor colonizado es necesario articular cada una de estas dimensiones.

OCTAVA. En muchos sentidos las estructuras coloniales se han incrustado y han sido interiorizadas incluso por los actores colonizados, quienes las hemos naturalizado en nuestras relaciones. Por ello es que la colonialidad no afecta solo en el orden macrosocial, sino también en el plano personal. La actuación colonizada, no es pasiva, y en muchas cosas los actores reproducen y afinan el sistema moderno-colonial, como el blanqueamiento o la epidermización; utilizadas ya sea por sobrevivencia o por obtener alguna ventaja personal.

Todos y todas al ser sujetos colonizados y vivir en el colonialidad somos de alguna forma —y seamos conscientes de ello o no—racistas, machistas y clasistas. Pero esto como muchos hechos históricos y culturales puede ser revertido y modificado.

NOVENA. Frente al crisol de opresiones vividas en América Latina, el carácter de autor de los sujetos, aunque disminuido nunca desaparece. Las expresiones de resistencia y liberación son muestra de ello, como en aquellas ocasiones en que la persona que es colonizada por su condición étnica retoma los instrumentos culturales y discursivos del colonizador como forma de liberarse o por lo menos de resistir. En tales ejercicios de codigofagia se pueden calibanizar desde prácticas y elementos religiosos hasta la propia la idea occidental de democracia. Los Derechos Humanos (ahora con mayúsculas) como producto occidental y moderno ha sido retomado y reinterpretado desde contextos no propiamente occidentales.

DÉCIMA. Con la modernidad-colonialidad surgen diversas ficciones como la “raza”, el Estado-nación o el género (entendido en su modalidad binaria, dicotómica y jerarquizante), las cuales terminaron por configurar las relaciones, estructuras e instituciones que todavía nos rigen. Los regímenes surgidos por las independencias formales así como la globalización no han desmantelados dichos dispositivos, sino que los han perpetuado o incluso los han acrecentado. Ejemplo de esto último es la etnofagia.

DÉCIMA PRIMERA. No es que antes de la modernidad-colonialidad no existiera la violencia, la esclavitud o la misoginia, pero es hasta el seguimiento de dicha modalidad civilizatoria que ambas prácticas toman un cariz particular, sobre todo articuladas que el instrumento moderno de raza.

DÉCIMA SEGUNDA. La construcción codigofágica de una utopía nuestroamericana implica la recuperación de saberes y prácticas que han sido despreciados por el orden moderno-colonial, como los procedentes de los pueblos indígenas y afrodescendientes. En este sentido, la figura-metáfora de Calibán no alcanza para ilustrar tal acción, ya que dicho personaje aprende la lengua de Próspero porque ha perdido la suya. Calibán está culturalmente castrado, mas nuestra América tiene un potencial de cultural no eurocentrado que merece y debe ser recuperado. Para esta temática quizás la figura de Sicoráx, la madre del Calibán nos resulta de mayor utilidad.

DÉCIMA TERCERA. Se mencionó en reiteradas ocasiones, desde nuestra América como proyecto no se busca el retorno a un pasado paradisiaco que existió supuestamente previo a la conquista. Con el despliegue de la modernidad-colonialidad se dieron fenómenos que en muchos sentidos son irreversibles. Por ello es que la transmodernidad, la noción crítica de mestizaje y la utopía se valen de la recuperación crítica de elementos presentes y pasados con la esperanza de que es posible un futuro mejor.

Como ya mencioné, este trabajo en muchas formas está inconcluso, mas mi aporte radica en extraer y sistematizar algo de lo mucho que se ha escrito en nuestra América para el campo de derechos humanos. En concreto he desafiado la concepción del sujeto universal moderno, que termina por ser la base de las tradiciones hegemónicas de derechos humanos, e indagué en algunas subjetividades que existen en nuestra América y que se podrían constituir como sujetos de derechos humanos.

Bibliografía

ACOSTA RONCAGLIOLO, Yamandú, “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana” en Eduardo Grüner (coord.), *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos de pensamiento críticos de Latinoamérica y el Caribe*, CLACSO, Buenos Aires, 2011, pp. 75-90.

ACOSTA RONCAGLIOLO, Yamandú, “La conflictiva y nunca acaba constitución del sujeto” en *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan-Comunidad/Universidad de la República/Cooperativa Comunidad del sur, Montevideo, 2005, pp. 57-64.

ACOSTA RONCAGLIOLO, Yamandú, “El sujeto en la historia y en la política” en *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Montevideo, Nordan-Comunidad/Universidad de la República/Cooperativa Comunidad del sur, 2005, pp. 65-69.

ARIAS MARÍN, Alán, “Teoría crítica y derechos humanos: hacia un concepto crítico de víctima” en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, Vol. 36, No. 4 2012.

CERUTTI-GULDBERG, Horacio Victorio, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, UC/UNAM, Popayán, 2015.

CERUTTI-GULDBERG, Horacio Victorio, *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, Desde abajo, Bogotá, 2011.

CERUTTI-GULDBERG, Horacio Victorio, “Nuestra América”, en *Pensando después de 200 años*, CECyTE, NL-CAEIP, Monterrey, 2011, pp. 35-39.

CERUTTI-GULDBERG, Horacio Victorio, “Lo utópico operante en la historia como núcleo motriz de la praxis de la resistencia en Nuestra América”, en *Utopía es compromiso y tarea responsable*, CECyTE, NL/CAEIP, Monterrey, 2010, pp. 97-106.

CERUTTI-GULDBERG, Horacio Victorio, “¿Qué hacer con quinientos años de historia?”, en *Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM/Eón, México, 2007, pp. 13-16.

CERUTTI-GULDBERG, Horacio Victorio, “América, un continente por descubrir”, en *Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM/Eón, México, 2007, pp. 19-26.

CERUTTI-GULDBERG, Horacio Victorio, “Utopía y América Latina”, en *Presagio y tópica del descubrimiento*, UNAM/Eón, México, 2007, pp. 27-43.

DÍAZ-POLANCO, Héctor, “Identidades múltiples en la globalización” en *El Jardín de la identidades. La comunidad y el poder*, Orfilia Valentini, México, 2015, pp. 25-69

DÍAZ-POLANCO, Héctor “Pueblos indios en los estados nacionales” en *El Jardín de la identidades. La comunidad y el poder*, Orfilia Valentini, México, 2015, pp. 99-134.

DUSSEL AMBROSINI, Enrique Domingo, “Transmodernidad e interculturalidad” en *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, UACM, México, 2015, pp. 17-69.

DUSSEL AMBROSINI, Enrique Domingo, “Modernidad y *ethos* barroco. Un diálogo con Bolívar Echeverría” en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal/Inter Pares, México, 2015, pp. 295-317.

DUSSEL AMBROSINI, Enrique Domingo, *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*, Siglo XXI, México, 2014.

DUSSEL AMBROSINI, Enrique Domingo, “Meditaciones antecartesianas: Sobre el origen del antidiscurso de la modernidad” en José Guadalupe Gandarilla Salgado y Jorge Zuñiga

(coords.), *La filosofía de la liberación, hoy: sus alcances en la ética y en la política*, UNAM, México, 2013, Tomo I, pp. 17-69.

DUSSEL AMBROSINI, Enrique Domingo, “Sistema-mundo y ‘trans’-modernidad” en *Pablo de Tarso en la filosofía política actual. Y otros ensayos*, San Pablo, México, 2012, pp. 123 y 147.

DUSSEL AMBROSINI, Enrique Domingo, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 2011.

DUSSEL AMBROSINI, Enrique Domingo, *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Antropos Ltda., Bogotá, 1992.

ECHEVERRÍA ANDRADE, Bolívar, “Definición de la modernidad” en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp. 13-33.

ECHEVERRÍA ANDRADE, Bolívar, “Imágenes de la *blanquitud*” en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp. 57-86.

ECHEVERRÍA ANDRADE, Bolívar, “Modernidad en América Latina” en *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006, pp. 195-217.

ECHEVERRÍA ANDRADE, Bolívar, “Cuatro apuntes” en *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006, p. 219-260.

ECHEVERRÍA ANDRADE, Bolívar, “El *ethos* barroco” en *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2005, pp. 32-56.

ELLACURÍA BEASCOECHEA, Ignacio, “El sujeto de la historia”, en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA, 2009, pp. 281-326.

ELLACURÍA BEASCOECHEA, Ignacio, “Utopía y profetismo”, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (coord.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, UCA, San Salvador, 2008, Tomo I, pp. 393-442.

ELLACURÍA BEASCOECHEA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador, 2007.

ELLACURÍA BEASCOECHEA, Ignacio, “Persona y comunidad”, en *Escritos filosóficos*, UCA, San Salvador, 2001, Tomo III, pp. 65-113.

ELLACURÍA BEASCOECHEA, Ignacio, “Historización del bien común y los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Escritos filosóficos*, UCA, San Salvador, 2001, Tomo III, pp. 207-225.

ELLACURÍA BEASCOECHEA, Ignacio, “Hacia una conceptualización de los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos*, UCA, San Salvador, 2001, Tomo III, pp. 431-432.

ELLACURÍA BEASCOECHEA, Ignacio, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos*, UCA, San Salvador, 2001, Tomo III, pp. 433-445.

ELLACURÍA BEASCOECHEA, Ignacio, “El mal común y los derechos humanos”, en *Escritos filosóficos*, UCA, San Salvador, 2001, Tomo III, pp. 447-450.

FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2009.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Todo Calibán*, CLACSO, Buenos Aires, 2004.

FLORESCANO MAYET, Enrique, “Concepciones de la historia” en Laureano Robles (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 309-329.

- GALLARDO MARTÍNEZ, Helio “Sobre el fundamento de derechos humanos” en Alejandro Rosillo Martínez (coord.), *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 188-236.
- GALLARDO MARTÍNEZ, Helio “Derechos humanos en América Latina: Pasar por otra parte”, en *Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 77-97.
- GARCÍA, Jesús *Chucho*, “Afroepistemología y afroepismetódica” en Sheila S. Walker (comp.) *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*, Fundación Pedro Andavérez Peralta/ Afrodiáspora/Fundación Interamericana/Organización Católica Canadiense para el Desarrollo y la Paz/PIEB, La Paz, 2010, Vol. I, pp. 69-87.
- GARCÍA VENEGAS, Isaac, “De mestizaje a mestizaje”, en Raquel Serur Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, UAM-X/Era, México, 2015, pp. 251-259
- GRACIA, Jorge J. E., *Identidad hispánica/latina. Una perspectiva filosófica*, Paidós, México, 2006.
- GRÜNER, Eduardo, “De la Revolución haitiana al debate sobre la ‘negritud’: un tema insospechado para la Teoría Crítica”, en Jose Guadalupe Gandarilla Salgado (coord.), *América Latina y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, UNAM, México, 2014, pp. 145-172.
- GÓMEZ ARREDONDO, David, *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Desde abajo, Bogotá, 2014.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, “Las etnias coloniales y el estado multiétnico” en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, CLACSO/Siglo XXI, México, 2015.

GUZMÁN A., Adriana y Julieta Paredes C., *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para despatriarcalización*, Mujeres creando comunidad, La Paz, 2014.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, *Autonomías y derechos indígenas en México*, CENEJUS/UASLP, San Luis Potosí, 2015.

LUGONES, María, “Colonialidad y género” en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, UC, Popayán, 2014, pp. 57-73.

MARTÍ Y PÉREZ, José Julián, “Respeto a nuestra América” en *Nuestra América es una. Escritos políticos*, Conaculta, México, 2013, pp. 9-10.

MARTÍ Y PÉREZ, José Julián, “Mente latina” en *Nuestra América es una. Escritos políticos*, Conaculta, México, 2013, pp. 11-13.

MARTÍ Y PÉREZ, José Julián, “Nuestra América” en *Nuestra América es una. Escritos políticos*, Conaculta, México, 2013, pp. 14-24.

MARTÍ Y PÉREZ, José Julián, “Las guerras civiles en Sudamérica” en *Nuestra América es una. Escritos políticos*, Conaculta, México, 2013, pp. 25-26.

MARTÍ Y PÉREZ, José Julián, “Madre América” en *Nuestra América es una. Escritos políticos*, Conaculta, México, 2013, pp. 137-146.

MENDOZA, Breny, “La cuestión de la colonialidad del género” en *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014, pp. 45-71.

MENDOZA, Breny, “La epistemología del sur, la colonialidad del género y los feminismos latinoamericanos” en *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014, pp. 72-96.

MENDOZA, Breny, “La desmitologización del mestizaje en Honduras: Evaluando nuevos aportes” en *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*”, Herder, México, 2014, pp. 133-165.

OCHOA MUÑOZ, Karina, “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización” en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, UC, Popayán, 2014, pp. 105-118.

QUIJANO OBREGÓN, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en *Cuestiones y horizontes. De la histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 777-832.

QUIJANO OBREGÓN, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del sur. Perspectivas*, Akal, Madrid, 2014, pp. 67-107.

QUIJANO OBREGÓN, Aníbal, “La crisis de horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado” en *Casa de las Américas*, 259-260, abril-septiembre, 2010, pp. 4-15.

QUIJANO OBREGÓN, Aníbal, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” en Walter D. Mignolo (comp.), *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones de Signo/ Duke University, Buenos Aires, 2001, pp. 117-131.

RAMÍREZ FIERRO, María del Rayo, *Utopología desde nuestra América*, Desde abajo, Bogotá, 2012.

RESTREPO, Eduardo, “Articulaciones coloniales, modernidades plurales: aportes al enfoque decolonial” en José Guadalupe Gandarilla Salgado (coordinador), *América Latina y el Caribe en el cruce la modernidad y la colonialidad*, UNAM, México, 2014, pp. 303-325.

RICO BOVIO, Arturo, “Alteridad y alternatividad del cuerpo en América Latina” en *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, Sociedad de estudios culturales Nuestra América, México, núm. 9, 2010, pp. 138-154.

RICO BOVIO, Arturo, “El cuerpo recuperado: la meta utópica” en Horacio Cerutti-Gulberg y Jussi Pakkasvirta (editores), *Utopía en marcha*, Abya-Yala, Quito, 2009, pp. 355-368.

RICO BOVIO, Arturo, “Una utopía del cuerpo para América Latina” en Horacio Cerutti-Gulberg y Rodrigo Paéz Montalbán (coordinadores), *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de la utopía*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2003, pp. 87-104.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, “Ch’ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores” en *Hambre de huelga. Ch’ixinakax Utxiwa y otros textos*, La mirada salvaje, Querétaro, 2014, pp. 55-86.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, “Mestizaje colonial andino: Una hipótesis de trabajo” en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La mirada salvaje, La Paz, 2010, pp. 64-114.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La mirada salvaje, La Paz, 2010, pp. 115-135.

- RIVERA CUSICANQUI, Silvia, “Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política” en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La mirada salvaje, La Paz, 2010, pp. 175-201.
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, Ítaca, México, 2013.
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2011.
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, “Civilización de la pobreza y derechos humanos: más allá de la modernidad capitalista” en *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 139-158.
- SÁNCHEZ RUBIO, David, “Crítica a una cultura estática y anestesiada de derechos humanos. Por una recuperación de las dimensiones constituyentes de la lucha por los derechos” en *Revista de investigaciones jurídicas*, Escuela libre de derecho, México, núm. 38, 2014, pp. 541-575.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce/Universidad de la República, Montevideo, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, “La desaparición de la tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental” en *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta/ILSA, Madrid, 2009, pp. 29-51.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, “Nuestra América. Reinventando un paradigma de reconocimiento y redistribución” en *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación*, Siglo XXI/CLACSO, México, 2009, pp. 225-268.

- SALAMANCA SERRANO, Antonio, “Vías actuales para la fundamentación de derechos humanos” en Alejandro Rosillo Martínez (coord.), *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 13-64.
- SALVAT BOLAÑO, Pablo, “Derechos humanos”, en Ricardo Salas Astrain, *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, UCSH, Santiago, 2005, Vol. I, pp. 135-152.
- SANTOS-HERCEG, José, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, FCE, Santiago, 2010.
- SEGATO, Rita Laura, “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres” en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, UC, Popayán, 2014, pp. 75-90.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Ethos barroco, resistencia y modernidad”, en Raquel Serur Smeke (comp.), *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, UAM-X/Era, México, 2015, pp. 205-217.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, “Filosofía latinoamericana, cultura barroca y pueblos originarios” en José Guadalupe Gandarilla Salgado (coordinador), *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, UNAM, México, 2014, pp. 63-78.
- VELASQUEZ, María Elisa y Gabriela Iturralde Nieto, *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, INAH/CONAPRED, México, 2012.
- VILLORO TORANZO, Luis, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, FCE, México, 2015.

VILLORO TORANZO, Luis, “Del estado homogéneo al estado plural”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, pp. 13-71.

VILLORO TORANZO, Luis, “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, pp. 73-91

VILLORO TORANZO, Luis, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*. Siglo XXI, México, 2009.

VILLORO TORANZO, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Colegio Nacional/FCE, México, 1992.

.