

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía

Página en blanco



Revista Internacional de Filosofía
International e-Journal of Philosophy

MUTATIS MUTANDIS



Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, Año 5, No. 8, 2017 (junio)
Santiago de Chile: Corporación Filosofía y Sociedad
ISSN (impresa) 0719-4765 / ISSN-L 0719-3386
Publicación periódica semestral
Indizada en: LATINDEX (directorio)

Académica Responsable

Valentina Bulo, Universidad de Santiago de Chile

Comité Científico Internacional

Hernán Neira, Universidad de Santiago de Chile

Mariano De la Maza, Pontificia Universidad

Católica de Chile

José Tomás Alvarado, Pontificia Universidad

Católica de Chile

Adriana Arpini, Universidad Nacional de Cuyo

Juan Fernández Manzano, Universidad

Complutense de Madrid

Ignacio Pajón Leyra, Universidad Complutense de Madrid

Claudio Pierantoni, Universidad de Los Andes, Chile

Jorge Acevedo, Universidad de Chile

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid

Ricardo Espinoza Lolas, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Raúl Villarroel, Universidad de Chile

Eduardo Fernandois, Pontificia Universidad Católica de Chile

Mónica Cragolini, Universidad de Buenos Aires

Dante Ramiglia, Universidad Nacional de Cuyo

Sandra Baquedano, Universidad de Chile

Luis Placencia, Universidad de Chile

María José López, Universidad de Chile

Mauricio Chapsal, Universidad de Santiago de Chile

Nora Schwartz, Universidad de Buenos Aires

Diana Aurenque, Universidad de Santiago de Chile

Hugo Ochoa, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Valentina Bulo, Universidad de Santiago de Chile

Davide Vecchi, Universidade de Lisboa, Portugal

Carlos Pérez, Universidad ARCIS

Carlos Ruiz Schneider, Universidad de Chile

Íñigo Álvarez, Universidad de Chile

Editor Responsable

David Rojas, Asociación Filosofía y Sociedad, Chile

Consejo Editorial

Selene Arredondo, Universidad de Santiago de Chile

Carolina Solar, Universidad de Chile

Carolina Llanos, Universidad de Chile

Felipe Agustín Nuñez, Universidad de Santiago de Chile

Rubén Céspedes, Universidad de Santiago de Chile

Patricia Palacios, Ludwig-Maximilians-Universität München

Entidad Editora: Corporación Filosofía y Sociedad.

Institución colaboradora: Instituto de Estudios Avanzados, USACH.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía es una publicación académica destinada a la divulgación de artículos originales, bajo la misión de incentivar la creación, investigación y debate de nuevas ideas en el campo de la filosofía. Está dirigida a investigadores, profesionales y estudiantes de la disciplina. El área de interés lo constituye todo el amplio espectro de la filosofía, lo cual se expresa por medio de dos números anuales. La revista persigue promover el intercambio científico entre las distintas tendencias presentes en la filosofía contemporánea.

El proceso de arbitrajes para la aceptación de los trabajos recopilados en *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, es realizado mediante el concurso de académicos, especialistas e investigadores, quienes determinan el grado de relevancia, importancia, correspondencia y atinencia de un manuscrito, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

Para efectos de solicitud de suscripciones, canjes, envío de trabajos o consultas, escríbanos a editorial@revistamutatismutandis.com

Todos los derechos reservados sobre la edición. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuera el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escritos de los editores.

Artículos

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity	7
Matías Reeves	
Jean-Luc Godard y Theodor Adorno: Crítica de la sociedad de masas y de consumo	45
Alejandro Sánchez	
La parrhēsia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?	59
Rodrigo Sebastián Braicovich	
El exilio como esencia: un acercamiento a esta categoría en María Zambrano	75
Amanda R. Pérez Zambrano	
Bio-poéticas y bio-políticas coloniales. Una Arqueología del saber etnológico/etnográfico	85
Leticia Katzer	
Construcción y uso de la raza en Chile. La ocupación de la Araucanía y la colonialidad del poder	139
Christian Álvarez Rojas	
Aproximaciones hermenéuticas hacia nuestra América	171
Francisco Octavio López	

Página en blanco

**A Challenge to the Obviousness of
Equality of Opportunity**
**Un desafío a la obviedad de la igualdad de
oportunidades**

Matías Reeves
mat.reeves@gmail.com



Recepción: 09-10-2016 **Aceptación:** 09-05-2017

Resumen: En este trabajo desafío el principio fundamental de igualdad de oportunidades, entendido como “personas con los mismos talentos, tanto ricos como pobres, deben tener las mismas oportunidades para desarrollar sus talentos y alcanzar una vida plena. En este sentido: la igualdad de oportunidades no es necesariamente algo bueno en sí mismo; más aún, es algo que no es posible alcanzar en plenitud, y aun asumiendo que lo fuera, tampoco es algo deseable. En consecuencia, se debiera pensar en otro principio que mandate las políticas públicas.

La búsqueda de la igualdad de oportunidades ha llevado a las sociedades a poner una enorme presión sobre las escuelas, las que son vistas como las instituciones sociales encargadas de nivelar la cancha, con el correspondiente incentivo a preparar a los estudiantes sólo para el mercado laboral, pero no para su florecimiento como miembros de una comunidad, trayendo consecuencias negativas en la cohesión social.

Ingeniero Civil Industrial y Magister en Gestión y Políticas Públicas de la Universidad de Chile; Master en Filosofía y Políticas Públicas en London School of Economics and Political Science (LSE), habiendo sido Chevening Scholar del Reino Unido.

En primer lugar, introduciré algunos conceptos de igualdad de oportunidades, donde el principio de justa igualdad de oportunidades de Rawls, será revisado de manera extensa. Mi argumento estará fundado en dos críticas complementarias: la concepción liberal del Yo; y el orden léxico del principio de justa igualdad de oportunidades sobre el principio de diferencia. Luego, mostraré que la propuesta igualitarista de Cohen es una buena alternativa, pero que no considera las implicancias en valores como la fraternidad, solidaridad y empatía. Así, no sólo desafío a los liberales, sino también, en parte, a los igualitaristas. A continuación, presentaré mi propuesta que agrega aspectos igualitaristas, valores democráticos y comunitarismo, principio que llamo “igualdad de acceso a una ciudadanía democrática”. Finalmente, presentaré las implicancias generales sobre el sistema escolar de ser aceptado este principio.

Palabras clave: filosofía, educación, igualdad, igualdad de oportunidades, meritocracia, talento, ciudadanía, comunitarismo, igualitarismo.

Abstract: In this work, I challenge the fundamental principle of equality of opportunity, that equally talented people, whether rich or poor, should have equal opportunities to develop their talents and flourish. In this sense, I argue that: equality of opportunity is not something necessarily good in itself; it will never be achieved; and, if it were, it is not desirable. Consequently, we should think in other principle to rule our social policies. The persecution of equality of opportunity has led societies to put a lot of pressure to schools, which are seen as the social institutions to level the playing field, with the correspondent incentive to prepare students for the job market, but not for their flourishing as members of a community and the consequent loss in social cohesion.

First and foremost, I will introduce several concepts of equality of opportunity, where Rawlsian fair equality of opportunity will be extended reviewed. My argument will be primarily based on two critiques: the liberal conception of the self; and the lexical priority of fair

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

equality of opportunity over the difference principle. Then, I will show why Cohen's currency for egalitarianism is a good alternative principle, but does not consider its implications on values such as fraternity, solidarity and empathy. In this sense, I will not only challenge Rawlsian liberals but, in some respects, to egalitarians too. Next, my proposal is a principle that combines aspects from the debate on egalitarian currency, democratic values and communitarianism, what I call, equal access to democratic citizenship. Finally, I will present the implications over the school system if we choose to use this proposed principle rather than equality of opportunity.

Keywords: philosophy, education, equality, equality of opportunity, meritocracy, talent, citizenship, communitarianism, egalitarianism.

1.- Introduction

Our common idea about equality of opportunity suggests that equally talented people should have equal opportunities to conduct their lives as they want. In a Guardian interview, Matt Cavanagh argues "that the position of most good liberals on equality of opportunity is a mixture of three principles - meritocracy, equality and [non] discrimination - but that if you put these under the microscope then you discover there is little agreement on the details, leaving society with what amounts to an artificial consensus by default¹." At first glance, I am sympathetic with this rationale which is based on an ideal of justice where people's background, specifically their family of origin and socio-economic history, should not determine their chances of success. For what could possibly be objectionable in such an idea? However, if we imagine what might happen if we achieved this ideal, problems arise.

In order to achieve equality of opportunity (henceforth 'EofO'), societies, following the American educator Horace Mann, believed that

¹ (Crace, 2002)

schools are the “great equalizer²”, and therefore put much of their effort into finding a fair school system. We are convinced this system must ensure that every country, region and neighborhood has school giving a high-quality education. This has influenced the direction of education policies with intellectuals wondering how we can provide people with EofO and left and right-wing governments pursuing this aim.

As a direct consequence of the continuous search for EofO, our school systems have been focused on giving children tools for the job market rather than concentrating on enabling them to flourish and participate in a community. This puts a lot of pressure on schools. Implications of this logic are the standardization of education, the consequent teaching-to-the-test incentive, and the necessity of citizenship education programmes to balance the bad effects of our individualistic models.

Nevertheless, I believe most social policies geared towards better opportunities for vulnerable people are good and necessary in the short run because they aim for social justice. However, in the long run if society wants a fair system we should stop and analyze what would happen if an absolute level of EofO were achieved. The next section defines what EofO is and which of its premises we are going to challenge.

2.- What is understood as Equality of Opportunity

It is accepted that most public policies try to give better opportunities to people. Right-wing parties support the idea, but surprisingly some left-wing parties also embrace it without question it. People support it and credit it with creating more and better opportunities for those who need them. ‘Equality of opportunity’ is now a political campaign slogan, and people vote for whoever offers everyone better opportunities. The concept is so popular that 90% of US citizens³ say that EofO is

² Mann introduced this concept in 1848.

³ (Stanford University, 2014)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

“absolutely essential”. That only 23% of Chileans⁴ believe their country offers everyone equal opportunities reflect their dissatisfaction with inequality of opportunity’. In Janet Radcliffe Richards’s words⁵, “most people seem to take it for granted that equality of opportunity is a Good Thing we should be aiming for, and that our only problem lies in achieving it. So, institutions and governments declare their commitment to it, employ experts to tell them how to get it, and study statistics to find out how far they are falling short.” Nowadays EofO appears as something obvious. Thus, no one really questions its rationale, creating a “veil of obviousness”, as the Marxist philosopher Louis Althusser suggests happens with ideologies⁶.

This section introduces different views of EofO, their differences and implications for social policy. I challenge the fundamental principle of EofO, that equally talented people, whether rich or poor, should have equal opportunities to develop their talents and flourish. Philosophers have long analyzed EofO, but the most intense discussion started after Rawls’ Theory of Justice and his Fair Equality of Opportunity principle (henceforth ‘FEO’). This dissertation develops that discussion. This complex debate is relevant because it is rooted in the idea that EofO tries to find a balance within the eternal struggle between equality and liberty. Analysis of different EofO reading reveals that there is no-obvious ideal to follow⁷. Despite there being one concept of EofO, there are different conceptions of that ideal.

These conceptions have been grouped into four different, and sometimes complementary, versions that help us to understand the different approaches from where we can face the philosophical debate. First, Formal Equality of Opportunity prohibits discrimination based on applicants’ circumstances when they apply say for a job or school place, but it does not define how it should be allocate that place. Second, Meritocracy states that people should compete under equal

⁴ (La Tercera, 2015)

⁵ (Radcliffe R, 1997, p. 253)

⁶ (Althusser, 1971)

⁷ See further discussion in (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2002)

conditions for a position or resource, and the only variable to consider is the merit of each competitor. Even though both conceptions are against arbitrary discrimination, the former is bounded by formal definitions and rules whilst the latter is not. Then, Rawlsian fair equality of opportunity principle aims to take account of inequality in people's different social backgrounds, unlike the career open to talents principle. Rawls' theory also tries to balance the unequal distribution of natural endowments, but only by incorporating the difference principle, whose lexical relation to FEO is examined later. Finally, Equality of Opportunity for Welfare says only personal choice should influence the differentiation in people's welfare. Here, EofO can also be understood as the liberty to develop our lives as we want, based only on our decisions and never limited by unfair restrictions such as our families or the talents that we have, which, as luck egalitarians argue, are the result of good fortune. Thus, people should be free of arbitrary obstacles that hinder them making decisions.

By analyzing the FEO approach I show that EofO is compromised. Despite all government efforts to level the playing field, it is impossible to achieve. Even if it were achievable neither FEO nor meritocracy are even desirable. Equality of Opportunity for Welfare becomes an interesting alternative, but it is still flawed when the implications for some social values are considered.

In his work 'Theory of Justice'⁸, Rawls argues that free and rational agents in the original position would choose two principles of justice in order to achieve a society that understands and supports justice as fairness. The first is the liberty principle which, Rawls says, will ensure people are protected by a set of basic liberties such as political liberty, freedom of speech and freedom of thought, among others. Indeed, the reason for selecting this principle in the first place is to protect these freedoms because they are the social foundation for equality of self-respect. The second principle makes social and economic inequalities permissible if and only if that benefits everyone, especially the less

⁸ (Rawls, 1999)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

advantaged (*difference principle*), and also if everyone has equal opportunity to access to the highest positions in society (*fair equality of opportunity*). Fair equality of opportunity takes priority over the first component of this second principle. I will challenge this lexical relation and the premises behind FEO later.

2.1.- Education and Equality of Opportunity

It is taken for granted that achieving EofO is positive and this has led us to put a lot of pressure in on schools as the social institutions that are supposed to give everyone opportunities. This translates into a demand for better schools to ensure a fair system where children from poor neighborhoods can have the same chances of success in life as rich children. This is an understandable desire because good jobs demand basic skills, and most people think that such skills must be learnt at schools. Therefore, better education is seen as a window for social mobility.

The idea behind schools creating EofO is that the socio-economic background of students should not determine their future and that everyone should be able to flourish according to their talents and willingness to use those talents. Thus, an educational system must ensure that everyone has access to a high-quality school that should have all the necessary conditions to help and support students in their learning process. No matter what political ideas rule in a country, most viewpoints coincide in this respect. As just one example from the British Department for Education claims⁹,

We work to achieve a highly educated society in which opportunity is equal for children and young people, no matter what their background or family circumstances.

Even though I am sympathetic to the idea that the family we grow up in should not dictate our success in life, I believe that citizens´ desires

⁹ See more in <https://www.gov.uk/government/organisations/department-for-education> (UK Government, 2015)

and government policies are mostly focused on one side of the coin: the side of talented people. What families and society demand is an abstract ideal of 'quality education'. So education becomes the ideal place to solve injustices and ensure that equally talented people will receive the same opportunities for success. In this sense, according to Rawlsian liberals, education is the tool whereby our societies have ensure personal development. However, this ideal creates frustration in people because its promise cannot be fulfilled, and, more to the point it is not desirable.

3.- Equality of Opportunity is unachievable

This section argues that EofO is an unachievable illusion. Moreover, it leads to popular frustration and anger because, unlike many policy makers, they have to experience the failure of public policies. Also, whilst the striving for EofO leads to complex problems being solved, they are answers to wrong questions. Very thoughtful policies are created, which, although designed well intellectually, will never accomplish EofO. My main arguments are that merit and effort are complex variables to measure and that personal characteristics and socio-economic background are an extreme influence on student outcome, so, it is impossible to compensate for the inequality arising from difference in family background. It could be said that EofO is too broad to make a difference, or in other words, it can never work as long as the starting points are so unequal, and in trying to reach an equal starting point becomes unconstructive.

Let us assume that a government aims to offer EofO. In order to achieve this, the first policy looks to eradicate all unacceptable discrimination in the school admissions process, that is, discrimination based on gender, economic background, religion and so forth. This policy is society's first effort in ensuring equal opportunities to school access. Supporters of EofO would say that a fair admission process should not discriminate on these characteristics, but will select according to academic merit and student effort. However, even though

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

the admission process is faithful to the 'idea' of EofO the cultural and family history of the students will never leave the students in a *ceteris paribus* condition to measure their effort¹⁰. Therefore, formal equality of opportunity is not strong enough to offer EofO.

Once admitted to a school through whatever fair process of admission huge differences will still exist between the most talented students in a public school and those equally talented in a private school. It has been demonstrated that student nutrition has a tremendous influence on their concentration and learning capacity. Several governments have tried to fix this by implementing a national programme to feed students in public schools. However, although this has been remedied in a lot of cases other factors still exist that prevent the offering of true EofO. Thus, for Rawl's FEO principle to be achieved it still needs more compensatory policies to be implemented.

A third step in the attainment of EofO is to try to compensate for academic differences between students. These could be a result of their cultural background, their previous, the emotional family support, or simply the different capacity for learning that every human being has, despite potentially equal talent. One way to manage this has been to designate more resources for low income students, a good, yet still imperfect measure. Another way would be for teachers to focus more on disadvantaged children in the class. However, the most difficult variable to control is the influence of families on student outcomes.

Compensating for inequality is the beginning of a slippery slope. It is reasonable to say that, if we aim to offer EofO, we should do everything within our power to achieve it, including not only what the government can – and must - do, but also the natural desire of parents to give the best future to their children. Up to now, the discussion has centered on the school system, but we should also consider what happens before the student arrives at school. Rawls suggests that to achieve true FEO we have to question if, for example, bedtime stories should be banned or not. It is well known that the amount of time parents give their young

¹⁰ Roemer developed an analytical model to try to measure effort. See (Roemer, 2012)

children has an enormous impact on their life, because more time equals greater stimulus. However, because the first Rawlsian liberty principle has priority over FEO Rawls would be against that kind of ban if we chose to compensate disadvantaged students. Furthermore, it is unlikely that even the most radical egalitarian would end quality time with their children to contribute to a more equal society. Governments cannot forbid rich families to read bedtime stories to their children, send them on travels around the world, or pay for music classes, etc. These children will always have better opportunities in life, no matter how many compensations are built into the school system. It follows therefore that some rich students who lack talent will succeed in life anyway because of these privileges¹¹. Therefore, the extensive measures required to achieve FEO are inapplicable because it clash with freedom and autonomy.

So achieving EofO is hopeless because its demands, when carried to their logical conclusion, are infinite. The first step is about impartiality and non-discrimination by eliminating religion, gender or class barriers. The second is about merit and the justification for promoting the best academic performers. The latter follows the liberal principle behind the idea of career open to talents, the idea that people have a right to flourish in society according to their talents and willingness to use them without other's interference. Finally, there is the attempt to control family influence. So both formulations of EofO, formal and fair equality of opportunity, fail on their own terms.

As a political idea EofO is a blurred concept. Every time we think we are going to achieve it, some issue arises making it an unreachable dream and any effort to follow it, as Cavanagh says, is "a waste of time. [Moreover], what we should be doing is trying to make sure that no one is left without hope or to make sure that no one is left in a position where there is nothing they can do to change their life for the better¹²."

¹¹ Richard Reeves argues that rich families secure privileges for their children so that they cannot fall below a glass floor that stops them to go down in the social mobility scale. See (Reeves, 2013)

¹² (Crace, 2002)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

In support of this desire, in the following section I will argue that a reviewed and extended version of equality of opportunity for welfare should replace the pursuit of the FEO principle.

4.- Equality of Opportunity is undesirable

Besides EofO being unachievable, is it even desirable? This part answers negatively to this question because a society with EofO would still be an unequal one. Most people defend EofO because they are convinced that only effort and merit contributes to personal success. Moreover, individualism and the ideal of personal achievement relate to these aspirations. Selznick, an Etzionian communitarian, defends EofO, saying: “Equality of opportunity vindicates moral equality. It has the vital but limited objective of overcoming prejudice and systematic subordination while maintaining the legitimacy of differential rewards¹³.” His words reflect the popular intuition that fairness should be distributed as a reward for effort, a widespread but flawed idea that I will challenge. He also adds, “equal opportunity invites meritocracy”, but that meritocracy “can undermine community”. If EofO is achieved, he concludes, ‘winners’ would be worthier than ‘losers’. This world would have a new low-class, determined not by race, gender, income or any other factors besides poor genetic inheritance and being less lucky. In this sense, talented people will always be better off than unskilled people, which is in itself unfair because talent is a matter of luck (as luck egalitarians say) leaving less talented people in a secondary social position in a system that “rewards the lucky and penalizes the unlucky” as Singer says¹⁴. It can be said then that genetic differences influencing the spread of diverse natural talents will always lead to inequalities. All of this is the result of a society that does not reward unskilled people who do not have the basic talents that are valued in that specific moment. Consequently, a community needs to offer other things besides rewards based on merit. Seeking to build a

¹³ (Selznick, 1998, p. 67)

¹⁴ (Singer, 1993, p. 39)

society that offers perfect opportunities to equally talented people makes no sense if we want a fairer and equal society. Therefore, we should aim for another principle superior to EofO.

In my understanding, liberal thought is primarily based on John Locke, who argues that free and rational individuals in the state of nature may acquire previously unowned land, and the gains of their labour, if and only if they leave “enough and as good in common for others” (the ‘Lockean Proviso’) to ensure that everyone will have the same opportunity to mix their labour with natural resources, and obtain the same fruits. Locke argues then that people have a natural right to appropriate those parts of the world for their survival¹⁵. Consequently, the ownership of our talents gives us the property of the fruits of our work.

Most liberals, and especially libertarians, argue people have a strong claim to receive the benefits of their work as a result of their talents. Also, people should determine the use of their own talents. Allocation of resources should be responsive to the degree of talent and effort. Challenging the ownership of talents is beyond the scope of this dissertation, but the idea that benefits of talents belong only to those who possess them is at least questionable. Also, the entitlements of talented people can be evaluated within the context of their participation in the society.

Thomas Pogge¹⁶ defends this liberal view saying there is no argument about the ownership of talents. But this radical stance has implications for the ownership of rewards. When he says that “Greater natural talents are not a collective asset in the sense that society should compel those who have them to put them to work for the less favored¹⁷,” his argument is essentially based on Rawls, in the sense that people have a natural right to their talents. However, the question is how to use those abilities and talents, as Rawls admits when he

¹⁵ (Locke, 1690)

¹⁶ (Pogge, 1989)

¹⁷ (Rawls, 1974, p. 145)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

introduces the difference principle: “The difference principle represents, in effect, an agreement to regard the distribution of natural talents as in some respects a common asset and to share in the greater social and economic benefits made possible by the complementarities of this distribution¹⁸.”

Michael Sandel responding to the natural right of ownership over the fruits of our talents states that “In order for me to deserve the benefits associated with ‘my’ superior intelligence¹⁹, say, it is necessary both that I possess my intelligence (in some non-arbitrary sense of possession), and that I have a right (in a strong, pre-institutional sense of right) that society value intelligence rather than something else. But on Rawls’ account, neither condition holds²⁰.” In support of Sandel’s reading it is possible to make a distinction between the ownership of a good X, the use of X, and, therefore, the fruits of the use of X. Otsuka’s account of full-ownership establishes this distinction. When clarifying Cohen’s “full right of self-ownership” he says, “one can fully own a house that one cannot destroy because it is a historical landmark even though it is both plausible to hold and a consequence of the definition I have just introduced that one’s right of ownership over that house is less full than it would have been if, *ceteris paribus*, one had the right to destroy it²¹.” So, it is possible to make the distinction between ownership and full-ownership, and, therefore, make a distinction between use and ownership. Hence, we may have the ownership of talents, but not necessarily determine their total use.

Some may argue that without full-ownership there will be no incentive for people to use their talents in a way that benefits everyone, so society will be damaged and the unskilled in particular. However, following Cohen’s rationale, the use of our talents should be motivated by our membership of a community rather than just the mere striving

¹⁸ This quote is the one modified by Rawls in his revised version of Theory of Justice. See (Rawls, 1999, p. 87)

¹⁹ We can assume that intelligence is a natural asset, but the argument can easily be extended to any talent.

²⁰ (Sandel, 1982, p. 77)

²¹ (Otsuka, 1998, p. 67)

for personal benefit. This allows us to think that the claim of talented people for the benefits of their work can be compensated and evaluated on this criterion.

The talent-ownership rationale argues that in this world where EofO is achieved, the function of EofO is to try to measure what each agent deserves, not merely for his capacities, but also for his effort, and then to offer him a fair opportunity to compete in equal conditions and to thereby flourish²². The idea that we should be evaluated on merit only seems attractive because we assume our talent and effort should be rewarded, but this prejudice is based on a debatable idea of individualism that is nevertheless inherent in and intrinsic to liberal ideas. I argue that this idea has direct connection with our conception of the self. I will later counter this with a communitarian approach²³.

Meritocratic equality of opportunity, like formal equality of opportunity, rejects any kind of arbitrary discrimination, but it still discriminates according to the personal history of each individual agent. Elizabeth Anderson explains²⁴:

This argument may be 'obvious', but it is wrong. EofO is a valid ideal for deciding who, among those with already developed talents and motivation, should have access to the best jobs in an exogenously given occupational hierarchy. It cannot guide us in the allocation of K-12 educational opportunities, where both the talent and motivation of those seeking education, and the structure of educational opportunities, are endogenous to the decision being made.

A big problem is that meritocracy, like EofO, is also a blurred concept. Cavanagh argues that discrimination is just one component of our

²² (Campbell, 1974) (Roemer, 2012)

²³ Current psychological studies have found that when people get richer and with more wealth their empathy goes down and their sense of self-made goes up. So, it is reasonable to say that the current popular demand for equal opportunities based on effort and talent could be based on this psychological construction that we are self-made persons. See (Piff, 2013)

²⁴ (Anderson, 2004, p. 101)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

understanding of EofO and should be treated as a separate issue. He contrasts meritocracy and equality: "Consider an employer who refuses to give jobs to black applicants because he thinks they are mentally or morally inferior. Saying that this is wrong because he is failing to treat them equally, or failing to treat them according to their merits, does not capture what is distinctively wrong with it.²⁵" This intuition about the wrongness of the employer's decision shows the complexity of finding a definition for merit and its relationship with equality and fairness.

This complexity may be rooted in the origin of the term. Michael Young introduced 'meritocracy' in his work *The Rise of the Meritocracy*²⁶, which was intended as a satiric description of a future dystopia where a new social order is constructed based on intellect and merit. However, after a few years his term, coined to critique the British elite, was co-opted by right-wing thinkers who used it to describe an aspirational ideal.

Additionally, meritocratic thinking leads to a society where individual survival is prioritized and the impact on social values such as fraternity, empathy and solidarity is not considered. This is because meritocracy calls for a distribution of goods according to personal merit, but does not take into account that such merit is dependent on an individual's historical circumstances. Therefore, if an agent does not recognize the fact that society makes a reasonable contribution to the development of her merit and capacity of effort, the relations between she and her environment can be damaged, and her sense of community will be diminished. Thus, even if we achieve EofO, we will still be living in a world where communities will be split into talented and unskilled people, creating different classes of individuals where some will always be better off and others condemned to marginalization. Supporters of meritocracy must accept these inequalities as a consequence of their support for the self-made individual.

²⁵ (Cavanagh, 2002, p. 24)

²⁶ (Young, 1958)

Some may argue that rejecting EofO reduces the use of talents because without meritocracy there is no incentive to develop them. The question is, then, without equal access to opportunities, how do we ensure those talents benefit the whole of society. I am not saying that they should not be used to achieve a fair society. Of course, talent should not be wasted because talents and their development are necessary for humankind. We all receive benefits from watching a football game with really good players, or listening to an incredible musician play at the Royal Albert Hall. My argument is just that talents should be *used* in the fairest without damaging the community.

To face this reasonable challenge, I will now explain why the incentives that people should have to use their talents are not necessarily linked with personal benefit, and especially with monetary incentives.

4.1.- The lexical ordering of the Difference Principle and Fair Equality of Opportunity

Rawlsian liberals might respond that the difference principle solves the problem. Their assumption is that talented people will work better than unskilled, therefore, the gains from talented will compensate the unskilled and will leave them better than if they worked alone. Rawls' rationale implies that society should reward more talented people so they use their talents for everyone's benefit. That is why Rawls so readily accepts socioeconomic inequality.

So, the question is whether it is fair to incentivize talented people or not, or, whether the fair equality of opportunity principle should have lexical priority over the difference principle. That is, is it morally justified fair equality of opportunity principle above other social justice goals? In Rawls' work, the FEO's predominance is stated but not fully explained²⁷. Moreover, Rawls, as an egalitarian, accepts that "no one

²⁷ Even though Pogge defends and makes a detailed effort to interpret this lexical relation, he also admits that there is an ambiguity in "Rawls' notion of the social bases of self-respect," which obstruct its understanding. See (Pogge, 1989, p. 162)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

deserves his place in the distribution of native endowments²⁸ because they are “arbitrary from a moral point of view²⁹.” Yet, he also says explicitly that “the difference principle would allocate resources in education, say, so as to improve the long-term expectation of the least favored. If this end is attained by giving more attention to the better endowed, it is permissible; otherwise not³⁰.” Thus, the inclusion of the difference principle, the social justice component of Rawlsian theory, aims to ensure that talented people achieve their full potential, and any improvement in the situation of the worse off, due to economic growth and increased production of social primary goods, is only an indirect consequence.

A first argument against this lexical priority is offered by Cohen. The Marxist philosopher recognizes that the difference principle has a positive aim, but objects to its “application in defence of special money incentives to talented people³¹.” The reasoning is as follows. Rawls argues that society must ensure that talented people develop and make effort because otherwise not only are they harmed, but also and especially the unskilled. To avoid this outcome society must reward talented people more for their work. The assumption made here, and well challenged by Cohen, is that talented people will only work on an activity related to their talents if they get paid for it. However, this approach is based on a view of individuals that attacks basic conditions of community and leads to a tyranny of the talented over the untalented³². Cohen adds that “The difference principle can be used to justify paying incentives that induce inequalities only when the attitude of talented people runs counter to the spirit of the difference principle itself: they would not need special incentives if they were themselves

²⁸ (Rawls, 1999, p. 104)

²⁹ (Rawls, 1999, p. 312)

³⁰ *Ibid*

³¹ (Cohen, 1991, p. 269)

³² It may be said that the tyranny appears when the talented people demand for a big reward to do their job to the rest of society, who cannot do anything to respond if they want to be in a better off condition, leaving them without any chance to negotiate with talented people.

unambivalently committed to the principle³³.” Consequently, if the talented claim a reward it means they consider themselves to be outside the community. This reasoning implies that participation in a community occurs, as Mason states, “when citizens see themselves as related to each other not merely as moral subjects engaged in a cooperative venture, but also as bound together by a shared way of life with which they identify³⁴.” Without being communitarians, and without saying so explicitly, Cohen and Mason not only remark on the relevance of fraternity and community as a reason for the talented to accept the difference principle, they imply that is the bases of human life.

To illustrate a different argument against this lexical priority I will borrow, and slightly modify, Arneson’s example³⁵. Imagine a society where the government must decide between two policies. On the one hand, there is a possibility of improving a highly talented middle class student’s quality of education in order to offer the same opportunities as an equally talented rich student who attends a private school. There is also an alternative policy to improve the quality of education of untalented vulnerable students, who are considerably worse off than the rich and middle class talented students, not only because of economic reasons, but also because they lack the talents that society values most. Because fair equality of opportunity has priority over the difference principle, a Rawlsian liberal would recommend the first policy, even though its marginal gain is much less than the second. However, a prioritarian would say that the government should choose the second³⁶. The advantage of the priority view is that it privileges policies that aim for social justice rather than a fair competition among talented people. The social cost of the first policy is not only measured by the absolute value of the gain not obtained by the untalented, but also, and primarily, by the loss of social cohesion, and the

³³ (Cohen, 1991, pp. 268-269)

³⁴ (Mason, 1993, p. 225)

³⁵ (Arneson, 1999, p. 82)

³⁶ For a deeply explanation of priortarianism see (Parfit, 1997)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

comprehensive claim of injustice and “excusable envy”, in Rawls’ words, felt by the untalented.

On the other hand, liberals might argue that if in addition to the loss of social cohesion, unskilled students are affected by a loss of dignity as a consequence of inequality, then this should be included in the cost-benefit analysis made for the difference principle. However, it is likely that a communitarian would argue that it is neither reasonable nor possible to incorporate that loss in the analysis, because the nature of social cohesion (e.g. fraternity and solidarity) is different to the nature of economic benefits, therefore, it makes no sense to include them in the same equation. The social cost and communitarian arguments “rapidly [become] enmeshed in problems about free will, ultimate desert and the nature of the self³⁷.” The implications of these arguments cause us to question which conceptualization of the self should rule our analysis and also to query the idea of a self-made individual, which it will be discussed on the next section.

4.2.- Underlying conceptions of the self

I debate these questions by describing the Communitarian response to the epistemic conception of the self and how this differs with Rawls. I then introduce an alternative principle to EofO, influenced by the debate on egalitarian currency, democracy and communitarianism.

The implicit idea of the self in Rawls assumes that the agents in the original position do not know any information about their characteristics or the society they will live in. They only know that they will have certain desires and liberties which should be protected. This rationale is based on the underlying, but undeclared idea that rational agents are self-interested maximizers of their personal wellbeing. Rawls assumes that, following a liberal tradition, people are a rational abstraction with their identity as persons uninfluenced by the environment, which is exactly the opposite of the communitarian view. As Lincoln Dalhberg says,

³⁷ (Radcliffe R, 1997, p. 270)

“Unlike the unencumbered self of liberalism, the communitarian self is constituted within relationships structured by social roles and shared subjectivity. In this context, a new special relation is generated between the individuals and the society.³⁸” Moreover, as Pogge shows, “Sandel’s central discovery is that for Rawls the self is prior to its ends.³⁹”

In contrast, the communitarian understanding of the self is linked to the values that the community shares with its members, and which shape the identity of each individual⁴⁰. Communitarians reject the individualist view of identity independent of community influence. For them, people’s values, culture, beliefs and personal characteristics are determined by the community in which they live. Therefore, the individualistic and self-interested conception of the self undermines the building of a strong community. Moreover, according to some Communitarians, it makes no sense to imagine the existence of a rational person in the ‘original position’, who knows nothing about the society of which he will be part.

The communitarian view leads to a society that supports solidarity and mutual assistance, not charity for the most needy, where people are concerned simply because they are also members of the community. Fraternity is the principal value defended by communitarians, which is only achievable in a society where the agents recognize it is their participation in and membership of a community that entitles them to receive benefits and creates their personal qualities (including character and talents). As a result, the idea of personal desert and merit become less important, or, as some drastic communitarians would say, irrelevant. Sandel’s position is radical in this aspect. He argues that social communitarian values go before justice, which arises only in the absence of the former⁴¹. As a consequence, some communitarians aim for an educational system that goes beyond

³⁸ (Dahlberg, 2014, p. 163)

³⁹ (Pogge, 1989, p. 87)

⁴⁰ See more in (MacIntyre, 1981) (Sandel, 1982) (Sandel, 1992) (Taylor, 1998)

⁴¹ (Sandel, 1982)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

personal success to focus on fostering citizenship based on virtues, rights and responsibilities in a harmonious relationship between schools and families. This is the reason that the social justice spirit of the difference principle cannot be lexically inferior to FEO⁴².

4.3.- The egalitarian debate about equality

So far, I have argued that FEO should not have lexical priority over the difference principle. Now, it is possible to find an alternative principle to EofO. The debate to define the currency of egalitarianism is helpful in determining this new principle, but such debate still has a limited scope because it does not contemplate the interactions and relations between human beings. For this reason, I use Cohen's proposal, to which by applying a communitarian perspective, I give a broader scope.

Given the limitations of meritocracy and FEO, equality of opportunity for welfare appears an interesting alternative conception of EofO⁴³. In this view, all that matters is that individuals receive equal opportunities for welfare regardless of their abilities and background. For supporters of this version, inequalities in welfare are acceptable if and only if they are the result of an agent's rational choice. For example, if someone prefers to stay at home watching football and playing with his children, he could choose to work in a part-time job, and, therefore, receive less income than another person who works full-time. In other words, nothing but personal choice should affect welfare.

It is important to notice that this account is different to equality of welfare, which has been widely criticized by egalitarians⁴⁴. Since the 1980s the debate has been focused on finding what unites egalitarians, i.e., the currency of egalitarianism. Rawls makes the strong point that welfare is not the ideal currency, arguing that it is neither possible nor

⁴² (Etzioni, 1993)

⁴³ This account is extended reviewed in (Arneson, 1989)

⁴⁴ See (Rawls, 1999) (Dworkin, 1981) (Arneson, 1989) (Cohen, 2011) (Sen, 1979)

responsible to treat luxury preferences and modest pleasures on a par with each other. He argues that people should be responsible for their actions and decisions. Thus, the claims of those with expensive preferences are not worthy of consideration because of their “lack of foresight or self-discipline⁴⁵”. Therefore, equality of welfare is not a fair principle to follow.

Most interesting, though, is Cohen’s response to Arneson’s equality of opportunity for welfare. Cohen says that he is a firmly admirer of Arneson’s work, but he considers that his theory is insensitive to some inequalities. Cohen says clearly⁴⁶:

Equality of opportunity for welfare is a better reading of egalitarianism than equality of welfare itself is, but it is not as good as what currently strikes me as the right reading of egalitarianism, namely, that its purpose is to eliminate *involuntary disadvantage*, by which I (stipulatively) mean disadvantage for which the sufferer cannot be held responsible, since it does not appropriately reflect choices that he has made or is making or would make.

His proposal, then, is *equal access to advantage*⁴⁷. For Cohen, “advantage is a broader notion than welfare. Anything which enhances my welfare is *pro tanto* to my advantage, but the converse is not true.⁴⁸” Besides, access is better than opportunity because “opportunities are the same whether you are strong and clever or weak and stupid: if you are weak and stupid, you may not use them well – but that implies that you have them⁴⁹.” In this sense, he treats everything that an agent has as something that he can have access to. This means that a person can have access to welfare and therefore access is broader than opportunity.

⁴⁵ Quotation made in (Cohen, 2011, p. 10)

⁴⁶ (Cohen, 2011, p. 13)

⁴⁷ As he says, access is used in a noncompetitive sense and advantage is broader than welfare.

⁴⁸ (Cohen, 2011, p. 14)

⁴⁹ *Ibid*

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

This alternative to currency is very attractive for egalitarian discussion and especially interesting in relation to the obviousness of EofO. To eliminate luck, his alternative currency decides if a deficit in welfare should be compensated or not based only on the agent's personal choice. Cohen, by doing this, includes the responsibility of agents for their own decisions, making it easier to determine justice in egalitarian terms. As suggested earlier, I admit that this is a strong and demanding egalitarian proposal, and should be adjusted to incorporate personal interactions, so as to extend its scope.

The debate, between Cohen and other egalitarians, on the correct currency for egalitarianism neglects one important view: that equality should not consider only the possible personal claims of the agents and how to compensate their misfortune, but also the complex interactions between the different people involved. Even though equal access to advantage is, in my view, the best and a necessary principle to defend people's dignity, it is not sufficient to ensure a good life within a community. A society where everyone receives equal consideration can be said to be fair, but that does not mean that solidarity and fraternity exists between people. It is important to consider the role of relationships in a community, and the tension between this and personal autonomy.

Harry Brighouse suggests that egalitarians have not yet been able to integrate different approaches to equality. He argues that attaining equality has been seen as requiring the achievement of equality in education and related resources solely in order to get a good job, rather than promoting equality with regard to respect, recognition, love, care, and solidarity, which are the basis of a fulfilled life⁵⁰. In this respect, egalitarian's good intentions have been, in my view, thwarted because of the wrong emphasis on the allocation and attainment of material resources. Some may say that EofO can refer to respect, love, etc. as well, but normally is not applied to social policy in this way. Also, EofO is premised on an individualistic worldview so it does not foster

⁵⁰ (Brighouse, 2007)

solidarity or fraternity. The point made by Brighthouse opens the analysis to other variables, others than wealth, that are closer to human dignity. As he points out, “The corollary is that schools which devote resources to preparing these students well for participation in the labor market jeopardize the relationships that ground these children’s lives⁵¹.” Brighthouse’s conclusion is useful in creating a principle that bridges the seemingly contrary desirables of personal dignity and community membership.

5.- From Equality of Opportunity to Equality of Access to Democratic Citizenship

Bringing back the communitarian conception of the self and Cohen’s response to the incentives talented people are given by the difference principle, an alternative account must preserve the social-individual and strengthen social values such as empathy. Anderson’s *democratic equality* is a good approximation of what we are looking for. She defines her account as egalitarian in the “conception of just relationships among citizens, but sufficientarian in its conception of justice in the distribution of resources and opportunities⁵²,” where ‘sufficient’ means that everyone should have enough to secure an equal relationship between citizens. According to this view⁵³,

This theory conceives of equality not as a pattern in the distribution of goods, but as a status relation among people. It is a condition marked by an absence of oppressive relationships (subordination, subjection to violence, marginalization, etc.), and effective access to the resources, skills, knowledge and spaces of civil society needed to interact as an equal with other citizens in civil society.

⁵¹ (*Ibid*, p. 154)

⁵² (Anderson, 2004, p. 9)

⁵³ (*Ibid*, pp. 105-106)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

A weak aspect of her account is that she explicitly declares that inequalities after the sufficient resources do not matter. She says “On this view, as long as everyone has enough to function as an equal, inequalities beyond this threshold are not of particular concern⁵⁴.” However, determining the level at which inequalities become irrelevant may prove an obstacle to her own conception of ‘just relationships’. Moreover, after the minimum she says must be provided for everyone, other resources must be allocated in a truly open competition. This idea is, at least, counterproductive because it undermines desirable social cohesion as it was described earlier. Still, she succeeds in her analysis that a new view of EofO is needed which is closer to communitarian values and the requirements of community life.

I suggest that a possible alternative to equality of opportunity, understood as equal chances to flourish for equally talented people, is a modified *equality of access to advantage* combined with *democratic equality* which I will call **equality of access to democratic citizenship**. Like Cohen, I maintain the word ‘access’ and not ‘opportunity’, for the reasons explained before, but make its scope even broader. Radcliffe, in her work, reinterprets opportunity in a way that is adequate for our purpose. She describes it as⁵⁵:

a rough term for the ability to make our lives take whatever direction we want them to take, rather than to achieve any particular end; and when it is understood in this way it becomes a candidate for recognition as the most fundamental kind of human good, in competition with such others as happiness and wellbeing and money, and in the same general area as Rawls’ primary social goods, Sen’s capabilities and functionings, and various accounts of positive liberties.

In Radcliffe’s new understanding opportunity appears as one life’s value in itself, not just as means to achieve a particular vision of success. By extension, in this proposal, ‘access’ should be read as a

⁵⁴ (Anderson, 2004, p. 106)

⁵⁵ (Radcliffe R, 1997, p. 274)

guarantee for fairly distributed dignity among citizens rather than as merely a chance for such fair dignity⁵⁶. A consequence of this vision is that an analysis of desert or merit is not necessary. If everyone receives equal treatment in life it is inconsistent to think that some deserve that treatment or should have merit for it. In other words, EofO becomes redundant.

Thus, by following EofO people gain their position in society by competing for their dignity. However, if we aim for *equality of access to democratic citizenship* we do not have to fight for our role in society, we just have to decide what kind of life we want to live and assume our responsibilities. As social responsibility is founded on every member of the community, talented people will work not only for their own benefit but also for the benefit of the unskilled.

6.- Implications

The implications of this account are complex but significant. As it was said at the beginning of this dissertation, to achieve EofO societies have put a lot of pressure on education. Having presented two criticisms of EofO, and proposed an alternative principle, I now consider how the education system could be changed in line with my argument. Because *equality of access to democratic citizenship* has connections with communitarian values, I begin by considering what communitarians have to say about education.

What follows is not something radically new. Education can be thought of as a social process having two aims that merge into one purpose. On the one hand, it should foster the development of every individual who attends school. This development should reflect their personal interests and desires. The education process must emphasize individually appropriate intellectual, emotional and physical growth, to promote happiness, freedom and individual autonomy. It is convenient

⁵⁶ A compatible but different proposal can be found on Singer's equal consideration of interests. See (Singer, 1993)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

for us to call this aim 'personal education'. On the other hand, education should have a central role in the construction of a society. Communitarians "see public life as a constitutive feature of human identity, and thus a necessary part of a good life and valuable for its own sake, not simply as an instrument for purely private ends,⁵⁷" which requires then that every individual should receive preparation and tools to be a responsible member of society. In other words, to be a good citizen you need to learn, to share with and tolerate different people⁵⁸. I will name this second aim, 'collective education' which is the aim EofO forgets.

These two aims should be incorporated to create one exclusive purpose of education. The idea that personal education is interconnected with collective education is based on the premise that an agent's flourishing is only made possible by collective flourishing. In this sense, a school's role is to help students realize their human significance in relation to a community rather than isolation.

For communitarians like Amitai Etzioni education has a core role in communitarian theory, because schools' most important goal should be socializing moral values and they should be principally focused on character formation. They see schools as places to share experiences and define them as the "second line of defense" after families. As Arthur suggests, "The aim of the ethos of the school would be to build up a moral tenor and a sense of responsibility."⁵⁹

Some people may argue that, through citizenship education, schools today are already providing collective education. However, although I see the value of such programmes they are a remedial policy: necessary under the circumstances, but neither sufficient nor sustainable for building social cohesion and shaping responsible citizens. A good programme can help, but unless a school is consciously designed in a strategic and systemic way to provide a

⁵⁷ (Daleney, 1994, p. 97)

⁵⁸ (Dewey, 1916)

⁵⁹ (Arthur, 1998, p. 361)

sense of responsibility and civic cooperation (which are antidote to competition and individualism) it is impossible to provide citizenship with just a few hours a week.

Besides, most current values transmitted at school are commonly a side effect of what critical thinkers have called the 'hidden curriculum.' In other words, all the unintentional learnings, positive or negative, that are not planned in the formal curriculum form an important proportion of students outcomes of the school system. Moreover, most of the time these side effects are responsible for the perpetuation of inequalities because this hidden curriculum teaches according to each social class⁶⁰. So, the nature of collective education is not just to teach how to be a good citizen, but also to design an inclusive and diverse system where the learning process is not from teacher to students but is multi-directional where students also teach each other collaboratively. The value of community and the participation in that community is central in this process and has given rise to the development of schools as 'learning communities'⁶¹.

One would expect defenders of EofO to claim that this structure, offers us no incentives to develop our talents. However, as I said before, this objection is answered by Cohen's critique of the lexical priority of fair equality of opportunity over the difference principle. Moreover, the contemporary pressure on schools to offer students opportunities could be eliminated if they followed equal access to democratic citizenship. Without having an incentive to compete, they can focus their work and curriculum on personal flourishing and social values, rather than labor market training. In this way, within a communitarian view, even though schools are the "second line of defense", they are just one of the social institution that builds personal character and social cohesion. Then, the

⁶⁰ Hidden curriculum theory is a big concern in areas such as philosophy of education, critical theory, among others. For more details about it see (Jackson, 1974) (Bernstein, 1971)

⁶¹ There are very notable examples around the globe that show the impact and benefits of a collective approach. See for example (García Yeste et al, 2013) (Santiago Rincón-Gallardo, Richard Elmore, 2012)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

responsibility lies with family, cooperatives, cultural communities and civil society organizations, among others.

7.- Conclusion

In this work it has been presented a challenge to the commonly accepted idea that equality of opportunity is something obviously good, where equality of opportunity is understood as the minimum conditions that must be offered to equally talented people, who are equally willing to use their talents, so they can flourish under equal conditions. Almost all contemporary societies defend the idea that schools are the place to offer equality of opportunity. Therefore, parents and governments aim for the elimination of all possible obstacles to the achievement of personal success, including discriminatory rules based on race, gender, religion, sexual orientation, etc⁶². This popular account mandates that a talented poor student should have equal opportunities to compete for success as a talented rich student, leaving aside compensating for the differences created by their contrasting socio economic backgrounds.

The obviousness of equality of opportunity has led countries to try to promote all kinds of remedial policies, but, as it has been argued, this is the first argument to show that it is impossible to achieve the ideal of equality of opportunity. What I have shown is that by following a compensatory strategy the government will never be able to level the field. Wealthier families will always be able to invest more in their children's future, a fact that governments cannot ban. The only and immediate Government's response is to create more remedial policies, which leads to a vicious and unconstructive endless circle.

Moreover, I have argued that if it were possible to achieve, it would not be desirable. To sustain this argument I have pointed to the loss of

⁶² Peter Western argues that the existence of an opportunity depends on three components: an agent; a goal; and the obstacles to achieve it. See (Western, 1985)

social values such as fraternity, solidarity and empathy, which are the basis of a life in community.

Then, I have made a critique to meritocracy looks to defend people with merit and who make effort, and how under such logic, society will always have winners and losers and consequent inequality. The difference in this case, is that inequality would be created by human genetic differences, causing a new low-class of unskilled people and a new upper-class inhabited by talented people. Besides this, I have shown that the use of talent only for personal benefit is questionable because it is possible to make a distinction between the use and the ownership of our talents.

Next, I have argued against Rawls' second principle of justice. First, I have said that, as meritocracy, fair equality of opportunity only offers justice to talented people, but it does not consider what happen to the unskilled. When Rawls responded to this critique by introducing the difference principle, he retained it in a lexically inferior level to fair equality of opportunity. That lexical order, I have claimed, it is not justifiable primarily for two reasons. The first one, the election of fair equality of opportunity over the difference principle hides a sense of self-made person, which has its basis on the epistemic idea of the self. Then, I have offered a communitarian response to the Rawlsian liberal conception of the self, that implies that the whole Theory of Justice could be challenged from its initial assumptions at the original position, and also, that the sense of desert does not have a strong basis. The second reason against the superiority of fair equality of opportunity principle is because, as Cohen says, talented people should not be moved to work for the benefit of the community only by financial reward, but by the mere fact that they are part of that community, otherwise, they would not be accepting the essential nature of the difference principle, and that would be a contradiction because, it supposes that, all rational agents in the original position are theoretically in agreement with it.

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

After that, I have defended Cohen's proposal of equality of access to advantage, as an alternative to equality of opportunity for welfare. However, I have argued that his argument for the currency for egalitarians does not have a sound answer to communitarian principles defended in the present dissertation. So, I have combined his account with Anderson's argument for equality of democratic citizenship to offer a new principle. Thus, I have proposed a principle that I called *equality of access to democratic citizenship*.

This alternative principle opens the possibility of offering every human being equal treatment based on the mere fact that we all deserve our dignity to be respected. This should not depend on our talents, effort or any other personal characteristics that are the result of fortune's lottery. At the same time, *equality of access to democratic citizenship* also prizes community social relations. This means that personal responsibility and moral values are reliant on the construction and development of the self. Thanks to that, gifted people will still be able to practice their talents for their own benefit, but also, for the benefit of unprivileged, who are now not subjected to their tyranny when, under the difference principle, they demand a reward for doing the same work.

I admit the difficulty of accepting this challenge and changing the way we think. But at least I wanted to question the obviousness of a slogan we all support. As Renata Salecl argues, "before we do any social critique, it is necessary really to lift that veil of obviousness and to think through a little bit differently⁶³." The complexity of this is not trivial. The issue today is we may want to change the direction of how schools are designed, from pursuing equality of opportunity to ensuring equality of access to democratic citizenship, but the job market and the capitalist model are still too strong. They do not allow schools to use their limited resources to educate individuals' emotions and social values appropriately⁶⁴. However, this does not mean we should still be aiming

⁶³ In her TED-Talk about "Our Unhealthy Obsession with Choice" (Salecl, 2014)

⁶⁴ (Brighouse, 2007, p. 154)

for equality of opportunity, which, as it has been shown, should be dropped in favour of a superior formulation. The moral of this work, then, is that it should be mandatory to rethink what a society that achieves an absolute level of equality of opportunity would be like, and, if what I have argued is correct, we should throw EofO away and start looking for a different path, where I have offered one possible alternative, but as Radcliffe suggests, “since it is widely taken for granted that equality of opportunity is a good thing” a new proposal would “probably [be] a political non-starter⁶⁵.”

Bibliography

- Althusser, L., 1971. *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. London: New Left Books.
- Anderson, E., 2004. Rethinking Equality of Opportunity: Comment on Adam Swift’s How Not to be a Hypocrite. *Theory and Research in Education*, 2(2), pp. 99-110.
- Arneson, R. J., 1989. Equality and Equal Opportunity For Welfare. *Philosophical Studies*, Volumen 58, pp. 77-93.
- Arneson, R. J., 1999. Against Rawlsian Equality of Opportunity. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Trad*, 93(1), pp. 77-112.
- Arthur, J., 1998. Communitarianism: What are the Implications for Education?. *Educational Studies*, 24(3), pp. 353-368.
- Bellei, C., 2014. *The Conversation*. [Online] Available at: <http://theconversation.com/sweeping-reforms-set-to-end-for-profit-education-in-chile-26406> [Last access: 20 July 2015].
- Bernstein, B., 1971. *On the Classification and Framing of Educational Knowledge*. London: Collier-Macmillan.
- Brighouse, H., 2000. *Social Justice and School Choice*. Oxford: Oxford University Press.

⁶⁵ (Radcliffe R, 1997, p. 278)

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

- Brighouse, H., 2007. Equality of Opportunity and Complex Equality: The Special Place of Schooling. *Res Publica*, Volumen 13, p. 147–158.
- Brighouse, H., 2009. Moral and Political Aims of Education. In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*. New York: Oxford University Press, pp. 35-51.
- Campbell, T. D., 1974. Equality of Opportunity. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Volumen 75, pp. 51-68.
- Carme García Yeste; Anna Leena Lastikka; Cristina Petreñas Caballero, 2013. Comunidades de Aprendizaje. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 17(427).
- Cavanagh, M., 2002. *Against equality of opportunity*. Oxford: Clarendon Press Oxford Philosophical Monographs.
- Cohen, G., 1991. Incentives, Inequality, and Community. *The Tanner Lectures on Human Values, Stanford University*.
- Cohen, G., 2011. On the Currency of Egalitarian Justice. In: M. Otsuka, ed. *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp. 3-43.
- Crace, J., 2002. *The Guardian*. [Online] Available at: <http://www.theguardian.com/education/2002/mar/26/highereducation.educationsgendergap> [Last access: 5 June 2015].
- Dahlberg, L., 2014. *Democracy via Cyberspace. Mapping the Rhetorics and Practices of Three Prominent Camps*. New Zealand: Massey University.
- Daleney, C., 1994. *The Liberalism Communitarianism Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Dewey, J., 1916. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. New York: Macmillan.
- Doyle, D. P., 1980. Public Policy and Private Education. *The Phi Delta Kappan*, pp. 16-19.

- Dworkin, R., 1981. What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy & Public Affairs* , 10(4), pp. 283-345 .
- Elacqua, G., 2012. The impact of school choice and public policy on segregation: Evidence from Chile. *International Journal of Educational Development*, 32(3), pp. 444-453.
- Etzioni, A., 1993. *The Spirit of Community: rights, responsibilities, and the communitarian agenda*. New York: Crown Publishers.
- Freire, P., 2007. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.
- Gallagher, J., 2015. *BBC*. [Online] Available at: <http://www.bbc.co.uk/news/health-31069173> [Last access: 23 July 2015].
- Gray, J., 1996. *After Social Democracy: policies, capitalism and the common life*. London: DEMOS.
- Hale, S., 2004. The Communitarian 'Philosophy' of New Labour. In: W. L. a. L. M. Sarah Hale, ed. *The Third Way and beyond. Criticisms, Futures, Alternatives*. Manchester: Manchester University Press, pp. 87-107 .
- Jackson, P., 1974. *Life in Classrooms*. s.l.:Holt Rinehart & Winston.
- Kant, I., 1785. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. s.l.:s.n.
- La Tercera, 2015. *La Tercera*. [Online] Available at: <http://www.latercera.com/noticia/tendencias/2015/06/659-634257-9-las-ganas-de-meritocracia.shtml> [Last access: 28 June 2015].
- Locke, J., 1690. *Two Treaties on Government*. New York: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A., 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Martin Thrupp, Hugh Lauder, Tony Robinson, 2002. School composition and peer effects. *International Journal of Educational Research*, 37(5), p. 483–504.
- Mason, A., 1993. Liberalism and the Value of Community. *Canadian Journal of Philosophy*, 23(2), pp. 215-240.

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

- Mason, A., 2006. *Levelling the playing field : the idea of equal opportunity and its place in egalitarian thought*. Oxford; New York: Oxford University Press .
- Nozick, R., s.f. *Anarchy, State and Utopia*. s.l.:s.n.
- OECD, 2015. *Programme for International Student Assessment*. [Online]
Available at: <http://www.oecd.org/pisa/>
[Last access: 25 June 2015].
- OECD, 2015. *Universal Basic Skills: What Countries Stand to Gain*, <http://dx.doi.org/10.1787/9789264234833-en>: OECD Publishing.
- Otsuka, M., 1998. Self-Ownership and Equility: A Lockean Reconciliation. *Philosophy & Public* , 27(1), pp. 65-92.
- Parfit, D., 1997. Equality and Priority'. *Ratio*, Volumen 10, pp. 202-21.
- Piff, P., 2013. *TED*. [Online]
Available at: http://www.ted.com/talks/paul_piff_does_money_make_you_mean#t-331457
[Last access: 1 July 2015].
- Piketty, T., 2013. *Capital in the Twenty-First Century*. s.l.:Harvard University Press.
- Pogge, T., 1989. *Realizing Rawls*. Ithaca: London: Cornell University Press.
- Radcliffe R, J., 1997. Equality of Opportunity. *Ratio (new series)*, X(3), pp. 253-279.
- Rawls, J., 1974. Some Reasons for the Maximin Criterion. *American Economic Review*, pp. 141-146.
- Rawls, J., 1999. *A Theory of Justice*. Revised Edition ed. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Roemer, J., 2012. On Several Approaches to Equality of Opportunity. *Economics and Philosophy*, Volumen 28, pp. 165-200.

- Salecl, R., 2014. *TED*. [Online] Available at: https://www.ted.com/talks/renata_salecl_our_unhealthy_obsession_with_choice/transcript?language=en [Last access: 8 July 2015].
- Sandel, M., 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M., 1992. The Procedural Republic and the Unencumbered Self. In: *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 12-28.
- Santiago Rincón-Gallardo, Richard Elmore, 2012. Transforming Teaching and Learning Through Social Movement in Mexican Public Middle Schools. *Harvard Educational Review*, 82(4), pp. 471-490.
- Scanlon, T. M., 1975. Preference and Urgency. *Journal of Philosophy*, Volumen 72, pp. 655-669.
- Scanlon, T. M., 1988. The Significance of Choice. In: *The Tanner Lectures on Human Values*. The Tanner Lectures on Human Values ed. Salt Lake City: University of Utah Oress.
- Schleicher, A., 2015. *Schools for 21st-Century Learners: Strong Leaders, Confident Teachers, Innovative Approaches*, s.l.: International Summit on the Teaching Profession, OECD Publishing.
- Selznick, P., 1998. Social Justice: A Communitarian Perspective. In: A. Etzioni, ed. *The Essential Communitarian Reader*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 61-72.
- Sen, A., 1979. *Equality of What?*. Cambridge, The Tanner Lecture On Human Values.
- Singer, P., 1993. *Practical Ethics*. In: 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2002. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Online] Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/equal->

A Challenge to the Obviousness of Equality of Opportunity

[opportunity/#JusEquOpp](#)

[Last access: 1 July 2015].

- Stanford University, 2014. *McCoy Family Center for Ethics in Society*. [Online] Available at: <https://ethicsinsociety.stanford.edu/research/equality-of-opportunity-and-education> [Last access: 4 July 2015].
- Swift, A., 2003. *How Not to be a Hypocrit: School Choice for the Morally Perplexed Parent*. London: Routledge.
- Taylor, C., 1998. *Sources of the Self - The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge university Press.
- UK Government, 2015. *Department of Education*. [Online] Available at: <https://www.gov.uk/government/organisations/department-for-education> [Last access: 5 June 2015].
- Weissbluth, M., 2014. *Diane Ravitch's blog*. [Online] Available at: <http://dianeravitch.net/2014/04/20/chile-dismantling-the-most-pro-market-education-system-in-the-world/> [Last access: 18 June 2015].
- Western, P., 1985. The Concept Of Equal Opportunity. *Ethics*, pp. 837-850.
- Wright, E., 2012. Transforming Capitalism through Real Utopias. *American Sociological Review*, 20(10), pp. 1-25.
- Young, M., 1958. *The Rise of the Meritocracy 1870-2033: An essay on education and society*. London: Thames and Hudson.

**Jean-Luc Godard y Theodor Adorno:
Crítica de la sociedad de masas y de
consumo**

**Jean-Luc Godard and Theodor Adorno. Critique of
mass and consumer society**

Alejandro Sánchez Berrocal
Universidad Complutense de Madrid, España
alejsanchez95@gmail.com



Recepción: 13-09-2016 **Aceptación:** 10-01-2017

Resumen: El presente texto trata de exponer y comentar el análisis de la industria cultural de masas y especialmente del cine que llevan a cabo el filósofo Theodor Adorno y el cineasta Jean-Luc Godard, para entender sus consecuencias políticas como crítica de la sociedad de masas y de consumo. En concreto, nos centraremos en el capítulo *La industria cultural. Ilustración como engaño de masas*, de *Dialéctica de la Ilustración* (1944), además de tener en cuenta otras obras de Adorno, así como en los proyectos de ensayo-cinematográficos *Histoire(s) du cinéma* (1988-1998) y *Six fois deux/Sur et sous la communication* (1976), de Jean-Luc Godard.

Palabras clave: industria cultural, sociedad de masas, sociedad de consumo, dialéctica de la ilustración, historia del cine.

Abstract: The aim of this article is to present and comment on the analysis of the cultural industry and especially cinema through the

Estudiante de filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado en revistas indexadas sobre la filosofía rusa contemporánea y lleva a cabo un proyecto de investigación titulado "Motivos estético-políticos de la filosofía barroca española: estructura y recepción".

philosopher Theodor Adorno and filmmaker Jean-Luc Godard, to understand its political consequences as a critique of mass and consumer society. In particular, we will focus on the essay *The culture industry: Enlightenment as mass deception*, from the work *Dialectic of Enlightenment* (1944), and other Adorno's books, as well as Jean-Luc Godard's video projects *Histoire(s) du cinéma* (1988-1998) and *Six fois deux / South et sous la communication* (1976).

Keywords: cultural industry, mass society, consumer society, *Dialectic of Enlightenment*, film history.

I. Arte, espectáculo, industria

Uno de los temas centrales de las *Histoire(s) du cinéma* (1988-1998) de Godard es el cuestionamiento del estatuto artístico del medio cinematográfico. Esta preocupación está presente desde el primer episodio, *Toutes les histoires* ("Todas las historias"). Allí donde otras "historias del cine" más convencionales empezarían hablando del inicio de la técnica cinematográfica, por ejemplo, dedicando un lugar a los hermanos Lumière, Godard ignora esto (al menos hasta el segundo episodio), y el primer "personaje" que aparece en escena es Irving Thalberg, magnate y productor de cine ("decir Hollywood significa decir la historia del último magnate: Irving Thalberg", oíremos en el citado episodio). No es casual que, en su historia del cine, la primera persona de la que hable Godard sea precisamente un empresario, sino que esto da cuenta de su concepción -y crítica- del cine de Hollywood como un medio estrechamente asociado a los negocios y la especulación.

Para Adorno, la industria cultural se ha convertido en un sistema profundamente homogeneizador que clasifica, organiza y maneja a los consumidores. Cine, radio y televisión están al servicio de un proceso de máximo empobrecimiento estético debido a que "la técnica de la industria cultural ha llevado solamente a la estandarización y la reproducción en serie" (Adorno, Th. W., 2013)¹. Irving Thalberg, "padre

¹Adorno, Th. W. (2013), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Akal, p. 134.

fundador”, como irónicamente lo llama Godard, “fue el único hombre que pensó 52 películas al día”, esta producción máximamente abundante e incesante, que convierte a la industria cultural en una fábrica de producción de mercancías cuyas diferencias son meramente cuantitativas, ha hecho del cine, según Godard, un arte que ha nacido muerto, debido precisamente a que, coincidiendo con Adorno, ha sacrificado aquello por lo que la obra de arte se diferenciaba de la lógica de la sociedad, y la estrecha relación del cine con el negocio, su dependencia de la sociedad de consumo que debería criticar pero cuyo mensaje no hace más que reproducir, aumenta hasta tal punto la identidad del arte y la cultura que acaba por constituir un sistema que lo hace todo semejante. El cine de Hollywood nace muerto porque su inseparable unión a la industria cultural le hace olvidar todo aquello que una obra de arte genuina debe contener, su elemento con el que trasciende la realidad, en palabras de Adorno, aquellos que son los “rasgos en los que aparece la discrepanción, en el necesario fracaso del apasionado esfuerzo por la identidad” (Adorno, Th. W., 2013)².

La problematización del estatuto artístico del cine es continuada por Godard con especial atención en el segundo capítulo, *Une Histoire seule* (“Una Historia sola”). En su análisis del origen y desarrollo del cine como industria eminentemente burguesa, Godard encuentra que esta surgió en un momento de una máxima confluencia de técnicas e inventos: finales del siglo XIX y comienzos del XX (como apunta el cineasta francés, ese momento de la historia en que, al mismo tiempo que “surge el transporte público, también se crea el tratamiento de la histeria”). El cine, heredero de la fotografía, de la que tomó no solo sus derechos sino, y sobre todo, sus deberes, fracasó estrepitosamente como arte precisamente en su reproducción transparente de la realidad empírica, que deviene falsificadora: “el cine, como hijo de la fotografía, siempre ha querido ser más verdadero que la vida, y por eso se ha convertido en espectáculo” (Godard, 1988-1998).

²Ibid., p. 144.

El nacimiento del cine queda, por tanto, estrechamente ligado al período de total perfeccionamiento de aquello que Adorno llamaba “razón instrumental”, la cual, mediante una utilización ideológica de la ciencia y de la técnica, muestra un gran poder de dominación sobre las voluntades y actitudes de los individuos que permiten la continuación de un sistema cuyos fines, paradójicamente, son contrarios a ellos. En una frase cuyo pesimismo no tendría problemas en suscribir el mismo Adorno, Godard sentencia: “el siglo XIX, que inventó todas las técnicas, inventó también la estupidez”. El cine ha colaborado en esta difusión masiva de la estupidez porque es, ante todo, mercancía (el mismo Godard afirmará en el capítulo 4 *Fatale beauté* (“Belleza fatal”) que “las películas son mercancía, por eso hay que quemarlas”, y la maquinaria cinematográfica está organizada por y para la alienación de las masas: organizar, clasificar y manejar a sus espectadores/consumidores es el fin último de esta industria, para todos ellos “hay algo previsto, a fin de que ninguno pueda escapar; las diferencias son preparadas y propagadas. Cada uno debe comportarse más o menos espontáneamente de acuerdo con “su nivel”, que le ha sido previamente asignado”³, como nos recuerda Adorno (2013).

Dado este análisis negativo de la situación del cine como industria cultural, las propuestas “constructivas” de Godard y Adorno son profundamente semejantes. Para el primero, el cine es “como un incendio, nace de aquello que arde”, donde vemos enunciada, a su modo, la idea adorniana de la obra de arte como negatividad: lejos de limitarse a reproducir y aprobar lo existente, ya sea consciente o inconscientemente, la obra de arte debe negarse a sí misma para no verse reducida al dominio de la “razón instrumental”, esto es, debe representar precisamente lo que el orden social no es. Como ilustra Givone (2009) en su *Historia de la Estética*, en Adorno la obra de arte trasciende porque “muestra ese “algo más” de la cosa y que es la negación de la cosa”⁴. Las películas, como cualquier obra de arte,

³Ibid., p. 136.

⁴Givone, S. (2009), *Historia de la estética*, Madrid: Tecnos, p. 126.

tienen la virtud de convertirse en “la redención de lo real”, según Godard, o, por el contrario, como nos recuerda Adorno (2013) en su *Minima Moralia*, el riesgo de ser “el engranaje con el status quo del provecho, la mala conciencia y el engaño”.⁵

II. Lenguaje y violencia

Six fois deux/Sur et sous la communication (1976) se plantea como una serie de televisión profundamente anticonvencional y radical, realizada por Godard junto a su compañera Anne-Marie Miéville. Como su propio nombre indica (*sur et sous la communication*, es decir, “sobre” y “debajo” la comunicación) trata de examinar de un modo profundamente crítico los medios de comunicación de masas (la televisión, la radio y la fotografía) y sus efectos sobre la sociedad contemporánea, en campos tales como el individuo, la familia, la sociedad y la cultura.

Esta (anti)serie de televisión está compuesta por doce capítulos agrupados en seis parejas (de ahí el título *six fois deux*, “seis veces dos”). El método es explicado en el capítulo 6a *Avant et après* (“Antes y después”), donde se concluye que la serie se ha realizado en seis emisiones como seis son los días laborables de la semana, pero como un día está dividido en dos partes (la mañana y la tarde), estas emisiones se han hecho “dos veces seis”: la jornada laboral se corresponde con los episodios a, donde se analiza de manera crítica un medio de comunicación de masas concreto, y el tiempo de descanso o *night-time* con los episodios b, en los que se entrevista a alguna persona, como al propio Godard en el episodio 2b *Jean-Luc*.

Al final de su ensayo sobre la industria cultural, Adorno advierte del grado de degeneración del lenguaje en el fascismo, en relación con el uso de las palabras en la prensa y en la radio: “no es posible ya percibir en las palabras la violencia que han sufrido” (Adorno, Th. W. 2013)⁶.

⁵Adorno, Th. W. (2013), *Minima Moralia*, Madrid: Akal, p. 213.

⁶Adorno, Th. W. (2013), *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 180.

Creemos que se trata precisamente de esto en el primer capítulo (1a), *Y a personne* (“No hay nadie”), donde se hacen una serie de entrevistas en la oficina de una productora televisiva a varios aspirantes a un puesto en la empresa. A cada uno de los aspirantes al puesto de trabajo se le somete a unas preguntas ciertamente inusuales -y precisamente por eso, incómodas- como “¿cuánto querría cobrar?”, dándoles la opción a los entrevistados a fijarse su propio sueldo, o “¿qué tipo de trabajo está buscando?”, algo obvio teniendo en cuenta que el aspirante al empleo está informado de ello, “¿qué significa comunicación?”, etc.

Las reacciones son realmente sorprendentes y dan buena cuenta de toda la violencia que hay contenida, pero ya oculta, en el lenguaje cotidiano, en situaciones como una entrevista laboral: conceptos tales como la alienación, aparentemente ignorados por los entrevistados, salen a la luz cuando el entrevistador les pregunta si estarían dispuestos a ejercer la prostitución para conseguir ese puesto de trabajo, cuando contestan inmediatamente que no, el entrevistador pregunta: “¿pero no sucede lo mismo al trabajar? Das una parte de tu cuerpo, tiempo y esfuerzo, a cambio de dinero, se vende algo de uno mismo”. Poco a poco, lo que aparentemente podría ser representado como una situación cotidiana (una entrevista de trabajo) va sacando a la luz toda una serie de relaciones violentas y de explotación, injusticias sociales ya sedimentadas por la sociedad de consumo que se presentan en un lenguaje aparentemente inocente, pero no por ello desaparecidas, y que ejercen un límite a la hora de ejercer nuestra libertad: el límite del salario, del dinero, de vender algo de uno mismo a cambio de realizar un trabajo con el que no se disfruta.

Este proceso de desvelamiento, que consiste en desenterrar toda la violencia sedimentada en el lenguaje y mostrar al espectador que, como dirá Deleuze (1983) a propósito de esta serie, “la noción de fuerza de trabajo no es inocente”⁷, continúa en el episodio 2a *Leçon*

⁷Deleuze, G. (1983), *Trois questions sur six fois deux*, Cahiers du cinéma: n° 352, octubre [la traducción es propia].

de cosas (“Lección de cosas”), donde Godard, en conversación con un filósofo, da cuenta de que una imagen siempre contiene más de lo que ella muestra, y buscan otra comunicación que no sea la comunicación televisiva cotidiana, esto es, una comunicación en la que las palabras no hayan dejado de ser “portadoras sustanciales de significado” y hayan quedado “de tal modo fijadas a la cosa que se queden en pura fórmula”⁸ (son palabras de Adorno (2013), quien, además, nos recuerda que esto afecta tanto al objeto como al lenguaje que se ocupa de él). En esta búsqueda de nuevas y diferentes perspectivas de las cosas se muestran imágenes de un mercado callejero, de una fábrica, etc., enunciando al mismo tiempo su significado cotidiano o más inmediato: “esto es una fábrica”, para luego hallar ligeras variaciones que puedan mostrar verdaderamente lo que esa imagen está mostrando, un acceso que, en un lenguaje perfectamente disuelto en la comunicación como el televisivo es cada vez más difícil, y requiere de esa actitud godardiana de retorcer el significado original de las imágenes y las palabras: “no, esto no es una fábrica, es una película porno: hay movimientos de amor, pero el trabajo los ha matado” (Godard, 1976).

III. ¡Igualdad y fraternidad!... Entre la realidad y la ficción

En sus reflexiones sobre el cine, Adorno presta especial atención al tipo de subjetividad y racionalidad que este medio de comunicación de masas impone en los individuos. El cine viene a invertir la relación entre ficción y realidad o, mejor, extender el imperio de la primera sobre la segunda. A medida que la técnica cinematográfica consiga reproducir fielmente los objetos empíricos o realidad objetiva se logrará “la ilusión de creer que el mundo fuera de la sala de proyección es la simple prolongación del que se conoce dentro de ella” (Adorno, Th. W., 2013)⁹. De este modo, el espectador continuará fuera de la sala el espectáculo que ha percibido en su interior. El tiempo de ocio,

⁸Adorno, Th. W. (2013), *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 178.

⁹Ibid., p. 139.

al que el individuo debe amoldarse cuando no está ocupado en su tiempo laboral, se presenta como mera continuación de este, y, como en la oficina o la fábrica, “el espectador no ha de necesitar ningún pensamiento propio [...] toda conexión lógica que exija esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada” (Adorno, Th. W., 2013)¹⁰. Para la industria cultural, el desarrollo de las escenas de una película debe seguirse de la situación inmediatamente anterior que ha visto el espectador, y no de la idea del todo, igual que en la fábrica o en la oficina, el pensamiento y el movimiento irreflexivos son el engranaje de una cadena que ignora el todo del que forman parte, ignorancia que encubre y reproduce silenciosamente el fenómeno de la alienación.

Godard también fue consciente de que la industria cultural no ha respetado de ningún modo la frontera entre la vida empírica de los consumidores y la ficción que aquella produce. Para el cineasta francés, el espectador no está en su lugar cuando ve la televisión, solo esta está en el lugar que le corresponde y que esta de algún modo le ha asignado. Como dirá en el capítulo 6a *Avant et après* (“Antes y después”), “la televisión no es ni la fábrica, ni la casa, es un “entre”. Este medio también es objeto de reflexión para Godard en sus *Histoire(s) du cinema*, donde la televisión, para cuya invención “han sido necesarias dos guerras mundiales”, como recuerda irónicamente, es ese medio que proyecta al espectador y al mismo tiempo lo rechaza. Precisamente es esto lo que advierte Adorno cuando identifica como ley suprema de la industria cultural que “los individuos no alcancen de ningún modo lo que desean, y justamente con ello deben reír y contentarse” (Adorno, Th. W., 2013)¹¹. En la causa de su entretenimiento está también la fuente de su miseria, y el espectador debe resignarse ante ello.

La televisión atrae a sus espectadores y al mismo tiempo los rechaza, hace una serie de promesas que jamás serán cumplidas, y en su insatisfacción el espectador está obligado a resignarse y encontrar

¹⁰Ibid., p. 150.

¹¹Ibid., p. 154.

incluso cierto placer. La impotencia está en la base del espectáculo que muestra la televisión: con la huida de la realidad que aquella produce se escapa también el último pensamiento de resistencia. Al espectador no se le niega la posibilidad de ver representada en la pantalla de cine o en su televisor la mayor de las miserias, sino que además se le “obliga” a acomodarse a ella. En sus comentarios sobre el cine trágico, Adorno advierte que “de la misma manera que en la sociedad con el sufrimiento, que no lo elimina de sus miembros, pero lo registra y planifica, procede la cultura de masas con la tragedia” (Adorno, Th. W., 2013)¹².

Como Adorno, Godard solo cree en la obra de arte allí donde esta se muestra como una irremediable antítesis o testimonio de una paradoja: la del desajuste que ella expresa respecto de la realidad social en que ha sido generada, una realidad en la que está integrada pero a su vez combate. Si para Adorno toda filosofía dialéctica consiste en enviar “mensajes en una botella que son arrojados al mar” para las generaciones futuras, Godard también pondrá de manifiesto un cierto carácter mesiánico del arte: “el cine, como el cristianismo, no se funda en una verdad histórica, sino que nos ofrece una historia y nos dice: ¡cree!” El arte, en su fallido intento de mostrar lo inexistente como existente, debe mostrar una realidad más justa que la empírica, resistiéndose a ser asimilada por esta y convertida en mercancía. La obra de arte, de ser auténtica, jamás debe ser conciliada con la realidad, sino precisamente mostrar sus grietas constitutivas más desagradables. Godard, en unos términos muy parecidos a los de la dialéctica negativa adorniana, afirma en el séptimo episodio de *Histoire(s) du cinema*, *Le Contrôle de l'univers* (“El control del universo”): “ya es hora de que el pensamiento sea peligroso para el que lo piensa” (Godard, 1988-1998). Solo así el pensamiento, y con él, el arte, podrá conservar su capacidad transformadora sobre lo real.

¹²Ibid., pp. 164-165.

IV. Historia y barbarie

En el prólogo a la *Filosofía del Derecho*, Hegel (2000) expone su famosa concepción de la filosofía según la cual solo puede aprehender su tiempo cuando este ya ha acabado¹³. Del mismo modo, al final de sus *Histoire(s) du cinema*, Godard considera que ningún arte puede considerarse como tal antes de que su época haya terminado. Quizás el punto en común más evidente entre Godard y Adorno sea la práctica de una filosofía de la historia que atiende por igual tanto a los procesos de génesis y desarrollo de los medios de comunicación de masas y su indisoluble unión a la industria como al auge e imposición de los sistemas políticos que han conseguido unos rangos de dominación total sobre sus masas: el fascismo y la sociedad de consumo capitalista. En general, las *Histoire(s) du Cinema* de Godard no se dejan ser entendidas simplemente como unas “historias del cine” más, sino como el primer intento de pensar de qué modo esta historia no está desprendida abstractamente de una serie de prácticas técnicas ni sus medios de producción, sino precisamente en estrecha unión con los principales acontecimientos históricos del siglo XX.

Una de las sentencias más populares de Adorno afirma que “escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie” (Adorno, Th. W., 1962)¹⁴, con ello, señala el carácter ilegítimo de toda obra de arte cuando la realidad de la que esta forma parte ha alcanzado unas cotas de barbarie tal como el fascismo y los campos de exterminio. Para Godard, el pecado del cine es doble: no es que él estuviese ausente cuando la barbarie sucedía, sino que, a pesar de estar presente, no ha sido capaz de representarla con dignidad. En el último capítulo de sus

¹³La cita a la que nos referimos es la siguiente: “Solo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y aquél se concibe al mismo tiempo en su sustancia edificándolo en la configuración de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris entonces ha envejecido una configuración de la vida y no se deja rejuvenecer con gris sobre gris, sino solo conocer. Solo cuando irrumpe el ocaso inicia su vuelo el búho de Minerva”. Hegel, G.W.F. (2000), *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Madrid: Biblioteca Nueva, p. 77.

¹⁴Adorno, Th. W. (1962), *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*, Barcelona: Ariel, p. 29.

Histoire(s) du cinema, *Les Signes parmi nous* (“Los signos entre nosotros”), nos interpela: “tú no has visto nada... En Hiroshima, en Nagasaki, en Leningrado”. Ya fuera porque se hicieron películas de propaganda, de martirio, o de mero sentimiento sin ninguna fuerza de denuncia, que atendiese exclusivamente a los vencedores y olvidase a los vencidos, así como el elemento crítico contra el fascismo, el cine no ha estado a la altura de esa época, a excepción de una película: *Roma, ciudad abierta* (Roberto Rossellini, 1945). Como decíamos, el espectador, lejos de ver en pantalla una denuncia crítica de la peor de las barbaries, percibe, como indica Adorno (2013), “las situaciones permanentemente desesperadas que descorazonan al espectador en la vida cotidiana y se convierten en garantía de que se puede continuar viviendo. Basta suscribir la propia derrota, y ya está uno integrado”¹⁵. Las películas sobre el exterminio de los judíos y otros horrores del nazismo, por ejemplo, en lugar de contener un mensaje crítico y emancipador, ha acostumbrado al espectador al horror. De igual modo sucede en la sociedad de consumo donde, en palabras de Adorno (2013), el espectador “debe ser metido en cintura por el espectáculo de la vida inexorable y el comportamiento ejemplar de los afectados”¹⁶.

Tanto para Godard como para Adorno, el cine tiene un cierto carácter de hechizo y engaño respecto de la historia de los individuos, ya que se dedica a proyectar la imagen de la miseria, de un mundo sin historia, excepto dos grandes historias, como recuerda Godard: “la del sexo y la muerte”. El cine es, ante todo, un lugar de evasión, el único arte donde la memoria es esclava y el hechizo es total, anulando toda potencia revolucionaria. La industria cultural ha hecho del cine un arte al servicio del “totalitarismo del presente que los borra a todos [los espectadores] y los une en una identidad abstracta”, afirma el cineasta francés en el último capítulo de su *Histoire(s) du Cinema*. Como un engranaje más de la exterminación llevada a cabo por el fascismo, el

¹⁵Adorno, Th. W. (2013), *Dialéctica de la Ilustración*, op. cit., p. 166.

¹⁶Idem.

cine se ha sumado a ella precisamente por no haber sido capaz de representarla.

Pero Godard es consciente de que este carácter negativo que atraviesa al cine, como a otras artes, es reversible: “durante casi 50 años, el pueblo de las salas oscuras quema lo imaginario para calentar lo real. Ahora lo real se venga y quiere verdaderas lágrimas y verdadera sangre”. El cine, si no quiere adaptarse a la mera legitimación de lo que hay, debe tomar conciencia de su carácter negativo e histórico, “despertar” del sueño (para la industria cultural, el cine es una “fábrica de sueños”, Godard añade: “por soñar fábricas así, el comunismo se agotó”) y la evasión, no producir una mera “visión” sino un acontecimiento. En su mayor debilidad reside también su mayor fuerza. El cine debe escapar de su estatuto meramente evasivo o de entretenimiento, un divertimento que legitime la miseria cotidiana de los espectadores, y tiene la capacidad para ello: debe conservarse a sí mismo sin traicionarse, aunque la capacidad redentora de las imágenes ofrezcan su mensaje para otros tiempos futuros y menos oscuros. Como nos recuerda Godard, “nos olvidamos de la casa blanca que ha sido bombardeada, pero no del Guernica de Picasso”, del mismo modo, una película realmente valiosa tiene la capacidad de resistir al olvido, de no agotarse en su consumo inmediato y de sobrepasar el carácter meramente legitimador de lo real, sino que además puede conservar un mensaje para el futuro, esta es la capacidad redentora de la imagen, que solo es posible si está atravesada por lo histórico y la negatividad, y en ello consiste una de las grandes enseñanzas estéticas de Adorno.

Referencias bibliográficas

Artículos y libros

- Adorno, Th. W. (2013), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2013), *Minima Moralia*, Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (1962), *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*, Barcelona: Ariel.
- Deleuze, G. (1983), *Trois questions sur six fois deux*, Cahiers du cinéma: nº 352, octubre.
- Givone, S. (2009), *Historia de la estética*, Madrid: Tecnos.
- Hegel, G.W.F. (2000), *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Madrid: Biblioteca

Películas

- *Histoire(s) du cinéma* (Jean-Luc Godard, 1988-1998), 8 episodios, 266 min, color, sonido, francés.
- *Six fois deux/ sur et sous la communication* (Jean-Luc Godard y Anne-Marie Mieville, 1976), 12 episodios, 597 min, color, sonido, francés.

**La parrhisia en Filodemo de Gadara:
¿vergüenza o razones?**
**The parrhisia in Philodemus of Gadara: shame or
reasons?**

Rodrigo Sebastián Braicovich
Universidad Nacional de Rosario, Argentina
rbraicovich@gmail.com



Recepción: 14-11-2016 **Aceptación:** 10-01-2017

Resumen: El fenómeno de la *parrhisia* epicúrea ha sido primordialmente analizado durante las últimas décadas desde su perspectiva pedagógico-psicagógica, es decir, en tanto dispositivo terapéutico destinado a producir una determinada modificación en el alma del alumno. A pesar de la multiplicidad de aspectos que han sido abordados desde dicha línea de lectura, el problema relativo a los mecanismos psicológicos que los epicúreos suponían que operaban detrás de la práctica (efectiva) de la *parrhisia* ha sido completamente ignorado. El objetivo consistirá en analizar el *Peri parrhias* de Filodemo de Gadara a la luz de dicho problema, y proponer un abordaje del tratado que trae a la luz la matriz esencialmente intelectualista que subyace a la concepción epicúrea de la *parrhisia*.

Palabras Claves: *parrhisia*; epicureísmo; intelectualismo; pasiones; vergüenza.

Abstract: The Epicurean practice of *parrhisia* has been analyzed during the last decades from a pedagogical-psychagogical

Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). JTP de Historia de la Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Rosario).

perspective, i.e., as a therapeutic device which was designed to produce certain modifications in the soul of the student. Despite the plurality of aspects that have been studied from that perspective, the question concerning the kind of psychological mechanisms that the Epicureans presumed that underlied the practice of *parrh sia* has been completely ignored so far. My aim will be to analyze Philodemus' *Peri parrh sias* with that question in mind, and to propose an interpretation that brings to light the intellectualist foundations on which the Epicurean approach to *parrh sia* is built.

Key Words: *parrh sia*; epicureanism; intellectualism; passions; shame.

1. Introducción

A excepción de la interpretación propuesta recientemente por Julie Giovacchini, ha existido un consenso unánime entre los comentaristas del epicureísmo al momento de definir en líneas generales cuál es el objetivo del tratado *Peri parrhesias* de Filodemo de Gadara¹, a saber, definir en forma sistemática las condiciones bajo las cuales la *parrh sia* (el hablar franco), *en tanto estrategia terapéutica*, debe ser puesta en práctica si pretende ser una práctica *efectiva*, es decir, una práctica que produzca un efecto concreto en el alma del discípulo. En términos generales, la línea de lectura más difundida en las últimas décadas (la cual toma su origen fundamentalmente en la interpretación propuesta hacia 1970 por Marcello Gigante² y adquiere amplia difusión a través de la publicación de las lecciones de dictadas por Michel Foucault durante 1981-1982³) ha consistido en interpretar la *parrh sia* epicúrea como una práctica pedagógico-psicagógica claramente

1 En lo sucesivo, las referencias al *Peri parrhesias* aludirán a la edición de David Konstan *et al.* Vid. Filodemo 2007.

2 Cf. Gigante 1975; 1983.

3 Cf., a modo de ejemplo, Foucault 2001, Tsouna 2007, Glad 2010, Erler 2011, Nussbaum 1996, 133-35, Fernandes 2009.

La parrhésia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

reglada e institucionalizada, de carácter estocástico-conjetural, que tiene por objetivo -en claro paralelo con el arte médica- curar el alma del alumno a través de la palabra, del discurso libre y franco. Desde el punto de vista historiográfico, esta institucionalización de la *parrhésia* como una práctica pedagógica específica representaría una innovación decisiva respecto de la tradición anterior (analogable, por su carácter institucionalizado y explícitamente reglado, por ejemplo, a la confesión cristiana⁴), una creación propia del epicureísmo, que habría tomado cuerpo en los inicios de la escuela y se habría desarrollado y pulido en forma sistemática a lo largo de, cuanto menos, los dos siglos siguientes. Hasta el surgimiento de la comunidad epicúrea, en efecto, el concepto de *parrhésia* habría representado la práctica tradicional (dentro de la cultura media de las clases atenienses cívica y políticamente formadas), pero *informal y desregulada*, de hablar con franqueza, veracidad y libertad frente a cualquier interlocutor. El desplazamiento mediante el cual la *parrhésia* deja de representar un "derecho político" para devenir una "virtud privada" excede, desde ya, al epicureísmo⁵, pero es en el interior de dicha escuela en donde la *parrhésia* habría adquirido un estatuto específico como dispositivo pedagógico-psicagógico, un dispositivo que no solo formaba parte del repertorio pedagógico del maestro epicúreo, sino que representaba la herramienta pedagógica esencial.

A pesar del consenso señalado en cuanto a que la parrhésia representa una práctica (relativamente institucionalizada) que pretende curar el alma del alumno a través de la palabra, del discurso libre y franco, no ha habido hasta el momento ningún intento de analizar en forma sistemática el tratado de Filodemo en busca de una respuesta al siguiente interrogante: ¿qué efecto específico suponían los epicúreos que producía la parrhésia en el alma del discípulo? ¿En dónde suponían que radicaba su *efectividad* como práctica terapéutica? ¿Del hecho de que produce en el destinatario, en forma

4 Cf., vg. Nussbaum 1996, 133-34.

5 Cf., respecto de las transformaciones históricas del concepto de parrhésia, Momigliano 1973.

espontánea y no racional, determinadas emociones o sentimientos que lo conducen a modificar su conducta, tales como la vergüenza, la culpa o el deseo de emular al maestro? ¿O bien del hecho de que produce una modificación de tipo cognitivo, es decir, una modificación en las creencias del discípulo, cambio que conduce, a su turno, a un cambio en sus acciones?

Los únicos tres comentaristas que, hasta donde he podido constatar, han intentado sugerir posibles respuestas a estos interrogantes, parecen favorecer la primera alternativa: Clarence Glad sugiere, en efecto, que el mecanismo mediante el cual opera la parrhisia consiste en el hecho de que la censura y la amonestación por parte del maestro producen en el discípulo un estado de *aflicción (grief)*, el cual, a su turno, produce arrepentimiento⁶. En una línea análoga, David Armstrong ha propuesto interpretar la parrhisia epicúrea como una práctica que opera sobre el sentimiento de *vergüenza* producido intencionalmente por el maestro en el discípulo. Michel Foucault, por su parte, ha señalado como objetivo de la parrhisia el generar (o intensificar) en el alumno la benevolencia (*eunoia*) hacia el maestro, o hacia quien sea que haya intervenido en la práctica de la parrhisia⁷. Más allá de la distancia perceptible entre la propuesta de Foucault, por un lado, y las de Armstrong y Glad, por otro, lo cierto es que las tres interpretaciones comparten el hecho de que hacen descansar la práctica de la parrhisia sobre procesos esencialmente irracionales o que, cuanto menos, no otorgan a los procesos intelectuales/cognitivos ningún lugar *estructural* en dicha práctica.

¿Qué grado de plausibilidad poseen estas tres alternativas de interpretación? Para abordar mínimamente estas preguntas, podemos partir de una constatación sencilla: a diferencia de otras prácticas pedagógicas implementadas por los epicúreos (tales como la memorización de los epítomes o la repetición de máximas que condensan ciertos principios esenciales de la filosofía epicúrea), la

6 Cf. Glad 2010, 143.

7 Cf. Foucault 2011, 372.

La parrhesia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

parrhesia no es una práctica privada, tanto si suponemos que la misma se desarrolla ante un círculo de espectadores relativamente amplio o solamente entre dos individuos. Remarco este detalle, aparentemente trivial, porque trae a la luz el hecho de que la parrhesia presupone en forma esencial *la mirada del otro*: cuando el maestro denuncia públicamente las faltas que ha cometido el discípulo ante un grupo de terceros (quizás compuesto tanto por discípulos como por maestros), y aun cuando el “reproche” se produzca en el marco de una conversación íntima entre aquellos dos, lo cierto es que hay un otro que se encuentra a cargo de enfrentarme con mis faltas, un espejo en el que encuentro solo el aspecto indeseable de mis acciones.

Este elemento ciertamente parecería favorecer la idea de que uno de los mecanismos que la parrhesia pone en juego es el de la *vergüenza*, un mecanismo sumamente efectivo, como fue percibido por la antigüedad clásica, para lograr que un individuo tuerza sus hábitos o que, cuanto menos, los oculte de la mirada pública⁸. En el caso específico de la parrhesia, podríamos asumir, en pocas palabras que, al ser denunciado, confrontado con sus propias faltas, el individuo experimenta un sentimiento de vergüenza que lo llevará, en el futuro, a no volver a realizar aquella acción que desencadenó la amonestación del parrhesiasta, única o principalmente con el fin de evitar atravesar nuevamente la situación traumática que representa la parrhesia.

Ahora bien: ¿qué evidencia podemos encontrar en el *Peri parrhesias* de Filodemo que respalde esta lectura? En principio, destaca un fragmento en particular, ubicado en la Col. 13a, que considera la posibilidad de que por vergüenza (ἰσχυρία ; *aischýne*) el alumno evite al maestro si prevé la opinión que este último se formará (presumiblemente de algo que aquél ha hecho). Si bien esto podría ser interpretado inicialmente como apoyo para la lectura de Armstrong, lo cierto es que un relevamiento rápido del tratado revela, por el

⁸ Respecto del concepto de *aid* s en la cultura griega antigua, vid. Cairns 1993 y Konstan 2003; respecto del lugar de la vergüenza en la cultura romana, vid. Kaster 1997; 2005.

contrario, que la *vergüenza* no parece asumir ningún papel estructural o sistemático en la dinámica de la parrh sia: fuera del fragmento aludido, solo encontraremos tres referencias explícitas a la idea de vergüenza (Frs. 71, 85 y 86), y ninguno de ellos permite concluir que la vergüenza represente el mecanismo causal de la parrh sia. En cuanto al fr. 86, su carácter absolutamente fragmentario lo vuelve irrelevante para el interrogante que nos interesa aquí. El fr. 85 sí nos proporciona algunos indicios relevantes, al señalar que el hecho de que el alumno (referido como “*ton [a]sch[u]nó[menon]*”) se halle avergonzado no será un impedimento para el que maestro realice su intervención parrhesiástica. Es claro, no obstante, que esto no representa evidencia alguna en favor de la idea de que la parrh sia opera a través del mecanismo de *producir* vergüenza en el discípulo, dado que la vergüenza, en este caso específico, no es el *efecto* de la parrh sia, sino, por el contrario, una de sus posibles *condiciones*: para que el alumno se someta en forma sincera y voluntaria⁹ a la intervención parrhesiástica, debe previamente haber reconocido su propia falta y debe haberla reconocido precisamente *como falta*, lo cual -presumiblemente- vendrá acompañado de cierto sentimiento de vergüenza, pero, y esto es lo decisivo, ese sentimiento será, al menos en este caso, *previo* al acto de la parrh sia. El Fr. 71, sin embargo, parece invertir dicha secuencia, en la medida en que representa una advertencia, dirigida por Zenón al parrhesiasta, respecto del hecho de que la vergüenza es algo esperable en la *reacción* del alumno ante la amonestación. ¿Son incompatibles ambos fragmentos? Es evidente que no, en tanto ninguno de los dos fragmentos sugiere que la secuencia propuesta sea la secuencia que se cumple en todos los casos. Lo que Filodemo parece estar sugiriendo es simplemente que en algunos casos el discípulo se presentará ante el maestro ya avergonzado, mientras que en otros casos la vergüenza será resultado de la parrh sia.

Lo que podemos concluir de la conjunción de estos dos pasajes es, en síntesis, lo siguiente. En primer lugar, a) que la vergüenza puede (en

9 Respecto del carácter voluntario de la parrh sia, cf. Frs. 41, 42, 49, 51, 55, 75, 76.

La parrhesia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

ocasiones) ser previa al acto de la parrhesia (Fr. 71). En segundo lugar, *b*) que la vergüenza *puede* (en otras ocasiones) ser el producto de dicha intervención terapéutica (si ésta fuera la relación *causal* en todos los casos, no se entendería la advertencia por parte de Filodemo al eventual practicante de la parrhesia respecto de que la misma *puede* conducir al alumno a sentirse avergonzado, dado que dicha advertencia tiene sentido si en ciertas ocasiones el alumno *no* se siente avergonzado). Podemos concluir, por último, y en función de (*b*), que la vergüenza no puede ser el vehículo por el cual opera la parrhesia, dado que se contempla la posibilidad de que esta última tenga lugar sin que se produzca aquella en el alumno. Lo decisivo, a fin de cuentas, es el hecho de que, aun si ignoráramos (*a*) y (*b*), el Fr. 85 se limita a afirmar que la vergüenza *puede* ser el producto de la parrhesia, pero jamás afirma que esa vergüenza sea el elemento que hace terapéuticamente efectiva a dicha práctica.

El tratado nos ofrece, finalmente, dos fragmentos (Frs. 82 y 84N) en los que, al sentar las bases deontológicas de la práctica parrhesiástica, se establece en forma explícita la advertencia de que la parrhesia no debe ser realizada ante toda la comunidad (epicúrea), sino únicamente ante un círculo cerrado. Nuevamente: si la vergüenza fuera el mecanismo mediante el cual opera la parrhesia, cabría esperar que una exposición a un círculo más amplio sería más efectiva que una exposición reducida como la sugerida por dichos fragmentos. ¿Podemos interpretar esta preocupación de Filodemo por evitar la exposición del alumno ante toda la comunidad como un indicio de que lo que está tratando de evitar es el efecto contraproducente, paralizante que la vergüenza puede producir en el proceso pedagógico? Que así sea cuadraría a la perfección con la exigencia explícita de no insultar ni ridiculizar al alumno (Fr. 79), ni asumir una actitud altiva, insolente o despreciativa (Fr. 37-38).

La evidencia que podemos recolectar a partir del *Peri parrhesias* de Filodemo, en conclusión, no solo no parece avalar la hipótesis de la vergüenza como mecanismo primordial en la práctica parrhesiástica epicúrea (en la medida en que no permite establecer ningún lugar

causal a la vergüenza), sino que, por el contrario, parece impugnar dicha alternativa de lectura, en la medida en que concede la posibilidad de que la vergüenza esté ausente en la práctica de la parrhesia o que sea previa a dicho acto.

¿Qué sucede con la propuesta de Michel Foucault, quien, como señalé anteriormente, sugiere que el efecto de la intervención parrhesiástica es el hecho de generar (o intensificar) en el alumno la benevolencia (*eunoia*) hacia el maestro o hacia quien ha participado en dicha intervención¹⁰, o con la propuesta de Clarence Glad de que la parrhesia opera a través del acto de producir aflicción (*grief*) en el discípulo, aflicción que desembocará en el arrepentimiento¹¹? Tal como sucedía en el caso de Armstrong, la evidencia en favor de las propuestas de Foucault y Glad es, hasta donde puedo ver, absolutamente nula, y ambas parecen apoyarse en supuestos absolutamente infundados. La evidencia que ofrece el tratado, como intentaré mostrar, parece conducirnos en una dirección claramente distinta a la propuesta por estos tres autores, una dirección, por otra parte, perfectamente articulable con lo que sabemos de la psicología epicúrea.

2. La matriz intelectualista de la parrhesia

Descartados los mecanismos de la benevolencia hacia el maestro, de la vergüenza y de la aflicción, no sería en absoluto sorprendente, dado el estado sumamente fragmentario de la obra de Filodemo, que nos halláramos ante un callejón sin salida en cuanto al intento de comprender en forma sistemática los mecanismos psicológicos que los epicúreos (o, cuanto menos, Zenón y Filodemo) consideraban que fundamentaban la dinámica de la parrhesia. La realidad, afortunadamente, es la contraria, y la evidencia que podemos extraer del *Peri parrhesias* apunta claramente en una dirección concreta: la parrhesia opera por medios estrictamente intelectuales (o cognitivos), y nada permite suponer que los epicúreos hayan asumido que dicha

10 Cf. Foucault 2011, 372.

11 Cf. Glad 2010, 142.

La parrhesia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

práctica implicaba despertar en el alumno sentimientos de vergüenza, culpa, dolor o cualquier otra emoción de esa índole. Más aun: la evidencia en favor de la matriz intelectualista de la parrhesia epicúrea es tan fuerte que sorprende no sólo que existan lecturas que van en una línea contraria a la intelectualista, sino que dicha matriz haya sido ignorada en forma sistemática por la totalidad de los comentaristas¹².

La evidencia relevante puede ser organizada tomando como guía dos preguntas fundamentales: en primer lugar, ¿en qué situaciones se halla justificada la intervención parrhesiástica? En segundo lugar, ¿cuál es el objetivo explícito de la parrhesia? Los pasajes que permiten responder parcialmente al primer interrogante no son numerosos, pero sí sumamente expresivos: el primero de ellos, en la Col. 9a, señala el escenario de un maestro que ha percibido que un discípulo ha desarrollado cierto desprecio por el esfuerzo *a causa de ciertas razones equivocadas*, en cuyo caso el objetivo de la parrhesia consistirá en señalarle dichas razones (*deiknumi*) y persuadirlo (*peith*) de que el esfuerzo no es algo que debe ser evitado. El segundo caso (Col. 18a) se refiere a aquellos discípulos que *declaran* que han comprendido que cierto modo de vida debe ser evitado, pero que, a pesar de ello, se hallan todavía atravesados por ciertos deseos que les impiden adoptar el modo de vida deseado:

“...al hablar, no tienen deseos (*epithymias*) que resistan [esa vida] y, en consecuencia, dicen sinceramente (*akerai s legousi*) lo que les parece (*to phainomenon*), pero al actuar [poseen deseos] que le pican amargamente (*pikr s amyttousas*), impidiéndoles llevar a cabo aquello que estaban alabando...” (*Peri parrhesias*, Col. 18a Konstan; trad. mía)

El tercer caso relevante lo encontramos en la col. 20b (inusualmente bien preservada) y alude a aquellos individuos que son incapaces de calcular qué es lo verdaderamente conveniente y que, como

12 Respecto de la matriz intelectualista de la teoría epicúrea de la acción, cf. Annas 1989; Bobzien 2006; Nussbaum 1996; Sorabji 2000, 26; Obbink 1997, 272-272; Procopé 1998. Respecto de la adhesión a dicho modelo por parte de Filodemo, cf. [referencia personal].

consecuencia de ello, sufren y son arrastradas por opiniones opuestas:

“Las almas que son incapaces de razonar qué es lo ventajoso (*tou synpherontos adialogistoi psychai*) sufren y realizan muchas cosas opuestas [entre sí]. Y en ocasiones creen ser claramente sabios (*phronim te[r]oi*), pero están confundidos [en su alma] (*adial pt [s]*)” (*Peri parrhesias*, Col. 20b Konstan; trad. mía)

Los últimos dos textos remiten a tres lugares comunes de la psicología helenística: en el caso de Col. 17a, al fenómeno de la incontinencia y la debilidad de la voluntad; en el caso de Col. 29b, a la transitada idea -compartida por estoicos y epicúreos- de la *fluctuatio animi* como producto de una falla en la comprensión de ciertas creencias fundamentales, y, simultáneamente, al problema (de clara herencia socrática) del desfase entre la evaluación que un sujeto realiza de su propia sabiduría, por un lado, y, por otro, su verdadera sabiduría medida en términos supuestamente objetivos. Lo que los tres textos mencionados tienen en común, sin embargo, y esto es lo decisivo, es el hecho de que todos ellos apuntan a fallas de tipo epistémico por parte del sujeto, fallas que -en línea precisamente con el intelectualismo epicúreo- asumen el lugar explicativo primordial en las acciones correspondientes. El lugar estructurante que ocupa dicha falla (*hamart ma*) durante todo el proceso de la práctica parrhesiástica se hace evidente, en lo que respecta al alumno, en el establecimiento, como condición de posibilidad para que la parrhesia sea una práctica exitosa, de que el alumno no solo sea consciente ha errado (Col. 15b), sino de que se muestre abierto a la posibilidad de ser corregido (Cols. 16b-17b, 18b); en lo que respecta al maestro, por su parte, es precisamente su tarea no solo lograr que el alumno comprenda su error (Frs. 9, 73) sino también lograr, en la medida de sus posibilidades, corregir (*diórtisis*) dicho error (Frs. 44, 50, 55, 75).

Si retornamos sobre el segundo interrogante que mencione anteriormente (a saber: la pregunta hacer del objetivo que Filodemo asigna *explícitamente* a la parrhesia), encontraremos que el conjunto

La parrhesia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

de pasajes pertinentes refuerza la perspectiva intelectualista. Junto con las declaraciones genéricas y algo ambiguas que afirman que el objetivo de la parrhesia es instruir (*kataske* : Frs. 2, 25, 76) o perfeccionar (*tele* : Fr. 74) al discípulo, un conjunto importante de fragmentos, en efecto, asignan objetivos mucho más explícitos en cuanto a las operaciones intelectuales o cognitivas que se ponen en juego durante la intervención parrhesiástica. Así, los Frs. 11 y 42, por ejemplo, apelan una metáfora frecuente a lo largo de todo el período helenístico-romano, la cual consiste en el acto de “poner algo ante los ojos”: en el caso del Fr. 11, lo que el parrhesiasta debe poner ante los ojos del discípulo son ciertos principios filosóficos; en el caso del Fr. 42, el significado de una frase y sus consecuencias. La metáfora visual reaparece en dos ocasiones adicionales bajo la exigencia del “mostrar” algo al alumno (Col. 10b) y de hacer que algo ‘se vuelva claro’ o ‘manifiesto’ para éste último (*phanerón poiései*: Frs. 12 y 13),

Lo que el conjunto de estos pasajes revela es el objetivo estrictamente *epistémico* de la práctica parrhesiástica, en la medida en que de lo que se trata es de lograr que el alumno trascienda la mera captación superficial de un determinado principio filosófico y alcance, a través del despliegue retórico-argumentativo del maestro, una comprensión profunda y sólida de dicho principio. La modalidad y riqueza de las estrategias retórico-argumentativas que el maestro habrá de poner en práctica dependerá no solo de las particularidades del alumno (su carácter, su educación, su formación intelectual -Cols. 5b, 6b-, así como su experiencia con prácticas de este tipo -Col. 6b), sino también de la formación del maestro mismo (Fr. 5b). La parrhesia, desde esta perspectiva, no representa una práctica solamente epistémica sino también, y fundamentalmente, *pedagógica*. Entre los fragmentos recuperados del tratado, no existe ningún pasaje que permita pensar que la parrhesia operaba como un espacio de ‘instrucción’ en el sentido de ‘transmisión de contenidos’; el lugar pedagógico específico que la intervención parrhesiástica parece estar llamada a desempeñar consiste en la presentación por parte del maestro de las consecuencias prácticas que se derivan de ciertos principios

filosóficos — principios a los cuales el discípulo ya ha otorgado su asentimiento. Para que dicha comprensión sea efectivamente alcanzada por el discípulo, no obstante, y he aquí la clave última y fundamental en relación con la matriz intelectualista de la parrhisia epicúrea, será necesario que el maestro solo intervenga cuando el discípulo no se halle en un estado de excitación emocional, dado que las pasiones operan como un obstáculo (*antikrousis*) y un factor de distorsión (*diastreph*) para la comprensión de lo que el maestro pretende transmitir (65 y 66). La parrhisia epicúrea, en conclusión, sólo es posible si el sujeto se halla en pleno dominio de sus capacidades epistémicas, condición que excluye, como se hace evidente, pasiones como la vergüenza y la aflicción.

3. Conclusiones

En las páginas precedentes he intentado demostrar, contra las sugerencias de David Armstrong y Clarence Glad, que la efectividad terapéutica de la parrhisia epicúrea no depende de estados emocionales como la vergüenza o la aflicción, sino de procesos esencialmente intelectuales o cognitivos. Según creo haber demostrado, la evidencia preservada por el *Peri parrhesias* de Filodemo señala en una dirección perfectamente clara al respecto, y se encuentra en perfecta sintonía con la concepción intelectualista que atraviesa la psicología de la acción epicúrea. En líneas generales, el abordaje que he propuesto consiste en interpretar la parrhisia como un dispositivo pedagógico-terapéutico de tipo epistémico; un dispositivo cuyo objetivo fundamental consiste en corregir ciertos errores específicos del discípulo a través del discurso racional, a fin de ayudarlo a acceder a una comprensión sólida y profunda del sentido exacto de ciertos principios filosóficos epicúreos y de las consecuencias prácticas que se derivan de los mismos.

La constatación del carácter intelectual de los procesos que subyacen a la intervención parrhesiástica es no solo porque nos permite comprender en forma sistemática la dinámica específica de uno de los dispositivos terapéuticos mejor documentados del período italiano de

La parrhisia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

la escuela epicúrea, sino también porque contribuye una pieza importante a la visión de conjunto del epicureísmo como una filosofía anclada en forma rigurosa sobre una teoría de la acción intelectualista. Esto nos permite dejar atrás una modalidad de lectura del tratado que abordaba los dos elementos en juego (la teoría epicúrea de la acción, por un lado, y las prácticas terapéuticas, por otro) como dos instancias sin punto de contacto evidente; abordaje que tenía la consecuencia adicional de desdibujar el carácter específicamente epicúreo de ciertas prácticas terapéuticas. Si la línea de lectura que he propuesto es válida o, cuanto menos, plausible, se vuelve necesario, desde un punto de vista historiográfico, reevaluar la validez de los lazos que algunos comentaristas han sugerido que existen entre el abordaje que realiza el epicureísmo de la parrhisia y el abordaje realizado por autores como Plutarco y Galeno, quienes recurren a una concepción tripartita (platónica) del alma difícilmente conciliable con el intelectualismo epicúreo.

Referencias bibliográficas

- Annas, Julia. 1989. «Epicurean Emotions». *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 30: 145-64.
- Armstrong, David. 2008. «“Be Angry and Sin Not”: Philodemus versus the Stoics on Natural Bites and Natural Emotions». En *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, editado por John T. Fitzgerald, 79-121. London: Routledge.
- Asmis, Elizabeth. 2001. «Basic Education in Epicureanism». En *Education in Greek and Roman Antiquity*, editado por Yun Lee Too, 209-39. Leiden: Brill.
- Bobzien, Susanne. 2006. «Moral Responsibility and Moral Development in Epicurus’ Philosophy». En *The Virtuous Life in Greek Ethics*, editado por Burkhard Reis, 206-29. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cairns, Douglas L. 1993. *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon

- Press. Kaster, Robert A. 1997. «The Shame of the Romans». *Transactions of the American Philological Association* 127: 1-19.
- ———. 2005. *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*. Oxford: Oxford University Press.
 - De Witt, Norman Wentworth. 1936. «Organization and Procedure in Epicurean Groups». *Classical Philology* 31 (3): 205-11.
 - Delattre, Daniel. 2015. «La pratique maîtrisée du franc-parler: Philodème de Gadara, Le franc-parler (col. 151-162 D.)». En *Poïkiloï karpoi: exégèses païennes, juives et chrétiennes*, editado por Mireille Loubet y Didier Pralon, 435-53. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.
 - Diniz Peixoto, Miriam Campolina, ed. 2009. *A saúde dos antigos. Reflexões gregas e romanas*. Sao Paulo: Loyola.
 - Erler, Michael. 2011. «Parrhesy and Irony: Plato's Socrates and the Epicurean Tradition». En *How Should One Live?: Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*, editado por R.A.H. King y Dennis R. Schilling, 155-69. Berlin: De Gruyter.
 - Fernandes, Edrisi. 2009. «Tradição e atualidade da parrêsia ("fala franca") como terapia». En *A saúde dos antigos. Reflexões gregas e romanas*, editado por Miriam Campolina Diniz Peixoto, 163-79. Sao Paulo: Loyola.
 - Filodemo. 2007. *De Libertate Dicendi] On Frank Criticism*. Traducido por David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom, y James Ware. Atlanta: Society of Biblical Literature.
 - Fitzgerald, John Thomas, ed. 1996. *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Leiden: Brill.
 - Foucault, Michel. 1978. *Histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi] The Care of the Self. Volume 3 of The History of Sexuality*. Traducido por Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
 - ———. 2001. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard.

La parrhesia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

- ———. 2011. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982* [La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giovacchini, Julie. 2010. «La nouvelle reconstruction du rouleau du Franc-parler de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une parrhesia spécifiquement épicurienne?» En *Miscellanea Papyrologica Herculansia*, editado por Agathe Antoni, Graziano Arrighetti, Maria Isabella Bertagna, y Daniel Delattre, 293-314. Pisa: Fabrizio Serra.
- Glad, Clarence E. 1996. «Frank Speech, Flattery and Friendship in Philodemus». En *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*, editado por John Thomas Fitzgerald, 7-19. Leiden: Brill.
- ———. 2010. *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Holland, Glenn Stanfield. 2004. «Call Me Frank: Lucian's (Self-)Defense of Frank Speaking and Philodemus' *Peri Parrhesias*». En *Philodemus and the New Testament World*, editado por John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, y Glenn Stanfield Holland, 245-69. Leiden: Brill.
- Kemp, Jerome. 2010. «Flattery and Frankness in Horace and Philodemus». *Greece and Rome* 57 (1): 65.
- Konstan, David. 1996. «Friendship, Frankness and Flattery». En *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*, editado por John Thomas Fitzgerald, 7-19. Leiden: Brill.
- Konstan, David. 2003. «Shame in ancient Greece». *Social Research* 70 (4): 1031–1060.
- Nussbaum, Martha. 1996. *The Therapy of Desire. Theory and Praxis in Hellenistic Ethics*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Momigliano, Arnaldo. 1973. «Freedom of Speech in Antiquity». En *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, editado por Philip P. Wiener, 2:252-63.

- Obbink, Dirk. 1997. «The Mooring of Philosophy. A Review of [Philodemus,] [On Choice and Avoidances], Ed. with Commentary by Giovanni Indelli and Voula Tsouna-McKirahan». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 15: 259-82.
- Procopé, John F. 1998. «Epicureans on Anger». En *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, editado por Juha Sihvola y Troels Engberg-Pedersen, 171-96. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Sider, David. 2004. «How to Commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of his *Peri Parrhesias*». En *Philodemus and the New Testament World*, editado por John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, y Glenn Stanfield Holland, 85-101. Leiden: Brill.
- Sorabji, Richard. 2000. *Emotion and Peace Of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsouna, Voula. 2007. *The Ethics of Philodemus*. Oxford: Oxford University Press.
- White, L. Michael. 2004. «A Measure of Parrhesia: The State of the Manuscript of PHerc. 1471». En *Philodemus and the New Testament World*, editado por John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, y Glenn Stanfield Holland, 85-101. Leiden: Brill.

**El exilio como esencia: un acercamiento a
esta categoría en María Zambrano**
**The exile as essence: an approach to this category
in María Zambrano**

Amanda R. Pérez Morales
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla,
México.
amanda.perezlit@gmail.com



Recepción: 17-10-2016 **Aceptación:** 13-04-2017

Resumen: La obra entera de María Zambrano está atravesada por la categoría de *exilio*. Así, desde textos como *Ciudad Ausente* (1928) hasta *Para una historia de la piedad* (1989), encontramos una reflexión profunda de lo que significa el *exilio* y ser un *exiliado*. Mas, reducir esta categoría a un problema netamente político-social, sería reducir el pensamiento de la autora. Para Zambrano, el *exilio* será algo más que un destierro. Será parte de la *esencia del hombre*.

Palabras claves: exilio, esencia, hombre, vitalismo, ontología

Abstract: The entire work of Mary Zambrano is crossed by the category of *exile*. From texts as *Ciudad ausente* (1928) up to *Historia de la piedad* (1989), we find a deep reflection of what *exile* means and what means to be an *exile person*. Now, to reduce this category to a clearly political-social problem, would be to reduce the ideas of this

Licenciada en filosofía de la Universidad de La Habana. Ha publicado la novela *El jazz ácido de Nueva Zelanda* (2014, Editorial La Pereza, Estados Unidos). Sus obras se pueden encontrar en España, Argentina, Uruguay, Estados Unidos, Cuba, Japón, Colombia, Chile y México. Ha impartido conferencias y participado en congresos en l' École Normale de Paris, Universidad de Barcelona, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma de México y Universidad de la Habana.

author. For Zambrano, the *exile* will be something more than an *exile*. It will be part of the *essence of man*.

Keywords: exile, essence, man, vitalism, ontology

Luego de casi treinta años fuera de España, en 1961, escribiría Zambrano que el exilio *se comporta como una revelación del ser en todas sus dimensiones* (Zambrano: 1961, 32). Con ello nos invita a una reflexión sobre éste y la condición de exiliado. Este tema atraviesa diametralmente su obra¹, tanto que se considera como “eje invulnerable” (Moreno: 2014, 56), entendido como esencia: uno de los cuatro sentidos en el concepto de sustancia planteado por Aristóteles².

La problemática del exilio ha sido un tema ampliamente tratado. Sobre todo, el exilio español del treinta y nueve continúa siendo incluso en la actualidad, uno de los aspectos más trabajados dentro de la temática. No obstante, como es de esperar, casi siempre se estudia bajo un enfoque político- social, cosa que es correcta, debido a las connotaciones políticas que tuvo y que tiene este término. Tanto es así que el concepto de exilio, dado por la Real Academia Española, es precisamente:

(lat. *exilium*)

1. Separación de una persona de la tierra en que vive.
2. Expatriación, generalmente por motivos políticos.
3. Efecto de estar exiliada una persona.
4. Lugar donde vive el exiliado.

¹ El exilio es un tema latente en María Zambrano, en obras incluso, anteriores a su propio exilio. V. (Zambrano: 1998).

² Sustancia se dice, sino más, en cuatro sentidos principalmente. En efecto, la esencia (*toti ên einai*), el universal (*to katholou*) y el género (*to genos*) parecen ser sustancia de cada cosa: y el cuarto de ellos es el sujeto (*to hypokeimenon*). El sujeto es aquél del que todo lo demás es atributo, no siendo él atributo de nada, Aristóteles, *Met – VII 128 33-1029*

El exilio como esencia. Un acercamiento a esta categoría...

En el caso de la filósofa española María Zambrano, esta categoría tendrá (además) otra connotación: el exilio como *dimensión esencial de la vida humana* (Zambrano: 1995, 14). Subrayo conscientemente la palabra “además” porque lo planteado acerca de la concepción de exilio en ella no implica la negación del fenómeno como problemática político- social que afecta y violenta al hombre. Eso sería negar el concepto establecido en sí y a su vez, obviar también una parte del pensamiento de la filósofa malagueña, que lo analiza como desarraigo, desamparo y abandono. Pero luego el desarraigo y el desamparo, estados que ella llamará *estadios del ser humano* (Zambrano: 1990 (1), 195) pasan a otro nivel, desembocando en una concientización de lo que es ser un exiliado. Así quedaría planteado en el siguiente fragmento:

Fui alguien que se quedó para siempre fuera y en vilo. Alguien que se quedó en un lugar donde nadie le pide ni le llama. Ser exiliado es ser devorado por la historia. Y su lugar es el destierro. Para no perderse, enajenarse, en el destierro, hay que encerrar dentro de sí el destierro. Hay que adentrar, interiorizar el destierro en el alma, en la mente, en los sentidos mismos agudizando el oído en detrimento de la vista para evitar los espejismos y escuchar las voces (Zambrano: 1990(2); 37).

Debido a la particularidad que tiene el tratamiento de éste en la pensadora, aquí intentaré resaltar su interpretación del exilio: como parte esencial de la vida del ser humano y que dentro del pensamiento de la autora llegaría a ser una problemática político - social, pero también ontológica (Zambrano 1990(2); 1995; 2010), (Moreno: 2004, 88). Argumentos sobre las dos implicaciones primeras (político y social)³, no serán objeto de análisis en este trabajo. Más bien me enfocaré en explicar qué es el exilio para Zambrano y las implicaciones

³ Para un acercamiento al pensamiento político de Zambrano, se recomienda (Blanco: 2009) No obstante, incluso dentro de un enfoque más centrado en las implicaciones políticas del pensamiento zambraniano, es imposible deslindarlo por completo de éste otro punto de vista.

que trae su enfoque para entender entonces, la esencia del hombre como *ser en constante salida*. También me interesará resaltar cómo este concepto, que considero ampliado en su totalidad dentro de la obra de Zambrano, podría ser una propuesta interesante a la hora de analizarlo en la actualidad.

Jean Luc Nancy plantea que *la existencia ya sólo es ese ex* (Nancy: 1996; 35). Con esto invita a la reflexión en torno a las implicaciones del prefijo *ex*: *el momento de la salida, del afuera (...)* y *que para acabar ya no es un momento, sino la cosa entera de la existencia*. Así, la segunda parte del término, referida ya al asentamiento, quedará subordinada a esta primera, por ser, precisamente “la cosa entera”. Con ello se pone en crisis hasta el concepto de exilio tradicional, debido al significado del prefijo *ex* y luego de la raíz *el*, y que se sitúan en un grupo de palabras que significan “ir”, como en *ambulare, exulare* ya que *exul, denota al que sale*, hacia un lugar indeterminado.

En esta misma cuerda interpretativa se posiciona Zambrano. De hecho, su Razón Poética es un pensamiento filosófico de la partida, de ese *ex*, del hombre que se lanza en busca de un re- pensar y re-interpretar su existencia y sus cánones epistemológicos. Esta búsqueda se hace en completa introspección. Pero esto, contrario a “oscurecer” al ser humano y alejarlo de sí mismo, hará de él alguien que se autoexplora, se autocomprende y, por ende, luego tiene la capacidad de explorar y comprender al *otro* para finalmente encontrar el equilibrio. Así lo plantea Soto Carrasco (Carrasco: 2008; 4): *La persona se manifiesta en la soledad de sí misma, y es en esa soledad, de donde nace la responsabilidad, el hacerse cargo de lo que decide y hace y aún de lo que se hace y de lo que está luchando*. De esta forma el sentido originario de la palabra existir como salida, *ir hacia*, camino sin retorno, hace que el exilio para ella sea interpretado en su sentido más puro: como un salir, un movimiento, un *hacia adelante*, un enfrentarse a un futuro, quizás u-tópico, pero no por ello desalentador. De ahí, que la postura de Zambrano frente a este fenómeno tenga un matiz ontológico e incluso epistemológico. Ontológico porque lo interpreta como una parte de lo que significa *ser*, como esencia

El exilio como esencia. Un acercamiento a esta categoría...

aristotélica, y epistemológico porque es *precisamente la conciencia la que hace saber al hombre que su ser vive en un exilio vital permanente*. (Zambrano: 1990(2), 31).

A partir de esto Zambrano divide el exilio en tres etapas: (i) Exilio como destierro (momento iniciático); (ii) Exilio como abandono (momento en que perdemos nuestra identidad) y (iii) Exilio como revelación (momento en que tomamos conciencia de que éste regala a su paso la “visión prometida”. Es cuando el exiliado vive ya “viéndose” en sus raíces sin haberse desprendido de ellas) (Zambrano: 1990(2); 31).

El destierro y el abandono serán dos momentos enmarcados dentro del sentir del exiliado. Primero la sensación de destierro como pérdida del *tópos*. Es el momento en que el exiliado interpreta su *ex*, su salida como separación violenta, forzada y su mirada hacia el futuro hacia el nuevo destino está carente de sentido y de expectativas. Pero todo esto ocurre debido a que el hombre aún se reconoce como ser inmerso en un *tópos* determinado. Aún no se siente despojado totalmente. No siente crisis de identidad. No experimenta rupturas temporales e históricas más que las habituales, aquellas que incluso en la tierra propia, se experimentan.⁴ El abandono será el punto intermedio (y de más sufrimiento). Según la filósofa, es el momento de desarraigo y crisis de la identidad. Diría que se trata de no tener lugar en el mundo, ni geográfico, ni social, ni político, ni – lo que decide en extremo para que salga de él ese desconocido – ontológico (Zambrano: 1990(2), 36). Así da paso al estado de exilio puro, donde el hombre toma conciencia de que eso es parte de su esencia. Ocurre pues una reconciliación con las raíces y se interpreta a la patria, ya no como

⁴ Sobre la conciencia del tiempo y la historia dirá Zambrano: “El tener lo que se ha nombrado *conciencia histórica* es la característica del hombre de nuestros días. El hombre ha sido siempre un ser histórico. Mas, hasta ahora, la historia la hacía solamente unos cuantos y los demás sólo la padecían. Ahora, por diversas causas, la historia la hacemos entre todos, la sufrimos entre todos, y también todos hemos venido a ser sus protagonistas”. Sobre el tiempo plantea que “nos envuelve, nos pone en comunicación con todo medio y a la vez nos separa. Por medio del tiempo, y en él, nos comunicamos. Es propio del hombre viajar a través del tiempo” (Zambrano: 1988, 27 - 35).

lugar de nacimiento y de estadio iniciático, sino que se ve como el mar que recoge *el río de la muchedumbre* (Zambrano: 1988, 2012).

Esta interpretación de exilio como conformación y forma de vida del ser, es consecuente con lo que sería el gran proyecto de la Razón Poética y a su vez del Sistema Poético del Mundo, elaborado en conjunto con el ensayista cubano José Lezama Lima.⁵ En primer lugar, porque la interpretación de exilio, no sólo como destierro político, sino también como salida y propiedad esencial del ser, contribuirá a su crítica a los cánones de la razón y a la metafísica occidental, surgida desde la unidad parmenídea, y estandarizada tras el discurso moderno cartesiano y que parece haber entrado en crisis en la actualidad.⁶ En segundo lugar, porque la preocupación fundamental de Zambrano será la de reinterpretar el lugar del hombre en el mundo y el sentido de su existencia (Zambrano: 2007). Y es que la autora hará una antropologización de la ontología⁷, donde el ser deberá entender su relación con él mismo, a partir fundamentalmente, de dos factores: la historia y la vida. Dentro de estos dos, se coloca y se define el exilio, camino a recorrer y a sentir, tanto a un nivel físico como espiritual y por qué no, místico. Y en tercer lugar, porque considera reducido el pensar en el exilio como fenómeno netamente político. Cabe aclarar que no rechaza de ninguna manera que conlleve un trasfondo de esta índole, pero considera que debe ampliarse el diapasón interpretativo del concepto. Ya expone la autora que el exiliado es *él mismo ya a su paso*, y que el exilio es *una especie de revelación que él mismo puede ignorar, e ignora casi siempre como todo ser humano que es conducido para ser visto cuando él lo que quiere es ver* (Zambrano: 1990(2); 33).

⁵ Sobre esto (Fuentes de la Paz: 2010).

⁶ Más sobre esto en Ortega Muñoz: 1994.

⁷ "El ser ya no está ahí como en los tiempos de Grecia, no como en la Edad Media, como algo en que mi ser, mi propio ser está contenido, bien que de diferente manera de las demás cosas. Ya, el ser no es independiente de mí, pues que en rigor sólo en mí mismo lo encuentro, y las cosas se fundamentan en algo que yo poseo". (Zambrano, 1996; 77)

El exilio como esencia. Un acercamiento a esta categoría...

Las investigaciones actuales sobre el exilio continúan siendo una temática interesante. Son una invitación a la reflexión en torno a la sociedad y también en torno a uno mismo, tanto así que la idea de enfrentarse al hombre exiliado, como un ser violentado, inquieto, un ser sin –paz (Aguirre: 2014; 37), queda grabada en la mente de todo aquel que lo haya sufrido de alguna manera.

No obstante, el problema sigue pensándose mayormente como fenómeno político, como destierro de alguien, provocado por alguna entidad superior a él, casi siempre, el gobierno o agentes similares⁸. Mas, vivimos en una época donde los sistemas políticos han cambiado y las migraciones cada vez son más habituales – y naturales –. Donde existe hasta otro espacio “terrenal”, fuerte y real, dígame el ciber mundo: espacio que ha determinado hasta las formas de interacción humana, que condiciona las posiciones existenciales de cada uno y que pone en duda fenómenos como el insularismo. Entonces, en un mundo como éste, tan de *salidas hacia*, de búsquedas sin retorno, de alienación ya no solo espiritual, sino fáctica, ¿es posible plantearnos el exilio sólo como exilio político y social?

Aunque siguen dándose casos de exilios clásicos, quizás sería bueno repensarlo de manera ampliada. Llegar a entenderlo como un decursar, un ir *hacia delante*, como vía de conocimiento de la estructura existencial del ser humano. Las implicaciones que el *hacia delante* pueda tener, positivas o negativas, no son más que factores parciales. Son parte de la dialéctica que encierra el término y que cada vez se acrecientan más debido al tiempo, a la historia, a los cambios en cada período y a las circunstancias muy personales de cada individuo. No obstante, lo que queda inmutable es el sentido de ese *ex* que determina no solo el exilio, sino al mismo vocablo existencia, o como diría Nancy:

⁸ Entidades como el Centro de Estudios sobre el Exilio, ubicado en Vélez-Málaga (Málaga), aborda este fenómeno como una categoría cultural y filosófica, contribuyendo así a la idea de ampliación del concepto.

Se trata entonces de pensar el exilio, no como algo que sobreviene a lo propio, ni en relación con lo propio – como un alejamiento con vistas a un regreso o sobre el fondo de un regreso imposible-, sino como la dimensión misma de lo propio. De ahí que no se trate del “estar en exilio dentro de sí mismo”, sino ser sí mismo un exilio (...). El ex es contemporáneo de todo “yo”, en tanto que tal. (Nancy: 1990; 38)

Entenderlo de esta forma no afecta a la concepción clásica, más bien posibilita. Da pie a una reflexión que puede enfocarse en estudios teóricos sobre el tema de las migraciones contemporáneas. También contribuye a los estudios ontológicos y fenomenológicos contemporáneos. Además de poder re – significar conceptos como Patria y Espacio, tan cuestionados en la actualidad. Pero sobre todo ayudaría a ese, al hombre que vive circunstancias similares y que no puede definir su situación, debido al consenso al que se ha llegado en torno al concepto de exilio. Y el hombre, intrínsecamente, busca respuestas. Equilibrio. Quizás, de esta manera, se les ayude a entender parte de su esencia. Parte de su existencia. Quizás se les ayude a tener, al menos, un poco de paz.

Recursos bibliográficos

- Aguirre, Arturo, (2014). En *Estudios sobre el exilio*, Colectivo de autores, edit, EDAF, México.
- Aristóteles (2003). *Metafísica*, edit, Gredos, España.
- Blanco, Rogelio, (2009). *La dama peregrina*, edit Berenice, Madrid.
- Fuentes de la Paz, Ivette (2010). *José Lezama Lima: hacia una mística poética*, edit. Verbum, Madrid.
- Moreno Sanz, Jesús (2008). *El Logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, edit. Verbum, Vol I, II, III, IV, España.

El exilio como esencia. Un acercamiento a esta categoría...

- _____ (2014). *Vidas filosóficas entrecruzadas de María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil*. Plaza y Valdés, España.
- Nancy, Jean Luc (1996). *La existencia exiliada*, 1996, en Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona.
- Soto Carrasco, D. (2008). *De una historia trágica a una historia ética: persona, democracia y utopía*, disponible en <http://www.ub.edu/demoment/jornadasfp2008/PDFs/29-zambrano>.
- Ortega Muñoz, Juan Fernando (1994). *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, FCE, México.
- San Agustín (2002). *The confessions of Saint Augustine*, disponible en <http://www.gutenberg.org/files/3296/3296-h/3296-h.htm>
- Zambrano, María (1989). *Los intelectuales en el drama de España, La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*, (selección y notas de Jesús Moreno Sanz), Siruela, España.
- _____ (1990(1)). "Amo mi exilio", en *Las palabras y del regreso*, Amarú, Salamanca.
- _____ (1990(2)). *Los Bienaventurados*, Siruela S.A., España
- _____ (1996). *Filosofía y Poesía*, FCE, México.
- _____ (1998). *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra*. Trotta. Madrid.
- _____ (2007). *El Hombre y lo Divino*, FCE, España.
- _____ (2012). *La tumba de Antígona*, ed. Cátedra, España.

**Bio-poéticas y bio-políticas coloniales.
Una Arqueología del saber
etnológico/etnográfico**
**Colonial bio-poetics and bio-politics. An archology
of knowledge ethnological/ethnographical**
Leticia Katzer
Universidad del Aconcagua, Argentina
lkatzer@mendoza-conicet.gov.ar



Recepción: 27-06-2016 **Aceptación:** 21-03-2017

Resumen: La consolidación de la Antropología cultural como disciplina científica y la “etnografía” como su método marca un hito epistemológico, puesto que viene a desestabilizar al evolucionismo biologicista como marco universal de subjetivación de la diferencia étnica, sentando las bases para la visibilidad y legitimidad de los universos étnico-culturales diversos en todo el mundo. Sin embargo, nuestra idea central es que la teoría antropológica/etnográfica clásica reinscribe la lógica colonial a través de la propia maquinaria biopolítica/inmunitaria. El objetivo del artículo es explorar las categorías, soportes filosóficos y formas de construcción de las relaciones etnográficas que se inscriben en la subjetivación étnica en el marco de las etnografías de primera mitad de siglo XX.

Licenciada en Antropología, doctora en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata Área Antropología, investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Titular de la cátedra Antropología Aplicada de la Universidad del Aconcagua.

Se trata de encarar cómo se imbrica el saber etnográfico, sus distintas configuraciones en relación a las tecnologías y formas de poder propias de la lógica colonial, la gubernamentalidad y el dispositivo de la persona.

Palabras claves: Antropología cultural-Etnografía- colonialidad-biopolítica-subjetivación

Abstract: The consolidation of cultural anthropology as a scientific discipline and ethnography as its research method, mark an epistemological milestone, since they undermine biologicist evolutionism as a universal framework of ethnic diversity subjectivation, thus laying the foundations for the visibility and legitimacy of diverse ethnic-cultural domains around the world. However, our central idea is that classical anthropological / ethnographic theory reinscribes colonial logic through the biopolitical / immune machinery itself. The purpose of the paper is to explore the diverse categories, philosophical justifications and construction processes of the ethnographic relationships which are inscribed in the ethnic subjectivation within the framework of the ethnographies of first half of the 20th century.

It is a question of how ethnographic knowledge is assembled, as well as its different configurations in relation to the technologies and types of power proper to colonial logic, governmentality and the device of the person.

Keywords: Cultural Anthropology, Ethnography, coloniality, biopolitics, subjectivation

I. Presentación

Las formas de objetivación étnica, su grado y forma de visibilización y su legitimación se hallan condicionados no sólo por los marcos jurídico-administrativos sino también por las teorías y campos de saber

que los describen. Como ha sido asiduamente referenciado, la consolidación de la Antropología cultural como disciplina científica y la “etnografía” como su método marca un hito, puesto que viene a desestabilizar al evolucionismo biologicista como marco universal de subjetivación de la diferencia étnica, sentando las bases para la visibilidad y legitimidad de los universos étnico-culturales diversos en todo el mundo. La producción antropológica, de lo que vino a llamarse “modelo clásico” o “etnografía moderna” dirige todos sus esfuerzos a refutar la tesis de la Antropología biopolítica (así llamada por Roberto Esposito) del siglo XIX y busca producir fundamentos para la tesis de que el comportamiento no se define genéticamente sino culturalmente, por las normas que prescribe la cultura, y en ella, los patrones de personalidad (y no por la raza). Si bien es un avance importante, diversas lecturas desde los 60’ en adelante, han dado cuenta de los límites de este universo teórico para problematizar las mismas relaciones coloniales en las que se han visto imbricados estos otros étnicos respecto de las administraciones y de la misma academia, analizándolas como constitutivas de la textualidad colonial y como agentes decisivos en el proceso de colonización imperialista. (Asad, 1971; Godelier, 1974; Wolf, 1982; Amselle, 1999[1985]; Bazin 1999[1985]; Clifford y Marcus, 1986). En el marco de una crítica a la relación entre antropología y colonialismo (Leclerc, 1972, Asad, 1973, Wolf, 1982, Stocking, 1991), se ubica la estructura del poder colonial como constitutiva del objeto de estudio antropológico (Asad, 1973), emergiendo el género de la noción de «colonial ethnography» para dar cuenta del condicionamiento de la especificidad de la producción de conocimiento y práctica etnográfica por parte de las interacciones situacionales coloniales (Stocking, 1991; Wright, 1995; Pacheco de Oliveira, 1999). En la práctica, la antropología nació del conocimiento del mundo no occidental por parte de Europa y del desarrollo de las distintas formas de dominación colonial del mundo por el occidente. En este sentido, siguiendo a Amselle & O’ Bokolo (1999) es en el contexto de las colonias donde la diferencia cultural deviene en un asunto científico y estatal central. Amselle (1999[1985]) y Bazin (1999[1985]) problematizan la categoría de “etnia” en tanto “invención

colonial” devenida en “objeto colonial” y subtancialidad cartografiable. La forma colonial de representación social, reconocida en las etnografías de primera mitad de siglo XX, aparece, según Bazin, como una forma meta social de lectura que supone que cada designación étnica requiere de una cartografía necesaria para su control y gobierno.

Cuando se recorren los textos sobre los que se coloca la propia producción y teorización etnográfica como problema, nos encontramos por un lado con los manuales descriptivos, con síntesis esquemáticas de los corpus teóricos clásicos en el marco de la historia de la disciplina, y por otro, con aquellos que centran en la dimensión textual/narrativa del análisis de la producción de la alteridad que inaugura la obra de Clifford y Marcus *Writig culture* (1986).

Nuestro trabajo constituye una lectura particular de este contexto de la producción etnológica/etnográfica y se inspira en buena medida en la obra del filósofo italiano Roberto Esposito, reformulando una de sus tesis, desde una operación inversa: mientras que el autor explora los efectos que produce la antropología biopolítica sobre las formulaciones de la filosofía política moderna, respecto a la escisión entre vida/masa viviente y política/norma, nuestro análisis apunta a los efectos que produce el paradigma de la política moderna sobre la antropología cultural. Las reflexiones conectan como marco de análisis la crítica epistemológica del colonialismo, la crítica biopolítica y la deconstrucción, y se hallan orientadas hacia lo que podríamos denominar una “antropología de la biopolítica”. Es una lectura singular de los textos derridianos, y un modo singular de articular estos tres corpus teóricos. La singularidad reside en los registros, en las formas de teorización y en la forma de traducción al universo antropológico/etnográfico, teórico y empírico. También es una lectura específica de la teoría etnográfica, marcada esencialmente por la interpretación epistemológica y filosófica, por la traducción de los textos etnográficos en material de reflexión filosófica y de lo humano. En este marco nos preguntamos: ¿cuáles son las especificidades de la epistemología colonial que se reinscribe en la Antropología clásica?

Bio-poéticas y bio-políticas coloniales...

¿cuáles son los soportes epistémicos, las estructuras teóricas y los principios filosóficos subyacentes? ¿dentro de qué léxico y de qué dispositivos se traduce la lógica colonial moderna en el campo de la teorización etnológica y de la producción etnográfica? ¿hay realmente una superación del lenguaje biopolítico?

Partimos de la tesis de que hay una conexión estructural entre modernidad, colonialidad y biopolítica, pero en el sentido de que la modernidad es una forma específica de lógica colonial: la personal, biopolítica, disciplinaria, inmunitaria y gubernamental. Es decir, lo que conecta la colonialidad con la modernidad es la articulación estructural entre aquélla y la biopolítica, la gubernamentalidad y la inmunización. Desde esta tesis proponemos como idea central que lejos de ser enterrada la lógica racista, la teoría antropológica/etnográfica clásica como la teoría del relativismo cultural reinscriben la lógica colonial a través de la propia maquinaria biopolítica y los procesos de personalización sobre la base de la escisión naturaleza-cultura, vida-norma, animal-humano. Así, es la biopolítica lo que conecta estructuralmente la colonialidad con la producción etnográfica. En esta semántica, cultura en tanto « patrón normativo/de personalidad » se define como « todo lo que no-es naturaleza ». Todo lo que no-es naturaleza es norma (personalidad) y todo lo que es norma no es naturaleza (no es animalidad). Así, en la teoría moderna de la cultura, ésta queda definida como formas de soberanía sobre el ser viviente, como orden normativo que prescribe-regula y valora el comportamiento animal. El análisis se vertebra en cuatro hipótesis centrales que estructuran nuestra tesis: 1) la producción etnográfica y la teoría cultural clásica demarca un nudo analítico central en el cual la modernidad, en tanto “episteme”, se consolida en el campo de las ciencias humanas; 2) la producción etnográfica y la teoría cultural clásica constituye un dominio histórico/de saber específico en el que modernidad y colonialidad se articulan estructuralmente en la lógica de la biopolítica, la gubernamentalidad y la inmunización, en lo que entendemos una doble esfera: la colonización como diferenciación de lo viviente y la producción de la diferencia-como-colonia (Katzner,

2016); 2) esta lógica delimita la comunidad viviente humana por oposición y negación de la vida, de la animalidad y de la *communitas* (es decir, de la vida-en-común, del vivir en común como vivientes), lo cual se traduce en una negación de la estructura perviviente y de resto¹; 3) el conjunto de esta trama epistémica demarca una teoría teleológica y economicista de la cultura y de lo humano.

Nuestra tesis es que en la teoría etnográfica clásica la inscripción de la etnicidad en el mundo de lo humano/político se hace por referencia a un universo normativo. La inscripción de la etnicidad en el mundo de lo humano/político por referencia a un universo normativo, parte de un doble presupuesto de escisión: la escisión/oposición vida-política. Esta escisión moderna fundada en la filosofía política antigua se expresa en la antropología/etnología (en la teoría cultural) como escisión naturaleza-cultura y animal/humano. En este punto, nuestro análisis es acerca de los efectos de las formulaciones políticas modernas, centralmente los dispositivos de persona y de la biopolítica, en el léxico de la teoría etnológica moderna.

En la arena acerca del reconocimiento de lo « genéricamente » viviente en el status de persona, de su particularización/ delimitación, recuperamos tres tesis como fundamento del análisis: 1) la universalización del dispositivo de la persona como umbral a través

¹ Cabe aclarar que la palabra “pervivencia” o “supervivencia” tiene en Derrida un sentido muy diferente al sentido darwiniano. Para Darwin (1859) “supervivencia” refiere a la reproductibilidad de individuos en un medio específico seleccionados naturalmente por su adaptabilidad, fuerza y aptitud; proceso que a su vez supone la muerte de otros individuos. Para Derrida, es todo lo contrario: lejos de vincularse a una “porción restante”, a lo “que queda” resultado de un proceso selectivo, la pervivencia es una condición estructural de lo viviente que conecta la vida y la muerte no como entidades puras y opuestas sino como un ensamblaje. Lo que vive siempre sobrevive no el sentido de una pura vida, sino de una vida que lleva algo de muerte, y de una muerte que lleva vida al modo de huella.

del cual algo « genéricamente » viviente es particularizado, es un fundamento naturalizado y poco interrogado (Esposito) 2) esta universalización y oposición del Hombre a los otros vivientes es posible puesto que se separa una vida animal en el interior del hombre, es decir, el cuerpo es escindido entre una animalidad y una humanidad, lo cual implica que la vida es separada y excluida de sí misma (Agamben, Esposito y Derrida) 3) no hay un principio de escisión ontológica universal, entre la naturaleza y la cultura. Esa separación es manifestación de un particular sistema de objetivación del mundo, el moderno occidental (Descola, 2005) como tampoco hay un principio universal de la mutua exclusión entre la variabilidad potencial de formas de comportamiento y la posibilidad de la costumbre. Esa exclusión es una construcción particular, la occidental.

El objetivo del artículo es explorar las categorías, soportes teóricos y formas de construcción de las relaciones etnográficas que se inscriben en la subjetivación étnica en el marco de las etnografías de primera mitad de siglo XX. Se trata de ver cuáles son los axiomas filosóficos, culturales e históricos que se revelan en la producción antropológica/etnográfica, en el marco de una crítica de la modernidad traducida a este campo. Se trata de encarar cómo se imbrica el saber etnográfico, sus distintas configuraciones en relación a las tecnologías y formas de poder y sus dispositivos epistémicos, en el eje “vida”. Así, nos abocamos a revisar las etnografías y los marcos de la teoría cultural sobre las que se construye, buscando desnaturalizar la universalización del dispositivo personal, de la gubernamentalidad y la biopolítica como umbrales de particularización de lo viviente, de la vida en común en el campo de la subjetivación étnica.

El corpus de etnografías sobre el que trabajamos lo constituyen textos emblemáticos de las escuelas norteamericana (Franz Boas, 1911; Margaret Mead, 1928, 1935; Ruth Benedict, 1934, 1946; Linton, 1945), inglesa (Bronislaw Malinowski, 1922, 1926; Evans-Pritchard, Edward 1940, 1962;) y francesa (Marcel Mauss, 1923-24, 1926; y localmente, la producción etnográfica de Carlos Rusconi (1940, 1961-62); Alfred

Metreaux (1937 [1929]) y Alejo Vignati (1931)². Es el corpus teórico que se centra en refutar la tesis de la raza como determinante del comportamiento humano y que viene a consolidar la antropología cultural como disciplina y la etnografía como su método. Más que “fuente de datos”, entendemos que estas etnografías constituyen material de reflexión filosófica y de lo humano. Así, objetivamos las etnografías como “textos”, como narrativas, en el sentido foucaultiano/levistraussiano de “dominio histórico de saber”, lo cual implica, en términos metodológicos, un abordaje genealógico.

Las ideas centrales que desarrollamos son: 1) existe una compleja relación entre saber etnológico/etnográfico, colonialismo y biopolítica. La etnología y la etnografía constituyen dominios de saber anclados en el punto de sutura de la lógica colonial, la maquinaria biopolítica y el dispositivo de la persona. En un sentido epistemológico (en el sentido de los presupuestos epistémicos sobre los que se desarrolla y el tipo de saber que produce) y en un sentido político (en el sentido de la agentividad y de los efectos de poder). Las etnografías son actos de poder, son dispositivos de saber-poder (Katzer, 2009); 2) en tanto “dominio histórico”, el saber etnográfico es irreductible a “totalidad”, a “singularidad presente”, esto quiere decir, hay toda una espectralidad en la que reconocemos un alto potencial testimonial. Así, en lo que leemos como una arqueología-genealogía y una filológica del saber etnológico/etnográfico se trata de encarar cómo se imbrica el saber etnológico, sus distintas configuraciones, las memorias que produce en relación a las tecnologías y formas de poder y sus dispositivos epistémicos, y en ello, establecer las conexiones entre saber etnológico, colonialismo/imperialismo y biopolítica/gubernamentalidad. Implica, en nuestra lectura, la exploración de los rastros de la teoría política moderna en la teoría moderna de la cultura, en el marco del eje “vida”, es decir, cómo

²Respecto a la producción local, hemos escogido sólo las etnografías relacionadas con el grupo étnico con el que trabajamos actualmente en la provincia de Mendoza, Argentina (Huarpes).

aparece la “vida” en la discusión científica y en la formulación del concepto de hombre, “vida” como “rastros” escriturales. Tal como señaló Foucault “vida” no es un concepto sino un indicador epistemológico que posibilita la clasificación y la diferenciación.

II. Enfoque teórico-metodológico

La objetivación de las etnografías como dominio de saber implica un abordaje teórico-metodológico genealógico a partir de dos componentes centrales. Por un lado, una “epistemografía”, es decir, la descripción de los discursos institucionalizados como discursos científicos apuntando, en los marcos de una genealogía arqueológica, a excavar los dispositivos y léxicos inscritos en las epistemologías etnográficas. Esto involucra una dimensión morfológica, es decir, el recorte de un campo de objetos, la definición de una perspectiva legítima para el sujeto de conocimiento y la fijación de normas para la elaboración de los conceptos y de las teorías³. Es la epistemografía y morfológica del dominio de saber etnológico/etnográfico, es decir, las prácticas discursivas, normas y positividades que lo constituyen, cuyo desmontaje lo deslocaliza de su mundo histórico contextual. Por otro lado, la práctica de una política de contaminación, en sentido derridiano (es decir, un principio de no-pureza temporal, representacional, ontológica), tanto a nivel disciplinario filosófico-antropológico como a nivel epistemológico. Esta política de

³ Tomamos las nociones de “epistemografía” y “morfológica” en el sentido planteado por Michel Foucault. Véase « La bibliothèque fantastique », en Debray-Genette (R.), éd., Flaubert, Paris, Firmin-Didot/Didier, coll. « Miroir de la critique », 1970, pp. 171-190, Dits et Écrits, tomo I, texto nº 75 y La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité, tome I. Paris: Gallimard. Cours 1970-1971. Annuaire du Collège de France, año 71, Histoire des systèmes de pensée, año 190-1971, 1971, pp. 245-249, Dits et Écrits : tomo I, texto nº 101.

contaminación es la práctica filolítica, la espectrografía⁴, es decir, la desedimentación y disolución de formaciones discursivas en el marco de una interpretación no fenomenológica sino deconstructiva que apunta a lo no corporativo, a lo menos textual, a lo menos representativo de las obras, encarándolas desde sus marcos, sus “restos”, sus “huellas”. En nuestra lectura la epistemografía que propone Foucault se liga a una espectropoética, lo cual implica una política de interpretación, una manera de leer los textos etnográficos y un marco de problematización teórico-práctica. La genealogía es, en cierta forma, el despliegue microfísico de los enfrentamientos entre los “discursos ordenados” (formaciones discursivas) y los saberes subsumidos a la vez que no articulados a éstas (la epistemografía). En tal sentido, recuperamos la propuesta de Castro-Gomez (2005) de una “arqueología del colonialismo”, que implica explorar las lógicas, dispositivos, reglas de regulación y recursos materiales con los que se produce la subjetividad en situación colonial (Lander, 2000; Mignolo, 2000; Quijano, 2002). Tal perspectiva se nutre de la propuesta de agrupar las categorías de modernidad y colonialidad como contracasas de un mismo proceso, pero también la propuesta de desmenuzar en toda su microfísica la manera específica en que la lógica colonial se expresa y se organiza en el modo moderno, tal como lo ha expuesto el (pos) estructuralismo. el modelo decolonial nos permite poner en diálogo el paradigma de modernidad con los discursos, positivities y relaciones de poder propias de la experiencia colonial a la vez que el modelo foucaultiano y derridiano nos permite inscribir dicho diálogo en sus derivaciones microfísicas, en toda la micromecánica de poder,

⁴ “filolítica” y “espectrografía” son motivos claves del programa de Jacques Derrida, desarrollados centralmente en *Spectres de Marx* (1993) *Résistances de la psychanalyse* (1996) y *Le monolingüisme de l'autre* (1996) Véase Leticia Katzer “Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena. Aportes desde una etnografía ‘filolítica’”, *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.22: 31-51, enero-junio 2015.

dispositivos e instituciones biopolíticas intervinientes en la trayectoria de la subjetivación.

Nuestra lectura de las etnografías en clave genealógica implica analizarlas como una de las formas de expresión de una episteme, de una trama, entendida como configuración de poder. El discurso es para Foucault (1970) lo que traduce los sistemas de dominación. Las “etnografías clásicas” constituyen un “dominio histórico/de saber”. Entendemos por “dominio histórico/de saber” una articulación de teorías, prácticas e instituciones (Gramsci, (1976 [1963]), Bourdieu (2002 [1966]), Foucault, 1969, 1971, Said, 1983, Williams, 1997[1989]). Un dominio histórico es para Levi-Strauss (1962), un sistema de códigos particulares resultado de la abstracción/totalización por parte del agente del devenir histórico que decodifica los “hechos históricos” transformándolos en acontecimientos significativos. Un “dominio de saber”, es para Foucault (1974), un campo regulado de acuerdo a fórmulas bien específicas, y que responden a lógicas institucionales y de poder. Se trata de un conjunto de prácticas, que lejos de reducirse a postulados teóricos articulan además, instituciones, normas y roles. Una articulación de prácticas y saberes específicos que se hayan regulados por una trama particular, una episteme. Analizar los textos etnográficos como acontecimiento supone entender, siguiendo a Said (1983) que cada texto cuenta con restricciones, socialmente configuradas según contingencias históricas, que inscribe y traslada circunstancias históricas, políticas, que tiene agentividad política. Este «acontecimiento» es una situación en la que la gestión de la diferencia cultural étnica se torna un asunto científico y un asunto de Estado, un problema de saber-poder, y como tal, la formación discursiva que lo delimita y limita, aparece regulada mediante reglas bien específicas.

En el mismo sentido que Said (1983) le dio a “crítica”, la tarea genealógica implica abordar qué situaciones, que configuraciones sociales e históricas e intereses políticos están implicados en la existencia misma de las comunidades de interpretación etnográficas. Implica así explorar las condiciones políticas y bien organizadas que

rigen la producción del conocimiento etnológico y que se manifiestan en un doble sentido: en el sentido del entramado más amplio de relaciones sociales de la administración política, entre las que las etnografías son un agente más, y en el sentido de la relación de poder entre etnógrafos y etnografiados. Así, la historia del conocimiento etnológico presenta una gran coherencia interna, un conjunto muy articulado de relaciones con la cultura dominante que lo envuelve. Cada texto etnográfico, se articula y es expresión de formaciones discursivas/culturales modernas. Las etnografías constituyen formaciones discursivas, disciplinas sistemáticas a través de las cuales se ha manipulado e incluso dirigido las poblaciones indígenas desde un punto de vista político, sociológico, ideológico, científico e imaginario. Expresan y representan, desde un punto de vista cultural e ideológico, un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas y estilos coloniales biopolíticos. Es decir, en tanto discurso, son una forma de poder productiva, no tanto represora o inhibitoria, en sentido Foucaultiano. Al igual como lo analizara Said (1978) con el "orientalismo", las etnografías son expresión cultural del imperialismo, y expresión colonial de la cultura. Pero en nuestra perspectiva, la especificidad de esta expresión colonial reside en su configuración biopolítica: en tanto objetos coloniales producen los "objetos étnicos" como "cuerpos biopolíticos".

Ahora bien, la configuración de formaciones discursivas, la subjetivación/configuración de poder que produce el texto etnográfico es una dimensión, dado que a la vez, si seguimos a Derrida (1972), en todo texto hay "restos" no acontecimentales, no presentes, no hechos discurso, no hecho sujeto ni positividad. En este sentido, en tanto "dominio histórico", el saber etnográfico es irreductible a singularidad presente. Los dominios son las totalizaciones legítimas, aquellas que realizan los agentes que se encuentran en las posiciones subjetivas capaces de instalar públicamente sus decodificaciones. Ahí resta una espectralidad no capturada en lo que refiere a la "vida indígena". En la operación de "totalización" hay restos, espacios, dinámicas no

representadas. En tal sentido, entre los recovecos, pliegues, repliegues y bordes del acontecimiento escritural etnológico/etnográfico y en ese espacio que media entre los escritos y los lectores en el devenir, hay toda una esfera ausente, no dicha, no figurada, no representada, no-acontecimental, pero viva, en la que reconocemos un alto potencial de saber y poder. Así, pensar la textualidad de la etnografía en clave filolítica implica no subsumirla en un supuesto “interior cerrado”, sino más bien buscar deslocalizar su estatus clausurante de «totalidad presente». Pensamos los textos etnográficos en tanto acontecimiento, en cuya materialidad se enhebra una experiencia, una política de relación y una memoria, un modo de producción histórica que no es absolutamente enunciada, presentada/representada, sino que hay toda una esfera fantasmal y espectral, que refiere a esta presencia-ausente, a esta inexistencia de unidad presente-representativa. Entendido de esta manera, el acontecimiento estructural etnográfico no es “experiencia de presencia pura sino sólo cadenas de marcas diferenciales” no es identidad consigo mismo sino más bien una red de agenciamientos y huellas diferenciales, cuya “inconsciencia estructural”, como lo llama Derrida, impide toda saturación de presencia, toda aprehensión/compresión empírica. La mirada filolítica implica, desde nuestra lectura, desedimentar, desligar lo que fue reunido-estructurado-representado en la trama etnográfica deconstituyendo sus conceptos y presupuestos e identificando su dimensión no-acontecimental, es decir, lo que no se halla dicho, presentado, algo que Trouillot (1995) vino a llamar los “silencios” de la narrativa etnográfica como operadores ideológicos en la trama colonial, silencios de dominación como de resistencia. En todo ese naufragio por los textos etnográficos producidos en medio siglo registramos enunciaciones fantasmáticas, dichos, categorizaciones, que se hacen presentes y sentenciantes, como así también, no-dichos. Tal registro nos parece de suma relevancia, puesto que permite poner de relieve, en escena de reflexión pública, todo lo que queda silenciado cuando solo se lee la escritura desde una ontología del presente.

III. De la textualidad del saber etnológico/etnográfico

¿Qué implica pensar el saber etnológico y las etnografías como texto y dominio de saber? La redefinición de las etnografías como una forma de escritura, como narrativas emerge con la teoría crítica que vino a denominarse como “writing culture”(Clifford y Marcus, 1986) continuada y reformulada a posteriori en las producciones de Thomas, 1991; Fabian, 1991; Rapport & Overing, 2000, Trouillot, 1995, 2003). Esta crítica, centrada en la dimensión textual-representacional del registro etnográfico, se vuelca a la descripción y análisis de la etnografía como un género distintivo de escritura, recuperando la problematización del colonialismo, de las formas de dominación, desigualdad y poder en las categorizaciones de la alteridad dentro de las situaciones etnográficas, que había inaugurado la crítica anticolonial de los 60’/70’ (Balandier, 1951; Gluckman, 1958;; Worsley, 1967; Asad, 1973).

Nuestra posición, que conecta estructuralmente la deconstrucción derridiana, la arqueología del saber de Foucault y la crítica poscolonial de Said (1978, 1983, 1993) limita dos grandes problemáticas: a) la desobjetivación-desontologización del otro en tanto “otro” y b) la relación entre texto/poder/lógica colonial, conocimiento/poder/lógica colonial. Siguiendo a los autores, reconocer que la cultura en tanto texto es poder, implica sostener que es 1) expresión del contexto, de las condiciones políticas y no obra de un individuo; 2) que el texto es “política”, tiene materialidad; los textos son agentes políticos, agentes de poder. No es una historia de la verdad, si no una genealogía del saber, que incluye teorías, prácticas e instituciones. En esta línea, hemos entendido a las etnografías como un entramado de representaciones, valores y retóricas constitutivos de una forma de gobierno específica inscrita en la gubernamentalidad (Katzer, 2009). Se asume aquí entonces que es indispensable ubicar las etnografías históricamente, en el contexto de su producción y circulación, es decir, en el proceso de colonización, cuya trama las atraviesa por completo.

Bio-poéticas y bio-políticas coloniales...

Aunque difieran en ciertos supuestos metodológicos de la práctica etnográfica y la teoría cultural en función de las especificidades geopolíticas de los propios corpus teóricos, sí comparten un principio epistemológico central y una agentividad que los vincula a los propósitos de las administraciones coloniales europeas y de EEUU como a los proyectos modernistas en Latinoamérica con las que colaboran: el conocimiento de las instituciones y estructuras sociales de los pueblos nativos para integrarlos con el menor conflicto posible a los proyectos político-administrativos coloniales/nacionales; y la complicidad implícita en el presupuesto de “gente sin historia”, el cual implica por un lado desconocer como constitutivos de su historicidad la introyección de la expansión europea; por otro, desconocer su agentividad político-histórica.

A casi ya un siglo de las etnografías clásicas ¿por qué volver a ellas? Si entendemos la escritura etnográfica como “diferancia”, si reconocemos que cada texto es irreductible al contexto de enunciación, al sujeto que lo enuncia frente a un destinatario presente, la clasificación de “clásico” pierde sentido descriptivo. La escritura como un entramado de huellas -más que de términos- que hace que sea irreductible a unidad espacio-temporal, a singularidad presente. La operación entonces no es descifrar, y buscar apropiarse de la escritura etnográfica, sino de “salir a cortar el rastro” (De Oto y Katzer, 2014), de asediarla, explorar los rastros, marcos, lo no-dicho enunciado, y lo dicho en lo no enunciado.

Así, reconocemos la etnografía como texto y como campo de fuerzas, como red de enunciados y no obra producto de un yo-consciente (el etnógrafo). Las configuraciones de saber etnográficas constituyen una multiplicidad no derivada de una conciencia individual o colectiva, sino de las regularidades o modificaciones propias del campo enunciativo mismo, de la episteme, que es un campo de fuerzas regulado por reglas e instituciones bien definidas. No excluye un lugar de sujeto, sino que ese lugar ha sido y es ocupado por el sujeto de saber, según

la producción enunciativa según una modalidad que es irreductible a la primera persona. Porque si articulamos las miradas de Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Roberto Esposito, un campo de fuerzas es eso, una red de agenciamientos, de huellas y fuerzas en confrontación y tensión, las unas inhibiendo, debilitando o potenciado a otras, produciendo un entrecruzamiento entre la forma de enunciación y la de la visibilidad/legitimidad.

El texto etnográfico aparece en las primeras décadas del XX, coyuntura en la que se reinscribe el dispositivo de la persona que había sido deconstruida por la antropología biopolítica. La consolidación de la etnología como disciplina y la etnografía como su método no es escindible del proceso de personalización: la construcción del objeto etnológico-antropológico se inscribe en el dispositivo de la persona. Se pueden identificar genealógicamente dos grandes coyunturas, objetivaciones o conformación de “dominios”: 1) la despersonalizante, aquella que objetiva la mera masa viviente (antropología como biopolítica, en la lectura de Esposito) y 2) la personalizante, aquella que objetiva la persona por oposición a la naturaleza, a la animalidad (antropología cultural).

Siguiendo el análisis de Esposito (2009 [2007]) la Antropología nace como ciencia dentro de la maquinaria biopolítica, como su reverso: como antropología biopolítica, o biopolítica antropológica en una coyuntura en que la episteme descentra al sujeto, sucede la despersonalización, la desobjetivación hecha por la biología. En la configuración del género humano como masa viviente, en esa deshistorización convierte a la biología en el agente legitimador de la vida. La única legitimidad es la legitimidad biológica: el derecho a la vida radica en la naturaleza misma de la masa viviente, sus leyes intrínsecas. La implicancia mutua entre biología y política emerge del saber antropológico, desde la transferencia que éste hace del objeto – el hombre en cuanto especie viviente- desde el ámbito de la historia al ámbito de la naturaleza. En esta semántica la naturaleza del hombre radica en su misma naturaleza en cuanto masa viviente, en cuanto animal según su jerarquización y tipologización interna. Así, la

antropología se convierte en la espacialidad semántica a través de la cual la política puede ajustarse a la biología y la lingüística- la gramática- el canal por el que la antropología se politiza. En esa semántica, el lenguaje se halla por fuera de la historia, es prehistórico, y por tanto por fuera de la acción voluntaria de los hombres: la lengua representa el origen. Dice Espósito « antes que sujetos, los hombres nacen sujetos a los vínculos objetivos de un lenguaje que los precede y que determina toda su actividad consciente » (Espósito, 2009 [2007]: 67). En este mismo lenguaje, la idea de razas superiores se funda en la idea de que estas no pasan en si por el « estado salvaje » sino que su estado es otro, ya contiene el germen del progreso y la civilización en su propia constitución biológica. De esta misma trama se desprende la idea de que el lenguaje no es exclusivo de la especie humana, como la idea de que todas las actividades superiores, como la razón, se inscriben la animalidad, no por fuera de ella. Así, la antropología se integra en el campo de la zoología, y en consecuencia, se halla incluida en las ciencias naturales. El análisis del autor es el de los efectos de estas formulaciones antropológicas en el léxico de la filosofía política moderna. Dice Espósito, lo que emerge con el objeto de la antropología, es una ruptura radical con el sistema filosófico-político previo. La objetivación de su sujeto de estudio, el hombre, se inscribe la despersonalización, en la desobjetivación : nace como negación del sujeto, como la disolución de la identidad-sujeto en el dato biológico-racial. Esta narrativa, dice muestra la ruptura completa con el horizonte político de la modernidad alrededor de la noción de persona jurídica, que queda subsumida por el sustrato biológico y masificada en la universalización racial.

En un itinerario en apariencia refutador, la etnografía/etnología nace como contradiscurso antropológico, respecto al objeto y a la naturaleza del objeto. En este relato el hombre (persona) es todo lo que no-es naturaleza; todo lo que no-es naturaleza es norma; el hombre es todo lo que-es norma. Mientras que la antropología evolucionista había universalizado la naturaleza de la especie humana, la etnología buscó definir su naturaleza desde la

particularidad y por oposición a su dimensión biológica-natural-viviente-animal. En este punto, nuestro análisis es acerca de los efectos de las formulaciones políticas modernas, centralmente los dispositivos de persona y del biopoder, en el léxico de la teoría etnológica moderna. La idea que desarrollamos es que no sólo el pensamiento antropológico naturalista del siglo XIX estuvo anclado en la maquinaria biopolítica, como lo propone Esposito, sino que con nuevas figuraciones, la etnología y la etnografía también. Es en esta época reciente (modernidad), siguiendo la fórmula de Foucault en *Las palabras y las cosas*, y del dispositivo de persona de Esposito, que la vida ha llegado a expresarse en su más plena configuración, a saber, en su articulación con el trabajo y el lenguaje, en la modalidad personal. Tanto en la formulación antropológica naturalista como en la etnológica relativista, la formulación teórica se funda en una separación sustancial: la vida humana de la persona. La agentividad política en una y otra semántica es la misma: despojar al cuerpo viviente de cualquier mediación formal, lo convierte en objeto de decisión política, de administración, de gestión.

IV. Las etnografías “modernas” como “dominio histórico”.

Si tomamos la lectura de Foucault, la etnología se inscribe espectralmente en los marcos del dominio epistémico mayor de las ciencias humanas. El autor ubica a la etnología -junto al psicoanálisis- como “contra-ciencias”, como “contraretrato”. En *Las palabras y las cosas* (1966) articula la etnología y el psicoanálisis en el punto de la inquietud, de la duda, de la discusión de lo que se halla del lado de la representación de las ciencias humanas. El autor sostiene que sería una suerte de su marco, por la posición que ocupan y la función que ejercen en el campo de la episteme en general: “la etnología, como el psicoanálisis, interroga no al hombre mismo, tal como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre” (Foucault, 2002 [1966]: 367). Esa región es la singularización cultural en sus estructuras. Foucault ubica la

etnología en el punto de sutura de la relación singular que establece la ratio occidental con otras formas de racionalidad en otras formas culturales. Lo que hace tan próximas a la etnología y el psicoanálisis dice no es la penetración en un supuesto profundo enigma, en lo secreto de la naturaleza humana sino que son ciencias del inconsciente, porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite un saber positivo sobre él, pero por fuera del ámbito de la conciencia. Y ese conocimiento lo diluye, diluye al hombre (en el sentido abstracto, universalizante propio de la objetivación moderna de las ciencias humanas). En tal sentido, habla de “contra-ciencias”. Aquí Michel Foucault está pensando de modo estructuralista: piensa a la cultura e inconsciente como estructuras formales, estructuradas como lenguaje. Siguiendo su análisis, para Levi-Strauss la etnología disuelve al hombre (en tanto universal abstracto), no porque se lo libere, sino porque fomenta su positividad. La etnología y el psicoanálisis son contra-ciencias no porque sean menos racionales u objetivas sino porque las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica. El psicoanálisis del lado del inconsciente; la etnología del lado de la historicidad, puesto que según Foucault, si bien la etnología realiza una suspensión del “discurso cronológico”, buscando “invariables de estructura más que sucesión de acontecimientos” (ídem: 365), ella no es posible sino a partir de un acontecimiento que hace a la historia de la cultura occidental y la de todos los hombres que pueden constituir el objeto de la etnología. Dice Foucault que la etnología emerge a partir de “una posibilidad que pertenece como algo propio a la historia de nuestra cultura” (ídem), como una de las expresiones de la historicidad de nuestra cultura, como una figura histórica de la sociedad occidental.

La etnología emerge en la situación colonizadora -pero esta no es indispensable para su ser- sino que toma sus dimensiones en la “soberanía histórica del pensamiento europeo” y “de la relación que puede afrontar con todas las otras culturas lo mismo que consigo mismo” (ídem: 366). Dice Foucault, en lugar de relacionar los contenidos empíricos con la positividad del sujeto que los percibe, la

etnología coloca las formas singulares culturales, en la esfera en que se anudan las tres grandes positividades objeto de las ciencias humanas: la vida, las necesidades y el trabajo y el lenguaje).

En su momento fundante la asociación de la etnografía con la filosofía y con el psicoanálisis es explícita. Ruth Benedict, en *Patterns of culture* (1934) traduce las formas de valores de existencia expresados en la tragedia griega estudiados por Nietzsche (apolíneos y dionisiacos) al análisis de los pueblos indígenas por ella etnografiados (1934: 72-73). La idea de “plasticidad” que hallamos tanto en la obra de Benedict como en Mead es una noción nietzscheana. Para Evans-Pritchard (1962) la antropología es un tipo de historiografía, y en último término de filosofía, en el sentido de que no estudia sistemas naturales sino sistemas éticos, diseños y patrones. Bronislaw Malinowski en *Argonauts of the Western Pacific* (1922), en *Myth in primitive psychology* (1926) y en *The father in primitive psychology* (1927) manifiesta un lenguaje psicoanalítico y una explícita adherencia a su vocabulario.

El problema fundante de la etnología es el de las relaciones entre naturaleza y cultura, y en este modo de interrogación, se reinscribe el problema de la historia; ya que se trata de determinar, de acuerdo con los sistemas simbólicos, las reglas prescriptas, las normas funcionales, de qué tipo de devenir, de qué modo de historicidad es susceptible cada cultura. En este sentido, las etnografías son modos de producción histórica, son productoras de memorias. Así entendidas, a la vez que estas memorias canalizan historicidades diversas, configuran, en su trama conceptual/representativa un saber deshistorizante en un doble sentido: se delimita la etnografía como una cartografía, construyendo un espacio epistémico estriado que hace de la ontologización, la fenomenalización de la etnicidad, un mapa étnico; se atomiza y comprime en ese mapa una microhistoricidad que desconecta a las etnicidades de la macrohistoricidad de las relaciones coloniales en las que se hallan articuladas. En este sentido, más que devenires étnicos, objetiva figuras fantasmales: implica una imaginada unicidad representativa: una “población primitiva” como *puro ser sin*

devenir (ser primitivo/arcaico, “gente sin historia”) que se representa, reproduce y actualiza en el relato mitológico. ¿Por que “sociedades primitivas”? ¿por qué “psicología primitiva”?

Impregnadas de la teoría psicoanalítica, no cabría duda respecto a que las afirmaciones sobre la “primitividad” en las etnografías referenciales se basan en la idea de que se trata de poblaciones focalizadas en el goce, en lo pasional, que satisfacen los placeres desligados de la reproducción y producción de unidades sociales e individuos competentes en términos económicos. Modalidad que el campo científico psiquiátrico colocaba del lado de la animalidad, de lo natural, como expresión instintiva arcaica, y aberración anormal del hombre moderno (“desvío” del “tipo cultural”) susceptible de regulación/normalización. Hay una regularidad discursiva dada en la definición de lo no-normativo como natural y como anormal, y de lo anormal como “desvío” del “tipo cultural”. En esta semántica se formulan los interrogantes ¿El instinto del hombre es el instinto del animal? ¿el instinto mórbido del hombre es la repetición del instinto animal? ¿el instinto anormal del hombre es la resurrección de instintos arcaicos del hombre? Estos registros que Michel Foucault en *Les Anormaux* reconoce en el ámbito del saber psiquiátrico de fines de siglo XIX y principios del XX tiene su expresión, en nuestra lectura, en el ámbito de las indagaciones etnológicas “sobre psicología primitiva”, centradas en las formas de goce, de producción del placer de las poblaciones indígenas. La tesis que desarrolla el autor en *Maladie mentale et personnalité*, *Les Anormaux* y *La volonté du savoir* se ven claramente traducidas en las tesis de las etnografías. Hay una proyección del paradigma biopolítico de la psiquiatría y la política moderna al análisis de las culturas no occidentales. Porque la *communitas*, el simple hecho de vivir en común de lo viviente, es en el léxico moderno, pura vida (o nuda vida), “estado de naturaleza” a-política, a la vez que el origen, el basamento, la materia sobre la que se reviste la norma, la persona, la vida política, la cultura.

En la misma trama de deshistorización, la etnografía se constituye como un modo de producción histórica específica: el anticuario⁵. Pero aquí es necesario realizar una distinción entre los relatos etnográficos referenciales anglosajones y las etnografías locales, puesto que en los primeros, el objeto etnográfico es una “totalidad viviente”, que se registra como tal, en cambio lo que vertebra la cartografía en las segundas, es la idea de “resto”, puesto que prima el supuesto de que la totalidad viviente no existe en cuanto tal, dado que se encuentra en proceso de extinción⁶. En cualquiera de estas dos genealogías, la fenomenalización etnológica también expresa un modo específico de relación con el otro etnografiado; las etnografías constituyen memorias que conectan estructuralmente modos de clasificación y modos de relación con el otro. Es decir, se textualiza una macro-historicidad (relaciones coloniales, geopolíticamente determinadas, entre etnógrafos, administraciones estatales y sujetos de estudio) y una micro-historicidad (historicidad de la experiencia personal con los sujetos de estudio en el ámbito etnográfico delimitado) del proceso etnográfico.

En el caso de las memorias etnográficas locales como las de A. Métraux (1937), A. Vignati, 1931; Zamorano (1950) y C. Rusconi (1961), la forma de producción histórica “anticuaria” canalizada para objetivar la etnicidad, tiene sus particularidades. Porque hay una concepción patrimonial y memorial de las identidades que define a cada grupo humano como un receptáculo de tradiciones, y lo clausura en un esencialismo, la forma anticuaria de historizar la producción indígena rechaza el devenir y momifica su vida, termina por ser un

⁵ Noción tomada de Friedrich Nietzsche (1998[1844-1900]). Esta idea traducida a la subjetivación étnica se desarrolla en Katzer (2011).

⁶ En este último sentido encontramos un registro en Evans-Pritchard, Edward (1940) que se refiere a la etnografía como la descripción del modo de vida de un pueblo, en un cierto momento de su historia y que desaparece en las sombras del tiempo”.

vago coleccionismo, una acumulación numérica de objetos y hechos, una mera recolección de algo que no tiene ya posibilidad de vida futura. Sólo conserva su vida en calidad de resto, en un sentido muy distinto al derridiano, en ese que lo entiende como un pedazo de una sustancia esencial que ya no tiene devenir y que se encuentra destinado a desaparecer. El conjunto de las etnografías tienen en común la reificación de la estadística como forma de saber, es decir, el afán por ordenar, tipificar, enumerar, cuantificar la población y sus propiedades, teniendo como parámetro el territorio de lo homogéneo, puro y normalizado. Con una asidua utilización de “aún”, “persisten”, “todavía” se trata en definitiva de documentar la heterogeneidad en calidad de resto, el cual, en tanto contingencia, se define no por su potencial creativo sino como un residuo susceptible de degeneración. La documentación de la heterogeneidad en el modo anticuario se presenta como “supervivencias”, “objetos residuales preservados”, siendo estos términos retóricamente usados como categorías para ontologizar, fijar, cosificar, petrificar y remitir a un pasado superado lo que la sociedad cree ha dejado de ser. El indio subjetivado como resto y/o como “mestizo”⁷, vestigio del pasado en el presente, aparece como destinado a declinación selectiva, a ser a corto plazo exterminado o fagocitado a través del natural proceso de selección/normalización. Porque para este relato etnográfico, el *resto-residuo*, como aquello que no está habitado, y no habita de manera objetal y esencial como un todo orgánico, homeostático y presente, sino que asedia, se halla destinado a la disolución. Así, las etnografías coloniales son cartografías fantasmales, en el sentido de que su criterio descriptivo se define desde una triple dimensión del fantasma: el fantasma como fenómeno, el fantasma de la totalidad/pureza y el fantasma de la desaparición. Esta fantasmagoría, al sentarse interpretativamente en la noción darwiniana de supervivencia, ontologiza/esencializa la noción de “resto/vestigio”, colocándola como anticuario muerto, como

⁷ Idea desarrollada en Katzer (2009) “El mestizaje como dispositivo biopolítico”.

un trozo de “pasado” superado que se museologiza y se desvincula de la vitalidad, de la cualidad de viviente, de devenir. Como dijo Zamorano “testimonio anacrónico” de una etapa superada (...) tratemos de preservar su recuerdo antes de su inevitable desaparición” (1950: 97). Vignati alude a la subsistencia de las construcciones “más primitivas” tales como “las chozas pajizas de los mestizos” (1931: 233) “ los antiguos dueños de Cuyo superviven aún a través de algunos de sus olvidados [?] descendientes” (Rusconi, 1940: 259). aludiendo a que era “menester reunir los últimos relictos de esas “hordas de salvajes”(1961.2: 13) la vivienda, la recolección de Algarroba, la elaboración del patay, la cestería, textilería, el chiripá, los graneros, los cigarros elaborados con chalas de maíz y la confección de balsas son colocados como “supervivencias primitivas”. Alfred Metreaux, quien realizó su estudio en las “Lagunas de Huanacache” en el año 1922, definió a este viaje como una “excursión (...) con el propósito de estudiar las últimas supervivencias de la industria y artes de los indios Huarpes, (...) antiguos habitantes de Mendoza y San Juan”, (Metreaux, 1929 [1937: 1-2], apuntando a un “bosquejo etnográfico” o “compilación de costumbres”, es decir, una enumeración, tipologización y descripción exhaustiva de los materiales encontrados -entre los que menciona fogones, puntas de flecha y restos cerámicos- como así también de los “rasgos anatómicos” y “detalles somáticos”.

Si nos detenemos en el modo en que es construido el objeto y la relación con él, cinco aspectos llaman la atención y merecen ser comentados: a) la asidua y ambigua alusión al mestizaje y a la “herencia india” en la población; b) la colocación del aislamiento como canal de “supervivencia india”; c) la preocupación permanente en la tipologización anatómica y cultural, y d) la referencia a las dificultades y estrategias de “llegada” al sujeto de estudio en un marco de conceptualización del trabajo de campo como *expedición* (una actividad neutral y explorativa, en la que el “Otro” investigado es percibido y definido como mero objeto de examen y fuente de

información) y e) la objetivación en la forma de *espécimen*, cercano a la referencia animal.

Son muchos los signos textuales que expresan la matriz colonial, la linealidad y la jerarquía con que se concibe y lleva adelante la relación etnográfica. Carlos Rusconi, quien tomó el cargo de director del Museo de Historia Natural de Mendoza en el año 1937, realizó trabajo de campo entre los años 1937-1939. Elaboró una tabla donde documenta registros de 98 individuos numerados, con nombre, ocupación, “generosidad” (buena, regular, bastante “en el rancho me atendió bien”), observador (regular, signo de interrogación, poco bastante, se interesa por la conversación, poco observador) desconfianza (regular, bastante, ninguna, poca) y aspecto general. Dice Metreaux, refiriéndose a una anciana canastera: “tuve la poca suerte de no hallarla en casa. Sospecho que habrá huído al enterarse de nuestra llegada. Los pobladores de la región pantanosa de Huanacache son un poco huraños, máxime las personas ya entradas en años” (1929: 5). Rusconi (1961: 110) menciona las dificultades para la toma de mediciones con cinta métrica y de fotografías, aludiendo a los Huarpes como “esquivos” ante sus requerimientos. Por eso, relata, tuvo que “valerse por otros medios para conseguir ese objetivo”, siendo “más fácil compilar datos” al valerse de “prebendas, sea en alimentos, comestibles o bien de ardidés, según los casos” (idem: 112). En el mismo sentido, Evans Pritchard (1940) señalaba respecto a los Nuer: “recogía la información en fragmentos, pues utilizaba a cada nuer que encontraba como fuente de información”(1940: 27), aludiendo a la “incomodidad física en todo momento, a la desconfianza y obstinada resistencia” (idem: 26).

Margaret Mead es explícita cuando en *Coming of age in Samoa* refiere a que durante su estancia de 9 meses observó el grado y forma de experiencia sexual de niños, púberes y jóvenes de entre 8 y 19 años de edad, identificando en los casos presencia o ausencia de masturbación y experiencia homosexual/heterosexual, y describiendo casos de mujeres que clasificaba de “anormales” y de “perversión auténtica”, como el de “Siva”, de 11 años, a quien describe como

apasionada, inteligente y “fácilmente excitable”. Acaso esta actitud de Mead que avasalla los límites de la intimidad de púberes no es violencia racial/sexual?.

Rusconi explicita una relación intrínseca entre los individuos con “relictos aborígenes” y esta conducta de desinterés/ocultamiento (Rusconi, 1961-2: 287-288) y la necesidad de “ofrecer” algo a cambio de información. Así, el autor remarcaba que dada la importancia que tenía el tabaco en las ancianas, “en mis viajes he cuidado siempre de no olvidar la adquisición de paquetes de cigarrillos para obsequiar” (Idem: 469). Sin registrar la violencia implícita en este modo de relación en el que sólo se “examina” al otro, ni darse por aludido del propio sometimiento al que colocaban a los nativos en su ejercicio etnográfico, este comportamiento de reticencia de los indígenas fue sólo atribuido a su “espíritu receloso”, resultado de las sujeciones y vicisitudes soportadas respecto a los terratenientes extranjeros (Idem: 112). Lo mismo expresa Evan-Pritchard entre los nuer, aludiendo a que “en el período de mi visita se mostraban extraordinariamente hostiles, pues la reciente derrota que les habían infligido las fuerzas gubernamentales y las medidas adoptadas para garantizar su sometimiento definitivo les habían provocado profundo resentimiento (Evans-Pritchard, 1940: 24). En Mauss la presencia de los colonos es explicitada, aludiendo a ellos entre quienes son “gentes bien informadas sobre la sociedad indígena”, como potenciales colaboradores con las etnografías. “Especímenes”, “ariscos”, “esquivos” “desconfianza” “resistencia” “huraños” “huidizos” “hostiles”, tejen una red semántica que juzga unilateralmente a la respuesta/contracara de una relación colonial de disponibilidad que el etnógrafo entiende como natural/normal y naturaliza. La trilogía expedición/observación/especimen que enmarca una forma de saber definida a sí misma como “etnografía moderna” (Métreaux, 1937 [1929]; Vignati (1931) conforma un modo de construcción del objeto cuyo distanciamiento cercenó el encuentro y el diálogo con la población nativa, configurando simultáneamente una respuesta de lado de los nativos, también de distanciamiento y resistencia.

¿Cómo sostener entonces la afirmación de una “ausencia de memoria”⁸ cuando los propios etnógrafos han referido a las dificultades para poder dialogar con los indígenas, debiendo sesgar obligadamente el estudio a observaciones parciales? Evidentemente, esa “ausencia de memoria” ha sido más una construcción socio-etnocéntrica de los mismos etnógrafos, resultado en gran parte del propio distanciamiento con la población nativa, que una circunstancia psico-cultural expresada por los nativos. ¿Dónde está la vida ahí? Lo no dicho, lo que se calla ahí, ese silencio tanto de los “etnografiados” como del “etnógrafo” testimonia la violencia soberana del etnógrafo.

V. “Biopolítica, teoría cultural y etnografías.

« Biopolítica » es un motivo introducido por Michel Foucault en 1976, en el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, «La volonté du savoir», “Les mailles du pouvoir” (1981[1976]), *Defendre la société* (1976), *Bio-politique* y *biohistoire* (1976) para dar cuenta de una ruptura a partir del siglo XVII, en el marco de una genealogía del orden político occidental: el pasaje de un régimen de soberanía a un régimen de biopoder, tendiente a una « normalización » de la vida⁹. En *Defendre la société* (1976) sostiene que la biopolítica coloca la “población” como asunto, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder. La biopolítica delimita una modalidad de poder en el marco de una lógica específica de saber: implica conocer y ejercer poder, pero conocer y ejercer poder

⁸ Metreaux (1937 [1929]:5) alude a la imposibilidad de recoger “testimonios formales acerca

de los últimos grupos de los Huarpes” refiriéndose a que sus recuerdos “son casi nulos”.

⁹Tal como señala Roberto Esposito en *Bios*, el término “*biopolítica*” es acuñado por el sueco Rudolph Kjellen en 1920 a quien también se debe la acuñación de la palabra “geopolítica” (1916)(Esposito, 2011 [2004]: 27-28).

de una determinada manera, constituyendo así un campo de saber y una lógica de poder específica. La idea que sostenemos aquí es que dentro de esta lógica hay una mutua correspondencia entre el léxico del dispositivo de la Persona, el concepto de cultura y las formulaciones biopolíticas. Una correspondencia que es posible puesto que estos tres universos se arman sobre la base de un común supuesto epistemológico: la idea del sujeto como animal racional sostenida en una esencial escisión entre vida y norma, naturaleza y cultura. La persona/sujeto refiere a la capa racional o espiritual que ejerce el dominio sobre la masa animal mediante el establecimiento de normas. Como señala George Agamben, « nuda vida » y « norma » no constituyen entidades puras, preexistentes a la maquinaria biopolítica ; mas bien son su producto, el producto de su articulación. La nuda vida no es un dato natural, es producida por una forma de poder, « es una producción específica del poder (Agamben [2003]2007: 18). En el seno de esta escisión entre vida y norma/política emerge la ciencia etnológica y la teoría etnográfica. Una etnografía que se define a sí misma, y busca reafirmarse como “etnografía moderna”, basada en presupuestos modernos. Tres grandes operaciones lógicas se entretajan: 1) la escisión entre naturaleza y cultura, entre vida y norma, entre animalidad y humanidad y su objetivación-sustancialización ; 2) la reducción de lo cultural al orden de lo racional y del cálculo del interés 3) la exteriorización de la pasión por fuera del sujeto, de la cultura, de la política : la pasión,, los impulsos reside en la pura vida, en la pura animalidad-bajo el presupuesto de que existe una unidad de la vida aislada, una vida desnuda, objetivada/sustancializada en una vida desnuda.

Sobre la base de la escisión presupuesta entre « persona como entidad artificial, y hombre como ser natural, entre vida y norma, y la consecuente reinscripción de lo subjetivo a la capa racional o espiritual que ejerce el dominio sobre la masa animal, el hombre queda así definido por su relación con el animal, - la cual es una relación de dominio-que a la vez lo habita y altera. En ese lugar epistemológico construye la teoría cultural/etnológica relativista. Es

decir se trata del dominio, del control de la animalidad, de la materialidad vital. Sobre este presupuesto nace la etnología como campo de saber, y la etnografía como su recurso: la indagación sobre la pluralidad y la singularidad de formas de dominio-control del ser viviente, de la animalidad, en toda su positividad. La etnografía surge como la posibilidad de pensar la especificidad del hombre, en cuanto especie viviente, pero desde la pluralidad de sus formas de ser, de singularizar y « completar » esa masa viviente, pero desde un esquema dicotómico: desde lo que lo separa de la vida, de su animalidad. En este pensamiento, la esencia del hombre está en la cultura, en el símbolo entendido como todo lo que no es naturaleza. En este sentido, cuando leemos estas construcciones teóricas, más que pensar el “impacto del concepto de cultura” en el concepto de hombre, como ha señalado Geertz (1973), se trata de lo inverso: del impacto del concepto de hombre en el concepto de cultura.

Siguiendo a Foucault, la etnología coloca las formas singulares culturales, en la esfera en que se anudan las tres grandes positivities de las ciencias humanas: las necesidades de la vida, el trabajo y el lenguaje. En nuestra lectura, no son sólo objetos de las ciencias humanas sino de la misma biopolítica. Es decir, la etnología coloca las formas singulares culturales en el punto de intersección de las tres grandes positivities de la biopolítica, puesto que, tal como lo refiere el autor, muestra cómo se efectúa en una cultura la normalización de las grandes funciones biológicas, las reglas que delimitan las formas de cambio, producción y consumo, y los sistemas de clasificación social (de base mitológica) que se organizan en torno a estructuras lingüísticas. Vivir, trabajar, clasificar constituyen las acciones propias de la conducta en los límites de la biopolítica. Lo que adquiere relevancia en esta trama o episteme es la actividad de los sujetos, su productividad, y en ella su vida. Es decir, la objetivación del sujeto por su actividad, en el marco de un concepto productivista de vida. La pregunta reside en qué vive y cómo vive, entrando ahí la regulación política de la vida como tema central, y en ella, el presupuesto teórico-político de que la población, constituye una

singularidad/individualidad viviente coherente, homeostática y autoregulada.

Se trata de las formas de soberanía que el hombre ejerce en cuanto tal sobre su propio ser animal; de las formas, los umbrales a través de los cuales algo « genéricamente » viviente es delimitado adquiriendo significaciones determinadas; de la particularización de lo viviente (la configuración de la personalidad en la iniciativa de Boas). Es la cultura en todas sus positivities y en los átomos de éstas: la institución; la institución familiar (Benedict, Linton y Mead), política (Evans-Pritchard), económica y religiosa (Malinowski y Mauss). Aquí se inscriben los “mapeos étnico-geográficos”, como “inventarios” cuali-cuantitativos de los acervos étnicos de las colonias/naciones. Las perspectivas: ambientalismo, personalidad, instituciones.

Positivities y Argumentos etnográficos

Franz Boas refiere a la “la vida primitiva”, a cuestiones de la herencia, la influencia del ambiente sobre el físico y el comportamiento, apuntando a explorar las características que distinguen las “vidas de los primitivos” de la de las “naciones civilizadas”. En *The mind of primitive man* (1911) cuestiona la idea de que el tipo racial, la forma corporal determina la personalidad cultural. Esta obra se centra en refutar la teoría de que el carácter biológico/genético de la raza determina la conducta. Su tesis es que los rasgos de personalidad se expresan como reacciones del individuo a los diversos tipos ambientales (habitats).

Ruth Benedict lleva a cabo sus investigaciones de 1922 a 1929 con los indígenas norteamericanos, de cuyas conclusiones formula *Patterns of culture* (1934), el cual contiene una descripción y análisis de tres culturas distintas: la de los Zuñi (Nuevo México), la de los habitantes de Dobu (extremo sudoriental de Nueva Guinea) y la de los Kwakiutl (isla de Vancouver, Canadá.). En “Anthropology and the Abnormal,”(1934) estudia las variedades y los elementos comunes del ambiente cultural y sus efectos en el comportamiento humano, en las

pulsiones humanas, como el sexo. Aquí centra su preocupación en la definición cultural de patrones de normalidad y anormalidad. Lo mismo que en *Patterns of culture*, afirma que en todas las tribus descritas hay individuos anormales, no adaptados, conductas aberrantes, resultado de la grieta respecto al “tipo cultural”, o en otras palabras, cuando los impulsos congénitos no encuentran justificación en las instituciones. Hay un tipo de normalidad y un tipo de anormalidad, de comportamiento aberrante, y que es relativo a cada configuración cultural. La autora entiende por patrón de normalidad al comportamiento organizado a través de normas, el cual depende de la selección de un amplio potencial de comportamientos, porque la norma cultural hace del comportamiento infinitamente potencial y posible, un comportamiento limitado y organizado. Ninguna civilización puede utilizar en sus normas tradicionales todo el rango potencial de comportamiento humano. En su lectura, mientras esté bien integrada y sea consistente en sí misma, la cultura tenderá a llevar lo más plenamente posible, el impulso inicial hacia un tipo particular de acción. El patrón de normalidad constituye una configuración cultural del comportamiento, producto de una selección que las culturas realizan en el curso de la historia dentro de un gran arco de comportamiento potencial. Lo mismo plantea en *Patters of culture*, una “interpretación configuracional de la cultura”, siguiendo su terminología. Allí sostiene que el patrón cultural hace uso de cierto arco posible de propósitos y motivaciones potenciales humanos, de comportamientos posibles. La selección de esta gama posible de comportamientos es cultural y no biológica. Sostiene que la cultura es una pauta más o menos coherente de pensamiento y acción resultado de la consolidación de la experiencia, un “conjunto orgánico” e integrado. En tanto “todo” no es una mera sumatoria de partes sino una interrelación que produce una nueva identidad. Las culturas son adquisiciones de conducta integrada. El objeto de la antropología es el comportamiento cultural, es el estudio de la “cultura viviente” en el marco de sus hábitos de pensamiento y de las funciones de sus instituciones. La conducta humana toma las formas de las instituciones de la sociedad. En su investigación elige tres “culturas primitivas”

entendidas como organizaciones coherentes de comportamiento” (conductas) (Benedict, 1945: 51). Las culturas, sostiene, tiene ciertos fines a los que está dirigida su conducta y a los que tienden sus instituciones, en una dirección particular, y dentro de una relación medios/fines estructurada de acuerdo a un patrón específico. Los patrones culturales tienen propósitos dominantes, a los cuales somete las acciones (concepción económica-teleológica). En los estudios de la “costumbre social”, dice, es necesario atender a las regulaciones sexuales y a las instituciones de la propiedad.

Ralph Linton realiza el trabajo de campo entre 1925 y 1927 en Madagascar (África) y durante la segunda guerra mundial en Sudamérica. En *The cultural background of personality* (1945), traducido en la edición española como *Cultura y personalidad*, propone la tesis de que las formas de conducta humana, que son formas de personalidad, las determina la articulación entre la experiencia y el medio ambiente (en la forma de hábitat). Propone que se pueden descubrir correlaciones entre las pautas culturales de la organización familiar y la educación infantil y las formas adultas de personalidad. El hombre crea pautas de conducta (por medio de hábitos) pero que no son inmutables como los instintos. El problema en el individuo, es para el autor, el de ajustarse a los “patrones” de un “grupo viviente”. Estos patrones son formas de acuerdo en cómo deben conducirse los hombres. La cultura es la “forma de vivir” en una sociedad, y esta forma comprende formas de conducta estereotipadas, pautas, (que son configuraciones organizadas) a las cuales el individuo tiene que ajustarse. En este sentido cultura se define como configuración de diversas formas de conducta, que hacen del estímulo-respuesta un sistema de valor-actitud. Estos patrones de conducta configuran patrones de personalidad, constituyen “configuraciones normales de personalidad”, cuyo ajuste hace del individuo, un individuo “normal”.

Margaret Mead inicia su trabajo de campo en el año 1925 en Samoa, de lo cual resulta la obra *Coming of age in Samoa* (1928) y continúa en el año 1928 con estancias hasta 1975 en Nueva Guinea, con los

Manus, Arapesh, Mundugumores y los *Tchambuli*. A diferencia de lo que entienden Marcus y Fischer (1986), que el trabajo de Mead reemplaza el término “conducta” por el de “cultura”, la autora refiere a la “conducta” como un concepto central de su tesis y teoría cultural: es la conducta, y los patrones de conducta los que expresan y explican la cultura. Así, en *Coming of age in Samoa*, obra a la que remite como una descripción de la vida de las jóvenes samoanas, refiere al enfoque antropológico como la perspectiva que sostiene que el ambiente social en el que nace y se desarrolla el individuo desempeña un papel central en su “vida”, y que dicha hipótesis se fundamenta en el examen de la conducta. En su lectura es este condicionamiento cultural el que provee plasticidad a lo humano en oposición a un determinismo biológico-racial universal. A partir de la observación de la vida y la conducta de jóvenes clasifica y agrupa “tipos de personalidad” describiendo también formas de temperamentos y conductas que entiende como “anormales” y desviados de los tipos. A lo que apunta es a la elaboración de conclusiones respecto a actitudes de los niños hacia las familias, presencia o ausencia de intereses religiosos y los detalles sobre la vida sexual. En *Sex and temperament in three primitives societies*, Mead analiza cómo se produce el modelamiento cultural del individuo niño entendido como su aproximación a la personalidad que entienden como “normal”, como los *Arapezh* definen la “vida”, mediante qué reglas colocan en articulación el sexo y el crecimiento y cómo clasifican la actividad sexual. También define allí como su propósito central el dirimir si las diferencias de comportamiento sexual responden a condiciones innatas o si son determinadas culturalmente, atendiendo a las configuraciones de “personalidad social”, los intereses y fines de los grupos estudiados respecto de las prácticas culturales, la personalidad prescrita que rige la vida sexual. Los “inadaptados” son definidos aquí como aquellos que son incapaces de aceptar el “énfasis unilateral de su cultura”. Es decir se trata de la descripción de “pautas de conducta” que son interpretadas como la expresión de los “intereses” de los individuos.

Bronislaw Malinowski, lleva adelante su trabajo de campo en 1914 en Mailu y en las islas Trobriand. Nueva Guinea. En *Argonauts of the Western Pacific* (1922), Malinowski define la etnografía como el “estudio de la vida indígena”, colocando como elementos constitutivos los impulsos, las formas de felicidad (de goce), los intereses y la adhesión a las costumbres (reglas de comportamiento). Estos elementos se traducen en reglas abstractas que hacen “carne” en la institución económica del Kula. Así, la propuesta metodológica de la obra es la de registrar la “fisonomía” de las “tribus”, por medio del análisis de los fines y motivos del Kula, sus reglas, actores, acciones, objetos y creencias sobre el naufragio. Su tesis es que el Kula, un conjunto de actos dirigidos al intercambio de bienes preciosos y mercancías útiles, expresa la “actitud mental” hacia los signos de riqueza: canaliza pasiones y ambiciones y satisface deseos respecto de la relación con los otros por medio de los objetos. En *Myth in primitive psychology* (1926) se propone, analizar mediante la revisión de opiniones, tradición y conducta de una cultura melanesia “típica”, con cuánta fuerza e intensidad la tradición sagrada entra en “su vida” y rige su ordenamiento moral y social- el autor reconoce en lo que define como “hombre primitivo” o “civilización primitiva” un interés instrumental (y no cognitivo o artístico) por el mito, el cual, en su visión, le permite concertar “fines” culturales. Reconoce una asociación directa entre saber sagrado y normas de la estructura social. Por ello mismo entiende el mito como una “realidad viviente” que cumple una función vital, puesto que codifica las creencias, legitima la moralidad y contiene reglas prácticas. Es de notarse así, una concepción utilitarista/instrumental de la cultura, que entiende que cada parte de la misma, tiene un fin e intencionalidad. En esta semántica, el mito es la causa de la regla moral y la costumbre, se nutre de la vida y de sus intereses, rige y gobierna rasgos culturales, constituyendo la espina dorsal de los dogmas. Constituye una realidad viva porque sus usos, leyes y moral rige la “vida social” de los nativos. En *La familia matriarcal y el complejo de Edipo* (traducción) la cultura viene a ser un conjunto de fuerzas, mediante las cuales la sociedad moldea la naturaleza del hombre y regulariza el instinto sexual. En este sentido

atiende al registro que tienen los nativos de los órganos e impulsos sexuales; a los influjos entre los impulsos biológicos y las reglas sociales; a las transformaciones que las diferentes formas sociales producen en la naturaleza humana. Dice Malinowski que cuando no se encuentran contenidas dentro de las costumbres y reglas, las pasiones desbordan y sacuden a la “comunidad primitiva” de crímenes, perversiones, desvío, odio y deseos incestuosos. De lo cual se deduce fácilmente que coloca las pasiones en el campo de los impulsos estrictamente naturales. En “The dynamics of culture change” (1945) , el objeto de análisis es también la “vida tribal” pero en el sentido de cómo es afectada por influencias de Occidente, a través de agentes como comerciantes, misioneros y exploradores, apuntando a la vez a las políticas administrativas de higiene y educación. En su lectura, estos elementos que se introducen en la población constituyen un “common factor”, un común interés, que hace de la articulación entre los nativos y los agentes externos un “todo integral”, una reintegración.

Evans Pritchard, estudia a los Nuer durante 1930 y 1956, en Sudán del Sur y en Etiopía. En *Essays in Social Anthropology* (1962) se propone descubrir el “orden estructural de la sociedad”, los patrones que, una vez establecidos, le permitan verla como un todo, como un conjunto de abstracciones interrelacionadas. Así, entiende la cultura como una estructura, no visible y se aboca a los “patrones de comportamiento” sexual y social, entre parientes y no parientes y a las instituciones sociales. En *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (1940) se refiere a la etnografía como la descripción del modo de vida de un pueblo, en un cierto momento de su historia. sostuvo que el investigador “vive la vida del pueblo que está estudiando”, que el trabajo de campo constituye la descripción del modo de vida de un pueblo, objetivado en unidades/instituciones político-territoriales.

Marcel Mauss, centralmente un teórico, elabora un “manual de etnografía”. En *Manuel d’ ethnographie* (1926) llama “fisiología” al conjunto del funcionamiento de la “masa”, la masa en sus movimientos, y la identifica con las técnicas, la estética, la economía, el derecho, la religión, las ciencias; la “morfología social”, la demografía, la geografía humana y la tecnomorfología. Dice que toda sociedad consta de una “masa de gentes” y a su funcionamiento lo llama “fisiología” aludiendo a que como tal, como masa, presenta una “forma adaptada al terreno” (a lo que llama “morfología social”). En *Essai sur le don* (1923-24: 7) dice “todo está mezclado, todo lo que constituye la vida social de las sociedades que precedieron a las nuestras, hasta las de la protohistoria. En esos fenómenos sociales “totales”, como proponemos llamarlos, se expresa a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones”. Mauss habla de la “vida social” en tanto fenómenos totales; habla de la « vida social de las sociedades », de fenómenos sociales « totales » experimentados por instituciones religiosas, jurídicas, morales, políticas, familiares y económicas. Define el Potlach como una institución de “prestaciones totales de tipo agonístico”. Refiere a un carácter voluntario e interesado de las prestaciones. En *Manuel d’ ethnographie* sostiene que el plan de estudio de una sociedad incluye en primer lugar morfología social, en segundo la psicología social y en tercero, los fenómenos generales. Allí menciona que la sociedad se compone de “una masa humana”, la cual sobre su terreno (el hábitat) forma “la morfología social”, que comprende demografía, geografía humana y tecnomorfología. Así, presenta un método morfológico y cartográfico, como método de “inventario”: inventarios de objetos, de villas, de personas: la localización exacta por edad, sexo, clase. La habitación toma relevancia en los criterios, puesto que, según Mauss, “la habitación caracteriza una civilización” (Mauss, 1926: 57)

Más allá de las particularidades de cada corpus según marcas teóricas geopolíticas, en lo que no hay dudas de coincidencia es en que se define como objeto de la etnografía “la vida indígena”. Esta definición se repite en todos los etnógrafos: la “vida” como centro de análisis; la

regulación de las funciones biológicas (alimentación, reproducción, producción). Y es que comparten un principio epistemológico central: el conocimiento de este proceso regulatorio a través del conocimiento de lo que entienden de igual manera como el átomo de la “vida indígena”: la institución. ¿Qué elementos sígnicos tejen la episteme? “vida indígena” “indígena como población viviente”, patrones de comportamiento, patrón normativo, regulación del comportamiento, sociedad/cultura como totalidad homeostática y autoregulada, estructurada por intereses y orientada desde éstos hacia fines bien definidos. Hay una tesis común: cultura es lo que no es naturaleza, es dominio de la animalidad, sujeción del impulso y disolución del instinto a través de la norma. Esta tesis se vertebra en la oposición entre comportamiento innato y conducta adquirida, y desde esta oposición se refiere con “plasticidad” al modelamiento que los patrones normativos ejercen sobre la masa animal frente al determinismo biológico. Los términos *behavior* y *drives* son usados asiduamente. En la versión española de las monografías etnográficas, “behavior” se traduce por “conducta”, pero la distinción entre comportamiento y conducta es en términos teóricos central y explícita: conducta es comportamiento seleccionado/adquirido. Comportamiento refiere al espectro animal/innato. Conducta es animalidad normada. Plasticidad refiere a cómo se moldea el potencial de comportamientos que reside en nuestra animalidad.

En el conjunto de los registros se objetiva a la “tribu” como un organismo viviente. El “gobierno de los vivientes” aparece como tema central de las etnografías, en lo que compete a regulaciones económicas, inscripciones morales vía mito, normas sanitarias, regulación sexual, « age-cycle », desarrollo y maduración. Las etnografías toman como asunto científico el objeto propio de la biopolítica: son la proporción de los nacimientos y los decesos, la tasa de reproducción, la fecundidad de la población, problemas natalidad, mortalidad, longevidad; las capacidades y discapacidades biológicas, los efectos del ambiente; trata del conjunto de los hechos que se producen dentro de la población en su duración, las variaciones. La

preocupación se centra en la "herencia", biológica y cultural; en qué vive, cómo vive y qué hereda lo viviente. "Vida" se entiende como una totalidad, se objetiva una población viviente y patrones de comportamiento sexual, económico y social que la limitan como tal. En suma, se analizan los procesos en tanto "masa viviente" de las poblaciones colonizadas y las formas culturales de dominio de los impulsos, es decir, cómo los impulsos son dominados por la cultura. En este sentido, son "biopoéticas coloniales"¹⁰.

El lenguaje biologicista e higienista propio de la fórmula biopolítica se ve proyectado al ámbito de la producción de conocimiento: los sistemas de clasificación aparecen vertebrados fundamentalmente por la actividad de los sujetos, el tipo de producción y las necesidades de la vida. En todas ellos, los componentes centrales en la tipologización son los mismos: producción, ocupación, tipo de vivienda, población urbana/rural. En el modelo biopolítico la "habitación" es el principio fundamental, ya que se termina por cualificar la población y en parte su patrimonio, y por cuantificar su grado de civilización, a partir del tipo de vivienda y materiales de construcción, sea de hierro/ladrillo/techado de tejas o ramas/ barro/paja/adobe/piedra. Rusconi (1961/2) le dedica un capítulo entero a los tipos de vivienda. Vignati también le dedica buena parte de la descripción a los "tipos de habitación", descritas como de "rudimentaria sencillez" como "chozas miserable de tipo primitivo" que "carecen de la holgura, de la seguridad y de la higiene que parecen inseparables de la época y del medio ambiente del país en que vivimos" (Vignati, 1931: 228). El autor refiere a que "la civilización moderna no ha llegado hasta allí... salvo los trozos de alambre que han desplazado a los tientos de cuero y algunas maderas provenientes de viejos envases, ningún elemento

¹⁰El término "biopoética" aparece en *Biopoetics: evolutionary Explorations in the Arts* (1999), de Brett Cooke y Frederick Turner, en *Human Nature in Utopia. Zamyatin's We* (2002) de Brett Cooke y en el artículo de Margaret Werry (2008) "Tourism, race and the state of nature. On the bio-poetics of government".

manufacturado se emplea como material de construcción.” (idem: 228). Describe en términos de “aislamiento respecto a los afanes y necesidades de la vida moderna” (idem: 228) afirmando que “es lástima que esas casas se encuentren afeadas por aditamentos levantados de acuerdo con los cánones de las más primitivas edificaciones” (idem: 230), a que “son viviendas de una primitividad desconsoladora, miserables y precarios tugurios” (idem: 231) por la utilización de quincha, manojos de ramas, cañas y paja, barro, juncos, cuero. En los relatos etnográficos, las viviendas de los Huarpestizos son descritas como “chozas pajizas miserables” (Vignati, 1931) y “habitaciones pobres y rudimentarias”, en las que “cuatro estacas clavadas en tierra, unas ramas entrelazadas y un techo plano cubierto de barro, constituyen toda su arquitectura” (Metreaux, 1937: 3). Ya Zamorano (1950: 93) había descrito las viviendas de Guanacache como “viviendas temporarias”, como “refugio transitorio, creación efímera, que no ha de sostenerse mayormente en el tiempo”. La vivienda natural hecha, “[sin] los requisitos modernos” Zamorano (1950) estos atributos, de vivienda nómada de barro, se oponen a la idealización de la vivienda sedentaria, “higiénica”, construida en ladrillo y hierro.

En la dimensión epistemológica, se identifican los dos elementos constantes que aparecen en la mecánica biopolítica: la inscripción del sentido de la acción dentro del lenguaje de lo biológico y la recusación del universalismo en preferencia de soluciones específicas/microfísicas en los tres ámbitos del procesos de subjetivación 1) Individualización/totalización (conformación de una individualidad de acuerdo a patrones específicos); 2) esencialización (asignación de atributos/rasgos que se suponen constitutivos); 3) verisdicción (otrogamiento de legitimidad y valor de verdad a los atributos). Sobre estas tres operaciones la disciplina etnológica delimitó como unidad de estudio « poblaciones », rigurosamente localizadas espacio-temporalmente. Reconocido que la maquinaria biopolítica lleva introyectada una modalidad particular de la figura del poder soberano, en estas configuraciones epistemológicas se delimita

como objeto de saber: a) el cuerpo-organismo-institución (institución familiar, institución económica, institución religiosa, institución política) y b) la mecánica regulatoria que los atraviesa, bajo el presupuesto de la existencia de sociedades-culturas autónomas, autoreguladas, autojustificadas y homeostáticas. Se trata de la objetivación de “culturas vivientes”, es decir, “formas de vida de poblaciones particulares en hábitats delimitados localmente (Wolf, 1982: 27), por medio de una doble operación analítica. Por un lado, la operación de individualización, la delimitación de conjuntos institucionales orgánicos, sus reglas y el disciplinamiento de los cuerpos-individuos a través de dichas reglas; por otro, la totalización de un conjunto bio-socio-cultural, sus procesos internos de regulación y control de acontecimientos de la masa poblacional, el seguimiento/medición individual/poblacional del crecimiento y maduración sexual. Se trata de “vivientes” objetivados en sistemas culturales específicos, lo cual hace resonancia con la definición de cultura de Descola como sistema de objetivación de la vida. Es decir, se delimitan “instituciones” como “conjuntos culturales” en tanto que “organismos” analizando sus procesos internos, toda la serie de acontecimientos que se dan en ella, como son la acción misionera y la acción educativa formal, con los efectos que tienen en los “patrones normativos/conductuales”.

Más allá del reconocimiento de la relatividad cultural de lo normal y anormal, estas formas son confirmadas, y aquello que se aleja de la “norma”, de lo relegado por las instituciones, es colocado, en la figura del “desvío” como impulso natural, por fuera de la esfera cultural y no como otra forma de expresión cultural. Las pasiones, fuera de la regulación, control y neutralización por las reglas de conducta, desbordan en perversiones, odio, deseos incestuosos y desvíos. Hay una tesis generalizada, naturalizada y poco interrogada: puesto que hay una asociación entre comunidad, pasión y destrucción, la comunidad viviente animal requiere de regulación cultural. En tal sentido la cultura tiene un fin inmunitario, regir, dominar, inmunizar el potencial destructivo que tiene la conexión pasional de lo viviente. Sin esta regulación que le viene de afuera, implantada, la comunidad

viviente se encuentra en “estado de naturaleza”. El conducir la vida, las acciones incluye la definición de un parámetro de normalidad. En esta escisión vida/norma, se aísla y conecta un “instinto” sexual natural con la esfera de lo pasional, y por tanto entendido como expuesto a anomalías, aberraciones y desvíos, colocándolo por fuera de la cultura, del lado del desorden, la indisciplina, la agitación, la indocilidad. Así, se coloca la *communitas*, la condición común de vivientes, por fuera de la cultura. El placer, el goce no ajustado a la sexualidad normal (al tipo cultural) se lo excluye, no es visto como constitutivo y manifestación del tipo cultural, sino como exterior a la forma cultural, a la vida social. Para los psicólogos y antropólogos anglosajones clásicos la personalidad es el elemento en el que se desarrolla la enfermedad y el lugar donde se define el criterio de normalidad. En cualquiera de los registros etnográficos, las interpretaciones reafirman la tesis de Michel Foucault (1954) de que las enfermedades como aquellas conductas que no se alinean a lo que se entiende como el “tipo cultural”, la “configuración de la personalidad”, que quedan por fuera de la personalidad, son entendidas como a-culturales, como “desvío”, y no como una expresión cultural entre otras. Aquí también nuestra distancia crítica con esta lectura etnográfica, puesto que, si seguimos al autor, la enfermedad, la idea de inadaptado, de anormal sólo tiene realidad y valor en la cultura que la reconoce como tal.

Teoría cultural biopolítica

La biopolítica toma como asunto científico la población, la población como problema biológico y político y su objeto lo constituyen la proporción de los nacimientos y los decesos, la tasa de reproducción, la fecundidad de la población, problemas natalidad, mortalidad, longevidad; las capacidades y discapacidades biológicas, los efectos del ambiente; trata del conjunto de los hechos aleatorios que se producen dentro de una población en su duración, para tomar previsiones, estimaciones estadísticas y medidas. Entre todos estos

elementos, la producción de la sexualidad, el sexo, los placeres y los patrones normativos respecto a la conducta sexual constituyeron elementos constitutivos fundamentales en la construcción de las etnografías y de la teoría cultural de la Antropología “moderna”. Como dice Foucault en *Historia de la sexualidad*, el sexo fue lo que inquietó a la burguesía, puesto que con él identificó su cuerpo pensando en lo que la cultura de su cuerpo podía representar políticamente, económicamente e históricamente. La política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad, y una larga serie de intervenciones permanentes a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana, la organización de los instintos, el problema de la herencia se convierten en blanco de indagación etnográfica y comparación con la cultura, lo que definen como patrones de personalidad.

La concepción biopolítica de lo humano que lo escinde de sí mismo y lo niega como viviente se traduce en una nueva concepción biopolítica de la cultura, desde una política *sobre* la vida: cultura es «todo lo que no-es naturaleza» y lo que no-es naturaleza es norma. La cultura es todo y sólo lo que es norma, entendida como el universo de lo representacional-consciente-voluntario-conducido, como el ámbito del cálculo racional de interés desde donde se regulan las «pulsiones naturales», las pasiones, las cuales quedan así excluidas del sujeto, de la singularización de lo humano. En la teoría moderna de la cultura, ésta queda definida como formas de soberanía sobre el ser viviente. Se define como orden normativo que prescribe-regula y valora el comportamiento. Se entiende que hay una amplia gama de formas potenciales de comportamiento de los individuos-leídos como naturales- que viene a ser a posteriori limitada por lo que se norma como costumbre. La cultura hace del comportamiento infinitamente potencial y posible, un comportamiento limitado y organizado. En esta tesis hay un principio universal de mutua exclusión entre la variabilidad potencial de formas de comportamiento (orden de lo viviente/animal) y la posibilidad de la costumbre que hace la simbolización, que viene a cumplir el rol de esa plasticidad limitada que en mamíferos e insectos

sociales reside en la determinación biológica. Se supone que hay un “comportamiento humano” que viene a ser reglado-programado-conducido a posteriori, desde un centro de imputación que lo direcciona y controla. Cultura y naturaleza, animal y humano, se definen por su mutua exclusión y oposición, lo que no-es o no tiene del otro.

En suma, podemos delimitar tres grandes elementos con los que la teoría cultural clásica apunta a recortar especificidades, reinscribiendo nuevas formas espectrales de humanismo abstracto/universal, o lo que fuera denominado por Descola, de “universalismo clandestino”. Primero, la definición de cultura por su oposición a naturaleza. Tal como lo ha señalado Descola, a esta conceptualización de cultura le precede un naturalismo, la idea de una naturaleza única y una multiplicidad de culturas – manifestaciones de la acción creadora de los hombres en tanto productora de normas, signos y riquezas (lo contrario del animismo, una identidad de las almas con múltiples manifestaciones de cuerpos). En esta definición, lo que distingue a los humanos de los no- humanos es el lenguaje, la conciencia, la reflexividad. Segundo, el énfasis en el carácter adaptativo de la cultura. Tercero, la abstracción de la colonialidad como matriz de producción cultural.

Los tres elementos epistémicos desarrollados anudan en una concepción teleológica y economicista de la cultura y lo humano, puesto que lo humano y lo cultural se definen por alusión a una relación de medios/ fines sobre la base de entender la conducta como estructurada por intereses y el comportamiento como orientado según un cálculo racional del interés. La finalidad es el dominio de la pulsión, el control de la masa viviente (de la animalidad) y los medios para concretarlo son las instituciones. En esta interpretación, cada cultura, como un todo orgánico, tiene unos fines (cada parte, una función y un fin) por los que busca dirigir la conducta de los individuos y a los que tienden sus instituciones.

La gubernamentalidad implica, en una operación de poder de individualización/totalización, la construcción de un orden normativo de lo humano, por medio del cual se produce la diferencia, la diferenciación de lo viviente, la configuración de la diferencia-como-colonia, la diferenciación personal de la vida humana, su localización, organización e individualización (Katzer, 2016). Porque precisamente sólo se puede dominar, instrumentalizar y expresar su fuerza de aquello que se halla diferenciado, vale decir, estriado/individualizado/totalizado. La “cultura viviente” así definida es un término fantasmal, una creación imaginaria para reproducir el simulacro y fantasía de una unidad soberana, de la realización y autoregulación de la comunidad total, plena e idéntica sí misma.

Las etnografías constituyen un soporte de subjetivación como diferenciación, vale decir, individualización/totalización a través de la cual la masa viviente puede convertirse, así diferenciada, en masa dominable. Se delinean así “cuadros vivos”, que configura la masa viviente múltiple, desordenada, confusa en una multiplicidad ordenada y útil. La exploración etnográfica apunta al problema de la conducción del comportamiento », a las maneras de conducirse de la población estudiada, sus « patrones culturales » (entendidos como « patrones de conducta »), porque la gubernamentalidad, que implica la construcción de un orden normativo de lo humano designa por ello las dimensiones del universo sobre el cual una práctica social se cree eficaz, competente y legítima. El « objeto étnico » se constituye como un cuerpo disciplinario y biopolítico: la configuración de saber etnológico/etnográfico canaliza y articula en su interrogación analítica, el control de aptitudes, fuerzas, capacidades, utilidad, docilidad por un lado, y procesos de regulación por otro (centralmente a aquellos referidos a agencias educativas y sanitarias, como se registra enfáticamente en los estudios de Mead y Malinowski). Sobre la base de la maquinaria biopolítica, el campo de saber que delimita la etnología, constituye así un saber útil a la gestión de la población. Se produce un saber útil para la gestión de la población étnica, que sostiene y fundamenta la administración, o mejor dicho los criterios y

principios de administración de la población étnica. La proliferación de etnografías durante la primera mitad del siglo XX responde así a una exigencia moderna: para ordenar y regular sus fuerzas, el estado debe tener bajo conocimiento y dominio el estado de estas fuerzas, sus componentes, su capital, sus elementos. Y ello porque precisamente la fuerza estatal -su riqueza pública- se define por la actividad de la población que tiene a cargo. Aquí se inscriben los “mapeos étnico-geográficos”, como “inventarios” cuali-cuantitativos de los acervos étnicos de las colonias/naciones. Al definir de manera ordenada y sistematizada el estado de la población en los aspectos definidos como relevantes en un estado gubernamentalizado, a saber, pureza, salud y producción, las etnografías se convierten en canales fundamentales para calificar y cuantificar las fuerzas con las que cuenta el Estado y que define su competitividad. Así, en el proceso de cristalización de la gubernamentalidad como régimen de poder, han tenido una agentividad decisiva. En este sentido no podemos pensarlas como meras fuentes de datos “transparentes”, sino más bien como actos de poder, como dispositivos de saber-poder, como textos constitutivos y constituyentes de la gubernamentalidad. Estos inventarios excluyen en su misma definición la *communitas*, el resto y la estructura perviente de lo viviente.

VI. Cuerpo biopolítico vs “resto” perviviente en la narrativa etnográfica. Consideraciones finales

El racismo no es sólo una forma discursiva o una forma de clasificar al otro sino centralmente una forma de relación con el otro naturalizada y normalizada en el mundo moderno/capitalista (Menendez, 1972). Si bien las etnografías clásicas se dedicaron a refutar la tesis racista de la producción antropológica de siglo XIX, y descentrar la categoría de raza como categoría de análisis, los modos de clasificación y relación etnográfica que expresan no parecen ser tan discontinuos: 1) hay una relación de disponibilidad y de invasión de la intimidad; 2) la teoría

cultural y etnográfica no se escinde del modelo biopolítico; la antropología cultural clásica sigue siendo antropología biopolítica.

La semántica biopolítica marca una ontología de la vida excluyente de su propia condición estructural: la condición de *communitas*, de resto y de perviviente porque, tal como lo señala Esposito en *Bios*, “política” es en la modernidad una mediación neutralizadora de carácter inmunitario. Así, la bio-política arranca a la vida su carácter político originario, su poder constitutivo, buscando integrar toda la multitud plural y potencialmente rebelde en un cuerpo unificado por el mando soberano y por el principio de lo que el autor llama “representación somática de la ciudadanía” (2011[2004]: 265). Es esta representación lo que anticipa la legitimidad del papel creciente de los asuntos demográficos, higiénicos y de salud sexual y reproductiva tanto en la administración pública como en la definición de problemáticas científicas. A esta representación somática se anexa también la operatividad de la idea de “cuerpo orgánico” que implica la presencia de un principio trascendente capaz de unificar funcionalmente miembros diversos.

Con todo, es de notarse que en las configuraciones de saber etnográficas se autonomiza, purifica, escinde y jerarquiza la norma frente a la facticidad y materialidad de la vida. Así, la vida es separada, excluida de sí misma, y objetivada/sustancializada en una vida desnuda a la vez que hay una negación de la estructura perviviente en un triple sentido. Primero, respecto a una concepción negativa de “huella”, de “resto” como lo que tiende a desaparecer, como aquello ligado a lo muerto en una lógica de la presencia, de la vida como presencia. En esta lectura lo que “sobrevive” es un resto que queda y se destina a desaparecer. Es decir que dentro de la misma ontologización/esencialización del “resto”/“vestigio”, éste es asociado a una sustancia destinada a morir, no vinculada a la vitalidad, a la presencia viva, al modo de huella, a huella vital iterable, sino más bien colocada como anticuario muerto, un trozo de “pasado” superado que se museologiza. Segundo, en el sentido de la negación de la huella animal, de la misma vida, porque la cultura es lo que domina regula

y disuelve las pasiones, impulsos, pulsiones que conectan "otros", que interconectan la vida-en-común. Tercero, en el sentido del sometimiento, regulación y normalización de la vida-en-común (individualización) en una comunidad viviente totalizada/individualizada e inmunizada: puesto que aquélla es leída como pasión desenfrenada que tiende a la destrucción y conflicto, se la inmuniza mediante reglas e instituciones que la regulan y la imputan jurídicamente, negándola. A esta operación la hemos llamado la producción de la diferencia-como-colonia, es decir, la diferenciación personal de la vida humana, su localización, organización e individualización en una unidad trascendente y regulada, como forma colonial de objetivar, entificar lo múltiple. En definitiva se desliga a la vida de su sentido más abierto y originario de *communitas*. Se la desliga de la política y se niega su poder constitutivo, su potenciación. Lo viviente es reducido a un "estado de naturaleza", a carne a-política a ser integrada en un cuerpo unificado por medio de la norma, la cultura, la personalidad.

Recursos bibliográficos

- Agamben, G. [2003]2007) *Estado de excepción*. Buenos aires: Adriana Hidalgo, 3 edic.
- Amselle, J-L & O' Bokolo, E. (1999) "Prefacio" En: Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (eds.) *Au coeur de l'ethnie*. París: La Découverte, pp. I-IX, 7-45. Seg edición.
- Amselle, J-L. (1999 [1985]) « Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique ». En: Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (eds.) *Au coeur de l'ethnie*. París: La Découverte, pp. I-IX, 7-45.
- Asad, T. (1973) "Introduction". En: *Anthropology & the colonial Encounter*. New York: Humanities Press.
- Balandier, G. (1951) "La situation coloniale: approche théorique". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI: 44-79.
- Bazin, J. (1999) "A chacun son Bambara". En: Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (eds) Op. Cit. pp. 87-127.

- Benedict, R. (1945) *Patterns of Culture*. New York: Mentor books.
- _____ (1934) "Anthropology and the Abnormal," *Journal of General Psychology*, 10.
- Boas, F. (1922 [1911]) *The mind of primitive man*. New York: The Macmillan Company.
- Bourdieu, P. (2002 [1966]) *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor.
- Castro-Gomez, S. (2005) *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontífica Uniersidad Javeriana
- Clifford, J y Marcus, G. (1986) *Writting culture: the poetics and politics of the ethnography. Literature and art*. USA: Harvard University Press.
- Cooke, B. (2002) *Human Nature in Utopia. Zamyatin's We* (EVANSTON, IL.
- Cooke, B. & Turner, F.(1999). *Biopoetics: evolutionary Explorations in the Arts*. Lexington, KY.
- Darwin, Ch. (1859) *On the origin of species*. New York: D. Appleton and Company.
- Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre*. París: Galilée.
- _____ (1996). *Résistances de la psychanalize*. París: Galilée.
- _____ (1993) *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. París, Galilée. Derrida, J. 1995 [1994]. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (trad. por J. M. alarcón y c. de Peretti). Madrid, trota.
- _____(1972) *Marges de la philosophie*. Minuit: Paris.
- Descola, P. (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard. DOI : [10.3917/deba.114.0086](https://doi.org/10.3917/deba.114.0086).
- Esposito, R. (2011 [2004]) *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2009(2007) *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bio-poéticas y bio-políticas coloniales...

- Evans-Pritchard, E. (1990[1962]) *Ensayos de Antropología Social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (1940) *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. [Oxford : Clarendon Press](#).
- Fabian, J. (1991) "Presence and Representation". En: *Time and the work of anthropology: The Key Concepts*. Londres y Nova Iroque: Routledge, pp. 236-45.
- Foucault, M.(1981 [1976]) "Les mailles du pouvoir". *Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de Bahía, 1976*, Barbârie, n° 4, año 1981, pp. 23-27, en *Dits et Ecrits* : tomo II, texto n° 297.
- (1976) "Bio-histoire et bio-politique ». *Le Monde*, n° 9869, 17-18 oct, p. 5, *Dits et Ecrits* : tomo II, texto n° 179.
- (1975-1976) « Il faut défendre la société ». *Annuaire du collège de France*, 76e année, *Histoire des systèmes de pensée*, año1975-1976, pp. 361-366. *Dits et Ecrits* : tomo II, texto n° 187.
- (1974-1975) *Les anormaux*. Paris: Seuil gallimard.
- (1974) "La vérité et les formes juridiques". *Cadernos da P. U. C.*, n° 16, juin, pp. 5-133 (*discusión con M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto*(*conférences à l'université pontificale catholique de Rio de Janeiro, del 21 al 25 de mayo de 1973*)). *Dits et Ecrits* : tome I, texte n° 139.
- (1971) *La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, tomo I. Paris: Gallimard. Cours 1970-1971. *Annuaire du Collègue de France*, año 71, *Histoire des systèmes de pensée*, año 190-1971, 1971, pp. 245-249, *Dits et Ecrits* : tomo I, texto n° 101.
- (1970) « La bibliothèque fantastique », en Debray-Genette (R.), éd., *Flaubert*, Paris, Firmin-Didot/Didier, coll. « Miroir de la critique », 1970, pp. 171-190, *Dits et Écrits*, tomo I, texto n° 75
- (1966) *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard. Edic española *Las palabras y las cosas*, 2002, siglo XXI, traduc. Elsa Cecilia Frost
- (1954) *Maladie mentale et personnalité* (1954; reed. en 1962) / *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, 2010.

- Geertz, c. (1973) *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gluckman, M. (1987[1958]). “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”, en:
- *Feldman-Bianco, Bela Antropologia das sociedades contemporâneas*. San Pablo: Pessier & Bertelli, pp. 227-344
- Godelier, M. ([1974]). *Antropología y Economía*. Barcelona: Anagrama.
- Gramsci, A. (1976 [1963]) *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo. Versión al español de Ángel González Vega.
- Katzer, L. (2016) “Diferencia-como-colonia”, gubernamentalidad/biopolítica y Vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial. *Tabula Rasa* n° 25:317-362.
- Katzer, L. (2015) “Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena. Aportes desde una etnografía ‘filológica’”, *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.22: 31-51, enero-junio 2015.
- Katzer, L. (2011) “El trabajo de campo como proceso. La etnografía colaborativa como perspectiva analítica” *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social* N°2. CIES-CONICET. Universidad Nacional de Córdoba.
- Katzer, L. (2009). “El mestizaje como dispositivo biopolítico”. En: tamagno (comp) *pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. La plata: Biblos. Isbn 978-950-786-765-1. 204 páginas.pp. 59-75.
- Lander, E. (2000) “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos, En Lander, E (comp) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* Buenos Aires: CLACSO, pp. 4-23.
- Leclerc, G. (1972) *Anthropologie et colonialisme: Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris: Fayard.
- Levi-Strauss, C. (1962), *La pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon.

Bio-poéticas y bio-políticas coloniales...

- Linton, R. (1959[1945]) *Cultura y personalidad*. Buenos Aires: FCE.
- Malinowski, B. (1926) *Myth in primitive psychology*. London: Kegan Paul & Co.
- _____ (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Geo.
- Mauss, M. (1926) . *Manuel d'ethnographie*.
- http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- _____ (1922-23) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- Marcus, G. y Fisher, M. (1986 [2000]) *La Antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mead, M. (1935) *Sex and temperament in three primitive societies*. New York: Morrow.
- _____ (1926) *Coming of age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York: Morrow.
- Menendez, E. (1972). "Racismo, colonialismo y violencia científica". *Revista Transformaciones*. Mexico.
- Métreaux, A. (1937[1929]) "Contribución a la etnografía y arqueología de la provincia de Mendoza". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*. Tomo VI, 15-16: 1-66.
- Mignolo, W. (2000) "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En Lander, Compilador/a o Editor/a *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* pp. 34-52.

- Pacheco de Oliveira, J. (1999). *A viagem da volta. Etnicidade política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Contracapa. 1º edic. Rio de Janeiro
- Quijano, A. (2002) "El regreso al futuro y las cuestiones de conocimiento". En: Catherine Wash, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gomez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. pp. 45-60. Quito: Abya-Yala-Universidad Andina. Simón Bolívar.
- Rapport, N. & Overing, J. (2000) *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. Londres y New York. Routledge.
- Rusconi, C. (1961-1962) *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza*. Vol. I a
- IV. Imprenta Oficial Mendoza. Mendoza.
- _____ (1940) "Supervivencia de algunos descendientes de aborígenes de
- Mendoza" En: *Revista geográfica americana*. Año VIII, Vol. XIV, octubre, nº 85, pp. 259-264.
- Said, E. (1993) *Culture and Imperialism*. Nueva York: Knopf.
- _____ (1983) *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Stocking, G (1991) "Colonial situation" y "Maclay, Kubary, Malinowski: Archetypes from the dreamtimes of Anthropology". En: En: *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic Knowledge* (Colecao History of Anthropology, vol. 7). Madison: The University of Wisconsin Press. pp 3-67.
- Thomas, N. (1991). "Against ethnography". En: *Cultural Anthropology*. Vol. 6, nº 3, pp. 306-322.
- Trouillot, M-R. (2003) "Anthropology and the Savage Slot: the poetics and politics of otherness". In: *Global transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan

Bio-poéticas y bio-políticas coloniales...

- -----1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon press.
- Turner, F. J. (1920 [1893]) "the significance of the frontier in american history". *American Historical Association*. Chicago.
- Vignati, A. (1931) . Vignati, A. 1931. "Contribución al conocimiento de la etnografía moderna de las Lagunas de Huanacache" En: *Notas preliminares del Museo de la Plata*. Tomo I, pág. 225-240.
- Werry Margaret (2008) "TOURISM, RACE AND THE STATE OF NATURE. On the bio-poetics of government". *Cultural Studies Vol. 22, Nos. 3_4 May_July 2008, pp. 391_411*
- *Williams, R. 1997 [1989] La política del modernismo*. Buenos Aires: Manantial.
- *Wolf, E. (1982) Europe and the People Without History*. California: University of California Press, edic 2010.
- Worsley, P. (1970 [1964]) . *The third world. Nature of human society series*. Chicago: The University of Chicago press. Seg. Edición.
- Wright, P. (1995) "Un espacio utópico de la Antropología. Una visión desde la cruz del Sur" *En Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología, 16:191-204*.

**Construcción y uso de la raza en Chile. La
ocupación de la Araucanía y la
colonialidad del poder**

**Construction and use of race in Chile. The
occupation of Araucanía and the coloniality of
power**

Christian Eduardo Álvarez Rojas
Universidad de Santiago de Chile
christian.alvarez.rojas@gmail.com



Recepción: 28-09-2016 **Aceptación:** 11-02-2017

Resumen: En el presente artículo se analizará la construcción de la idea de raza bajo el enfoque de la colonialidad del poder y la clasificación social. Se expondrá en un inicio una caracterización breve de los orígenes del racismo como fenómeno típicamente moderno y sus componentes principales, para luego analizar cómo se asimila en Chile y se usa como justificación de un genocidio. Finalmente, se mostrarán algunas repercusiones y persistencias posteriores del racismo en Chile.

Palabras clave: raza, racismo, modernidad, colonialidad del poder, Ocupación de la Araucanía

Abstract: In the present article, the construction of the race idea will be analysed under the coloniality of power and social classification frame. At the beginning, it will be shown a brief depiction of racism origins as a typical modern phenomena and its main components, then analysing how this is assimilated in Chile and used as justification for

Estudiante Doctorado en Estudios Americanos

a genocide. Finally, it will be shown some later repercussions and persistences of racism in Chile.

Keywords: race, racism, modernity, coloniality of power, Occupation of Araucanía

Origen de la idea de raza

El racismo puede entenderse como un tipo de concepción de la naturaleza humana, según la cual es posible agrupar a conjuntos de individuos según características comunes e inherentes, que determinarán tanto su desarrollo individual como colectivo, y el tipo de relaciones que establezcan con otros grupos. Es decir, requiere en primer lugar que se considere que existen *razas* humanas, las que tomando como modelo la crianza selectiva de animales domésticos y la taxonomía de las ciencias naturales, supondrán en primera instancia una catalogación de pretensión científica, que buscaría dar cuenta de diferencias biológicas entre los seres humanos que serían determinantes en su posterior desarrollo, y que explicarían los distintos niveles de desarrollo cultural de los grupos humanos identificados como razas en el orden moderno. De esta forma, el racismo es un fenómeno inherentemente moderno, que requiere de los cambios globales impulsados por el capitalismo y el imperialismo:

El racismo es, en efecto, una cuestión verdaderamente moderna a partir del momento en que incide no en grupos humanos en posición de gran exterioridad mutua, de radical extrañeza, de distancia no abolida, ni siquiera grupos humanos que se oponen o crean su encuentro, como sucedió a comienzos de la colonización, sino en grupos humanos llamados a vivir en una misma unidad económica, política o social, en particular en un mismo conjunto jurídico-político -el que constituye, en particular, un Estado-. (Wiewiorka, 52)

El racismo emergerá entonces como una motivación universalista, que busca englobar dentro de sí a todos los grupos humanos bajo un orden

común. En su primer momento, el racismo adopta un universalismo de carácter científico, es decir, bajo la pretensión de que las razas humanas son una realidad biológica, disponible para ser categorizada y cuantificada por la taxonomía, dando como resultado jerarquías de las diferencias culturales, justificando relaciones de dominación y explotación.

Esta posición del racismo como un producto de la modernidad parece contradecir tanto los propios principios modernos, como los antecedentes históricos de segregación ya existentes en distintas culturas y en épocas previas. Estas segregaciones serán un piso histórico, pero que aún no reunirán las condiciones que engloba la concepción moderna del racismo como, ante todo, un determinismo esencialista. En el caso de la cultura grecolatina, en donde la categoría del *otro* está representada por el bárbaro, considerado inferior por no hablar el lenguaje de la polis, esta otredad no implicaba una categoría homogénea, pues podían caber dentro de ella la totalidad de culturas que no fuesen la griega, y en cuya determinación nunca fue relevante, según sostienen las investigaciones de Frank Snowden, aspectos como el color del pelo o la piel (cit. en Fredrickson 17). El otro tipo de segregación propio de este momento cultural lo constituye la esclavitud, que era considerada como una relación lícita de explotación en tanto era el resultado de conflictos bélicos entre ciudades o económicos entre particulares, bajo la cual podían caber tanto los ciudadanos libres caídos en desgracia, como bárbaros o prisioneros de guerra, los que incluso, aunque muy excepcionalmente, podían recuperar su libertad y ocupar roles importantes en la administración pública (Millett 55-6). Dada esta multiplicidad de potenciales esclavos, su reconocimiento como tales por parte de la sociedad debía ser acentuado mediante elementos externos y arbitrarios:

El problema, [...] es que no siempre era sencillo advertir la diferencia entre los esclavos y el resto de habitantes de la ciudad. En ocasiones - y, especialmente, si habían intentado escapar- se les tatuaba en la frente; y tal vez el vestido, el

peinado, el acento y la ocupación podían despertar sospechas, pero no se destacaban por el color de la piel. (Davison 179)

Las lógicas de segregación en la antigüedad occidental, por lo tanto, no suponen un determinismo a priori ni pretenden ser una categoría biológica que naturalice un orden, sino simplemente una categoría útil para sostener un orden en el estado, tanto externo como interno. Un paso siguiente en este proceso lo constituyó la visión del cristianismo sobre el pueblo judío, el cual habría sido *el responsable* de la crucifixión y muerte de Jesús. Si bien en los primeros siglos del cristianismo los judíos no fueron segregados sistemáticamente, por ser el pueblo del que había nacido Jesús, y por ser vistos como un colectivo al que se podría evangelizar, el fracaso de los intentos cristianos por hacerlos abandonar su fe hizo que la actitud comenzase volverse cada vez más hostil, siendo recurrente la asociación popular del judío como un enemigo de Cristo y, por ende, de la cristiandad en general. Así, en 1150, en Inglaterra son acusados de secuestrar niños cristianos para repetir la crucifixión (Friedrickson 20) y así obtener su sangre para rituales ocultos. La situación se agravaría tras la aceptación de la transubstanciación como dogma en 1215, en donde la hostia se convierte en el cuerpo de Cristo, pues los judíos son acusados de robarlas y repetir con ellas las torturas de la crucifixión; el judío ya no es solo un no-creyente en la divinidad de Jesús, sino que deliberadamente obra contra ella, situación que lo convertirá en la práctica en un “infrahumano”, siendo un grupo susceptible ya no solo de ser marginado, sino además exterminado, ambas situaciones justificadas en la cultura popular:

Crecientemente en la mitología popular, folklore e iconografía, se hizo una asociación entre los judíos y el Diablo o entre los judíos y la brujería. En el pensamiento popular de la Baja Edad Media, el problema presentado por los judíos no era tanto su no creencia, como sí sus malévolas intenciones contra Cristo y su deseo de servir a los Poderes de la Oscuridad en sus conspiraciones. Las máximas autoridades eclesiásticas, repudiaban mayoritariamente tales fantasías y generalmente

Construcción y uso de la raza en Chile. La justificación...

adherían al principio de que la existencia de los judíos debía ser tolerada debido a que su conversión definitiva era esencial para el plan divino de salvación del mundo. [...] De acuerdo a Cecil Roth, historiadora pionera en el antisemitismo medieval, la deliberada no-creencia de los judíos los hizo ser vistos como ‘menos humanos’ y ‘capaces de cualquier crimen, imaginable o inimaginable’. (21)¹

Esta esencialización del otro, sin embargo, está determinada por un factor teológico: el judío es tan creación divina como el cristiano, solo que ha perdido su condición de igual al negar la divinidad de Cristo, y en ningún caso comparte la lógica discursiva del racismo “científico”, pues este tiene como fundamento una supuesta realidad objetiva medible según las herramientas de la biología. Por otra parte, los encuentros de la Europa medieval con la otredad no necesariamente tuvieron un componente de menosprecio, sino que estuvieron determinados por factores históricos; así, el islam será otra construcción de otredad esencialmente amenazante en tanto comparte la misma negación teológica ya descrita, y ser además una amenaza bélica. En el caso de lo *negro*, podrá haber incluso una valoración positiva, debido al relato mítico de la conversión de los etíopes al cristianismo, que dará paso al Preste Juan, monarca no europeo que acepta la fe cristiana, cuyo origen mítico va desde India, Asia Central hasta el Reino de Etiopía (27). Estos antecedentes revelan que la piel, y en general, los rasgos fenotípicos, no constituyen –aun- una variable a priori en el pensamiento occidental para la esencialización de los grupos humanos, sino que ésta será el

¹ “Increasingly in popular mythology, folklore, and iconography, an association was made between Jews and the Devil or between Jews and witchcraft. In the popular mind of the late Middle Ages, the problem presented by Jews was not so much their unbelief as their malevolent intent against Christians and their willingness to enlist the Powers of Darkness in their conspiracies. The highest authorities in the church for the most part repudiated such fantasies and generally adhered to the principle that the existence of Jews must be tolerated because their ultimate conversion was essential to God’s plan for the salvation of the world. [...]. According to Cecil Roth, a pioneer historian of medieval antisemitism, the Jews’ “deliberate unbelief” made them seem “less than human” and “capable of any crime imaginable or unimaginable”” Traducción propia.

resultado de consideraciones teológicas. Sin embargo, indirectamente, será el cristianismo el que establecerá una condición que posteriormente formará parte del racismo científico y su sucesor, el cultural: el universalismo.

El cristianismo, en la medida en que encuentra aceptación en grupos humanos distintos al europeo, en cultura y en hábitat geográfico, aunque sea mediante el mito, reafirma así su vocación de ser una doctrina universal, que puede unir dentro de sí a toda la humanidad bajo el mensaje de Cristo. Pero siendo una posibilidad de salvación existencial tan potente, la no aceptación de éste implicará la constitución de una alteridad radical irreconciliable; la esencialización emerge así como el resultado de una división de los grupos humanos en su aspecto más profundo: el destino de su alma, su pertenencia a un orden cósmico mayor que exige un posicionamiento binario entre el bien o el mal. Este eje no pudo, por ende, haberse generado en un contexto cultural distinto al cristianismo ni a los factores que lo convirtieron en la doctrina inherente a la cultura Europea durante la Edad Media. Ahora bien, como ya se ha visto, la esencialización cristiana no considera aspectos biológicos, que serán los que constituirán el racismo científico; aun cuando en el siglo XV se busque segregar al judío mediante una “pureza de sangre”, que considerará a la suya un *quasi venenum* (Wieviorka 66), esta será, por lo visto, una consecuencia de una infracción teológica previa, y no al revés. La generación de este pensamiento emergerá tras los cambios globales sin precedentes ocurridos en el Renacimiento: el descubrimiento de América, la apertura de nuevas rutas comerciales y, sobre todo, la esclavitud a gran escala. Principalmente, un hecho clave ocurrirá en 1452 cuando:

El papa italiano Nicolás V una bula papal llamada Dum Diversas. En reconocimiento a la magnitud y el esfuerzo puesto por la corona portuguesa en la exploración de la costa africana, la Iglesia dio su aprobación oficial a la esclavización y venta de africanos por la corona portuguesa –una sanción confirmada tres años después en la carta Romanus pontifex.

Construcción y uso de la raza en Chile. La justificación...

Correspondiendo a la lealtad y el apoyo del poderoso rey de Portugal, el papa transformó la esclavitud en una institución de la que todos los europeos podían sacar provecho sin culpa. Los historiadores no hablan normalmente de la Era de la esclavitud, pero en retrospectiva podemos ver que los decretos de la década de 1450 moldearon el futuro de tres continentes y comenzaron una nueva historia. (Wise Bauer 20)²

La expansión imperial será entonces un factor clave en cambiar las relaciones entre distintos grupos humanos, pues se enfrentará a un sometimiento y explotación a una escala en muchos órdenes de magnitud superior a las conocidas por Europa. Esta “explotación sin culpa”, no será un cambio automático e inmediato, pues viene a contradecir la reticencia medieval a la usura y la explotación que, entre otras cosas, formaban parte de los males asociados a los judíos por su supuesta condición de *no humanidad* al negar a Cristo. De esta forma, es posible encontrar testimonios que retratan lo chocante que fue para algunos europeos el enfrentarse a una empresa de explotación que implicaba el destierro de poblaciones humanas completas, sometiéndolas al abuso y la tortura. Uno de los más relevantes en términos históricos, es sin duda la publicación de *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales*, publicado en 1552 por el fraile y teólogo Bartolomé de las Casas, en donde expone los abusos cometidos por la corona española en la conquista de América, diciendo respecto de las culturas indígenas “otra cosa no han hecho de 40 años á esta parte hasta hoy, y hoy en este dia lo hacen,

² “The Italian pope Nicholas V had just issued a papal bull called *Dum Diversas*. In recognition of the expense and effort that the Portuguese had put into exploring the African coast, the Church gave official approval to the enslavement and sale of Africans by the Portuguese crown—a sanction confirmed again three years later in the charter *Romanus Pontifex*.

Wooing the allegiance and support of the powerful king of Portugal, the pope had transformed slavery into an institution that all Europeans could profit from without guilt. Historians do not normally speak of the Age of Enslavement, but in hindsight we can see that the decrees of the 1450s shaped the futures of three continents and began a whole new story.” Traducción propia.

sino despedazallas , inatallas, angustiallas, afligilias, atormentallas y destruillas , por las estrañas, y nuevas, y varias, y nunca otras tales vistas , ni leídas , ni oídas maneras de crueldad” (de las Casas 15-6)³.

Este tipo de pensamiento tendrá también una correspondencia fuera del ámbito eclesiástico e intelectual, pudiendo encontrarse testimonios similares, por ejemplo en un diario de viaje de un marino a cargo del transporte de esclavos en pleno siglo XVII, recopilado por James Pope-Hennessy, en el cual se expone:

[Mis superiores me instaron a] cortar las piernas y brazos de los esclavos más obstinados para espantar al resto; [pero me resistí] a considerar siquiera esa idea, y mucho menos a poner en práctica tal barbaridad y crueldad contra esas pobres criaturas, quienes, exceptuando su falta de cristiandad y religión verdadera (lo que es más una mala fortuna que su propia culpa) son igualmente obra de la mano de Dios, y sin duda tan querida para él como nosotros; ni puedo imaginar por qué ellos deberían ser despreciados por su color, siendo que no pueden aliviarlo, y el efecto del clima que ha complacido a Dios en asignárselos. No puedo pensar que haya algún valor intrínseco en un color más que en otro, ni que el blanco sea mejor que el negro, solo que lo pensamos porque somos así, y estamos en la posición de juzgar favorablemente en nuestro caso, tanto como los negros, aborreciendo el color, dicen, el diablo es blanco y así lo pintamos. (cit. en Schneider D. & Schneider C. 43)⁴

³ Rechazo que, paradójicamente, no alcanzó a tener para los esclavos llegados de África y sus descendientes. A pesar de esto, sin embargo, resulta más evidente cómo la visión favorable o negativa hacia una determinada *raza* es contingente y mediada por relaciones puntuales e intereses históricos.

⁴ “[My officers urged me to] cut off the legs and arms of the most wilful [slaves] to terrify the rest, [but I refused] to entertain the least thought of it, much less put in practice such barbarity and cruelty to poor creatures, who, excepting their want of Christianity and true religion (their misfortune more than fault) are as much the works of God's hands, and no doubt as dear to him as ourselves; nor can I imagine why they should be despised for their colour, being what they cannot help, and the effect of the climate it has pleased God to appoint them. I can't think there is any intrinsic value in one

El propio cristianismo, si bien permite segregar en torno a la dicotomía creyente/no creyente, establece un límite demasiado poderoso para pasar por alto en la empresa esclavizadora, que es la mencionada universalidad de su doctrina, la cual, hasta que no sea negada de forma explícita, estará abierta a considerar al otro como un potencial receptor del mensaje evangelizador. Para justificar el dominio y explotación será necesario entonces acudir a las nuevas forma de universalidad, que vendrán dadas tanto por el auge del conocimiento científico, como de las nuevas ideologías políticas que buscarán formar un orden jurídico fundado en la razón y no en la tradición religiosa⁵.

El nacimiento del racismo científico tiene su primer antecedente en la taxonomía de Carl Linneo, quien en *Systema Naturae*, publicado en 1758, propone las siguientes *subespecies* para el *homo sapiens*: *americanus*, *asiaticus*, *africanus*, *europaeus*, y una quinta categoría para hombres salvajes y bestias míticas (Fuentes 74). Será luego Gobineau en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, escrito entre 1853 y 1855, quien propondrá que la mezcla de las distintas razas conduce a una decadencia (Wieviorka 26), la que, entonces, deberá ser prevenida y combatida. Otro factor clave en el auge del racismo científico será la filosofía positivista, la cual, asumiendo una correspondencia entre las ciencias naturales y el estudio de la cultura humana, verá a esta última como portadora de un desarrollo teleológico, lo cual será plasmado de forma definitiva por Herbert Spencer como *darwinismo social*. Surge la idea de que la selección natural implica la supervivencia de individuos más aptos, que serán reconocidos como superiores respecto a sus pares, lo que funcionará como justificación a posteriori de la situación desventajosa

colour more than another, nor that white is better than black, only we think so because we are so, and are prone to judge favourably in our own case, as well as the blacks, who in odium of the colour, say, the devil is white and so paint him." Traducción propia.

⁵ Es posible entender al cristianismo como uno de los catalizadores en el desarrollo de la ciencia en occidente, en la medida en que asume la existencia de una realidad que puede ser cognoscible, y así obtener un conocimiento objetivo que se acerque a la voluntad de Dios. La relación no sería causal ni unívoca (pues existen más factores en juego, como los políticos y económicos), pero sí relevante. (Lindberg 305-9)

de unos grupos humanos respecto a otros, y también como el impulso para desatar nuevas dominaciones o agudizar las existentes.

Racismo y Colonialidad

Llegados a este punto, corresponde analizar este proceso histórico bajo el enfoque de Aníbal Quijano propuesto en *Colonialidad del poder y clasificación social*. La primera distinción clave es la *colonialidad* respecto al concepto más común de *colonialismo*, Quijano explica que la colonialidad “Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América” (67). Este concepto permite precisar con más exactitud un tipo de relación colonial, pues supone la existencia de un sistema global de dominación, cuyo origen ya se ha expuesto que corresponde con la era de los descubrimientos y la consolidación del capitalismo como sistema de producción.

La colonialidad, además, implica una revisión a las lecturas que se han hecho a estos procesos de dominación, ya sean favorables o críticas. Esto es necesario debido a la influencia del eurocentrismo que tiende a asignar una linealidad causal a los acontecimientos históricos que no se corresponde con los hechos, y que entrega una visión equívoca de las categorías analíticas al naturalizarlas. Así, Quijano observa que tanto el liberalismo como el materialismo histórico marxista cometen el error de comprender las relaciones sociales como un a priori fuera de la historia:

Si, como en Hobbes, se hace intervenir acciones y decisiones humanas en el origen de la autoridad y del orden, no se trata en rigor de ninguna historia, ni siquiera de un mito histórico, sino de un mito metafísico: postula un estado de naturaleza, con individuos humanos que entre si no guardan relaciones distintas que la continua violencia, es decir, que no tienen entre

Construcción y uso de la raza en Chile. La justificación...

si genuinas relaciones sociales. Si en Marx se hace también intervenir acciones humanas en el origen de las «relaciones de producción», para el materialismo histórico eso ocurre por fuera de toda subjetividad. Esto es, también metafísica y no históricamente. No de modo distinto, en el funcionalismo, en el estructuralismo y en el estructural-funcionalismo, las gentes están sometidas ab initio al imperio de ciertos patrones de conducta históricamente invariantes.

La perspectiva eurocéntrica, en cualquiera de sus variantes, implica, pues, un postulado históricamente imposible: que las relaciones entre los elementos de un patrón histórico de poder tienen ya determinadas sus relaciones antes de toda historia; esto es, como si fueran relaciones definidas previamente en un reino notico, a histórico o transhistórico. (72).

Una comprensión verdaderamente crítica de las relaciones sociales, incluyendo a las relaciones de dominación, deberá entonces reconocer a estas como el resultado de luchas entre sujetos, tanto individuales como colectivos, en un proceso constante de creación y cambio. Conceptos como clase o raza, no son dados ni están fuera de la historia, sino que son el resultado de estas luchas, y su naturalización es simplemente un uso acrítico de estos conceptos. En este sentido, si las relaciones de dominación generan las categorías sociales, no se podrá sostener la noción, aun en sentido crítico, del capitalismo como un proceso homogéneo a partir de procesos definidos y demarcados: “dentro de cada una de esas categorías no solo coexisten, sino que se articulan y se combinan todas y cada una de las formas, etapas y niveles de la historia de cada una de ellas. Por ejemplo, el trabajo asalariado existe hoy, como al comienzo de su historia, junto con la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad” (75). Al ser imposible sostener el argumento, incluso en contra, de que el capitalismo supone un proceso orgánico y homogéneo, se revela su carácter contingente, pues su alcance global sucede en torno a un eje de poder que tiene

como antecedente necesario a los procesos de descubrimiento y conquista, especialmente en América.

A partir de este análisis, Quijano advierte cómo se han instalado en la intersubjetividad colectiva conceptos externos a los procesos históricos, pero dando la impresión de representar aspectos dados de la realidad, como los de clase y raza. Estos dos términos, son usados según la necesidad cartesiana de Europa -como centro del poder global- de clasificar y administrar los elementos de la realidad:

Para Linneo, las plantas estaban allí, en el «reino vegetal», dadas, y, a partir de algunas de sus características empíricamente diferenciables, se podía «clasificarlas». Los que estudiaban y debatían la sociedad de la Europa centro-nórdica, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, aplicaron la misma perspectiva a las gentes, y encontraron que era posible «clasificar», también a partir de sus más constantes características diferenciables empíricamente, su lugar en la estructura social de riqueza y pobreza, mando y obediencia (88).

Las nociones de raza y de clase, por lo tanto están estrechamente relacionadas, pues ambas son el producto de relaciones de dominación, y no un dato anterior a estas ni su causa. Es tras la división del trabajo que se hacen relevantes las características socioeconómicas que permitirán el análisis marxista en términos de clases sociales, las que son por ende un resultado histórico y contingente, sujeto a potenciales cambios y resignificaciones. Con la raza sucede algo similar, con la diferencia de que su aparición corresponde a la interpretación europea de los rasgos fenotípicos que permitiesen establecer una distinción clara entre los dominados y los dominadores, los que en un principio incluyeron el color de la piel, al haber sido el rasgo que marcaba una diferencia aparente con los primeros pueblos conquistados, pero no se limitó a él cuando esta distinción era menos aparente, “[l]as diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias

Construcción y uso de la raza en Chile. La justificación...

«raciales»: en un primer periodo, principalmente el «color» de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos; más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz” (98).

La raza, por lo tanto, será tan construida a raíz de las luchas de dominación como la clase social, solo que su ocurrencia con grupos humanos lejanos a la urbe occidental y con rasgos en apariencia distintivos provoca la ilusión de que, efectivamente, se refiere a aspectos biológicos. Este proceso, sin embargo, resultó más evidente en el III Reich, en donde el arianismo debió extremar recursos para justificar diferencias supuestamente biológicas entre poblaciones fenotípicamente indistinguibles

El «color» en la sociedad colonial/moderna no siempre ha sido el más importante de los elementos de racialización efectiva o de los proyectos de racialización, como en el caso de los «arios» respecto de los demás «blancos», incluidos los «blancos» «judíos» y, más recientemente, en los procesos de «racialización» de las relaciones israelí-árabes. Estas son, si falta hiciera, eficientes demostraciones históricas del carácter estrictamente mítico-social de la relación entre «color» y «raza». (103-4).

La apariencia de naturalidad habría estado dada por su referencia a la corporalidad, que es, en su forma más empírica, cómo se organiza la dominación. Tanto en las urbes, en forma de clases separadas por su origen salarial, como a escala global, con modos de producción paralelos puestos sobre un mismo eje de explotación.

El contexto chileno

El primer relato -y quizá por ello el que más profundo arraigo ha tenido en la sociedad chilena- respecto a un otro, en este caso, el pueblo mapuche, lo constituye *La Araucana* de Alonso de Ercilla, cuyo primer volumen se publicó en 1569. En una muestra que refuerza el

argumento de que el encuentro con un grupo humano distinto no implica en sí mismo una aversión e infrahumanización, la perspectiva artística de Ercilla destacó en los mapuches valores que eran reconocibles en la cultura occidental como señal de nobleza e hidalguía. A partir de sus versos, incluso, Voltaire compararía a Colo Colo con Néstor: “después de haber comparado el parloteo presuntuoso y descortés de Néstor con el discurso modesto y mesurado de Colo-Colo; la odiosa diferencia que aquél otorga entre el rango de Agamenón, y el mérito de Aquiles, con esta igualdad de grandeza y de valor atribuidos con parte a todos los caciques, que el lector se pronuncie” (7). Colo Colo es representado como un líder de la rebeldía natural de un pueblo digno, pero con el equilibrio racional propio de la sabiduría entregada por la edad, instalándose así en el imaginario literario occidental, y particularmente el chileno, la figura del mapuche como un pueblo portador tanto de fuerza como de templanza, como se puede apreciar en los versos aludidos al lonko en el canto VIII: “La verde edad os lleva a ser furiosos/ ¡oh hijos!, y nosotros, los ancianos/ no somos en el mundo provechosos/ más de para decir consejos sanos / que no nos ciegan humos vaporosos/ del juvenil hervor y años lozanos/ y así, como más libres entendemos/ lo que siendo mancebos no podemos.” (87). A pesar de ser una construcción literaria externa y posterior a los hechos, sí existe constancia de que, por parte de algunos europeos, hubo un aprecio real por la cultura mapuche por su carácter *reflexivo-filosófico*, además de la hidalguía, como relatan por ejemplo las crónicas del misionero jesuita Bernhard Havestadt, en las que alude al mapudungun: “quien conozca la lengua chilena mirará otras lenguas muy por debajo de sí, como desde una atalaya [...] a cualquier no chileno puede espetársele justificadamente y con razón: si tu lengua es buena, la lengua chilena es superior” (cit. en Zúñiga 21).

Esta perspectiva, por supuesto, no sería la dominante, o al menos no la única en el ámbito oficial. Durante el proceso de consolidación de la colonia española, tanto por las condiciones económicas como por el constante enfrentamiento bélico con los mapuche, se veía al *indio*

como enemigo o potencial recurso productivo, el cual tenía la esclavitud y la conversión al cristianismo como única posibilidad de supervivencia, pues su sola existencia bajo un modelo cultural alternativo lo convertía en un hereje, cuyo justo castigo era la muerte (cf. Jara 196). En el caso de la esclavitud de etnias llegadas de otros territorios, no representaron un número equiparable a la población indígena, aproximándose, para 1810, a diez o doce mil personas. A esta altura, además, ya había ocurrido un mestizaje importante: “los mulatos o zambos, engendrados por la unión de los negros con las mujeres blancas o indias, o, al revés, llamados ordinariamente pardos, excedían a la raza africana. Los genuinamente negros eran muy poco abundantes en Chile” (Feliú 57). Ya a fines de la Colonia, al menos en Santiago, los esclavos podían recuperar su libertad y tener algún grado de inclusión en la sociedad, por ejemplo, formando el “El Batallón de los Pardos”, especie de policía destinada a proteger el comercio por las noches, y que en su participación en la guerra de independencia fueron llamados “Infantes de la patria” (59). Aunque estos antecedentes podrían llevar a pensar en la inexistencia del racismo en Chile, sí había generalizaciones esencialistas a los grupos segregados, como las denunciadas por Manuel de Salas y que se esgrimían como argumento para explicar las precarias condiciones de vida de los indígenas: “concluyendo que la causa es la innata desidia que se ha creído carácter de los indios, y que ha contaminado a todos los nacidos en el continente, aumentada y fomentada por la abundancia. O, más indulgentes, buscando causas misteriosas, lo atribuyen al clima” (53). El racismo se presentará de forma más concreta ya avanzado el siglo XIX, con la expansión territorial del estado, la respectiva explotación creciente de sus clases dominantes, y las justificaciones propuestas para ello, pues en la colonialidad del poder la distinción racial no es un absoluto geopolítico, sino una referencia que incluye matices y gradaciones; entre los polos dominantes y las periferias dominadas existen intermediarios, las clases altas de las periferias, que articulan las categorías raciales según desprecian a la población local como forma de imitar a Europa.

La Pacificación

Dadas las características coloniales de Chile, lejos de los grandes centros del poder, y con una población altamente mestiza, no fue algo dado el menosprecio por lo autóctono en favor de lo extranjero, principalmente europeo. De hecho, existe evidencia para lo contrario: a inicios del siglo XIX, de la mano de intelectuales como Manuel de Salas y Francisco Bilbao, se toma como un potencial beneficioso el poseer y construir rasgos culturales propios, pues permitirán garantizar la independencia a futuro (Pinto Rodríguez 116).

Con la llegada del liberalismo al poder, el pensamiento oficial chileno se alimenta de las corrientes europeas de la época, las cuales ya comenzaban a desarrollar el racismo científico. La inclusión forzosa de Chile dentro del sistema mundial de comercio, necesitó que se ubicara bajo sus coordenadas dentro de la escala de grises del racismo propio de la colonialidad, situación promovida desde las élites como forma de validación propia. De esta forma, Sergio Villalobos, en su prólogo a la *Historia General de Chile* explica que

Llegaban libros y periódicos, los cambios liberales y las revoluciones de Europa impresionaban, mostrando que entre convulsiones el viejo mundo se abría hacia una nueva era. Se avanzaba rumbo a la verdadera libertad del hombre y de los pueblos y también hacia el pensamiento científico, la nueva técnica, la literatura y el divagar filosófico. La idea del progreso indefinido y de la perfectibilidad humana se abría paso resueltamente (XIV).

El pensamiento liberal, a pesar de –o quizá, *debido a*- pretender fundarse en la racionalidad ilustrada, asumió al racismo como guía implícita para la expansión de Chile, especialmente en la ocupación⁶

⁶ Para efectos prácticos, se hablara de *ocupación*, *invasión* y *pacificación* como sinónimos, asumiendo a este último término como una coartada histórica de los anteriores.

Construcción y uso de la raza en Chile. La justificación...

de la Araucanía, y también en las políticas migratorias para colonizar los nuevos territorios. Si bien, siguiendo las crónicas de Robustiano Vera, la propuesta de Cornelio Saavedra de avanzar militarmente podría comprenderse como una estrategia geopolítica, al buscar la expansión fronteriza del estado y la seguridad de los asentamientos humanos presentes en la Araucanía, la pacificación requirió pronto una justificación ideológica más profunda, afín a las nuevas relaciones de dominación que traería el control de los recursos que se esperaban obtener del control territorial.

Una de las voces principales en este proceso de instalación de la colonialidad respecto a la Araucanía y los mapuches fue Benjamín Vicuña Mackenna, diputado por Valdivia para la época:

Vicuña Mackenna se encargó de llevar las cosas casi a los extremos. Recogiendo más tarde las ideas del conde A. de Gobineau, difundidas en su *Essai sur la inégalité des races humaines*, publicado en París entre 1853 y 1855, que proclamaba una supuesta superioridad de la raza blanca y degradación del mestizo, estos intelectuales no vacilaron en pregonar su admiración por Europa y menosprecio por el indio y el mestizo. Paradojalmente, esto ocurría en un continente poblado en su mayor parte por indios y mestizos. El mismo mapuche que medio siglo atrás aparecía como fuente de inspiración de la Independencia y sobre cuyos valores pensábamos construir la nación, se transformó en un bruto indomable, enemigo de la civilización y en un estorbo para el progreso. El rostro aplastado, signo de la barbarie y ferocidad del auca, decía Vicuña Mackenna, denuncia la verdadera capacidad de una raza que no forma parte del pueblo chileno (Pinto Rodríguez 119).

En sus discursos pronunciados en la cámara de diputados, como el del 10 de agosto de 1868, se puede apreciar cómo bajo la categorización racial explícita, existe una necesidad de hacerla valer en base a la productividad económica, tanto en forma directa, como

en la que se deduce de la producción cultural considerada como excelsa según el cánón eurocentrista seguido abiertamente. De esta forma, describirá a los mapuches en términos comparativos: “hacen causa común con el indio pampa, el ser más horrible tal vez de la raza humana, i matan i destrozan cuanto cae en sus manos” (4). Y luego de detallar enfrentamientos en que resultan derrotados, añade: “¡Tales son los semi-dioses de Ercilla!” (Ibíd.), ironizando con *el* referente positivo reconocido hasta el momento para el pueblo mapuche, comparándolos peyorativamente con descripciones ahora consideradas solo míticas⁷, y definiendo a los individuos como “indio hambriento, poco acostumbrado a la industria y a la honradez” (8).

La mención a la *industria* y la *honradez* no será trivial, pues constituyen la base sobre la que Adam Smith describirá el funcionamiento del capitalismo global. Los mapuches, según la mirada de Vicuña Mackenna, como representante de las élites eurocentristas, no pueden ser parte de este orden por supuestos impedimentos biológicos-culturales, que tendrán como directa consecuencia la privación de sus recursos naturales y la instalación de la totalidad de la etnia en una relación de subordinación.

El factor económico será crucial para la categorización racista, pues constituye el eje que, como explica Quijano, resulta ser el eje capaz de articular al capitalismo a nivel global en su sentido de dominación, y para negársele al mapuche una capacidad de participación en la sociedad, debe naturalizarse su diferencia productiva:

Pasemos ya a la industria, a las artes, a la agricultura como medio de propaganda civilizadora. Pero ¿de qué arte son capaces esos bárbaros que solo saben amarrar sus lanzas i en

⁷ El mapuche de *La Araucana* no solo quedará reducido al mito, sino que además será uno ajeno para el mapuche considerado *real*: “Así, pues, es algo de mui curioso el que nosotros por pura moda i despique con los españoles, hayamos estado desde 1810 bautizando con nombres de héroes araucanos, nuestros pueblos, nuestros buques de guerra i aun nuestros hijos, cuando los Lautaro i los Caupolicán son mitos desconocidos a su raza” (8).

Construcción y uso de la raza en Chile. La justificación...

sus caballos? Sus tejidos, único artículo industria, es obra de sus mujeres, es decir, concubinas i de sus esclavas, Toda su labranza consiste en cortos sembrados para el pan de cada día i en los manzanares que les dio la naturaleza, para sus eternas borracheras (11).

La opinión de Vicuña Mackenna, como se ha señalado, si bien era genuinamente personal, representaba a su vez a toda una élite, lo que se puede corroborar en la línea editorial de El Mercurio respecto a su cobertura de la ocupación territorial de la Araucanía: “Los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros, tan bárbaros como los pampas o como los araucanos, no es más que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en el bien de la civilización” (van Dijk, 125).

Tenemos, entonces, un escenario que, asumiendo las coordenadas de la colonialidad para la distribución del espacio reconocido como legítimo para cada *raza*, no solo excluye a los mapuches del uso de su territorio, según criterios de productividad eurocéntricos, sino que también termina por definir quiénes serán los aptos para hacerlo. Un antecedente importante en este reparto territorial según raza, con sus respectivas consecuencias en el estatus político y económico, es la obra de Domingo Faustino Sarmiento, quien en *Conflictos y armonías de las razas en América* de 1883, suscribiendo el racismo científico y el darwinismo social, asumiendo que: “las razas superiores sean más diferenciadas que las inferiores, dando por sentado que el *mínimum* es común en todas las razas, y que el *máximum* que es muy débil para los salvajes, es, al contrario, muy elevado para los civilizados” (88). Bajo esta argumentación, Sarmiento instará a que el estado promueva la inmigración de alemanes, ingleses u otras *razas* que determinen un desarrollo de la industria, como forma de que Argentina, y luego Chile, puedan mejorar sus condiciones de vida. Su pensamiento, además, acuñaría una dicotomía que sería clave para la filosofía latinoamericana hasta nuestros días: civilización y barbarie, cada una

como propiedades intrínsecas de las culturas y razas europeas e indígenas, respectivamente.

La consecuencia inmediata de la pacificación sería la inmigración selectiva, pues así se podía asegurar que Chile subiera de rango en la distribución global del capitalismo, según su clasificación social y racial. Se generó entonces “una actitud de admiración por Europa que transformó la inmigración en una posibilidad, no solo de poblar el territorio, sino de moralizar a los chilenos y traspasarle los valores que nuestra clase dirigente consideraba apropiados para la nación” (Pinto Rodríguez 119). En términos de la colonialidad del poder, la necesidad de asimilación a los referentes europeos respondió a la necesidad de garantizar un control de las élites sobre una producción económica local, que requería de la clasificación racial degradante de los mapuches, como grupo poseedor de un territorio, y como parte constitutiva del mestizaje cultural del cual la mayoría de la población chilena ha emergido.

El etnocentrismo europeo, que ya se había expresado en los siglos XVI y XVII, discriminando y negando al mundo americano, afloró de nuevo en el siglo XIX, alentando la misma actitud escapista que hemos asumido cada vez que nos miramos en el espejo y descubrimos nuestros rasgos indígenas y mestizos, tan difíciles de ocultar. Con evidente orgullo y resumiendo una apreciación que muchos hombres de la época compartieron, Vicente Pérez Rosales decía que nuestra primera virtud consistía en parecernos al Viejo Mundo. Chile, agregaba Pérez Rosales, es una “verdadera fracción europea trasplantada a 4.000 leguas de distancia en el otro hemisferio” (119-120).

Lecturas posteriores del racismo

Mientras la oficialidad intelectual chilena debatía las posibles vías hacia el desarrollo desde el acercamiento a los centros del poder global, existió también otro tipo de argumentación amparada en

supuestos hechos antropológicos, que explicarían nuestro destino como nación en la forma esencialista y determinista propia del racismo, pero no buscando integrarse a un orden capitalista global, sino alegando una emancipación. Tal es el caso de la obra *Raza chilena* de Nicolás Palacios, que presenta la figura del *araucanogótico*; el chileno tendría una superioridad ontológica respecto a sus vecinos por ser heredero tanto de la gallardía del mapuche, arbitrariamente negada a las otras etnias precolombinas, y también de la racionalidad atribuida a las culturas de origen germánico, de donde el autor cree que provendría la mayoría de la colonización española. La inmigración hispana a Chile habría venido de regiones septentrionales como Cataluña o el País Vasco, considerando a los mediterráneos como *de menor rango* (Castillo 25). El *araucanogótico* representaría por lo tanto una identidad nacional, en donde la cultura mapuche, reducida solo a un carácter guerrero, se encontraría fundida con valores comunes de virilidad y racionalidad heredables solo de los germánicos, y cuyo mejor representante será el *roto*, encarnación tanto de viveza – inteligencia- como de lucha contra la adversidad. El destino de Chile será, según esta postura, la industrialización y la guerra, visión lógica considerando que *Raza Chilena* se publicó en 1904, tras el triunfo chileno en la Guerra del Pacífico, que llevará a buscar una presunta superioridad antropológica de los chilenos respecto a peruanos y bolivianos.

Esta perspectiva, que condensa tanto el racismo científico como el cultural, tendría eco décadas después en la obra de César Navarrete, auto apodado *Lonko Kilapán*, quien fuese autor en 1968 de *El origen griego de los araucanos*, así como presidente del *Instituto araucano de parapsicología*. En su libro, intenta probar mediante forzosas coincidencias lingüísticas y similitudes iconográficas, que el pueblo mapuche sería una colonia griega emigrada de Esparta entre los siglos IX y VI antes de Cristo. Como pruebas se cuentan la similitud de los perfiles escultóricos elaborados para Caupolicán y Policleto (Kilapán 75) -sin considerar que la técnica neoclásica era la norma en la época de la instrucción del autor de la primera, Jorge Infante-, o también el

trazar una línea del supuesto viaje de los espartanos a través de Asia y el Pacífico siguiendo toponimias de origen griego. Este esfuerzo argumental tenía una clara misión: “dignificar al mapuche, llevándolo a decir que tiene un origen común con Esparta” (10), como aparece en el prólogo del poeta mapuche Sebastián Queupul. Sin embargo, este hecho reafirma una perspectiva en el fondo tan menoscabante como el racismo del siglo anterior, que logró cautivar incluso a un artista mapuche: Navarrete asume a priori la existencia de una perfección moral, la de la Grecia Clásica, cuya réplica es la única posibilidad de dignidad.

Estos últimos racismos tienen un componente de identidad contrario la modernidad, pues plantean la existencia de una esencia chilena que debe ser cuidada y resguardada, situación cada vez más compleja en el nuevo escenario económico global, del cual Chile comienza a formar parte importante, aunque como subalterno, debido a la industria del salitre y a los mercados financieros. No será extraño, entonces, que el pensamiento de Palacios fuese reclamado en alguna medida por el Nacionalsocialismo, que en el caso de Carlos Keller, se aleja del racismo científico para exponer la supuesta homogeneidad chilena en términos del racismo cultural, algo llamativo considerando que sus pares europeos no salían del molde del racismo científico:

En cuanto a la “homogeneidad de la raza”, el pueblo chileno representa una mezcla de diferentes razas indígenas con numerosas europeas y de estas últimas entre sí. No existe en Chile un grupo sanguíneo que predomine absolutamente.

Además, la constitución racial de los pueblos es una cuestión de escaso interés, en comparación con otros problemas más importantes. Lo que les da su uniformidad a los pueblos modernos es la cultura que domina en ellos, entendiendo por cultura no algo fijo y estable, sino algo que se encuentra en constante movimiento y transformación. (Keller 311-2)

Y más recientemente, el desaparecido movimiento neonazi Patria y Nueva Sociedad, a través de su vocero Aléxis López, recordará la

hipótesis racialista, determinista y esencialista de la identidad chilena asumiendo que “en el caso de Chile [...] la ‘raza chilena’, siguiendo al Dr. Nicolás Palacios en parte, es resultado directo del enfrentamiento sostenido entre Españoles y Mapuches durante trescientos años. Aquí se logró de un modo muy particular la fusión social y racial que generó un nuevo estado cultural: la Nación chilena” (López 57).

En el siglo XX, sin embargo, estas valoraciones positivas del componente indígena, aun cuando fuese bajo una comparación con características reconocidas como valiosas desde el pensamiento europeo, sería sistemáticamente negada en favor de la existencia de una homogeneidad cultural y racial, pero ya no fundada en el mestizaje, sino derechamente en un origen *blanco*. Un antecedente relevante es la invitación de Chile a la Exposición Iberoamericana de Sevilla en 1929, evento que, dada su tradición en Europa, fue visto como una oportunidad de “presentar en sociedad” a una nación que debía demostrar ser lo más similar posible a los países del continente anfitrión. Esta semejanza se sustentará en dos pilares: el climático y el de *pureza racial*. Respecto a la variable climática, como bien acusaba Manuel de Salas, constituía un factor determinante para las opiniones racialistas de la época, que durante el siglo XVIII, y siguiendo los planteamientos de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, y de Cornelius de Pauw, consideraban que el clima tropical americano, debido a su abundancia, generaba especies animales pequeñas y débiles, y por consiguiente, humanos holgazanes. Los climas fríos, en cambio, eran señal de razas laboriosas y racionales. Esta asociación dicotómica entre trópico-barbarie/frío-civilización, tomando los términos de Sarmiento, será clave en el discurso chileno oficialista del primer gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, el cual sacaría partido a la geografía chilena montañosa y austral como señal inequívoca de estar “lejos del trópico”, con sus respectivas consecuencias culturales (Dümmer 166-7)⁸.

⁸ De hecho, el término “tropicalismo” persiste hasta hoy como una calificación despectiva, que busca aludir a una inestabilidad política y cultural tendiente al caos y al retraso.

En torno al factor racial, el gobierno emitirá en 1927 un boletín consular en el que se afirma que los chilenos son “descendientes puros de españoles y mezcla muy pequeña de estos con los indómitos araucanos” (163), cuya composición racial será, por ende “una de las más puras y homogéneas del continente americano” (164), y, refiriéndose a la presencia de otras etnias, planteará que “no hay negros ni los habrá nunca, porque los nativos tienen repulsión por estas mezclas que existen en otros países americanos” (167). Acompañando esta información de carácter oficial, el pabellón chileno en Sevilla tendrá, además, un texto curatorial que persistirá en la misma tónica, unificando ambos ejes: “las condiciones excepcionalmente benignas del clima de Chile, comparable al de las regiones más favorecidas de Europa central y meridional, se presentan admirablemente para el desarrollo de la raza blanca” (169). Se aprecia, entonces, la vocación de construir una imagen de Chile en el exterior que, para afirmar una semejanza con Europa, tendrá primero que negar los rasgos asumidos a priori como propios de lo latinoamericano: el clima tropical, con sus asociaciones a la cultura y raza, y en este punto, el mestizaje. La posición del gobierno de Ibáñez toma así tanto del racismo científico como del racismo cultural, en favor de sumarse al universalismo de la modernidad a través de la réplica de las características de sus polos de desarrollo. Esta negación de un vínculo latinoamericano, tendrá entonces una visión peyorativa del resto del continente, que se representará comparativamente como caótico y poco confiable para la inversión extranjera, buscando confirmar la afirmación de Diego Portales de que los chilenos serían “los ingleses de Sudamérica” (159).

Los ejes culturales y estéticos desarrollados en la Exposición Iberoamericana tendrán una persistencia hasta épocas más recientes, como puede corroborarse al revisar el pabellón chileno de la Expo 92, curiosamente llevado a cabo en la misma ciudad. En esta instancia el gobierno chileno envió 200 toneladas de hielo que fueron esculpidas con forma de iceberg, buscando asociar la imagen país con el territorio antártico. Ahora, en vez de la asociación de geografía con raza y

cultura, se tomará una relacionada a la eficiencia tecnológica y a una mirada futurista: la Antártica es llamada –de forma amenazante- como “el continente del futuro” por la enorme cantidad de recursos naturales que almacena, partiendo por el agua. El envío de masas de hielo a una ciudad que en verano alcanza los 40° Celcius a la sombra suponía un desafío tecnológico mayor, del que Chile podía presumir, según palabras de Eugenio García, director de la compañía a cargo del pabellón: “Si podemos transportar este hielo, podemos transportar productos frescos chilenos, como frutas o salmón, a cualquier parte del mundo con la misma eficacia” (cit. en Délano). Finalmente, otra posible herencia de esta construcción de la imagen país la constituye la foto oficial del gobierno de Sebastián Piñera, la cual, rompiendo la tradición anterior de fondos neutrales, orientados a resaltar únicamente la imagen del presidente o presidenta, agrega un paisaje montañoso y nevado, con una coloración cargada a los tonos fríos (Wikimedia Commons). Considerando que parte importante de su campaña se construyó en torno a valores como la “eficiencia” y la “seriedad”, asumidos por la derecha neoliberal en contraposición a principios emotivos y subjetivos, asignados a la izquierda, no sería extraño relacionar la elección paisajística del retrato presidencial como una forma de buscar resaltar estos principios, en vistas de su tradición en la iconografía de la imagen país asumida en durante casi dos siglos por la clase gobernante, independiente de su posición nominal en el espectro ideológico.

Este tipo de construcciones tendientes a la homogenización, ya sea en torno al mestizaje racializado o en relación a Europa, para resaltar una diferencia particular de la sociedad chilena o su similitud otorgadora de un derecho de pertenencia a occidente, contribuyen a que el racismo en Chile sea un fenómeno oculto. Así, Jorge Larraín en su obra *Identidad chilena* escribe:

La existencia de racismo en Chile puede comprobarse históricamente aunque es un hecho relativamente descuidado por las ciencias sociales y generalmente no se percibe como un problema social importante. Es claro, sin embargo, que

desde muy temprano ha habido en Chile una valorización exagerada de la “blancura” y una visión negativa de los indios y negros. Los textos escolares están llenos de representaciones peyorativas acerca de los indios, sus costumbres y modos de vida. La estratificación racial, aun aquella de carácter capitalista, siempre ha ido acompañada de un elemento racial: en Chile, de manera general, mientras más oscura la piel, más baja la clase social. Los barrios pobres de las ciudades contienen una mayor proporción de gente de piel más oscura. [...] Sin embargo [hay] una negación del racismo, como su fuera un problema de otros países, pero no de Chile. (232)

La clasificación social de la colonialidad, que para Chile, dado su contexto americano, incluyó la categoría de raza, ha determinado las relaciones sociales no solo en relación a los grupos directamente racializados, como los mapuches, sino que, además, ha influido en la configuración de la sociedad como conjunto, con sus respectivos sesgos culturales y disposiciones a tolerar problemas como la desigualdad económica y la exclusión social. En la medida en que permanezcan naturalizadas las nociones de raza y clase que se originan a partir de la dominación económica, pero que luego la sustentan, las respuestas a los problemas sociales seguirán resultando ineficientes, como las posturas de este breve exposición, que si bien buscaron una emancipación cultural, política y económica, terminaron por reafirmar las mismas categorías que, desde la colonialidad del poder, mantienen a Chile –como parte de América Latina- en una posición de subalternidad.

Consideraciones finales

Los alcances de la colonialidad del poder no solo se remiten a la posición geopolítica de Chile y América Latina en la escala productiva global, ni a la legitimidad de las élites en sus respectivas sociedades. Al referirse, como punto de partida, a la corporalidad, como dirá

Construcción y uso de la raza en Chile. La justificación...

Quijano, las consecuencias se palpan en la cotidianidad de los individuos dentro de este eje de producción, en sus relaciones intersubjetivas y en cómo la satisfacción de sus necesidades y derechos es garantizada o ignorada por los estados. En el caso del pueblo mapuche considerado como raza aparte de la sociedad chilena para así justificar su exclusión y explotación de sus recursos, persiste en la sociedad contemporánea la criminalización y la descripción de sus demandas como una radicalidad uniforme e intolerable. En este sentido, Los medios de prensa, como El Mercurio y sus publicaciones regionales (Diarios Australes) se han especializado en una cobertura que reduce al mapuche a otro de violencia naturalizada (van Dijk 126), excluyendo así que, como toda relación social, de haber manifestaciones violentas son el resultado de relaciones de dominación previas, y no un dato dado e independiente de los actores sociales.

A partir de las herramientas conceptuales de la colonialidad del poder, es imperativo, del mismo modo, comprender que la propia identidad de los sujetos individuales y colectivos es una construcción que se produce a partir de las luchas por el poder, por lo que las esencializaciones, como en los casos expuestos, aunque nazcan de un sincero deseo de emancipación, fracasarán e incluso podrán contribuir a agravar la exclusión social. Para una comprensión profunda y fructífera de cómo se ha construido la dominación de todo un grupo de la sociedad, es imprescindible incluir y comprender los análisis emergidos desde los propios integrantes de las colectividades sujetas a la dominación. La pretensión de contar con categorías fijas, más allá de la simple referencia, puede llevar a los errores deterministas del biologicismo ingenuo o del materialismo histórico eurocentrista expuesto por Quijano. En este sentido, conviene tener en consideración las discusiones que forman parte de la intelectualidad mapuche, así como la relación de esta con el conjunto de su cultura, la que puede validarla, o bien, también mantener una distancia crítica que corresponderá a su vez revisar. Sobre la vivencia de la identidad mapuche, Maribel Mora Curriao expone que

Las diversas posturas se fueron demarcando con el correr de los años. Desde la casi ingenua afirmación del "ser" mapuche por lazos sanguíneos a la más férrea postura mapuchista que ensalzará la cultura propia y la cosmovisión al rango máximo de superioridad. En los espacios intermedios, por supuesto, se dieron todo tipo de posturas que mezclaban ideas religiosas y políticas tratando de ajustarlas para la ocasión, a una visión propia de lo que debía ser el pueblo mapuche. Y por esos años, como ahora, circulaban también quienes negaban de plano cualquier filiación con los mapuche, aunque los rasgos físicos o los apellidos los delataran como pertenecientes a esta etnia (34).

Las lecturas críticas a los resultados de la colonialidad del poder, manifestada según sus clasificaciones sociales, exigen la exclusión de la categorización eurocéntrica de pretensión naturalista, que separa a las clasificaciones de su contingencia histórica, y de paso, alejando del horizonte de lo posible a la desaparición de las relaciones que las determinan. Es decir, al naturalizar las clasificaciones sociales, se aleja la posibilidad de revertir la dominación que las ha generado. La existencia de disputas teóricas y políticas dentro de grupos sociales excluidos, como los mapuches, por ende, en ningún caso implican una debilitación de sus demandas ni una pérdida en el peso de sus argumentos, sino que corresponden una condición necesaria para que estos describan y transformen las relaciones de dominación, en vez de perpetuarlas aun sin quererlo, como en los casos anteriormente analizados de racismo positivo y paternalista.

La construcción y el uso de la idea de raza, como fenómeno típicamente moderno y dependiente de la expansión capitalista global, requiere entonces que para que se erradiquen sus acepciones falsamente naturalizantes se transformen y superen las relaciones de poder que las originaron. Así, mientras la estructura vigente del capitalismo global se mantenga en pie, con la respectiva posición de subordinación de América Latina en un orden eurocéntrico, los errores deterministas de la clasificación humana según razas no solo seguirán

ocurriendo, sino que mantendrán su función de justificar y perpetuar la dominación y exclusión.

Referencias bibliográficas

- Castillo, G. (2003). *Las Estéticas Nocturnas. Ensayo Republicano y epepresentación cultural en Chile e Iberoamérica*. Santiago: Aisthesis
- Davison, J. (2002). *La vida privada*. En Robin Osborne (Ed.) *La Grecia Clásica* (pp. 31-62). Barcelona: Crítica.
- de Ercilla, A. (2001). *La Araucana*. Santiago de Chile: Pehuén.
- de las Casas, B. (1821). *Breve relación de la destrucción de las indias*. Sevilla: Juan F. Hurtel
- Délano, M. (1991). El iceberg antártico que se expondrá en la Expo 92 levanta una fuerte polémica en Chile. *El País*. Recuperado de http://elpais.com/diario/1991/11/28/sociedad/691282803_850215.html
- Dümmer, S. (2012). *Sin tropicalismos ni exageraciones. La construcción de la imagen de Chile para la Exposición Iberoamericana de Sevilla de 1929*. Santiago de Chile: RIL.
- Feliú Cruz, G. (2013). *La abolición de la esclavitud en Chile. Estudio histórico y social*. Santiago: Ambos.
- Fredrickson, G. (2002). *Racism. A short story*. New Jersey: Princeton University Press.
- *Fotografía oficial del Presidente Sebastián Piñera - 2.jpg - Wikimedia Commons*. (2010). *Commons.wikimedia.org*. Recuperado 13 de Julio de 2016, desde http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fotograf%C3%ADa_oficial_del_Presidente_Sebasti%C3%A1n_Pi%C3%B1era_-_2.jpg
- Fuentes, A. (2012). *Race, monogamy, and other lies they told you. Busting myths about human nature*. Berkeley: University of California Press
- Jara, A. (1981). *Guerra y Sociedad en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.

- Keller, C. (1931). *La eterna crisis chilena*. Santiago: Nascimento.
- Kilapán. (1974). *El origen griego de los araucanos*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Larraín, J. (2001). *Identidad Chilena*. Santiago: LOM.
- Lindberg, D. (2002). *Los orígenes de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C. hasta el 1450)*. Barcelona: Paidós.
- López, A. (1998). *Raza, racismo, antirracismo y evolución. La ética, tradición y humanidad de la Diferencia*. Santiago: Excalibur.
- Millett, Paul. (2002). *La economía*. En Robin Osborne (Ed.) *La Grecia Clásica* (pp. 31-62). Barcelona: Crítica.
- Mora Curriao, M. (2007) *Identidad mapuche desde el umbral o la búsqueda de la mismidad étnica en el Chile de los 90*. En Claudia Zapata Silva (Comp.) *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (pp. 29-44). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Pinto Rodríguez, P. (2000). *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago de Chile: IDEA.
- Quijano, A. (2014) *Colonialidad del poder y clasificación social*. En Santos, B., Meneses, M., & Aguilo, A. (Eds.). *Epistemologías del Sur* (pp.67-107). Madrid: Akal.
- Sarmiento, D. (1915). *Conflictos y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Schneider, D. & Schneider, C. (2007). *Slavery in America*. Nueva York: Infobase.
- van Dijk, T. (2005). *Racism and Discourse in Spain and Latin America*. Amsterdam: John Benjamins.
- Vera, R. (1905). *La Pacificación de Arauco*. Santiago de Chile: Imprenta El Debate.
- Vicuña Mackenna, B. (1868). *La Conquista de Arauco*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Villalobos, S. (2000). Prólogo en Barros Arana *Historia General de Chile. Tomo I*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Construcción y uso de la raza en Chile. La justificación...

- Wieviorka, Michel. (2009). *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.
- Wise Bauer, S. (2013). *The History of the Renaissance World*. Londres: Norton & Company.
- Zúñiga, F. (2007). *Mapudungun. El habla mapuche*. Santiago: CEP.

**Aproximaciones hermenéuticas hacia
nuestra América**
Hermeneutical approach to Nuestra América

Francisco Octavio López
Universidad Autónoma de San Luis Potosí,
México
octaviof.90@hotmail.com



Recepción: 10-10-2016 **Aceptación:** 10-02-2017

Resumen: Haciendo uso de la hermenéutica, busco en el presente ensayo analizar la noción de *nuestra América*, la cual fue divulgada hace poco más de cien años por el poeta, intelectual, periodista y militante cubano José Martí.

Primeramente, expongo un apretado resumen de la vida y obra de Martí. El segundo punto refiero a la metodología que propongo para comprenderle a él y su obra. En tercera instancia analizo la noción *nuestra América* desde un conjunto de textos del autor. En un cuarto momento retomo autores recientes que han hecho un esfuerzo por recuperar y enriquecer la propuesta martiana, además de comparar sus aportes. Por último, hago una propuesta para recuperar la noción

Licenciado en ciencias de la comunicación por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y maestro en derechos humanos por la misma universidad. De este último grado se tituló con mención honorífica con la tesis "Calibanización de derechos humanos: exploraciones filosóficas del sujeto de derechos humanos en torno a la modernidad, la racialidad y la utopía desde el pensamiento nuestroamericano". Enfocado en la filosofía latinoamericana y en la filosofía de derechos humanos. Actualmente se desempeña como docente de la UASLP en la facultad de Ciencias de la Comunicación y ha sido admitido en el doctorado de estudios latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía

ISSN-L 0719 – 3386 © 2017 Asociación Filosofía y Sociedad

<http://revistamutatismutandis.com> editorial@revistamutatismutandis.com

nuestra América como un símbolo que sea útil para procesos de la actualidad.

Palabras clave: Nuestra América, América Latina, Hermenéutica, Interpretación, Símbolo, José Martí

Abstract: I use the hermeneutics to analyse the notion of *nuestra América*. This notion was spreader just over a century ago by the Cuban poet, intellectual, journalist and militant José Martí.

Firstly, I expose an abstract of Martí's life and work. In the second point, I refer the methodology that I propose to understand him and his work. In third instance, I analyse the notion *nuestra América* from a set of texts of the author. In a fourth moment, I recover recent authors that have made an effort to rescue and enrich Martí's proposal, besides I compare their contributions. Ay last but not least, I make a proposal to recover the notion *nuestra América* as a symbol that would be useful for actual processes.

Key Words: Nuestra América, Latin-American, Hermeneutics, Interpretation, Symbol

1.- Martí: sujeto político situado

José Martí fue uno de los primeros intelectuales de lo que más adelante, hasta ya bien entrado el siglo XX, se formuló e intentó consolidarse como el proceso de liberación nacional en Cuba (Zapata, 2001, 32). Es preciso tener en presente que es un sujeto político cuya patria, Cuba, fue la última en romper el lazo colonial con España (Zapata, 2001: 34).

Enarboló la causa independentista desde muy joven, lo que lo llevó a ser expulsado varias veces de su país. El exilio le dio la oportunidad de ser al mismo tiempo estudiante y profesor en el exilio. Estuvo en Europa, España en concreto; así como en otros países de América

Latina, como México y Guatemala; y en las “entrañas del monstruo”, Estados Unidos de América. Los quince años que estuvo en este último país le dieron la claridad de que no sólo era necesaria la independencia con respecto a España, sino también definir claramente una postura frente al imperialismo norteamericano. Por lo que romper el lazo de dependencia política con España no era suficiente, sino también se requería un cambio político al interior de Cuba (Zapata, 2001: 36-37). Muere muy joven, en combate por la independencia de su país.

Desde sus primeras obras, *El presidio político* y *La república española ante la Revolución cubana*, deja ver “Las bases de su concepción de ‘pueblo’ como categoría inclusivista desde el criterio del dolor y la opresión” (Fornet-Betancourt, 2009: 792) así como la crítica al racismo y a la exclusión perpetrada hacia las personas afrodescendientes. No obstante es hasta su estancia en Guatemala que consolida su talante en favor de los pueblos indígenas, así como la unidad “nuestramericana”. Es importante mencionar que, aunque no era marxista, se distancia con el idealismo filosófico que era dominante en Europa.

Para el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt (2010: 792) son tres los elementos de la concepción filosófica de Martí: 1) la filosofía entendida como reflexión contextual, ya que no se parte de los textos sino de la realidad concreta, la vida cotidiana y las aspiraciones de los seres humanos; 2) consecuente con lo anterior, el deber de la filosofía por articularse como saber práctico para posibilitar en el ser humano la capacidad de irrumpir en los procesos históricos, y así, mejorar la realidad misma; 3) también derivado del primer punto, la certeza de que el surgimiento del filosofar es pluritópico; es decir, la filosofía no tiene a Grecia como lugar exclusivo de su nacimiento, sino también la China o la India.

Por todo ello resulta que en la obra martiana “la independencia (o *la descolonización*, diríamos hoy), la igualdad racial y el antiimperialismo se unen en una propuesta coherente” (Zapata, 2001: 41).

Su texto más conocido es un artículo de tintes filosóficos y políticos cuyo título es el que motiva el presente ensayo: *Nuestra América*. Se trata de un trabajo “que es un texto fundante del pensamiento americanista en general y un programa de filosofía “nuestramericana” en particular” (Fornet-Betancourt, 2009: 793). Cabe aclarar que él no fue la primera persona en utilizar el nombre *nuestra América* para referirse a esta región, sin embargo es Martí quien, a través de su labor de difusión, lo logra instalar en el pensamiento e ideología latinoamericanista (Santos-Herceg, 2012: 9).

2.- Herramientas de interpretación

Ahora bien, antes de pasar a la exposición de los textos martianos y su comparación con otros autores, me interesa especificar el proceder para realizar dicha labor.

Me valdré sobretodo de la hermenéutica analógico-icónica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente.

Beuchot (2013: 34-35) asevera que entre los objetivos de la hermenéutica se encuentra la labor de “poner un texto en su contexto y aplicarlo al contexto actual, que puede ser muy distinto. Por eso toda interpretación conlleva una autointerpretación”; y más cuando hablamos de un *locus* que influye en la identidad, como resulta ser *nuestra América*.

Consecutivamente nuestro autor, realiza una división de la hermenéutica en clases dependiendo del tipo de su interpretación e, igualmente, las relaciona con tres tipos de traducción (Beuchot, 2013: 37-38): 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 aplicativa. Considero que el ejercicio hermenéutico que atañe al presente trabajo se ubica en la

segunda interpretación ya que en un primer momento pretendo entender los textos en sí mismos, y en una instancia posterior procuro discutir y traducir dichos textos y sus aportes con otros que le son afines, ello con la intención de brindar un aporte a la labor política y filosófica latinoamericana actual.

Del mismo modo, 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*) (Beuchot, 2013: 38-39). Claramente este ensayo se decanta por el segundo uso, no se trata de entender la hermenéutica en sí misma, sino aplicarla para la noción *nuestra América*.

Una de mis intenciones es situar al texto del espacio mismo en donde se originó y así entablar un “diálogo” con éste, con el fin de retomar sus aportes y perspectivas; asimismo también procuro desafiarlo, para que tal noción sea actualizada y enriquecida por reflexiones, dinámicas y procesos históricos recientes. Al respecto Beuchot hace una advertencia que conviene recordar “Por una parte hay que respetar la intención de autor (pues el texto todavía le pertenece, al menos en parte); pero, por otra, tenemos que darnos cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra” (Beuchot, 2013: 44). Considero que se pueden dar situaciones distintas, ya que no es lo mismo que un texto simplemente *expres*e algo, que el mismo texto *nos expres*e algo. En lo segundo influye mucho más el espacio y situación en la cual se retoma el texto.

La pertinencia de realizar una interpretación de ciertos textos martianos es que tienen una significación viva que, sin embargo, no es totalmente clara o inmediata. Dicha interpretación busca ser una reintegración —no una mera integración— ya que en un primer momento lo que se busca es que el texto recobre, hasta dónde sea posible, su sentido original.

Beuchot también aclara que la analogicidad empleada en la hermenéutica nos permite tener más de una interpretación válida, pero

ello no significa que todas serán válidas. Además, interpretaciones analogadas serán sometidas a un proceso de jerarquización de acuerdo a la verdad textual (Beuchot, 2013: 89). Por ello es que en el presente trabajo primeramente realizo cierta interpretación que sea lo más apegada a la verdad textual. Mas al compararla con otras interpretaciones y en su búsqueda de traducción al contexto actual perderá cierto grado de aproximación con la verdad textual. Lo anterior, ello no significa traicionar al autor, pero sí será alejarme un tanto de él para dotarle de un sentido enriquecido que nos sea de mayor utilidad.

3.- Exposición y análisis de textos martianos

Como se mencionó líneas arriba ensayo más famoso en el que se desarrolla el término *nuestra América* es uno que precisamente se titula de esa misma manera, el cual fue publicado en 1891. No obstante, hay otros textos que corresponden a la misma etapa del pensamiento del autor, estos son: *Respeto a nuestra América* de 1883, *Mente latina* de 1884, *Las guerras civiles de Sudamérica* de 1894 y el discurso *Madre América* de 1889. *Nuestra América* es de los cinco textos el más extenso y segundo más reciente, considero además que es donde desarrolla mejor su ideario político. No obstante, los otros discursos ayudan a entender el desarrollo del mismo término, además de servir como complementos. Procederé a analizarlos cronológicamente.

El primer texto, *Respeto a nuestra América* (Martí, 2013a), se trata de un breve de artículo publicado en *La América* en Nueva York en agosto de 1883. Aquí —a pesar de sus tufos ilustrados con frases como “ciencia y libertad son llaves maestras”— hay ideas que, aunque implícitas, comienzan a notarse, una de ellas es que utiliza como sinónimos el “nuestra América” y la “América española”, y por lo tanto se infiere que hay “otra” América que no es nuestra, con la que hay cierta distancia —y no porque los pueblos latinoamericanos la hayan supuesto en afán de confrontación, sino que ya está *de facto*—, es

decir Estados Unidos. También presenta la idea de pueblos empeñosos y trabajadores que son los que llevan a costas a sus respectivos países, y lo hacen de forma simultánea, como bloque, por lo que Martí tiene un afán al menos de igualdad entre estas naciones, por su origen común “del pomo de la espada de Bolívar” así como su historia y desarrollo compartido. Por último, se nota el anhelo de corte republicano al exclamar que “al venir a tierra tantas coronas de cabeza de reyes, las cogieron los hombres en sus manos y se han ceñido a la sienes sus fragmentos”.

El siguiente texto es *Mente latina* (Martí, 2013b), que es un artículo que se publicó en el mismo medio que al anterior, pero hasta noviembre de 1884. En tales líneas se mantienen algunas ideas del artículo anterior, mientras que ingresan algunas nuevas. Habla de la constitución pluricultural de los pueblos sudamericanos, que es algo que ve con buenos ojos, mas no se trata de una actitud celebratoria acrítica como la que es muy común “el día de la raza”, sino que es una condición que brinda una potencialidad identitaria, integracionista y emancipatoria. Por ello mismo considero que se encuentra implícitamente una actitud antirracista. Se presenta la idea de una integración regional, no obstante, ello no implicaría una cerrazón “latinoamericanocentrista” sino que también entablar relaciones con pueblos de otras tierras. Un precepto que no se oculta es la crítica a la dependencia cultural e intelectual de América Latina hacia Estados Unidos y países centro-europeos, lo que conlleva una reivindicación de las formas culturas locales en aras de lograr una mayor “libertad espiritual”

El tercer documento se trata de un discurso pronunciado en 1889 en la velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana, se titula *Madre América* (Martí, 2013c). Aquí el autor cubano se muestra consciente que aún en su tiempo existían poderes que impedían la real independencia de *nuestra América*; primeramente España, ya que su patria, Cuba, aún no se independizaba de este poder ibérico; y por otro lado, Estado Unidos, representa una amenaza que muchos en su tiempo no imaginaron, pero él sí. He aquí el

antiintervencionismo y el antimperialismo que aunque no se manifiesta con esas palabras, lo tiene presente como anhelo. Aunque realiza una narración de como se constituyeron América anglo y *nuestra América* por conquista y mucha sangre derramada, deja en claro que se trataron de procesos distintos y que las naciones supuestamente independientes de *nuestra América* poseen diferencias con respecto a aquellas de América anglo. Algo que no debe dejarse de lado es que Martí no menciona explícitamente a aquella América que fue colonia portuguesa, incluso habla de la “América española”. Por esta ausencia se puede suponer que, al menos en los tres textos hasta ahora analizados, no serían parte de su concepción de *nuestra América* naciones como Brasil o Haití. Ahora bien, cuando menciona las luchas independistas en América y su destino de vencer por si mismas, se reafirma su deseo antiintervencionista. Supongo que la parte en que habla de las “impurezas de la sangre que legaron nuestros padres” está hablando metafóricamente no sé refiere a la constitución genética, ya que ha mencionado su antirracismo, sino más bien a las formas dinámicas y prácticas heredadas desde la época colonial. Deja muy en claro sus limitantes ideológicas producto de su contexto cuando menciona que “Nuestra América de hoy, heroica y trabajadora a la vez, y franca y vigilante, con Bolívar de un brazos y *Herbert Spencer* de otro”, ahí se manifiesta su herencia decimonónica y positivista. No obstante, en otros aspectos supera ciertas limitaciones del siglo XIX, en este texto en concreto cuando alarma que, en los países de *nuestra América*, aún después de los procesos de independencia, pueden resurgir prácticas en las que las élites criollas someten a los grupos indígenas. Mientras que otros intelectuales contemporáneos como Sarmiento, Ingenieros o Alberdi no rompieron con el eurocentrismo al proponer deshacerse de las culturas populares e indígenas en nombre de la civilización y el progreso supuestamente encarnado en las nuevas potencias europeas como Francia e Inglaterra —ya no España—, Martí sorteaba de modo muy loable tales lastres colonialistas. Por último Martí reivindica la historia y los procesos propios nuestroamericanos, supongo que en esta reacción se encuentra implícita la defensa de los procesos históricos, políticos,

culturales y sociales propios de América Latina y que no tienen que ser una imitación mimética de los procesos europeos y usamericanos.

El cuarto texto de Martí de este conjunto de cinco ensayos, es aquel que es el motivo fundamental del presente trabajo, me refiero a *Nuestra América* (Martí, 2013d). Fue publicado originalmente el 1 de enero de 1891 en la *Revista Ilustrada* en Nueva York, y tuvo otra publicación el 30 de ese mismo mes y año en el diario mexicano *El Partido Liberal*. En estas líneas se recogen muchos de los planteamientos de los textos anteriores. En muchas ocasiones expresa su deseo por una América Latina unida, en primer lugar porque los países que la conforman comparten una historia colonial y, por tanto, una configuración en muchos sentidos resulta común; en segundo lugar porque solo en la unidad se podrá hacer frente a las potencia externas. Para ello habrá que realizar superar diferencias que existan en nuestros pueblos, podríamos decir que en cierto sentido retoma el ideal del sueño bolivariano, pero con nuevos contenidos. Critica la dependencia política, en el que se importan modelos extranjeros y se intentan implementar acríticamente, así como además se busca imitar las políticas y formas de vida de Estados Unidos y Europa, con la pretensión de llegar a ser una copia idéntica. Muy de la mano con ello también denuncia la dependencia intelectual y cultural, en la que se estudian una historia y una cultura que poco tienen que ver con la realidad local, cuando se podrían elaborar contenido mucho más significativos para el contexto nuestroamericano. Considera que el papel de la universidad no es simplemente adoptar y recitar teorías que se producen en otros contextos, sino adaptarlas y sobre todo producir y teorizar desde la región. Insta a buscar, y si es necesario crear, una forma de gobierno que vaya de acuerdo con la cultura popular y no que esta se adapte a aquella. Uno de los puntos más importantes es que aclara que muchas formas y haceres propios de la época colonial no se han logrado erradicar en la cultura a pesar de la independencia formal. En muchos sentidos lanza una alerta al papel de las políticas exteriores de Estados Unidos y si lo conjuntamos con su aspiración constante de formación de repúblicas solidarias resulta

entonces que quedan claras sus posturas antiintervencionistas y antiimperialistas. Otro punto importante es que se interesa recuperar las prácticas culturales de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y además en líneas posteriores hace explícita su postura antirracista, argumentando que las razas no existen sino que son un elemento para sembrar discordia, ya que en esencia todas las personas somos iguales. Cien años antes que Aníbal Quijano el propio Martí ya manifestaba un rechazo a la categoría “raza” y al considera como un elemento falso creado para segregar, no obstante será el sociólogo peruano quien la complejizará y vinculará el surgimiento del capitalismo con la invención de la categoría raza, ello recuperando críticamente el legado teórico marxista.

El último de este conjunto de textos de Martí resulta ser el más breve de todos y se titula *Las guerras civiles en Sudamérica* (Martí, 2013e). Fue publicado a través *Patria* en Nueva York en septiembre de 1894 (menos de un año después al autor falleció en combate). Aunque se hallan fusionadas, en este texto podemos hallar al menos tres ideas. La denuncia de la dependencia intelectual y cultural, así como a la dependencia política que conduce a querer imitar a los Estados Unidos. En segundo lugar la reivindicación de las prácticas de los países nuestroamericanos. Y por último la separación pertinente con respecto al vecino del norte.

Balance

Es momento de sintetizar 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: 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

Aproximaciones hermenéuticas a Nuestra América

imperialistas con la región. Por lo cual lo resultaba mejor guardar distancia

- Historia y procesos comunes: Martí busca sobretodo encontrar semejanza entre los países que conforman *nuestra América*.
- Integración: le interesa que exista unidad y solidaridad entre los países nuestroamericanos. 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 extranjeros. Y así como desea que exista unidad, ello no tiene que transformarse en “uniformidad” se trata reconocer las diferencias internas porque ello es lo que le da riqueza e identidad a *nuestra América*.
- Formas coloniales presentes aún en la independencia: era consiente a pesar de que casi todos los países era formalmente independientes muchas prácticas culturales de sumisión permanecían.
- Antirracismo: niega la existencia de las razas de forma biológica, por lo que se tratan de una invención para exclusión y dominar. Por ello es que reivindica a los pueblos indígenas y afrodescendientes.
- Independencia no está concretada: 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 nuestroamericanos son autosuficientes y podrán resolver sus problemas por si solos sin necesidad de la injerencia —por experiencia generalmente convenenciera— de potencias colonialistas.
- Republicanismo: ve 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. Aunque llega a considerar que en caso de no adaptarse a las necesidades, resultará necesario buscar o inventar otro modelo.

- Antiimperialismo: hace explícita la existencia de un imperio que atenta contra el modelo republicano de los demás países.
- Crítica a la dependencia política: ve como peligro admirar acriticamente y pretender imitar las formas políticas de Europa o Estado 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 *nuestra América*.
- 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 *nuestra América*. Ello no implica un rompimiento total con saberes extranjeros, pero hay que ser críticos con ellos.

Con la enunciación anterior, es posible darse cuenta que lo que proponía no eran meras ocurrencias, sino que se trata propuestas interrelacionadas y coherentes con su contexto histórico y geopolítico. Integra propuestas que van en una amplia gama desde lo formalmente político a lo formalmente cultural.

Conviene recordar los tres aspectos, arriba enunciados, que Fornet-Betancourt hace de la producción filosófica de Martí: reflexión contextual, saber práctico y múltiples orígenes de la filosofía. Considero que los tres se cumplen: ya que su andamiaje teórico lo echa a andar dentro de sus situación política y social concreta; también pretende que sus reflexiones conduzcan a la acción política; y el último aspecto queda un poco más oculto, pero considero que esa reivindicación tan insistente de historias, procesos, saberes, prácticas

culturales de la multiplicidad de subjetividades en *nuestra América* —entiéndase identidades indígenas, afrodescendientes, mestizas, campesinas— puede conducir a reconocer sus prácticas filosóficas.

Ahora bien, según la metodología expuesta por Beuchot estas ideas martianas conformaran el analogado principal, y en el apartado siguiente me adentraré hacia analogados secundarios. Procedo a comparar la propuesta netamente martiana con interpretaciones que sea han elaborado de *nuestra América* a partir de Martí.

4.- Interpretaciones recientes de nuestra América

Muchas de las demandas que en su momento enarbó 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 vislumbrado por Martí, diversas voces han retomado la noción de *nuestra América* y —sin traicionarla— han buscado actualizarla, reinterpretarla y dotarle de nuevos contenidos acorde a tiempos posteriores. En este apartado me enfoco en tres autores que han retomado esta noción martiana, así como han procurado incorporarla en distintos proyectos tanto académicos como políticos. Me refiero a Horacio Cerutti, José Santos-Herceg y Boaventura de Sousa Santos. Cabe aclarar que no me remito a toda la producción intelectual de cada uno de estos autores, sino a ciertos textos específicos.

Horacio Victorio Cerutti Guldberg

Primeramente Horacio Cerutti, argentino y filósofo de la liberación, ha sido de los autores actuales que más se ha interesado en recuperar y difundir la noción *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” (Cerutti, 2011a: 12), pero sí resulta —a su juicio— la opción más ventajosa; explica “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” (Cerutti, 2011b: 38).

Resulta pertinente profundizar en el último enunciado de lo citado, complementándolo con que “La 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” (Cerutti, 1991: 32. Cursivas son mías). Con ello me enfoco en una característica particular que Cerutti añade a la visión martiana: la condición *utópica*.

No está de más mencionar que el autor argentino también ha dedicado gran parte de su obra al estudio, desmitificación y difusión al término *utopía*. 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 (Cerutti, 2010: 98-100) la utopía, se concibe en tres sentidos:

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 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 Moro con *Utopía*, Bacon con *Nueva Atlántida* y Campanella 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 “Se es utopista por exceso de realismo y no por ingenuidad” (Cerutti: 1991: 32). Para Cerutti esta acepción de *utopía* resulta “Operante 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)” (Cerutti, 2010: 100). 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.

Es por ello que la cualidad *utópica* que Cerutti le otorga a *nuestra América* no se trata no se trata de un conjunto lleno ilusiones meramente ingenuas —como se entendería desde la connotación peyorativa de la *utopía*—, sino que es *lo operante en la historia* en tensión con lo intolerable.

Cerutti arremete contra el mote “América Latina” al afirmar “Está 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” (Cerutti: 2015, 79). 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, 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 “Sólo siendo alguien es posible aportar a una historia común” (Cerutti, 1991: 40).

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 “Esta 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” (Cerutti, 2011a: 12).

Por último, en cuanto a Cerutti, cuando él habla de la filosofía nuestramericana afirma que “Nuestra filosofía es la filosofía de los calibanes. De aquellos exsiervos que aprendieron la lengua de sus señores para maldecirlos” (Cerutti, 1991: 32), es decir se remite al texto de Shakespeare titulado *La tempestad* y a uno de sus personajes, Calibán, para concebir que el proceder filosófico —y yo añadiría que no sólo filosófico, sino cultural, político y social— nuestroamericano consiste en aquello que no niega la herencia del colonizador, sino que la aprende críticamente para utilizarla en su propio proceso de emancipación.

José Santos-Herceg

Continúo con el abordaje de *nuestra América* a través de los aportes del filósofo chileno José Santos-Herceg, el cual que en muchos sentidos coincide con la de Cerutti ya que en parte se centra en las formas de entender aquello que se denomina “filosofía latinoamericana”. Ello conlleva a la problemática de cómo concebir primeramente a América Latina, ya que como afirma Santos-Herceg “Por lugar ya no entenderé simplemente el aquí físico y temporal, sino que también la forma en que dicho *locus* es representado” (Santos-Herceg, 2010: 28).

Explica que América Latina ha sido llamada de muchas formas, y decide detenerse (y quizás agrupar) en dos: *Nuevo Mundo* y *Nuestra América*. Es entonces que muestra su concepción de *nuestra América*, una que es opuesta al *nuevo mundo*, y que al mismo tiempo América Latina es ambas. 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” (Santos-Herceg, 2010: 30).

Líneas más adelante retoma a José Martí al aclarar que “Decir ‘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” (Santos-Herceg, 2010: 151). Santos-Herceg resalta cinco características de nuestra América (Santos-Herceg, 2010: 151-165):

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” (Santos-Herceg, 2010: 162).

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” (Santos-Herceg, 2010: 165).

Al igual que Cerutti, Santos-Herceg retoma *La tempestad* de Shakespeare, así como los arquetipos que ofrece (Santos-Herceg, 2010: 263-278). No obstante, lo hace de una forma un tanto distinta a como la adopta Cerutti. Vincula los personajes principales de la obra — Próspero, Ariel y Calibán — con formas posibles de proceder en quienes se dedican a la filosofía en América Latina —a mi juicio estas caracterizaciones pueden ser extrapoladas a otras formas del proceder nuestroamericano, como en lo político por ejemplo.

El “filósofo/Próspero” resulta ser entonces quien utiliza el saber y conocimiento para dominar, el filósofo colonizador; aunque en veces

también actúa como liberador y benefactor. El “filósofo/Ariel” es el pensador colonizado, aquel que conoce bien la filosofía europea, pero de ninguna manera pretende cuestionarla o desafiarla, se encuentra alejado del mundo político y este saber mitificado es lo que lo aliena. Por último, está el “filósofo/Calibán” quien es el pensador comprometido, que consciente de los embates del colonizador se apropia de su pensamiento para alejarse de él; es quien viola las ideas de Occidente —que no han sido destinadas para él— con el fin engendrar nuevos pensamientos; aunque también resulta ser quien reniega de la tradición europea a pesar de que en muchos sentidos ya es parte de su propia cultura.

Boaventura de Sousa Santos

Por último, retomo el uso que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos da al proyecto *nuestra América*. A diferencia de los dos autores anteriores ya no se centra en una reflexión filosófica, sino que pretende dar alcances políticos y sociológicos. Santos parte del marco de la globalización, o mejor dicho de “las globalizaciones” —ya que él considera que hay una que es hegemónica y otras que son contra hegemónicas— para comenzar su discurso. Considera además que hubo un momento que fue el *siglo europeo-americano*, y frente a este ahora se muestra la posibilidad de crear *el siglo americano de Nuestra América*. Acerca de tal siglo entiende que “es el que mejor ha formulado la idea de una emancipación social basada en el metaderecho de tener derechos y en el equilibrio dinámico entre reconocimiento y redistribución que éste presupone. También ha mostrado, dramáticamente, la dificultad de construir, sobre esa base, prácticas emancipadoras trascendentes” (Santos, 2009: 236).

Santos resume el proyecto martiano de los siguientes puntos: 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—; también recupera los arquetipos propios de la obra de Shakespeare para hacer notar la necesidad de romper con la colonialidad; 5) el pensamiento nuestroamericano es internacionalista y fortalecido por una actitud anticolonialista y antimperialista (Santos, 2009: 236-240).

Un punto importante que el sociólogo portugués añade resulta que “antes de convertirse en un proyecto político, *Nuestra América* fue una forma de subjetividad y sociabilidad” (Santos, 2009: 241) mismas que “[...] son incómodas para el pensamiento institucionalizado y legalista, pero son afines al pensamiento utopista” (Santos, 2009: 236-242). Con todo ello es que vincula a *nuestra América* con el *ethos* barroco (propuesto por filósofo mexicano-ecuatoriano Bolívar Echeverría), ya que esta condición es la que permite romper con el evolucionismo modernista y al mismo tiempo lograr un mestizaje provechoso, que no encubra las diferencias sino que las relaciones de poder sean reemplazadas por una autoridad compartida (Santos, 2009: 246). “Así, la indignación emprendida en este ámbito por la subjetividad barroca debe concentrarse en las tradiciones suprimidas o excéntricas de la modernidad, en las representaciones que han ocurrido en las periferias físicas o simbólicas donde eran más débiles las representaciones hegemónicas —los vía crucis de la modernidad—, o en las representaciones de la modernidad más tempranas y caóticas que ocurrieron antes del cierre cartesiano” (Santos, 2009: 236-240).

Ahora bien, el portugués también realiza una crítica para no caer en triunfalismos. Habla de los procesos revolucionarios y emancipadores a lo largo de América Latina durante todo el siglo XX, pero los enfrenta a la realidad que muchos de esos proyectos quedaron trancos o resultaron insuficientes, por lo que las demandas de Martí a finales del siglo XIX siguen sin cumplirse. “Una de las debilidades de *Nuestra América*, bastante obvia en el trabajo de Martí, fue sobrestimar la comunidad de intereses y la posibilidad de unificación en torno a éstos. Más que unir, *Nuestra América* sufrió un proceso de balcanización” (Santos, 2009: 254). Incluso afirma que muchos de los males que Martí

vio en las entrañas del monstruo han sido adoptados por América Latina.

En consecuencia, con lo anterior, Santos realiza una afirmación original “*Nuestra América* debe desterritorializarse y convertirse en la metáfora de la lucha que emprenden las víctimas de la globalización hegemónica por todas las partes, sea el Norte, el Sur, Oriente u Occidente. Si revisamos las ideas fundadoras de *Nuestra América*, observamos que en las últimas décadas se han creado las condiciones para que estas ideas florezcan en otras partes del mundo” (Santos, 2009: 255).

Es decir, concibe que para que *nuestra América* pueda concretarse resulta necesario que se vuelva un proyecto del sur global. Para ello propone dotarle nuevos contenidos —que él llama *nuevos Manifiestos*, inspirándose en Marx— que las engloba en cinco áreas, las cuales son: la democracia participativa, los sistemas alternativos de producción, las justicias y ciudadanías multiculturales y emancipadoras, la biodiversidad saberes rivales y derechos de propiedad intelectual; y el nuevo internacionalismo laboral.

En este sentido considero que esta última propuesta del sociólogo portugués resulta valiosa, pero un tanto apresurada. Claro, no se trata de que *nuestra América* como proyecto deba ser de uso exclusivo latinoamericano, excluyendo sus aportes para otras víctimas del sur global. Sino que mi crítica frente a Santos va en sentido contrario, ¿qué tan significativa puede ser para África o Medio Oriente la noción, el proyecto o el símbolo de *nuestra América*? Considero que poco; más bien estos pueblos tendrán sus propios proyectos que les otorgan identidad, integración, horizontes y esperanzas. *Nuestra América* en su momento deberá entablar un diálogo intercultural con estos proyectos.

Ahora bien, con respecto a los *nuevos Manifiestos* me parece bastante prudente ya que es una forma de actualización del proyecto martiano frente la realidad contemporánea. Aún con todo hay otras demandas actuales que debieran ser incorporadas al proyecto nuestroamericano.

Balance

Una vez expuesto lo anterior se puede dilucidar que Horacio Cerutti añade al estudio de nuestra América cuatro características interrelacionadas que son:

- La condición *utópica* que entendida como operante en la historia donde se tensiona la intolerable con lo deseable.
- Una práctica a modo de Calibán, en donde no se niegan 500 años de colonización ni tampoco que los saberes aprendidos sean mitificados, sino que dichos conocimientos son subsumidos “antropofágicamente” para nuestra propia liberación.
- El proyecto planteado no propone una vuelta al pasado, a un paraíso perdido; sino la construcción de un nuevo horizonte donde quepa toda la pluralidad y diversidad que se presenta en América Latina.
- *Nuestra América* entendida “madre-hija”, o -si se me permite la metáfora- como raíz de dónde se descende, y al mismo tiempo como fruto que se quiere cultivar, pero debe hacerse con responsabilidad.

En el caso de José Santos-Herceg se pueden extraer las siguientes ideas:

- *Nuestra América* entendida como contraposición al *Nuevo Mundo*. El último resulta un proceso de dominación desde la razón de colonización europea, mientras que la primera es proyecto de emancipación desde el ideal de emancipación de los mismos sujetos latinoamericanos.
- Filosofar latinoamericano como “filosofía en la tempestad”. A pesar de las caracterizaciones que realiza y la vinculación de

Aproximaciones hermenéuticas a Nuestra América

Ariel y Próspero con el *nuevo mundo*, así como a Calibán con *nuestra América*, termina por considerar que el filosofar latinoamericano involucra los tres y que la división no siempre queda clara.

Con respecto a lo expuesto por Boaventura de Sousa Santos se enfatiza en:

- Contraposición del *siglo europeo-americano* frente al *siglo americano de Nuestra América*. Proyectos coetáneos, pero con direcciones distintas.
- Antes que proyecto político *nuestra América* es una forma de subjetividad y sociabilidad. Para explicarlo lo vincula con el *ethos* barroco.
- Crítica a los proyectos emancipadores del siglo XX en América Latina, que en su mayoría fueron frustrados, fracasaron por sí mismos o actualmente se encuentran sin dirección.
- Crítica a la sobrestimación que hizo Martí a los intereses de integración latinoamericano, que en su mayoría se trató exactamente de lo contrario a través del siglo XX.
- Actualización de nuestra América frente a los fracasos del siglo XX, ello a por medio de dos sentidos: 1) desterritorialización de *nuestra América* para que a través de las globalizaciones contrahegemónicas sea convertida en una metáfora de resistencia de todas las víctimas de la globalización hegemónica; 2) la incorporación de los *nuevos Manifiestos* que representan demandas que Martí no vio, pero que ahora son de suma necesidad.

Con base a lo anterior es posible jerarquizar analógicamente dichas concepciones acerca del término *nuestra América*. Primeramente, el proyecto que propone José Martí resulta ser el analogado principal. La propuesta de Cerutti sería el analogado secundario que queda más

cerca del principal, ello debido a que lo complejiza la metáfora de “Madre” y añade la función *utópica*, así como el proceder “antropofágico” retomado del arquetipo de Calibán. No obstante, a mi juicio el argentino se centra más el ámbito de la filosofía más que en el político, aunque sus ideas bien pueden extrapolarse a este segundo campo.

Ahora bien, un analogado secundario que se aleja un poco, resulta ser la propuesta de Santos-Herceg. El chileno no se enfoca en contraponer a *nuestra América* con América anglo como lo hacía Martí, sino con el *nuevo mundo*. Queda claro entonces que se enfoca aún más al ámbito filosófico. Aunque esta nueva oposición resulta bastante fecunda para transitar entre lo que hay y no se quiere hacia lo que todavía no hay y se desea. Al final realiza una aseveración algo que yo considero desafortunada, su “filosofía en la tempestad” que pretende diluir las diferencias y posiciones entre Próspero, Ariel y Calibán, y por lo tanto entre *nuestra América* y el *nuevo mundo*.

Por último, el analogado secundario que termina más alejado de la propuesta martiana resulta ser el sugerido por Santos. Lo que considero que le marca más distancia con Martí es la crítica que le realiza. Aclaro, no es que la crítica esté poco fundamentada o fuera de lugar, sino que metodológicamente desde la hermenéutica analógica es lo que los distancia. Aunque la parte subjetiva sí está presente de forma implícita en el proyecto de Martí, él da mayor peso a lo político; mientras que Santos parte de la explicitación de lo subjetivo para abordar lo político. Por último, en cuanto a lo necesario para concretar el proyecto nuestroamericano, propone la desterritorialización de *nuestra América*, así como la adopción de los nuevos manifiestos.

5.-Nuestra América como símbolo

Considero que el término *nuestra América* puede ser entendido como un símbolo. Me explico, si atendemos a Beuchot quien considera que

el símbolo se trata de un tipo particular de signo que posee gran riqueza, a la cual sólo se accede si alude más allá de la literalidad y se apela a un sentido alegórico. Además, que “los símbolos son un ingrediente esencial de cada cultura, porque ellos dan vida, ayudan a conservar la memoria y la identidad de los pueblos” (Beuchot, 2013: 139). En este sentido *nuestra América* resulta un signo con mucho contenido (símbolo), su significado no sólo puede ser entendido como un proyecto, sino también un factor cohesionador para los pueblos de América Latina.

Acorde al filósofo vasco Luis José Garagalza cuando los seres humanos entran en contacto con lo real se conjuga su relacionalidad y se proyecta un mundo intermedio de símbolos (Garagalza, 2002: 89). Desde el pensamiento positivista que por mucho fue el dominante (y todavía lo es en muchos sentidos), se hizo de lado al símbolo, se le consideraba como una forma primitiva de acceder y de actuar en el mundo, se ninguneaba su trascendencia en la vida humana y su papel dentro de la cohesión social. No obstante, el símbolo es aquello que le posibilita al ser humano el tránsito desde la naturaleza a la cultura (Garagalza, 2002: 91). Y es precisamente esa condición del símbolo situarse entre lo cultural y lo natural lo que le otorga una tensión creadora que nunca llega a resolverse completamente. Además de que interpretarlo es en sí mismo una actividad creadora (Garagalza, 2002: 91). Considerar a *nuestra América* como símbolo permite colocarla en un espacio de creación, creación misma para llenarse de nuevos y mejores contenidos dependiendo de las necesidades.

Beuchot afirma que los símbolos ofrecen un significado manifiesto y uno oculto, el cual solo podrá ser comprendido por alguien que este un tanto iniciado con él, y para ello es necesario vivirlo (Beuchot, 2013: 140). Lo anterior considero que embona perfectamente con *nuestra América*, la cual es profundamente vivencial, su significado oculto quizás radique en la forma de hacerla verdaderamente *nuestra*.

Conclusiones

Por lo tanto, podemos afirmar que “nuestra América” no se trata de una noción que funja como camisa de fuerza ni que tampoco sea la panacea en un intento hacer visible nuestra identidad, mas ofrece ventajas frente “Latinoamérica”. En este sentido el filósofo uruguayo Yamandú Acosta considerara que nuestra América hace alusión a un nosotros que está en proceso de constitución que resulta heterogéneo, diverso, conflictivo e inequitativo (Acosta, 2012: 294). Además, añade un elemento importante, que se refiere a que la propia constitución de personas nuestramericanas también sería un aporte a la propia constitución de humanidad, desde y para quienes habitamos esta región geo-histórico-cultural, como también para aquellas identidades de la otra América y para todo el mundo (Acosta, 2012: 294-295). Para lograr lo anterior no sólo requiere que sea proyecto, sino también símbolo.

Un inconveniente que me presenta la obra martiana es que en no pocas ocasiones se utilizan términos arbitrarios para referirse a la América que no es la anglo. Así se habla de “nuestra América”, “América española”, “América latina”, “Sudamérica”, “Hispanoamérica”. Lo que me parece más problemático de todo esto es por términos excluyen a muchos países que no son hispanoparlantes, pero tampoco forman parte de la América anglo, me refiero a Brasil y Haití, con quienes se comparte en muchos sentidos procesos de conquista y colonialismo, así como de emancipación e independencia.

No obstante, en el mismo ejercicio de reinterpretación *nuestra América* resulta ampliada e incluyente. Considero que se trata de un nombre que, a diferencia de “América Latina”, permite la incorporación de forma más sencilla de aquellas colectividades y procesos con los que se comparte gran parte de la historia y la cultura, pero que no se ubican geográficamente en países formalmente latinoamericanos o que no poseen una lengua romance. Por ejemplo, los pueblos caribeños angloparlantes o las colectividades chicanas en Estados Unidos.

Aproximaciones hermenéuticas a Nuestra América

El proyecto martiano es enriquecido por las propuestas de Cerutti, Santos-Herceg y Santos. Del primero retomo la función históricamente operante de la *utopía*, el proceder político y filosófico a modo de Calibán, y la advertencia siempre presente que no se trata de volver a tiempos previos a la conquista, sino de construir un paradigma nuevo. Del segundo considero que resulta sumamente fecunda su contraposición de *nuestra América* frente al *nuevo mundo*, así como los arquetipos que conllevan. Del último recupero la incorporación de *ethos* barroco, así como la crítica tanto a los procesos del *siglo americano de Nuestra América*, así como al propio Martí las cuales resultan pertinentes para evitar mitificaciones. Asimismo, es valiosa la incorporación de los *nuevos Manifiestos*, en este sentido añado que también deben incluirse al proyecto de *nuestra América* los feminismos latinoamericanos, los cuales tanto desde la militancia y lucha como desde la reflexión han hecho importantes aportes a la reflexión latinoamericana; del mismo modo también deben ser demandas de *nuestra América* aquellas que involucran la defensa de la diversidad sexual, del medio ambiente, del buen vivir, de los derechos humanos, etc.

Entonces resulta que emplear el término *nuestra América* como símbolo, conlleva a que sirva de brújula en la búsqueda de una constitución comunitaria y social, búsqueda misma que pretende externamente lograr una autonomía frente a intervencionismos e imperialismo externos, y que de forma interna a supere la exclusión racial, rompa el lazo de dependencia frente a la intelectualidad de países noratlánticos y reivindique pensamientos, cosmovisiones y formas de vida propias. Y que además logre la unidad e integración de la región.

Bibliografía

- Acosta, Y. (2012) “Constitución de identidad, constitución de humanidad desde nuestra América”, *Psicología Ciência e profissão*, vol.32, 292-309.
- Beuchot, M. (2013). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE/UNAM.
- Cerutti, H (2015). *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, Popayán: UC/UNAM.
- Cerutti, H. (2011a). *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*, Bogotá: Desde abajo.
- Cerutti, H. (2011b). “Nuestra América”. En Cerutti, H. *Pensando después de 200 años*, (35-39), Monterrey: CECYTE, NL-CAEIP.
- Cerutti, H. (2010). “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*, (97-106), Monterrey: CECYTE, NL-CAEIP.
- Cerutti, H. (1991). “Utopía y América Latina”. En Cerutti, H. *Presagio y tónica del descubrimiento*, (21-34), México: UNAM.
- Garagalza, L. (2002) *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Barcelona: Antropos.
- Fonet-Betancourt, R. (2009). “José Martí (1853-1895)”. En Dussel, E. Mendieta. E. y Bohórquez, C. *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, (791-793), México: Siglo XXI/CREFAL.

Aproximaciones hermenéuticas a Nuestra América

- Martí, J. (2013a). “Respeto a nuestra América”. Martí, J. En *Nuestra América es una. Escritos políticos*, (9-10), México: Conaculta.
- Martí, J. (2013b). “Mente latina”. En Martí, J. *Nuestra América es una. Escritos políticos*, (11-13), México: Conaculta.
- Martí, J. (2013c). “Madre América”. En Martí, J. *Nuestra América es una. Escritos políticos*, (137-146) México: Conaculta.
- Martí, J. (2013d). “Nuestra América”. En Martí, J. *Nuestra América es una. Escritos políticos*, (14-24), México: Conaculta.
- Martí, J. (2013e). “Las guerras civiles en Sudamérica”. En Martí, J. *Nuestra América es una. Escritos políticos*, (25-26), México: Conaculta.
- Santos, B. S. (2009), “Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”. En Santos, B. S. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, (225-268), México: CLACSO-Siglo XXI.
- Santos-Herceg, J. (2010), *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para filosofía*, Santiago: FCE.
- Santos-Herceg, J. (2012). “Nuestra América: la de los chilenos. A modo de introducción”. En Santos-Herceg, J. *Nuestra América Inventada. Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos*, (9-20), Santiago: USACH-RIL Editores.
- Zapata, F. (2001) *Ideología y política en América Latina*, México: COLMEX.