FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Hacia una universalidad intercultural

Desafíos histórico-filosóficos para una perspectiva ético-política nuestroamericana

Autor:
Aguerre, Lucía Alicia
Tutor:
Bonilla, Alcira B.

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Tesis Doctoral

"Hacia una universalidad intercultural. Desafíos histórico-filosóficos para una perspectiva ético-política *nuestroamericana*"

Lucía Alicia Aguerre

Directora: Dra. Alcira Beatriz Bonilla

Co-Director: Dr. Raúl Fornet-Betancourt

Buenos Aires, 1° de agosto de 2016

Agradecimientos

La escritura y el desarrollo de las principales líneas de investigación de esta tesis no hubieran sido posibles sin la generosa y atenta dirección de la Prof. Dra. Alcira B. Bonilla y del Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt, quienes, mediante un proceso de diálogo y revisión de los avances de investigación, fueron sugiriendo vías exploratorias y validando las diversas instancias de esta investigación filosófica. A ellos dedico mi profundo agradecimiento.

Agradezco igualmente al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y al Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) por las becas que me fueron otorgadas para llevar a cabo esta investigación tanto en Argentina como en Alemania. Extiendo mi agradecimiento a las prestigiosas instituciones que sirvieron de marco a mi trabajo: el Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y el Centro de estudios Filosóficos "Dr. Eugenio Pucciarelli" de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Esta investigación es el resultado de las enriquecedoras y estimulantes discusiones mantenidas a lo largo de cinco años en el marco de los Proyectos de Investigación UBACyT y CONICET dirigidos por la Prof. A. Bonilla. Asimismo, es fruto de la experiencia de intercambio internacional que significó mi estadía en la Red de Investigación Interdisciplinaria Sobre Desigualdades Sociales en América Latina - Desigualdades.net (LAI FU Berlin, IAI Berlin) y en el *Institut fur Philosophie, Universität Bremen*. Agradezco a las y los investigadores, colegas doctorandos y compañeros de todos estos espacios por los valiosos aportes y sugerencias a mi tesis.

En lo personal, quiero agradecer especialmente a mi esposo Alejandro, gran compañero y fuente de apoyo durante el inolvidable proceso de esta investigación doctoral. A mis padres y hermanas, por haberme brindado su aliento incondicional. A toda mi querida familia y a mis amistades. Y, sobre todo, a mi hijo Feliciano y a mi hija en camino, por todas las sonrisas que vendrán.

Contenido

Introducción 5

Primera Sección: Universalidad en conflicto 21

Capítulo 1. Colonialidad/ universalidad. El caso de América Latina 23

1.1. El concepto de "universalidad" 23

1.2. Las paradojas de la "universalidad" desde una perspectiva ético-política situada.... 31

1.3. El concepto de "colonialidad". 42

1.4. El vínculo colonialidad/universalidad a partir de la crítica latinoamericana clásica. 48

Capítulo 2. La relación cultura-racismo-poder y sus implicancias ético-políticas. 65

2.1. Las limitaciones del "enfoque clásico" sobre el racismo. 65

2.2. La matriz colonial de la diferenciación racial 76

2.3. El esencialismo cultural como instrumento del racismo. 85

2.4. Racismo y universalidad 94

Segunda Sección: Origen, continuidades y rupturas. 99

Capítulo 3. La fractura colonial y la lógica de la dominación cultural. 101

3.1. El "Debate de Valladolid" (1550-51). Textos y contexto. 101

3.2. La universalidad colonialista: imputación de barbarie, superioridad cultural y derecho de dominio en Juan Ginés de Sepúlveda. 114

3.3. Objeciones a la fractura colonial: la universalidad como reconocimiento de la diversidad en Bartolomé de Las Casas..... 131

Capítulo 4. Abandono y persistencia de los imaginarios coloniales. 148

4.1. El binomio "civilización - barbarie" como persistencia de la fractura colonial..... 148

4.2. La opción por el "hombre natural" (J. Martí) frente al sujeto político abstracto (D.F. Sarmiento)..... 163

4. 3. Apelación y desmontaje de la categoría racial. 171

Tercera Sección: Vías interculturales de transformación 183

Capítulo 5. Reformulación intercultural de la noción de cultura 185

5.1. Las culturas como marcos dinámicos de referencia identitaria..... 185

5.2. La dimensión ético-política de la cultura 204

Capítulo 6. La universalidad intercultural como propuesta ético-política incluyente..... 215

6.1. Hacia una universalidad concreta, dinámica y situada..... 215

6.2. La cuestión del "otro", entre lo propio y lo extraño. 227

Conclusiones: 235

Bibliografía: 252

Introducción

La preocupación por el tema que se plantea en el título surge de larga data. La tesis de licenciatura de la autora del presente trabajo doctoral versó sobre "El fenómeno migratorio y su relación con la crisis de la noción moderna de ciudadanía. Análisis de tres propuestas". Fue defendida en el 2010 y está actualmente publicada (Aguerre 2016). En ese trabajo se ofrecía un cuestionamiento de la noción de "ciudadanía" de raigambre moderna, se consideraba la migración como un derecho humano y se analizaban tres modos de encarar la migración como un derecho, paralelos a tres propuestas de ciudadanía amplias formuladas por S. Mezzadra, S. Benhabib y R. Fornet-Betancourt, respectivamente. Dicha investigación puso en evidencia que la noción de "universalidad" aparecía como una categoría ético-política representativa de las tensiones entre inclusión/exclusión e igualdad/diferencia que se revelaban en las problemáticas asociadas al fenómeno tratado, y permitió el acceso a un espectro de estudios más amplio para dar satisfacción a los problemas que habían quedado planteados. La conjunción de estas conclusiones con el interés de la autora por las condiciones ético-políticas para la interculturalidad en el contexto (post)colonial de América Latina dieron surgimiento al tema planteado para esta investigación doctoral.

La presente tesis doctoral tiene como objetivo contribuir al estudio de la relación entre "universalidad" e "interculturalidad" a la luz de los desafíos ético-políticos que la experiencia colonial y (post)colonial de *nuestra América* plantearon a este vínculo. Al concebirse inserta en el plano práctico, la noción de "universalidad" no puede quedar desligada de la historicidad y las relaciones de poder que la atraviesan. Es por ello que esta investigación se propone abordar la cuestión de la "universalidad" siguiendo una vía analítica receptora de las problemáticas que enfrenta la realidad latinoamericana y del Caribe, afectada por la herencia colonial, huella indeleble que invade los diversos ámbitos de la vida social, política, económica, cultural e ideológica.

La universalidad ha sido un tema recurrente y controvertido a lo largo de la historia de la filosofía. Fue objeto de variados debates (tanto en la filosofía teórica como en la filosofía práctica) originados por la tensión intrínseca entre el plano de "lo universal" y el plano de "lo particular". En el ámbito de la filosofía práctica esta tensión comporta especiales implicancias ético-políticas, pues el conflicto entre "universalidad

y particularidad" representa disputas concretas ligadas al reconocimiento de los "otros" y la inclusión de la diversidad. Así, la tensión entre "universalidad y particularidad" contrae lazos con otros pares conceptuales igualmente problemáticos, como "pluralidad y singularidad", "heterogeneidad y homogeneidad" o "identidad y diferencia", los cuales se aplican a disputas en torno a la "exclusión" y la "inclusión" (del cuerpo social, del cuerpo político, del diálogo intercultural y epistemológico, entre otros).

La Filosofía Intercultural latinoamericana concede al controvertido concepto de "universalidad" un lugar privilegiado en su *corpus* teórico[1]. Como modo paradigmático de "filosofar contextual", esta filosofía muestra un especial reconocimiento y valoración de la diversidad concebida como pluralidad de culturas, lenguas, religiones, epistemologías, tradiciones teóricas y prácticas, y demás estructuras simbólicas que representan los múltiples modos en los que el género humano se ha vinculado y se vincula con el mundo circundante y el plano de lo trascendente. Dicho posicionamiento es tanto el resultado de una "constatación fenomenológica" de esta diversidad humana como un "punto de partida" o supuesto ético-político de la actividad reflexiva y práctica, pues la historia ha demostrado que tal diversidad puede ser o bien reconocida o bien negada o rechazada. En este marco filosófico la "universalidad" constituye una noción preeminente debido al "radio de alcance" general del concepto, el cual apunta a "lo compartido" tanto en el sentido de aquello que hay de común al género humano (plano antropológico-filosófico), como a la misma definición conjunta de aquello que es común (plano epistemológico).

Si bien la filosofía intercultural considera la universalidad como una noción concreta y dinámica que surge y da cuenta de contextos y racionalidades específicas que intervienen en su elaboración, el carácter histórico y contingente de la universalidad ha sido solapado por discursos formulados desde lugares de enunciación monoculturales, pero con pretensión de universalidad. Postulando la superioridad cultural del propio *locus enuntiationis*, o adjudicando al propio discurso un carácter

[1] Esta breve presentación del vínculo entre "universalidad" y Filosofía Intercultural se inspira simultáneamente en los lineamientos presentados por R. Fornet-Betancourt en tres escritos: "Introducción" a *Hacia una Universalidad Justa. Fundamentaciones filosóficas y perspectivas políticas* (2013); "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural" (2000) y "Filosofía intercultural. Filosofía para nuestro tiempo" (2004c).

abstracto e incondicionado, y en consecuencia válido para todos los casos, se prescribieron modelos de humanidad o "universales antropológicos", paradigmas epistemológicos, definiciones dicotómicas como "civilización/barbarie", sujetos políticos arquetípicos, que involucraron procesos de racialización como mecanismos de dominación y de expansión del discurso propio. En consecuencia, puede afirmarse que, complementariamente a lo señalado, la preeminencia de la noción de universalidad en el marco reflexivo de la filosofía intercultural surge de la inquietud por las implicancias ético-políticas excluyentes de una universalidad pretendidamente "abstracta" frente a sujetos, sociedades y culturas "concretas".

Asumiendo el carácter controversial de la noción de "universalidad" y su relevancia para la filosofía intercultural, la propuesta de este trabajo es emprender un análisis "situado" que privilegie la experiencia latinoamericana en tanto fuente de elementos conceptuales específicos que contribuyan al estudio de las tensiones intrínsecas del concepto, es decir, a una "analítica de las paradojas de la universalidad"[2]. Siguiendo esta dirección, se procurará desentrañar la presencia paradójica de raíces universalistas tanto en formas históricas de opresión, como es el caso de la "racialización de la diferencia" ligada a un modelo pretendidamente universal de ser humano y de ciudadano, como en propuestas emancipadoras e incluyentes que subrayan la universal unidad de lo humano a la vez que proponen un cambio epistémico incluyente en la construcción de la "universalidad" (situada, contextualizada y dinámica). Desde un marco teórico compuesto por la Filosofía Intercultural, la Filosofía de la Liberación, la Teoría Decolonial, las elaboraciones "clásicas" que desde la perspectiva del colonizado conceptualizaron las experiencias de violencia, racismo, epistemicidio y exclusión socio-política (F. Fanon, A. Césaire), y los desarrollos de filósofos europeos que pueden considerarse "en diálogo" con las perspectivas mencionadas (como por ejemplo, É. Balibar, J.P. Sartre y B. Waldenfels), se abordarán las paradojas de la enunciación de lo universal en términos de "opresión-liberación", siendo las figuras a analizar la "universalidad colonialista" hegemónica y la "universalidad intercultural", que corresponden a ambos aspectos de esta dicotomía. Se

[2] Esta expresión se extrae de la propuesta programática presentada por Étienne Balibar en uno de sus artículos más recientes, "Civic Universalism and Its Internal Exclusions: The Issue of Anthropological Difference" (2012) la cual será expuesta en el Capítulo 1.

trata de dos modos histórico-filosóficos de construcción de "lo universal". La "universalidad colonialista" constituye una construcción de tipo totalizante, con pretensión de validez universal, construida sobre la base de caracterizaciones etnocéntricas de lo humano estimadas como "civilizadas" y superiores en desmedro de las "formas de vida" sobre las que se ejerció la dominación. En contraposición, la propuesta de una "universalidad intercultural" constituye un giro antropológico-epistémico en respuesta a la violencia ejercida por el modo colonialista de construcción de universalidad que no implica el abandono de la noción de universalidad, sino más bien la necesidad de distinguir sus núcleos problemáticos y las relaciones de poder que la atraviesan.

Teniendo en cuenta la propuesta y consideraciones precedentes, se plantea la siguiente hipótesis principal de investigación: *La noción de universalidad, abordada desde una perspectiva ético-política, posee paradojas intrínsecas ligadas a la tensión entre el alcance de la pretensión de universalidad y la especificidad contextual de los "lugares de enunciación", tensión que se materializó en discursos colonializantes cuya persistencia puede ser disipada mediante un giro intercultural.*

Las hipótesis específicas son:

1. El tipo de universalidad que se denomina en este trabajo "colonialista", en virtud de su vínculo con la experiencia colonial de América Latina, mantiene una relación estrecha con el proceso de racialización de la diferencia inaugurado en el período colonial, un proceso que, debido a su tendencia a la segregación, le es aparentemente opuesto.

2. Si se emprende un estudio histórico-filosófico de las nociones de "raza", "cultura" y "poder" en el contexto *nuestroamericano*, es posible dar cuenta del origen y la persistencia de categorías raciales, étnicas y culturales específicas a través de las cuáles ciertas figuras sociales han sido valorizadas o desvalorizadas, así como de la vigencia de dichas estructuras de subordinación en la actualidad.

3. La relación entre "universalidad", "racismo" y "colonialidad" constituye una trama pasible de ser analizada a partir de dos aspectos: "la matriz colonial del racismo" y "la matriz universalista del racismo".

4. Una analítica del racismo en el marco de un problema filosófico más amplio o general, como es el de las paradojas de la universalidad, permite dar cuenta de

los fines de dominación de este sistema que engloba diversos aspectos (epistémicos, antropológicos, económicos). Así como el racismo constituye un tipo de universalismo opresor, anula, al mismo tiempo, toda posibilidad de construcción conjunta e igualitaria de discursos universales, al excluir, segregar e incluso eliminar al "otro".

5. Si se emplean concepciones estáticas de la "cultura", se siguen consecuencias ético políticas de dominación; en tanto si se emplean concepciones dinámicas de la cultura, a través de una analítica de la diferencia cultural se anula la posibilidad de la vigencia de discursos hegemónicos sobre la alteridad y se habilitan alternativas teóricas ético-políticas de superación de los mismos.

6. Las principales justificaciones de la conquista y colonización de América que introdujeron una "fractura antropológica" entre "pueblos civilizados" y "pueblos bárbaros" admiten una hermenéutica filosófica cuya clave es la "universalidad" en sentido ético político.

7. El binomio "civilización – barbarie" retomado por las élites intelectuales del período independentista denota la persistencia de la fractura colonial en tanto estas nociones contrapuestas continúan fijando de manera esencialista y dicotómica las fracciones escindidas como consecuencia de la fractura colonial y son representativas del modo en que la universalidad fue asumida y proyectada en los contextos políticos del período de formación de las Repúblicas latinoamericanas.

8. Las consecuencias ético-políticas que se derivan del "uso inflacionario" de la cultura implican la necesidad de reformular dicha noción, entendiéndola como "marcos dinámicos de referencia identitaria" cuya intercomunicabilidad admite la posibilidad de desarrollar diálogos interculturales complejos.

10. La tensión entre el alcance de la pretensión de universalidad y la especificidad de los "lugares de enunciación" no implica necesariamente desistir de la vocación universalista del filosofar, sino más bien la necesidad de distinguir sus núcleos problemáticos y las relaciones de poder que la atraviesan.

El texto de la tesis está organizado en tres secciones de dos capítulos cada una que se articulan de manera sucesiva en correspondencia con la estructura argumental del trabajo. La primera sección, *Universalidad en conflicto*, consiste en una exposición de tipo "crítico o denunciativo" sobre el vínculo colonialidad/universalidad que luego

se fundamenta a partir de las implicancias ético-políticas de la tríada cultura-racismo-poder. La segunda sección, *Origen, continuidades y rupturas*, aborda tanto la "génesis colonial" de la problemática como la "persistencia" de las estructuras de sujeción; mientras que la tercera sección, *Vías interculturales de transformación*, de corte propositivo, contiene alternativas filosóficas de superación como cierre de la tesis.

En el Capítulo I de la primera sección, *Colonialidad / universalidad. El caso de América Latina*, se plantea de manera crítica la problemática filosófica resumida en la oposición "colonialidad/universalidad". Para ello se aborda, en primer lugar, la ambigüedad y el carácter paradójico de la noción de universalidad resumidos en la tensión entre el alcance de la "pretensión de generalidad" y la "especificidad contextual" del lugar de enunciación, siguiendo diversos textos de Balibar (Balibar, 2012, 2011, 2006, 2005a, 1991b). Conforme a la propuesta de un análisis "situado" de las antinomias de la universalidad, se analiza el vínculo "colonialidad / universalidad" desde la "experiencia vivida" del "sujeto colonizado". Para ello se considera la inclusión de las voces de los colonizados en la obra crítica Aimé Césaire y de Franz Fanon. El primero, en *Discurso sobre el colonialismo*, *Cultura y colonización*, y *Discurso sobre la negritud*, ofrece elementos significativos para quebrar la correspondencia entre las nociones de "colonización" y "civilización" (asiduamente emparentadas en el marco de los discursos legitimantes de la empresa colonial) y elabora un planteo crítico respecto del "universalismo abstracto" del pensamiento euro-occidental. En tanto Fanon, en *Los condenados de la tierra* y *Piel negra, máscaras blancas* aporta elementos clave para una hermenéutica de la fractura colonial como "diferencia ontológica". Asimismo, se ensaya una lectura intercultural del "Prólogo" de Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra*, donde el filósofo francés, desde un lugar de enunciación que asume la perspectiva del colonizado y del oprimido como clave de interpretación de la realidad mundial, elabora una crítica profunda a los límites del universalismo humanista occidental. El análisis de la obra de estos autores se ciñe a aquellos aspectos que ilustran, precisamente, la contraposición entre las estructuras de sujeción y exclusión colonial y la noción de universalidad. En ellas es posible descubrir una dialéctica de afectación recíproca, o "trama especular", entre colonizador y colonizado, puesto que la alienación del colonizado es también reflejo de la del colonizador también afectado por una concepción contradictoria de la "universalidad".

El Capítulo 2, *Implicancias ético-políticas de la relación cultura-racismo-poder*, aborda el vínculo entre el esencialismo cultural, la diferenciación racial y las relaciones de poder de matriz colonial, a través del cual se manifiesta la paradójica trama conceptual entre "racismo" y "universalidad". Como primer punto se exponen las limitaciones del "enfoque clásico" sobre el racismo, perspectiva analítica que tiende a incurrir en reduccionismos teóricos pues desestiman la polisemia de la noción de "raza". Esta, en efecto, se compone de significados y contenidos diversos fruto de las configuraciones ideológicas diversas e históricamente sucesivas del racismo. En virtud de ello, no da cuenta de modalidades del racismo que preceden al período en el que prepondera la concepción biologicista de "raza", ni de las posteriores. Luego de tratar las objeciones al "enfoque clásico", se despeja el camino argumentativo para: a) replantear una definición de "raza" que atienda el carácter contingente de sus diversas formulaciones haciendo de la misma un "concepto nómade"; b) examinar la "matriz colonial del racismo" que resulta invisibilizada desde la perspectiva del enfoque "clásico", tesis básica de la teoría decolonial y de estudios antropológicos y sociológicos sobre la construcción de identidades subalternizadas en América Latina (referidos mayormente a comunidades afrodescendientes e indígenas); c) analizar los modos como las concepciones esencialistas y ontologizantes de la cultura funcionan como instrumento del racismo, exponiendo el tratamiento tanto de É. Balibar (2011a, 2011b, 2006, 2005b, 1991a, 1991b, 1991c) como de F. Fanon (1965); y d) exponer la paradójica "matriz universalista del racismo", reveladora del carácter ambiguo de la "universalidad". En este punto se plantean tres significados del vínculo entre racismo y universalidad: el racismo como fractura de la universalidad de la especie humana; el racismo como postulación de modelos antropológicos con pretensión de universalidad; y el racismo como exclusión epistemológica de la construcción conjunta de universalidad.

En la segunda sección se realiza un análisis hermenéutico de las "paradojas de la universalidad" tal como ellas se manifiestan en el contenido filosófico de dos disputas ilustrativas de momentos históricos cruciales en la definición ético-política del vínculo con la diversidad: el período de colonización temprana y la fase de independencia y de construcción nacional. Con este análisis se persigue el objetivo de exponer la presencia de raíces universalistas tanto en los discursos históricamente opresivos y diferencialistas

como en las propuestas filosóficas emancipadoras e igualitaristas que conformaron ambas disputas. *La fractura colonial y la lógica de la dominación cultural* (Capítulo 3) analiza el "Debate de Valladolid" (1550-51) entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Este Debate puede ser interpretado filosóficamente como el enfrentamiento entre dos concepciones contrapuestas de la "universalidad". Antes del tratamiento propiamente filosófico se presenta el contexto histórico, pues la clave interpretativa de una "universalidad hegemónica" se revela en el proyecto político imperial que se gestaba en la España de finales del siglo XV y que se consolida a partir de la llegada de los castellanos a América y la conquista de los nuevos dominios americanos. Se consideran los textos primarios de la disputa: Ginés de Sepúlveda presentó como justificación teórica el tratado *Demócrates II o De las justas causas de la guerra contra los indios* (1545) y *Apología* (1550). Bartolomé De las Casas, por su parte, objetó puntualmente las argumentaciones de Sepúlveda en su *Apología*, obra que se conservó inédita en la Biblioteca Nacional de París hasta 1975, cuando fue traducida del latín al español[3]. Una vez situado el Debate, se ofrece un análisis de ambas posturas. Sepúlveda procuró justificar las relaciones de dominación alegando la superioridad de la cultura conquistadora, que según él anidaba valores humanos "universales". Al tratarse de principios válidos para toda la humanidad, esta cultura tenía el deber ético de difundirlos mediante una "misión civilizatoria" que apartara a los pueblos inferiores de su estado de "barbarie". En el marco de esta "lógica de dominación" se estableció una fractura o distinción entre pueblos en los que la esencia humana se revelaba de manera plena y pueblos donde la humanidad se efectuaba de manera deficiente, estableciéndose así la distinción entre culturas "bárbaras" y culturas "civilizadas". La condena de Las Casas a los argumentos sobre la superioridad esgrimidos por Sepúlveda supone un reconocimiento temprano de la diversidad cultural, y la idea de que la pretensión de "universalidad" corresponde por igual a todas las culturas y religiones, si bien no cuestiona el deber de predicar la religión católica considerada "universal". Así, frente a la "universalidad colonialista" que constituye el trasfondo de la argumentación sepulvedana, las objeciones a la fractura colonial postuladas por Las Casas revelan un

[3] Con el objetivo de completar las respuestas de Bartolomé De las Casas, se hace referencia también a otras obras: *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión* (escrito entre 1522-1526); e *Historia de las Indias* (escrita entre 1527 a 1561).

sentido de la "universalidad como reconocimiento de la diversidad". El contenido de este enfrentamiento permite distinguir los principales elementos conceptuales de la "lógica de dominación cultural" que cimentaría la "fractura simbólica de la unidad de lo humano".

Esta fractura perduraría en el imaginario teórico eurocentrista, afectando los discursos intelectuales del período de independencia y de construcción nacional. Para ilustrar la "dialéctica de vigencia y rechazo" del ideario colonial, en el Capítulo 4, *Abandono y persistencia de los imaginarios coloniales*, se estudian de manera contrapuesta las posiciones de D.F. Sarmiento y J. Martí en torno al binomio "civilización-barbarie", instrumento categorial extendido en los discursos políticos e intelectuales del siglo XIX que revela la persistencia de las concepciones dicotómicas que durante el período colonial habían servido de base para establecer distinciones sociales jerárquicas: colonizador/colonizado; cultura superior/cultura inferior, pueblos avanzados/pueblos atrasados. Como en el capítulo anterior, se repara en los "contextos de enunciación" a partir de los cuales ambos autores desarrollaron sus posiciones ético-políticas, pues sus escritos surgieron como respuestas a situaciones históricas concretas vinculadas con el desplazamiento desde un orden colonial hacia un modelo republicano. En este sentido, resulta indispensable una referencia al proceso socio-histórico antillano (guerra por la segunda independencia de Cuba) y el largo proceso de construcción nacional en el actual territorio argentino. La idea de abordar la polisemia de las categorías de "civilización" y "barbarie" en los escritos de Sarmiento y de Martí supone también la investigación de los alcances de sus posturas respecto de otros tópicos de reflexión, los cuales representan puntos de comparación contrapuesta en la intencionalidad ético-política de ambos: la caracterización del sujeto político capaz de llevar a cabo los proyectos emancipatorios (el "hombre natural" en J. Martí y la opción por un sujeto político abstracto en D.F.Sarmiento); y el posicionamiento que asumieron frente a la cuestión de la "composición social" que derivaría indefectiblemente en el tratamiento de las categorizaciones raciales. Siguiendo el hilo conductor de la tesis, la clave hermenéutica para el estudio de estos textos será la noción de "universalidad". La hipótesis desarrollada en el capítulo es que las posturas sarmientina y martiana representan dos modos histórico-filosóficos de construcción de "lo universal". La modalidad histórica denominada "universalidad colonialista" persiste en los discursos

postrevolucionarios abocados a la construcción de una imagen nacional homogénea (al modo de una "etnicidad ficticia") y en la racialización de la diferencia ligada a un modelo pretendidamente universal de ser humano y de ciudadano. En esta lógica, lo universal habita el ámbito de la "civilización", desde donde se prescriben modelos epistemológicos, manifestaciones culturales, formas de organización política, modos de intercambio económico, prácticas sociales, familiares y de género, modelos estéticos y preceptos éticos. La "universalidad intercultural", por su parte, continúa afinando sus rasgos principales en propuestas emancipadoras e incluyentes que subrayan la universal unidad de lo humano y la historicidad del sujeto ético-político y de sus construcciones culturales. Las fuentes primarias de este capítulo, cuya lectura está orientada por la hermenéutica propuesta, son *Facundo, Civilización y barbarie* (1845) *Educación popular* (1849) *Argirópolis* (1850) *Conflictos y armonías de las razas en América* (1883) de Sarmiento; y "Nuestra América" (1891) y "Mi raza" (1893) de Martí.

La tercera sección pone de manifiesto la vocación propositiva y superadora de la filosofía intercultural respecto de la problemática tratada en esta tesis. En sus dos capítulos se exploran las posibles "vías interculturales de transformación" mediante una reconsideración de las nociones de "cultura" y de "universalidad". En el Capítulo V, *Reformulación intercultural de la noción de cultura*, se aborda la noción de "cultura" asumiendo que se trata de un concepto "en pugna", tal como fue demostrado mediante la exploración histórico-filosófica de los lazos entre "cultura y poder". Del "uso inflacionario" de la noción de cultura se derivan numerosos conflictos, tales como la apelación a las "diferencias culturales" para justificar la segregación, la existencia de culturas invisibilizadas por el proyecto civilizatorio, el epistemicidio o los sistemas de saberes rechazados por no conjugar con el modelo epistemológico moderno-occidental predominante, y las voces silenciadas como producto de la racialización. De este modo, la Filosofía Intercultural se ve frente al reto de configurar una definición de cultura alejada de conceptos estáticos y esencialistas que habilite una visión de las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos, y atravesados por la dinamicidad y la historicidad. De una definición amplia y dinámica de la misma depende la posibilidad de concebir construcciones humanas conjuntas, esto es, un modelo de "universalidad intercultural". A tal fin, en este capítulo se describen las culturas como "marcos dinámicos de referencia identitaria", esto es,

como "puntos de partida" de procesos libres signados por dos dialécticas que constituyen un mismo proceso cultural interactivo: la dialéctica entre "determinación y libertad" y la "dialéctica entre "opresión y liberación" (Fornet-Betancourt, 2009, 1998b). Esto implica reconocer la posibilidad de intercomunicabilidad entre culturas diversas que se efectúa mediante el "diálogo intercultural". Este diálogo supone ciertas "invariantes antropológicas" que refieren a la racionalidad y a la libertad intrínseca de los agentes culturales y conlleva la necesidad de establecer ciertos principios éticos en la relación entre culturas, de modo de evitar la caída en monólogos culturales (Salas Astraín 2006; L. Villoro 2007). Por último, se considera la dimensión ético-política de la cultura, en tanto esta es fuente de propuestas creativas para el mejoramiento de las condiciones y la convivencia humanas. Las nociones de "ciudadanía cultural" (Chauí, 2008, 2006) y "ciudadanías interculturales emergentes" (Bonilla, 2015c, 2013, 2011) dan cuenta del vínculo entre el ejercicio de los derechos culturales y la participación en el plano de las decisiones políticas.

El Capítulo VI *La universalidad intercultural como propuesta ético-política incluyente* comprende la propuesta de una universalidad superadora. Frente a la aparente tensión entre el plano de "lo universal" y de "lo particular", la universalidad intercultural supone un cambio epistémico incluyente en la construcción de la universalidad cuestionando la situación de desventaja del plano de lo particular frente a una "universalidad *a priori* o abstracta" a la cual las culturas y los mundos particulares debieran ajustarse (Fornet-Betancourt 2013:31). La universalidad a la que se refiere la Filosofía Intercultural es una universalidad concreta y dinámica, mundializada "desde abajo" que se construye a partir de la inquietud por lo común, por aquello que excede a la propia comunidad de sentido, es decir, por lo realmente universalizable. Se trata siempre de una universalidad inacabada y su construcción se asemeja más a una progresión infinita que a una totalidad determinante Para precisar los alcances de esta propuesta, se aborda el concepto de "universalidad de horizonte" acuñado por A. Bonilla (2010, 2008), para proponer un pensar de raíz no violenta, procedente de lo viviente y lo concreto, interpelado por la presencia del "otro" en toda construcción de sentido y superador de los universalismos apriorísticos y unilaterales. En esta dirección, Fornet Betancourt señala la "vocación universalista de la filosofía intercultural", cuya propuesta ético-política no conmina a la filosofía a renunciar al ideal de la

universalidad, sino por el contrario a asumir la tarea de "regenerar" su horizonte afirmando la "contextualidad" de los lugares de enunciación, en un movimiento que no conduce al etnocentrismo, como paradójicamente podría sugerir este retorno de la universalidad a la particularidad, sino que por el contrario recuerda y subraya la contingencia de toda construcción con pretensión de universalidad. La diversidad contextual o la pluralidad cultural de los diversos lugares de enunciación no resulta paradójica en la construcción de la universalidad, sino que constituye, por el contrario, el presupuesto o la condición de posibilidad de construcción de discursos universales. En uno de sus textos más recientes, Fornet-Betancourt (2013) hace hincapié en el carácter comunitario y conviviente de una "universalidad justa", que se diferencia firmemente de los modos de construir universalidad basados en la autosuficiencia cultural o en regímenes imperiales. Asimismo, en este capítulo de cierre, se incluye un breve estudio final sobre "la cuestión del 'otro' como "*hermeneusis* mutua". Tomando como referencia algunos escritos de B. Waldenfels ("Homeworld and alienworld", 1998a; "La pregunta por lo extraño", 1998b; "Lo propio y lo extraño", 1995) y de R. Fornet-Betancourt ("Hermenéutica y política de extranjeros. Una contribución filosófica en torno al desafío planteado por la convivencia en las sociedades multiculturales", 2004; "Problemas del diálogo intercultural en filosofía", 2001) se aborda la interculturalidad y la distinción entre "lo propio" y "lo extraño" a partir de las elaboraciones de ambos autores. En una "fenomenología de lo extraño" Waldenfels señala que la relación entre las esferas de lo propio y de lo extraño se comprende de una manera "entrelazada", lo cual implica atacar las diversas formas de "egocentrismo, etnocentrismo y logocentrismo" que tienden a igualar lo extraño con lo propio o intentan articularlo dentro de un universal, proponiendo en cambio una actitud ética "responsiva". R. Fornet-Betancourt desarrolla una "hermenéutica de lo extraño en sentido cultural" y propone comprender la relación con los "otros" en términos de una "interpelación", acción que supone la afectación y modificación recíproca, pues el encuentro con el "otro" no sólo es un llamado al "otro" a "ser conocido" mediante su participación, sino que, además, conduce a una reflexión sobre el ámbito de "lo propio".

La historia de esta investigación doctoral comenzó en abril de 2010 con el ingreso al Programa de Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras. Para el desarrollo de la investigación doctoral conté con dos becas internas doctorales Tipo I (período 2010-2013) y Tipo II (período 2013-2015) otorgadas por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Asimismo, desarrollé dos estancias de investigación doctorales en Alemania. Durante un primer período de seis meses tuve la oportunidad de participar como investigadora doctoral de visita en la Red de Investigación Interdisciplinaria Sobre Desigualdades Sociales en América Latina - Desigualdades.net (Kompetenznetz Interdependente Ungleichheitsforschung in Lateinamerika), radicada en el *Lateinamerika-Institut* de *Freie Universität Berlin* y en el *Ibero-Amerikanisches Institut Berlin* (período 1º de Agosto 2010 – 31 de Enero 2011) contando con una beca total otorgada por esta Red. Dicha experiencia me permitió exponer y enriquecer mi proyecto de investigación en un grupo internacional dedicado al estudio de las desigualdades interdependientes en América Latina. El carácter interdisciplinario de la Red hizo posible poner en diálogo mi perspectiva filosófica con los enfoques y las tradiciones teóricas de colegas provenientes de disciplinas diversas (como la antropología, la sociología, el derecho y la economía), con resultados particularmente provechosos para un tema de investigación que supone la convergencia de áreas de estudios diversas para componer el núcleo central. Asimismo, tuve la oportunidad de realizar una importante recopilación bibliográfica en la Biblioteca del Instituto Iberoamericano de Berlín, la biblioteca más grande en Europa especializada en América Latina, España y el Caribe, lo cual significó un inmenso aporte al campo bibliográfico de la tesis. Además de exponer y enriquecer mi proyecto de investigación en un grupo internacional e interdisciplinario, dicha estancia de investigación me permitió asistir a coloquios semanales, realizar cursos diversos y publicar mis avances en un artículo y en una conferencia internacional[4].

Posteriormente, realicé una segunda y más extensa estancia de investigación doctoral gracias a una beca de investigación que me fue concedida por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (Deutscher Akademischer Austausch Dienst - Beca

[4] Durante el período que duró dicha estancia realicé una investigación parcial titulada “Desigualdad y "racismo cultural": dominaciones e insurgencias en el marco de la (post)colonialidad y la globalización”.

ALEARG-DAAD) con el objetivo de trabajar bajo la tutela académica del Co-director de esta Tesis, Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt en el *Institut für Philosophie, Universität Bremen*, Alemania (período 1 de abril 2012 – 30 de diciembre 2013). Esta estancia de investigación me brindó la posibilidad de discutir más cercanamente las líneas de la investigación doctoral con el Co-Director de Tesis, realizar un fructífero intercambio académico con otros tesistas e investigadores, y continuar con la tarea de recopilación y análisis de literatura en bibliotecas especializadas: *Universitätsbibliothek Bremen, Bibliothek des IberoAmerikanisches Institut* y *Philologische Bibliotheke Freie Universität*. Durante este plazo abordé principalmente dos puntos específicos de mi tesis: el "Debate de Valladolid" como giro paradigmático en la relación cultura-racismo-poder; y la respuesta de la filosofía latinoamericana reciente a la tríada racismo-cultura-poder.

Las diversas instancias de investigación fueron expuestas, enriquecidas y confrontadas periódicamente en el marco de las actividades académicas desarrolladas en los grupos de investigación UBACyT 2011-2014, 2014-2017 y PIP CONICET 2011-2013 radicados en el Instituto de Filosofía y dirigidos por Dra. Alcira Beatriz Bonilla a los cuales pertenezco como investigadora doctoral. Asimismo, durante este período realicé diversos seminarios de doctorado en vistas a cumplimentar el puntaje requerido por la Comisión de Doctorado[5].

[5] "Estudios culturales: heterogeneidades, nomadismos e intersecciones en la configuración de mapas de desigualdad y diferencia", Dr. Sérgio Caggiano y Dr. Ramiro Segura, Red CLACSO de Posgrados en Ciencias Sociales. Espacio de Formación virtual, abril a Julio 2011, 12 semanas, 48 de trabajo con Profesor, 120hs de dedicación individual. Calificación final: 10. "Nacionalismo y racismo en Brasil y México: historia, teorías y configuraciones contemporáneas", Prof. Dr. Jorge Gómez Izquierdo, Prof. Dr. Sérgio Costa, Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin, Semestre de Invierno 2010-2011, 36 hs. Seminario sin calificación final. "Los modos del acontecimiento y el horizonte del mundo", Prof. Dr. Roberto J. Walton, Universidad de Buenos Aires – Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, Argentina - abril-mayo 2010, 36 hs. Calificación final: 10. "Política salvaje", Dr. Luis Tapia, Universidad de Buenos Aires - Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina – junio 2010, 32 hs. Calificación final: 10. "A decolonial perspective. Lectures and Workshop with Prof. R. Grosfoguel" Institut für Europäische Ethnologie, Humboldt Universität - Berlin, Alemania. Mayo 2011.

El proyecto fue desarrollado según la metodología propia de análisis de textos y reflexión filosófica, que consiste en el planteamiento del tema y de las hipótesis, una primera instancia de búsqueda bibliográfica, tanto de fuentes como de bibliografía secundaria, y un segundo momento de *hermeneusis* textual y análisis crítico que incluye la reconstrucción de argumentos, el análisis de conceptos y eventuales reconceptualizaciones. La opción metodológica fue la de proseguir en la investigación una "hermenéutica de la universalidad", esto es, una estrategia de lectura o exégesis textual enfocada en la noción de "universalidad" (tanto en los textos primarios como en la bibliografía secundaria), aun cuando la cuestión tratada no estuviera enunciada de manera explícita y se hiciera necesaria una lectura "a contrapelo" para que emergiera el sentido asociado a la problemática de la tesis. Esta estrategia metodológica fue fundamental para forjar el hilo conductor de una tesis que requirió el encadenamiento de problemáticas y de períodos históricos diversos.

El enfoque teórico del trabajo implicó la "puesta en diálogo" de autores procedentes de varias tradiciones, contextos históricos y campos disciplinares. Dicho ejercicio filosófico fue resolviéndose mediante un procedimiento dialéctico que combinó la precisión del problema filosófico (por ejemplo, la cuestión del racismo o la estratificación social latinoamericana) y su composición a partir de investigaciones antropológicas, sociológicas, y provenientes de los estudios culturales; forjando una articulación interdisciplinaria de mutua afectación y recomposición de las cuestiones a abordar.

Asimismo, la estructura argumental de la tesis requirió un análisis histórico-filosófico de instancias paradigmáticas en la construcción de alteridad en América Latina que permitiera desnaturalizar la distribución de identidades racializadas, para comprenderlas como construcciones sociales que respondieron a intereses históricos encarnados en proyectos colonializantes y homogeneizantes. En este marco fue preciso trabajar en la contextualización histórica de los discursos filosóficos en tanto éstos surgieron como respuesta a circunstancias ético-políticas específicas. La determinación de los *loci enuntiationis* implicó una tarea de interacción con la disciplina histórica, si bien diferente de la tarea misma del historiador y de las investigaciones pertenecientes al género de la "historia de las ideas". Pues, aunque se procuró fuertemente identificar las condiciones históricas de producción de los discursos y se apeló a la historia como

anclaje de ideas, no se empleó la metodología propia de dichas disciplinas, sino que el objetivo fue más bien construir un entramado conceptual que recorriera y estructurara la tesis.

Como se mencionó anteriormente, la metodología incluyó el relevamiento de material bibliográfico afín a la temática en bibliotecas de la Universidad de Buenos Aires, principalmente la Biblioteca del Instituto de Filosofía y la Biblioteca Central, así como en importantes bibliotecas de Alemania: *Bibliothek des Ibero-Amerikanisches Institut*, *Philologische Bibliothek Freie Universität*, *Universitätsbibliothek Bremen*, entre otras. Por último, constituyó un desafío plantear los propios límites de la investigación, a efectos de no desbordar la cuestión filosófica central y deformar el hilo conductor que por momentos se mostraba expuesto a ser vulnerado por la infinidad de aristas que develaba la temática. Se optó deliberadamente por excluir otros planos en los que se ha dado la discusión en torno a la "universalidad" (gnoseológico, metafísico, etc.), así como la referencia a otras tradiciones filosóficas que abordan contemporáneamente la cuestión (ética del discurso, liberalismo filosófico-político, teoría crítica) y por limitar la bibliografía empleada a aquellas obras más representativas del problema.

Primera Sección

Universalidad en conflicto

Esta Sección se plantea la cuestión filosófica de la "universalidad" y se establece el marco conceptual para su tratamiento. En el ***Capítulo 1*** *"Colonialidad/ universalidad. El caso de América Latina", se ofrece un tratamiento del concepto de "universalidad" teniendo en cuenta su sentido etimológico y el modo en que fue abordada a lo largo de la historia de la Filosofía* ***(1.1.),*** *para luego mostrar las problemáticas que suscita este concepto desde una perspectiva "ético-política" situada* ***(1.2.).*** *Asimismo, se ofrece un tratamiento de la noción de "colonialidad", la cual se ha contrapuesto a la noción de "universalidad" en el título del capítulo enfatizando lo constitutivo y lo antitético del vínculo* ***(1.3.)****. Este vínculo se explora a partir de autores clásicos de la crítica al colonialismo que asumen la "perspectiva vivida" del sujeto colonizado y racializado, excluido de los procesos de construcción de universalidad* ***(1.4.)****.*

En el ***Capítulo 2*** *"La relación cultura-racismo-poder y sus implicancias ético-políticas" se abordan los procesos de racialización como fractura o quiebre de la unidad de lo humano, desarrollando, en primer lugar, una crítica a las limitaciones del "enfoque clásico" sobre el racismo* ***(2.1.)*** *para luego examinar la "matriz colonial" de la diferenciación racial que se pone de manifiesto en diversos estudios sobre la construcción de identidades subalternizadas en América Latina así como en las investigaciones teóricas sobre la "colonialidad del poder" desarrolladas desde la perspectiva decolonial* ***(2.2)****. Asimismo, se analiza el esencialismo cultural como instrumento del racismo a partir de dos argumentos complementarios -el argumento de la "incompatibilidad cultural" y el argumento de la "inferioridad cultural "que conforman la modalidad del "racismo cultural"* ***(2.3.)****. Por último, se aborda la paradójica "matriz universalista del racismo", reveladora del carácter ambiguo de la noción de "universalidad"* ***(2.4.)****.*

Capítulo 1. Colonialidad/ universalidad. El caso de América Latina

1.1. El concepto de "universalidad"

La historia del concepto de "universalidad" en el pensamiento occidental registra intensas y recurrentes discusiones que se desarrollaron desde distintos planos filosóficos: en el plano lógico, las discusiones se han centrado en cuestiones relativas a las funciones del universal; en el plano ontológico, se dieron debates en torno al estatuto del universal como entidad; en el plano gnoseológico, las disputas han considerado el vínculo entre las instancias particulares y los universales como concepto, así como el modo de acceso racional a los mismos; en el plano antropológico, han sido tratadas las determinaciones universales que podrían predicarse por igual del género humano; y en el plano práctico, la universalidad ha sido objeto de debates sobre la posibilidad de concebir una ética con validez universal, incluyendo la cuestión ético-política de los derechos inherentes al ser humano. Teniendo en cuenta los múltiples acercamientos que la noción admite, en este primer apartado se ofrece un recorrido general por la historia del concepto, con el sólo objetivo de exponer la polisemia del mismo para luego, en el apartado siguiente, presentar la perspectiva "ético-política" y "situada" sobre el concepto de "universalidad" que se asume en esta tesis.

El concepto de "universalidad" está en estrecha relación con los conceptos de "universal" y de "universalismo". Dada la variedad de sentidos que son atribuidos a estos conceptos desde diversas tradiciones filosóficas resulta conveniente intentar una primera definición etimológica que tome en cuenta el origen de los términos y los rasgos sobresalientes de su evolución en el sistema lexical. El término "universalidad" proviene del latín tardío *universalĭtas, -ātis*. El sufijo de origen latino '-dad' (del lat. -*tas, -ātis)* forma en español sustantivos abstractos de cualidad a partir de adjetivos; por lo que el término "universalidad" indica la "cualidad de ser universal", o "la generalidad de alguna cosa que comprende a todos sin excepción". El término "universal" proviene del latín *universālis,* formado sobre el griego καθολικός *katholikós*. Es empleado como adjetivo para hacer referencia a determinaciones que competen por igual a un conjunto de entidades o individuos en su especie, sin distinción (por ejemplo "ciudadanía

universal", "políticas sociales universales"). Respecto del término "universalismo", el sufijo '-ismo' (del lat. *-ismus*, y este del gr. *-ισμός -ismós*) forma sustantivos abstractos que denotan doctrinas, teorías o sistemas; en este caso, refiere a teorías que postulan la "universalidad" de teorías éticas, políticas, religiosas, etc. [6]

Teniendo en cuenta estos sentidos básicos brindados por una primera exploración filológica, por "universalidad" se entenderá un concepto que, como la punta superior de una pirámide, reúne los sentidos mencionados, pues constituye la categoría que nuclea las problemáticas y las contradicciones que subyacen a las indagaciones sobre "lo universal" y a los discursos filosóficos "universalistas".

Para comenzar un bosquejo histórico general hay que referirse a los primeros argumentos sobre "lo universal", siendo Platón (ca. 427-347 a.C.) el gran precursor de este tópico filosófico en sus diálogos. La influencia de la búsqueda socrática de las definiciones de lo universal en el ámbito moral contribuyó a orientar la indagación platónica en torno a la naturaleza de "los universales" plasmada en su "Teoría de las Ideas" (expresada principalmente en sus diálogos medios y de madurez como *Fedón, Fedro, República* y *Banquete*). En el plano ontológico, Platón concibió a las "Ideas" o "Formas universales" como entidades inmutables con existencia independiente respecto de los particulares sensibles. En el plano epistemológico, constituían para el filósofo "paradigmas" o "arquetipos" que actuaban sobre la multiplicidad sensible como principios unificadores que podían ser aprehendidos por el pensamiento. Para explicar la relación entre las "Ideas" y el "mundo sensible" Platón recurrió a dos metáforas: la "metáfora de la participación", que indicaba una cierta "inmanencia" o vínculo estrecho entre ambas esferas (en tanto lo sensible estaba en posesión de algún rasgo de lo inteligible); y la "metáfora de la copia", con la cual Platón señalaba el carácter deficiente de lo particular respecto de lo universal (en tanto las entidades sensibles imitaban a las Formas universales) (Santa Cruz, 1998).

La reflexión en torno a la naturaleza de los universales continuó en Aristóteles (384-322 a.C.) como crítica de la concepción platónica de la "sustancialidad" de lo universal. Para el filósofo estagirita, "lo universal" era el objeto fundamental de la

[6] Referencias tomadas del *Primer Diccionario General Etimológico de la Lengua Española* por Roque Bárcia (1883), de los *Diccionarios de la Lengua Española* (2014) y *Panhispánico de Dudas* (2005) de la Real Academia Española.

ciencia, pues constituía el fundamento del conocimiento verdadero y necesario. Pero si bien se trataba de entidades distintas de los particulares, no poseían una existencia independiente de los individuos a los que se aplicaban (como los universales platónicos), sino que sólo podían concebirse como el predicado común de todos los individuos de una misma clase. Al postular una existencia separada para las "Ideas", la teoría platónica, incurría en una duplicación innecesaria de entidades, cuya subsistencia no era concebida sin los correspondientes particulares sensibles. En *Categorías* y en los libros centrales de su *Metafísica*, Aristóteles insistió en la prioridad ontológica de la sustancia particular sobre los "géneros, especies y accidentes", lo cual significaba que los universales existen como propiedades reales compartidas por una multiplicidad de individuos pero que para subsistir requerían de aquellos particulares de los que se predicaban (Di Camillo, 2004).

Durante la Edad Media, el estatuto ontológico de lo universal siguió discutiéndose intensamente en combinación con la dimensión gnoseológica y lingüística del problema. San Agustín (354-430) prosiguió la vía del "realismo platónico" al considerar que cuando un objeto era juzgado como "bello" se implicaba la existencia objetiva de la "Belleza" como universal, postulando así una estructura inteligible atemporal y necesaria que, como los conceptos y las verdades matemáticas, podía ser aprehendida por la razón humana. En su planteo filosófico la "teoría de las Ideas" platónica se combinaba con la teología pues las Ideas, en tanto esencias objetivas, eran ejemplares contenidos en la inteligencia divina (Woozley, 1967:198).

Boecio (ca. 480-524) introdujo la problemática de los universales por primera vez en su traducción de la *Isagogé o Introducción a las categorías de Aristóteles*[7] del neoplatónico Porfirio. La cuestión asumió la clásica denominación del "problema de los universales" entre los siglos XII y XIII, convirtiéndose en uno de los debates filosóficos principales de la época en el marco del cual se distinguieron dos posturas contrapuestas: "realismo" y "nominalismo". Los realistas sostuvieron que el término universal designa

[7] Allí, Boecio se expide sobre cuatro cuestiones: en primer lugar, analiza las preguntas y respuestas sobre los universales planteadas por Porfirio; en segundo lugar, señala las aporías en las que incurre el filósofo; luego aporta una síntesis de su propia posición, distinta de la de Porfirio; y en cuarto lugar subraya la vinculación del universal con un proceso gnoseológico cuyos resultados presenta como problemáticos (Bertelloni, 2012:12).

algo que metafísicamente precede y funda las entidades particulares, que constituyen sus copias o participaciones al estilo platónico. Esta posición se resume en el enunciado *universale ante rem* y sus variantes principales estuvieron representadas por Guillermo de Champeaux (1070-1121) y San Anselmo (1033-1109) (Magnavacca, 1987:34). Tal vez la postura más polémica fue la sostenida por el "nominalismo"; opuesto al "realismo", definió "lo universal" como una noción o concepto general que no tiene realidad propia en el ámbito del ser. Roscelino de Compiègne (1050-1121) los definía como *flatus vocis*, es decir, nombres o emisiones fonéticas. En tanto la realidad sólo compete a los objetos particulares físicos, se trata de *universale post res*. Pedro Abelardo (1079-1142) en *Logica Ingredientibus* orienta la cuestión hacia los procesos de conocimiento: la naturaleza de la intelección humana es tal que capta mentalmente la semejanza de los seres que existen en el mismo estado, por lo que las nociones universales no hacen más (ni menos) que organizar la variedad del mundo. Los términos universales no son sino *nominum significatio*: el significado de los nombres (Magnavacca 1987:42ss.). Como algunas doctrinas de Roscelino fueron condenadas por la Iglesia, Guillermo de Ockham (1285-1349) intentó conciliar el nominalismo con los dogmas católicos mediante la distinción entre el significado real y el significado gramático de los universales. Así, asignó a los universales un estatuto real en el intelecto. Santo Tomás de Aquino (1224-1274), exponente del aristotelismo, consideró las esencias como universales e inteligibles sin la suposición de la existencia. Los universales podían ser aprehendidos directamente por el intelecto, pero no podían ser hallados en sí mismos sino mediante un proceso de abstracción y comparación (Woozley, 1967:198).

A partir de la Modernidad la universalidad comenzó a ser pensada como una categoría ética con claras implicancias en el plano de lo moral y de lo político, abandonando el enfoque primariamente ontológico. La racionalidad secularizada se asociaría a lo universal, en una tarea destinada a un sujeto emancipado. De manera general, los pensadores de la Ilustración consideraron que la razón era una predisposición natural e inherente a la mente humana capaz de descubrir, mediante la educación precisa, determinadas verdades universales. La claridad y vivacidad de dichas verdades permitirían, según el paradigma racionalista occidental, constituir un tipo de vinculación intersubjetiva entre mentes racionales (Benhabib, 2006b).

El "conceptualismo" constituyó una teoría de peso sobre los universales en la época moderna. Según esta perspectiva desarrollada principalmente por los tres empiristas británicos clásicos J. Locke (1632-1704), G. Berkeley (1685-1753) y D. Hume (1711-1776), las entidades abstractas (asociadas a lo universal) sólo existen en tanto conceptos de la mente. Esta corriente abordó la cuestión de lo universal desde una perspectiva gnoseológica, afirmando que las ideas y los elementos por los que están compuestos las ideas provienen solamente del ámbito de la experiencia. Luego la mente opera con el material que aporta la experiencia sensible y conforma las ideas particulares por abstracción, pero, de ningún modo puede afirmarse la existencia previa de las mismas.

Con I. Kant (1724-1804) se inicia la tradición universalista en la filosofía práctica. Si bien lo universal aparece en la *Crítica de la Razón Pura* como una de las competencias de la Lógica trascendental, en tanto una de las formas de los juicios (universales), se hará aquí referencia a la universalidad en sentido ético tal como la desarrolla en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, seguida por la *Crítica de la razón práctica*. El universalismo kantiano se refiere a la fundamentación de las normas morales cuyos rasgos característicos son: la obligación moral como fenómeno básico; el procedimiento de universalización de la máxima de la acción como criterio por excelencia de "lo moral"; la irrelevancia del contenido material de las acciones (en lo que respecta a los valores históricos, tradiciones, costumbres) para la determinación del carácter moral o inmoral de las mismas; y la primacía absoluta del concepto de "persona autónoma" (Guariglia 1996). El universalismo kantiano se expresa en la pretensión de universalidad del "imperativo categórico", el cual es formulado de la siguiente manera: "(…) obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza" (Kant 1951: 505). Lo decisivo para determinar el valor moral de un acto consiste en saber si la máxima o fundamento subjetivo que ha guiado la acción es meramente un principio sobre la base del cual se actúa particularmente o si se podría considerar válida para cualquier persona. La universalidad del "imperativo categórico" radica en que todo ser racional acordaría con el mismo, en tanto son incondicionados, esto es categóricos. Lo único que puede fundamentar tal ley práctica es algo cuya existencia posea valor absoluto, sea fin en sí mismo, tal como sucede con los seres racionales, incluidos los seres humanos que, en

razón de ello, son personas, objetos de respeto: "(…) obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio") (Kant 1951: 511) (Bonilla 2015d).

Con G.W.F.Hegel (1770-1831) la cuestión de lo universal da un giro en el marco de su filosofía de la historia universal, objeto en torno al que giran sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Adopta en dicha obra una postura teleológica, pues la historia universal responde a un "fin último" es decir, es necesaria y racional, y su sentido puede ser aprehendido por la razón: "Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo" (Hegel 1986: 44). El espíritu universal es la sustancia de la historia; es de naturaleza universal pero determinada: el espíritu del pueblo. El elemento universal no pertenece, no obstante, a lo contingente, sino al plano de lo necesario, aunque concreto: "(…) lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes" (Hegel 1986: 46), siendo lo concreto, justamente lo fenoménico: "(…) los medios, los fenómenos en la historia, los cuales están patentes ante nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal" (1986: 51). En este sentido, el universal concreto es la síntesis dialéctica de lo meramente general abstracto y de lo particular. El curso de la historia universal posee, para Hegel, un carácter evolutivo. Establece una distinción entre el "Nuevo Mundo" y el "Viejo Mundo", estando las culturas que habitaban el primero destinadas a perecer "(…) tan pronto como el espíritu se acercara a ellas" (Hegel 1986:171). El "Viejo Mundo" es, en cambio, "(…) esencialmente, el teatro de lo que constituye el objeto de nuestra consideración, de la historia universal" (Hegel 1986:177).

A partir de Hegel, se produce una ruptura entre sus herederos de derecha e izquierda, siendo estos últimos claramente universalistas. En primer término, cabría nombrar los desarrollos de Karl Marx (1818-1883) y los autores marxistas. Los trabajos de G. Lukács posibilitaron la continuidad del marxismo y su apertura al universalismo kantiano ilustrado en la primera y segunda época de la Escuela de Frankfurt. A esta corriente cabría sumar el particular universalismo presente en la obra de E. Lévinas de importancia en la filosofía latinoamericana

A partir de los años 80´ del siglo pasado se inauguró el tránsito hacia la reelaboración crítica del universalismo moral y político de la Ilustración, así como surgieron voces disidentes en corrientes del pensamiento europeo y norteamericano con importantes seguidores en el resto del mundo. Entre los desarrollos universalistas cabe citar la teoría procedimentalista de la justicia de J. Rawls, la ética discursiva de J. Habermas, la ética comunicativa de K.O. Appel y la teoría crítica del reconocimiento de A. Honneth, y el universalismo interactivo y feminista de S. Benhabib. Algunos movimientos opuestos a este surgimiento del universalismo son el comunitarismo (A. MacIntyre, N. Sandel, Ch. Taylor, M. Walzer), el feminismo del Norte (C. Gilligan, V. Held, N. Fraser) y el posmodernismo (J. Derrida, J.F. Lyotard, G. Vattimo). La visión crítica de estos autores puede resumirse en tres ejes principales: el escepticismo respecto de una "razón legislativa" capaz de ubicarse en un "punto de vista moral" o una "posición original"; el cuestionamiento a un ideal de sujeto abstracto y descontextualizado, al que se critica desde estas corrientes principalmente su ceguera en materia de género; y la incapacidad de dicha razón legislativa universalista para atender los problemas que surgen de la multiplicidad de contextos en los que se desarrolla la razón práctica. Es decir, se trata de un desencantamiento frente a "la ilusión de una razón transparente en sí misma y autojustificada; la ilusión de un sujeto no incrustado en la sociedad e incorpóreo; y la ilusión de haber encontrado un punto arquimediano situado más allá de toda contingencia histórica y cultural" (Benhabib, 2006b:16).

La ética latinoamericana contemporánea, interpelada por la consolidación de los regímenes democráticos postdictatoriales, el reclamo de participación política de actores sociales históricamente relegados, los movimientos contrahegemónicos que abogan por una "segunda descolonización" superadora de las estructuras de dominación de herencia colonial, y las demandas de reconocimiento de culturas silenciadas, encuentra en la noción de "universalidad" un campo filosófico de controversia ético-política. Esta perspectiva recoge la crítica anticolonial clásica de autores como A. Césaire, F. Fanon, J. Martí, en cuyos discursos filosóficos la cuestión de la "universalidad" aparece como eje explícito o implícito. La Filosofía de la Liberación y la Filosofía Intercultural profundizan esta vía crítica a la pretensión de universalidad del pensamiento europeo proponiendo una reformulación de la universalidad e

incorporando, además, el desafío de la transformación de la filosofía por un pensar contextualizado. Teniendo en cuenta de manera general los planteos de la cuestión de la universalidad que surgen de la tradición filosófica occidental, no es difícil coincidir con la certera observación de R. Fornet-Betancourt, quien ve en el transcurso de la filosofía un movimiento dialéctico en el marco del cual la distinción entre lo universal y lo particular adquiere un desarrollo tal que lo particular se encuentra siempre "en situación de desventaja" ante lo universal, y para lograr un estatuto filosófico debe encontrar caminos para integrarse de algún modo en lo universal (Fornet-Betancourt:2013:31). Es decir, se plantea tradicionalmente –a pesar de los existencialismos- una situación de inferioridad ontológica y epistémica de lo particular que conlleva, en definitiva, repercusiones y paralelismos en el plano de lo ético-político, como se explicitará a continuación.

De este modo, aun cuando las discusiones sobre la universalidad hayan cobrado centralidad en los debates de la filosofía práctica contemporánea la noción de "universalidad" no aparece como un concepto acabado e inequívoco, sino que por el contrario es arena de controversia. El problema de las condiciones de construcción de "lo universal" constituye una cuestión que permanece irresuelta en la medida en que no puede ser desligada de las asimetrías sociales, económicas, culturales y geopolíticas globales. Las teorías universalistas desprovistas de una discusión acerca de cómo construir la "universalidad" acarrean importantes implicancias ético-políticas. Dos cuestiones surgen inmediatamente: ¿es posible construir una "universalidad justa" en un mundo (post)colonial atravesado por diferenciaciones raciales-económicas-sociales-políticas-culturales? Los enfoques filosóficos interculturales, decoloniales y liberacionistas apuntan a enfrentar y superar las estructuras de subordinación persistentes. Segunda cuestión: ¿Es posible concebir la "universalidad" como un horizonte común, reconociendo, a la vez, la pluralidad cultural y la *diferencia*? Contrariamente a los sentidos homogeneizantes comúnmente asociados a "lo universal", las perspectivas mencionadas consideran que la universalidad sólo es posible de ser alcanzada a partir de la puesta en diálogo de la multiplicidad de sentidos de los diversos universos culturales.

1.2. Las paradojas de la "universalidad" desde una perspectiva ético-política situada

Si se considera la cuestión de la universalidad desde la perspectiva de la filosofía práctica y se otorga a "lo particular" un contenido concreto ligado a la multiplicidad de culturas, de lenguas y de religiones que conforman los diversos modos humanos de habitar el mundo, los problemas asociados al vínculo entre lo universal y lo particular adquieren un expreso sentido ético-político. La universalidad deviene una categoría analítica ineludible cuando se abordan filosóficamente algunas cuestiones centrales: por ejemplo, la posibilidad de una definición de sujeto moral que sea universal y que a la vez incluya múltiples modos de concebir la eticidad, la postulación de normas universales que rijan el vínculo ético entre culturas diversas, o las condiciones que faciliten el entendimiento político entre diversas culturas particulares que conviven en un mismo régimen estatal con leyes de alcance general. De manera sucinta, la complejidad del vínculo universalidad- particularidad se manifiesta análoga a la tensión que subyace a los pares exclusión-inclusión, identidad-diferencia, generalidad-singularidad.

Para alcanzar mayor precisión sobre el carácter "paradójico" de la universalidad "ético-política" se explicitará en primer lugar el tratamiento del filósofo Étienne Balibar, referencia ineludible en virtud de la centralidad de la noción de universalidad en sus investigaciones. A los fines de esta tesis se hará escasa referencia a los trabajos que Balibar escribió en colaboración o bajo la influencia de Louis Althusser[8] (estudio de la filosofía marxista y del pensamiento de Spinoza). En cambio, resultan de interés

[8] Tempranamente Balibar, junto a J. Rancière, A. Badiou y P. Macherey, conformó un círculo de estudiantes cercano a Althusser. "Sobre los conceptos básicos del materialismo histórico" fue parte de la colección de ensayos *Leer El Capital* (1965) producida por el grupo. Fuerte opositor a la guerra de Algeria y miembro activo del Partido Comunista Francés en los 60´, fue expulsado del mismo en 1981. En consonancia con su perspectiva marxista, escribió *Cinco estudios sobre materialismo histórico* (1974) y *Sobre la dictadura del proletariado (*1976). En una fase intelectual posterior, se alejó del marxismo más rígido y continuó sus investigaciones desde un marco histórico y materialista, aportando significativas contribuciones al estudio de Marx (Hewlett 2010). Durante la década del 1980 se dedicó a la filosofía política: *Spinoza y la política* (1985) e *Identidad y diferencia: La invención de la conciencia,* sobre el pensamiento político de John Locke.

específico sus estudios sobre el vínculo entre el racismo contemporáneo, la división de clases en el capitalismo, las contradicciones del Estado-nación y el carácter ambigüo de la noción de "universalidad". Esta línea de investigación ha sido desarrollada por el autor a partir de la publicación de *Raza, Nación y Clase* (1988)[9] y en posteriores libros y artículos, como "Razzismo: un altro universalismo" (1991), "Ambiguous universality" (1995), "Sub specie universitatis" (2006), "Universalité bourgeoise et différences anthropologiques" (2011), y "Civic Universalism and Its Internal Exclusions: The Issue of Anthropological Difference" (2012), entre otros.

El enfoque analítico de Balibar se aleja de los modelos explicativos sobre las desigualdades sociales más puramente "economicistas", es decir, centrados exclusivamente en el determinismo de las fuerzas productivas, para dar lugar en su análisis a las complejas estructuras de sujeción que configuran y dan forma a los conflictos sociales postcoloniales, que se expresan en la exclusión sistemática de sujetos sociales subalternizados como el trabajador migrante o los excluidos "internos" del mundo cívico-burgués. Asumiendo este posicionamiento ampliado, Balibar abre una perspectiva de análisis que conjuga el estudio de la noción de "universalidad" -a la que reserva un lugar eminente en la reflexión filosófica al afirmar que "(…) la filosofía ha sido siempre principalmente un área de estudio en el que se discute y se clarifica las condiciones y las consecuencias de la universalidad, como una idea, como un valor, o como una modalidad del discurso" (Balibar 2006:4)- con el análisis del racismo y los usos esencialistas de la noción de "cultura". El análisis del racismo se enriquece con el de sus categorías asociadas: la "diferencia", la "otredad", la "exclusión", permitiendo al autor arribar a una comprensión satisfactoria de los fenómenos de segregación y de exclusión en el contexto postcolonial global. Se vislumbra así que la noción de "universalidad" es concebida por Balibar como una categoría intrínsecamente atravesada por relaciones de poder determinadas históricamente. Ya en el Prefacio a *Raza Nación y Clase* advirtió: "(…) el universalismo de la clase dominante (…) se arraiga en la necesidad de construir, a pesar de su antagonismo, un 'mundo' ideológico común a los explotadores y a los explotados" (1988:16). Reconoce, de todos modos,

[9] En co-autoría con Immanuel Wallerstein, contribuyendo cada uno con sus propios ensayos.

que en la historia coexisten "universalidades múltiples" (y no sólo dominantes) agitadas por las tensiones específicas de las diversas formas de dominación.

En su trabajo "Ambiguous universality" (1995)[10] Balibar señala el carácter intrínsecamente ambiguo de la noción de "universalidad" en tanto se trata de una categoría susceptible de ser admitida bajo diversas acepciones, sentidos o contextos específicos de enunciación. Su amplitud e indefinición hace imposible debatir acerca de "lo universal" sobre la base de una referencia estrictamente unívoca; por ello, y con fines analíticos, ofrece una triple significación de lo universal exponiendo adicionalmente las contradicciones que atraviesan a cada una de estas acepciones. Estos tres tipos o modalidades de concebir lo universal son la "universalidad como realidad" o "universalidad real", la "universalidad como ficción" o "universalidad ficticia" y la "universalidad como símbolo" o "universalidad ideal"[11]. Puesto que ninguna de ellas está exenta de paradojas internas, Balibar admite que más que una "tópica", su objetivo no puede ser otro que el de contribuir a una "aporética" de lo universal. A continuación, se expondrán los sentidos que subyacen a estos tres modos diversos de concebir "lo universal".

El sentido de "lo universal" como "realidad", comprende a la universalidad como la suma e interdependencia de las diversas "unidades" que constituyen el Mundo,

[10] Este texto fue incluido como capítulo en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global* (2005a) con el título "Los universales" (pp. 155-185) pero su primera publicación fue en 1995 en forma de artículo bajo el título que se refiere y en idioma inglés. Se ha decidido utilizar el texto inglés de 1995 y realizar traducciones propias de los pasajes que necesiten ser citados, dados los errores de traducción que presenta la versión en español del 2005.

[11] Balibar emplea la siguiente terminología: "universality as reality" or "real universality"; "universality as fiction" or "fictitious universality"; "universality as a symbol" or "ideal universality". A lo largo del texto, emplea de manera indistinta los términos "universalidad" (por ejemplo, "the notion of universality") y "lo universal" (por ej. en la frase "the scattered meaning of the universal", 1995:49). En textos posteriores escritos en inglés, emplea nuevamente de manera indistinta la expresión "lo universal" para referirse a la noción de "universalidad" (por ej. "the antinomies of the universal", 2012:209). En textos referidos a la temática escritos en lengua francesa, emplea asimismo ambos términos. En "Universalité bourgeoise et différences anthropologiques" (2011) emplea tanto expresiones que pueden traducirse como "universalidad" ("l´universalité moderne" o "l´universalité civique-bourgeoise") como expresiones que se traducen como "lo universal" ("synécdoque de l´universel"), a las cuales asigna el mismo sentido.

incluyendo entre dichas unidades tanto a las instituciones, los individuos y las comunidades como a los procesos que les son inherentes: la diversidad de formas culturales, la circulación de bienes y de personas, las comunicaciones, las relaciones de fuerza, etc. La interdependencia de estas unidades posee un "aspecto extensivo", ligado a la "globalidad" resultante de la expansión de la colonización europea, de la posterior división mundial en distintos Estados nacionales, y de la inserción de este modelo en los espacios más recónditos del planeta. A la vez, posee un "aspecto intensivo", que corresponde al modo en que esta expansión afecta de manera directa ("a domicilio", dirá Balibar) a los individuos del mundo, influyendo en aspectos tan diversos como las modalidades alimentarias o el mercado laboral. De esta forma, señala el autor, "(…) cada vez más aspectos de la vida de las unidades constitutivas del mundo dependen de qué han hecho otras unidades en el pasado o de lo que están haciendo actualmente" (Balibar 1995: 49)[12].

Esta forma de comprender la "universalidad", que es por cierto histórica pues está ligada a las condiciones materiales que rigen al mundo contemporáneo, conduce a Balibar a poner en sospecha el modo en que habitualmente se representa la "unidad" y la "multiplicidad" del mundo. Pues una de las contradicciones de la "universalidad real" es que en su marco "(…) las 'identidades' están menos aisladas, pero son cada vez más incompatibles, son menos unívocas pero cada vez más antagónicas" (1995:56)[13]. Esto sucede, en gran medida, debido a que las redes masivas de comunicación mundial que buscan conectar a los individuos a nivel planetario proveen imágenes "deformadas" y estereotipadas del resto de los seres humanos. Así, las figuras de "universalidad" y "mundialidad" que proyectaban una humanidad emancipada a partir de un "cosmopolitismo utópico" se tornan obsoletas frente a la contradictoria "universalidad real" que poco tiene que ver con el proyecto de una humanidad unificada.

Seguidamente, Balibar examina una segunda forma de concebir la "universalidad" a la que denomina "universalidad ficticia", acepción implicada en la constitución de hegemonías históricas y sociales en el sentido de una realidad

[12] [Trad. de la A.] "It has above all an intensive aspect: more aspects of the life of the constitutive units are dependent on what other units have been doing in the past, or are currently doing."

[13] [Trad. de la A.] "'Identities' are less isolated and more incompatible, less univocal and more antagonistic."

"construida". Este sentido se vincula a la existencia de instituciones de poder (tanto religiosas como secularizadas) que combinan, por un lado, una connotación emancipadora -en tanto se presentan como una vía de liberación del individuo respecto de sus comunidades de pertenencia primarias-, pero que establecen, simultáneamente, otros modos de subordinación mediante procesos de "normalización". Esta acepción de la universalidad es luego retomada por Balibar en su artículo "Sub specie universitatis", denominada allí como "la estrategia hegeliano-marxista" de comprensión de lo universal por haber sido elaborada por Hegel -principalmente en la *Fenomenología del Espíritu*- en términos de "conciencia" y "antagonismo", y posteriormente reformulada por Marx en términos de "ideología" y "dominación ideológica". Sus perspectivas señalan que en el plano de las ideas y las representaciones no puede haber universalidad que no sea dominación sobre otras ideas y representaciones, por lo que "universalidad" y "hegemonía" devienen términos equivalentes. Asimismo, planteado de manera inversa, ninguna ideología puede devenir "universal" a menos que resulte a la vez dominante (Balibar, 2006:8-9) [14].

El caso paradigmático de este tipo de "universalidad ficticia" es el Estado-Nación moderno, cuyo objetivo formal consiste en integrar a los individuos a una "comunidad total" liberándolos de la pertenencia o adherencia exclusiva a "comunidades primarias" (religiosas, culturales y sociales) mediante la "ciudadanía", y permitiendo la coexistencia "pacífica y unificada" de la diversidad religiosa, cultural y social. Como contrapartida, el Estado así concebido despliega una serie de prácticas de

[14] Complementariamente, Balibar denomina la "paradoja hegeliana" a la imposibilidad de enunciar "lo universal" sin transformarlo inmediatamente en un discurso o representación particular. La universalidad sólo puede ser construida desde un punto de vista específico, como consecuencia de la estructura misma de la conciencia descrita de modo fenomenológico, partiendo de la instancia de "percepción" atribuible al plano individual y arribando al plano de las figuras históricas y colectivas del "espíritu", que hace posible para una pluralidad de individuos compartir la misma subjetividad. Este mecanismo se complejiza aún más al aplicar el aparato conceptual de Marx sobre la noción de "ideología" y la concepción de las representaciones como expresión de la lucha de clases. La universalidad, en este sentido hegeliano, muestra su carácter conflictivo en tanto quien enuncia un discurso universal ofrece una representación particular, oponiendo "una universalidad contra otra". En consecuencia, apunta Balibar, el universal no sólo representa una unidad paradójica de opuestos lógicos, sino que además existe sólo en la forma de "universalidades en conflicto" (Balibar, 2006:10).

"normalización" -ya expuestas por M. Foucault- ligadas a la corrección moral, a la observancia de modelos de comportamiento y razonamiento, a la adecuación al modelo de sexualidad dominante, etc. La "normalidad" se convierte, según observa Balibar, en "(...) el precio que el individuo debe pagar para obtener la liberación universalista de la sujeción inmediata a las comunidades primarias" (1995:62-63)[15]. En este sentido, la "normalización" implica una "identificación con lo universal", en tanto implica adoptar los modelos universalizados de ser humano y de ciudadano que requiere esta forma política para garantizar el pleno goce de derechos y deberes:

> "(…) la normalidad no consiste simplemente en adoptar costumbres y obedecer normas o leyes; implica internalizar representaciones del "arquetipo humano" o del "sujeto humano" (no exactamente una esencia, sino una norma y un modelo de comportamiento) con el fin de ser reconocido como *persona* de pleno derecho" (1995:63)[16].

En suma, este tipo de "universalidad ficticia" exhibe, al igual que la "universalidad real", un funcionamiento paradójico: mientras que, por un lado, ofrece inclusión mediante el barrido de las pertenencias identitarias iniciales que determinan a los individuos "por nacimiento", genera, en sus márgenes, un espacio de exclusión destinado a los sujetos, ideas y comportamientos "desviados" de la norma universalizada. Así, se trata de una acepción de la "universalidad" especialmente conflictiva y asimétrica, pues genera en su seno un "otro interno" que expresa la distinción entre planos dominantes y planos dominados. Del tratamiento de este tipo de "universalidad" por parte de Balibar se desprende la cuestión de la capacidad de agencia que "retiene" la alteridad excluida/dominada. En este punto, el autor ofrece dos visiones posibles con distintas implicancias en el plano práctico. Una primera interpretación sería que la "alteridad" o el "otro interno", en tanto se encuentra alienado, se ve forzado

[15] [Trad. de la A.] "I am simply recalling that normality is the standard price to be paid for the universalistic liberation of the individual from the immediate subjection to primary communities."

[16] [Trad. de la A.] "Normality is not the simple fact of adopting customs and obeying rules or laws: it means internalizing representations of the "human type" or the "human subject" (not exactly an essence, but a norm and a standard behavior) in order to be recognized as a person in its full right."

a expresar sus diferencias y su resistencia mediante las categorías y la lógica del propio discurso opresor; lo cual refuerza al discurso dominante. Pero una segunda interpretación permitiría inferir que lo que permite, justamente, la universalización de un discurso es su capacidad de internalizar y hacer propias las objeciones surgidas desde la negatividad incluida en su interior. Esta interpretación implica consecuencias más complejas, pues conduciría a inferir que lo que hace a una ideología dominante no es la generalización de los valores u opiniones de los "dominantes" sino, también, de los "dominados" (Balibar, 2006:11).

Por último, Balibar distingue una acepción de la universalidad a la que denomina "lo universal como idealidad" o la "universalidad simbólica". Según señala, esta significación sirvió de base a las diversas corrientes enmarcadas dentro en un "idealismo filosófico", las cuales conciben a la historia como un proceso de realización de la idea de ser humano y de búsqueda de una sociedad sin clases introduciendo un elemento "incondicionado" al ámbito de lo político (Balibar 1995:65). La universalidad es concebida desde una perspectiva emancipatoria puesto que se manifiesta en "reivindicaciones absolutas o infinitas planteadas de manera simbólica contra toda limitación institucional" (1995:63-54)[17]. Este sentido de "lo universal como idealidad" está intrínsecamente ligado a la noción de "insurrección" como resistencia y rebelión frente al orden establecido, la opresión y las relaciones de poder que fueron descritas para la universalidad ficticia. Estos "combates" entre los que Balibar incluye, por ejemplo, al movimiento feminista y al movimiento obrero, son "universalistas". Si bien emergen desde la particularidad de una "minoría" que reclama reconocimiento, autodeterminación e igualdad tras haber estado excluida de la representación política, subyace a los mismos la idea de que la exclusión de la que son víctimas constituye una afrenta y una negación de la humanidad misma[18]. Nuevamente, esta acepción de la

[17] [Trad. de la A.] "Universality also exist as an ideal, in the form of absolute or infinite claims which are symbolically raised against the limits of any institution."

[18] Recurriendo nuevamente a los elementos presentes en "Sub specie universitatis" (2006) para complementar la triple significación de lo universal que traza Balibar en "Ambiguous universality" (1995) este tercer tipo de universalidad requiere una determinada estrategia a la que denomina "el programa de traducción generalizada", que emerge de la crítica a las tradicionales "paradojas de lo intraducible" a partir del trabajo de sociolingüistas contemporáneos y filósofos prácticos (Balibar, 2006: 12-16). Esta estrategia de abordaje de lo universal es especialmente significativa para los debates y

universalidad trae aparejados un aspecto extensivo y un aspecto intensivo. El aspecto extensivo consiste en la idea de que los derechos humanos no pueden ser restrictivos en su aplicación, pues como expresa Balibar, "(…) hay una contradicción inherente en la idea de que no todo ser humano goza de derechos que son constitutivos de la humanidad" (1995:176)[19]. El aspecto intensivo tiene que ver con el "efecto crítico" de los discursos que sostienen el carácter inescindible de los conceptos de "igualdad" y "libertad". En términos prácticos, existe una contradicción en la separación de ambos términos, pues "si la igualdad no puede ser alcanzada sin libertad, entonces la inversa también es verdadera: la libertad no puede ser alcanzada sin igualdad" (1995:66)[20]. Se trata de una proposición "dialéctica por naturaleza", ya que puede ser demostrada sólo "negativamente", es decir, refutando sus propias negaciones, lo que equivale a definir "libertad como no-constricción e igualdad o paridad como no-discriminación" (1995:66)[21]. De tal negatividad surge, sostiene Balibar, el carácter interindividual de este tipo de universalidad simbólica o ideal, pues aun cuando estos derechos son individuales (sólo los individuos pueden reivindicarlos) las luchas emancipatorias son colectivas: "(…)la supresión conjunta de la constricción y la discriminación (o lo que

problemáticas relacionadas a la heterogeneidad cultural y su reconocimiento. Balibar enfoca su crítica al "lugar común" que sostiene que la traducción es prácticamente imposible si se la contrapone a un ideal de "traducción perfecta" mediante la cual interlocutores pertenecientes a universos lingüísticos diversos podrían idealmente adjudicar los mismos significados a distintas palabras o frases (Balibar, 2006:12). Referirse a lo universal como traducción de culturas constituye una tendencia en la filosofía contemporánea que subraya la dimensión filosófica (y diríamos ético-política) de la "traducción" asociando esta actividad con experiencias de resistencia y concepciones dinámicas de identidad. Como señala Balibar, la condición de posibilidad de la traducción es concebir a las culturas "como sistemas (abiertos y en evolución) de frases, textos, discursos, diálogos antes que "visiones del mundo" monádicos". Se deja aquí señalado este vínculo que establece Balibar entre "universalidad" y "traducción" pues la cuestión de la traducción constituye un aspecto fundamental de la Filosofía Intercultural que será retomada en el Capítulo 6 de la Tercera Sección de esta tesis.

[19] [Trad. de la A.] "There is an inherent contradiction in the idea that not every human enjoys rights which are constitutive of humanity."

[20] [Trad. de la A.] "(…) *if* no equality can be achieved without liberty, *then* the reverse is also true: no liberty can be achieved without equality".

[21] [Trad. de la A.] "(…) which amounts to defining "liberty" or freedom as *non-coercion* and equality or "parity" as *non-discrimination*".

podríamos llamar emancipación) es siempre claramente un proceso colectivo que puede ser logrado solamente en tanto muchos individuos (virtualmente todos) reúnen sus esfuerzos en contra de la opresión y las jerarquías sociales" (1995:66)[22].

Habiendo expuesto estas tres modalidades que asume la "universalidad", queda cabalmente manifiesta la "disposición conceptual" de la "universalidad" para desplazarse y ser invocada por discursos cuyo *locus* de enunciación se ubica en espacios opuestos en las relaciones de poder vigentes. Asimismo, las contradicciones que revela el análisis de la triple significación de lo universal desarrollada por Balibar hacen de esta noción un terreno de controversia teórica con profundas implicancias ético-políticas.

Frente al carácter ambiguo y problemático de la "universalidad" Balibar propone, en una de sus publicaciones más recientes titulada "Civic universalism and its internal exclusions: The issue of anthropological difference*"* (2012), una línea programática de investigación filosófica que denomina "Programa de investigación dialéctica de las antinomias de lo universal" (2012: 209). Su intención es abrir un camino analítico que dé cuenta de la presencia paradójica de raíces universalistas aún en ciertas formas de opresión y sujeción, o al menos en las raíces de sus legitimaciones. En el marco de sus ya clásicas investigaciones sobre la crisis de la noción moderna de ciudadanía, toma como objeto de análisis un modo histórico y concreto de construcción de "lo universal" que denomina "universalidad cívica". El carácter paradójico de esta construcción radica en la reivindicación de lemas como la "igualdad" y la "libertad"[23] que se estiman universalistas, los cuales coexisten con relaciones de poder jerárquicas que derivan en prácticas discriminatorias y excluyentes dentro del cuerpo político del mundo cívico-burgués[24]. Según su interpretación, esta contradicción no debe leerse

[22] [Trad. de la A.] "But the combined suppression of coercion and discrimination (which we may call emancipation) is always clearly a *collective process*, which can be achieved only if many individuals (virtually all of them) unite and join efforts against oppression and social hierarchies."

[23] Balibar acuñó la fórmula "igualibertad" sobre la base de la fórmula latina *aequa libertas* para señalar el concepto que atraviesa la filosofía política moderna desde Spinoza a Marx y de Tocqueville a Rawls y Arendt (2006:176).

[24] El filósofo no desatiende la exclusión aplicada sobre el plano "externo", cuya contradicción más manifiesta y representativa es la coexistencia de un orden normativo de carácter universal encarnado en el sistema de derechos humanos, y un orden de soberanía geopolíticamente configurado por diversos

simplemente como una brecha entre "lo ideal" y "lo real", sino más bien como emergiendo desde el universal mismo, esto es, como un aspecto constitutivo de lo universal en tanto las formas de opresión y exclusión "emergen como implicancias del universal mismo, como requisitos de su propia institución" (2012:208). Esta formulación se aclara en cuanto Balibar apunta al "plano de las diferencias antropológicas" como la base ideológica de estas prácticas discriminatorias, aludiendo con dicha expresión a cierto "paradigma antropológico" propio del mundo cívico-burgués o modo etnocéntrico de representar y definir lo humano que habilita, en virtud de su carácter sesgado y unívoco, la exclusión de la diferencia mediante la segregación racial, cultural o de género, el relegamiento social, la restricción de acceso a profesiones, asociaciones y comunidades, etc. En el marco de lo que denomina una "fenomenología de las diferencias antropológicas en relación con la noción 'cívico-burguesa' de universalidad" distingue tres mecanismos generadores de exclusión: la contraposición de "lo normal" frente a "lo patológico", la construcción de diferencias antropológicas ligadas a la "etnicidad", y la construcción de la "diferencia sexual". Respecto del primer mecanismo, Balibar se remite a las investigaciones genealógicas de Michel Foucault en las que se describen los mecanismos empleados institucionalmente para el disciplinamiento de las patologías psiquiátricas y el comportamiento criminal. La construcción de diferencias antropológicas ligadas a la "etnicidad" son usualmente proyectadas sobre el mundo "no-europeo" sujeto a administración colonial, aunque también dirigidas, en el marco de los Estados-Nación, a la formación de identidades que se asientan sobre la distinción "nosotros" /" otros". La construcción de la "diferencia sexual" se refiere a las estructuras de poder que se manifiestan no sólo en la opresión contra la mujer y las sexualidades *queer* sino también en la postulación del "binarismo sexual" como estructura normativa.

No se realiza aquí en un estudio pormenorizado del abordaje balibariano de estos tres modos de construir la "diferencia", que ocupan una extensa porción del artículo citado. Se busca destacar, no obstante, la singular conclusión a la que arriba Balibar

Estados nacionales que se valen del concepto de ciudadanía nacional para garantizar derechos exclusivamente a un grupo de seres humanos y excluir a otros del goce de los mismos; contradicción que se manifiesta en la exclusión de los y las migrantes transnacionales de los modelos de ciudadanía ligados al Estado nacional.

cuando advierte que la principal forma que adquiere la exclusión en el marco del universalismo cívico-burgués es, precisamente, la inclusión (2012: 225). La "universalidad cívica" carece de "exterior". En cambio, actúa sobre sus "elementos discordantes" incluyéndolos mediante mecanismos y acciones tales como la vigilancia y control continuo, el funcionamiento de instituciones disciplinarias (cárceles, hospicios y establecimientos educativos), el establecimiento de estructuras sociológicas diferenciadas (por ejemplo, barrios que albergan a las personas racial y culturalmente determinados como "otros" en el interior del Estado-Nación), etc. (Balibar 2012: 210-224). Todo esto sugiere que la universalización como modo de dominación opera o interviene mediante la invisibilización, el rechazo o la invalidación de aquellos elementos, sujetos, comunidades o ideas que ponen en cuestión o impugnan el "bloque universalizado". Esa invisibilización no consiste en un "mero excluir" la alteridad discordante, sino que se efectúa a través de medidas concretas que van desde lo institucional-coercitivo (encierro, prohibición, anulación simbólica) y lo social (racismo, etnocentrismo, discriminación por género), hasta medidas geopolíticas como el colonialismo y el imperialismo, que implican un trasladarse hacia lo "otro" con el fin de incluirlo/excluirlo.

La presente investigación doctoral adscribe al lineamiento programático propuesto por Balibar, pero propone emprender un análisis "situado" que privilegie la experiencia de la condición colonial latinoamericana en tanto fuente de elementos conceptuales específicos para contribuir a una "analítica de las paradojas de la universalidad". Siguiendo esta dirección, el objetivo aquí es esclarecer conceptualmente la presencia paradójica de raíces universalistas tanto en formas históricas de opresión, como es el caso de la racialización de la diferencia ligada a un modelo pretendidamente universal de ser humano y de ciudadano, como en propuestas emancipadoras e incluyentes que subrayan la universal unidad de lo humano a la vez que proponen un cambio epistémico incluyente en la construcción de la universalidad. Ampliando el marco teórico a las elaboraciones de la filosofía intercultural y de la teoría decolonial, se abordarán las paradojas de la enunciación de lo universal en términos de opresión-liberación, siendo las figuras a analizar la "universalidad colonialista" y la "universalidad intercultural", que corresponden a ambos aspectos de esta dicotomía. Se trata de dos modos histórico-filosóficos de construcción de "lo universal".

La propuesta de un análisis "situado" responde a dos motivos principales, que se implican entre sí. En primer lugar, expresa la intención de contribuir a un tipo de filosofar contextual que se incline por las problemáticas filosóficas que surgen de su entorno -fuente y objeto de la actividad reflexiva; lo cual no implica asumir un punto de vista "particularista" sino uno que pueda dar cuenta de la historicidad que atraviesa todo análisis filosófico y de la especificidad ineludible de los contextos de enunciación que no por ello prescinden de una vocación universalista. En segundo lugar, el tipo de universalidad designada como "universalidad colonialista" precede y constituye, tanto temporal como conceptualmente, a la citada modalidad de la "universalidad cívica" examinada por Balibar. Esta "tesis de la precedencia" toma su base conceptual en la idea sobre el inicio de la "Modernidad" desarrollada por la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Intercultural. Estos autores, en oposición con las interpretaciones hegemónicas, sostiene que el inicio de la Modernidad coincide con el acontecimiento fundante de la invasión española en América. Este hecho histórico da comienzo al eurocentrismo, vale decir a la autopercepción de la centralidad europea en la historia mundial, y a la subjetividad moderna representada por el *ego conquiro* (el "yo conquisto" el mundo azteca, inca, y luego a toda América, seguido del "yo esclavizo" a los subyugados africanos, y el "yo venzo" de las guerras de India y China) que anteceden al *ego cogito,* fórmula precursora de la racionalidad autosuficiente y universal. Así, la ontología eurocéntrica surge de la experiencia práctica de la dominación y opresión cultural sobre otros pueblos. América Latina fue un momento constitutivo del "mito de la Modernidad" como primera periferia y como la "otra-cara" o Alteridad esencial de la Modernidad (Dussel, 2005, 2011, 1994).

1.3. El concepto de "colonialidad"

La noción de "colonialidad" ingresa en el *corpus* teórico de la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX por influencia de autores críticos del colonialismo, de la Filosofía de la Liberación, de los estudios postcoloniales, de la Filosofía Intercultural y de los denominados estudios decoloniales, entre otros. De manera general, el concepto de "colonialidad" en esta tesis designa la

persistencia de estructuras de subordinación que son herencia de los procesos de colonización y que continúan en vigencia tras la independencia formal de las colonias, manteniendo de manera eficaz formas de sujeción que afectan diversos planos: epistemológico, cultural, racial, económico, de género, lingüístico, ambiental, entre otros.

En el título de este capítulo se han contrapuesto mediante una barra oblicua ("/") las nociones de "colonialidad" y de "universalidad" para enfatizar una doble significación del vínculo. Este recurso tipográfico, en efecto, permite relacionar dos conceptos que pueden ser tanto afines como excluyentes. En un primer sentido, el vínculo es constitutivo, pues la "colonialidad" integra un tipo de "universalidad" construida de manera verticalista e impuesta mediante mecanismos opresivos orientados a dominar la diversidad en los contextos de colonización. En un segundo sentido, el vínculo se funda sobre una oposición, ya que, si se considera que la "universalidad" debe suponer procesos interculturales en su construcción, entonces el colonialismo y los sedimentos de este sistema opresivo condensados en la noción de "colonialidad" constituyen elementos antitéticos respecto del horizonte a la vez contingente, colectivo e igualador de lo universal.

La experiencia colonial representa el trasfondo de una historia de opresión, desprecio, invisibilización y desautorización de las culturas de raíz indígena y africana, criollas y mestizas que ha sido considerada una problemática central por la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Intercultural. Para tales filosofías, resulta inherente al filosofar mismo el reconocimiento y la reflexión sobre esta condición colonial y la inclusión en un dialogo intercultural de las voces silenciadas o reprimidas. Esta necesidad es descrita en términos de un "imperativo ético" como alternativa para reparar la injusticia cometida (la opresión, el sometimiento, el encubrimiento, la exclusión de las diferencias). En términos de R. Fornet-Betancourt: "La necesidad del diálogo intercultural en América Latina está conectada con la historia de la conquista y de la colonización del subcontinente en tanto que historia de un desastre continuado: la destrucción y opresión sistemáticas de las diferencias culturales" (Fornet-Betancourt, 2009:642). La conmemoración del V Centenario (1492-1992) de la conquista resultó ser el escenario privilegiado para la discusión del vínculo que estas corrientes de pensamiento establecerían con el hasta entonces denominado "descubrimiento",

acontecimiento histórico decisivo en la constitución de las relaciones de poder que impregnarían los diversos ámbitos sociales hasta la actualidad. En el I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en México (1995), y el II, en Sao Leopoldo (Brasil, 1997), Figuras como L. Zea, A. Ardao, A. Roig, E. Dussel, L. Villoro y R. Fornet-Betancourt entablaron discusiones sobre la cuestión no meramente terminológica sino eminentemente ético-política de los términos precisos para señalar tanto la coyuntura histórica de 1992 como el evento paradigmático de inicio del colonialismo y la "colonialidad": frente al "festejo", la más moderada "conmemoración" y el más severo "desagravio"; frente al "descubrimiento", el "encubrimiento"; frente al "encuentro de dos culturas" la "dominación violenta de una cultura sobre otra" (Berisso 2011: 169-173). El escenario de los 500 años constituiría así, para un sector del pensamiento latinoamericano liberador e intercultural no sólo un punto de inflexión en el reconocimiento de las estructuras de dominación colonial en plena vigencia, sino también el *kairós* en el sentido de "momento propicio" para el -ahora sí- "encuentro" de la diversidad cultural americana que exigía una reconfiguración y una transformación intercultural del modo de vincularse con ella.

Considerando el campo de la disciplina filosófica y a las humanidades, la "colonialidad" constituye el gran obstáculo, y a la vez el desafío, para el desarrollo de un pensamiento alternativo al modelo de la racionalidad moderno-eurocéntrica, o lo que es lo mismo, para la transformación de la filosofía latinoamericana (Fornet-Betancourt, 2009: 643). Esta superación implica, entre otras determinaciones, liberar los límites que le ha impuesto la institucionalidad académica organizada según el canon de la tradición hegemónica; romper con el prejuicio de que la filosofía es un producto de la cultura occidental y de que existe una "abstracta e histórica", nacida paradójicamente en Occidente; orientar la reflexión filosófica a los problemas contextuales que la interpelan en los diversos contextos de enunciación; extender la filosofía al "mundo de la sabiduría popular", ampliando las metodologías de trabajo, las fuentes, los procesos de reflexión (Fornet-Betancourt, 2009:644-645). Así, la resistencia a la "colonialidad filosófica" conlleva una crítica a la racionalidad filosófica occidental dominante, proponiendo un espacio de encuentro y diálogo intercultural que tendrá como resultado la posibilidad de concebir espacios comunes de construcción de conocimiento alejados del paradigma totalizante de la universalidad hegemónica.

Antes de hacer referencia al denominado "giro decolonial", es preciso realizar una distinción entre el "pensamiento postcolonial" y el "pensamiento decolonial". El primero surge a mediados del siglo XX en el marco de las experiencias de lucha anticolonial en Asia y África, siendo sus principales exponentes Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak. Como pensamiento decolonial se autodenomina un movimiento de los años '90 conformado por intelectuales nacidos en América Latina y el Caribe que se desempeñan en universidades de la región y de los Estados Unidos. Están motivados por experiencias históricas distintas y parten de *loci enuntiationis* diferentes. Los estudios postcoloniales surgen de la necesidad de un relato historiográfico sobre la colonización de Asia y África durante los siglos XVIII al XX alternativo al realizado por los historiadores pertenecientes a las potencias coloniales. En cambio, el pensamiento decolonial y los autores comprendidos en el giro decolonial se refieren a la colonización de América Latina y el Caribe durante los siglos XVI a XIX.y a los efectos persistentes de la misma en la actualidad de estos países. Asimismo, ambos movimientos difieren respecto de sus fuentes y marcos teóricos: los estudios postcoloniales reconocen influencias intelectuales de autores como J. Derrida, M. Foucault, A. Gramsci; mientras que la teoría decolonial se funda en los desarrollos previos del análisis del sistema-mundo (I. Wallerstein) y de la teoría crítica latinoamericana, entendiendo por ésta desarrollos tales como la "teoría de la dependencia", elaborada entre los años 50 y 70, la pedagogía freireana, y la Filosofía de la Liberación[25].

Hay que indicar que la noción de "colonialidad" mantiene un vínculo semántico con la más clásica de "colonialismo", añadiendo a ésta una acepción adicional. Con el término "colonialismo" se hace referencia a la dominación político-social-económica y cultural sobre los territorios y poblaciones de América en primer término y luego sobre el resto del mundo que desde el siglo XVI hasta buena parte del siglo XX fue ejercida por diversas potencias europeas. La administración colonial condujo a la división del

[25] Para un estudio pormenorizado de la historia del "giro decolonial", así como de sus principales categorías y problemáticas abordadas, se remite a los trabajos de E. Restrepo y A. Rojas *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* (2010); de S. Castro-Gomez y R. Grosgoguel *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007); así como el texto de Grosfoguel R. *La descolonización de la Economía Política* (2010).

mundo entre las "metrópolis" y las "colonias" organizadas y administradas desde aquellas. La "colonialidad", en cambio, alude como se refirió más arriba, a la persistencia de las relaciones de dominación inauguradas por el colonialismo. El pensamiento decolonial pone el acento en las raíces coloniales de las desigualdades actuales, siendo su tesis central que los procesos de descolonización de las colonias no implicaron necesariamente un proceso de "decolonialidad", manteniéndose la condición colonial ("colonialidad") después de cumplidos los procesos de independencia y organización de los antiguos territorios coloniales. Por el contrario, como afirma W. Mignolo:

> "(…) la diferencia colonial que los ideólogos del Imperio español construyeron para justificar la colonización de América (e.g., la inferioridad de los indios y la no-humanidad de los esclavos africanos) fue mantenida e intensificada por los ideólogos de las nuevas repúblicas independientes" (Mignolo, 2005, trad. de la a)[26].

La constitución de identidades descalificadas y sometidas, la estigmatización cultural y racial y las desigualdades socioeconómicas estrechamente ligadas a este orden son, según las perspectivas postcolonial y decolonial, una herencia del pasado colonial, del tipo de relaciones de poder que éste involucró y de sus consecuencias en las subjetividades y en las instituciones políticas. Es conveniente aquí distinguir entre "descolonización" y "decolonialidad". La descolonización en América Latina tuvo que ver con los procesos de independencia administrativa de las colonias respecto de las metrópolis, que tuvieron lugar entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, salvo excepciones. La perspectiva decolonial propone el concepto "decolonialidad" para trascender la suposición de que, con el fin de las administraciones coloniales y la

[26] Esta observación ya había sido expresada por José Martí, autor tratado en el Capítulo Cuatro de esta tesis "Abandono y persistencia de imaginarios coloniales ". En "Nuestra América", señalaba: "La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros –de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas, del desdén inicuo e impolítico de la raza aborigen-, por la virtud superior, abonada con sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia" (1991a:163).

formación de los Estados nacionales en la periferia, se ha alcanzado una descolonización plena. Estos autores expresan que se asiste actualmente a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007), del eurocentrismo al globocentrismo (Coronil 2000), que mantiene en vigencia las estructuras de subordinación propias de la colonialidad. La "decolonialidad" alude de este modo a una segunda "descolonización" que deberá dirigirse a las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera dejó intactas (Castro Gomez y Grosfoguel 2007: 17), que se han concretizado en la concepción de ciudadanía propiciada por los regímenes post-independentistas de América Latina.

Según la perspectiva de estas teorías, las relaciones de poder en los contextos coloniales se manifiestan en el marco de una "lógica colonial" que opera en diversos niveles y que enunciaremos de manera general, puesto que serán desarrolladas durante el transcurso de la tesis: la "colonialidad del poder", que consiste en la distribución de identidades sociales fundadas en la idea de "raza" (Quijano 2000a, 2000b, 2001); la "colonialidad del saber", esto es, la dimensión epistémica de la "colonialidad del poder", que consiste en la deslegitimación y sometimiento de saberes mediante la propagación de grandes narrativas que posicionan la cultura moderno-occidental como polo de civilización y progreso (Castro Gómez 2009, 2007; Grosfoguel 2011; Mignolo 2009, 2008); y la "colonialidad del ser", que mediante la generalización de una imagen de ser humano particular y eurocéntrico, portador de rasgos culturales considerados "civilizados" y superiores, y la opresión cultural y el racismo, construye "identidades descalificadas" poniendo bajo sospecha la humanidad del colonizado (Grosfoguel 2016, Maldonado-Torres 2007, Mignolo 2006)[27].

[27] Existen otros ámbitos en los que impera la "colonialidad", los cuales fueron tematizados por autores y autoras afines a los planteos centrales de la Teoría Decolonial, como, por ejemplo, el tratamiento de la "colonialidad de género" por parte de la filósofa María Lugones, quien pone énfasis en la "interseccionalidad" entre raza, clase, género y sexualidad que se manifiesta en la violencia hacia las mujeres no blancas víctimas de la colonialidad del poder (Lugones 2008:73-101).

1.4. El vínculo colonialidad/universalidad a partir de la crítica latinoamericana clásica

La crítica latinoamericana clásica incorpora la "perspectiva vivida" del "sujeto colonizado" al estudio del vínculo colonialidad/universalidad y proporciona un instrumental teórico específico para la propuesta filosófica de un análisis "ético-político" "situado" de las antinomias de la universalidad.

Para comenzar el análisis se trabajará la inclusión de tales voces y experiencias en la obra crítica de ***(a)*** Aimé Césaire, quien ofrece elementos significativos para quebrar la correspondencia entre las nociones de "colonización" y "civilización", asiduamente emparentadas en el marco de los discursos legitimantes de la empresa colonial, y de ***(b)*** Franz Fanon, que aporta las claves para una hermenéutica de la fractura colonial como "diferencia ontológica". Asimismo, se ensayará una lectura intercultural de ***(c)*** el "Prólogo" de Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra* en el que el filósofo francés, desde un lugar de enunciación que asume la perspectiva del colonizado y del oprimido como clave de interpretación de la realidad mundial, elabora una crítica profunda a los límites del universalismo humanista occidental. El análisis de la obra de estos autores se ciñe a aquellos aspectos que ilustran, precisamente, la contraposición entre las estructuras de sujeción y exclusión colonial y la noción de universalidad.

(a) La distinción entre "colonización" y "civilización" en A. Césaire:

> "Jamás estuvo Occidente, en el momento mismo en que se engolosina más que nunca con la palabra, más alejado de poder asumir las exigencias de un verdadero humanismo."
>
> A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*

Intelectual, poeta y político martiniqués, Aimé Césaire (1913- 2008) fue un pensador involucrado tanto en la descripción teórico-crítica del sistema opresor colonial como en la acción política directa. Su compromiso con la descolonización de las antiguas colonias francesas del Caribe (La Reunión, Martinica, Guadalupe y la Guyana

Francesa) y con los movimientos de liberación nacional resueltos a reconquistar la independencia de las naciones de Asia y África sometidas a la dominación colonial desde el fin de la Segunda Guerra Mundial se refleja en la resemantización en clara oposición al universalismo hegemónico de conceptos tales como"identidad", "igualdad" y "universalidad" (Amin 2006: 97; Grosfoguel 2006:147).

El objetivo de este apartado dedicado a su pensamiento es destacar dos aspectos centrales de su obra que constituyen un antecedente sustantivo para la argumentación de esta tesis: por un lado, el intento por quebrar la correspondencia entre las nociones de "colonización" y "civilización", asiduamente emparentadas por los discursos legitimantes de la empresa colonial; por otro, la perspectiva crítica respecto del universalismo abstracto del pensamiento euro-occidental.

En "Discurso sobre el colonialismo"[28], texto denunciativo que publica en 1950, busca desestimar los argumentos (compartidos por colonos, gobernadores, políticos, académicos y etnógrafos) que asocian el colonialismo europeo occidental con un proceso "civilizatorio" orientado a brindar mejoras y beneficios a las sociedades colonizadas mediante la intervención de una nación a la que se considera situada en un estadio superior en términos de desarrollo y progreso. Así, se quiso establecer una analogía que confunde a la empresa colonial con una "empresa filantrópica". Pero es tal es la distancia entre "civilización" y "colonización" ("infinita", apuntará Césaire), que ambos conceptos podrían ser considerados simplemente como principios inversos. Si bien Césaire concede que "cualquier civilización se marchita al replegarse sobre ella misma" (2006a:14), las relaciones de dominación y sumisión impuestas por las metrópolis sobre los pueblos y naciones colonizadas no constituyen más que un vínculo abusivo con implicancias diametralmente opuestas a un proyecto de intercambio y diálogo horizontal entre civilizaciones diversas.

[28] Se emplea la versión incluida en la edición de Akal del año 2006, *Discurso sobre el colonialismo*, traducida por Mara Viveros Vigoya. Este volumen contiene además del discurso referido, los textos "Cultura y colonización" y "Carta a Maurice Thorez" (también traducidos por Mara Viveros Vigoya) y "Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas" (trad. Beñat Baltza Álvarez), y cuenta con una Introducción a cargo de I. Wallerstein y con un Apéndice compuesto por cuatro estudios sobre el pensamiento de Césaire a cargo de S. Amin, R. Grosfoguel, N. Maldonado-Torres y W. Mignolo.

En el marco de la conquista colonial, el desprecio por el hombre nativo es manifiesto: los efectos de la acción colonial sobre el colonizado implican la cosificación del hombre y de la mujer, la anulación del contacto humano, la supresión de la diversidad cultural y, en definitiva, la destrucción de civilizaciones enteras. Tales consecuencias están indudablemente alejadas de los ideales abstractos que propugna la "civilización europea occidental", emparentada a valores como el respeto por la dignidad humana y la no violencia. Complementariamente este accionar violento plantea una reciprocidad, pues tiende a modificar de manera inevitable al colonizador "descivilizándolo", trasponiéndolo a un estado de "ensalvajamiento" (*l´ensauvagement*) condición invariablemente atribuida al colonizado. Así, el colonizador también resulta "moralmente herido" y "deshumanizado", ya que "al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse el mismo en bestia" (2006a:19). Esto es, dirá ilustrativamente Césaire, el "golpe devuelto" por la colonización, formulando así una suerte de dialéctica colonial que afecta de manera simultánea a ambos miembros del par colonizador/colonizado.

Césaire privilegia una analítica, no por ello menos poética[29], de lo cultural, para exponer los mecanismos de quebrantamiento de los regímenes coloniales sobre los instrumentos con potencial emancipador de las poblaciones colonizadas. En "Cultura y colonización"[30], resonante discurso que pronuncia en el "Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros" celebrado en 1956 en la Universidad de la Sorbona (luego publicado en *Présence Africaine*), se refiere a las secuelas de las relaciones de dominación sobre aquellas culturas que se desarrollan en el marco de una situación colonial, semicolonial, o paracolonial, acentuando así la influencia de lo político sobre lo cultural: "Un régimen político y social que suprime la autodeterminación de un pueblo, mata al mismo tiempo su potencia creadora" (Césaire, 2006b:49).

[29] Como indica Nelson Maldonado Torres, si bien el *"Discurso sobre el colonialismo"* está escrito en forma de prosa, no deja de mostrar un tono poético, aunque alejado de la estrategia discursiva empleada en sus propios poemas surrealistas para dar lugar a tonos más sobrios, argumentativos y racionales (2006:183).

[30] Se emplea la edición de Akal citada anteriormente, pp. 45-75.

Los efectos de las relaciones políticas asimétricas repercuten en el plano de lo cultural como conjunto de valores materiales y espirituales constitutivos de la condición humana. Éstos, al ser alcanzados por la opresión colonialista suponen implicancias que se revierten en el plano "existencial" del colonizado. Considerando la vastedad del alcance de la definición de cultura aportada por Césaire puede comprenderse cabalmente el carácter devastador de la dominación colonial, en tanto ésta abarca,

> "el conjunto de valores materiales y espirituales creados por una sociedad en el curso de su historia, entendiendo por valores, por supuesto, elementos tan diversos como la técnica o las instituciones políticas, una cosa tan fundamental como la lengua y algo tan fugaz como la moda, sin olvidar además ni las artes ni la ciencia o la relación" (Césaire, 2006b: 47).

Así, los elementos que estructuraban la vida cultural del pueblo colonizado tienden a desvanecerse y a ser reemplazados por los de la cultura del colonizador. Ante esta verdadera asfixia cultural ejecutada de manera sistemática, Césaire procura distanciarse de los discursos "preservacionistas" que, en un afán por enaltecer a las civilizaciones negras ancestrales afectadas por la colonización, sustituyen una actitud de valoración y rescate de las tradiciones por un retorno fundamentalista a un estadío cultural "originario". Considera que esta actitud no sólo es utópica sino, además, estéril. Propone en cambio un giro cultural superador y descolonizador: "No queremos hacer revivir una sociedad muerta", sostiene Césaire. "Dejamos esto para los amantes del exotismo", añade para concluir. "Precisamos crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidad antigua" (2006b:25). Los "amantes del exotismo" son tan enemigos de la descolonización como los "gobernadores sádicos" o los "colonos flageladores". No pone en consideración si el "preservacionismo" surge de buenas o malas intenciones, pues le interesa exhibir las implicancias prácticas que acarrean estas ideas, que se traducen en la desagregación, la incompatibilización, la inconmensurabilidad cultural: "lo esencial es que su aleatoria buena fe subjetiva no tiene nada que ver con el alcance objetivo y social del trabajo sucio que hacen como perros guardianes del colonialismo" (Césaire, 2006b:27).

A partir de esta perspectiva "dinámica" de las identidades culturales Césaire desarrolla una crítica profunda al universalismo abstracto del pensamiento euro-occidental que expone principalmente en su "Discurso sobre la negritud"[31] pronunciado en la "Primera Conferencia Hemisférica de los Pueblos Negros de la Diáspora" en 1987. El concepto de *négritude* es definido allí no en términos esencialistas de una pertenencia ahistórica, sino como un espacio de identificación y resistencia que se levanta contra el reduccionismo europeo, en el cual la mancomunidad entre sus miembros responde a una "suma de experiencias vividas" que permite establecer entre ellos "una comunidad de opresión experimentada, una comunidad de exclusión impuesta, una comunidad de profunda discriminación. Por supuesto, y ello va en su honor, comunidad también de resistencia continua, de lucha obstinada por la libertad y de indomable esperanza" (Césaire, 2006c:86).

Desde ese espacio de enunciación, que Fanon expresará en términos de "zona del no ser" por su existir como "carencia" o negación frente al mundo del colonizador blanco europeo que se opone a él, Césaire emprende su crítica a la marcada tendencia reduccionista del sistema de pensamiento moderno-occidental que reconduce la noción de universalidad a las dimensiones, categorías y postulados propios (a los que considera universales). Este sesgamiento entraña implicancias éticas cuyo alcance tiene como límite el género humano: escinde al hombre de sí mismo, de sus raíces, de lo humano, del universo, aislándolo "en una forma racional y científica de barbarie" (Césaire, 2006c:88).

Césaire manifiesta en clave política su ofensiva contra el universalismo abstracto eurocéntrico en la carta de renuncia al Partido Comunista Francés[32] que escribiera a mediados de la década del 50"[33]. Allí manifiesta su crítica al eurocentrismo subyacente en el reduccionismo de clase y a la ceguera ante los procesos de racialización (Grosfoguel, 2006: 147). Frente a esto declara la "toma de conciencia" de la

[31] Se emplea asimismo la edición de Akal citada anteriormente, pp. 85-91.

[32] Se trata del texto "Carta a Maurice Thorez" (2006), Secretario General del Partido Comunista Francés.

[33] Para analizar el contexto histórico que determina la redacción de la carta se remite al trabajo de Grínor Rojo (2010) "A cincuenta años de la renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés", citado en la bibliografía.

"singularidad" de los procesos de sujeción y de lucha que determinan la especificidad o "situación en el mundo" del sujeto colonizado:

> "Nosotros, hombres de color, en este preciso momento de la evolución histórica, hemos tomado posesión, en nuestra conciencia, de todo el campo de nuestra singularidad y estamos listos para asumir en todos los planos y en todos los dominios las responsabilidades que se derivan de esta toma de conciencia" (Césaire, 2006d:79).

Césaire expresa así que las luchas de los pueblos colonizados contra el colonialismo y las luchas de los "pueblos de color" contra el racismo son de una naturaleza muy distinta y poseen una complejidad especifica respecto de la lucha del obrero francés contra el capitalismo francés, y no pueden quedar englobadas en ésta como meros fragmentos tal como pretende el universalismo eurocentrista del comunismo francés:

> "Su asimilacionismo inveterado; su chovinismo inconsciente; su convicción apenas primaria –que comparten con los burgueses europeos- de la superioridad omnilateral de occidente; su creencia en que la evolución tal como se ha desarrollado en Europa es la única posible; la única deseable; aquella por la cual el mundo entero deberá pasar; para decirlo todo, su creencia, raramente confesada pero real, en la Civilización con mayúscula; en el Progreso con mayúscula" (Césaire, 2006d:81).

Esa retórica se funde confusa y problemáticamente con el sentido "paternalista" del colonialismo tantas veces justificado en términos de conducción y guía hacia el camino de la Razón y el Progreso "en mayúsculas", como diría el autor para acentuar el carácter unilateral y arbitrario de esta concepción en términos absolutos. La lucha por la verdadera liberación de los pueblos colonizados "se juega" complementariamente en

términos epistemológicos contrarios a cualquier doctrina que implique la delegación de la fuerza activa emancipadora o del "derecho a la iniciativa"[34].

La carta de renuncia de Césaire al PCF pone de manifiesto las implicancias políticas concretas de un tipo de universalismo hegemónico, que, si bien se presenta como contracara del aislamiento que implica el repliegue preservacionista de la particularidad sobre sí misma, conduce a la invisibilidad y al estancamiento mediante la "disolución" de lo "particular" en un "universal" definido de manera unilateral. Así, anticipa una objeción:

> "¿Provincianismo? En absoluto. No me entierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo «universal». Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares." (Césaire, 2006d:84).

Es por ello que su propuesta de un universal "depositario de todos los particulares" no indica una renuncia al humanismo, puesto que piensa el humanismo en sentido universalista. En este punto hay que retornar a las expresiones de su "Discurso sobre el colonialismo", en el que afirmaría que la cultura occidental, en el momento mismo en que más se vanagloria de ese concepto, jamás estuvo "más alejado de poder asumir las exigencias de un verdadero humanismo, de poder vivir el humanismo verdadero, el humanismo a la medida del mundo" (Césaire, 2006a:40).

[34] Hay que subrayar que Césaire no está renunciando ni al marxismo ni al comunismo sino al uso que de ellos hacen las élites marxistas o comunistas eurocéntricas: "Creo haber dicho lo bastante para que se comprenda que no es ni del marxismo ni del comunismo de lo que reniego, que lo que repruebo es el uso que algunos han hecho del marxismo y del comunismo. Que quiero que marxismo y comunismo estén puestos al servicio de los pueblos negros y no los pueblos negros al servicio del marxismo y del comunismo. Que la doctrina y el movimiento estén hechos para los seres humanos, y no los seres humanos para la doctrina o para el movimiento. Y por supuesto, esto no es únicamente válido para los comunistas. Y si yo fuera cristiano o musulmán, diría la misma cosa" (Césaire, 2006:82).

(b) La fractura colonial como diferencia ontológica en F. Fanon:

> "Expresar la realidad es arduo. Pero cuando a uno se le mete en la cabeza el querer expresar la existencia, se arriesga a encontrar únicamente lo inexistente."
>
> Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*

Franz Fanon representa uno de los intelectuales que con mayor agudeza logró exponer las implicancias subjetivas, corporales y filosóficas del racismo colonial, fractura de la universal unidad de lo humano que constituye una clave de comprensión de la oposición colonialidad/universalidad[35]. Fanon nació en Martinica en 1925 en el contexto de una sociedad marcada por el racismo, la dominación colonial francesa, el pasado de esclavitud, las luchas por la liberación y la vigencia de estructuras de sujeción arraigadas en la mentalidad del colonizado. Además de un intelectual de la *négritude* con profunda influencia en los movimientos revolucionarios y de liberación del siglo XX, los estudios postcoloniales y el pensamiento crítico en general, fue médico psiquiatra especializado en la psicopatología de la colonización y la opresión racial. Como director de Psiquiatría del Hospital de Blida, Argelia, en 1953, estuvo en contacto directo con las historias de tortura relatadas por sus pacientes argelinos, hecho que determinó su decisión de emprender viaje a Túnez para trabajar junto con Gobierno Provisional de la Revolución Argelina (Wallerstein, 2009:30; Quellel, 1970). En el último año de su vida escribió con la tenacidad de una denuncia *Los condenados de la tierra* que se publicara póstumamente

Fanon interpreta la irrupción del racismo en el contexto de las relaciones coloniales como una partición o distinción ontológica entre una "zona del ser" y una "zona del no-ser". Ya en la Introducción de *Piel negra, máscaras blancas*[36] (1952), obra que sintetiza las principales conclusiones a las que arriba tras el análisis psicoanalítico

[35] Sobre los componentes específicos que operan en este sistema de dominación se trabajará en el capítulo siguiente de esta tesis (Cap 2. "La relación cultura-racismo-poder y sus implicancias ético-políticas); aquí se trata la cuestión "meta-teórica" de la dicotomización ontológica que implica el racismo.

[36] Se utiliza la versión en español editada por Akal en 2009, traducida por Ana Useros Martín, que incluye una Introducción a cargo de S. Amin, un Prefacio a cargo de I. Wallerstein, y un Apéndice conformado por trabajos de J. Butler, L. Gordon, R. Grosfoguel, N. Maldonado-Torres, W. Mignolo y S. Wynter.

de pacientes que experimentaron situaciones de profunda opresión racial, Fanon expresa en términos ontológicos la "deshumanización" que conlleva el racismo: "El negro no es un hombre. Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, de la que puede nacer un auténtico surgimiento" (Fanon, 2009:42). En la crudeza de esta sentencia Fanon expresa las consecuencias devastadoras del racismo, en tanto llega a constituir una instancia de lo humano definida como negación y despojo. Pero a la vez manifiesta, en clave emancipadora, que dicha ruptura es pasible de ser revertida mediante un re-surgimiento ontológico, pues en tanto es el resultado de una construcción social es contingente, es decir, histórica. En ese sentido, lo ontológico no refiere al ámbito de lo absoluto, sino que se liga al plano histórico, por lo que el diagnóstico fanoniano no debería ser confundido con una tesis determinante sobre "lo existente" sino, por el contrario, como una expresión de las relaciones de poder que buscan fundar diferencias esenciales allí donde debe reinar la igualdad. En definitiva, procura evidenciar el carácter constructo de la "división ontológica" "naturalizada".

La negación de la humanidad del hombre de color en los contextos de colonización que Fanon describe (puntualmente las Antillas, pero con réplicas sobre las regiones colonizadas por las potencias europeas en América, Asia y África) despoja al colonizado de su estatuto humano tanto por la carencia de los atributos culturales del colonizador (la lengua, las costumbres en torno a la alimentación, el vestido, los modales sociales específicos) como por la portación de particularidades que suponen a la vez una "excedencia" respecto del sujeto colonizador, el cual es elevado al rango de "arquetipo" de lo humano. "El negro es un hombre negro", es decir, que le ha sido "arrebatada" su condición de hombre sin más, de hombre abstracto y universal, condición que se reserva solamente para el hombre blanco europeo occidental.

Los mecanismos que estructuran la diferenciación de este mundo compartimentado son múltiples. Mediante un proceso de "deshumanización sistemática" (N. Maldonado Torres 2009, 2007) al hombre colonizado se lo infantiliza, se lo estereotipa, se lo ancla a una imagen que lo hace "víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del que no es responsable" (Fanon, 2009:60). Contradictoriamente se destruyen formas sociales autóctonas, sistemas de referencia, modos de vida, con el

pretexto de que son sociedades sin cultura, sin civilización y sin pasado histórico que hay que elevar mediante la incursión física e intelectual de la sociedad blanca europea.

Este "mundo maniqueo" produce y reproduce un círculo vicioso que conmueve y trastorna las relaciones humanas dando lugar a una psicología específica del colonialismo de la que son parte tanto el sentimiento de superioridad del colonizador como la urgencia del colonizado por demostrar sus capacidades humanas puestas en cuestión, mediante un continuo ejercicio probatorio de su humanidad: "Es un hecho: los blancos se consideran superiores a los negros. Es también un hecho: los negros quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la riqueza de sus pensamientos, la potencia igual de su mente" (Fanon, 2009:44).

La "experiencia vivida" del colonizado constituye así una sumatoria de vínculos conflictivos dada la asunción de relaciones de superioridad e inferioridad que afectan a su subjetividad de manera determinante. Estos vínculos se manifiestan por ejemplo, en la relación del colonizado con el lenguaje del colonizador como forma de asumir la cultura "civilizada" y aproximarse más al "verdadero hombre"[37]; en las relaciones amorosas entre hombres y mujeres "de color" y hombres y mujeres "blancos", las cuales se ven frustradas por las contrariedades y dificultades que origina el "sentimiento de inferioridad"[38]; o en la relación del colonizado con la metrópoli, espacio físico en el que se materializan los valores de la civilización y que pone al habitante de la colonia que la visita en un estado de evidente , a la vez que lo enaltece al regresar a su colonia natal tras haber vivido un proceso de "mimetización cultural". A cada uno de estos vínculos Fanon dedica un apartado específico en *Piel negra, máscaras blancas*.

[37] Fanon analiza la propensión por el uso del francés antes que el criollo como marca de civilización y acercamiento al mundo blanco: "Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización" (Fanon, 2009:49). En ese sentido, el negro antillano y todo hombre colonizado, "se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa". En adición, las estructuras institucionales conminan al uso del francés como idioma oficial ejerciendo una vigilancia idiomática cuyo ejemplo más representativo se da en el ámbito escolar (Fanon, 2009:56).

[38] Relaciones, indica Fanon, que "seguirán siendo imposibles en tanto no sean expulsados ese sentimiento de inferioridad o esa exaltación adleriana, esa compensación que parece ser el indicativo de la *Weltanschaaung* negra" (Fanon, 2009:65).

Desde el punto de vista ontológico que asume Fanon estas experiencias evidencian una constante "puesta a prueba del ser" del colonizado. De hecho, Fanon es aún más taxativo, y plantea que, en definitiva, toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada: "Su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que éstas remitían, fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía" (Fanon, 2009:112).

El colonizado se encuentra entonces ante el dilema de "blanquearse o desaparecer". Frente a este convite a la "asimilación", Fanon propone una vía alternativa, una propuesta de emancipación que consiste en un dislocarse del lugar que la fractura colonial le reserva para así asumir un curso de acción que quiebre las estructuras de invalidación que lo circundan. De esta manera, frente a los múltiples mecanismos de sujeción coloniales, el colonizado debe reasumir su capacidad de agencia traspasando los límites de la "zona del no-ser" que lo sentenciaban a un modo de existencia secundario:

> "(el colonizado) debe poder tomar conciencia de una posibilidad de existir; dicho aún de otra manera, si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole "guardar las distancias"; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de *elegir* la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales" (Fanon, 2009:104).

Vale aquí hacer referencia a lo que podría denominarse "el método fanoniano", que se manifiesta en *Piel negra, máscaras blancas* y que agrega claridad a su propuesta emancipatoria. Para Fanon, la alienación del "negro", que consiste en un "querer ser blanco" como consecuencia de estar despojado de su condición de hombre, no puede ser descrita recurriendo a la "filogenia" (estudio del desarrollo de la "especie") o a la "ontogenia" (estudio de factores individuales), sino a la "sociogenia", que consiste en un "modo social" de abordar al individuo, es decir, de enmarcar social o colectivamente

las investigaciones sobre sujetos individuales. De este modo es posible alcanzar un "sociodiagnóstico", adecuado a la problemática puesto que no se trata de una "alienación individual", sino que responde al plano intersubjetivo de la cultura, la historia, el lenguaje o la economía (Gordon, 2009). Este enfoque metodológico sugiere las premisas de la tesis fanoniana: en primer lugar, como se mencionó anteriormente, que la distinción o fractura colonial es mudable y no esencial, puesto que es resultado de relaciones sociales, campo de lo contingente; y en segundo lugar, vinculado a lo anterior, que es posible concebir perspectivas de transformación, las cuales constituyen el objetivo del trabajo clínico que presenta Fanon y que se expresan en su invitación al lector "a sacudir lo más enérgicamente posible el lamentable hábito creado por siglos de incomprensión"[39] (Fanon, 2009:46).

Por último, resta responder: ¿Cuál es la entidad y el alcance ético-político de esta "zona de no-ser" que postula y describe Fanon? Sin duda, se trata de la forma conceptual que Fanon encuentra para representar el antagonismo social de las relaciones coloniales. Pero el sentido profundo de esta distinción polémica queda abierto a hermenéuticas diversas y constituye un punto de discusión para los estudiosos de la obra fanoniana. Entre ellos, el filósofo Lewis Gordon, quien ofrece una lectura doble: o bien la "zona del no-ser" refiere a una suerte de "limbo" en el que el mundo negro queda socialmente situado por debajo del mundo blanco, pero por sobre el resto de otras criaturas que corren peor suerte; o bien significa "un punto de ausencia total, el lugar más lejano de la luz", en una metáfora de corte teísta en la cual la cercanía a lo divino, "al ser", irradia realidad (Gordon, 2009:220-221).

Si bien la interpretación de Gordon logra expresar la negación de humanidad que supone esta estructura de dicotomización ontológica, parece más acertado el sentido que propone Nelson Maldonado-Torres, quien mediante el concepto de "colonialidad del ser" reúne los planos epistémico y ontológico/existencial poniendo en evidencia la descalificación epistemológica que conlleva el racismo, puesto que "el privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos

[39] Fanon hace referencia a los trabajos de Octave Mannoni como un antecedente a su investigación sobre la psicología de la colonización estableciendo sin embargo una diferencia fundamental. Según Fanon, Manonni no ha comprendido los verdaderos componentes de la situación colonial en tanto hace del complejo de inferioridad una condición preexistente a la colonización (Fanon, 2009:92-99).

racializados ofrecen la base para la negación ontológica"(2007:145). La descalificación epistémica en el marco de la sublimación moderno occidental del conocimiento expresada en la fórmula *cogito, ergo sum,* se convierte en el instrumento por excelencia para la negación ontológica, que se traduce en una correlación entre ausencia de racionalidad - ausencia del ser - racialización del sujeto. Asimismo, Maldonado Torres señala que, en el contexto del racismo colonial y sus repercusiones en el plano ontológico, hay nuevas categorías que se hacen indispensables: a la diferencia trans-ontológica entre el ser y lo que está más allá del ser, y a la diferencia ontológica entre el ser y los entes, hay que sumar la diferencia sub-ontológica o "diferencia ontológica colonial", entre el ser y lo que está más abajo del ser (2007: 146-147). La carencia ontológica de "lo que está más abajo del ser" se manifiesta en expresiones existenciales cotidianas de la colonialidad relacionadas con la vivencia del racismo ("realidades y amenazas diarias"). Utilizando la terminología heideggeriana, Maldonado-Torres señala: "mientras el Dasein está perdido en "el uno" y alcanza la autenticidad cuando anticipa su propia muerte, el condenado (*damné*) confronta la realidad de su finitud y el deseo por su desaparición como una aventura diaria (2007: 148).

Con todo, podría plantearse una tercera lectura o interpretación que complemente las propuestas de Gordon y de Maldonado-Torres a partir de la "hermenéutica de la universalidad" que atraviesa a la presente tesis. Podría considerarse que la "zona del ser" se define por su lugar de "privilegio" en el vínculo con la "universalidad"; o por la negativa, que la "zona del no-ser" constituye a la vez exclusión ontológica y exclusión del plano de la universalidad. Lo universal "se juega" en la reversión de esta situación, puesto que lo universal es lo que "es", y "todo" lo que "es". En consecuencia, el "no-ser" no participa en lo universal, ni en la construcción de lo universal, ni como sujeto, ni como objeto. Es decir, la universalidad no le compete.

Por último, cabe preguntar: ¿por qué vía los "condenados de la tierra" pueden franquear el límite colonial que establece ontológicas "zonas de ser" y "zonas de no-ser" por sobre la concreta y temporal faz de la tierra? Sin duda el camino no consiste en "arrojarse" hacia las formas de vida dominantes, movimiento que sólo deriva en la alienación, entendida por Fanon como una "desviación existencial" del sujeto colonizado. La vía que señala Fanon es la de la descolonización como movimiento ontológico: "La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser,

modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio" (Fanon, 2013:31).

(c) La crítica a los límites del universalismo humanista occidental en J.P. Sartre:

> "Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos"
>
> J.P. Sartre, "Prólogo" a Los *condenados de la tierra*

La inclusión del célebre texto sartreano deriva del compromiso anticolonialista asumido por el filósofo, el cual combina una praxis crítico-discursiva de condena al accionar colonialista con una intervención activa en la realidad política de su tiempo. Su discurso filosófico-político, lejos de referirse a un sujeto *a priori* abstraído de toda determinación histórica y contextual, reconoce la perspectiva del colonizado y del oprimido, y asume la trama del conflicto Norte-Sur y, específicamente, del conflicto universalidad-colonialidad, como clave de interpretación para un análisis de la realidad mundial de su tiempo. En virtud de ello, su pensamiento puede afiliarse a la tradición del humanismo ético-revolucionario y ser considerado como un fecundo interlocutor de la filosofía de la liberación e intercultural latinoamericana[40].

En el "Prólogo" a *Los condenados de la tierra* de F. Fanon, publicado en Francia en 1961, Sartre se propone poner de manifiesto, ante la mirada del mundo europeo, las estructuras de violencia, marginación y "deshumanización" que coexisten de manera

[40] Fornet-Betancourt desarrolla en "Sartre o la ética como proyecto de vida con subjetividad" (2002) las principales líneas de la filosofía sartreana que permiten considerarla en interlocución con la filosofía de la liberación latinoamericana. Emplea la expresión "proyecto ético" en lugar de "ética o moral sartreana", para subrayar el carácter dinámico de este pensamiento: "Para Sartre la ética es constitutivamente un proyecto de razón práctico-histórica que debe conservar su carácter de proyecto perfectible incluso cuando se intente fundar reflexivamente la consistencia racional de su opción de vida, porque la reflexión ética fundante deberá siempre dar cuenta de la dialéctica entre libertad y situación en el plan de vida de sujetos vivientes contingentes" (Fornet-Betancourt, 2002:181)

antinómica con los ideales del humanismo occidental presuntamente universal: "La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. Nada será ahorrado para liquidar sus tradiciones, para sustituir sus lenguas por las nuestras, para destruir su cultura sin darles la nuestra" (Sartre, 2013:14). Su denuncia busca evidenciar el funcionamiento subrepticio de un "humanismo racista", encubierto bajo la sombra de una abstracta formulación de la "universalidad" (Sartre, 2013:24). Como había ya denunciado en su texto "Retrato del colonizado. Precedido del retrato del colonizador de Albert. Memmi" (1957) el colonialismo constituye un sistema que niega los derechos inalienables de aquellos seres humanos a los que mantiene en un "estado de subhumanidad" tras haberlos sometido a su imperio mediante el uso de la fuerza y de la violencia. Así, los Derechos Humanos, declarados universales, esquivan a los sujetos coloniales *deshumanizados* por la colonización, lo cual prueba la contradicción de un orden pretendidamente universalista y colonialista a la vez:

> "el colonialismo niega *los derechos del hombre* a los hombres que ha sometido por la violencia, que mantiene por la fuerza en la miseria y en la ignorancia; por lo tanto, como diría Marx, en "estado de subhumanidad". En los hechos mismos, en las instituciones, en la naturaleza de los cambios y de la producción, está inscrito el racismo; los estatutos político y social se refuerzan mutuamente: ya que el indígena es un sub-hombre, la Declaración de los Derechos del Hombre no le concierne" (Sartre, 1965: 39)

La "deshumanización sistemática" del colonizado es el resultado de la conjunción del sistema de explotación colonial con las bases teóricas del "humanismo universalista", vínculo que da lugar a un paradójico argumento que suspende de toda responsabilidad ético-política al colonizador y que podría formularse de la siguiente manera: todos los hombres son poseedores de derechos; los colonizados no son hombres; entonces los colonizados no poseen derechos. De este modo, sostiene Sartre, la opresión se justifica por sí sola. Los opresores producen y mantienen por la fuerza los actos que hacen al oprimido "cada vez más parecido a lo que debería ser para merecer su suerte", convirtiéndolo en un no-hombre para el parámetro de civilizador-

colonialista: "El colono no se puede absolver más que prosiguiendo sistemáticamente la "deshumanización" del colonizado" (Sartre 1965:40)

Volviendo al "Prólogo" a *Los condenados de la Tierra*, Sartre se expresa allí en primera persona, desde un lugar de enunciación que reconoce su pertenencia a un lado de la "línea abismal", el espacio privilegiado que significa la "zona del ser", pero se ubica en un espacio intersticial al asumir la perspectiva del colonizado. Desde este lugar, Sartre y Fanon parecen estar librando, espalda contra espalda, una batalla complementaria: mientras el francés se dirige a sus connacionales y al mundo europeo en general (dentro del cual nadie está exento de culpas en tanto "tienen colonias en las que se asesina en su nombre"), Fanon ofrece un diagnóstico dirigido ya no a la Europa colonizadora, que pasa a ser objeto de razonamiento, sino que sus interlocutores, como señala Sartre, son los mismos colonizados, a quienes busca enseñar a derrotar el sistema que los oprime de múltiples formas.

La advertencia de Sartre a su lector europeo sobre el papel de "oyente furtivo" que le cabe en tanto se encuentra frente a una obra no le está (directamente) dirigida constituye al mismo tiempo una exhortación a sobrellevar la herida narcisista infligida, en última instancia, al modelo de racionalidad europeo, cuya pretensión de universalidad está siendo fuertemente cuestionada por esta obra. La "indiferencia" que deliberadamente manifiesta esta obra de Fanon hacia quienes hasta el momento fueron "sujetos de la historia" les "hiere en lo más hondo" -expresa Sartre- pues su contenido emancipador, aun cuando emerge desde los espacios mismos de la colonización, es ajeno a las teorías con sello europeo: "Los ilumina y los calienta un fuego que no es el de ustedes", afirma Sartre metafóricamente. La trama emancipadora se teje por fuera de las estructuras teóricas eurocéntricas, que resultan incapaces de aportar herramientas para un sujeto colonial que se ha reconocido como tal y expresa su voluntad de liberarse de todas las redes de dominación que lo circundan, incluso las epistemológicas. Las voces colonizadas "seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad" (Sartre 2013:7). Sartre ve en esto una inversión de fuerzas, que no es más ni menos que la descolonización, un proceso también epistemológico en el que quienes se concebían a sí mismos como "sujetos de la historia", con agencia y poder, son ahora convertidos en objetos por las voces históricamente "subalternizadas"

Esta trama de inclusión/exclusión del diálogo encierra, además, implicancias ontológicas, como señala la filósofa norteamericana Judith Butler en su lectura de este célebre prólogo. Mientras que, en el planteamiento de Fanon, la "Europa colonizadora" es desplazada del espacio de interlocución con el fin de quebrar las cadenas simbólicas de un modelo de interpelación que se concebía ineludible, en el caso del colonizado, la histórica negación de su subjetividad y de su rol como interlocutor válido implicaría más bien un no-reconocimiento ontológico:

> "(…) los colonizadores no dispensaban un "vosotros" a los colonizados, (…) ni se dirigían ni podían llegar a dirigirse directamente a ellos, y (…) en consecuencia, les escatimaban una cierta determinación ontológica, una determinación que es consecuencia exclusiva del reconocimiento en tanto que intercambio recíproco, en tanto que una serie de actos mutuamente constitutivos" (Butler 2009:197)

Pero más allá de la fractura –ontológica, epistémica, política- que establece la colonización, hay una relación de reciprocidad (señalada también por Césaire) entre colonizador/colonizado. Los procesos de colonización y descolonización implican una transformación ético-política que atañe y modifica a la humanidad en su conjunto, y no sólo al colonizado. Como señala Sartre se trata de llevar la dialéctica hasta sus últimas consecuencias, puesto que la "deshumanización" del oprimido se vuelve y se convierte en la alienación del opresor: "también a nosotros, los europeos, nos están descolonizando; es decir, están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros" (Sartre 2013:23).

Es por ello que, como expresa Fanon en *Los condenados de la tierra*, la descolonización constituye la exigencia de un "replanteamiento sistémico" de la situación colonial, que sacuda de manera violenta a un mundo colonizado, fracturado, compartimentado, en el que la racialización abona y justifica las distinciones (Fanon, 2013).

Capítulo 2. La relación cultura-racismo-poder y sus implicancias ético-políticas

2.1. Las limitaciones del "enfoque clásico" sobre el racismo

El campo de investigaciones dedicadas al fenómeno del racismo surgió en época relativamente reciente. Se trata de un área de estudios que cobró impulso a partir de la convocatoria lanzada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) a principios de la década de 1950 a un grupo de expertos de las ciencias biológicas y antropológicas con el fin de elaborar declaraciones que desestimaran la base científica de las doctrinas racistas -las cuales habían alcanzado un pico de brutal notoriedad internacional con los campos de exterminio de la Alemania *nazi*- y declararan la "raza" como un "mito social". Como resultado, se ofrecieron a la comunidad internacional *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial* formuladas en 1950, 1951, 1964 y 1967[41]. Complementariamente, y para dar el estatuto legal y vinculante a la condena y lucha contra el racismo, desde las Naciones Unidas se elaboraron pactos y convenciones que declaraban la igualdad de derechos inherentes a todos los seres humanos y comprometían a los Estados a garantizarlos y defenderlos. A la "Declaración de los Derechos Humanos" de 1948 se adicionó en 1965 la "Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial"[42] y, posteriormente, en 1978, la "Declaración Sobre la Raza y los Prejuicios Raciales" formulada por la UNESCO[43].

---

[41] "Declaración sobre la Raza" (julio de 1950), "Declaración sobre la naturaleza de la raza y las diferencias raciales" (junio de 1951), "Propuestas sobre los aspectos biológicos de la cuestión racial" (agosto de 1964) y "Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales" (septiembre de 1967), reunidas en la compilación *Cuatro Declaraciones Sobre la Cuestión Racial* de la UNESCO.

[42] "Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial", adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1965 y puesta en vigor el 4 de enero de 1969.

[43] "Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales", aprobada y proclamada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, La Ciencia y la Cultura, reunida en París en su vigésima reunión, el 27 de noviembre de 1978.

A raíz de estas iniciativas y documentos se produjo un verdadero giro epistemológico: los estudios *sobre las razas* fueron desplazados por un nuevo campo de estudios dedicado a procurar una definición y descripción ya no de las "razas" sino *del racismo mismo* como fenómeno social (Wieviorka, 2002:45).

En esta nueva disciplina la perspectiva habitual de abordaje, que se denomina en esta tesis como "el enfoque clásico sobre el racismo", tiende a incurrir en reduccionismos teóricos que obvian la complejidad del fenómeno. Se trata de un "modelo de inteligibilidad" sobre el fenómeno del racismo que se aplica, por ejemplo, en los estudios sobre la historia del racismo en Europa occidental (Bittloch 1996; Mosse 2005), en las investigaciones sobre el Estado-Nación europeo-occidental y el vínculo entre nacionalismo, identidad y diversidad (Gellner 1998), en indagaciones genealógicas sobre la historia del concepto mismo de "raza" en su versión biologicista (Smedley 1998), pero también, incluso, en algunas investigaciones referidas a la recepción de las teorías racialistas europeas en el contexto latinoamericano (Castellanos 2005; Carneiro 2009).

En vistas a aportar una definición sistematizada del "enfoque clásico", se hará aquí referencia a sus dos características principales: **(a)** En primer lugar, se trata de un enfoque que emplea una definición de "raza" y de "racismo" restringida a la variable biologicista; **(b)** En segundo lugar, dicha perspectiva establece una periodización segmentada que fija límites discutibles respecto de la emergencia y declinación del racismo como fenómeno activo.

(a) Respecto de la primera cuestión, el "enfoque clásico" define el racismo teniendo en cuenta exclusivamente un capítulo particular de la historia de este fenómeno: el "racismo cientificista y biologicista"[44]. Enfocándose en esa modalidad del racismo, reduce el significante "raza" al paradigma que predominó en los círculos científicos occidentales a partir del siglo XVIII, abonado por los desarrollos secuenciales de distintos naturalistas y científicos europeos: entre ellos, el biólogo sueco Carl Linnaeus, quien en su *Sistema General de la Naturaleza* (*Systema Naturae*) publicado en 1735 distinguió cuatro variaciones del Homo sapiens, "americana", "asiática", "africana" y "europea"; el antropólogo alemán Johann Blumenbach, quien

[44] Se emplean los términos "cientificista" y "biologicista" y no "científico" y "biológico" para enfatizar que se trataba del uso o apelación a la ciencia para dar fundamento a una ideología.

en su tesis *Sobre las diferencias naturales en el linaje humano* (*De generis humani varietate nativa*) publicada en 1775 expandió las divisiones raciales a cinco, "caucásica", "mongol", "etíope", "americana" y "malaya"; el naturalista francés George Leclerc, Conde de Buffon, quien en su obra *Historia natural del hombre* (*Histoire naturelle de l'homme*) publicada en 1778 estableció una supuesta relación entre las diversas razas humanas y el clima, la alimentación y los hábitos culturales; y posteriormente, en el siglo XIX, el filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau quien procuró determinar en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas (Essai sur l'inégalité des races humaines)* (1853-1855) la existencia de tres grandes razas, "negra", "amarilla" y "blanca", identificadas por marcas corporales (como la forma del cráneo, el sistema piloso y el color de la piel) a las que asociaba con capacidades intelectuales, destreza física y criterios de belleza. Gobineau adicionó a su teoría racialista la categoría de "civilización" de modo que "raza" y "civilización" quedaban asociadas de manera estrecha. En suma, estos autores postulaban la existencia de distintas razas humanas que eran definidas a partir de una asociación entre atributos biológicos (como la forma del cráneo, el color de la piel, o los rasgos faciales, es decir, marcas corporales seleccionadas arbitrariamente), atributos morales, intelectuales y culturales, y "estereotipos antropológicos" fuertemente ligados a tipologías estéticas propias, haciendo de dicha conjunción un objeto de teorización pseudocientífica que en la época gozó de prestigio científico. Sobre la base de la tipologización humana resultante dichas teorías pretendieron instituir una escala racial cualitativa entre los seres humanos a partir de características percibidas como inmutables y determinantes. Dichas elaboraciones teóricas decantaron hacia fines del siglo XIX en el "darwinismo social", que aplicaba los conceptos biológicos de "selección natural" y de "supervivencia del más apto" al campo de la sociología y de la política, para luego, en el siglo XX, insertarse en los discursos sobre la "pureza racial" del régimen nacionalsocialista con el que se alcanzaría el apogeo y el ocaso de las ideas ligadas al "racismo científico" (Todorov 1991; Gallego-Durán 2011, Peregrine y Loring Brace, 2008, Bittloch 1996).

(b) Al privilegiar de manera excluyente la noción de "raza" como herencia biológica, el "enfoque clásico" establece una periodización histórica acotada que ubica los orígenes del racismo estrictamente en el siglo XVIII y su paulatina declinación hacia mediados del siglo XX, de la mano del proceso de deslegitimación de las teorías

biologicistas tras la Segunda Guerra Mundial. El problema de esta demarcación es que omite la existencia de conceptualizaciones raciales previas al advenimiento del racismo biologicista europeo, por ejemplo las que operaron durante la conquista de América, tal como sostiene la tesis principal de la teoría decolonial resumida en la noción de "colonialidad del poder" acuñada por el sociólogo Aníbal Quijano (2000). Con ella se refiere al proceso de distribución sistemática de identidades sociales racializadas que ya en la conquista temprana codificaría las relaciones colonizador/colonizado estableciendo jerarquías raciales que se conjugaron simultáneamente con una división internacional del trabajo. Esta cuestión, que se designa en esta tesis como "la matriz colonial del racismo", será tratada en el apartado 2.2. Asimismo, el "enfoque clásico" tampoco da cuenta de manifestaciones de racismo contemporáneo, posteriores al período fijado, que no involucran una descripción biologicista de las categorías raciales pero que apelan a concepciones igualmente naturalizantes de la alteridad (como, por ejemplo, el "racismo cultural" que será analizado en el apartado 2.3).

En suma, el modelo de inteligibilidad sobre el racismo que ofrece el "enfoque clásico" resulta restrictivo y analíticamente limitante ya que desestima la polisemia de la noción de "raza", la cual se compone de significados y contenidos diversos que resultan de sus configuraciones sucesivas. En consecuencia, este modelo no atiende a un más amplio espectro de acepciones del concepto que sostienen "registros" diversos del racismo. Es importante volver a aclarar aquí que se está refiriendo a un enfoque o perspectiva clásica *sobre* el racismo que se centra en dicha versión del racismo, es decir, al *modo de abordaje* corrientemente empleado en la investigación en torno a este fenómeno, y no al fenómeno en sí.

La exclusión de elementos que componen el amplio espectro de acción del racismo que exceden los límites de su descripción clásica no sólo posee consecuencias epistemológicas ligadas al estudio del fenómeno. Tal exclusión acarrea consecuencias ético-políticas concretas, puesto que estas nuevas investigaciones de una definición y descripción del fenómeno del racismo son orientadoras de numerosas políticas y acciones estatales y supraestatales para combatirlo. Por lo que excluir analíticamente la diversidad de manifestaciones racistas conlleva la invisibilización social de dichas problemáticas y es fuente de nuevos conflictos.

Asimismo, esta interpretación solapa elementos indispensables para una "elucidación filosófica" del fenómeno. Considerado desde una perspectiva filosófica, El racismo constituye una tentativa paradigmática de quiebre con aquello que define al género humano como una unidad de iguales. Conlleva una voluntad de cercenar o de suprimir la capacidad de agencia moral, cultural, política etc. del grupo humano al que se quiere reducir a un estado de subordinación, y en este acto de supresión radica una de las principales consecuencias éticas del fenómeno, la cual se sigue más allá de las diversas teorías que se utilicen para justificar y legitimar dicho tipo de acciones. Por ello, la categoría de "diferencia" es central para el análisis del racismo, pues pone de manifiesto los diversos intentos por negar la indivisibilidad del género humano, que no sólo ha operado y opera mediante la postulación de una originaria diversidad de razas antagónicas fundadas en herencias biológicas, sino también mediante la afirmación de que la historia de la humanidad es la confrontación de civilizaciones antagónicas fundadas en una herencia cultural que o bien colisionan entre ellas, o bien están destinadas a ser sujetadas al dominio de unas sobre las otras (Balibar, 2005). Las diversas formas de expresar diferencias "esenciales" y jerárquicas conducen a similares efectos: formas de menosprecio, exclusión, explotación, subordinación, e incluso, exterminio. El "enfoque clásico", en su afán depurador, pierde en profundidad, pudiendo resultar filosóficamente inconducente.

A las dificultades señaladas hay que agregar un problema de "consistencia" del "enfoque clásico" que se pone de manifiesto cuando se consideran las distintas descripciones, categorizaciones y definiciones de la variedad de razas humanas que esbozaron los exponentes de las corrientes biologicistas y cientificistas, las cuales si bien coinciden en postular el determinismo inexorable de la raza, varían ampliamente en los aspectos que tematizan y en el mayor o menor grado de lo "adquirido" y lo "innato", poniendo de manifiesto la dificultad que surge a la hora de definir a una teoría racialista como biologicista o no biologicista. Siguiendo el exhaustivo estudio de Todorov (1991) se pueden distinguir diversas teorías racialistas[45], como por ejemplo el

[45] Para evitar la problemática que hemos denominado como las limitaciones del "enfoque clásico" del racismo, T. Todorov emplea el término "racialismo" para las doctrinas nacidas en Europa occidental, y cuyo período máximo abarcó desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX, reservando

modelo del "racialismo vulgar", acotado a descripciones con pura pretensión biológica y sólo tres razas clasificables (Gobineau); el "racialismo lingüístico", que comprendió las razas como "moldes de educación moral" que abarcaban características ligadas al lenguaje, la religión y la historia (Renan); o el "racialismo histórico", que se desarrolló especialmente durante el siglo XIX trasponiendo las especificidades del plano físico al plano cultural (Taine y Le Bon). Asimismo, del análisis de Todorov se infiere que las diversas descripciones de las "razas" abundan en referencias no ligadas al ámbito de "lo biológico", lo cual refuerza la propuesta aquí esbozada de ampliar el campo de análisis a aquellos elementos y formulaciones raciales no exclusivamente centradas en dicha esfera. En definitiva, lo que el estudio de Todorov revela, es la correspondencia entre características físicas y morales que postula el racismo, es decir, la continuidad entre lo físico y lo moral que se establece en todo discurso racista (1991: 115 y ss.). En tanto el racismo busca legitimar la dominación del hombre sobre el hombre, los rasgos fenotípicos no resultarían suficientes para establecer jerarquías, sino que lo que se precisa es postular la superioridad moral, intelectual y simbólica de un grupo por sobre otro. Estos aspectos no reductibles a lo meramente biológico, en consecuencia, no pueden ser excluidos de la comprensión del racismo.

La tesis sobre la complejidad del racismo del filósofo francés P. Taguieff (1998) refuerza la crítica al "enfoque clásico". El enfoque reduccionista se corresponde con lo que Taguieff identifica como "la comprensión ordinaria de la expresión *el racismo*". Señala el autor que, de manera habitual, el racismo suele ser definido como "(…) una teoría pseudocientífica de la desigualdad de las razas humanas, fundada sobre un grosero determinismo biológico del estilo: *tal raza, tal cultura* o *tal raza, tal conjunto de aptitudes*", seguido por un conjunto de conductas y prácticas discriminatorias que acompañan actitudes de odio y resentimiento (1998:6). Pero sostiene que, si la descripción del racismo y de la "raza" fuese tan simple y directa como esa definición, la erradicación del racismo como flagelo social sencillamente implicaría refutar las antiguas teorías contraponiéndolas con los actuales conocimientos científicos, empleando para ello una argumentación racional y aplicando una sanción judicial (con el consenso de la condena moral subyacente). En definitiva, todo se resolvería la

el término "racismo" para los comportamientos de odio y menosprecio para las personas con características físicas definidas y distintas que abundaron desde la antigüedad (Todorov, 1991: 115-116).

reducción de dichas teorías a simples prejuicios y estereotipos. Pero, contrariamente al avance de múltiples acciones antirracistas de ese tipo, el racismo no ha desaparecido, sino que pervive, aunque más no sea, en "expresiones indirectas e implícitas". Las dificultades evidentes que se presentan para su erradicación conducen a replantear los criterios para identificar o reconocer las distintas formas de racismo que exceden el campo considerado por el "enfoque clásico". De hecho, como advierte Taguieff, no es posible distinguir una entidad fenoménica homogénea e invariable a la que pueda referirse como "racismo", sino que por el contrario es posible diferenciar diversas expresiones racistas que intensifican la complejidad del fenómeno: el "racismo clásico", que plantea justificaciones biologicistas; el racismo derivado del universalismo abstracto, fundado en el rechazo del "derecho a la diferencia"; o el racismo derivado de la visión diferencialista radical que sacraliza las diferencias (sean fenotípicas o culturales) negando la naturaleza común de los seres humanos; entre otras manifestaciones contextuales.

Por último, cabría señalar que la crítica al reduccionismo del "enfoque clásico" no implica, sin embargo, optar por el otro extremo y componer una definición "ultra vasta" del racismo. La tendencia a considerar el racismo como un "fenómeno universal" inherente a la naturaleza humana tiende a diluir las fronteras con otros fenómenos emparentados, como el "etnocentrismo" (que, empleando la definición de Taguieff, entraña una actitud de "encierro en sí mismo, arrogancia e intolerancia con respecto a las normas culturales del grupo de pertenencia del sujeto") o la "xenofobia" (definida como "miedo, odio y resentimiento que persigue a todo aquello que es extranjero, otro, diferente, o más precisamente a todo lo que es culturalmente pre construido en un contexto socio-histórico definido, aquello que proviene del *no yo*") (Taguieff 1998:13). Si bien el racismo reactiva actitudes excluyentes derivadas de los mismos (rechazo, hostilidad, aversión, distancia, inferiorización de los otros que no pertenecen al "nosotros"), no puede reducirse a ellos a riesgo de perder de vista los rasgos que lo definen, puesto que, por un lado, el racismo posee una ineludible dimensión de dominación adicional sobre el "otro" o "los otros" que constituye una excedencia respecto de las definiciones planteadas y, por otro, porque se trata de un modo de pensamiento y de acción que, en tanto construcción social e ideológica, debe reconocer

una emergencia histórica específica y no ser planteado como una característica intrínseca a todo grupo humano.

Planteadas las objeciones a lo que se ha denominado el "enfoque clásico", el camino argumentativo de este capítulo –que constituye un ineludible eslabón de la cadena de argumentación de la tesis- conduce, en primer lugar, a replantear la definición de "raza" atendiendo el carácter contingente de sus diversas formulaciones; para luego (2.2.) examinar la "matriz colonial del racismo", invisibilizada desde la perspectiva del enfoque "clásico"; (2.3.) reconocer el esencialismo cultural como instrumento del racismo; y (2.4.) plantear la paradoja de la "matriz universalista del racismo", reveladora del carácter ambiguo de la "universalidad".

La "raza", un concepto nómade

Una perspectiva alternativa a la "visión clásica" supone un giro hermenéutico tanto en la comprensión y descripción del fenómeno como en la definición de la categoría de "raza". Este enfoque ampliado a las diversas manifestaciones de racismo cuenta con un sustancioso respaldo teórico, pues paralelamente al desarrollo de la perspectiva "clásica" se han ido elaborando desde fines de los años 60´ considerables herramientas que introdujeron nuevos conceptos para el análisis: "orientalismo", "islamofobia", "*color-blind racism*", "racismo culturalista", "racismo cotidiano", "nativismo", "racismo ambiental", "racismo sin razas", entre otras variantes que abonan la complejidad y vastedad del fenómeno. El desarrollo de estas perspectivas analíticas sobre el racismo demuestra que la racialización no necesariamente involucra una descripción cientificista y sistemática de las categorías raciales. El racismo "biologicista" constituye un capítulo específico en la historia de las modalidades del racismo, pero no agota ni define de manera excluyente la variedad de modalidades contextuales. Este posicionamiento ampliado a la multiplicidad de sus manifestaciones implica concebir el racismo como un complejo sistema de dominación que supone la superioridad de un grupo humano sobre otro sobre la base de distintas teorías legitimantes que establecen jerarquías y justifican la dominación.

Si el racismo excede las modalidades exclusivamente biologicistas, una comprensión amplia del fenómeno supondrá, en primer lugar, problematizar y reconsiderar las definiciones acotadas de la noción de "raza" para hallar un concepto orientador que dé cuenta de los diversos usos y modalidades que adquiere el racismo como mecanismo de sujeción. Siguiendo a la antropóloga Marisol de la Cadena, pretender una definición monológica y universal de la categoría de "raza" es inconducente, en tanto desconocería su inserción en relaciones de poder específicas y diversas que dependen de geo-políticas conceptuales locales y temporalidades determinadas. En virtud de ello, es posible afirmar que se trata de un concepto adaptable a las diversas circunstancias que lo han requerido y lo requieren como herramienta de dominación:

> "Las definiciones de raza son locales y hasta momentáneas. Son "adecuaciones" del concepto a un complejo de intereses, deseos, subjetividades y cuerpos que se modifican al moverse a través de planos políticos locales, nacionales e internacionales" (De la Cadena 2007:15).

En coincidencia con el planteamiento presente, la autora considera infructuosa la discusión en torno al surgimiento estricto de la terminología racial. Pues lo significativo para comprender los procesos de racialización no consiste en aseverar a ciencia cierta cuándo aparece demarcada y definida la noción de "raza", sino más bien cuándo y de qué manera surgen las relaciones de poder que la sustentan. El concepto de "raza" es una construcción ideológica con una particular "potencialidad camaleónica" que la hace adaptable a contextos sumamente diversos. Este carácter acomodadizo de la noción le aporta sin dudas una especial densidad: "Lejos de restarle historia", sostiene, "su vacuidad hace posible que la raza se enraíce en genealogías específicas y adquiera múltiples pasados, muchas memorias conceptuales, que le dan textura estructural y la abren a subjetividades locales" (De la Cadena 2007:14). Es justamente la vacuidad de la "raza" la responsable de la "fuerza nómade" del concepto capaz de insertarse en diversos contextos sociopolíticos históricos.

La indefinición de la noción de "raza" no impide, sin embargo, reunir sus diversos rasgos en una teoría general que respalde y de cuenta de la unidad del racismo,

impidiendo tanto que se diluya en sus múltiples variaciones como que quede asociado a una única manifestación específica. Dentro de los estudios agrupados bajo la corriente denominada *critical race theory*[46] se ha desarrollado precisamente una analítica estructural de aquellos elementos que operan de manera constitutiva en las prácticas de racialización, con el fin de establecer un marco general dentro del cual puedan ser comprendidos los diversos fenómenos considerados "racismo". En ese marco, los trabajos de David Theo Goldberg (*Racist culture. Philosophy and the politics of meaning*, 1993; "The social formation of racist discourse", 1990) se destacan por aportar un cuadro de "elementos preconceptuales" o "términos primarios" que unifican las variaciones históricas de los discursos racializados. La identificación de estos elementos básicos no remite, sin embargo, a una suerte de "durabilidad ahistórica" de la "raza" o del racismo. No se trata de "apriorismos conceptuales" sino que, por el contrario, estos "términos primarios" del racismo son efectos de relaciones de poder generadas entre sujetos históricamente situados. Tampoco deberían ser confundidos con aquellos términos y conceptos explícitos mediante los cuales el discurso racializado es usualmente expresado, sino que a partir de ellos se generan los conceptos y categorías mediante los cuales el racismo es expresado *de hecho*.

Según Goldberg, los "elementos preconceptuales" que se combinan y están presentes en los diversos discursos racializados son los siguientes (1993:48 y ss.; 1990: 301-305):

1) "Clasificación, valoración, y jerarquización": La "clasificación", según Goldberg, es una derivación de una "acción epistemológica primordial" que consiste en disponer los fenómenos bajo categorías. La "clasificación racial", esto es el ordenamiento de grupos humanos en virtud de supuestas "diferencias" heredadas o ambientales, implica, a la vez, una "jerarquización racial". La derivación del "principio de jerarquización" del "principio de la clasificación" se apoya en la suposición, de larga data, de que el universo a) es perfectamente inteligible, y b) está regido por un "principio de gradación", inicialmente formulado por Aristóteles como la "jerarquía del ser", y luego adoptado como fundamento del pensamiento cristiano (evolucionando hacia

[46] Sobre las contribuciones de los intelectuales que integran esta corriente crítica acerca de "raza" y "racismo" en las últimas décadas, ver la compilación Essed, P.; Goldberg, D. (2004) *Race critical theories: text and contexts*.

formulaciones como "de un menor a un mayor grado de plenitud y excelencia"), y de la racionalidad científica, dando lugar a los desarrollos sobre clasificaciones raciales "objetivas" que se valieron de un amplio campo de teorías estéticas, filosóficas, y religiosas para desarrollar una visión sobre los "otros". Este principio conlleva por cierto profundas implicancias de orden moral, en tanto los grupos "superiores" son considerados más valiosos que los inferiores.

2) "Diferenciación e identidad": los conceptos de "diferencia" e "identidad" constituyen los fundamentos de la clasificación racial. La dominación sobre una "raza" particular se justifica en virtud del establecimiento de una serie de "diferencias" respecto de otros individuos o grupos, y de una serie de "identidades" compartidas entre seres semejantes. Aun cuando Goldberg señala que la diferenciación racial no es en sí misma "racista", la clasificación conlleva siempre un acto de objetivación del "otro", esto es, un intento por determinar y rotular la alteridad al que subyace, en gran medida, una intención de jerarquizar lo clasificado. Por otro lado, el elemento preconceptual de la "identidad racial" pone de manifiesto la dimensión política de la racialización, puesto que tanto el concepto de "raza" como el de "nación" proveen una identidad cohesiva en cuyos términos se establece la cohesión social, los intereses comunes, etc. Se trataría, en definitiva, del gesto de establecer un "nosotros" contrapuesto a los "otros".

3) "Discriminación e identificación" y "exclusión y dominación": cuando la "identidad" racial es internalizada –aun cuando sea adjudicada desde el exterior- deviene en identificación, un sentido social de pertenencia conjunta. La diferenciación racial comienza a definir la "otredad" (*otherness*), y la discriminación contra el racialmente definido como "otro" se convierte en "exclusión" del diferente. La "exclusión diferencial" es el término primario más básico de la estructura fundamental de los discursos racistas.

4) "Derecho y restricción": el éxito institucional de la exclusión racial en sus variadas formas presupone una autoridad que distinga a los beneficiarios de privilegios de aquellos a quienes se restringirá o se negará el goce de derechos, bienes, o servicios. El mutuo reconocimiento de una autoridad refuerza el sentido de identificación y complementariamente otorga al grupo constituido una posición privilegiada.

En suma, el valor analítico del cuadro que ofrece Goldberg permite caracterizar aquellas manifestaciones de poder en las que estén involucrados estos "términos

primarios" como formas del discurso racializado y del racismo más allá de sus formas históricas específicas y de las teorías legitimantes empleadas.

2.2. La matriz colonial de la diferenciación racial

Si se entiende el racismo como un dispositivo de dominación social, la elucidación del fenómeno implicará considerar las relaciones de poder que sustentaron la emergencia histórica de los procesos de racialización. Este propósito se refleja en los diversos estudios antropológicos y sociológicos sobre la construcción de identidades subalternizadas en América Latina especialmente referidos a comunidades afrodescendientes e indígenas (Restrepo y Arias 2010, Segato 2010, Stern 1999, Thomson 2007, Wade 2000) y en las investigaciones teóricas sobre la noción de "colonialidad del poder" desarrolladas en el marco del "giro decolonial" de las ciencias sociales y humanas. El argumento común que subyace a las diversas investigaciones que componen este cada vez más amplio y nutrido campo de estudios es que la distinción básica entre "colonizador/colonizado" fue trazada conforme a un proceso de racialización dirigido a asentar y otorgar legitimidad a las relaciones de dominación de la conquista. Este proceso diferencialista se desplegó mediante la distribución sistemática de identidades sociales, concebidas de manera esencialista y jerárquica, cuyo fin fue sostener y afianzar las estructuras de subordinación colonial en sus variados aspectos: explotación económica, dominio político, control social, enajenación cultural, etc. La distribución de identidades sociales racializadas instauró una distinción categórica entre grupos sociales "blancos" (de procedencia europea) y el resto de la población, sobre la cual se aplicó una nomenclatura racial variable[47] compuesta por decenas de clasificaciones (categorías raciales como "mulato", aplicada a quienes eran considerados fruto de una mezcla entre negro y blanco; "zambo" para la mezcla negra

[47] Por ejemplo, las categorías de Nueva Granada, actual Colombia, diferían de las empleadas en censos realizados en Brasil o en Cuba, como demuestra en varios estudios P. Wade; asimismo era diversa la flexibilidad para moverse dentro de dichas estructuras, si bien el espacio de maniobra era en general siempre mayor en los estratos medios que en aquellos reservados para los rangos más inferiorizados (esclavos) (Wade, 2000, 1993).

e indígena; "mestizo" para la mezcla indígena y blanca, entre otras). De manera general, la estratificación socio-racial determinaba roles sociales y administrativos, aunque cada sistema de clasificación variaba dependiendo de factores locales, contextos institucionales de dominación colonial, y características poblacionales (Wade 2000:35-39).

A pesar del cada vez más amplio campo de investigaciones sobre este tópico, es posible advertir el escaso tratamiento que recibe el contexto hispanoamericano de los albores del colonialismo europeo por parte de la historiografía occidental especializada en dilucidar los orígenes, definiciones y derivaciones de la noción de "raza", tal como lo resume Sinclair Thomson en "¿Hubo raza en Latinoamérica colonial?" (2007), un artículo relativamente reciente cuyo título es revelador de esta disputa que no hace más que empantanar los estudios sobre el racismo en Latinoamérica. Pues como señala Thomson, ciertos trabajos que pretenden historizar el concepto de "raza" incurren en dos posturas: o bien afirman que las nociones contemporáneas de raza emergieron durante la última parte del siglo XVII con el desarrollo de las clasificaciones científicas ilustradas y la expansión de la esclavitud en el Atlántico; o bien establecen sus raíces en el siglo XIX a partir de la teoría darwinista, la consolidación de jerarquías sociales en los Estados nacionales y la abolición de la esclavitud (2007: 56). En respuesta a esto advierte que estos posicionamientos no hacen más que solapar un hecho de enorme importancia: "(…) por casi tres siglos antes del advenimiento de la "modernidad" ilustrada, la revolución industrial y el liberalismo en el Atlántico norte, los escritores ibéricos discutieron sobre la identidad colectiva y la otredad en el contexto de colonización, construcción del estado, esclavitud y pensamiento científico" (Thomson 2007:58).

Usualmente, la tesis de "la matriz colonial del racismo" (título que se propone en esta investigación para indicar el vínculo racismo-colonialidad) recibe objeciones por parte de algunos estudiosos que consideran que durante el primer transcurso del dominio colonial no se contaba con descripciones sistematizadas de las "razas" al modo en que éstas fueron elaboradas por los naturalistas del siglo XVIII, y por ello

contradicen el enfoque en términos de "racialización"[48] para referirse al mecanismo que operó en la construcción de subalternidad en América Latina y el Caribe desde el siglo XVI.

Esta consideración resulta desacertada por dos motivos. En primer lugar, porque al generalizar y elevar a "modo paradigmático" un "modo particular" e histórico de elaboración de la noción de "raza" incurre en un grave reduccionismo que redunda en el ampliamente denunciado "eurocentrismo de las ciencias sociales". Este reduccionismo manifiesta una expresa resistencia a reconocer la periferia colonial como una cara constitutiva de la "modernidad" y no como mera marginalidad o historia relegada; y en ese sentido, como fuente de elementos conceptuales, entre ellos, el de "raza". En segundo lugar, y ligado a lo anterior, porque más allá del modo "diverso" que asumió la racialización y la descripción de las categorías raciales, los estudios evidencian el funcionamiento temprano de una estructura racial que operaba sobre sujetos y comunidades durante la conquista disponiendo eficazmente roles, privilegios y perjuicios. Dichos estudios, asumiendo una posición verdaderamente agobiante, reafirman, frente a las críticas implícitas o explícitas: *esto también es "raza"*. A ellos se recurrirá a continuación para el desarrollo de este apartado.

En consonancia con lo que se ha expuesto sobre las limitaciones que presenta el "enfoque clásico" para una clarificación epistemológica del racismo (planteadas en el apartado 2.1.), el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo asevera que circunscribir la raza a las articulaciones del determinismo biológico de las expresiones científicas de finales del siglo XIX y principios del XX implica excluir una serie de conceptualizaciones raciales que no necesariamente operaron a través de este determinismo (Restrepo y Arias, 2010:54). La "raza", sostiene, en tanto "hecho social" ajeno al orden de lo biológico, debe ser estudiada como el resultado de imaginarios sociales específicos que, en nuestra región, se asocian con la experiencia colonial. Este contexto requirió una ideología que legitimara el dominio y complementara la función del "aparato militar" encaminado a someter a los pueblos indígenas y del "aparato administrativo", orientado a controlar su fuerza de trabajo y los recursos naturales. El

[48] Defino "racialización" como la distribución de identidades sociales vinculadas con la idea de "razas", las cuales determinan relaciones jerárquicas y roles invariables e inamovibles en los procesos económicos de producción, en las relaciones sociales, en la participación política, etc.

"aparato ideológico" instrumentalizó la noción de "raza" vinculada discursivamente con la superioridad natural de los pueblos europeos y de su misión civilizatoria sobre el resto del mundo:

> "Vestido de un ropaje teológico en sus comienzos y luego secularizado por el discurso de la Ilustración, los europeos se impusieron mediante el genocidio y sujeción de poblaciones y territorios predicando su propia superioridad. Es en este plano en el que se acuñan y circulan las categorías raciales y el racismo se instrumentaliza. El pensamiento racial se asocia estrechamente con el orden colonial, donde los europeos otrerizan y subalternizan desde categorizaciones raciales a los colonizados" (Restrepo, 2012:185).

Las principales investigaciones sobre la "raza" en el contexto colonial coinciden en la tesis de que las categorizaciones raciales en América Latina refirieron, más que a dimensiones estrictamente "biológicas", a la combinación de rasgos fenotípicos (como el color de la piel, el tipo de cabello, rasgos faciales y corporales) con aspectos culturales, de comportamiento y simbólicos mediante los cuales se naturalizaron las jerarquías sociales (Restrepo 2012; De la Cadena 2005,2007; Segato, 2010; Thomson 2007).

Los estudios decoloniales han contribuido decisivamente a la elucidación del racismo colonial poniendo de manifiesto su articulación con el surgimiento del capitalismo como sistema mundial. Este vínculo está explorado sobre todo en los escritos del sociólogo peruano Aníbal Quijano. Éste define la trama racismo/colonialidad como la convergencia simultánea de dos procesos históricos: por un lado, la constitución de un sistema social que involucró la clasificación racial/étnica de la población del mundo instaurando nuevas identidades históricas: "indio", "negro", "blanco" y "mestizo"; por otro, la emergencia del proceso de división internacional del trabajo organizada en relaciones centro-periferia a escala mundial. La conjunción de ambos procesos –la racialización sistemática de la población y la constitución de un sistema mundial de producción en desarrollo- conforma lo que Quijano ha denominado la "colonialidad del poder", concepto que designa la distribución de identidades

sociales fundadas en la idea de "raza", que a través de prácticas de dominación, explotación y control étnico-social funcionaron y funcionan como fundamento de clasificación social y constituyen relaciones racistas de poder (Quijano 2000a, 2000b, 2001).

La colonización de América y la constitución de la economía-mundo capitalista deben ser comprendidas, en consecuencia, como parte de un mismo proceso histórico iniciado en el siglo XVI (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Ambos sistemas coercitivos quedaron estructuralmente asociados y se reforzaron mutuamente, siendo tal la eficacia de la diferenciación racial que "la acumulación capitalista hasta aquí no ha prescindido en momento alguno de la colonialidad del poder" (Quijano 2000b: 376).

La idea de "raza", que según Quijano "nace con América", representa "el más eficaz instrumento de dominación social que se haya inventado en los últimos 500 años" (Quijano 2000c: 37-38), pues codificó las relaciones entre las poblaciones conquistadoras y conquistadas en términos de diferencias estructurales y jerárquicas concebidas como "naturales", que, de este modo, fueron incuestionables y permanecieron fuertemente arraigadas. Las ideas de "superioridad" e "inferioridad" implicadas en toda relación de dominación, quedaron desde entonces asociadas a la "naturaleza", "(…) en una escala de desarrollo histórico que iba desde lo 'primitivo' (lo más próximo a la naturaleza, que por supuesto incluía a los 'negros' ante todo y luego a los 'indios') hasta lo más 'civilizado' (que, por supuesto, era Europa)" (Quijano, 2000a: 42).

En tanto cobraron una connotación racial, las nuevas identidades racializadas quedaron destinadas a ocupar los espacios desventajosos en la estructura global del trabajo del capitalismo mundial. Las identidades consideradas "inferiores" fueron relegadas a cumplir formas de trabajo no asalariadas, abonando la percepción de que el trabajo remunerado era un privilegio de la población blanca. Así, "raza", "clase" y "explotación" son planos que no pueden deslindarse según el esquema histórico que plantea Quijano, pues la raza opera como clase y legitima la explotación del trabajo.

Aún más, "la colonialidad del control del trabajo" determinó la distribución geográfica del capitalismo mundial, constituyendo a Europa como el centro, conformando lo que Quijano denomina el "eurocentramiento del capitalismo

mundial"[49] (2000a: 206-208). En uno de sus textos iniciales, Quijano exponía este ordenamiento geográfico social que evidencia de manera prácticamente indiscutible el vínculo estrecho entre "raza" y capitalismo:

> "En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las "razas", de las "etnias" o de las "naciones" en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante" (Quijano, 1992: 438).

En suma, la descripción de Quijano sobre el vínculo entre racismo, capitalismo y colonialidad se compone de los siguientes aspectos: a) la construcción de la jerarquía racial global coincidió espacio-temporalmente con la constitución de una división internacional del trabajo organizada en relaciones centro-periferia a escala mundial; b) la población del mundo fue clasificada en "identidades raciales" dividida entre dominantes/superiores y dominados/inferiores. Las diferencias fenotípicas fueron empleadas como expresiones externas de las diferencias "raciales": color de la piel y del cabello, forma y color de los ojos, y otros aspectos corporales; c) las sociedades

[49] Así describe Quijano este proceso de expansión económica: "La privilegiada posición ganada con América para el control del oro, la plata y otras mercancías producidas por medio del trabajo gratuito de indios, negros y mestizos, y su ventajosa ubicación en la vertiente del Atlántico por donde, necesariamente, tenía que hacerse el tráfico de esas mercancías para el mercado mundial, otorgó a dichos blancos una ventaja decisiva para disputar el control del tráfico comercial mundial. La progresiva monetización del mercado mundial que los metales preciosos de América estimulaban y permitían, así como el control de tan ingentes recursos, hizo que a tales blancos les fuera posible el control de la vasta red preexistente de intercambio comercial que incluía, sobre todo, China, India, Ceylán, Egipto, Siria, los futuros Lejano y Medio Oriente. Eso también les hizo posible concentrar el control del capital comercial, del trabajo y de los recursos de producción en el conjunto del mercado mundial. Y todo ello fue, posteriormente, reforzado y consolidado a través de la expansión de la dominación colonial blanca sobre la diversa población mundial" (2000a:206).

colonizadas sobrellevaron asimismo una "colonialidad de las relaciones culturales y subjetivas" que dependiendo del grado de destrucción de la estructura social originaria iría de la imposición de hegemonía de la perspectiva eurocéntrica al absoluto despojo de los saberes intelectuales y los medios de expresión; d) la atribución de no-blancura es instrumental para la disminución del valor atribuido al trabajo de los racializados y sus productos, incrementando la plusvalía extraída de los mismos.

Introduciendo las variables de la racialización y la inferiorización cultural de los colonialmente oprimidos en el análisis de las desigualdades socio-económicas, la perspectiva decolonial complementa el enfoque marxista[50] y los análisis de sistema-mundo[51], perspectivas a las que se les ha criticado su tendencia a incurrir en un "reduccionismo económico" porque ponen el énfasis en las relaciones económicas a

[50] Sobre la crítica decolonial al marxismo, se remite aquí a dos trabajos de la socióloga Manuela Boatca: "The many non-wests. Marx´s global modernity and the coloniality of labor" (2013) y "Global inequalities. Transnational processes and transregional entanglements" (2011). La autora ofrece un desarrollo de la crítica a Marx por parte de los estudios decoloniales, y afirma que la crítica de "eurocentrismo" endilgada a Marx desde varios espectros teóricos no tuvo que ver con una falta de tratamiento de los desarrollos globales ni una indiferencia frente a los procesos de colonización (pues la dimensión global de las desigualdades bajo el capitalismo estuvo presente desde el comienzo en los trabajos de Marx y Engels), sino más bien con la centralidad que otorgó a la experiencia europea en el desarrollo del capitalismo y con la interpretación sesgada de los procesos sociales extra-europeos como la cuestión de la racialización colonial.

[51] Castro- Gómez y Grosfoguel exceptúan de este cargo a I. Wallerstein, a quien reconocen haber dado un lugar central en su análisis sobre la constitución del capitalismo a los discursos racistas y sexistas. De hecho, el modelo de análisis del sistema-mundo de Wallerstein y la premisa del inicio del sistema capitalista en el siglo XVI constituyen uno de los pilares teóricos de la teoría decolonial. En el artículo escrito de manera conjunta por A. Quijano e I. Wallerstein "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", establecen que "una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América". En tanto en el primer volumen de *El moderno sistema mundial* Wallerstein señalaba que para el establecimiento de la economía-mundo capitalista fueron esenciales tres cosas: una expansión del volumen geográfico del mundo, el desarrollo de variados métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas de economía mundo, y la creación de aparatos de Estado relativamente fuertes en los territorios que posteriormente se convertirían en Estados del centro de esta economía-mundo capitalista. Los autores se ocupan de desarrollar aquí que América fue esencial para las dos primeras de estas tres necesidades. Ofreció el espacio y constituyó el *locus* y el primer terreno experimental de los variados métodos de control del trabajo (Quijano y Wallerstein, 1992).

escala mundial como determinantes del sistema-mundo capitalista, y consideran las desigualdades que afectan el ámbito de la cultura, los discursos y las ideologías como derivadas de los procesos de acumulación capitalista. Para la perspectiva decolonial, en cambio, "la cultura está siempre entrelazada (y no derivada de) los procesos de la economía-política" (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), por lo que no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo en que los discursos raciales organizan la población mundial en una división internacional del trabajo, a la vez que resultaría incompleto un análisis sobre el racismo que desatienda la función que cumple la racialización en la explotación económica. En ese sentido, proponen una "descolonización de los paradigmas de la economía política" que por partir de perspectivas eurocentradas invisibilizan y vuelven secundarios modos de opresión y relaciones de poder constitutivos de ese sistema (Grosfoguel 2010).

La perspectiva decolonial y los estudios sobre la construcción de identidades subalternizadas en América Latina hacen especial hincapié en la "persistencia" de las estructuras de subordinación ligadas a la cuestión racial. Tras la independencia y la consolidación de los Estados republicanos, las ideas sobre la "raza" no se disiparon, sino que además se recibieron las teorías europeas deterministas. Esto permitió la implementación, sobre la base de imaginarios raciales previamente existentes como herencia colonial, de programas de "higiene social" y de "mejora de la raza", así como políticas de inmigración europea destinadas al "blanqueamiento" progresivo de la población (a veces acompañadas de prácticas genocidas como pone en evidencia la denominada "Conquista del desierto" en nuestro país). La asociación de los afrodescendientes y los indígenas con signos de "primitivismo", la esclavitud, los antiguos modos de producción, el tradicionalismo, etc. constituyó así una marca perdurable (Wade, 2000:71).

La "matriz colonial del racismo" implica que el racismo actual posee la huella indeleble de un pasado de exclusión, silenciamiento y hasta exterminio de poblaciones subalternizadas. Las articulaciones del racismo colonial se han sedimentado y persisten en el sentido común del presente. La raza constituye un "signo", que como acertadamente sostiene la antropóloga Rita Segato[52], puede ser definido como "la marca

[52] Las investigaciones de R. Segato buscan poner de relieve el silencio que pesa sobre la cuestión de la "raza" aun cuando es un factor que genera máxima vulnerabilidad en la población de color. Por ejemplo,

en el cuerpo de la posición que se ocupó en la historia" (2010:19). Sin embargo, a menudo constituye un "punto ciego" del discurso latinoamericano sobre la "otredad". Esta invisibilización pretende ocultar "la persistencia de la colonia y enfrentarse al significado político de la raza" como principio capaz de desestabilizar la estructura profunda de la colonialidad (2010:20). Segato encuentra una explicación a la poca etnografía, teoría antropológica, y análisis filosófico dedicado a la cuestión de la raza. Respecto de esto se expresa de modo contundente:

> "Hablar de ella toca las sensibilidades de varios actores entronizados: de la izquierda tradicional y académica, ya que implica dar carne y hueso a la matemática de las clases, introduciéndole color, cultura, historia propia no eurocéntrica y, en suma, diferencia; toca la sensibilidad sociológica, porque los números sobre ese tema son escasos y muy difíciles de precisar con objetividad debido a las complejidades de la clasificación racial en nuestro subcontinente; y toca la sensibilidad de los operadores del derecho y de las fuerzas de la ley porque sugiere un racismo estatal. También porque hablar de ella implica iniciar una nueva época en las propuestas políticas, que tendrán que ser de enmienda, de reatadura de linajes perdidos, de devolución de la conciencia histórica a aquellos que de ella se vieron expropiados y que hoy viven en una especie de orfandad genealógica" (2010:21-22).

---

su estudio "El color de la cárcel en América Latina", 2007, pone de manifiesto los escasos datos del encarcelamiento de "no-blancos" si bien se trata del grupo social más encarcelado, lo cual no es más que un grave "silencio cognitivo" que evidencia la dificultad de ciertos estudios para "hablar del color de la piel", marca de una historia de dominación colonial que persiste hasta nuestros días. Insta sin embargo a evitar la confusión entre visibilización y estigmatización: su objetivo no es similar al mecanismo clasificatorio norteamericano, sino que, por el contrario, asume el carácter impreciso de la "raza" como signo incierto que se afirma de forma diferente en diversos contextos nacionales.

2.3. El esencialismo cultural como instrumento del racismo

La "diversidad cultural" como fenómeno o *factum* puede, o bien ser reconocida y celebrada como patrimonio humano, o bien ser rechazada como un inquietante signo de eventual incomprensión entre universos simbólicos ajenos unos a otros. Los límites entre las categorías de "raza" y "cultura" se vuelven difusos cuando se concibe el plano de lo cultural como un ámbito reificante capaz de producir un "efecto de frontera" entre distintas comunidades a las que se adjudican rasgos hereditarios y permanentes. En toda cultura, entendida como sistema de sentidos compartidos por una comunidad, se presentan los matices de la contingencia y de la permanencia. No hay cultura posible sin tradición estable, puesto que el desarrollo de la cultura precisa de la memoria y experiencias compartidas (Fornet-Betancourt 2009:39), pero a la vez no hay tradición (o tradiciones en pugna dentro de una misma cultura) que no pueda ser comunicada, cuestionada o incluso abandonada.

El análisis de las culturas, y sobre todo el de los discursos *sobre* las culturas, no puede ser deslindado de la cuestión del poder. Si se sustenta una noción de cultura esencializada y concebida como una "naturaleza", tal noción puede resultar legitimante de una modalidad del racismo que establece jerarquías sobre la base de "características culturales", aun cuando prescinda de justificaciones expresamente biologicistas. Tal modalidad, por ende, excede los límites de la comprensión analítica del "enfoque clásico" que no puede concebir un tipo de racismo carente de base biologicista. El término "racismo cultural" se ha acuñado para describir especialmente nuevas ideologías y la persistencia de prácticas racistas e inequidades raciales que surgieron luego de la Segunda Guerra Mundial, a despecho de la vigencia de normas y políticas encaminadas a la erradicación del racismo. Entre estas últimas cabe mencionar la sanción de legislaciones antirracistas, el desmantelamiento de estructuras racistas coloniales, la erradicación de formas institucionales de racismo y el rechazo mundial de los valores que sostenían el racismo (Mukhopadhyay y Chua, 2008). La persistencia del racismo pese a los mencionados esfuerzos constituye un indicador epistemológico de que la vía de análisis "clásica" resulta deficiente para elucidarlo. En efecto, se está frente a un fenómeno social de extrema complejidad y difícil aprehensión entre otros aspectos por las equivocidades provocadas por la "vacuidad" del concepto de "raza".

Desde mediados del siglo XX en el discurso académico de las ciencias sociales norteamericano sobre las desigualdades sociales comenzó a circular el rótulo "deficiencia cultural" para argumentar que los atributos culturales de determinados grupos "raciales/étnicos" marginados -especialmente negros y latinos- impedían a tales grupos asimilarse y lograr cierta movilidad social en la sociedad norteamericana. Entre dichas "deficiencias culturales" se incluían, por ejemplo, la incapacidad para integrarse a la ética del trabajo, la posesión de perspectivas limitadas respecto del futuro, la falta de participación de los padres en los ámbitos educativos, las bajas capacidades intelectuales, etc. (Fergus, 2008). La trampa de un discurso semejante es clara: estos "argumentos culturalistas" "naturalizaban" las desigualdades sociales endilgando a quienes eran sus víctimas una "capacidad de adaptación a la pobreza" que se transmitía de una generación a otra, en lugar de hacer referencia a la desigualdad de oportunidades y a la exclusión por racismo que soportaban estas comunidades. La denominación "racismo cultural" surge como contraofensiva ante estos discursos académicos y frente a la proliferación de ideas y políticas "diferencialistas" que ponían el foco en aspectos culturales para perpetuar antiguas -o establecer nuevas- desigualdades entre grupos sociales.

Este tipo de racismo se manifiesta en variadas dimensiones del mucho actual: en el mercado de trabajo, en el ámbito educativo, en el trato a los migrantes, en los argumentos "culturalistas" que suelen filtrarse en la guerra global contra el terrorismo, así como en el "campo de batalla epistemológico" por la definición de las prioridades del mundo actual (Grosfoguel 2006).

En este apartado se exponen los tratamientos filosóficos del "racismo cultural" elaborados por É. Balibar y F. Fanon respectivamente. A pesar de la distancia temporal entre los autores estudiados, ambos relevan las justificaciones y el *modus operandi* de este tipo de racismo apoyadas tanto en el argumento de la "incompatibilidad" como en el de la "inferioridad" cultural; además se centran en sus figuras emblemáticas: el migrante transnacional y el sujeto colonizado[53].

[53] Si bien se opta por presentar los lineamientos desarrollados por estos dos autores, existen estudios norteamericanos y europeos sobre el racismo cultural, como los de Bonilla-Silva, E. (2003) *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*,

El argumento de la "incompatibilidad cultural"

La figura del migrante transnacional resulta emblemática de una forma de "neorracismo" que excede los límites de comprensión analítica del "enfoque clásico" y que el filósofo francés Etienne Balibar ha designado con el término "racismo cultural". En diversos textos que suceden al escrito con Wallerstein (1991) como "Razzismo: un altro universalismo" (1991), "Difference, Otherness, Exclusion" (2005), "The genealogical scheme: race or culture?" (2011) y "Universalidad burguesa y diferencias antropológicas" (2011) Balibar aborda el problema de la exclusión de los migrantes del cuerpo social enmarcado por la estructura del Estado nacional, comunidad aglutinada bajo una "etnicidad ficticia" que relativiza las diferencias entre los ciudadanos que comparten la misma "identidad nacional" y acentúa la diferencia simbólica respecto de "los extranjeros".

A pesar de la caída en desuso de la idea biologicista de "raza" por parte de la comunidad científica internacional y de la vigencia de Declaraciones y Convenciones Internacionales expresamente antirracistas, Balibar advierte que el fenómeno del racismo no se encuentra en *regresión* sino más bien en *progresión* en el mundo actual. Prueba de ello son las diversas manifestaciones de discriminación y xenofobia sufridas por las colectividades de trabajadores inmigrantes en el marco de Estados nacionales con ciudadanías restrictivas[54]. Estas actitudes excluyentes se manifiestan en diversas formas: explotación laboral, tratos discriminatorios en el marco de las instituciones públicas y del poder policial, y en la dificultad de las sociedades receptoras para integrar a las segundas y terceras generaciones de migrantes en el cuerpo social. Esta situación se ve reforzada por argumentos que derivan de la supuesta "incompatibilidad" entre culturas diversas, en tanto ésta parece dificultar la "adaptación" o "asimilación" de las

Modood, T. (2005) *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*; Barker, M. (1981) *The new racism*; y también el ya citado Gilroy, P. (1987) *"There ain´t no black in the Union Jack".*

[54] Como esta tesis es fruto de un trabajo de varios años y su plan definitivo fue aprobado antes del agravamiento extremo de la crisis migratorio actual, los datos correspondientes a esta última no se han tomado en cuenta para la redacción de la tesis, si bien se defiende la posición de que siguen resultando válidos tanto los aportes de los autores estudiados como las conclusiones sobre el racismo a las que se arriba en este tratamiento filosófico intercultural.

y los migrantes y pone en riesgo potencial la integridad cultural de la "sociedad de acogida", a la que se supone culturalmente homogénea. Así, los elementos residuales del concepto de "raza" se transfieren a la noción de "cultura" que adquiere así el carácter determinista que aportaba la biología. Como señala Balibar: "la cultura puede funcionar también como una naturaleza, especialmente como una forma de encerrar a priori a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen inmutable e intangible" (Balibar 1991: 38).

Estas consideraciones permiten afirmar que se trata de un tipo de racismo "culturalista" que opera mediante una noción esencialista de la cultura. Desde este punto de vista, se supone que los individuos, como parte de un grupo cultural, son portadores de una única cultura con rasgos firmemente determinados y permanentes. Este tipo de racismo, además, resulta "diferencialista", porque recurre a argumentos que apelan a los supuestos conflictos que podría aparejar la supresión de las distancias culturales y la interacción entre culturas diversas en tanto se las concibe como rígidamente delineadas, pero, sobre todo, como incompatibles entre sí.

De esta manera, se hace patente que la huella del concepto de "raza" se transfiere a la noción de "cultura" y da lugar a prácticas segregacionistas y excluyentes similares a las derivadas del racismo biologicista, pero adaptadas discursivamente al contexto actual. En el espectro de las "nociones genealógicas" entre las cuales se incluyen, por ejemplo, las ideas de "legado cultural" o de "identidad heredada" empleadas para identificar comunidades o colectivos se vislumbra el "resto" de la idea de "raza" luego de que fuera deslegitimada su aplicación sobre los sujetos coloniales, descendientes de esclavos, u "otros étnicos" (Balibar, 2011:7).

Dada esta similitud de efectos, Balibar planteaba en su texto inicial "¿Existe un neorracismo?" (1991)[55], si el "racismo cultural" constituye efectivamente un racismo novedoso e irreductible a los modelos anteriores, o si se trataría más bien de una simple adaptación al contexto actual en el que avanzadas legislaciones antirracistas tanto a nivel nacional como internacional han deslegitimado el discurso del "racismo biológicista". La hipótesis inicial es que, en la práctica, ambos tipos de racismo producen las mismas consecuencias (formas de violencia, de desprecio, de explotación)

[55] Incluido en *Raza, Nación y Clase*.

que se articulan en torno a estigmas de la alteridad, sean éstos la portación de determinados rasgos fenotípicos o la portación "naturalizada" de una cultura distinta. En un claro intento por contrarrestar los obstáculos interpretativos que oponen los defensores de definiciones estrechas del racismo, Balibar se pregunta por la importancia de evaluar la raíz de las justificaciones del racismo:

> "Desde el momento en que en la práctica conducen a los mismos actos, ¿hay que dar tanta importancia a las justificaciones, que conservan siempre la misma estructura (la de la negación del derecho), mientras se pasa del lenguaje de la religión al de la ciencia, o de la biología a la cultura y a la historia?" (Balibar, 1991:33).

La respuesta es afirmativa sólo en el siguiente sentido: "no hay racismo sin teoría(s)", por lo que resulta preciso atender a las justificaciones de los discursos racistas con el fin de desmantelarlas. En el caso del racismo cultural, la teoría justificatoria se apoya en una concepción estática de la cultura que exige una especial revisión.

El argumento de la "inferioridad cultural"

Fanon entiende al "racismo cultural" como una "disposición" del sistema colonialista, esto es, un modo de dominación intrínseco al sistema colonial que opera mediante la "inferiorización" de las culturas "autóctonas" como método de sojuzgamiento de las poblaciones dominadas. En "Racismo y cultura" (parte de la compilación de escritos *Por la revolución africana* publicada de manera póstuma en 1965), pone de manifiesto la "acción recíproca" entre las esferas de la "raza" y de la "cultura", que provoca efectos devastadores tanto sobre los sujetos colonizados como sobre las culturas mismas. Este proceso de mutua identificación entre ambas esferas se manifiesta en el viraje desde un tipo de "racismo biológico", más vulgar y simplista, "que se quiere racional, individual, determinado, genotípico y fenotípico", hacia "una argumentación más elegante" sobre las diferencias entre colonizadores y colonizados referida al supuesto primitivismo intelectual y emocional de los sujetos inferiorizados.

Esta actitud da lugar a una "forma evolucionada de racismo" al que Fanon designa en términos de "racismo cultural" (Fanon 1965: 39).

Al discurso racista le fue preciso "renovarse y matizarse". Los argumentos biologicistas basados "(…) en la forma comparada del cráneo, en la cantidad y configuración de los surcos del encéfalo, en las características de las capas celulares, en las dimensiones de las vértebras, en el aspecto microscópico de la epidermis, etc.", cedieron lugar ante argumentos centrados en "ciertas maneras de existir" que el discurso racista de la potencia colonial consideraría "imperfectas", apoyado en una sobrevaloración de la propia cultura. En este marco, la doctrina de la "jerarquía cultural" no es más que una modalidad de la jerarquización sistematizada (proseguida de forma implacable), que constituye el eje central de una estructura de poder jerárquica como lo es el colonialismo (Fanon, 1965:38).

La inferiorización cultural acarrea consecuencias destructivas tanto para la subjetividad del colonizado como para las culturas mismas en tanto sistemas de referencias simbólicas de una comunidad. A nivel subjetivo, la destrucción sistemática de las "modalidades de existencia" del sujeto oprimido lo conduce a un estado de "enajenación cultural". Despojado de todas sus referencias culturales que han sido sistemáticamente denostadas, desacreditadas y hasta censuradas, el colonizado asume una actitud de "imitación" de la cultura hegemónica como respuesta a un proceso sofocante de inferiorización que es descrito por Fanon de manera brutal:

> "Habiendo juzgado, condenado, abandonado sus formas culturales, su lengua, su alimentación, sus costumbres sexuales, su manera de sentarse, de descansar, de reír, de divertirse, el oprimido, con la energía y la tenacidad del náufrago, se arroja sobre la cultura impuesta" (Fanon, (1965:47).

Las prácticas culturales más primordiales, como el lenguaje, la vestimenta, las técnicas y los modos de expresión fueron desvalorizadas y el sujeto oprimido se convirtió en un "hombre objeto", "quebrado en lo más íntimo de su sustancia". La actitud de imitación enajenada constituye un intento de "desracialización" que parece dispensar al colonizado de los estigmas de su condición. En el lenguaje de las políticas

oficiales este proceso, que entraña sin dudas una feroz violencia simbólica, es descrito de manera aséptica como "asimilación" o "integración" (Fanon, 1965:47).

Como consecuencia, este estado de enajenación produce un efecto de cohibición sobre las culturas oprimidas. El entronizamiento del régimen colonial no entraña la muerte de la cultura autóctona, sino que aquel persigue como fin estratégico un "efecto de momificación" cultural. Con el fin de dominar y controlar la actividad y el movimiento cultural, la potencia colonizadora frena el dinamismo de la cultura colonizada dejando tan solo rastros de una inercia que refuerza la sensación de agonía y extinción lenta. Esta acción acarrea, asimismo, modalidades objetivantes de relacionamiento con la cultura y de manera "preservacionista" se termina por reprimir los últimos movimientos de la cultura "momificada", y se manifiestan en "(…) la aparición de organismos arcaicos, inertes, que funcionan bajo la vigilancia del opresor y calcados caricaturescamente de instituciones otrora fecundas" (Fanon, 1965:41). Si las culturas en contextos de libertad constituyen entidades "abiertas, recorridas por líneas de fuerza espontáneas, generosas, fecundas", el racismo cultural como estrategia colonialista logra extraer de ellas todo rastro de vitalidad. Esta agonía acontece en el marco de una actitud a la que Fanon interpreta como un "*pseudorespeto* sádico" que encubre una voluntad de objetivar, enquistar y encasillar los universos culturales sometidos, mientras que, como contraparte, la cultura del colonizador resulta privilegiada por la adjudicación de cualidades dinámicas de renovación, expansión e innovación.

El proceso es trágico. La enajenación no es completa. Luego de cursado el extrañamiento de la propia cultura, resurge en el colonizado el sentimiento de estar sumido en una "injusticia agobiante" que lo incita a retornar a la cultura desvalorizada por el sistema colonialista en un estado de éxtasis y arrebato. Pero, como señala Fanon, "no se sufre impunemente una dominación". El reencuentro con la tradición implica enfrentarse con una cultura en "estado vegetativo" a la que "no le circula ninguna vida" (1965:49 y ss.). Este retorno, si bien nace de un impulso emancipador, exhibe también las secuelas del colonialismo, pues la cultura "(…) no es nuevamente pensada, tomada otra vez, hecha dinámica en su interior. Es gritada" (1965:51). Esta revalorización no estructurada, verbal, cobra actitudes paradójicas que se resumen en una valorización extremada de lo anteriormente abandonado. Aun así, esta acción de sumergirse en los

cauces profundos de la cultura enquistada es condición y fuente de todo intento de liberación.

El "efecto de retorsión" del racismo cultural

Al examinar el discurso del "racismo cultural" en sus dos versiones (como inconmensurabilidad y como inferiorización) se pone de manifiesto un complejo mecanismo argumentativo al que Pierre-André Taguieff ha denominado como el "efecto de retorsión" del racismo culturalista (concepto que desarrolla en *La fuerza del prejuicio: Ensayos sobre el racismo y sus dobles*, de 1987)[56]. El filósofo francés advierte que el que había sido el "punto de ataque" de la lucha antirracista, esto es, la demanda de respeto a la diversidad frente el rechazo racista a la diferencia, es utilizado por el racismo cultural como "punto de apoyo" para la segregación cultural. Este discurso pregona de manera ambigua la necesidad de mantener las distancias culturales apelando a una excusa "políticamente correcta": la "preservación" de las culturas y sus tradiciones; aunque los fines que persigue distan mucho de un reconocimiento ético a la diversidad cultural.

La "racialización" de los léxicos propios de la cultura (incluyendo la religión, la tradición, las mentalidades etc.) da lugar a una reformulación del racismo que se expresa ya no en términos "biológicos" sino en términos de "diferencia", ocasionando un desplazamiento desde argumentos sobre la "desigualdad" -*expresamente* racistas- hacia argumentos "diferencialistas" que abogan por la preservación incondicional de las comunidades "tal como ellas son" -o como deberían haber permanecido. Pese a esta transformación discursiva, el núcleo duro del racismo permanece intacto.

La operación retórica de "retorsión", tal como la describe Taguieff, consiste en un triple procedimiento que involucra la "devolución y reapropiación" de la postura del antirracismo por el racismo; la "desviación y reconducción" de un argumento adverso para el sostenimiento de la propia postura; y la "autolegitimación y deslegitimación del adversario", quien resulta desposeído de sus propios argumentos o "desterritorializado"

[56] *La forcé du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles* (1987). Se utiliza aquí la edición en inglés del año 2001 por University of Minnesota Press.

de su propio léxico representativo (Taguieff 2001:7). En definitiva, el "efecto de retorsión" constituye una "racialización" del bienintencionado "derecho a la diferencia", transfigurado en un "fundamentalismo de la diferencia", que, como señala el autor, constituye la forma más aceptable de racismo en tanto es la más "clandestina" (Taguieff, 2001:4-5).

La cuestión del "fundamentalismo cultural" fue tratada por el antropólogo argentino Alejandro Grimson (2012) mediante un análisis orientado a escudriñar los elementos básicos que componen una noción estática de la cultura. Para el autor, ambos fenómenos, racismo y fundamentalismo cultural son equiparables, pues condensan una estructura conceptual y una serie de acciones prácticas que clasifican y jerarquizan a los grupos humanos según características que, se supone, les inhieren "naturalmente". La concepción de la cultura que subyace al "racismo sin razas" concibe a las mismas como "esferas" o totalidades claramente distinguibles que conforman la "metáfora del archipiélago", esto es, un conjunto de "islas" o territorios incomunicados que representarían a la humanidad como un mapa de discontinuidades.

Esta postura, sumamente conflictiva, a menudo es el resultado del punto de vista asumido por los "intérpretes de las culturas" o el "observador social" más que por sus propios agentes. La filósofa Seyla Benhabib (2006) definió a esa perspectiva como la "sociología reduccionista de la cultura"[57], un tipo de enfoque a través del cual no sólo se piensa la cultura, sino que también se diseñan políticas que la colocan como eje central, y que supone que:

> "(…) (a) las culturas son totalidades claramente delineables; (b) que las culturas son congruentes con los grupos poblacionales y que es posible realizar una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano; y (c) que, aun cuando las culturas y los grupos no se corresponden exactamente entre sí, y aun cuando existe más de una cultura dentro de un grupo humano y más de un grupo que puede compartir los mismos rasgos

[57] Benhabib señala que el observador social impone unidad y coherencia a las culturas que los agentes sociales experimentan a partir de tradiciones rituales, símbolos etc. controvertidos y pasibles de ser rebatidos, a menudo solapando y equiparando el deseo de "comprender y controlar" (Benhabib, 2006:29-30).

culturales, esto no comporta problemas significativos para la política o las 'políticas'" (Benhabib, 2006:27).

Estos presupuestos, que conforman la clásica "concepción estática de la cultura", van de la mano de políticas de "preservación" de diverso signo político. Para las posiciones más abiertamente "conservadoras", las culturas deben "preservarse", manteniendo segregados a los grupos con el fin de evitar supuestos conflictos aparejados por la hibridación cultural. Paradójicamente, ciertos sectores progresistas comparten los mismos presupuestos esencialistas, aunque con fundamentos distintos: plantean el "preservacionismo" como modo de corregir el daño simbólico ejercido sobre aquellas culturas que son oprimidas. Aunque sus objetivos son a menudo opuestos, ambos recaen en los pantanos del esencialismo cultural, pues "las políticas de la identidad y las políticas de la diferencia se ven afectadas por la paradoja de querer preservar la pureza de lo impuro, la inmutabilidad de lo histórico y el carácter fundamental de lo contingente" (2006:37)[58].

2.4. Racismo y universalidad

Indicar que el racismo posee una "matriz universalista" constituye un enunciado si no paradójico al menos polémico ya que, en el imaginario habitual, este fenómeno se asocia con un tipo de particularismo extremo. Pero si se concibe, como se propone en esta tesis, que la noción de universalidad alberga tensiones teóricas que le han permitido habitar tanto discursos ético-políticos emancipadores como opresivos no resulta

[58] En contraposición, Benhabib propone una concepción dinámica de la cultura, a la que denomina "constructivismo social". La apuesta fuerte de su planteo es la convicción de que "la justicia intercultural entre grupos humanos debería defenderse en nombre de la justicia y la libertad y no de una elusiva preservación de las culturas" (Benhabib, 2006:27). Esta postura abre el camino para concebir la "justicia cultural" como la garantía efectiva de los derechos culturales de los ciudadanos, en lugar de pensarla como la protección de culturas rígidamente delineadas, pues este tipo de políticas acarrea el problema de la definición de las culturas (¿cuáles son? ¿quiénes las definen?) dando espacio a relaciones de dominación cultural de tipo normativo.

desatinado explorar el vínculo entre racismo y universalidad. Esta tarea podría concebirse incluso como la función reservada a la filosofía en el análisis sobre el racismo, por la centralidad de esta categoría y porque no es una dimensión abordada desde otras perspectivas disciplinares.

El vínculo entre racismo y universalidad adquiere, al menos, tres significados diversos que emergen de un abordaje filosófico del racismo y que aportan unidad analítica a este fenómeno que, como se expuso en los apartados anteriores, exhibe múltiples adecuaciones a contextos de operación diversos:

- El racismo como fractura de la igualdad universal de la especie humana, significado que revela un "movimiento desintegrador" del racismo;

- El racismo como postulación de modelos antropológicos con pretensión de universalidad, significado que revela un "movimiento extensivo" del racismo;

- El racismo como exclusión epistemológica de la construcción conjunta de universalidad, o lo que podría advertirse como un "gesto de cercenamiento" del racismo.

El carácter paradójico del discurso racista radica en su capacidad de operar de manera simultánea tanto en un registro particular como en un registro universal. Podría considerarse que cualquier manifestación o registro del racismo cumple con los aspectos señalados anteriormente.

El "movimiento desintegrador" del racismo, función primordial del racismo, introduce una fractura antropológica en el género humano que habilita -y a la vez justifica- aquellas relaciones de poder que requieren ser legitimadas mediante la postulación de una "desigualdad naturalizada". Sobre la base de un tipo extremo de particularismo fragmentario, el racismo fractura la universalidad del género humano escindiéndolo en grupos excluyentes y transhistóricos, entre los cuales existirían

diferencias esenciales concebidas e instituidas como jerárquicas (Balibar 1991a:33)[59]. La postulación de la idea de "raza" cuestiona la universalidad mediante el empleo de métodos "clasificatorios" que operan como premisa de cualquier jerarquización. Ambas, "clasificación" y "jerarquización", son operaciones de "naturalización", es decir, "de proyección de las diferencias históricas y sociales en el horizonte de una naturaleza imaginaria" (Balibar 1991b:91).

Pero a la vez, tal como se mencionó más arriba, el racismo contiene elementos universalistas que constituyen un "movimiento extensivo", en tanto forja tipos de humanidad ideales pretendidamente universalizables, "universales antropológicos" (Balibar 1991b: 91), que incluyen necesariamente un aspecto de sublimación de una particularidad. El movimiento extensivo del racismo combina un sentido de universalidad -ligado a la validez general- con concepciones particularistas -ligadas a un determinado tipo de ser humano que representa el "ideal humano". Este mecanismo ambiguo forma parte de una estructura de sujeción que opera de manera fuerte en las lógicas de dominación cultural de corte colonial. De hecho, la teoría decolonial reconoce e identifica este dispositivo paradójico según el cual la construcción unilateral de universalidad deriva en la postulación particularizante de "modelos de humanidad". El modo de operación consiste en la postulación de un modelo etnocéntrico de ser humano con pretensión de validez universal que establece la "diferencia colonial" entre colonizador y colonizado. Esta diferencia es la fuente del dominio simbólico a partir de la no-correspondencia del colonizado con el modelo antropológico universalizado.

Tal como señala Walter Mignolo en *La idea de América Latina* (2007):

> "El modelo de humanidad renacentista europeo se convirtió en hegemónico, y los indios y los esclavos africanos pasaron a la categoría de seres humanos de segunda clase, y eso cuando se los consideraba seres humanos. Se trata de los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno/colonial. En este contexto, la cuestión de la raza no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre, sino con la categorización de

[59] El texto de É. Balibar "Razzismo, un altro universalismo" constituye un antecedente teórico ineludible en la consideración de este vínculo.

individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal" (Mignolo 2007: 41)

La "diferencia colonial" se manifiesta, así, como "inadecuación" de los pueblos racializados respecto del modelo antropológico eurocéntrico y trae aparejada la "sospecha" sobre la plena humanidad de los sujetos colonizados (Maldonado-Torres 2007: 133ss.). Se trata así de un movimiento paradójico de extensión universalizante de una particularidad antropológica, cuyo fin es la ruptura o quiebre de la universalidad de la dignidad e igualdad humana.

Por último, el racismo implica un "gesto de cercenamiento" u oclusión epistemológica. Como consecuencia de la exclusión y la explotación, el sujeto "racializado" deviene apartado de los procesos interculturales de construcción conjunta de universalidad. El racismo no sólo estigmatiza cuerpos, sino que silencia voces y culturas enteras, cuyas tradiciones y su modo de interpretar la realidad resultan despreciadas. Esta implicancia epistemológica constituye un profundo aspecto filosófico del racismo, ya que, en definitiva, el racismo priva a sus víctimas del valor primordial que constituye el reconocimiento de su potencia y agencia racional.

La deslegitimación y sometimiento de saberes locales constituye una dimensión epistémica inescindible de la lógica de dominación colonial planteada anteriormente. Esta lógica operó mediante la propagación de grandes narrativas que posicionaron a la cultura moderno-occidental como polo de civilización y progreso. La imputación de "barbarie", aplicada tempranamente al mal denominado "Nuevo Mundo", cumpliría un rol fundamental como contracara o faz opuesta en la construcción de "modelos de humanidad". Los argumentos ligados al "primitivismo", "salvajismo" y "atraso cultural" de las culturas americanas estuvieron presentes de manera explícita ya en los primeros debates sobre la justicia o injusticia de la guerra de conquista luego de la llegada de la Corona española a América (los aspectos detallados de esta lógica serán expuestos en el Capítulo siguiente). Así, la colonización epistemológica constituye una implicancia de la inferiorización antropológica.

Nuevamente, el pensamiento decolonial constituye un recurso teórico para explicitar los mecanismos coloniales del "gesto de cercenamiento" del racismo. Con la dominación colonial se inauguró un modelo epistémico con pretensión de validez

universal cuya trampa residió en exhibirse como abstraído o desligado de sus determinaciones espacio-temporales. Según describe Santiago Castro-Gómez, con el *ego cogito* cartesiano se dio inicio a un nuevo paradigma epistemológico que sostuvo que "la certeza del conocimiento solo es posible en la medida en que se asiente en un punto de observación inobservado", liberado de los obstáculos epistemológicos que suponen los sentidos, el mundo empírico, y todo aquello que no resista la duda hiperbólica (Castro-Gómez, 2007:131). El filósofo colombiano recurre a una metáfora teológica, la "*hybris* del punto cero", para señalar el "exceso" en que ha incurrido la ciencia moderna occidental y los modelos de pensamiento asociados a ella al pretender situarse "por fuera" del mundo, en un "punto cero" de observación desarraigado de todo condicionamiento material y contextual, con el fin de generar conocimientos supuestamente verdaderos e indubitables. Dicho gesto epistemológico resultaría análogo al pecado de "desmesura" -de allí la metáfora- en el que incurren los mortales cuando pretenden poseer las capacidades divinas, en este caso, una mirada "integral" no sólo aplicada al orden del conocimiento, sino también elevada sobre toda determinación cultural.

La universalidad habita en la zona privilegiada por el esquema racista. Los valores "universales" -derechos, reconocimiento, igualdad- son el privilegio de la "zona del ser" fanoniana, franja habitada por sujetos cuya subjetividad, epistemología, religión, cultura merece reconocimiento. La humanidad de quienes están ubicados debajo de esta demarcación racial es, por el contrario, cuestionada y negada sistemáticamente (Grosfoguel 2016). Así, en la definición misma del sujeto moderno -abstracto, general, universal, escindido de las contingencias de la historicidad y de las particularidades culturales, sociales y políticas- se filtra el discurso racial.

Segunda Sección

Origen, continuidades y rupturas

En esta Sección se desarrolla una hermenéutica de las "paradojas de la universalidad" tal como ellas se manifiestan en el contenido filosófico de dos disputas ilustrativas del vínculo histórico entre colonialidad /universalidad, distinguiendo la lógica involucrada en la "universalidad colonialista" y la propuesta en construcción de una "universalidad intercultural" alternativa.

En el ***Capítulo 3*** *"La fractura colonial y la lógica de la dominación cultural" se desarrolla una hermeneusis filosófica del "Debate de Valladolid" (1550-51) centrada en la noción de "universalidad". Se estudia el contexto histórico-ideológico de la conquista y se presentan los textos en los que se expresaron las ideas en disputa* ***(3.1.)*** *para luego reparar en los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda sobre la barbarie, la superioridad cultural y el derecho de dominio, los cuales establecieron una "lógica de la dominación cultural"* ***(3.2.)****. Se analizan las objeciones a la "fractura colonial" presentadas por Bartolomé de Las Casas, quien compone una postura alternativa resignificando el concepto de universalidad que habitaba los argumentos diferencialistas de Sepúlveda, planteada desde su perspectiva como reconocimiento de la diversidad* ***(3.3.)****.*

En el ***Capítulo 4*** *Abandono y persistencia de los imaginarios coloniales, se retoma la propuesta hermenéutica aplicándola a las ideas contrapuestas de Domingo F. Sarmiento y J. Martí sobre el binomio "civilización-barbarie", categoría medular de los discursos políticos e intelectuales del siglo XIX* ***(4.1.)****. Asimismo, se estudian los alcances de sus respectivas posiciones respecto de otros tópicos relacionados que admiten una analítica ligada a la noción de universalidad: la opción por el "hombre natural" (J. Martí) frente al sujeto político abstracto (D.F. Sarmiento)* ***(4.2.)****; y la apelación y desmontaje de las categorías raciales en ambos autores* ***(4.3.)****.*

Capítulo 3. La fractura colonial y la lógica de la dominación cultural

3.1. El "Debate de Valladolid" (1550-51). Textos y contexto

El "Debate de Valladolid", como ya se señaló en este texto, estuvo protagonizado por el fraile dominico y luego Obispo de Chiapas Bartolomé de Las Casas (1485-1566) y el teólogo y cronista imperial Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y fue decisivo para la época y los siglos posteriores. Los diversos estudios sobre el mismo, sin embargo, no parecen haber advertido toda su riqueza, y, por esto en la tesis se pretende aportar una *hermeneusis* filosófica cuya clave sea la "universalidad" entendida en sentido ético-político[60]. Las justificaciones filosóficas sobre la conquista que tienen lugar en el Debate adjudicaban a la cultura dominante, considerada superior y con validez universal, una función civilizatoria y humanizante. En aquellas se revela un modo histórico-filosófico de construcción de la universalidad cuyas implicancias prácticas se sintetizaron en el establecimiento de estructuras de dominación, políticas,

[60] En efecto, el desarrollo de una *hermeneusis* que explicite los elementos teóricos ligados a la noción de "universalidad" que pueden discernirse en los argumentos de Sepúlveda y de Las Casas constituye un área de vacancia. Existen no obstante diversos análisis filosóficos sobre el Debate que corresponde destacar. Entre los más relevantes se señala el texto de Enrique Dussel "El primer debate filosófico de la Modernidad" (2009). El filósofo mencionado realiza allí una lectura profunda y contextuada del "descubrimiento" y de la conquista como comienzo de la Modernidad, analizando el Debate desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación (Dussel, 2009: 56-66). Asimismo, José Santos Herceg en "Filosofía de (para) la conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo" (2011) señala un aspecto relevante del Debate para la perspectiva de la Filosofía Intercultural: el eurocentrismo latente en las reflexiones de Sepúlveda y Las Casas (Santos H. 2011: 165-186). La investigación de Patricio Lepe-Carrión "Civilización y barbarie. La instauración de la 'diferencia colonial' durante los debates del Siglo XVI y su encubrimiento como 'diferencia cultural'" (2012) constituye una lectura del Debate de Valladolid a partir de la aplicación de las herramientas teóricas acuñadas por la corriente del pensamiento decolonial (Lepe-Carrión 2012:63-88). El más reciente trabajo de Amalia X. López Molina "Hermenéutica del descubrimiento del Nuevo Mundo. La polémica de Valladolid y la naturaleza del indio americano" (2015) está centrado en las visiones antropológicas contrapuestas sobre los habitantes del denominado "Nuevo Mundo", que se evidencian en las visiones filosóficas expresadas por Sepúlveda y Las Casas respectivamente (López M. 2015:233-260).

culturales, económicas y sociales. En virtud de su vínculo con el afianzamiento del proceso de conquista y dominación colonial de América, este tipo de universalidad podría ser designado como "universalidad colonialista" con pretensión de hegemonía.

La clave interpretativa de una "universalidad colonialista" se revela en el proyecto político imperial que se gestaba en la España de finales del siglo XV y que se consolidó a partir de la llegada de los castellanos a América y la conquista de los nuevos dominios. La configuración de la idea imperial adquirió primero forma en acciones políticas que tuvieron lugar en Europa, tanto internas y regionales, y que resultan representativas de la estrategia expansiva que se dio en los años siguientes. Hacia 1492 la monarquía hispánica, representada por los Reyes Católicos Fernando II, Rey de Aragón, e Isabel I, Reina de Castilla, procuró alcanzar la homogeneización social de sus territorios ibéricos mediante la represión de la disidencia y la expulsión de las minorías etno-religiosas, buscando una depuración cultural y religiosa que permitiera superar los obstáculos políticos que impedían la constitución de un poder monárquico absoluto (Colom 2009:275). Esta voluntad se plasmó en dos acontecimientos decisivos: la expulsión final de los "moros" con la toma de Granada (1492) y la decisión de expulsar de la Corona de Castilla y de la Corona de Aragón a la minoría judía, cuya manifestación más radical fue el Edicto de Granada del 31 de marzo de 1492[61]. La constitución de una nacionalidad homogénea se fue organizando, asimismo, mediante acciones culturales tales como la adopción de un idioma unificado, representada por la entrega del *Diccionario Latino-Español* y la *Gramática castellana* de Antonio de Nebrija a los Reyes en 1492, siendo éste último el primer libro impreso que se centra en las reglas de la lengua con el fin de establecer su unidad y difundirla en todo el mundo: su Prólogo rezaba "Siempre la lengua fue compañera del Imperio". Completando la serie de eventos, en ese mismo año Isabel I concede apoyo a Cristóbal Colón en la búsqueda de las *Indias Occidentales*.

La empresa imperial se trasladó a suelo americano tras la llegada de Cristóbal Colón a las costas de Guanahani, una de las islas del archipiélago de las Bahamas

[61] Previamente, en 1478, los Reyes Católicos habían activado el Tribunal del Santo Oficio (Inquisición) con el objetivo expreso de combatir a herejes y judíos, enjuiciando a quienes no aceptaran la fe católica romana o fueran sospechados de ello. Con el decreto de 1492 completaron la tarea decretando la expulsión de los judíos no convertidos.

habitadas por pueblos taínos. La ocupación española fue rápidamente legitimada por las bulas papales de Alejandro VI que concedían a los Reyes Católicos el territorio de las "Indias"[62] (tanto las islas como tierra firme) con el fin de propagar la religión cristiana, a la vez que prohibían a otros Príncipes que "se acerquen a estas Islas para comerciar, sin previa Licencia del Rey"[63]. La atribución de un valor jurídico internacional a esta donación pontificia, así como la intervención del Papado en asuntos temporales estaba justificada por la consideración del Pontífice como "dueño temporal de la Tierra, con vistas a su misión espiritual"; en este sentido constituía la única autoridad con "jurisdicción universal" para validar e intervenir ante semejante hallazgo (Maldonado Simán, 2006:682). Las raíces de la pretensión universalista de la autoridad católica se revelan en la etimología misma del término, que deriva del griego *katholikós* compuesto por el prefijo *kata*: "sobre", y el adjetivo *holos*: "todo", conjunción que indica "a través de todo", es decir, "universal"[64].

Desde la primera época del dominio de España en América, la ocupación se sostuvo mediante instituciones dedicadas a organizar la vida social, cultural y religiosa de los pueblos americanos. Los pobladores fueron considerados súbditos de la corona

[62] Los viajes de descubrimiento y conquista realizados por Cristóbal Colón fueron programados y se realizaron para arribar a las costas del Oriente asiático siguiendo una ruta a través del océano Atlántico ("paradigma de *Yndias*"). Al reconocer la existencia de otro continente, el Nuevo Mundo, los viajes y las empresas conquistadoras y de evangelización posteriores respondieron al denominado "paradigma de América" (Neira 2005).

[63] Las Bulas concernidas son "Inter cetera" del 3 de mayo y del 4 de mayo de 1493, "Eximiae Devotionis" del 3 de mayo de 1493 y "Dudum siquidem" del 26 de septiembre de 1493. Para consultar estos documentos ver la "Sección Primera" de la *Colección de Bulas Breves y otros Ensayos relativos a la Iglesia de América y Filipinas* de Hernáez, P. F. (1879) Bruselas, Alfredo Vromant.

[64] Con anterioridad a su sentido eclesiástico, el término fue empleado como adjetivo por autores clásicos griegos como Aristóteles y Polibio, en el sentido de algo "universal", "para todos". Los primeros escritores cristianos lo incorporaron en expresiones como "la resurrección católica" (San Justino Mártir) o "la bondad católica de Dios" (Tertuliano). La composición "la iglesia católica" (*he katholike ekklesia*) se encuentra por primera vez en una carta de San Ignacio de Antioquía escrita hacia el año 110 d.c. A partir de entonces el término comenzó a ser empleado con mayor frecuencia hasta reemplazar a principios del siglo IV su significado original, quedando asociado al uso eclesiástico (Enciclopedia Católica Online http://goo.gl/eiRd1G).

castellana y se promulgaron edictos y leyes para regular sus formas de vida, organización, trabajo y vínculo con las autoridades españolas. La tarea de dictarlas y ejecutarlas recaía en el Consejo de las *Indias*[65] y la Casa de Contratación, órganos de gobierno con sede en España (Bigelow Merriman, 1949:362-363). La institución de la encomienda[66], establecida inicialmente en las Antillas y extendida posteriormente en las regiones de Nueva España, Yucatán, Perú y las diversas provincias de *Indias*, cumplió un rol fundamental como aparato de control social e introducción de valores religiosos, y llegó a convertirse en la base de la economía indiana (Zavala 1935). Los orígenes de esta institución se remontan, de hecho, al avance de la reconquista en la Baja Edad Media peninsular. En dicho contexto, a medida que se iban reconquistando territorios a los árabes, se implantaba un sistema de corte feudal en el que la corona asignaba la propiedad de las "aldeas moras" a los guerreros que participaban de la ofensiva (Mira Caballos 2000: 14-16). Luego, en América, la encomienda tuvo una expansión sin precedentes, dado que se daban similares condiciones que en la época feudal europea: inmensos territorios donde la tierra no tenía valor sin mano de obra para explotarla. Jurídicamente se trataba de un sistema de trabajo forzoso, sin contrato o salario, que consistía en la distribución de "indios" entre los conquistadores y colonos españoles como donación por parte de la Corona en virtud de sus servicios militares. Los hombres y mujeres constituían la fuerza de trabajo empleada en la extracción de oro (actividad principal durante la "fase antillana" de la encomienda), en los servicios agrícolas, o como servicio personal. Los encomenderos tenían la obligación, como contraparte, de instruirlos en la doctrina cristiana, cumpliendo de ese modo con el compromiso de evangelización de los pueblos denominados "indios" que había asumido la Corona, además de satisfacer sus intereses económicos, aunque existían serios debates sobre la posibilidad de combinar la evangelización con el sistema encomendero.

[65] Frente a este Consejo se desarrolló el "Debate de Valladolid".

[66] La bibliografía dedicada al estudio de la institución de la encomienda es abundante, y ofrece diversas perspectivas regionales y cronológicas. Merecen ser citadas, entre muchas otras, la obra clásica de Silvio Zavala *La encomienda indiana* (1935), así como su estudio documental sobre esta institución titulado *Suplemento documental y bibliográfico a La encomienda indiana* (1994). También se destacan los estudios del historiador Esteban Mira Caballos *Las antillas mayores 1492-1550, ensayos y documentos* (2000) y *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)* (1997)*;* y el trabajo de Lesley Byrd Simpson, *The encomienda in New Spain. The beginning of spanish Mexico* (1966).

Esta situación de abuso y violencia originó voces opositoras y protestas periódicas e insistentes durante la primera mitad del S. XVI por parte de los religiosos dominicos de La Española. La manifestación que cobró mayor trascendencia histórica fue la del fraile Antonio Montesinos, quien en su célebre sermón de 1511 expresó frente a la comunidad encomendera y las autoridades locales su firme rechazo a las injusticias cometidas bajo este sistema. Su discurso fue precursor de una línea filosófica y teológica de defensa del derecho a la libertad y la igualdad de los pueblos indígenas, y buscó provocar la toma de conciencia frente a la situación de servidumbre, los maltratos, y la ferocidad que se desplegaba en las guerras de conquista de nuevos territorios, insistiendo en que tal maltrato equivalía a no considerarlos con la dignidad que merecen como seres humanos (Adorno, 2007). La célebre proclama de Montesinos es narrada así por Bartolomé de las Casas en su *Historia de las Indias*:

> "Decid: ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les das incurren y mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿no sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Eso no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?" (Las Casas 1951:441-442).

La campaña dominica contra de los maltratos hacia los pueblos americanos llegó a la Corte española. En 1512, una Junta de teólogos y juristas se convocó en el convento de San Pablo de Burgos para analizar estas denuncias dando como resultado las mencionadas "Leyes de Burgos o Reales ordenanzas dadas para el buen Regimiento y Tratamiento de los Indios" sancionadas por el Rey Fernando II, las primeras leyes que organizarían la conquista. Las mismas estipularon los justos títulos del dominio de la corona española sobre las tierras americanas, la libertad natural de los hombres de las

Indias, aunque éstos debían someterse a la Corona mediante un régimen de trabajo regulado en cuanto a tareas, alimentación vivienda e higiene en los "repartimientos" y "encomiendas" (Sánchez Domingo, 2012).

Las discusiones se sucedieron y se acrecentaron durante el reinado de Carlos V (sucesor de los Reyes Católicos intitulado como Carlos I de Castilla, desde 1516 hasta 1556, y Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico, desde 1520 hasta 1558)[67] quien se revelaba dispuesto a atender las disputas teológico-filosóficas originadas por las denuncias sobre el mal trato hacia los pueblos americanos, las cuales no estaban exentas de implicancias prácticas. En su figura de "emperador humanista" coexistían, por un lado, una voluntad política expansiva, y por otro, un perfil humanista fruto de su formación en Flandes bajo la conducción de Adriano de Utrecht (futuro Papa Adriano Sexto) convocado por su abuelo Maximiliano de Austria, y del erasmista español Luis Cabeza de Vaca.

Si bien fueron varias las diversas disputas que se dieron durante su reinado, el "Debate de Valladolid" fue el enfrentamiento de mayor trascendencia[68]. Frente a las

[67] Carlos V pertenecía por parte paterna a la casa de Habsburgo, hijo del matrimonio entre Felipe el hermoso (a la vez hijo de Maximiliano I emperador de Alemania y de María de Borgoña) y Juana la Loca (hija de Fernando II rey de Aragón y e Isabel I reina de Castilla, los Reyes Católicos). La herencia territorial había dado forma a la autoridad más extensa conocida hasta entonces en Europa, lo cual suponía una complejidad de intereses divergentes y amenazas a la unidad de su poder (Colom González, 274). Entre ellos el movimiento luterano, visto como amenaza al poder de la Iglesia, que tomaba proporciones en Alemania y fuera de ella haciendo necesario reforzar los órganos eclesiásticos mediante un "brazo secular" en la figura del Rey; y las amenazas bélicas y la obstrucción a las rutas del comercio por parte de los turcos otomanos en Austria y en todas las costas meridionales de Europa. La conquista de América le proporcionó la base económica de su política europea, pues para sostener los ejércitos que operaban en Alemania, en Francia y en Italia, encargó a los conquistadores el oro y la plata necesaria a tal fin mediante la extracción (Babelon, 1952:14, Bigelow Merriman, 1949:362; Crespo López, 2001).

[68] La cuestión relativa al carácter y condición de los americanos constituyó un tópico de discusión entre los hombres de letras desde los comienzos mismos de la conquista. Para ilustrar las inquietudes y reparos que existían en la cultura española respecto de la naturaleza humana de los indígenas y, en consecuencia, de sus derechos como hombres semejantes, pueden ser enumerados algunos acontecimientos salientes, siguiendo el "curso general de las disputas en torno a la condición de los indios" que describe Silvio Zavala (1935), y también la síntesis que de ella realiza Rolena Adorno (2007). A tres años de la llegada española a América una comisión de teólogos y letrados, iniciando el primer episodio de esta serie de debates, puso en discusión la conformidad con la conciencia cristiana del envío de indígenas a España

continuas y persistentes controversias que mantenían Las Casas y Sepúlveda, Carlos V convocó en el marco del "Consejo Real de las Indias" a una Junta conformada por catorce teólogos y juristas expertos en ley canónica, entre ellos los dominicos Melchor Cano, Domingo de Soto y Bartolomé de Carranza, el franciscano fray Bernardino de Arévalo, el obispo Rodrigo Pedro Ponce de León, el doctor Anaya, el licenciado Mercado, el licenciado Pedraza y el licenciado Gasca. Dos grandes cuestiones fueron puestas en consideración dos grandes cuestiones: la cuestión de "derecho" relativa al carácter justo o injusto de la guerra que los españoles emprendían como método de conquista y como vía para difundir la cultura española y el cristianismo; y, en segundo lugar, la cuestión relativa al carácter y condición de los pueblos de las Indias, discusión que podría legitimar o invalidar el uso de la fuerza y el derecho de dominio español, en tanto éste pretendía justificarse sobre la base de una supuesta inferioridad y barbarie respecto de la civilización española.

El *Summario* redactado por Domingo de Soto constituye una descripción de primera mano de los acontecimientos y argumentos que se dieron en el marco del Debate. Éste fue reproducido por Las Casas en *Aquí se contiene una disputa entre Fray*

---

para ser vendidos como esclavos. Esta práctica había comenzado con la justificación de que al tratarse de seres libres sólo podían ser vendidos en caso de haber sido capturados en guerra justa. En 1511 la campaña dominica en contra de los maltratos hacia los pueblos americanos llegó a la Corte; a través del enfrentamiento de Montesinos con los encomenderos y su condena de los repartimientos de indios, siendo replicado por el franciscano Antonio del Espinal, quien defendió a los colonos. En 1512 se reunió una Junta de teólogos y juristas en el convento de San Pablo de Burgos con el fin de analizar estas denuncias; las Leyes de Burgos o Reales ordenanzas dadas para el buen Regimiento y Tratamiento de los Indios sancionadas por el Rey Fernando II de Aragón, fueron el resultado de esta reunión (Sánchez Domingo, 2012). En 1513 Juan López de Palacios Rubios, letrado Real, redactó el "Requerimiento" que presentaba como opciones a los indígenas conquistados o bien la "servidumbre natural" fundada en la atribución de un grado de inferioridad o barbarie a los americanos, o bien la sumisión en términos de "esclavitud legal" como castigo a la resistencia. Bajo el reinado de Carlos V, De Las Casas y Juan de Quevedo debatieron ante al Rey, en 1519 la validez de la aplicación de la teoría de la servidumbre natural de los indios fundada sobre la base de la posesión o carencia de racionalidad. Posteriormente en 1530 y 1534 se hicieron dos cédulas reales sobre el derecho de capturar y esclavizar americano; y en 1537 el Papa Paulo III con la Bula "Sublimis Deus" proclamó la libertad y la racionalidad de los americanos. Finalmente, en 1549 se dictaron las "Leyes Nuevas" que prohibían la esclavitud y el sistema de encomiendas, de desigual acatamiento en los territorios conquistados (Adorno, 2007:21-24; Zavala 1935: 44-49).

Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda (1552) como el "Traslado del sumario colegido por el Maestro fray Domingo de Soto", quien se refirió al temario central de la disputa en los términos siguientes:

> "El punto que vuestras señorías, mercedes y paternidades pretenden aquí consultar, es, en general, inquirir y constituir la forma y leyes como nuestra santa fe católica se pueda predicar y promulgar en aquel nuevo orbe que Dios nos ha descubierto, como más sea a su santo servicio, y examinar qué forma puede haber cómo quedasen aquellas gentes subjectas a la Majestad del Emperador nuestro señor, sin lesión de su real conciencia, conforme a la Bulla de Alejandro. Empero, estos señores proponientes no han tratado esta cosa así, en general, y en forma de consulta; en particular, han tratado y disputado esta cuestión, a saber: si es lícito a Su Majestad hacer guerra a aquellos indios antes que se les predique la fe, para subjectarlos a su Imperio, y que después de ser subjectados puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana. El señor Sepúlveda sustenta la parte afirmativa, afirmando que la tal guerra no solamente es lícita, más expediente. El señor obispo defiende la negativa diciendo que no solamente no es expediente, mas no es lícita, sino inicua y contraria a nuestra cristiana religión" (Las Casas 1965: 227-229).

Antes de pasar al análisis de los términos y textos del Debate, resulta necesaria una breve contextualización bio-bibliográfica de sus actores principales. Bartolomé de Las Casas arribó a La Española como doctrinero o "maestro de los indios" en 1502 con su padre, Pedro de las Casas, quien ya había participado en el segundo viaje de Colón. En 1514 se convierte en crítico de las prácticas de dominio de la conquista y de la servidumbre a la que estaban siendo condenados los pueblos americanos. Entre 1514 a 1523 realizó varios viajes a España con el objetivo de fundar una comunidad de convivencia pacífica entre campesinos españoles e indígenas residentes en Cumaná. De 1523 a 1539 se dedicó a escribir en América la *Historia de las Indias* y la inmensa *Apologética historia*, obras que ofrecen una descripción de las culturas, el desarrollo y los rasgos éticos de las civilizaciones americanas, además de *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, con la que emprende la experiencia de predicación pacífica de los pueblos indígenas de Vera Paz, Guatemala. Luego de ello,

partió nuevamente a España, donde se lanzó al campo de la política activa, procurando lograr la abolición de la "encomienda" en todo el territorio de las "Indias", tarea que incluyó gestiones en Sevilla (1540-1541) que tuvieron como resultado la promulgación de las "Leyes Nuevas" (1542) derogadas parcialmente en 1545. En ese período escribió su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que consistía en una descripción, provincia por provincia, de las acciones brutales perpetradas por los conquistadores españoles, cuyo resultado fue la muerte de quince a veinte millones de indios, según su estimación (Hanke 1965). Nombrado Obispo de Chiapas, debió renunciar ante la violenta resistencia de los conquistadores allí asentados. En 1547 se instaló en España, donde redactó varias de sus obras maduras y se enfrentó en 1550 a Ginés de Sepúlveda en Valladolid (Dussel, 2009:60-66). Tras los años de la Polémica de Valladolid, ya en su vejez, Las Casas se dedicó a reclutar misioneros para las "Indias" fomentando el envío de un gran número de dominicos y franciscanos. Se constituyó en "mandatario y apoderado" de las comunidades indígenas que reclamaran su protección, como las de Oaxaca, Cuitlahuac, México, Lima; y fue agente en la Corte de quienes se sintieron agraviados por los abusos de las autoridades de las Indias. Procuró dejar sentada su doctrina haciendo imprimir ocho *Tratados* monográficos[69] en Sevilla, que distribuyó en los colegios y conventos de Indias.

Juan Ginés de Sepúlveda fue parte de la escena principal a partir de su ingreso en la corte de Carlos V en 1536 como cronista y defensor del Imperio español. En su formación intelectual se aunaron estudios de Filosofía en la Universidad de Alcalá, de Teología en San Antonio de Sigüenza y su estadía en Italia en el círculo aristotélico de Pietro Pomponazzi, máximo exponente de los estudios aristotélicos en la época. Sepúlveda leyó a Aristóteles en lengua original y realizó traducciones al latín y comentarios de varias de las obras del filósofo griego. Entre las más destacadas figura su traducción de la *Política*, que le proporcionó elementos teóricos para justificar su defensa del sometimiento de las culturas que consideraba inferiores encuadrándola en

[69] Estos son: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias; Treinta proposiciones muy jurídicas; Aquí se contiene una disputa o controversia; Avisos y reglas para los confesores; El octavo remedio; Tratado sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos; Tratado comprobatorio del Imperio Soberano que los reyes de Castilla y de León tienen sobre las Indias; y Principia quoedan ex quibus procedendum est in disputatione ad manifestandam et defendendam institutiom Indorum.*

la teoría de la preeminencia de lo más perfecto sobre lo imperfecto[70]. Contó con el mecenazgo de Julio de Médicis, patrocinante de estudios humanísticos y filosóficos del Colegio de Bologna. Gran parte de su producción contribuyó al intento de legitimar el dominio español sobre los pueblos indígenas justificando las acciones bélicas con la teoría de la "guerra justa".

Las posturas contrapuestas de los autores se expresaron en obras que presentaron ante la Junta de Valladolid. Ginés de Sepúlveda alegó como justificación teórica el tratado *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, escrito en latín con el título *Democrates Secundus. De iustis belli causis* alrededor de 1545. Su predecesor, *Demócrates Primero o de la conformidad de la doctrina militar con la religión cristiana*, escrito en 1531, constituye una justificación de las acciones bélicas en general elaborada mediante argumentos jurídicos, teológicos y filosóficos. En *Demócrates Segundo* esta doctrina fue ampliada y aplicada al caso concreto de la guerra de la conquista española en América. Como manifiesta en el prólogo adoptó la forma de un diálogo "al estilo socrático" entre los personajes de Demócrates, filósofo griego y portavoz de Sepúlveda, y Leopoldo, ciudadano alemán "contagiado de los errores luteranos" quien presenta las posibles objeciones a sus proposiciones.

Cuando Sepúlveda solicitó permiso para imprimir este libro al Consejo de Castilla y al Consejo de Indias, se suscitaron discrepancias, y éstos recabaron informes de las Universidades de Alcalá y Salamanca. Si bien la obra no obtuvo el permiso de impresión, Sepúlveda afirmó en *Apología* que tampoco se emitió un dictamen en su contra. Bartolomé de Las Casas, en cambio, afirmó que el Consejo de Indias le negó la autorización en varias ocasiones y que, por ello, acudiendo a la corte del Emperador, Sepúlveda procuró enviarlo al Consejo Real de Castilla, menos relacionado con las cuestiones concernientes a las "Indias". Como en ese entonces Las Casas se encontraba en España (1547), pudo expresar su rechazo basándose en los "irreparables daños" que se seguirían de la publicación de una doctrina a la que consideraba perniciosa. Ante sus objeciones, el Consejo habría decidido enviar la obra de Sepúlveda a las Universidades de Salamanca y Alcalá, las cuales, señalaba Las Casas, "después de muchas y

[70] En "Juan Ginés de Sepúlveda, traductor y comentarista de Aristóteles" (1948), Ángel Losada realiza un recuento de las numerosas obras aristotélicas traducidas por Sepúlveda: *Parvi Naturales, De Ortu et Interitu, De Mundo, Meteorología, Política* y *Ética.*

exactísimas disputas, determinaron que no se debía imprimir, por tratarse de doctrina no sana".

Más allá de no haber recibido un permiso oficial de impresión, la obra tuvo gran circulación en la época a través de copias manuscritas y réplicas; aunque oficialmente se editó recién en 1892 en el *Boletín de la Real Academia de Historia*. La edición a cargo de Marcelino Menéndez y Pelayo contuvo el texto original en latín y su traducción al castellano[71], si bien fue realizada sobre la base de un manuscrito incompleto y con errores (Losada, 1968: 203). Ángel Losada posteriormente realizó una edición sobre el manuscrito original de Sepúlveda copiado por su "amanuense" y con correcciones autógrafas del propio autor, que incluyó páginas nuevas no recogidas en el manuscrito de Menéndez y Pelayo. Esta nueva edición contiene el texto original latino y la traducción castellana acompañadas de una introducción, notas e índice por Losada; fue patrocinada por el Instituto Francisco de Vitoria y publicada por el "Consejo Superior de Investigaciones Científicas" en 1951[72].

Como texto adicional al Debate, Sepúlveda presentó su *Apología*, escrita igualmente en latín. Se trataba de un resumen de Demócrates *II* y de una refutación de las críticas que habían recibido sus argumentos. Principalmente intentó responder los comentarios reprobatorios que el Obispo Antonio Ramírez expuso en *De bello barbarico* (*Sobre la guerra contra los bárbaros*). Sepúlveda lo acusó de haberse inspirado en las "calumnias" esgrimidas por sus adversarios, haciendo referencia implícita a Las Casas. Además de defender los contenidos de su obra precedente, Sepúlveda también expuso el beneficio que la publicación de la doctrina contenida en su libro *Demócrates Segundo* significaría para la Corona y la nación española, en tanto contribuiría a suprimir la "infamia" según la cual los bárbaros estaban siendo injusta y tiránicamente sometidos (Apartado XVII). Más adelante señala la conformidad de sus ideas con la autoridad de importantes filósofos y teólogos, enumerando a los "doctores de la antigüedad y contemporáneos que están a favor de la doctrina de Sepúlveda"

[71] Se cuenta actualmente con una versión *online* del texto en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en http://goo.gl/Bh34Gx

[72] Esta edición fue la que se utilizó para el trabajo de esta tesis. Ángel Losada ofrece una descripción detallada de los cuatro códices disponibles en la actualidad de *Demócrates Segundo*, en *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos* (Losada 1973).

(Apartado XXIX)[73]. Así, adjudica el tenor de las críticas a la escasa lectura en profundidad de su obra y a las "fábulas y cizañas" de su "astuto enemigo" Bartolomé de las Casas, a quien dedica una nota final:

> "(…) males estos que, si buscamos la verdad, tuvieron su primer origen en un solo hombre, que es precisamente el que, ya sea por error, ya sea por temeridad o por ansia de novedades, es contrario a mi doctrina. Por los males que éste causa, por su ánimo incapaz de tranquilidad, que incluso aquí nos está atormentando, el desearle yo a mi vez o imprecar para él un mal es contrario a mi naturaleza y profesión; más aún, ruego a Dios que le dote de mejor mente para que alguna vez aprenda a anteponer los tranquilos pensamientos a las turbulentas determinaciones" (1975:80).

En esta tesis se emplea la edición de la *Apología* realizada por Losada en 1975 con el título *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda.*

Bartolomé de Las Casas, por su parte, presentó su *Apología*, en el que analiza y objeta puntualmente las argumentaciones de Sepúlveda, siguiendo en orden y método argumentativo la *Apología* de éste. Esta obra se conservó inédita en la Biblioteca Nacional de París hasta 1975 cuando fue traducida del latín al español y publicada por

[73] Sepúlveda enumera las autoridades que respaldaban su teoría: "(…) entre los filósofos, por el príncipe de ellos, Aristóteles, en su *Política*; entre los canonistas por todos los que se refieren al *"c. quod super his de voto*", y entre los teólogos por San Agustín, San Gregorio y Santo Tomás, varones preclaros por su santidad y ciencia, todos los cuales, según demostré, aprueban muy abiertamente la aplicación de la fuerza, tanto contra los herejes como contra los paganos. A mi favor está también Juan Escoto, quien opina que se debe aplicar una fuerza mayor contra los infieles y contra sus hijos; están también Nicolás de Lyra, el maestro Roa y Juan Maior, quien aprueba expresamente esta expedición contra los bárbaros" (1975:78-79). Asimismo, Sepúlveda afirma que su doctrina estaría apoyada por "(…) los cuatro doctísimos y gravísimos varones: Fernando Guevara y Francisco Montalvo, consejeros del Reino, y Álvaro Moscoso y Diego de Vitoria, fraile dominicano, a cada uno a cada uno de los cuales fue confiado por el Consejo Real el examen de mi libro" (1975:79). Finalmente, expone los juicios a favor de su obra por parte de estos en los apartados XXX y XXXI.

Losada[74]. Esta edición estuvo precedida por un artículo del mismo historiador, "La Apología, obra inédita de Fray Bartolomé de las Casas: actualidad de su contenido", estudio pormenorizado que constituye una guía de lectura. Losada afirma que la falta de este documento base de la polémica constituyó tal vez el motivo por el cual la controversia de Valladolid sólo recientemente comenzó a cobrar mayor notoriedad en la reflexión histórico-filosófica. Tal opinión resulta exagerada si se repara en la cantidad de investigaciones sobre el pensamiento de ambos autores y la presencia de otros textos que documentan los sucesos, como, por ejemplo, el resumen de la controversia redactado por Domingo de Soto. Pero es indudable que los núcleos temáticos de la controversia pueden detectarse con mayor claridad al contraponer ambas *Apologías*, en tanto éstas se refieren y refutan mutuamente.

La *Apología* constituía una parte de la documentación presentada por Las Casas ante la Junta y se complementaba con los registros históricos de los hechos y formas de vida de los pueblos de *Indias*, bajo el título de *Apologética historia*, editada por primera vez en Madrid en 1909 (Losada 1968:203). Con el objetivo de completar las respuestas de Las Casas, en este trabajo también se hará referencia a diversos pasajes de otras obras del autor: principalmente *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión* (escrito entre 1522-1526); e *Historia de las Indias* (escrita durante 35 años, entre 1527 a 1561).

En los dos apartados siguientes se examinan los argumentos contrapuestos de Sepúlveda y Las Casas retomando la propuesta de una "analítica de las paradojas de la universalidad"; es decir, se ensaya una lectura que ponga de relieve los elementos universalistas que se expresan tanto en la fundamentación de una praxis de dominación colonial como en la defensa del derecho a la diversidad cultural a partir de una posición filosófica igualitarista. La ruta propuesta consiste en ir develando los aspectos de la "lógica de dominación cultural" mediante el análisis de los cuatro argumentos que constituyeron la postura teórica defendida por Sepúlveda, para luego exponer las respuestas y refutaciones de Bartolomé de las Casas. En éstas queda de manifiesto que

[74] La edición de Losada sobre la cual se trabaja en la tesis constituye actualmente el Tomo 9 de las *Obras Completas* de Bartolomé de las Casas publicadas por la editorial Alianza en 1988.

desde los albores del proceso colonial existió una concepción alternativa del vínculo con la alteridad, pese a que la historia demuestra que se impuso la voz contraria.

3.2. La universalidad colonialista: imputación de barbarie, superioridad cultural y derecho de dominio en Juan Ginés de Sepúlveda

El entramado argumentativo trazado por Sepúlveda exhibe una serie de tensiones en torno a la "universalidad" que revisten un carácter epistemológico, antropológico y ético-político. En primer lugar, su postura evidencia un planteamiento etnocéntrico de la "universalidad", pues eleva a rango universal concepciones filosóficas y teológicas sobre la humanidad, la civilización, la verdadera fe provenientes de su propia particularidad cultural y religiosa. En segundo lugar, el mismo esfuerzo de universalización, que no es más que una "universalidad colonialista", implica en sí mismo una fractura de la "universalidad" en sentido antropológico, es decir en un plano diverso, pues establece una distinción entre aquellos seres humanos y pueblos en cuya cultura se realiza lo universal (en forma de verdades epistemológicas, teológicas, metafísicas) y otros cuya cultura no constituye más que en errores, falseamientos o formas deficientes de "lo universal". Esta distinción se funda sobre bases esencialistas para establecer una demarcación estable e invariable por lo que consecuentemente y, en tercer lugar, se infiere la anulación ético-política del *otro.*

Para expresar esta hermenéutica en su enunciación concreta, hay que comenzar señalando que, para Ginés de Sepúlveda, las "guerras de conquista" que se emprendían con el objetivo de avanzar territorialmente, someter a las culturas preexistentes, emplear su fuerza de trabajo y expandir la cultura española y la religión cristiana podían ser consideradas justas desde el punto de vista del derecho y afines a los preceptos éticos del cristianismo, aun cuando su justificación implicara un cuestionamiento a la igualdad del género humano. Para poder demostrar tales sentencias se hacía necesario introducir una "fractura antropológica" o distinción cualitativa entre "pueblos civilizados", que por su grado de avance intelectual, cultural y religioso ocupaban un grado superior en la escala humana, y "pueblos bárbaros", inferiores, atrasados y por ende subordinados a los primeros. Tal estado de inferioridad justificaba para Sepúlveda la intervención

española en América, y obligaba a los pueblos bárbaros a someterse a quienes estaban en posesión de valores culturales y religiosos considerados universalmente válidos.

Esta posición, que se ha planteado de manera esquemática, pretendió racionalidad y correspondencia con argumentos teológicos y con las doctrinas de los grandes Padres de la Iglesia. Sepúlveda la expresó en la forma de cuatro argumentos principales que constituyeron la defensa filosófica de la conquista. A partir de sus formulaciones en *Demócrates Segundo* y en *Apología* estos argumentos pueden ser reconstruidos y expresados de la siguiente manera:

- 1er. Argumento: Que, por Derecho natural, la naturaleza bárbara de los pueblos de América implica que éstos deban obedecer a quienes son respecto de ellos superiores; en caso de oponerse, se los debe obligar por la fuerza de las armas (*Demócrates II*, 1951:19-33; *Apología*, 1975:61).
- 2do. Argumento: Que la guerra contra los indígenas de América es justa, ya que tiene como objetivo erradicar los crímenes de la antropofagia, la idolatría y los sacrificios humanos. (*Demócrates II*, 1951:37-47; *Apología*, 1975:61-64).
- 3er. Argumento: Que la guerra contra los indígenas de América es justa, ya que es perpetrada para salvar a los inocentes victimizados por estas prácticas (*Demócrates II*, 1951:61-63; *Apología*, 1975:64).
- 4to. Argumento: Que la guerra contra los indígenas de América es justa, ya que es una vía para allanar el camino hacia la propagación de la religión cristiana. (*Demócrates II*, 1951:64-71; *Apología*, 1975:65-72).

En conjunto, los cuatro argumentos sepulvedanos conformaron una "lógica de la dominación cultural" de la cual se resaltarán sus tres aspectos principales, los cuales recibieron respuestas refutatorias por parte de Las Casas:

- Primer aspecto de la lógica de la dominación cultural: La teoría de la "subordinación natural", destinada a instituir el derecho de dominio entre pueblos superiores e inferiores;

- Segundo aspecto de la lógica de la dominación cultural: La afirmación de la inferioridad cultural y de la naturaleza bárbara de los pueblos americanos, destinada a sostener la aplicación de la teoría mencionada;
- Tercer aspecto de la lógica de la dominación cultural: La invocación de una "misión civilizatoria" como "dotación de humanidad" por parte de los pueblos considerados superiores en beneficio de los pueblos considerados inferiores.

A continuación, se analizarán estos tres aspectos procurando dilucidar el funcionamiento de esta lógica a partir de los elementos conceptuales que los componen.

Primer aspecto de la "lógica de la dominación cultural"

Sepúlveda comienza su defensa de la conquista con una apuesta polémica: en el 1er. Argumento, afirma que el mundo español se encuentra en posesión de un "derecho de dominio" sobre el "nuevo mundo", el cual hace inferir de manera inmediata el carácter inferior y subalterno de las culturas que habitaban las regiones descubiertas, en comparación con el grado mayor de avance y progreso de la cultura española. La preeminencia de los pueblos culturalmente superiores, a los que denominará "civilizados", respecto de los pueblos inferiores, considerados "bárbaros", constituye una manifestación de un orden natural y universal, que deriva, según indica Sepúlveda, "(…) del imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio" (Sepúlveda, 1951:20).

La teoría de la preeminencia de lo más perfecto sobre lo imperfecto invocada por Sepúlveda constituye la vía precisa para establecer dentro del género humano un quiebre entre "siervos por naturaleza" y "señores por naturaleza". Esta distinción se funda en la posesión de determinadas virtudes intelectuales que ordenan a unos a mandar y ejercer la conducción, y a otros, que poseen las aptitudes físicas para cumplir tareas menos nobles, a obedecer:

> "Hay una clase que son por naturaleza señores y otros por naturaleza siervos. Los que sobresalen en prudencia y talento, aunque no en robustez

> física, estos son señores por naturaleza; en cambio, los tardos y torpes de entendimiento, aunque vigorosos físicamente para cumplir los deberes necesarios, son siervos por naturaleza, y añaden (los filósofos) que para éstos no sólo es justo, sino también útil, que sirvan a los que son por naturaleza señores" (Sepúlveda 1951:21-22).

El cuño aristotélico del pasaje citado es evidente. La teoría aristotélica desarrollada en el Libro I de la *Política* encuadraba la cuestión de la naturaleza de la servidumbre en el marco de un orden general conformado por elementos imperantes e imperados que daba cuenta de, por ejemplo, el predominio jerárquico del alma sobre el cuerpo, del hombre sobre los animales domésticos, o del macho sobre la hembra (Aristóteles 2000:7-8)[75]. Más aún, si se compara el pasaje de Sepúlveda con el fragmento del Libro I de la *Política* en el que Aristóteles desarrolla esta misma posición, no sólo se confirma la filiación aristotélica sino que se evidencia que se trata prácticamente de una traducción literal de las expresiones del filósofo griego, como lo ha mostrado Manuel García Pelayo en su estudio "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América" al cotejar línea por línea determinados fragmentos (1979:21-22). No obstante, en la versión de Sepúlveda, estas ideas se encuentran respaldadas además por referencias a principios de la filosofía escolástica[76].

[75] Se incluye un pasaje representativo del Libro I de la *Política*, donde el filósofo griego se refiere a la naturaleza del esclavo y de sus capacidades: "El que, siendo hombre, no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza. Y es hombre de otro el que llega a ser su propiedad en tanto que hombre; y como objeto de propiedad es un instrumento de acción y con existencia independiente. La cuestión que hemos de examinar ahora es si habrá quien por naturaleza sea o no de tal condición, y si para algunos puede ser mejor y justa la esclavitud, o si por el contrario toda esclavitud es contraria a la naturaleza. No es difícil dilucidar el punto tanto en teoría como por la experiencia que podemos recibir de los hechos. Mandar y se mandado pertenece a las cosas no sólo necesarias, sino provechosas, y aún en ciertos casos, y directamente desde su origen, unos seres se destinan a ser mandados y otros a mandar" (Aristóteles 2000: 7).

[76] Sepúlveda afirma que dicha posición se encuentra sancionada en la misma Ley divina. Afirma que así está escrito en el Libro de los Proverbios "El que es necio servirá al sabio". Y que esto es conforme al derecho natural "para que merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a una vida más humana y al culto de la virtud". Sostiene además que lo mismo es afirmado por San Agustín en su *Carta a Vincencio* (1951:22).

Si bien Aristóteles constituía una autoridad filosófica para el pensamiento de la España del siglo XVI, con esta composición de tradiciones Sepúlveda procuraba reafirmar la compatibilidad del filósofo griego con la filosofía oficial de la Iglesia, ya que existían incongruencias entre la afirmación de una humanidad dividida en "señores" y "siervos" por naturaleza -tesis claramente diferencialista- y la concepción cristiana de la Ley Natural -que constituía un elemento igualado, pues se hallaba escrita en el corazón de todos los hombres y era asequible por la razón humana entera en virtud de su condición de seres humanos (García Pelayo, 1979:23)[77].

Ante la posible objeción puesta en boca de Leopoldo, sobre si no sería "acorde a la razón de la naturaleza y a los preceptos cristianos que todos los hombres nacen libres e iguales", Sepúlveda responde distinguiendo el concepto de servidumbre en sentido jurídico y en sentido filosófico. Según la primera acepción, la servidumbre constituye ciertamente una "condición adventicia", es decir no natural, originada por la fuerza del hombre y el derecho civil; mientras que, en sentido filosófico, se denomina servidumbre a la "torpeza ingénita (de entendimiento) y a las costumbres inhumanas y bárbaras". En este sentido la distinción entre superiores e inferiores es comprendida como de orden "natural y esencial"[78] (1951:20).

La aplicación de Sepúlveda de la teoría aristotélica de la superioridad de lo más perfecto sobre imperfecto a las relaciones entre conquistadores y conquistados, considerando, como hizo, que hay una clase que son "por naturaleza señores" y otros

[77] De hecho, en su propia definición de la Ley Natural, Sepúlveda justifica el recurso a Aristóteles, cuyas proposiciones contradecían puntos salientes del pensamiento cristiano tradicional. En la voz de Demócrates afirma que lo que entienden los filósofos por Ley natural ("La que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de que agrade o no") resulta similar a lo que entienden los teólogos ("La ley natural es una participación de la Ley eterna en la criatura racional"), la cual no difiere de los que entendían los "filósofos paganos", entre ellos, Aristóteles (Sepúlveda, 1951:67). Con este paralelismo de significados, Sepulveda justificaba la inclusión de las ideas aristotélicas.

[78] Algunos intérpretes contemporáneos perciben en esta distinción un matiz importante entre una figura de esclavitud civil, legítima y por "conveniencia" contrapuesta a la "esclavitud natural". Con la aceptación de la primera parecería pasarse de una concepción esclavista en sentido estricto a una concepción paternalista de la servidumbre que adicionalmente hacía del bárbaro un "sirviente temporal" (Fernández Buey, 1992: 314). Pero esta diferenciación nominal y teórica en la justificación no tendría ninguna implicancia en el plano práctico, ya que de un modo u otro los indígenas fueron considerados siervos inferiores pasibles de ser dominados por la conquista española.

"por naturaleza siervos", puede ser considerada como la primera vez que en el mundo moderno se procedió a estigmatizar a un pueblo como una raza inferior formada por esclavos naturales, primer vestigio de un proceso de racialización de la alteridad. (Hanke 1974:17). De hecho, la noción de inferioridad introducida por Sepúlveda para justificar las relaciones de dominación y violencia se construyó en base a supuestas características innatas que se revelaban en costumbres "inhumanas y bárbaras" consideradas deficientes y contrapuestas a un modelo de ser humano descrito de manera etnocéntrica. La reprobación cultural y la predicación de "barbarie" constituyó, en esta lógica, la justificación necesaria para el establecimiento de relaciones de sujeción entre dos grupos diferenciados y jerarquizados, siendo posible distinguir en esta trama las características típicas de los procesos de diferenciación racial: a) un grupo que se considera superior respecto del grupo inferiorizado; es decir, las diferencias se conciben como jerárquicas. b) Un estado de inferioridad irresoluble del inferiorizado, porque si se plantea la superioridad, se plantea también la exclusión, a riesgo de perder los privilegios perseguidos al postular la propia superioridad. c) La consecuente desigualdad de derechos, ya que los derechos de los inferiores están condicionados por la aceptación de las normas y valores "universalizados".

Una vez que ha aplicado la teoría de la "servidumbre natural" y establecido la fractura colonial, la argumentación de Sepúlveda da paso a su concepción de la doctrina de la "guerra justa". Hay que recordar que su principal objetivo era proveer una razón que legitimara el uso de la fuerza en el contacto con los pueblos americanos de manera de justificar las guerras de conquista española que estaban siendo cuestionadas. Nuevamente, el desarrollo argumentativo de Sepúlveda parte de una objeción que se expresa en la voz de Leopoldo, quien cuestiona la conformidad de las acciones bélicas con la ética cristiana y el derecho natural en el marco de las cuales la paz es concebida como un bien supremo.

La doctrina escolástica no condenaba todos los actos bélicos, sino que exigía que tuviesen causas suficientes y razonables, lo cual permitía establecer una distinción entre "guerras justas" y "guerras injustas". De manera general, los criterios específicos para concebir una guerra justa eran: a) que la guerra fuera declarada por una autoridad legítima, es decir, por un poder que no estuviese sujeto a otro en el orden temporal, ya que en dicho caso existiría un juez que podría mediar entre ellos; b) que la guerra tuviera

una causa justa, esto es, que se ejerciera en virtud de una culpa del enemigo y con el objetivo de satisfacer la injuria cometida; y c) que su único propósito fuera exclusivamente el de vindicar las injurias causadas y no tuviera como fin el saqueo, robo o castigo desproporcionado a dicha injuria (Zavala 1944).

El fraile dominico español y catedrático de la Escuela de Salamanca Francisco de Vitoria extendió estos principios al contexto de la conquista española en América en su tratado *De Jure belli Hispanorum in barbaros* de 1532 (Vitoria 1917). Adelantándose a las justificaciones de las guerras de conquista que comenzaban a circular en los discursos más abiertamente belicistas, sometió a examen los títulos diversos aducidos para legitimar el poder español, oponiendo a ellos los derechos de los pueblos indígenas. Por ello advirtió que no podía considerarse como causa justa de la guerra la diversidad de religión ni tampoco el ensanchamiento del Imperio, sino que "la única causa justa para declarar la guerra es haber recibido injuria" (Vitoria, 1917:98-99). No obstante, ni cualquier acto injurioso ni cualquier magnitud de injuria sería suficiente para declarar la guerra. Por ello, debía realizarse un tratamiento específico del principio de "injuria" para justificar la guerra contra los pueblos indígenas que no querían someterse al dominio español.

En primera instancia, Vitoria debía esclarecer los títulos legítimos en virtud de los cuales "los bárbaros del nuevo mundo" tenían que sujetarse al poder de los españoles y éstos podían pretender las tierras americanas. En *De Indis* (1532) enumera una serie de títulos que establecen este derecho por parte de los españoles, a los que vincula al "derecho de gentes", el cual, afirma, "o es derecho natural o del derecho natural se deriva". En virtud del mismo, según Vitoria, los españoles tienen derecho "a recorrer aquellas provincias y permanecer allí, sin que les hagan daño alguno los bárbaros y sin que puedan prohibírselo". Este derecho se basa en uno anterior, que Vitoria expresa en los siguientes términos: "todas las naciones consideran inhumano recibir mal sin causa justa a huéspedes y peregrinos; a ni ser que obraran mal al llegar a tierra ajena" (1917:67). Asimismo, los españoles tienen derecho a entablar relaciones comerciales con los "bárbaros" (1917:69-70) y a considerar españoles a los hijos que allí tuviesen para que gozasen de ciudadanía y derechos (1017:72). Pero si los "bárbaros" les impiden estas acciones y se aprestan a expulsar a los españoles, éstos tienen derecho a hacerles guerra, pues se trataría de una injuria tal que podría ser considerada razón

legítima para iniciar una guerra: "Si probado todo, los españoles no pueden conseguir seguridad por parte de los bárbaros, sino ocupando sus ciudades y sometiéndolos, también esto les es lícito hacer" (1917:74) Y añade como séptima proposición:

> "Más. Si después que los españoles hubiesen mostrado con toda diligencia, con obras y con palabras, que ya no son ellos obstáculo para que obren los bárbaros pacíficamente y sin daño de sus cosas, y a pesar de todo perseveran éstos en su malicia y se esforzasen en perder a los españoles, ya entonces podrían estos obrar, no como tratando con inocentes, sino con pérfidos enemigos, y ejercer contra ellos todos los derechos de guerra y despojarlos y reducirlos a cautiverio, y deponer a los antiguos señores y constituir otros, aunque con moderación, según la calidad del delito y de las injurias" (1917:75).

El aporte singular de Ginés de Sepúlveda, que lo aparta de la opinión más extendida sobre este asunto y lo convierte en una referencia ineludible para todo estudio sobre teoría política de las acciones bélicas[79], consistió en agregar un elemento adicional a la aplicación de los principios de la doctrina de la "guerra justa" al contexto de la conquista española en América que no formaba parte hasta entonces de las tradiciones del pensamiento escolástico sobre la guerra: incluyó entre las causas de una guerra justa la dominación por las armas de aquellos pueblos que siendo inferiores en capacidades y habilidades rehusasen aceptar el dominio de quienes fueran superiores naturalmente. Siguiendo la doctrina tradicional, Sepúlveda declara en *Demócrates Segundo* que "justas deben ser las causas para que la guerra sea justa" (1951:16) y a continuación enumera las causas en virtud de las cuales puede emprenderse una guerra en conformidad con la justicia y la piedad, agregando este elemento diferencialista como cuarta causa:

[79] Además de *Demócrates Primero* y *Demócrates Segundo*, Sepúlveda dedicó otras obras a la defensa de la política belicista de Carlos V: el breve tratado *Exhortación a la Guerra contra el turco*, de 1530, escrito en un momento complejo del permanente enfrentamiento turco-imperial; y *Del reino*, de 1542, que establecía una jerarquización entre diversas naciones derivada de la calidad de sus ciudadanos, contexto discursivo en el que se refiere a las naciones del "nuevo mundo" (Alvarez Cienfuegos 2004).

> 1. "si la república o su autoridad suprema son injuriadas o atacadas hostilmente con una guerra que con la guerra deba ser rechazada" (1951:16); 2. "una segunda causa justificativa de las guerras consiste en la recuperación del botín injustamente arrebatado" (1951:17); 3. "la tercera causa consiste en la imposición del castigo a quien ha cometido la ofensa" (1951:17); 4. En cuarto lugar: "la más aplicable a esos bárbaros llamados vulgarmente *indios* (…) que aquellos, cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas" (1951:19).

En virtud de su carácter de "siervos por naturaleza" quienes fueran considerados bárbaros estarían obligados por derecho natural, según Sepúlveda, a obedecer a aquellos "más humanos, más prudentes y más excelentes" de modo de ser gobernados según costumbres e instituciones consideradas superiores por la cultura dominante (1951:61). Si rechazaran la autoridad así establecida, sería lícito emplear las armas para obligarlos a aceptarla. Así lo formula en *Apología*:

> "Tales gentes, por Derecho natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones. Si previa la admonición rechazan tal autoridad pueden ser obligadas a aceptarlas por las armas; una tal guerra será justa por derecho natural, según enseña Aristóteles y Santo Tomás" (1975:61).

Segundo aspecto de la "lógica de la dominación cultural"

Para demostrar las razones por las cuales los pueblos que habitaban los territorios americanos eran efectivamente "siervos por naturaleza" pasibles de ser sometidos, y así aplicar rectamente dicha doctrina, Sepúlveda recurre a dos estrategias: la imputación de "barbarie", que justifica el derecho de dominio en esta lógica de sujeción completando el 1er. argumento; y la condena de las prácticas de antropofagia,

sacrificios e idolatría, actos bárbaros que merecerían la intervención de la cultura superior, tal como expresa Sepúlveda en el 2do. y 3er. Argumento.

Desde los comienzos de la conquista, la condición de "barbarie" fue atribuida al mundo americano como rasgo negativo de privación, ausencia o insuficiencia. La carencia de aquellos rasgos distintivos que definían la cultura propia (española) permitía inferir la condición de barbarie del universo cultural diverso: las culturas americanas carecían de leyes y expresiones escritas, no conservaban monumentos de su historia y eran incapaces para gobernarse bajo formas "civilizadas", entre otros rasgos. La peculiaridad de la cultura propia se elevó a arquetipo universal, y en consecuencia, la humanidad sólo podía manifestarse de manera deficiente y acotada en las sociedades con rasgos heterogéneos o contrapuestos al mundo europeo, (particularmente español)[80] en el que la humanidad se desplegaba de manera plena y perfecta. Así lo describe Sepúlveda en un pasaje ilustrativo de *Demócrates Segundo*:

> "Compara estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con la de esos hombrecillos en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras, ni conservan monumentos de su historia (…), carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras" (Sepúlveda 1951:35).

La descripción de Sepúlveda de las costumbres sociales, políticas y religiosas de los pueblos americanos reconoce como fuente la *Historia General de las Indias*

[80] El historiador mexicano E. O´Gorman subraya el "sentido nacionalista" que subyacía a la tesis de la incapacidad del indígena americano. La dicotomía aplicada a la especie humana, dividida en "pueblos civilizados" llamados a cumplir con la suprema obligación moral de intervenir en la vida de los "pueblos bárbaros", no representaba dos bloques homogéneos sin más. Dentro del grupo de las "naciones civilizadas" surgirá también la tendencia a admitir entre ellas grados de mayor y menor civilización, correspondiendo a las más avanzadas el dominio sobre la barbarie. En los mismos textos de Sepúlveda se encuentran varios alegatos que postulan a España como la nación preeminente entre las civilizadas, en virtud de su prudencia, ingenio, esfuerzo bélico y humanidad (O´Gorman, 1989: 85:88).

(1535-1549) de Gonzalo Fernández de Oviedo[81]. En esa extensa obra, el cronista ofrecía una descripción detallada pero no menos munida de interpretaciones etnocéntricas de las costumbres indígenas indicadas por Sepúlveda: las prácticas de memoria indígena, expresadas oralmente en cantares o *areítos*, que evocaban batallas y genealogías de caciques prescindiendo de libros o historia escrita (Libro V); el culto a los *cemíes*, característico de la isla La Española, cuyas figuras pintadas y esculpidas consideraba "aberrantes" por identificarlas con el "diablo" de su propia cosmología[82] (Libro V); y la práctica de sacrificios de hombres, mujeres y niños así como la práctica de canibalismo, que ubicaba principalmente en las islas de Dominica, Martinica y Guadalupe y también en la Nueva España, tierra de Moctezuma (Libro VI).

Estas crónicas[83] constituían una referencia ineludible para los hombres de ciencia de los siglos XVI y siguientes en virtud de la amplitud de las temáticas abordadas, la exhaustividad de acontecimientos referidos y del vínculo del historiador con el emperador Carlos V, quien lo había nombrado con el título honorífico de Cronista Oficial de *Indias* (Gerbi, 1978:153). Fiel al estilo de este género literario, los relatos de Oviedo abarcaban temas de botánica, cosmografía y fauna (el "Sumario de la natural

[81] Fernández de Oviedo se embarca hacia las Indias por primera vez en 1514. Para una biografía de Oviedo, remito a O´Gorman,1989: 41-67.

[82] "En esta isla Española, *cemí*, como he dicho, es el mismo que nosotros llamamos *diablo*" (Fernández de Oviedo,1992: 112)

[83] El género literario de la "crónica", floreciente durante el comienzo de la conquista, se inicia ya con el *Diario* de Cristóbal Colón, donde el navegante ofrecía una primera representación de los que denominaba "indios", a quienes describe como seres mansos, bondadosos y obedientes (súbditos en potencia) con "habilidades básicas y escasas" respecto del comercio, los trueques y la guerra (Gerbi, 1978). Los expedicionarios embarcados en las siguientes expediciones continuaron escribiendo crónicas (como el médico sevillano Álvarez Chanca o Michele Da Cuneo). En ellas relataban vivencias y consignaban observaciones, de sistematicidad diversa, sobre la exuberante naturaleza americana, incluyendo detalles de la flora y la fauna, y sobre geografía y cosmografía. Igualmente se incluían narraciones y cronologías de los acontecimientos de la conquista. Los autores de estas crónicas partieron de un modelo conceptual y cultural europeo frente al cual la cultura extranjera comentada se presentaba como incompleta o anormal, dando como resultado tipologías antropológicas afectadas por un impasible tono de superioridad, ya fuera destacando su "primigenia inocencia", o representándolos como seres privados de todo atributo moral, intelectual religioso y físico, ubicados en el último escalón de la humanidad (Bolaños 1995).

historia de las *Indias*" de 1525 constituye una investigación principalmente dedicada a los recursos naturales de las *Indias*), así como descripciones etnográficas acompañadas por una crónica de los sucesos de la conquista (desarrollados especialmente en su obra mayor, la *Historia*, escrita durante varios decenios y publicada de manera parcial durante 1535-1549).

El espíritu de superioridad que emanaban estas crónicas respondía no sólo a prejuicios hacia los pueblos diversos sino, sobre todo, a intereses estratégicos y a la apología de la conquista. Si se comparan los contenidos de las crónicas de Fernández de Oviedo con la perspectiva que asume Bartolomé de las Casas en sus crónicas de la *Historia de las Indias* y la *Apologética historia* se distinguen dos intenciones literarias contrapuestas: mientras que Fernández de Oviedo se propone narrar la historia de la conquista desde la perspectiva de los expedicionarios y conquistadores más célebres como F. Magallanes, J. D. de Solís, S. Gaboto, H. Cortés y F. Pizarro, Bartolomé de Las Casas declara que el objetivo de sus crónicas fue dar noticia de los daños, calamidades y despoblación que el autor había visto en las *Indias*, corrigiendo los defectos de los informes sobre las naciones indianas y denunciando la encomienda, el repartimiento, y la "difamación del indio", como expresó en la "Digresión sobre la difamación de los indios por Oviedo en su Historia" que ocupa los cap. 142 a 146, de *Historia de las Indias* (Las Casas 1951:320-336)[84].

Las descripciones de las prácticas de antropofagia, sacrificios humanos e idolatría reseñadas, entre otros, por Fernández de Oviedo se ven reflejadas en las argumentaciones sepulvedanas y resultan útiles al autor para justificar las guerras y el dominio español sobre las culturas consideradas "bárbaras". En el 2do. Argumento a favor de las guerras de conquista, Sepúlveda sostuvo que las guerras contra los indígenas de América podían ser consideradas justas pues tenían como objetivo erradicar dichos crímenes (Sepúlveda 1951:37-47; 1975:61-64). En el 3er. Argumento adicionalmente afirmaba que la guerra contra los indígenas de América era justa en

[84] También en *Apología* Las Casas acusa a Oviedo de haber difamado a los indios instigado por dos motivos: "Primer motivo: Oviedo era uno de los encargados de despojar a los indios y apoderarse del botín. (tenía el cargo de veedor)" (1975:379-380). "Segundo motivo (por el cual Oviedo escribió tantas perniciosas mentiras contra los indios): Dios, por sus crímenes, le había cegado para no conocer la buena disposición de los indios" (1975:381).

tanto se la realizaba para liberar a las víctimas de tales prácticas (Sepúlveda 1951:61-63; 1975:64), es decir, no como castigo del "crimen" en sí mismo.

La cuestión de la antropofagia no solo fue condenada como práctica "bárbara". También fue utilizada como recurso para justificar el uso de la fuerza contra los grupos más difíciles de someter, mediante la aplicación de protocolos y permisos de acción inscritos en diversas provisiones y cédulas reales contra los supuestos antropófagos o caníbales de la zona del Caribe. Como señala R. Adorno en "Los debates sobre la conquista del indio en el siglo XVI" la discusión sobre el "carácter del indio" no puede quedar desligada del debate sobre el derecho de la corona española para conquistar a los naturales americanos ni de la elaboración de políticas relativas a la conquista: "cuando se exageraba la incapacidad del indio, podía ser (…) o con fines de explotación económica (la defensa de los intereses de la corona o de los encomenderos) o para justificar el paternalismo del sistema misionero" (2007:20). Asimismo, como afirma L. Hanke, si se juzgaba que los aborígenes eran caribes, éstos podían ser combatidos sin piedad y lícitamente esclavizados, por lo que los traficantes de esclavos del siglo XVI tendían a aplicar este término "en forma más bien vaga", exagerando aquellas características que para la época constituían la "barbarie" (Hanke, 1974:45-46).

Además de su funcionalidad práctica, la imputación de "antropofagia" o "canibalismo" fue un elemento central en la construcción imaginaria de la "alteridad salvaje americana", en oposición a la "ejemplaridad civilizatoria europea". Los primeros relatos de "caníbales" aparecen ya en los *Diarios* de Colón. El Almirante hacía referencia a una isla de antropófagos en la que habitaban hombres a los que denominaban *caniba,* gente del *Gran Can,* o *caribes* que atemorizaban y tomaban cautivos a los grupos indígenas dóciles que componían su primera visión idílica del salvajismo (Jáuregui, 2008: 48ss. De Gandía, 1946: 45ss.). A partir de entonces, la referencia al canibalismo se replicó en diversas crónicas que compusieron la invención de una "América caníbal" en la que se combinaban imágenes mitológicas extraídas de relatos clásicos griegos sobre viajes y pueblos lejanos (como las *Historias* de Heródoto y la *Odisea*), historias fantasiosas sobre los viajes a Oriente, leyendas del folclore popular y tratados de historia natural, reactivadas en una suerte de "bricolaje gnoseológico y mítico" (Jáuregui, 2008:54). Es decir, que en cuanto "dispositivo generador de alteridad" (Jáuregui, 2008:177), el "canibalismo" funcionó como una

paradójica representación de la mismidad europea porque se trataba de un concepto construido a partir de elementos culturales propios. Como señala Jáuregui:

> "La concepción del Nuevo Mundo está fundada en presuposiciones sobre las cuales se establecen relaciones de similitud y diferencia entre lo propio y lo Otro; en otras palabras, el conocimiento de lo ignoto funciona en parte como reconocimiento, o lo que Heidegger llama entendimiento previo o pre-concepción. Producir el nuevo mundo como lugar epistemológico implicó la aplicación del imaginario de la mismidad a la significación de lo desconocido" (2008:51).

El tópico caníbal como base retórica de constitución del "otro" encubre un ejercicio de violencia simbólica que puede ser analizado filosóficamente mediante las categorías de Dussel sobre la constitución del *Otro* a partir de *"lo Mismo"* (1994). Este acto de definir al que se presenta como otro diferente o alterno frente al sí-mismo implica un pasaje del plano ontológico al plano deontológico, pues el acto de constitución del *Otro* reducido a un acto unilateral y monológico, exento de todo vínculo efectivo con la alteridad, implica asimismo una definición de la postura que se está asumiendo en el trato hacia el *Otro*, es decir, de la obligación moral hacia él. El *Otro* en-cubierto como *"lo Mismo"*, en términos de Dussel, en esta lógica dominadora está condenado a la subordinación; nunca será reconocido como lo mismo, sino como una versión inferiorizada, subyugada y reducida por la conquista y la misión civilizatoria. El *Otro* negado como *Otro* se incorpora a la Totalidad como instrumento, como encomendado, es decir, de manera alienada (1994:41). Al tratarse de una constitución del *Otro* esencialista y ontologizante, el ámbito de las diferencias culturales funciona como un instrumento de diferenciación totalizante, en el que, como contrapartida, quienes no están en posesión de las cualidades ligadas al modelo de superioridad concebidas como esenciales, no están tampoco en condiciones de alcanzarlas. De hecho, como corolario de su caracterización de los americanos, Sepúlveda se refiere a la cuestión del estatuto del indígena luego de ser conquistado y sostiene que aquellos que hayan admitido la religión cristiana y aceptado el dominio político de España, formándose en los códigos, normas y creencias de la cultura

superior, no por ello pasarían a disfrutar de los mismos derechos que los cristianos y españoles. Esto viene a confirmar la hipótesis de una racialización temprana de la alteridad, tal como se mencionó anteriormente:

> "Nada hay más opuesto a la llamada justicia distributiva que dar iguales derechos a personas desiguales: a los que son superiores en dignidad, virtud y méritos, igualarlos con los inferiores en favores, honor o paridad de derecho" (1951:119).

En definitiva, dada la concepción esencialista en juego, el estatuto de inferioridad no se pierde y la asimilación nunca es completa. La violencia universalizante encubre y niega el ejercicio de una alteridad semejante en derechos. Una segunda cuestión puede inferirse de lo anterior: en este esquema, la constitución del *Otro* a partir de *"lo Mismo"* implica, además, un no-reconocimiento de la capacidad del *Otro* para manifestar sus rasgos culturales, es decir, un no-reconocimiento del *Otro* como agente válido en el acto ético de su propia constitución. Al ser definido según la propia interpretación esencializante no hay "aparición del *Otro*", sino "proyección de *lo Mismo*". En tercer lugar, se revela que el acto desintegrador del *Otro* como *lo Mismo* sugiere atender al reflejo que la imputación de canibalismo proyecta sobre el propio hecho caníbal de la violencia conquistadora. La conquista, tanto en su plano práctico como en su aspecto ideológico, se manifestaba como el verdadero "hecho caníbal", utilización del hombre por el hombre, acto violento de dominación, o aniquilación.

Tercer aspecto de la "lógica de la dominación cultural"

Hasta aquí, entonces, se expusieron los mecanismos argumentativos empleados por Sepúlveda para justificar el derecho de dominio español sobre las culturas "bárbaras". En esta lógica de dominación, la reprobación de las manifestaciones culturales consideradas "atrasadas" facultaba a la cultura "adelantada" la propagación de sus valores, creencias, normas y hábitos en el marco de una "misión civilizatoria", cultural, epistémica y religiosa.

Sepúlveda expresó en su 4to. Argumento que las guerras de conquista emprendidas en los territorios de las *Indias* podían ser consideradas justas pues constituían una vía para allanar el camino hacia la propagación de la religión cristiana (Sepúlveda 1951:64-71; 1975:65-72). Con este argumento, justificaba el uso de la fuerza presentándolo como una vía legítima para apartar a los pueblos americanos del supuesto atraso de sus formas de vida, y para enmendar el estado de ignorancia en el que estos pueblos se encontraban no sólo respecto de "la verdadera religión", sino también de los principios considerados universales por la cultura dominante. El uso de la fuerza constituía un derecho reservado a la cultura superior, ya que, como afirmaba Sepúlveda en *Apología*, "es de derecho natural y divino corregir a los hombres que van derechos a la perdición y atraerlos a la salvación aún contra su propia voluntad" (1975: 65).

La "misión civilizatoria" se planteaba como una labor con una clara "dimensión ética" pues suponía elevados beneficios para los pueblos conquistados a los que conducía hacia la virtud y la perfección. No obstante, aunque se admitía la posibilidad de una conversión relativa que condujera a los bárbaros hacia un estadio de humanidad superior, tal desarrollo podía desenvolverse de manera acotada dentro de determinados límites que aseguraban y perpetuaban la diferencia y el vínculo vertical entre conquistador/conquistado, trazando el carácter irresoluble de la condición de inferioridad cimentada sobre el concepto de cultura esencialista que atraviesa la argumentación de Sepúlveda (como se desarrolló precedentemente al analizar en la violencia simbólica que subyace a la constitución de lo Otro a partir de lo Mismo):

> "Qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto pueden serlo, de criminales en virtuosos, de impíos y esclavos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios dentro de la verdadera religión" (Sepúlveda 1975:63).

En los textos de Vitoria sobre el derecho de los españoles a predicar y anunciar el Evangelio entre los "bárbaros", queda expuesto claramente el aspecto político que

subyace a la "misión civilizatoria". Su posición resulta menos beligerante que la de Sepúlveda ya que excluía a la predicación cristiana de las causas motivantes de una guerra que pueda ser considerada justa: En tanto los pueblos "bárbaros" permitieran a los españoles predicar el Evangelio libremente y sin impedimento (independientemente de que éstos recibieran o no la fe), no sería lícito declararles la guerra ni tampoco ocupar sus tierras[85]. La justificación a la que recurre Vitoria es al "impedimento", que sí constituye injuria, y causa de guerra. Apelando al "derecho de gentes" como principio garante de la libre expresión, justifica el uso de la fuerza en caso de que ésta se vea amenazada, pues al impedir la predicación cristiana, los "bárbaros" estarían injuriando a los españoles, de modo que así "ya tienen éstos causa justa de guerra"[86]. El aspecto político de la propagación de la religión cristiana se revela de manera manifiesta como la "puntada final" de una trama de aculturación y conversión religiosa que implica consecuencias de dominación en términos geopolíticos: "Si buena parte de los bárbaros se hubiesen convertido al cristianismo, ya violentados, ya espontáneamente, mientras sean verdaderos cristianos, puede el Papa darles, con causa justa, lo mismo a petición de ellos que voluntariamente, un príncipe cristiano y quitarles los señores paganos" (1917:81).

[85] "Aun cuando la fe hubiese sido anunciada a los bárbaros razonablemente y suficientemente, y ellos no hayan querido aceptarla, no por esto hay razón bastante para hacerles la guerra y despojarles de sus bienes" (Vitoria 1917:58).

[86] "Si los bárbaros impiden a los españoles anunciar libremente el Evangelio, pueden éstos, después de dadas las debidas explicaciones para evitar el escándalo, predicárselo a la fuerza y procurar la salvación de aquella gente; y si para esto es preciso aceptar la guerra o declararla, pueden hacerlo hasta lograr facilidades y seguridad en la predicación del Evangelio" (Vitoria 1917:77-79).

3.3. Objeciones a la fractura colonial: la universalidad como reconocimiento de la diversidad en Bartolomé de las Casas

Bartolomé de Las Casas compone una postura alternativa que combina la defensa de la igualdad universal del género humano, el reconocimiento a la diversidad cultural y un alegato del sentido misional de la conquista[87]. Su doctrina antropológica de claro sentido universalista reconocía los mismos derechos y libertades para todo el género humano, en oposición a la teoría de la "servidumbre natural" que admitía la existencia de pueblos inferiores conformados por "bárbaros" "apenas hombres" en los que sólo se vislumbran "restos de humanidad".

El concepto de universalidad que habitaba los argumentos diferencialistas de Sepúlveda proyectado desde el mundo europeo hacia las culturas americanas se resignifica en la postura filosófica lascasiana de modo totalmente diverso. La universalidad se concibe aquí como el elemento común que debe definir a la humanidad entera. La naturaleza humana, para Las Casas, excedía los atributos capaces de definir una civilización particular; por consiguiente, no se identifica con una cultura humana determinada, tal como hacía suponer Sepúlveda, sino que los rasgos que la definen son las facultades del "entendimiento" y la "voluntad", que se hallan presentes en todos los hombres por igual habilitándolos para desarrollar modos diversos de habitar el mundo: "Todas las naciones del mundo son hombres. Todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores y se mueven por los objetos de ellos, todos huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y todos desechan y aborrecen el mal" (Las Casas 1951: 396).

Como introducción a las respuestas de Las Casas a Sepúlveda se mencionan concisamente los elementos filosóficos que componen sus planteos antropológicos. En primer lugar, la "racionalidad", que constituye un rasgo definitivo de la naturaleza

[87] En *Historia General de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)* Dussel considera acertado hablar de un "sentido integral de la conquista", dado que se trató de la expansión de España como Reino Cristiano. En virtud de ello, la conquista tendría dos fines indisolubles que no pueden escindirse en el análisis: la dominación de las tierras y sus habitantes bajo el poder temporal de la Corona y la evangelización de los pueblos mediante la incorporación a la Iglesia, fuerza espiritual del Reino (Dussel, 1967: 88).

humana, distribuida de modo igual en todo el género, sin distinción de grados (desarrolla esta cuestión en *Apologética historia* y en *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*) En segundo lugar, la "libertad", noción que aborda en relación con su cercenamiento en el plano concreto en un estudio llamado *Octavo remedio*, también conocido como *Tratado sobre las encomiendas*[88], donde advierte que la libertad es el mayor bien del mundo temporal y que "no hay poder sobre la tierra que haga menos libre al estado de los libres". En tercer lugar, la "igualdad" que emana del derecho natural: en la concepción de Las Casas (expuesta principalmente en *Tratado comprobatorio*), el derecho natural es un conjunto de derechos básicos que surgen de las características mismas del ser humano, es decir, de la naturaleza humana (Beuchot 1994:53). Estos derechos son intrínsecamente igualitaristas pues se dan en todos los seres humanos sin distinción ni jerarquías.

En virtud de esta concepción Las Casas argumentó contra la postulación de una fractura entre "pueblos civilizados" y "pueblos bárbaros" que legitimaba el uso de la fuerza para facilitar la conquista. En esta sección se exponen las respuestas e impugnaciones a Sepúlveda desarrolladas en *Apología,* que se complementan con contenidos teóricos expuestos en otros textos de su autoría:

- Primera respuesta a la lógica de la dominación cultural: la "insuficiencia de la imputación de barbarie para justificar la subordinación natural" (Las Casas, 1975:125-143);
- Segunda respuesta a la lógica de la dominación cultural: la "inviabilidad del argumento de la superioridad cultural" (Las Casas, 1975:137-138);
- Tercera respuesta a la lógica de la dominación cultural: los argumentos en rechazo al uso de la fuerza en el marco de la predicación cristiana (Las Casas, 1998).

[88] Este texto exponía su tenaz oposición a este régimen. Fue escrito para Carlos V con el objetivo de que se redactaran y promulgaran las "Leyes Nuevas", suceso de1542.

Primera respuesta a la "lógica de la dominación cultural"

Bartolomé de las Casas rechazó la aplicación de la noción aristotélica de "barbarie" a los pueblos americanos, tal como la expuso Sepúlveda. Para ello alegó que sólo una lectura errónea del filósofo griego permitió a su traductor e intérprete adjudicar a los indígenas la condición de "siervos por naturaleza" con el consecuente sometimiento absoluto a los españoles. La estrategia lascasiana consistió en demostrar que no existe en el género humano una distinción de grado significativa entre superiores e inferiores que habilite la sumisión de pueblos enteros mediante la fuerza, y que esta no fue tampoco la opinión de Aristóteles.

El dominico desarrolló un completo "estudio sobre la barbarie" para evaluar en qué sentido los pueblos americanos podían ser considerados "bárbaros" y, complementariamente, para examinar si tal posible imputación conducía insoslayablemente a suponerlos "siervos por naturaleza", tal como planteaba el 1er. Argumento de Sepúlveda (Las Casas 1975:125-143). Para ello, distinguía cuatro acepciones del término "bárbaro", a su vez agrupables en dos clases más generales: los "bárbaros *secundum quid"*, es decir, bárbaros en sentido relativo, y los "bárbaros propiamente dichos". En la primera clase (bárbaros *secundum quid*) ubica en primer lugar a "todo hombre cruel e inhumano", es decir, a quienes actúan de manera feroz y violenta formen o no parte de sociedades organizadas mediante instituciones políticas. A esta clase de bárbaros, sostiene Las Casas, pertenecen los españoles involucrados en la conquista, quienes "por las obras cruelísimas que llevaron a cabo contra aquellos pueblos superan a todos los bárbaros" (1975:126). En segundo lugar, pertenecen a esta clase de bárbaros "los que carecen de idioma literario", y allí ubica a "aquellos que por la diferencia del idioma no entienden a otro que con ellos habla" (1975:126). Según esta acepción, puede ocurrir que quienes sean denominados "bárbaros" sean "sabios, cuerdos, prudentes y civilizados" (1975:127). En tercer lugar, pueden ser denominados bárbaros *secundum quid* "los hombres no cristiano*s"*, siendo este sentido el que cabría aplicar a los indígenas americanos. No obstante, afirma Las Casas, Aristóteles no se refería a ninguna de estas tres clases de bárbaros cuando predicaba de ellos la servidumbre natural en el Libro I de la *Política*, sino a una segunda categoría de bárbaros, los "bárbaros propiamente dichos" o "bárbaros en sentido estricto", entre los

que incluye a "todo hombre de pésimo instinto", es decir, hombres crueles, feroces, ajenos a la razón y que no se gobiernan ni con leyes ni con derecho. Pero estos individuos, afirma Las Casas, existen muy raramente ya que "la naturaleza engendra y produce lo que es mejor y perfecto" (1975:129), por lo que considerar que el gran número de americanos pertenece a esta clase de bárbaros sería una gran detracción a la perfección del universo[89].

El "argumento de la perfección" que introduce Bartolomé de las Casas para reforzar su refutación a Sepúlveda apelaba a la autoridad filosófica de Tomás de Aquino y de Aristóteles. Su raíz tomista estaría expresada en el Tratado *De las Causas* donde Tomás de Aquino afirmaba que las obras de la naturaleza son producto de la Suma Inteligencia de Dios y que conviene a la bondad y omnipotencia divina que la naturaleza siempre, o en la mayoría de los casos, produzca cosas perfectas y buenas. Por otro lado, y de manera claramente estratégica, Las Casas citaba a Aristóteles como autoridad para su "argumento de la perfección", con el que desafiaba el argumento sobre la "servidumbre natural del bárbaro" de Sepúlveda, dado que éste lo infería de su interpretación de determinados pasajes de la *Política*. La refutación de Las Casas se refuerza justamente porque apelaba a la misma fuente filosófica que con fines opuestos invocaba su contrincante. Por eso, contrapuso otros pasajes donde el filósofo griego postulaba el carácter armónico y orientado a la perfección del orden natural: "la naturaleza hace entre las cosas posibles la mejor" y "las cosas que se hacen por naturaleza tienen la causa ordenada en sí mismas, de manera que así se realizan siempre o casi siempre" (1975:129).

De igual forma, Las Casas aprovechó la ocasión argumentativa para reforzar su postura de rechazo a la violencia en el marco de la predicación cristiana[90]. Señala que aún si se aceptara que ese pequeño grupo de hombres debiera ser gobernado y educado por otros para vivir "política y humanamente", no por ello deberían ser obligados, sino atraídos, ya que "aunque se trate de bárbaros en el más alto grado, no por ello dejan de ser creados a imagen de Dios y no están tan abandonados de la providencia divina que

[89] Las Casas refuerza la tesis según la cual no deben denominarse bárbaros a los pueblos del Nuevo Mundo en *De único vocationis modo* y *Apologética historia*.

[90] Tema desarrollado más adelante en este apartado, en la Tercer respuesta a la "lógica de la dominación cultural".

no sean capaces de entrar en el reino de Cristo" (1975:132). Con este recurso se anticipaba a la posibilidad de que con independencia de su argumento se aplicara la categoría de bárbaros pasibles de ser dominados por la fuerza para ser atraídos a los modos de vida "superiores" a los pueblos americanos y que esto posibilitara su instrumentación como mano de obra bajo las instituciones indianas que explotaban su fuerza de trabajo. Con el fin de invalidar cualquier recurso de autoridad por parte de conquistadores y "encomenderos" señaló que el obligar a los "bárbaros" "no es lícito a cualquiera, sino solamente a los príncipes y jefes de Estado". Por ello, instaba a abandonar a Aristóteles en este punto puesto que algunos pasajes podían invocarse para justificar el dominio de los conquistadores:

> "Por tanto, aunque el Filósofo, desconocedor de la verdad y caridad cristianas, escriba que los sabios pueden cazar a los bárbaros no menos que a las fieras, nadie entienda por ello que los bárbaros deben ser matados o sometidos a trabajos inicuos, duros, crueles y rígidos, y que con tal fin pueden ser buscados y capturados por los más sabios. Mandemos a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*" (1975:132).

En suma, el "estudio sobre la barbarie" lascasiano arroja como resultado que los mismos españoles quedarían ubicados en el tipo de "bárbaros" considerados como "todo hombre cruel e inhumano"; y que los indígenas americanos sólo podrían ser llamados bárbaros en tanto "hombres no cristianos", aunque entre este tipo de hombres se hallarían "sabios, cuerdos, prudentes y civilizados" (1975:127). La conclusión más importante del estudio radica en que sólo de un tipo de bárbaros podría predicarse la "servidumbre por naturaleza", pero estos son extremadamente escasos en el mundo, dado que "la naturaleza engendra y produce lo que es mejor y más perfecto" (1975:129).

Segunda respuesta a la "lógica de la dominación cultural"

La refutación del "argumento de la barbarie" asume otra dirección, que consiste en demostrar la "inviabilidad del pretexto de la superioridad cultural", doctrina sobre cuya base se justificaba la dominación de las culturas más simples o inferiores por otras que se consideraban a sí mismas en un estado de adelanto o desarrollo superior.

El fraile Las Casas estaba convencido de la racionalidad y del ejemplar desarrollo de las capacidades morales y políticas de las culturas indígenas de América, tal como expuso ampliamente en distintos pasajes de *Apologética Historia* y en los capítulos de *Historia de las Indias* dedicados a la "Digresión sobre la difamación de los indios por Oviedo" que se expondrán a continuación. Pero más allá de su concreta convicción sobre el desarrollo cultural de los pueblos de América, el fraile dominico avanzó en la defensa de la justicia cultural señalando, como corolario de su tratamiento sobre la barbarie, que aún en el caso de admitirse que un pueblo fuese inferior en ingenio, habilidad o capacidad industrial a otro, no por ello estaría obligado a someterse y a adoptar las costumbres del supuestamente más civilizado (1975:137). Pues si así fuera, sostenía, se trataría de un argumento que habilitaría la posibilidad de acciones bélicas constantes: "un pueblo podría alzarse contra otro pueblo, y un hombre contra otro hombre para así someterlos, fundados en la convicción de su mayor cultura" (1975:138). Un argumento tal, como señaló en su estudio sobre el debate Dussel, es tautológico, ya que parte de la superioridad de la propia cultura simplemente por ser la propia y declara no humano el contenido de las culturas diversas solamente por ser diferentes a la propia (Dussel, 2009: 58). Las Casas sostuvo, en suma, que por Ley Natural todo pueblo tiene derecho a defenderse de este tipo de ataques, aduciendo que "tal guerra en verdad es más justa que aquella que bajo pretexto de cultura se hace" (1975:138).

Como se mencionó antes, Las Casas dedicó escritos enteros para informar la calidad de los sistemas culturales complejos que los pueblos americanos habían desarrollado en los territorios ahora ocupados por la conquista. Su *Apologética historia* (AH) rebasa el plano de lo puramente descriptivo para perseguir un fin ético-político: demostrar la capacidad racional y cultural compleja de los pueblos "indios" a lo largo del continente y así impugnar los argumentos sobre su carácter subalterno y objetar el

derecho de dominio español erigido sobre esa base[91]. Es tal la minuciosidad de la descripción de la organización política y social de los pueblos que el cuadro simplificado planteado por Sepúlveda parece quedar en el plano del absurdo, propio de quien no había pisado esas tierras. La dedicatoria de Las Casas resulta sumamente ilustrativa de sus objetivos: "a las personas sabias y prudentes cristianas que no pretenden sino informarse de la verdad, (…) que ninguno de estos pueblos, lugares, villas y ciudades pudiera haber sido hechas por hombres sin gran ingenio, sin gran sutileza de entendimiento, sin gran ejercicio y discurso de razón, sin consejo, sin experiencia y sin aventajada prudencia" (1958:195).

Las Casas describe las virtudes intelectivas de estos pueblos siguiendo un examen de sus capacidades racionales que se manifestaban en sus buenos juicios y en su ingenio, así como en la ausencia de pasiones del alma que pudieran causar perturbación e impedir los actos del entendimiento (Las Casas 1958:124). Su sobriedad se manifestaba por ejemplo en la moderación en la alimentación, y la virtud de la benevolencia en su general hospitalidad, valentía, templanza, ingenio (exposición que ocupa los Capítulos 33 a 41 de la AH).

A su vez, para Las Casas, la capacidad de intelección y racionalidad se expresaba en la organización política, la economía doméstica y la perfección de las sociedades indígenas. La madurez de las repúblicas, reinos y comunidades indias se comprobaba, según Las Casas, por el cumplimiento de seis aspectos que, tal como había dispuesto Aristóteles en la *Política,* se requerían para que cualquier comunidad, pueblo o ciudad fuera autosuficiente: que haya cultivo de la tierra para proveer el

[91] O´Gorman considera que, en *Apologética historia,* aparecen dos demostraciones de la racionalidad de los pueblos indígenas. La primera consistió en *probar* la racionalidad del indígena, ya que en ellos concurren todas las causas naturales necesarias. Este argumento remitía a la "racionalidad en potencia" de índole biológica. La segunda demostración, consistía en *demostrar* que los indígenas no sólo eran "necesariamente racionales" por naturaleza, sino que lo son efectivamente, siendo éste un argumento que remite a la "racionalidad en acto", de índole histórica, revelada por los modos de vida. Así, esta cuestión encierra tres elementos básicos: la racionalidad es lo definitorio de lo humano; la afirmación de que esa esencia se da en todos los hombres haciendo del hombre una clase de ente entre los demás entes de la naturaleza, y en ello se funda la idea de la "especie humana"; y la idea de la igualdad ontológica basada en la afirmación de que la esencia humana se actualiza plenamente en el ser, independientemente de las apariencias en contrario (O´Gorman, 1989:77).

mantenimiento de toda la comunidad; que haya artífices que ejerciten los oficios convenientes y necesarios; que haya ejército u hombres de guerra dedicados a la defensa de enemigos exteriores y al constreñimiento de la desobediencia interna; que haya hombres ricos para ejercer el intercambio; que haya sacerdotes para servir y ejercitar el culto divino; y que haya jueces para intervenir y administrar la justicia (exposición que ocupa los Capítulos 42 a 47 de la AH). Un indicador del desarrollo económico era la agricultura, la ganadería, la industria, el desarrollo del arte textil y las variadas obras en oro y plata (exposición que ocupa los Capítulos 59 a 61 de la AH). También se destacaba la existencia de escribanos dedicados a las letras religiosas y la vigencia del aparato legislativo que regía los reinos de Nueva España, con leyes referidas a la sucesión de reyes y a cuestiones sociales como el matrimonio.

Adicionalmente, Las Casas ofrece un retrato vívido de los principales asentamientos poblacionales de las *Indias.* Describe el territorio de la Nueva España conformado por "ciudades populosísimas" como Cempoal, Xapala, Sicuchimacl, Zacotlán, o Timpancinco, con notables edificios, templos y patios (Capítulo 49 de la AH); la ciudad de México, diagramada con calles de tierra, puentes, y un sistema de estanques y fuentes en la que se encontraban imponentes templos y las casas y palacios reales del rey Moctezuma (Capítulos 50 a 54 de la AH); los pueblos de las *Indias del Sur* haciendo referencia a la Isla de La Trinidad, la isla Margarita, la de Cubagua, el reino de Venezuela, el reino de Bogotá, y a la ciudad de Quito para "mostrar que las gentes naturales de ella no son menos prudentes y sociales en cuanto a tener sus ayuntamientos y comunidades que llamamos pueblos, lugares, villas o ciudades" (1958:184) (exposición que ocupa el Capítulo 55 de la AH); las poblaciones del antiguo Perú con grandiosos edificios, templos, artesanía, sistemas de riego, y las riquezas y tesoros de la ciudad de Cuzco, "real cabeza de todos los reinos del Perú"[92] (exposición que ocupa el Capítulo 56 de la AH).

[92] Expresa Las Casas: "Para dar noticia con encarecimiento condigno de las poblaciones y comunidades de la gente de los reinos del Perú para vivir socialmente, que llamamos villas y ciudades, de cuántas eran, y de edificios adornados y suntuosamente constituidos y edificados, enriquecidos y ennoblecidos, sin duda alguna sería mucho tiempo necesario y no sé si podría hallar para explicarlo suficientes vocablos; porque la multitud de los pueblos y ciudades de las regiones que pudieron ser pobladas, las cercas, las fortalezas, los templos, las casas reales, los aposentos de los reyes y señores, los edificios y primor de los

Así, Las Casas demostró no sólo que no habría indicios reales para afirmar que los americanos fuesen pueblos "bárbaros" pasibles de ser dominados por naturaleza, sino que además la pretensión de superioridad de la cultura conquistadora como argumento legitimador de tal relación carecía de justificación, en tanto se basaba en la propia (y arbitraria) convicción de superioridad y conducía a habilitar estados bélicos permanentes.

Asimismo, en su estrategia por reafirmar la inviabilidad del pretexto de la superioridad cultural el autor consagró buena parte de su *Apología* a refutar los Argumentos 2do. y 3ero. de Sepúlveda, que hacían referencia a las prácticas de idolatría, sacrificios humanos y antropofagia que colisionaban con las costumbres y la mentalidad española del contexto de la conquista y justificaban, en la teoría sepulvedana, la injerencia española tanto para erradicarlos (2do.Argumento) como para liberar a las víctimas de los mismos (3er.Argumento). La estrategia lascasiana consistió en cuestionar las razones para justificar la injerencia española en estos asuntos, pues a su entender existía un manifiesto "conflicto de jurisdicción" involucrado en una intervención semejante. Desde una perspectiva política, sostuvo que, para castigar, un príncipe debe tener jurisdicción sobre sus súbditos, atribución que puede estar originada por cuatro causas: por razón de domicilio[93], por causa de origen, por vasallaje o por un delito cometido contra dicho príncipe; ninguna de las cuales se condecía con la relación entre los pueblos americanos y el poder español. (1975:145). Por otro lado, tampoco la Iglesia poseía jurisdicción, pues desde su perspectiva teológica, "los infieles que no han abrazado la fe de Cristo y no están sometidos a un pueblo cristiano no pueden ser castigados por los cristianos o por la Iglesia, por muy atroces que sean los crímenes que cometan" (1975:146). Pues "los infieles que nunca recibieron la fe de Cristo no son súbditos de Cristo en acto; luego no lo son de la Iglesia ni están dentro de su fuero"

artificios, los caminos, los puentes de los ríos grandes, las acequias para regar sus sementeras, todo como es, no puede ser explicado" (1958:186).

[93] Para ejemplificar la "primera clase de súbditos", es decir, aquellos que lo son por razón de domicilio, Las Casas hace referencia los pueblos "judíos y moros que viven en los reinos de los príncipes cristianos. Tales judíos y moros están obligados a someterse a las mismas leyes temporales que los demás habitantes del reino y si quebrantan dichas leyes, por ellas son castigados, como nos lo enseñan los doctores y el Derecho canónico" (1975:145-146).

(1975:147). Esto se aplica tanto a quienes habitan territorios ajenos a la jurisdicción del príncipe como a quienes habitan dentro del mismo, y para ejemplificarlo, refiere al caso de mahometanos y judíos que habitaban los reinos cristianos, quienes estaban supeditados a las mismas leyes temporales que todos los habitantes, pero que en materia religiosa no estaban sometidos a la Iglesia o a sus miembros (1975:146)[94].

Así, la cuestión de la "jurisdicción", tanto política como religiosa, plantearía un límite a la intervención de un poder ajeno sobre actos y manifestaciones culturales y religiosas que se inscriben en el marco de un universo cultural con derecho a ejercer sus prácticas simbólicas sin por ello ser víctimas de los juicios externos que conlleven consecuencias bélicas, ocupación de territorios o sumisión al vasallaje. La jurisdicción aparece, así, como un límite a la universalidad colonialista.

Ahora bien, la cuestión planteada en el tercer argumento, es decir la necesidad de liberar a los inocentes que podían ser víctimas de las prácticas mencionadas, era la más compleja de contrarrestar. Las Casas dedica a este argumento una considerable extensión (casi la mayor parte de la *Apología*) pues, como sostiene Losada, se trataba del argumento clave de su adversario (Losada, 1968). Comienza su razonamiento admitiendo que "le compete a la Iglesia, por la plenísima potestad que le ha sido conferida por Dios, impedir con jurisdicción los citados malos tratos contra los inocentes, e incluso castigar a los autores de los mismos" (1975:304). Y ello en tanto tales inocentes "en potencia pertenecen a la Iglesia; por lo tanto, están bajo su protección; luego corresponde a la Iglesia y al Papa velar porque obtengan su salvación, la cual no conseguirán las personas inocentes si son matadas" (1975:248). Pero ante esta concepción que avalaría la postura de Sepúlveda, Las Casas antecede un principio que considera prioritario, y es que "entre dos males, si uno no puede evitarse, debe escogerse el menor". De este modo, decide poner el peso en el perjuicio que ocasionaría

[94] Esta postura será también expresada por Las Casas en *Treinta proposiciones muy jurídicas* (mencionada anteriormente) en referencia a la toma de bienes de infieles. La proposición número XII expresa que "por ningún pecado de idolatría ni de otro alguno, por grave y nefando que sea, no son privados los dichos infieles, señores ni súbditos, de sus señoríos, dignidades ni otros algunos bienes *ipso facto vel ipso iure*". Es decir que antes que reciban de su propia y libre voluntad la adhesión a las normas cristianas no pueden ser juzgados siguiendo los preceptos de las mismas ni tampoco ser privados de sus posesiones.

una guerra conducida a evitar las prácticas antropófagas y el sacrificio de inocentes, pues "perecerán así más inocentes de los que se trata de liberar" (1975:248)[95].

Pero tal vez su postura más audaz frente a la condena que recibían las prácticas que implicaban sacrificios humanos fue el reconocimiento de la profunda dimensión religiosa que subyacía a este tipo de ritos. Haciendo referencia a la autoridad de San Agustín, Santo Tomás y Aristóteles, afirma que "los hombres están obligados por derecho natural a honrar a Dios mediante lo mejor y más excelente que tienen y a ofrecerle en sacrificio lo mejor". Considerados desde esta perspectiva, los sacrificios humanos daban cuenta del grado de entrega a la divinidad a la que estos pueblos consideraban verdadera, representada en la ofrenda y sacrificio de la vida humana como lo más preciado que puede ser otorgado (1975: 275-285). Este paso final de la argumentación lascasiana demuestra una avanzada conciencia del reconocimiento de la pluralidad religiosa y cultural. En *Apologética historia* desarrolló un estudio sobre esta cuestión "De cómo la razón humana manda ofrecer sacrificios a Dios, y de la pureza con que deben ser hechos" (Cap. 143 de AH) luego de lo cual se expidió sobre "las cosas que antiguamente eran ofrecidas en sacrificio a los Dioses", haciendo referencia a los sacrificios que se hacían a Marte, Diana, Pan, Apolo, Vulcano, Neptuno, y a los sacrificios humanos que acostumbraban ofrecer a los dioses las naciones antiguas (Cap. 161 de AH), para luego probar que "el sacrificio de sangre humana es antiguo y universal en casi todas las naciones del mundo", y más adelante, que "las naciones más solícitas en el culto y los sacrificios fueron las que tenían más alto concepto de Dios" (Cap. 185 de AH).

Tercera respuesta a la "lógica de la dominación cultural"

La legitimidad de los títulos que la Corona española declaraba poseer sobre América constituyó un punto de consenso entre los letrados y "hombres doctos" de España. No fue puesta en discusión ni siquiera por el mismo Bartolomé de las Casas, quien, abonando este derecho, defendió la soberanía y jurisdicción universal de la

[95] Por motivos de espacio no se incluye una explicación detallada de esta argumentación, que ocupa los Capítulos 28 a 41 de la *Apología* de Las Casas.

Corona en *Treinta proposiciones muy jurídicas* (1552), uno de sus principales Tratados políticos[96]:

> "Los Reyes de Castilla y León son verdaderos príncipes soberanos y universales señores y emperadores sobre muchos reyes y a quienes pertenece de derecho todo aquel imperio alto y universal jurisdicción sobre todas las *Indias* por la autoridad, concesión y donación de la dicha sede Santa Apostólica. Y así, por autoridad divina, y este es, y no otro, el fundamento jurídico y substancial donde está fundado y asentado todo su título" (Las Casas 1966:129)

La postura de Bartolomé de las Casas conjugó, por un lado, una fuerte vocación predicadora de la religión cristiana, y, por otro, un firme rechazo del uso de la fuerza como vía para propagarla. El fraile dominico afirmaba el derecho y la obligación de la Iglesia de extender el Evangelio, aunque en el marco de su férrea defensa de los derechos de los indígenas basada en la dignidad humana universal, tal como expresaba su doctrina antropológica universalista. En *Historia de las Indias* manifestaba que el

[96] Las Casas escribió este Tratado en respuesta al Consejo Real de las Indias, institución desde la cual le solicitaron que aclarase su postura sobre la legitimidad de los títulos que los Reyes de Castilla tenían sobre las "Indias Occidentales". En esta obra, Las casas sostuvo que el título "supremo y universal" que autorizaba a los Reyes de Castilla sobre los pueblos de las "Indias" se asentaba exclusivamente en la concesión de la Iglesia. Como señala Las Casas en la "Proposición XIV", era tarea del Sumo Pontífice elegir a un rey cristiano para "proveer y tener la solicitud, diligencia y cuidado de la promulgación del Evangelio y ley de Cristo; y fundar y ampliar del culto divino y universal de la Iglesia por todos los reinos de ellas" (1966:127). Tras haber recibido de su propia y libre voluntad la fe cristiana, los reyes y señores naturales de las comunidades y los pueblos de las Indias estarían obligados a reconocer a los Reyes de Castilla como "universales y soberanos señores y emperadores (Proposición XIX, 1966:129-130). Dominarlos primero por guerra, no obstante, era contrario a los principios de caridad cristiana, y no había autoridad ni causa justa alguna para emprender la guerra. (Proposición XXVI, p. 132). Este punto era enfatizado para refutar los argumentos de "idolatría" y la inferioridad cultural de los pueblos americanos. Tal es así que, en la última Proposición de ese Tratado, Las Casas aseguró que, sin perjuicio del título soberano de los Reyes de Castilla sobre las Indias, todas las acciones realizadas por la fuerza, las injustas y tiránicas conquistas, los repartimientos y encomiendas, habían sido sin fuerza de derecho.

único fin legítimo que podía perseguir la estancia española en las "Indias" era la predicación religiosa del dogma cristiano, que suponía universalmente asequible por todo el género humano. Uno de los principales errores de los conquistadores había sido ignorar que éste era el principal fin del descubrimiento pretendido por la divina providencia, frente al cual todo lo temporal debía ser ordenado y dirigido. A este error se añadía otro aún más fundamental: el desconocimiento de los principios de la dignidad humana, "(…) que nunca del divino cuidado fue tan desamparada y destituida" (Las Casas 1951).

Las Casas expuso su teoría sobre la predicación pacífica de la religión cristiana en *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (1536-1537). En esta obra, de la que actualmente se cuenta con un número reducido de capítulos, Las Casas conjugó su postura ético-religiosa sobre "el único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión" y su teoría sobre las estructuras cognitivas del género humano y la relación de éstas con la fe. Partió de la premisa de que el único modo de predicación, de aplicación común a todos los hombres, es la persuasión del entendimiento. La persuasión constituye un método que consiste en la presentación de razones, de modo que el entendimiento asienta e incline la voluntad hacia la fe. La fe es entonces comprendida como un acto del entendimiento. Para Las Casas, esta consigna es válida universalmente, con independencia de las costumbres y creencias de los diversos pueblos en cuestión. Este postulado se apoya en cuatro motivos que hacen referencia a los aspectos "universales" que constituyen la naturaleza común del género humano: 1) porque hay una única y misma especie de naturaleza racional esparcida por el mundo y una sola ley evangélica; 2) porque el modo persuasivo es el connatural y adecuado al género humano; 3) porque no hay diferencia entre los pueblos del mundo y no debe haberla en la forma de predicar el evangelio; y 4) porque no hay diferencia específica entre las naciones del mundo, aun cuando se considere que están envueltas en crímenes o "costumbres depravadas", puesto que ello, en definitiva, forma parte de las elecciones divinas (1998:369-375). En suma, la persuasión constituye el método afín a la racionalidad, distribuida de modo igual en todo el género humano, y en tanto no hay diferencias cualitativas entre los pueblos y naciones del mundo no debería haberlas en la forma de predicar esta religión.

Si bien las posturas de Las Casas y de Sepúlveda resultan antitéticas en cuanto a la legitimidad del empleo de la fuerza como auxiliar para el cumplimiento de la misión religiosa en América, no puede omitirse que la conversión a la fe cristiana concebida como derecho humano universal no estaba en discusión; es más, constituía el fin último de la conquista. En el marco de esta hermenéutica de la universalidad llevada a cabo en la tesis, la legitimidad de tal pretensión resulta cuestionable, y plantea una posible contradicción con el posicionamiento culturalmente pluralista que Las Casas exhibe en su ideario. Si bien se trata de un problema filosófico-religioso que sobrepasa el análisis aquí propuesto, no obstante podrían plantearse brevemente algunas respuestas provenientes de la filosofía actual, si bien antes de ello es preciso ubicar la cuestión en su contexto histórico e ideológico. Al respecto, S. Zavala señala que "(…) la religión católica no era para el europeo una religión local ni compatible con otras extrañas sino el credo necesario que condicionaba la salvación de todo hombre" (1988). Es decir que la "virtud expansiva" del catolicismo romano estaba en relación con un sentido universal asociado al credo profundamente arraigado en la mentalidad hispana de la época. Sin desdeñar lo indicado, para la perspectiva filosófico-crítica actual, el pensamiento de Las Casas puede ser considerado o bien como *"*el primer anti discurso filosófico de la Modernidad" (Dussel 2009), o bien como un discurso que humanizó la conquista, pero no por ello dejó de ser una de las variantes del amplio discurso opresor (Roig 1981).

Para Dussel, el giro crítico de Las Casas consistió en reconocer al mundo indígena una pretensión de universalidad y de verdad equivalente a las europeas sin dejar de afirmar, por otro lado, la pretensión de universalidad de la predicación cristiana pacífica. Desde su propia perspectiva, los indígenas adoran al verdadero Dios. A causa de ello, Las Casas defendió el derecho de estos pueblos incluso a inmolar víctimas humanas a la divinidad considerada por ellos como verdadero. Por defender estas ideas, Dussel considera que Las Casas ha llegado "(…) al máximo de conciencia crítica posible para un europeo en *Indias*", ubicándose del lado de los oprimidos (2009:63). Según Dussel, el discurso de Las Casas no recae en etnocentrismos religiosos, pues otorga la misma pretensión de verdad al "otro" que la que se adjudica a sí mismo. Las Casas puede ser entonces considerado uno de los agentes formadores del "antidiscurso filosófico de la Modernidad", antidiscurso que se escindió tempranamente del mito de

la modernidad europea como civilización detentadora del poder y la verdad universal, política y epistemológicamente, así como religiosa. Más aún, este antidiscurso se opuso anticipadamente a la justificación de la violencia civilizadora que en el siglo XVI se erigió como razón para predicar el cristianismo, y que en los siglos posteriores se empleará para propagar la democracia, los valores del libre mercado, etc. (Dussel 1994: 80)

En una línea similar, M. Beuchot plantea la cuestión del siguiente modo. No hay que desligar la cuestión de la predicación pacífica del gesto de Las Casas que reconoció la diversidad cultural de los pueblos indígenas, y la concibió como un derecho y como un ejercicio válido de su libertad. Se trata del reconocimiento del derecho a tener una cultura y a que se respete, quedando excluida la violencia en el intercambio cultural. En consecuencia, cualquier voluntad de proponer una modificación cultural o religiosa en un pueblo ajeno, debía ser mediante la persuasión y el convencimiento racional libre estando los pueblos indígenas libres para aceptarla o no (Beuchot 1994:65).

La lectura de Roig, por su parte, considera que con Bartolomé de las Casas se inició el discurso del "humanismo paternalista" en América Latina. Este discurso estaba guiado por el principio de "universalidad del humanismo cristiano", según el cual, todos los hombres están en condiciones de recibir el mensaje cristiano (1981:110). Lo que Roig quiere destacar es que aún en el seno del humanismo hispanoamericano se han dado formas ilegitimas de reconocimiento como fruto de una velada actitud paternalista. Distingue tres formas históricas del discurso paternalista: el "paternalismo lascasiano", el "paternalismo idílico bolivariano" y el "paternalismo populista alberdiano", cuyo elemento común es el desarrollo de un "humanismo limitado" o desvirtuado. En cuanto al discurso de la no-violencia lascasiano, que surge en oposición al "discurso opresor violento", la relación dominador-dominado se reorganiza desde el plan de la salvación de las almas, revistiéndose de una actitud paternal. Se trata de un humanismo, aclara Roig, en cuanto absolutamente todos los hombres están en condiciones de recibir el mensaje cristiano. Incluso en el desarrollo que hace Las Casas respecto del mejor modo de recepción del mensaje cristiano, Roig observa en el "oír" una función básica de la relación paternal:

> "De este modo, si bien el discurso evangelizador es por naturaleza paternal y, por eso mismo, debe fundamentalmente ser 'oído', sucede que para que el otro esté en condiciones de prestar audiencia, no se lo ha de violentar, es decir, habrá que escucharlo en lo que respecta a sus derechos, de los que ha de gozar por naturaleza: la libertad y el goce de sus bienes. El infiel, respecto de la verdad revelada, sólo puede 'oír', mas, para que este acto se convierta en un escuchar, deberá ser respetado en todo lo que él sabe, en función de su razón natural, respecto de lo justo y de lo injusto" (Roig 1981:111).

Recapitulación final desde una hermenéutica de la universalidad

Las justificaciones filosóficas sobre la conquista que integran el "Debate de Valladolid" revelan una "lógica de la dominación cultural" asociada a un modo histórico-filosófico de construcción de la universalidad que, lejos de un encuentro intercultural entre culturas hasta entonces desconocidas entre sí, derivó en la imposición de un modelo de civilización con fines expansionistas y colonialistas. La aplicación de una hermenéutica filosófica centrada en la "universalidad" sobre esta trama histórica pone de manifiesto de manera expresa las implicancias prácticas de tales concepciones.

Los principios de esta lógica, que se articulan de manera sucesiva, pueden ser así expresados:

- *Superioridad cultural, universalidad, y legitimación del poder*
  La superioridad atribuida a la cultura dominante la designa, a la vez, como el lugar de enunciación privilegiado para formular discursos con pretensión de universalidad. La validez universal de sus discursos hegemónicos o con pretensión de hegemonía funciona como la fuente de legitimación del "derecho de dominio" sobre las culturas consideradas "atrasadas e inferiores".
- *Esencialismo cultural y ejercicio del poder*
  Planteada la superioridad de una cultura, la identidad de sus miembros se plantea en términos restrictivos a riesgo de perder los privilegios que otorga la pertenencia al grupo superior. Asimismo, la pertenencia al grupo inferior

estigmatizado se concibe en términos esencialistas: el "otro" inferiorizado puede ser "instruido", pero no por ello pierde su condición de subordinado. La ontologización de la cultura es la condición de posibilidad del ejercicio del poder.

- *Universalización de una particularidad y justificación de la intervención cultural*

  La pretensión de universalidad de la propia cultura justifica la "misión civilizatoria" y humanizante, en un acto de desautorización de las voces subalternizadas. La "lógica de la dominación cultural" designa a la cultura expansionista como sede de "lo universal".

Capítulo 4. Abandono y persistencia de los imaginarios coloniales.

4.1. El binomio "civilización - barbarie" como persistencia de la fractura colonial.

El análisis del valor semántico del binomio "civilización/barbarie", categoría medular en los discursos políticos e intelectuales del siglo XIX, revela la persistencia de las concepciones dicotómicas que durante el período colonial habían servido para establecer distinciones sociales jerárquicas: colonizador/colonizado; cultura superior/cultura inferior, pueblos avanzados/pueblos atrasados. Este instrumento categorial, presente desde los discursos tempranos de justificación de la conquista, lejos de ser desestimado durante el período de emancipación política y construcción de las imágenes nacionales para las nuevas Repúblicas, devino un *topos* recurrente desarrollado de manera paradigmática como clave interpretativa de la realidad social por el escritor, docente, militar, periodista y Presidente de la República Argentina D.F. Sarmiento (1811-1888) en su ensayo *Facundo, Civilización y barbarie* (1845)[97].

Si bien el discurso político letrado del periodo transicional latinoamericano estaba animado por un espíritu de quiebre con el dominio político colonial, exhibía no

[97] Sarmiento fue Presidente de la República Argentina durante el período 1868-1874 y Gobernador de la provincia de San Juan durante el período 1862-1864, entre otros cargos públicos. Dada su vasta producción intelectual y su incesante actividad política su figura difícilmente sea asequible en un estudio enfocado a temas específicos. El carácter polémico de sus escritos y sus intervenciones se manifiesta en las discusiones que entabló con personalidades nacionales y latinoamericanas, como la célebre polémica con Juan Bautista Alberdi contenida en las *Cartas quillotanas* de Alberdi que fueron respondidas por Sarmiento en *Las ciento y una*. Asimismo, las controversias con José Martí, que, si bien no se manifestaron de manera directa salvo referencias cruzadas en algunos pasajes de sus artículos publicados en *La Nación*, en el que ambos escribieron *y* desde donde se dirigieron mutuas referencias (Martí participó del periódico desde su primera crónica del 15 de julio de 1882 como corresponsal en Nueva York, hasta la aparición de su última crónica del 20 de mayo de 1891). No obstante el mutuo respeto y admiración que se profesaron, resultaban inconciliables las posturas de ambos referidas a temas fundamentales como la "civilización", la "barbarie", los pueblos indígenas y el papel de los Estados Unidos en el desarrollo de "nuestra América" (Vitier 2010).

obstante una arraigada vigencia de imaginarios coloniales y una inclinación por las ideas de cuño moderno-occidental. Esta tendencia se expresaba en la concepción del "progreso" como desarrollo material industrializado, en la posición hegemónica que ocupaban los modelos filosóficos, políticos y epistemológicos eurocentrados, en la persistente estratificación del cuerpo social según parámetros raciales y culturales, y en la búsqueda de una imagen nacional que se adecuara al modelo socio-antropológico eurocéntrico (lo cual conllevaría dolorosos procesos de homogeneización e invisibilización cultural).

Esta tendencia ideológica no puede generalizarse, pues el contexto emancipatorio propició paralelamente la emergencia de discursos latinoamericanistas y antiimperialistas fuertemente críticos de las estructuras de sujeción coloniales y del "discurso civilizatorio" que desde esta perspectiva constituían severos obstáculos para una auténtica emancipación. En esta línea de pensamiento se sitúa el ensayista, poeta y luchador por la independencia cubana José Martí (1853-1895), quien participó activamente de la vida política de su país dejando un legado intelectual de profundidad filosófica para América Latina y para el pensamiento universal.

En su célebre ensayo "Nuestra América" (1891) Martí propuso una significación alternativa de las categorías de "civilización" y "barbarie". Si bien Martí asume la estrategia discursiva de la "inversión" -exponiendo la "barbarie" que reside en lo más profundo de los modelos civilizatorios-, el texto constituye más bien un "rechazo" a un par categorial inadecuado para dar cuenta de los conflictos sociales y ético-políticos que desafiaban el momento histórico *nuestroamericano*.

Esta tensión entre discursos contrapuestos permite caracterizar este período como un movimiento dual entre "abandono y persistencia" o "vigencia y rechazo" del ideario colonial. En este capítulo se aborda la polisemia de las categorías de "civilización" y "barbarie" en algunos escritos de Sarmiento y de Martí. Además, se presta atención a los alcances de sus respectivas posiciones sobre otros tópicos de importancia: la búsqueda de una definición del sujeto capaz de llevar a cabo los proyectos políticos emancipatorios (el "hombre natural" en J. Martí y la opción por un sujeto político abstracto en D.F. Sarmiento) y la cuestión de la composición social que derivaría indefectiblemente en el tratamiento de la cuestión racial.

Siguiendo el hilo conductor de la tesis, la clave hermenéutica para el estudio de estas posiciones es la noción de universalidad y se desarrolla la hipótesis de que estas posiciones son representativas del modo como la universalidad fue asumida y proyectada en los contextos políticos del período de formación de las Repúblicas. La "universalidad colonialista" persistió en los discursos postrevolucionarios abocados a la construcción de una imagen nacional homogénea y en la racialización de la diferencia ligada a un modelo pretendidamente universal de ser humano y de ciudadano. La "universalidad intercultural", por su parte, continuó afinando sus rasgos principales dando forma a propuestas emancipadoras e incluyentes que reconocieron la historicidad del sujeto ético-político y de sus construcciones culturales. En este contexto histórico la construcción de una imagen nacional para las Repúblicas en formación y lo universal como noción filosófica incluyente atraviesa senderos aporéticos: el espíritu universalista del modelo político repúblicano -cuyo principio filosófico de cuño ilustrado ha sido tradicionalmente la igualdad de derechos de los ciudadanos-adquiere un carácter prescriptivo y excluyente cuando se incorpora al proyecto la tarea de componer una imagen nacional homogénea.

Antes de avanzar en la exposición, es preciso reparar en los "contextos de enunciación" a partir de los cuales Sarmiento y Martí desarrollaron sus posiciones ético-políticas, pues sus escritos surgieron como respuesta a situaciones históricas concretas vinculadas con el desplazamiento desde el orden colonial hacia un modelo republicano. Si bien el problema de la "herencia colonial" fue un marco común a ambos, cada uno de ellos atravesó procesos históricos que no resultan completamente paralelos. En razón de esto, resulta ineludible diferenciar el proceso socio-histórico antillano del que tuvo lugar en el territorio continental austral (a excepción de Brasil), señalando dos cuestiones fundamentales que impiden equipararlo. Siguiendo la caracterización de Arpini y Giorgis (1991), el proceso antillano se caracterizó por una tardía ruptura del lazo colonial hispánico (los procesos independentistas emergieron recién a partir de 1868) y por la temprana manifestación de los intereses imperialistas estadounidenses, animados tanto por el valor territorialmente estratégico de la región como por los intereses ligados a la explotación económica, hecho que replanteó los conflictos independentistas para la región antillana en términos de "anexionismo y anti-anexionismo". Con su prédica y escritos de carácter patriótico, Martí procuró

contrarrestar todas las formas de dominación que pretendieron imponerse sobre Cuba, fueran las políticas coloniales por parte de la metrópolis española, fuera el emergente poder norteamericano que se constituía como nuevo centro de poder mundial con intereses en la isla[98].

Al estudiar el proceso continental del Sur, en cambio, se observa la constancia de guerras de independencia tempranas que tuvieron lugar desde inicios del siglo XIX, la posterior puesta en funcionamiento de nuevos estados nacionales, y la emergencia, a raíz de las guerras civiles, de una polarización social entre sectores hegemónicos (conservadores y liberales) y los sectores hasta entonces subordinados. La fórmula "civilización-barbarie" que condensaba los conflictos entre sectores sociales concebidos como antagónicos, los cuales representaban por un lado el progreso, la modernización, y por otro el atraso, constituyó un eje conceptual fundamental desde el cual se produjo la representación de la idea de nación en América Latina (Arpini y Giorgis 1991; Olalla 2007). Tras la ruptura del vínculo colonial se requería no sólo el reemplazo de un régimen político, optando por la república, sino también la construcción de la imagen nacional en los territorios libres, que se manifestó como la

[98] En 1868 estallan las Guerras de Independencia en Cuba, gesta libertaria que se vio deteriorada tras diez años por diversos factores internos y externos. En los años siguientes, resurgió la lucha emancipadora guiada entonces por el proyecto político de José Martí, quien tuvo una visión del independentismo cubano como antiimperialismo, e inició esta la línea en el pensamiento cubano. La experiencia de su exilio en Estados Unidos lo había llevado a reconocer las consecuencias nefastas que tendría la expansión del país norteamericano sobre el resto del continente americano (dominación económica y política pero también cultural e ideológica) por lo que la independencia del poder español significaba además un impedimento a Estados Unidos para su expansión por las Antillas. Así, la lucha revolucionaria martiana tenía como fin una doble conquista antiimperialista: contra el imperio español en ruinas y contra el naciente imperio norteamericano (Roig de Leuchsenring 1961). La lucha por la liberación nacional cubana se reinició a comienzos de 1895, pero Martí cayó en un combate contra las tropas españolas. La República nació el 20 de mayo de 1902 con una fuerte intervención de los Estados Unidos que había introducido en la Constitución Cubana de 1901 un apéndice ("la Enmienda Platt", vigente hasta 1934) que otorgaba al país del norte la facultad para intervenir militarmente en la Isla, inmiscuirse en sus relaciones exteriores y retener bajo su control espacios del territorio nacional para instalar bases militares. A partir de allí, sobrevendrían nuevas décadas de sometimiento a los intereses del capitalismo norteamericano (Villaboy Zaldívar 2015).

vocación principal de las diversas élites intelectuales y políticas de los nuevos Estados (Villavicencio 2010).

La edificación nacional de estos países de "lo nacional" compartió con los procesos generales de construcción de las naciones modernas occidentales la búsqueda de homogeneidad socio-cultural, la construcción de una alteridad como contracara y las concepciones antropológicas y culturales esencialistas y fixistas. La literatura contemporánea sobre estos procesos enfatiza el carácter "constructo" de estas naciones, con términos tales como "imaginadas" (Anderson 1993)[99] o "ficticias" (Balibar 1991)[100]; es decir, como artefactos simbólicos mediante los cuales se construye una identidad "naturalizada" dando a sus miembros un sentido de unidad nacional. Pero hay un aspecto específico que caracterizó la construcción de las identidades nacionales latinoamericanas: la búsqueda de homogeneidad se hizo a costa de un proceso de la

[99] Benedict Anderson, en su definición de nación en términos de "una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana" (Anderson 1993:23), pone de manifiesto que lejos de tratarse de una entidad precedente y determinante, la nación existe como un "artefacto cultural" (Anderson 1993:21), fruto de una creación imaginaria, pero no por ello menos efectiva para generar profundos apegos identitarios. Mediante los lazos vinculares y los sistemas de representación que forja, sus miembros se perciben a sí mismos como parte de una comunidad con valores fraternos, a pesar de no existir una relación personal o directa entre ellos. Las "comunidades imaginadas", tal como las describe Anderson, se caracterizan por estar delimitadas territorialmente mediante fronteras en virtud de las cuales el sistema político acota su extensión y se distingue de otras naciones, generando su carácter particular y abriendo el camino para la pertinencia de los conceptos de pertenencia y no-pertenencia. "Ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad" (Anderson 1993:25).

[100] Por su parte, Balibar propone el concepto de "etnicidad ficticia" para referir al carácter ilusorio de la identidad nacional. Ninguna nación posee naturalmente una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones quedan "etnificadas", esto es, representadas "como si" formaran una comunidad natural que posee una identidad de origen, de cultura, de intereses y que trasciende a los individuos y a las condiciones sociales (Balibar 1991:149). La identificación entre Estado y nación prefigura un aparato estatal que interviene en áreas tales como la educación, la salud pública y las estructuras familiares, subordinando a los individuos a su carácter de ciudadanos del Estado nacional antes que a cualquier otra consideración. La identidad referida a "lo nacional" relativiza las diferencias entre los ciudadanos de la misma "comunidad" y acentúa la diferencia simbólica entre ella -a través del "nosotros"- y "los extranjeros". El modo de producir "etnicidad", de manera tal de "naturalizarla" y ocultar su carácter ficticio, es a través de dos herramientas que resultan eficaces para arraigar el sentido nacional de modo de asimilarlo a un hecho natural: el lenguaje y la raza (Balibar 1991:135-163).

invisibilización de identidades culturales subalternizadas mediante medidas coercitivas, simbólicas y materiales (la exclusión interna, el epistemicidio, el racismo, el exterminio de comunidades enteras). La construcción de una identidad nacional y la elección "abstracta" de un ideal de ciudadano tuvo como contracara la impugnación de los sujetos, comunidades y culturas que no se adecuaban a ella (Villoro, 2007; Bonilla, 2008; Colom, 2005). En este sentido, para el caso latinoamericano, el carácter "ficticio" de la cultura nacional homogénea refiere no sólo a la "invención" de lazos vinculares que solidifiquen la identidad de una comunidad "nacionalizada" sino también a la "inautenticidad" de la imagen construida en tanto encubre una diversidad desatendida, no representada y negada. El Estado-Nación moderno intentó imponer un orden sobre la diversidad cultural y la complejidad de pueblos que componían los territorios, procurando "ciudadanos abstractos" desligados de particularismos culturales. Pero tras la pretensión de abstracción y validez universal se filtraba un modelo de ciudadano y de ser humano conforme a prototipos moderno-occidentales; y se privilegiaba una narrativa nacional monológica. Dada la "fragilidad de la cultura nacional", existen lecturas como la de J. Sanjinés que cuestionan la aplicación corriente de la teoría de Anderson al caso de los Estados nacionales latinoamericanos; según él, en éstos se manifiestan de modo abierto más bien culturas diversas que no han sido integradas en el proyecto de una "comunidad imaginada", artefacto creador de profundos apegos identitarios (Sanjinés 2013).

Retomando el desarrollo teórico del capítulo, las categorías centrales de la obra sarmientina, dimensionadas en un contexto amplio de significación histórica, exhiben una direccionalidad semántica que añade nuevos matices a la lógica profunda y de base que es reactivada. La preeminencia del ideal de "civilización" sobre la "barbarie" no es más que la continuidad de anteriores formulaciones categoriales de raíz colonial. Esta interpretación puede ser designada como la "tesis de la persistencia" de las categorías que cimentaron la fractura colonial.

Advertir este "pasado categorial" constituye un primer paso en la exégesis de ambos conceptos. De acuerdo con el enfoque de Arturo Roig (2010, 1993) los términos "civilización-barbarie" poseen una densidad semántica sedimentada que impide una aplicación aislada de sus usos previos. En tanto "categorías sociales", tales términos son empleados con el fin de proveer orden y cohesión a una multiplicidad de datos de la

realidad social cuyo análisis, posteriormente, pretende cierta objetividad analítica; no obstante la idea de un espacio de referencialidad pretendidamente puro y *a priori*, estas categorías son "históricas", es decir, están insertas en aquellos sistemas simbólicos que las acuñaron y que se transmiten como herencias interpretativas cargadas de una determinada direccionalidad (Roig, 2010: 217-218). En este sentido, las categorías sociales configuran la realidad social a la cual se aplican recreando representaciones anteriores y arrastrando simbologías. Pero si bien el contenido de las categorías sociales viene ya anticipado sobre la base de una experiencia recibida y vivida, no permanece estático, sino que se aumenta mediante la acción "ampliatoria" que resulta de su empleo específico, aunque siempre dentro de una determinada direccionalidad semántica que los emparenta.

Como ya se señaló, Sarmiento estableció las tipologías de esta dupla antinómica principalmente en *Facundo, Civilización y barbarie* (1845)[101]. La oposición entre "civilización" y "barbarie" se manifiesta en el texto sarmientino a partir de diversos aspectos. Un primer sentido se revela en la concepción filosófica del devenir histórico como progreso hacia la civilización. Como intelectual perteneciente a la joven generación romántica argentina conocida como la Generación del '37, la fórmula "civilización-barbarie" representaba en su planteo un momento específico en la marcha general de la historia, a cuyo devenir se le atribuía un sentido racional y evolutivo. Como señalan E. Palti (2005) y S. Villavicencio (2010), en el marco de esta "filosofía de la historia" las revoluciones independentistas constituían un momento ineludible del progreso de la humanidad. La constitución del sistema político republicano se concebía como una "autocomprensión histórica" del proceso que atravesaba la América independizada en el marco mayor de un proceso general civilizatorio tal como dictaba el devenir histórico evolutivo mundial[102].

[101] Facundo aparece publicado por primera vez en el periódico *El Progreso* bajo el formato de folletín. Más tarde salió como volumen titulado *Civilización i barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga i aspecto físico, costumbres y ábitos de la República Argentina. On ne tue pas les ideés, Fortoul. A los ombres se degüella, a las ideas no* (Villavicencio 2008:49).

[102] S. Villavicencio señala que Sarmiento no demuestra ser un lector sistemático de los filosófos franceses que cita en sus textos (Tocqueville, Guizot, Cousin, Jouffroy, Leroux, Michelet, Montesquieu y, por intermedio de ellos, Herder, Humboldt y Hegel). Sin embargo, sostiene la influencia decisiva de estos autores: "Facundo está impregnado de las ideas y las categorías de la filosofía de la historia de su época,

En el marco de la política nacional, Sarmiento empleó esta fórmula dicotómica para interpretar un escenario que ponía en cuestión el "comportamiento previsible de la sociedad" quebrando la inteligibilidad que la Generación del ´37 le atribuía. Las guerras civiles argentinas y el fenómeno del ascenso al poder de Juan Manuel de Rosas constituían hechos imprevistos más cercanos a un "régimen bárbaro" que a los fines de una revolución que se creía encauzada hacia un régimen civilizatorio (Palti, 2005:72ss.). E. Palti respecto del poder rosista, sostiene:

> "(…) desafiaba los principios que ordenaban el desarrollo histórico-universal en el sentido del progreso continuo. La confrontación de tal hecho no podía serles menos que perturbadora; (…) y sin embargo se les tornaría inevitable. Fundamentalmente porque afirmar lo contrario implicaba ahora admitir llanamente que las supuestas leyes de la historia no eran tales, que no existiría ninguna racionalidad inscripta en el mismo encadenamiento objetivo de los hechos" (Palti, 2005:77).

En este marco interpretativo aplicado a la realidad política de las primeras décadas posteriores a la independencia, las categorías de "civilización y barbarie" dieron cuenta también de un significado más amplio respecto de la "materia social". Las categorías de civilización y barbarie representaron la distancia entre un ideal abstracto de la ciudadanía y del orden político, y "la realidad del pueblo que aparecía como extraño o representaba un obstáculo al proyecto sostenido por las élites políticas" (Villavicencio, 2010:16). Nuevamente, la dicotomía expresaba una inadecuación entre "lo deseado" -un ideal de ciudadano que llevara a cabo el régimen republicano que se pretendía instaurar- y "lo dado": un cuerpo social desmembrado conformado por una

---

que le habían llegado por lecturas directas o de segunda mano, hechas en la biblioteca de su amigo Quiroga Rosa en San Juan, o en los intercambios epistolares mantenidos con sus amigos de la Asociación de Mayo. La paternidad de esa filosofía de la historia se muestra en el uso de los conceptos, en las citas con que se inician varios capítulos, en aquellas presentes en el mismo texto, o en las expresiones traídas directamente del francés con las que Sarmiento construye una escena inédita en la Argentina, en la que representa la confrontación de los principios irreconciliables de la civilización y la barbarie" (Villavicencio, 2010:51).

importante cantidad de individuos que debido a su raza o cultura obstaculizaban el camino hacia el orden político buscado (Villavicencio, 2010:16). La instauración del nuevo sistema político republicano traía anexado un modelo de "integración nacional" fundado sobre la base de una visión homogeneizadora de la diversidad que segregaba a parte de la población del estado nacional empleando la categoría de "barbarie".

Sarmiento establece las tipologías de esta dupla antinómica apelando a diversos aspectos que según él eran fuente de conflictos para la organización definitiva de la sociedad argentina: el espacio geográfico "desértico" y el habitante de la campaña con sus costumbres "bárbaras" y su relación con los reductos de "civilización" que resistían en las ciudades. Como señala Roig, el tratamiento sarmientino del concepto de "barbarie", es de tipo "descriptivo" (y ocupa la mayor parte del *Facundo*) mientras que el tratamiento del de "civilización" (al que dedica el último capítulo sobre el plan del "Nuevo gobierno") está escrito de manera "proyectiva". Ambos tratamientos están regidos por una "dialéctica opcionalista" que conmina al lector a optar por uno de ellos -claramente por la "civilización"- y cada uno se encuentra condicionado por la caracterización de su contrario. De este modo, la "civilización" proyectada funciona como un modelo a cuya luz se enfatizan las falencias del tratamiento descriptivo (Roig 2010:241).

Para construir el entramado conceptual de la "barbarie" Sarmiento recurre a un estilo literario casi poético, en gran parte consistente en descripciones de costumbres, imágenes y hechos que no por ello prescinden de implicancias políticas e ideológicas. En el primer capítulo del *Facundo,* "Descripción del aspecto físico de la República Argentina y caracteres, hábitos e ideas que engendra", Sarmiento reúne los planos geográficos y culturales haciendo depender las costumbres de los pueblos asentados en la campaña del marco espacial en el que éstas se despliegan[103]. La "barbarie" se asienta en las áreas rurales, cuya inmensidad y despoblamiento constituyen "el mal que aqueja a la República Argentina" (Sarmiento, 1961:21). Allí se realiza un estilo de vida "salvaje", primitivo e inquietante, que imprime en el carácter argentino "cierta

[103] Como señala Villavicencio, la causalidad de la geografía era un postulado usual en los tratados de historia de la época, dando como ejemplo la descripción del aspecto geográfico de los EEUU con el que Tocqueville iniciaba su análisis de la sociedad americana, así como en los tratados de J. Michelet y V. Cousin (Villavicencio 2010 :62).

resignación estoica para la muerte violenta" (1961:22). La categoría de "bárbaro", aquel que habita este espacio geopolítico, se aplica tanto al "gaucho" como al "indígena". Define racialmente al "gaucho" como "hijo de los aventureros españoles", y lo caracteriza como un personaje que desdeña la riqueza fisonómica del país, entregado a sus pasiones, siendo avaro y lujurioso. En tanto distingue al "indígena" por su inclinación al ocio y su incapacidad industrial. La peculiaridad geográfica que representa la extensión de las llanuras conduce a: "al predominio de la fuerza brutal, la preponderancia del más fuerte, la autoridad sin límites y sin responsabilidad de los que mandan, la justicia administrada sin formas y sin debate" (1961:26-27). Asimismo, la falta de asociación, facultad que sólo puede conferir la vida en una ciudad o en un municipio, impide la existencia de la *res publica* o esfera pública ligada a las actividades políticas y vuelve imposible el progreso moral y la civilización. Éstos, afirma Sarmiento, no pueden desenvolverse sino a condición de que los hombres estén reunidos en sociedades numerosas (1961:32-34), lo cual indica igualmente en la concepción sarmientina la idea de una influencia decisiva de lo geográfico sobre lo institucional.

Según la interpretación histórica de Sarmiento, la Revolución de 1810 había logrado expandir el movimiento de la vida pública por todo el espacio que luego conformó el territorio nacional, penetrando incluso en la campaña y de este modo aunando las fuerzas que habitaban ambos espacios diferenciados. Las ciudades entraron en acción inspiradas por el movimiento de las ideas europeas e impulsadas por la constatación de estar frente a "(…) una base de organización incompleta, atrasada si se quiere, pero precisamente porque era incompleta, porque no estaba a la altura de lo que ya se sabía que podía llegar a ser, se adoptaba la revolución con entusiasmo" (Sarmiento 1961:59). La campaña, en cambio, se movilizó atraída por la sustracción a la dominación del Rey y guiada por un sentimiento de antipatía a la autoridad, sentimiento anárquico que según Sarmiento "(…) encontraba, al fin, camino por donde abrirse paso y salir a la luz, ostentarse y desenvolverse" (Sarmiento 1961:60). De este modo, la campaña se sumaba al movimiento revolucionario animada por fuerzas contrarias al establecimiento de un nuevo orden institucional: "(…) instintos hostiles a la civilización europea y a toda organización regular; adversos a la monarquía como a la República, porque ambas venían de la ciudad y traían aparejado un orden y la consagración de la autoridad" (Sarmiento 1961:61). Sarmiento considera que estos sentimientos se

encarnaron en la figura caudillesca de Facundo Quiroga y en Juan Manuel de Rosas, cuyo gobierno y persona caracteriza en fuertes términos: "el gobierno central, unitario y despótico del estanciero don Juan Manuel de Rosas, que clava en la culta Buenos Aires el cuchillo del gaucho y destruye la obra de los siglos, la civilización, las leyes y la libertad" (Sarmiento 1961:58).

Pese al profundo rechazo político que despierta en Sarmiento el cuadro que describe, no oculta su fascinación ante la "arrogancia" de los gauchos argentinos. Según él, "nada han visto bajo el sol mejor que ellos" y demuestran desdén por "el hombre sedentario de las ciudades que puede haber leído muchos libros, pero que no sabe aterrar un toro bravío y darle muerte" (1961:35). Igualmente pone en evidencia el fondo de poesía que nace de los accidentes naturales del país y de las costumbres excepcionales que engendra. La categoría estética de "lo sublime" recorre varias de sus ambiguas descripciones; según Sarmiento ésta poesía "(…) necesita, para despertarse, del espectáculo de lo bello, del poder terrible, de la inmensidad, de la extensión, de lo vago, de lo incomprensible" (1961:39). La representación de las figuras del "rastreador", el "baqueano", el "gaucho malo" y el "cantor", componentes del mundo de la barbarie, están asimismo cargadas de imágenes sensoriales y de anécdotas descriptivas que contribuyen a enfatizar la atmósfera que Sarmiento se propuso transmitir.

La "civilización" se impone como un horizonte y punto de llegada del movimiento socio-histórico que Sarmiento busca encauzar, organizar y fortalecer. Representa el modelo ideal que se enfrenta con la "barbarie" y se define en oposición a ella, como un ámbito en el que impera el derecho, la educación, la comunicación, la democracia y el desarrollo de una cultura superior organizada en términos eurocéntricos. Si bien en el Facundo no hay una definición puntual de "civilización" (Villavicencio, 2010:72), el tratamiento sarmientino encierra un sentido filosófico que en su oposición a la "barbarie" revela la persistencia de una idea de imposibilidad de conciliación y de necesario ejercicio de dominio de un sector social sobre otro incubada desde la emergencia de la mentalidad colonial. El empleo dicotómico de estas categorías designa la posición antagónica de dos modelos epistemológicos, políticos, de ordenamiento social y económico, y finalmente de definición de humanidad contrapuestos.

Sarmiento establece una expresa preeminencia del ámbito urbano[104] concebido como un espacio no sólo definido en términos habitacionales, sino como el ámbito privilegiado para el desarrollo del "ciudadano", figura que detenta la capacidad de agencia para desarrollar el proyecto político, económico, social y cultural que la historia reservaba a los pueblos emancipados. Las ciudades, circundadas por el desierto salvaje, constituyen "estrechos oasis de civilización", y son definidas por Sarmiento como "el centro de la civilización argentina"; allí se encuentran las tiendas del comercio, las escuelas y colegios, los juzgados y los talleres de las artes, "todo lo que caracteriza, en fin, a los pueblos cultos" (1961:29). Asimismo, Sarmiento resalta "la elegancia en los modales" y el uso generalizado del traje, los vestidos europeos, el frac y la levita, tipos de vestimenta con una fuerte dimensión simbólica que idealizan los modos de vida europeos opuestos a la cotidianidad de la campaña:

> "El hombre de la ciudad viste el traje europeo, vive de la vida civilizada, tal como la conocemos en todas partes: allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc. Saliendo del recinto de la ciudad todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré americano, por ser común a todos los pueblos; sus hábitos de vida son diversos; sus necesidades, peculiares y limitadas; parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno de otro" (1961:30).

[104] Como afirma Patiño Villa (2009) la predilección por el ámbito urbano pude ser leída como persistencia de las ideas pre independentistas: "La creación de la ciudad fue la culminación y justificación básica de todos los descubrimientos declarados en territorios americanos, generando una dicotomía permanente entre los espacios urbano y rural (2009:301). La creación de la ciudad implicaba una previa apropiación del territorio, que remite a los rituales de posesión mediante los cuales la corona española declaraba su dominio: trazar la plaza como cuadrado fundacional de la ciudad, enclavar estandartes reales, e incluso la lectura del "Requerimiento" (2009:302) La preeminencia de lo urbano está enraizada en el proceso civilizatorio típicamente colonial que asignaba a estos espacios funciones políticas, económicas y culturales. Con el pasar del tiempo, a partir del s. XVIII, las ciudades americanas comienzan a ser escenario de las formas de sociabilización de las élites criollas: universidades, mundo del arte, mundo literario, etc. (2009: 308).

La reactivación en el período postrevolucionario de la tesis de que la "civilización" debe dominar a la "barbarie", aplicada por primera vez por Sepúlveda sobre el vínculo entre los pueblos indígenas y el mundo europeo[105], parecería indicar que lejos de darse un quiebre ideológico total con la herencia colonial es posible establecer cierta correlatividad entre el universo categorial colonial y el independentista. Esta cercanía de posiciones no se debe, estrictamente, a una influencia explícita del pensamiento de Sepúlveda, ya que ni Sarmiento ni ninguno de los miembros de la Generación del ´37 pudieron conocer el texto publicado recién en 1892, sino a la continuidad y el desarrollo de la posición colonialista que Sepúlveda defiende (Fernández Retamar 1989:189). Esta "perspectiva análoga" se manifiesta en las funciones que cumplió la dicotomía como dispositivo simbólico para legitimar relaciones de dominación y hegemonía. En uno y otro discurso dominante, la barbarie se proyectaba sobre la población nativa, a la que se atribuyen características negativas mientras que la civilización se asociaba a valores como el progreso, el desarrollo, la superioridad cultural y la humanidad plena, atributos desplegados íntegramente en el mundo europeo y en norteamericano. En el cuadro que se presenta a continuación se despliega las variables antes expuestas en su correspondiente contexto histórico:

Barbarie		**Civilización**	
Contexto de la conquista (S. XVI): Población nativa	Contexto de instauración de la República (S. XIX): Población nativa, habitante de la campaña (gaucho), afrodescendientes	Contexto de la conquista (S. XVI): Mundo europeo en general y español en particular	Contexto de instauración de la República (S. XIX): Élite letrada, habitante de la ciudad, inmigrante europeo
Inferioridad cultural		Superioridad cultural	
Desarrollo incompleto		Desarrollo superior	
Atraso		Progreso	
Humanidad deficiente e inadecuada al proyecto civilizatorio		Humanidad plena y adecuada al proyecto civilizatorio	

La formación ilustrada, liberal y romántica de Sarmiento permite inferir que estuvo en contacto con la acepción moderna de "civilización" difundida ampliamente desde fines del siglo XVIII y en la filosofía de la historia francesa del siglo XIX, vinculada con una idea de progreso y perfectibilidad, el cultivo de las artes y las

[105] Véase el Capítulo 3, Segunda Sección, de este trabajo.

ciencias, la vida civil y las conquistas morales e intelectuales frente al atraso, la violencia y la falta de Estado (Villavicencio 2010:74). Este vínculo se establece generalmente cuando se historiza la dicotomía sarmientina. Tal es el caso de investigaciones tales como las de Maristella Svampa (1994) y Diana Sorensen (1998), quienes propone una aproximación a la historia de la imagen "civilización o barbarie" a partir de las funciones de la dicotomía en Europa y en relación con otros conceptos de la Modernidad. Consideran suficiente investigar la emergencia del término "civilización" en el contexto de la concepción de la razón, el progreso y la perfectibilidad humana en el espíritu francés de la segunda mitad del siglo XVIII, haciendo la historia de la palabra francesa *civilisation.* Ambas remiten a los estudios sobre el origen del vocablo de Emile Benveniste, quien indicó que su primera utilización fue en el año 1757 por el Marqués de Mirabeau. Sorensen señala que hacia 1789 el término había adquirido considerable circulación en los escritos de Raynal y Diderot, pero que su triunfo sólo llega con la Revolución Francesa. Refiere también a la historia de la palabra inglesa, e indica que el escocés Adam Ferguson fue el primero en emplearla en *An Essay on the History of Civil Society* (1767) y su posterior uso por Adam Smith en *An inquiry into the nature and causes of wealth of nations* (1776). Contrariamente a una de las tesis de este trabajo de doctorado, la autora citada añade que en el curso del siglo XIX la palabra tomó connotaciones de superioridad cultural vinculadas con el expansionismo occidental (Sorensen 1998:21-23) [106]. Las similitudes con el discurso de la conquista temprana, no contemplado aquí, no pueden ser más patentes. En el caso del término "bárbaro", estos estudios resultan más completos, pues sitúan su origen en la Grecia clásica y reconocen el empleo de la misma como instrumento de legitimación del dominio español en el siglo XVI (Sorensen 1998: 25).

Sin restarles mérito, estas investigaciones omiten un capítulo imprescindible en la historia del proyecto civilizatorio: el empleo de estas categorías en la conquista temprana y las determinaciones sociales, raciales y culturales que viabilizó su aplicación, formaciones de "diferencia colonial" sobre las que, tres siglos más tarde, volverían a aplicarse estas categorías con una efectividad atribuible a un sistema de

[106] Afirma Sorensen: "(…) a medida que el expansionismo de occidente producía una ideología del Imperio que era parcialmente justificada por la idea de que los pueblos inferiores, salvajes y bárbaros serían elevados de su condición en la empresa civilizadora" (Sorensen 1998:23).

sujeción preexistente y en pleno funcionamiento. A la influencia teórica del pensamiento francés del siglo XVIII y XIX se debe anteponer un sustrato social racializado y escindido que admitía esta categorización, y un imaginario de arraigado desprecio a lo americano. Prescindir de estas referencias produce un hiato con la historia colonial y las estructuras de sujeción heredadas y solapa las implicancias semánticas de una secuencia que reconoce su origen en las relaciones de dominación instauradas en siglo XVI. De hecho, cabría concebir que la influencia colonial confluye en el ideario intelectual de las élites decimonónicas en un efecto de restitución: las ideas sociopolíticas que resultan del vínculo colonia-metrópoli se reinvierten en la Modernidad europea para luego ser re-absorbidas por las élites intelectuales latinoamericanas.

Teniendo en cuenta la similitud de sentidos profundos que vinculan la utilización del par civilización/barbarie durante el pasado colonial y en el período independentista y posterior, cabe inquirir en qué medida los procesos de independencia significaron un nuevo comienzo o un paso de una mentalidad colonial a una mentalidad de liberación y si fue completa la superación del régimen colonial. La rigidez de las características atribuidas a ambos espacios dicotómicos truncó la posibilidad de concebir lazos de comunicabilidad o diálogo que no fueran proyectados como estrictamente unilaterales, es decir, direccionados verticalmente desde la cultura considerada superior hacia la cultura considerada inferior. La universalidad en este planteo dicotómico continuó siendo incumbencia de una particularidad que plasmaba sus propias concepciones en la forma de un proyecto civilizatorio con pretensión universalista. La “civilización” estigmatizaba la “barbarie” como “disconformidad” asimilando un ideal de ser humano y una concepción abstracta de “sujeto político” que atravesaba el proyecto modernizador. Se trataba, en última instancia, de la calidad de sujeto deseado.

4.2. La opción por el "hombre natural" (J. Martí) frente al sujeto político abstracto (D.F. Sarmiento)

> "El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu."
>
> J. Martí, *Nuestra América*

En *Nuestra América*[107] José Martí rechazó la contraposición entre "civilización" y "barbarie" por considerarla una fórmula inadecuada tanto para sintetizar los problemas que aquejaban la realidad histórica de los pueblos *nuestroamericanos* como para establecer las bases programáticas de un proyecto político emancipador y designar al sujeto político de esta gesta. Para el pensador cubano, los "proyectos civilizatorios" que las élites eurocentradas planteaban como meta prescriptiva de los procesos políticos republicanos no eran más que modelos descontextualizados y escindidos de los condicionamientos históricos específicos que atravesaban los pueblos de América Latina y el Caribe.

Con la expresión "no hay batalla entre la civilización y la barbarie sino entre la erudición y la naturaleza" (1991a:160), Martí contrarrestaba lo que consideraba la falsa dicotomía de las categorías sarmientinas, oponiendo a la artificialidad de un paradigma importado por las élites letradas la figura del "hombre natural". Este sujeto político, también designado como "el hombre real", nace de la América en transformación y a la vez efectúa la transformación. La modificación de los términos de la dicotomía no establece una correspondencia entre "civilización" y "letras artificiales" por un lado, y "hombre natural" y "barbarie" por el otro, sino la ruptura con un diagnóstico erróneo de los conflictos que oprimían a Nuestra América.

¿Quiénes son estos "hombres naturales", figura depositaria de la acción emancipadora? La definición de Martí es amplia y concreta: son los "oprimidos" con los que hay que hacer "causa común" (1991a:163); son los indios, negros, campesinos, jóvenes "que entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear" (1991a:164-165); son "los hombres nuevos americanos" (1991a:165) que, constituidos

[107] Aparecido por primera vez en *La Revista Ilustrada* de Nueva York el 1° de enero de 1891 y el 30 de enero del mismo año en *El Partido Liberal*, de México.

en agentes históricos toman la historia por asalto en un proceso de renacimiento tras los siglos de opresión colonial.

El atributo "natural" del nuevo sujeto político no debe confundirse con la invocación a una figura concebida de manera esencialista o acabada, asimilando erróneamente el sentido del adjetivo "natural" al de "innato" u "originario", es decir, configurado "de una vez por todas". Por el contrario, hay que considerar que Martí opone a la figura del "hombre natural" el ideal universal y (pretendidamente) abstracto de ser humano construido sobre la base del modelo eurocéntrico. El "hombre natural" se contrapone al carácter artificial y discordante del ciudadano "abstracto" y a las prácticas políticas (y los valores culturales) que se resumían en una idea de "civilización" artificial y contrahecha respecto de formas autóctonas y contextuales, tradiciones en movimiento que se gestaban de la mano de los procesos revolucionarios e independentistas. A. Roig advirtió esta posible confusión interpretativa y precisó el sentido que adquiere "lo natural" en el planteamiento martiano, que lejos de estar asociado a determinaciones antropológicas *a priori*, hacen de este sujeto un ser eminentemente histórico:

> "¿Ignoraba Martí las dificultades que acarrea el hablar de un "hombre natural"? En él, según evidentemente lo entiende, la "naturaleza" es tan sólo un concepto límite con el que no se pretende expresar un tipo de vida exento de mediaciones —y en ese sentido "natural"—, sino un tipo humano para el que la "escritura" del mundo de mediaciones propio de una sociedad injusta, no tiene la fuerza indeleble de códigos declarados por el opresor, precisamente, como "naturales". Y esto sucede muy simplemente porque el "hombre" de Martí no es "natural" en ese sentido ideológico, sino eminentemente histórico, aun cuando no haya alcanzado la plenitud a la que aspira" (Roig 2002:225).

El "hombre natural"[108] lo es únicamente por su capacidad de ejercer su potencia de historia, contrariamente al discurso europeo colonialista que restaba "historicidad" y

[108] Es preciso señalar la influencia del pensamiento del filósofo, poeta y ensayista norteamericano Ralph Waldo Emerson en la construcción categorial martiana del "hombre natural". Dicho pensador

protagonismo a los hombres y mujeres subalternizados por las relaciones de dominación. Es natural en ese sentido, y no, continúa Roig, "en el sentido con el que la cultura griega condenó a Antígona o la cultura europea de la modernidad condenó a nuestra América en el típico discurso opresor" (Roig 2002: 226).

En consonancia con la función que le cabe al "hombre natural" en tanto sujeto político, el proyecto ético-político martiano comprende asimismo la figura del "buen gobernante", dirigente o líder que conoce la conformación social de su país y en virtud de ello procura desarrollar los métodos y las instituciones más adecuadas para su contexto histórico. Contrariamente a la vocación de las élites políticas letradas que veían en los sistemas políticos europeos y norteamericano un modelo a seguir, Martí comprende que el mejor sistema de gobierno será el que surja de las entrañas mismas del pueblo y responda a sus necesidades específicas de representación y constitución:

> "El buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país y cómo puede ir guiándolos en junto para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del

trascendentalista, influenciado por el idealismo alemán, el romanticismo inglés y la filosofía de la India, concibió que la "verdad" podía ser intuitivamente experimentada desde la naturaleza de manera directa. En su obra *Nature* (Naturaleza) expresó la confluencia entre el alma humana y todo lo existente en el mundo. Martí leyó vorazmente su obra e internalizó la filosofía emersoniana durante su estadía en EEUU. Escribió un artículo sobre Emerson nueve días después de la muerte del filósofo el 27 de abril de 1882, expresando su atracción hacia las ideas sobre la armonía entre el hombre y la naturaleza, así como su inclinación hacia la libertad humana y la justicia social (Rodríguez 2006). Emerson llamó a la independencia literaria de los EEUU, otro factor de influencia en las ideas martianas sobre la autenticidad del pensamiento. No obstante, la concepción martiana está deslindada de los sentidos trascendentalistas, inclinándose expresamente hacia concepciones históricas y materiales.

país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país" (Martí 1991a:159-160).

Al denunciar la continuidad de elementos coloniales en los discursos civilizatorios articulados por los "letrados artificiales" Martí procura reacomodar e invertir el problema, ubicándolo no ya, a la manera sarmientina, en la conformación y características de un cuerpo social que no se adaptaba a las formas institucionales, a los requerimientos culturales y a los procesos históricos esperados por las estructuras de gobierno "importadas", sino en la ideología eurocentrista de las élites político-intelectuales que influían e interpretaban el porvenir de los nuevos estados nacionales en formación. Para Martí, el proceso independentista (y sus diversas etapas posteriores) no se reducía a un mero cambio de formas políticas, sino que requería un profundo cambio de espíritu, pues lejos de ello, tras las revoluciones anticoloniales, "la colonia continuó viviendo en la República", en forma de ideas ajenas, relaciones sociales racializadas, menosprecio cultural, etc., impidiendo una emancipación completa (1991a:163). El problema que padecía y enfrentaba "Nuestra América mestiza" consistía en la desacomodación de "elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico" (1991a:162).

Martí sostenía, en suma, que la elite letrada procuraba develar "la clave del enigma hispanoamericano" con antinomias erradas que le impedían asumir la diversidad cultural que conformaba el "pueblo natural". El problema no resuelto en los procesos independentistas no podía comprendido ni descubierto por las teorías externas ("ni el libro europeo, ni el libro yanqui", aportarían la clave para develarlo), sino que el camino consistía en hermanar la diversidad, pues "si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república" (1991a:165).

Contrariamente al planteo martiano, el sujeto político designado por Sarmiento para llevar a cabo la gesta republicana no era un "sujeto dado" sino, más bien, un "sujeto deseado". El análisis social sarmientino arrojaba como diagnóstico un estado de inadecuación entre el orden político a instaurar[109] y una base social existente que

[109] Si bien la propuesta política sarmientina tomaba el desarrollo europeo como modelo o patrón, la crisis europea que se abrió tras 1848 en Francia le hizo tomar distancia de una tradición política que no había

presentaba formas "bárbaras" de interacción social y una conciencia política deficiente. Movido por un espíritu "fundacionista" compartido con la élite intelectual de su generación, estimó que la abstracta y paradigmática figura de la "civilización" se personificaría en un sujeto, igualmente abstracto y paradigmático, que debía ser constituido. Pero la figura del "ciudadano ideal" del régimen político republicano "(…) se enfrentará rápidamente a su 'otro', aquel que, por su raza, su cultura o su ideología representa un obstáculo al orden político buscado" (Villavicencio, 2010:16).

Sarmiento proyectó dos vías para incorporar a los sujetos del cuerpo social "dado" a las formas políticas de cuño moderno y hacer de él un ciudadano: la educación pública, concebida como el instrumento primordial formador de ciudadanos para la nación cívica, y la inmigración de origen europeo, como medio para introducir las virtudes republicanas en el territorio nacional.

Sarmiento concibió la educación común, laica y obligatoria como un pilar de su proyecto sociopolítico porque estimaba que ésta era una institución moderna que conducía a las sociedades hacia el progreso brindándoles capacidad industrial, moral e intelectual. En *Educación popular* (1849) estableció el sentido de la instrucción pública como la vía de acceso del pueblo a la ciudadanía política:

> "La instrucción pública, que tiene por objeto preparar las nuevas generaciones en masa para el uso de la inteligencia individual, por el conocimiento, aunque rudimental de las ciencias y hechos necesarios para

aprendido a conciliar el orden con la libertad. En consecuencia, Sarmiento volvió su atención hacia el ejemplo de los Estados Unidos, como señala Halperin Dongui (2005). De hecho, en una carta a Mr. Noa, fechada el 1° de septiembre de 1884 (Sarmiento 1946), Sarmiento declara: "La tradición republicana de la América del Sur le vino transmitida por los movimientos revolucionarios de la Francia, y no poco han contribuido los extravíos, errores y ensayos de aquella nación, a producir los desórdenes que han caracterizado la marcha de estas Repúblicas. Pero a las falsas nociones de gobierno transmitidas, se añadía la existencia en mayoría de una raza indígena, salida apenas de la vida salvaje, que vino a ser, con los derechos de ciudadanía acordados, el pueblo, según el sentido francés de las épocas revolucionarias (…) Quedaba tan sólo desligar nuestra República de las tradiciones republicanas de la Francia y buscar el rastro casi perdido de la marcha de la tradición sajona, y para nosotros, norteamericana, de todos los principios constitutivos del gobierno libre, ponderado, electivo, republicano, que consagran nuestras instituciones" (Sarmiento 1946:326).

> formar la razón, es una institución puramente moderna, nacida de las disensiones del cristianismo y convertida en derecho por el espíritu democrático de la asociación actual. Hasta hace dos siglos había educación para las clases gobernantes, para el sacerdocio, para la aristocracia; pero el pueblo, la plebe, no formaba, propiamente hablando, parte activa de las naciones" (Sarmiento 2011: 47).

En el marco de la organización nacional, la "educación popular" tenía para Sarmiento un sentido primordialmente político: su institución universal instauraría, por un lado, la igualdad, condición indispensable para la realización del proyecto republicano que pretendía establecer condiciones democráticas sin privilegios culturales de nacimiento y preparar a los ciudadanos para el ejercicio de los derechos políticos; y por otro, cumpliría un papel central en la construcción de la identidad nacional, al ejercer un papel homogeneizador y tutelar, ya que depositaba en la institución educativa escolar la capacidad para corregir el retraso del pueblo y habilitarlo para el ejercicio de sus derechos (Villavicencio, 2010:18; 2008: 110-118). En este último sentido, a entender de Sarmiento, la instrucción pública venía a superar las condiciones desfavorables que se habían producido durante la colonización española. En este mismo texto, Sarmiento distinguía el modo de proceder de los españoles de las colonizaciones que ingleses, franceses y holandeses habían llevado a cabo durante los últimos tres siglos. Éstos últimos, afirma,

> "(…) no habían establecido mancomunidad ninguna con los aborígenes y, cuando con el lapso del tiempo sus descendientes fueron llamados a formar estados independientes, se encontraron compuestos de las razas europeas puras, con sus tradiciones de civilización cristiana y europea intactas, con su ahínco de progreso y su capacidad de desenvolvimiento" (Sarmiento, 2011:49).

Sarmiento consideraba que los pueblos descendientes de las naciones que colonizaron el norte de América una vez independizados "han marchado de progreso en progreso hasta ser hoy la admiración de los pueblos mismos de Europa". En cambio,

la colonización española en el resto de América, "sin ser más humana que la del Norte, por aprovecharse del trabajo de las razas indígenas esclavizadas" había incorporado en su seno a la población nativa, "dejando para los tiempos futuros una progenie bastarda, rebelde a la cultura y sin aquellas tradiciones de ciencia, arte e industria", en una suerte de herencia cultural, intelectual y moral transmitida de generación en generación:

> "¿Qué porvenir aguarda a México, a Perú, Bolivia y otros estados sudamericanos que tienen aún vivas en sus entrañas, como no digerido alimento, las razas salvajes o bárbaras indígenas que absorbió la colonización y que conservan obstinadamente sus tradiciones de los bosques, su odio a la civilización, sus idiomas primitivos y sus hábitos de indolencia y de repugnancia desdeñosa contra el vestido, el aseo, las comodidades y los usos de la vida civilizada? ¿Cuántos años, si no siglos, para levantar aquellos espíritus degradados a la altura de hombres cultos y dotados del sentimiento de su propia dignidad?" (Sarmiento 2011:50).

La cuestión racial se filtraba en el discurso sarmientino como clave interpretativa de los males que aquejaban a la República, y, consecuentemente, el "cambio de razas" constituía la vía correctiva más veloz para el logro de su proyecto ciudadano como se desprende de algunos pasajes dedicados a la cuestión inmigratoria, por lo cual el proyecto inmigratorio ocupó un papel central en la constitución del sujeto político deseable para el proyecto sarmientino. La temática poblacional fue abordada de manera directa en *Argirópolis* (1850), texto programático escrito durante su exilio en Chile, donde Sarmiento reafirma la discordancia entre la estructura natural, material y humana del país: a un continente inmenso se opone la escasez de población; a la abundancia de ríos navegables, la falta de naves y el hábito de navegarlos; a la inmensidad de tierras fértiles, la ausencia de ciencia para cultivarla; al desarrollo de ciudades en el interior las limitadas vías de comunicación con los puertos (Sarmiento 2007:115). El proyecto de una república moderna para América del Sur reclamaba corregir estos males siguiendo el modelo de la república federal norteamericana. Además de las instituciones políticas a crear para lograr este objetivo Sarmiento

considera que la inmigración de origen europeo es un instrumento civilizador eficaz y veloz:

> "Para que la población actual, reproduciéndose, pueda llegar a componer una nación de millones de hombres, dos serían los resultados: primero, que se necesitarían quinientos años para obtenerlo, y segundo, que se reproducirían los mismos hombres con su escasez actual de conocimiento, su falta de nociones industriales, etc. (…) ¿Por medio de qué prodigio, pues, podría un gobierno acelerar la obra del tiempo y mejorar, a la vez, la condición inteligente, industrial y productiva de la nación actual? La inmigración europea responde a todas esas cuestiones" (Sarmiento 2007:114).

El inmigrante europeo representa para Sarmiento un portador vivo de las virtudes civilizatorias. Trasladaba consigo las capacidades industriales, el conocimiento de las artes y las ciencias y la laboriosidad de las que carecía la barbarie enquistada tras siglos de colonización y atraso. Cuántos más inmigrantes europeos recibiera el país, más se iría pareciendo a Europa, llegado incluso a superar al propio modelo civilizatorio: "hasta que llegue un día en que le sea superior en riqueza, en población, y en industria, cosa que ya sucede hoy en los Estados Unidos"[110] (Sarmiento 2007:115).

Para asegurar un marco propicio para el arribo y la plena inserción de los inmigrantes, Sarmiento consideraba que era necesario establecer un marco jurídico y una legislación adecuada que garantizara el respeto por valores como la propiedad, la libertad de trabajo o la libertad de cultos de los migrantes, así como proponer acuerdos con los países europeos interesados en promover la emigración como vía de solución ante sus problemas demográficos y sociales (Weinberg 1988:37-38). Sin embargo, la cuestión migratoria como instrumento de cambio social presentaba igualmente aspectos

[110] La posición de Sarmiento frente a Estados Unidos como paradigma de desarrollo integral de la República se resume en este pasaje final de *Conflicto y armonías de razas en América*: "La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha; es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el océano. Seamos Estados Unidos" (1946:357).

problemáticos en la práctica, tal como expresó en diversos artículos periodísticos aparecidos en periódicos como *El Nacional, El Censor* y *El Diario* y reunidos póstumamente en el volumen titulado "Condición del extranjero en América". En ellos reafirmaba la tarea de construir una "nacionalidad", cuestión que resultaba más compleja cuando se pasaba de la mera enunciación teórica a las condiciones en las que se daba el fenómeno migratorio en pleno desarrollo en la sociedad argentina. Sarmiento abogaba por la "nacionalización del inmigrante", a través de diversas vías como la enseñanza de la lengua como método de asimilación y homogeneización social contra lo que denominaba "el mito babilónico"; la difusión de la instrucción en general y el fomento de la participación de los extranjeros (que se aglutinaban en comunidades de origen inglesas, italianas, francesas, españolas) en la vida pública. Se trataba, en definitiva, de inculcar un "sentimiento nacional" creando ciudadanos. Su postura era crítica de la defensa de la nacionalidad de origen de los hijos de inmigrantes, en la que interpretaba un intento para sustraerlos de cargas sociales, como en el caso, por ejemplo, del esfuerzo del Gobierno francés por extender la ciudadanía francesa a hijos de franceses nacidos en este país "con la decidida intención de relevarlos de los deberes que la ley de la tierra en que nacen les impone y extranjerizarlos en su propia patria", como expresó, por ejemplo, en la nota "Cuestiones de Ciudadanía", publicada en *El Nacional*, 18 de junio de 1857.

4. 3. Apelación y desmontaje de la categoría racial

Treinta y ocho años después de haber escrito el *Facundo* y ocho años antes de que José Martí publicara el ensayo *Nuestra América*, Sarmiento escribió *Conflictos y armonías de las razas en América* (1883), obra de vejez que profundiza la distinción civilización-barbarie mediante un "giro biologicista". Ya en el Prólogo-Dedicatoria a Mrs. Horace Mann[111], Sarmiento se propuso "estudiar la fisonomía de nuestros pueblos

[111] Viuda del pedagogo norteamericano Horace Mann, Mary Peabody Mann, también maestra, y Sarmiento mantuvieron una extensa relación a través de cartas después de conocerse en un viaje del argentino hacia Europa y Norteamérica en 1847. Mann colaboró con Sarmiento en la búsqueda de

sud-americanos" para hallar en sus rasgos etnográficos constitutivos la respuesta a las dificultades para concretar su ideario político-social. Sarmiento interpretaba el presente desde una óptica pesimista. Los elementos que había descubierto en el *Facundo* resultaron, desde su perspectiva, insuficientes para explicar el atraso, la barbarie y el fracaso de la institucionalización de la sociedad. Tras haber ocupado diversos cargos en el gobierno, consideraba que la República se encontraba en un estado de estancamiento e incluso retroceso respecto de los avances que se habían hecho en treinta años. La renta agrícola estancada, el decrecimiento de la educación común, la inmigración en baja le indicaban que "para nuestro común atraso sud-americano avanzamos ciertamente; pero para el mundo civilizado que marcha, nos quedamos atrás" (1946:11).

La lucha entre la parte civilizada de las ciudades y la parte bárbara de las campañas, afirmará Sarmiento, "parecía política y era social" (1946:348). Por ello, procura "volver a reproducir, corregida y mejorada, la teoría de *Civilización y barbarie*" (1946:350). Con este objetivo indaga en las raíces de los conflictos sociales que, como expresa metafóricamente, no se encuentran en el nivel del suelo – la determinación geográfico-cultural de las vastas extensiones del desierto despoblado- sino en un nivel subterráneo ya no geográfico sino más bien genealógico ligado a la conformación étnica de la población. Ampliando asimismo su campo analítico, no se limita al territorio nacional argentino, sino que extiende sus conclusiones a toda América en virtud de lo que considera similares desaciertos:

> "En *Civilización y barbarie* limitaba mis observaciones a mi propio país; pero la persistencia con que reaparecen los males que creímos conjurados al adoptar la Constitución federal, y la generalidad y semejanza de los hechos que ocurren en toda la América española, me hizo sospechar que la raíz del mal estaba a mayor profundidad de lo que accidentes exteriores del suelo lo dejaban creer" (Sarmiento, 1946:10).

En la búsqueda de las causas profundas que articulan la experiencia americana, Sarmiento hallará en el plano de "la influencia de las razas y el espíritu distinto que las

profesores de los EEUU dispuestos a trabajar en la Argentina, y tradujo al inglés *Facundo* y parte de *Recuerdos de provincia*, lo cual posibilitó a Sarmiento conocer a la élite intelectual de Nueva Inglaterra.

caracteriza" la "antorcha" interpretativa a cuya luz releer y esclarecer los conflictos que marcaron la historia de América desde sus independencias (Sarmiento, 1946:21). Desde esta perspectiva radicalizada, la aparentemente "inmotivada lucha de las campañas contra las ciudades" se traduce en enfrentamiento de componentes sociales diversos y racializados (1946:351).

Emprende así un análisis clasificatorio al que denomina "Etnología americana" distinguiendo las razas "quichua", "guaraní", "arauco-pampeana" (razas indígenas) y la raza "negra", centrándose en su grado de aptitud para la civilización y la asimilación europea. Así, reunirá "los datos de que podemos disponer" para fijar el supuesto origen de la población de las diversas provincias en que estaba dividido el territorio argentino. Su estudio prosigue con un análisis de la raza "blanca", las migraciones hacia América del norte de "puritanos" y "cuáqueros", el levantamiento de las colonias inglesas, las instituciones coloniales del sur (virreinatos) y la insurrección sudamericana en 1810.

En las "Conclusiones" de la obra, escritas cinco años más tarde y publicadas en forma póstuma[112], Sarmiento aclaró el motivo del título de la misma. La dinámica social podía ser explicada en términos de "conflictos" y "armonías" añadiendo ahora la variable racial a la distinción categorial que había plasmado previamente en el binomio "civilización/barbarie". Tomada de manera general, la "diversidad racial" constituía un germen de conflicto social en aquellos casos donde no se establecía de manera taxativa el papel hegemónico de una raza sobre las otras. Particularmente en el caso latinoamericano, el "conflicto" había primado sobre la "armonía" a causa de la presencia indígena clasificada como "razas atrasadas" que la colonización española había fallado en mitigar. La relación ideal entre colonizador/colonizado, que transmite en el mundo dominado un verdadero progreso mediante la misión civilizatoria de la raza blanca, constituye el punto final de una "lucha" en la que el vencedor impone sus determinaciones culturales. La contracara al "conflicto" planteado en términos raciales es la "armonía", estadio socio-político obtenido como consecuencia de la asimilación y el sometimiento de una facción contendiente a la otra tras una disputa de poder que llega incluso al límite del exterminio. Esta dinámica social contrapuesta se ilustra claramente, según Sarmiento, al contrastar la modalidad que asumió la colonización en América del

[112] Según Augusto Belín Sarmiento, editor de las *Obras Completas*, el capítulo de "Conclusiones" tiene la forma de un prefacio, pero contiene las únicas conclusiones que haya formulado de su trabajo el autor.

Norte y las instituciones que fueron forjadas, por un lado, y la modalidad de la colonización española en el resto de América, por otro. Teniendo en cuenta los elementos distintivos de una y otra, afirmará:

> "Sin ir más lejos, ¿en qué se distingue la colonización del norte de América? En que los anglosajones no admitieron a las razas indígenas, ni como socios ni como siervos en su constitución social. ¿En qué se distingue la colonización española? En que ella hizo un monopolio de su propia raza, que no salía de la Edad Media al trasladarse a América y que absorbió en su sangre una raza prehistórica servil. ¿Qué le queda a esta América para seguir los destinos prósperos y libres de la otra? Nivelarse, y ya lo hace, con las otras razas europeas, corrigiendo la sangre indígena con las ideas modernas, acabando con la Edad Media. Nivelarse por la nivelación del nivel intelectual y mientras tanto no admitir en el cuerpo electoral sino a los que se supone capaces de desempeñar sus funciones" (Sarmiento 1946: 351-352).

Para sarmiento, existía un "principio etnológico" a evitar, el cual consistía en un mecanismo de absorción de cualidades, positivas o negativas, por parte de ambos sectores raciales: "La masa indígena absorbe al final al conquistador y le comunica sus cualidades e ineptitudes si aquel no cuida de transmitirle, a más de su lengua, sus leyes, sus códigos, sus costumbres" (Sarmiento 1946: 356). Para ejercer la fuerza contrapuesta Sarmiento planteaba la vía educativa, la cual constituía un modo de superación del estado de barbarie. Ésta adquiría no sólo un sentido civilizatorio, sino que también era descrita por el autor en términos expresamente biologicistas y naturalistas, pues era concebida como una "inoculación" de valores que permitirían revertir el atraso social que fluía por las vías venosas del cuerpo social:

> "Están mezcladas a nuestro ser como nación, razas indígenas, primitivas, prehistóricas, destituidas de todo rudimento de civilización y gobierno; y sólo la escuela puede llevar al alma el germen que en la edad adulta desenvolverá la vida social; y a introducir esta vacunación para extirpar la

> muerte que nos dará la barbarie insumida en nuestras venas, consagró el que esto escribe su vida entera, aunque no fuese siempre comprendido el objeto político de su empeño" (Sarmiento 1946: 355).

Las interpretaciones respecto del uso de la noción de "raza" en el discurso sarmientino oscilan entre lecturas que destacan una cierta ambivalencia en el uso de dicha categoría clasificatoria y posturas que advierten un claro determinismo racial en sus obras de vejez. Como ejemplo de la primera postura, Rodríguez reconoce que la nación cívica sarmientina planteaba límites racializados, pero considera que éstos eran variables y contingentes. Según la investigadora, la pregunta sobre si la noción de raza con la que opera Sarmiento está vinculada a nociones biologicistas o etnológicas constituye "un interrogante clave para la comprensión del lugar que ocupa la raza en la narrativa sarmientina de la nación" (2011:75), y concluye que la idea sarmientina de "raza" tendría una "doble valencia" aplicada tanto a rasgos físicos heredados que remiten a lo biológico, como al plano cultural.

M. Olalla, abonando la postura opuesta, señala que el paso entre el determinismo geográfico que Sarmiento defendiera en Facundo y el determinismo racial que asume el registro naturalista en su descriptiva social de los textos de vejez, era prácticamente esperable y lógico, pues se trataba de una expresa esencialización de la diversidad (Olalla, 2007:193). Aunque este "registro naturalista" no sustraía a los sectores inferiorizados de la capacidad de incorporarse al proyecto modernizador, su papel en el cuerpo social no era constitutivo ni activo, sino pasivo y subordinado. Lejos de aportar elementos culturales propios al nuevo programa republicano, los sectores racializados debían someterse a la tutela cultural de los sectores superiores en habilidades intelectuales e industriales. También en esta línea, A. Roig reconoce que la dicotomía "civilización o barbarie", que devino no sólo el eje discursivo sino el eje vital de toda la producción literaria y política de Sarmiento, sufrió una profundización y endurecimiento que "culminó en un racismo desembozado y aberrante" (Roig 1993:70).

Villavicencio, en línea con el análisis desarrollado por el sociólogo e historiador de las ideas R. Orgaz, propone una postura intermedia respecto del uso de la variable racial en Sarmiento, a la que denomina "racialismo", "más cercano a un relato histórico que a un determinismo biológico de las razas" (Villavicencio 2008: 189). Para la autora,

la valoración negativa de los pueblos indígenas estaba muy difundida en las élites intelectuales del siglo XIX, abonada por la pretensión científica de las teorías en boga, lo cual implica posicionar a Sarmiento en una línea de pensamiento conforme al contexto ideológico de la época. Así, sostiene que: "Sarmiento se ubica en una serie de estudios inaugurados por la República que destacaban la importancia de la ciencia en la legitimación de un orden político que se quería racional. Más cerca de Spencer que de Darwin, Sarmiento concuerda con las teorías de gobierno desarrolladas por la "sociología moderna" (Villavicencio 2008:179)[113]. Orgaz sostuvo en *Sarmiento y el naturalismo histórico* (1940), que la metamorfosis final del pensamiento sarmientino constituía un "naturalismo racista": Sarmiento frecuentaba para entonces un medio intelectual dominado por las corrientes naturalistas y tomó elementos de H. Spencer, de H. T. Buckle, de H. Taine, a la vez que extractos de revistas, relatos de viaje, datos proporcionados por la antropología, pasajes de novelas, etc. (Orgaz 1940:132) Por otro lado, sus viajes y estadías en el país del norte habían puesto a Sarmiento en contacto directo con las costumbres e instituciones norteamericanas: el interés de Sarmiento se centró en los aspectos cualitativos o elementos culturales que las razas podían aportar al desarrollo institucional argentino, por lo cual Orgaz consideró que la categoría de "raza" en Sarmiento no debía ser tomada en un sentido estrictamente biológico, es decir como "una superioridad fatal o una inferioridad ineluctable en los grupos étnicos" (Orgaz 1940:135).

Teniendo en cuenta, también, las influencias en el pensamiento sarmietino, H. Biagini señala que el pensamiento de vejez de Sarmiento se inscribe en el contexto ideológico del desarrollo y florecimiento del positivismo argentino (1880-1910), línea teórica a la que adhirió el grupo de intelectuales denominados la "generación del ´80". En este marco se imputaba al mundo indígena de constituir un elemento negativo para la constitución de la nación dada su degradación. Orientados por la antinomia "civilización /barbarie", diversos ensayistas enfatizaron los profundos trastornos que

[113] Villavicencio reconoce, de todos modos, que para Sarmiento la supuesta inferioridad cultural de la población indígenas y negra significaba un atraso para el desarrollo institucional argentino, y la explicación racialista de las desavenencias sociales y del fracaso de sus proyectos políticos lo confrontaban con la idea universalista del sujeto político republicano (Villavicencio 2008:180).

ocasionó la mezcla de "razas plebeyas y serviles" inferiores culturalmente al mundo blanco europeo (Biagini 1995: 75 y ss.).

Teniendo en cuenta estas diversas interpretaciones, hay que señalar que, si bien la influencia teórica *explica* la profundización del pensamiento social dicotómico sarmientino, no por ello *justifica* éticamente las consideraciones estigmatizantes y excluyentes respecto de una gran parte de la población argentina y americana .Asimismo, y teniendo en cuenta el análisis filosófico sobre el racismo desarrollado en el Capítulo 2 de esta tesis, las justificaciones biologicistas, culturalistas o etnificadas sobre la "raza" no constituyen más que variaciones muchas veces discursivas de una misma matriz racista. Por ello, se considera en esta tesis que la postura radicalizada de Sarmiento representa la persistencia de la fractura colonial en las narrativas nacionales fundacionales. Lejos de plantear un modelo socio-político incluyente de la diversidad, la interpretación social sarmientina apeló a la categorización racial para dilucidar el "enigma" de desavenencias políticas y conflictos sociales que procuraba resolver mediante la erradicación de grupos sociales, culturas y tradiciones inferiorizadas. La exclusión de los componentes sociales que consideraba desacomodados frente al prototipo universalizado de ciudadano requerido por su proyecto político quedaba justificada sistemáticamente como "inadecuación racial". En este marco, Sarmiento se alejaba aún más de un proceso ideológico inverso: el de rever la posible disconformidad del modelo con su base contextual e histórica.

Pero este aspecto racializado de la universalidad colonialista persistente no compondría una postura unívoca. La opción ética por el desmontaje del racismo constituyó una vía alternativa que cobró forma en el ideario de José Martí, quien rechazó el determinismo racial como recurso interpretativo de las problemáticas sociales latinoamericanas. Consideró, por el contrario, que el desmantelamiento categórico de los vestigios doctrinarios racistas introducidos y sostenidos por los discursos dominantes de aquellos a quienes denominó "pensadores de lámparas" era una tarea fundamental en el camino hacia la emancipación de "nuestra América", pues el pensamiento racial constituía, filosóficamente, una afrenta a la "identidad universal del hombre"; y políticamente, un obstáculo significativo para el avance del movimiento patriótico cubano y la instauración de un proyecto republicano. Ambos aspectos, filosófico y político, se abordarán a continuación.

El tratamiento de la problemática del racismo por parte del pensador cubano surge como reacción a un contexto social profundamente afectado por la herencia histórica de la esclavitud. Este modo de explotación colonial, imperante en las plantaciones de azúcar y café en la región Caribe, se vio reforzado por la proliferación de estereotipos raciales que adjudicaban una condición de salvajismo, primitivismo, agresividad e inferioridad cultural al oprimido racial y legitimaban la situación de abuso. El tratado de 1817, con el que Inglaterra animada por los intereses de la Revolución Industrial obligó a España a suprimir la trata de esclavos en sus colonias americanas, no significó un progreso o mejoramiento inmediato de las condiciones de vida de la población negra, pues la trata continuó de manera ilícita movida por los intereses económicos de los hacendados cubanos y las autoridades coloniales (Fornet-Betancourt 1994:45).

El pensamiento antirracista martiano se manifestó tempranamente en uno de sus primeros escritos, "El presidio político en Cuba", en el que describía su vivencia personal como preso político tras haber desarrollado actividades de apoyo a la causa de la revolución independentista de 1868[114]. Martí quedó fuertemente impresionado por las vejaciones a las que eran sometidos con particular encono sus compañeros negros del presidio, siendo consciente de los siglos de tratos injustos que sedimentaban en tales hechos. El ensañamiento racial del poder colonial español se cristalizaría en "amargos recuerdos" que Martí describe como "lágrimas negras que se han filtrado en mi corazón" (Martí 2001).

La constatación de esta diferenciación injusta basada en prejuicios raciales, que no sólo se replicaba institucionalmente, sino que estaba instalada en el imaginario social cubano, conminó a Martí a brindar un espacio privilegiado en sus escritos a la lucha contra el racismo. Las categorías raciales que impregnaban los discursos de las élites intelectuales como justificación para establecer la preeminencia de los sectores sociales que representaban, según Martí no poseían más estatuto epistemológico que el de "razas de librerías". Siguiendo este razonamiento, Fernando Ortiz señala el carácter artificial de estas divisiones y clasificaciones raciales:

[114] Fue condenado en 1870 a seis años de prisión, y un año después su pena fue conmutada por el destierro, por lo que fue exiliado a España a los 18 años de edad, y es allí donde escribe este texto (Fornet-Betancourt, 1994:64).

> "(…) inventadas por antropólogos, midiendo cráneos, narices, pelos y pigmentos, y acopiando datos y juicios en las crónicas apologéticas de las conquistas y en los relatos de los explotadores y de los misioneros, siempre anhelosos de resaltar lo trascendente de su blanca empresa civilizadora, tanto más elevada cuanto más baja fuese la condición de los pueblos de color (Ortiz, 1996a: 10).

Para Martí, según interpretó Ortiz, el racismo representa un aparato ideológico dispuesto a resguardar los intereses de la conquista, de la colonización, y de la explotación, pasada y contemporánea. La praxis dominadora del hombre sobre el hombre, con la consiguiente tutela de uno sobre el otro, sólo podía justificarse postulando un quiebre en la igualdad humana. Esta vocación antirracista se expresa en las líneas medulares que vertebraron el célebre "Nuestra América", en el que Martí responde a las teorías sobre los conflictos raciales señalando de manera tajante que: "No hay odio de razas, porque no hay razas". Estas construcciones ideológicas eran meramente recursos de "los pensadores de lámparas", que referían a "razas de librería" ajenas a toda constatación empírica La Naturaleza, por el contrario, sólo muestra la "identidad universal del hombre". El núcleo definitorio de lo humano y del que derivan sus derechos inviolables en cuanto tales, está, según Martí, constituido por el principio de unidad e igualdad de todos los seres humanos. Por consiguiente, cuando se ofende este principio, se vulnera a la humanidad entera misma no sólo a los sectores directamente afectados. Así sostiene taxativamente: "Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de razas" (1991a:167).

Este principio filosófico da forma a su artículo "Mi raza"[115] de 1893. Martí contrapone el carácter universal de la igualdad humana con las consecuencias inequitativas a las que conducen los prejuicios raciales: "Todo lo que divide a los hombres", señala, "todo lo que los específica, aparta o acorrala, atenta contra la humanidad misma". Ningún juicio valorativo basado en el análisis de las prácticas culturales, aptitudes o historia del desarrollo de determinados grupos sociales es

[115] Publicado en *Patria* el 16 de abril de 1893.

suficiente para establecer su preeminencia o sujeción respecto de otros: "Dígase hombre", sostuvo, "y ya se dicen todos los derechos" (Martí, 1991b:115).

Esta perspectiva era a la vez eminentemente política, pues el humanismo cobraba expresión en un ideal vinculado a un proyecto nacional inclusivo. La definición de lo nacional en el proyecto martiano ponía el acento en lo común, anteponiendo la condición humana frente a toda diferencia. Esto conduce a considerar el aspecto político que asumió la crítica antirracista martiana. El pensador cubano debió abordar de manera concreta la problemática racista como paso previo y condición de posibilidad de la organización del movimiento revolucionario de Cuba, la guerra por la independencia y la consolidación de la República democrática que nacería de ella (Ortiz 1996; Fernández-Retamar 2013). Este proyecto sólo obtendría éxito a condición de superar las fracturas sociales que siglos de dominación y racismo colonial habían forjado en el cuerpo social. Oponiéndose a los prejuicios de las élites reaccionarias locales, que vaticinaban un supuesto "peligro negro" como resultado de la inclusión de los sectores históricamente rezagados, Martí entendió que la tarea de la emancipación no estaba reservada a una parte de la sociedad que se consideraba más aventajada y preparada, sino que la lucha debía librarse de manera conjunta. Este era el verdadero espíritu que debía regir en las instituciones políticas republicanas, cuya instauración no admitiría ni distinciones raciales ni paternalismos de clase:

> "En Cuba no habrá nunca guerra de razas. La República no se puede volver atrás; y la República, desde el día único de redención del negro en Cuba, desde la primera constitución de la independencia el 10 de abril en Guáimaro, no habló nunca de blancos ni de negros" (1991b:118).

Así señalaba que "(…) hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro" (1991b:116-117). El proyecto emancipatorio debía trascender los obstáculos que significaban las "razas de librería" y los prejuicios raciales que atrasaban el camino hacia una verdadera liberación humana y política. La perspectiva universalista que se expresa en el tratamiento de la cuestión racial en Martí, se fue conformando a través de una heterogénea formación intelectual en la cual se constatan sobre todo influencias del

pensamiento emersoniano[116] y krausistas[117]. La tesis humanista martiana se formula en términos de una universalidad concreta e histórica: la humanidad es universalmente una, y arremete contra ella quien proponga el "odio de razas" y la oposición dicotómica civilización/barbarie en términos de hostilidad social histórica irreconciliable (Acosta 2012:136ss.). Su posición madura puede definirse como un humanismo de tipo "práctico y desalienador", tal como indica P. Guadarrama González (2014). La perspectiva humanista eminentemente práctica se infiere de su consideración del hombre concreto, en oposición a formulaciones abstractas del ser humano. A la vez, el objetivo desalienador de su humanismo, enfocado en la praxis emancipadora, consiste en "estar concebido para transformar al hombre en su circunstancia, al transformar las circunstancias que condicionan al hombre" (2014:217). La praxis emancipadora, si bien se refiere a un contexto determinado, posee a fin de cuentas un objetivo universal ligado a la emancipación del ser humano. El humanismo martiano tenía su eje en la "dignidad

[116] Existen varias investigaciones en torno a la vinculación entre e ideario martiano y la filosofía trascendentalista de Ralph Waldo Emerson. Esther E. Shuler, (1953) destaca el rol de Martí como divulgador en Hispanoamérica del pensamiento de Whitman, Emerson, Alcott, Thoreau, Longfellow, Whittier y otros escritores norteamericanos, si bien afirma que la autora nadie quedó más desilusionado con la política de los Estados Unidos hacia sus vecinos hispanoamericanos (Shuler 1953: 131-153). El estudio de Mary Cruz (1982) subraya la influencia de Emerson en referencia al problema de la esclavitud y otras cuestiones sociales, económicas y políticas. Entre los estudios más recientes, pueden mencionarse *The influence of Emerson and Whitman on the Cuban poet José Martí: themes of immigration, colonialism, and Independence* de G. Schwarzmann, G (2010) y el anterior *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, de J. Ballón (1993) donde el autor demuestra la influencia literaria de Emerson en el escritor cubano, prestando especial interés en la opinión compartida por ambos de la necesidad de promover una expresión cultural autónoma americana.

[117] Durante su estancia de formación en España, Martí estuvo en contacto con esta corriente de pensamiento comprometida con la diversidad y con un fuerte sentido del humanismo, del universalismo y de la tolerancia (A. Sánchez Cuervo 2008). El krausismo ejerció influencia en la crítica de Martí al positivismo que se desarrollaba en Latinoamérica desde mediados del siglo XIX (Guadarrama González 2014:177). Como señala I. Delgado González en *José Martí y nuestra América* (1996) " A Martí no sólo le agradan la lógica y el lenguaje filosófico krausista, sino también su talante modernizador, su reivindicación de la razón, su enorme disciplina intelectual, su defensa de la ciencia y de la educación libre, laica, y no dogmática y, sobre todo, su afirmación de la dignidad humana (humanismo) y su decidido empeño por la regeneración moral de la vida individual y social de las personas" (Delgado González 1996:29).

plena del hombre", condición que pertenece al género humano entero y no es exclusivo de un determinado pueblo. Es por ello, que su postura puede ser también definida como un "humanismo inclusivista" (Fornet-Betancourt, 1998a:19).

Tercera Sección

Vías interculturales de transformación

Como su título lo indica, esta Sección explora las vías interculturales de superación de las problemáticas desarrolladas en los capítulos precedentes. En el ***Capítulo 5****, "Reformulación intercultural de la noción de cultura", se presenta la concepción de la noción de "cultura" propuesta por la Filosofía Intercultural, la cual frente a los desafíos asociados a un universalismo unilateral, hegemónico y pretendidamente abstracto propone una definición de cultura como "marcos dinámicos de referencia identitaria" alejada de toda tendencia esencialista y objetivante que pueda operar como fundamento de actitudes etnocéntricas y segregacionistas* ***(5.1.)****. Asimismo, se considera la dimensión ético-política de la cultura, en tanto es fuente de propuestas creativas para el mejoramiento de las condiciones y la convivencia humanas, teniendo en cuenta el vínculo entre el ejercicio de los derechos culturales y la participación en el plano de las decisiones políticas* ***(5.2.)****.*

El ***Capítulo 6****, "La universalidad intercultural como propuesta ético-política incluyente", comprende la propuesta de una universalidad superadora. Frente a la aparente tensión entre el plano de "lo universal" y de "lo particular", la universalidad intercultural supone un cambio epistémico incluyente en la construcción de la universalidad cuestionando la situación de desventaja del plano de lo particular frente a una "universalidad a priori o abstracta"* ***(6.1.)****. El estudio filosófico del concepto de "universalidad intercultural" supone, complementariamente, un abordaje de la cuestión del "otro" como participante activo en la construcción conjunta de universalidad, cuyo encuentro se efectiviza en un espacio "entre" lo propio y lo extraño en el que se desarrolla la hermeneusis mutua* ***(6.2.)****.*

Capítulo 5. Reformulación intercultural de la noción de cultura

5.1. Las culturas como marcos dinámicos de referencia identitaria

La noción de cultura constituye un concepto en disputa. Refiere a un ámbito constitutivo de lo humano, pues resultaría fragmentariamente abstracto pensar a la humanidad deslindada de la "gravidez de un suelo" en el que -de manera diversa- desarrolla su existencia, construye sistemas de valores, tradiciones y creencias, habita el espacio, reflexiona sobre sí misma, resignifica sus saberes, y edifica sentidos espirituales, intelectuales, afectivos y materiales que comparte con el grupo social al que adscribe y con otros. Si bien las determinaciones culturales no poseen un carácter esencial ni homogéneo -sino que por el contrario pertenecen al ámbito de la contingencia y la historicidad-, son inescindibles de la idea de ser humano. Precisamente por ello constituye un concepto en pugna: al ofrecer una definición de la cultura – como ámbito de referencias signadas por la historicidad y la contingencia, como una "esencia" que determina al sujeto, o como mero contorno de identificaciones momentáneas - se esgrime, simultáneamente, una concepción del ser humano.

A diferencia de otras disciplinas, la filosofía -como modalidad de reflexión fundamentalmente conceptual- no se limita a analizar los fenómenos culturales teniendo en cuenta sus manifestaciones, actores, contextos, medios de expresión y simbologías, sino que pretende, además, definir *qué es* la cultura para el ser humano y para las sociedades, cuánto de ella es invariante y universal y cuánto es propio de cada universo cultural específico, cómo se interpreta la interacción entre cultura, racionalidad y libertad humana, en qué medida la diversidad cultural habilita la postulación de una ética universalizable, y cuál es la relación entre cultura e identidad, entre otras cuestiones de relevancia. Además, teniendo en cuenta los procesos históricos locales y globales, se ocupa de estudiar las condiciones de posibilidad de los vínculos "entre" culturas, el modo en que se desarrollaron y las relaciones posteriores que establecieron.

Los análisis precedentes a este capítulo pusieron de manifiesto el vínculo histórico entre cultura y poder. En el marco del colonialismo y la "colonialidad" la

cultura fue empleada como un instrumento de dominación. Mediante el establecimiento de jerarquías culturales y la asignación de identidades concebidas de manera esencialista fueron instaurados órdenes de sujeción política, social y económica que se perpetuaron en el tiempo. Esta "condición colonial" se revela en la persistencia de estructuras y espacios de subordinación que son herencia de la colonización y que perduran en la actualidad de las sociedades latinoamericanas: culturas reprimidas y relegadas a un espacio "periférico" por el proyecto civilizatorio, sistemas de saberes rechazados por su "desajuste" respecto del modelo epistemológico moderno-occidental predominante, voces silenciadas por la racialización, instituciones políticas y educativas monoculturales, la imposición estatal de una "cultura nacional" homogénea, etc.

Este escenario compone el contexto de emergencia de discursos filosóficos dispuestos a encontrar vías de superación para estas condiciones históricas que están asociadas a un universalismo unilateral, hegemónico y pretendidamente abstracto. La Filosofía intercultural latinoamericana como corriente filosófica actual asume el reto de emprender una verdadera "emancipación conceptual" que revea los instrumentos categoriales dominantes configurando una definición de la noción de cultura superadora de las concepciones homogeneizantes y segregacionistas. Esta definición debe exhibir dos condiciones asociadas al signo ético-político emancipador que la distingue: por un lado, reconocer la multiplicidad de culturas diversas que funcionan como marcos de referencia para sujetos portadores de derechos inalienables; por otro, concebir esas culturas como espacios de referencia dinámicos e intercomunicables entre sí.

La Filosofía Intercultural emergió como un colectivo de pensamiento con proyección y articulación internacional que reunió desde un principio a filósofos y filósofas que desarrollan líneas de investigación y difusión de un modelo de pensamiento intercultural en diversas universidades y centros de estudio filosóficos. Su inicio como movimiento amplio puede ubicarse entre 1991 y 1995 tras la fundación de la "Gesellchaft für Interkulturelle Philosophie" (1991) con sede en Colonia, la aprobación de la "Wiener Gesellchaft für Interkulturelle Philosophie" (1994) con sede en Viena, y el comienzo de los "Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural" coordinados por el Departamento de América Latina del Missionswissenschaftliches

Institut de Aachen, cuya primera versión tuvo lugar en México en 1995[118]. A partir de entonces, fueron incorporándose pensadores latinoamericanos y caribeños a esta corriente, reforzando los rasgos interdisciplinarios y dialógicos de este modelo de filosofar intercultural e imprimiéndoles un sesgo latinoamericanista, vinculado con desarrollos previos de la Filosofía de la Liberación (Bonilla 2015b, Fornet-Betancourt 2014). Si bien existe una solidaridad de fondo entre el pensamiento de la liberación y el giro filosófico intercultural, esto no implica la subsunción de un modelo en otro (Berisso 2011). Fornet-Betancourt desarrolló una postura crítica frente a las deficiencias interculturales de la Filosofía latinoamericana reciente y en particular de la Filosofía de la Liberación con el objetivo de plantear una apertura hacia una vía reflexiva centrada en la exigencia de interculturalidad que forma parte de la historia social e intelectual de América Latina desde sus origenes. Si bien reconoce que en la segunda mitad del siglo XX la filosofía latinoamericana emprendió un proceso de contextualización hacia la historia y la cultura latinoamericana (como muestra la obra de los grandes forjadores de esta filosofía: A. Ardao, E. Dussel, A. Roig, J. C. Scannone, L. Villoro, L. Zea, entre otros), repara, sin embargo, en el desafío aún pendiente de la interculturalidad latinoamericana, tratamiento que expuso de forma sistematizada en *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual* (2004). A su entender, el carácter limitado e insuficiente del encuentro entre la filosofía y la realidad de la diversidad cultural latinoamericana, vínculo que se ha dado de manera "reducida y seleccionada", se debe

[118] A partir de finales del siglo pasado a la actualidad se han desarrollado diversos modelos de Filosofía Intercultural. En un escrito reciente, Bonilla señala siguiendo a Ram Adhar Mall, presidente y fundador de la "Sociedad Internacional para la Filosofía Intercultural", que la Filosofía intercultural no es un sistema particular o concreto de filosofía, sino una orientación filosófica que puede realizarse en contextos culturales diferentes. Estos comparten, no obstante, una serie de rasgos comunes, entre ellos la idea de que no existen ni culturas ni filosofías puras y de que todas las tradiciones filosóficas están impregnadas por diversos elementos culturales y filosóficos; la tesis de que la universalidad de la racionalidad filosófica se muestra en las diferentes tradiciones filosóficas del mundo; la consecuente necesidad de una nueva historiografía de la filosofía que abarque todas las tradiciones de la filosofía; y la concepción de la filosofía intercultural como superación de todo tipo de centrismos (Bonilla 2016, Mall 2014). El modelo de Filosofía Intercultural que se sigue en la tesis es el impulsado por Raúl Fornet-Betancourt y luego enriquecido por los aportes de pensadoras y pensadores latinoamericanos. Bonilla propone asimismo en dicho trabajo la denominación Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberacionista (Bonilla 2016).

a cuatro razones principales. En primer lugar, la persistencia de un "uso colonizado de la razón" dicta agendas filosóficas "a tono" con las academias europeas y norteamericanas y posterga el diálogo con la pluralidad cultural de América Latina. En segundo lugar, el privilegio de métodos "eurocéntricos" en la formación e investigación filosófica, los cuales se asocian con la cultura filosófica escrita y el análisis y producción de textos en desmedro del cultivo de la "oralidad" que constituye una vía primordial de creación y transmisión de cultura en el contexto latinoamericano. En tercer lugar, el desconocimiento de las lenguas de América Latina y su descarte como lenguas de trabajo filosófico, lo cual implica que estos pueblos no estén representados con sus lenguas y tradiciones en la filosofía latinoamericana. Esta crítica de Fornet-Betancourt surge, obviamente, de la importancia que este modelo de filosofía intercultural otorga a la dimensión lingüística, aspecto fundamental a la hora de comprender al otro y de expresar la propia comprensión del otro. En último lugar, el proyecto de la filosofía latinoamericana redujo la realidad cultural de América latina a la denominada "cultura mestiza" que no expresa de forma suficiente la diversidad cultural de la región. Esta reducción cultural, "diluye las diferencias y, en la práctica, oprime y margina al 'otro'" (Fornet-Betancourt, 2004:21-24).

Los lineamientos de la Filosofía Intercultural también se ponen de manifiesto al establecer la distinción entre esta corriente de pensamiento filosófico y la rama de la filosofía que se ha denominado en los últimos años "Filosofía de la Cultura", partiendo de la definición que de ella aporta D. Sobrevilla (1998). La Filosofía de la Cultura se concibe como una reflexión filosófica sobre los elementos y la dinámica de los fenómenos culturales y de los conceptos que subyacen a los mismos. En la "filosofía teórica de la cultura" existen dos grandes enfoques: a) la "reflexión *sobre* la cultura", compuesta por una "analítica cultural" que trata de establecer los rasgos característicos de la "cultura" en oposición a la "naturaleza", y una "dinámica cultural" que examina los procesos de surgimiento, articulación, desarticulación y entrecruzamientos de la cultura; y b) la "crítica filosófica de los fenómenos culturales", esto es, una "filosofía material" de la cultura que efectúa una crítica desde una perspectiva filosófica. Por otro lado, la "filosofía práctica de la cultura" es un tipo de reflexión que toma los conceptos de la filosofía teórica de la cultura y los aplica en el juicio a un caso concreto y determinado (Sobrevilla, 1998:19-20).

Tomando en cuenta esta caracterización, no cabe equiparar la Filosofía Intercultural con una Filosofía de la Cultura. Tal como se expuso antes, aquella no se reduce a una reflexión *sobre* la "cultura" como objeto de análisis y reflexión filosófica, sino que, adicionalmente, supone un movimiento crítico sobre sí misma con el fin de revisar las propias "actitudes filosóficas", categorías, metodología, tradiciones teóricas etc., de modo de hacerlas explícitas, evitando la suposición de un "lugar de enunciación" de pretendida neutralidad. Al reflexionar sobre sí misma, en ese sentido, la filosofía se reconoce como un discurso que procede de un lugar de enunciación particular y que como tal debe tener en cuenta las limitaciones que supone un encierro sobre sus propias tradiciones, y salir al encuentro de formas "otras" de pensar y actuar. En este marco de la Filosofía Intercultural, la filosofía misma se ve modificada y transformada cuando investiga filosóficamente la cultura, sus procesos dinámicos, su historicidad y su contextualidad. De los análisis realizados desde esta perspectiva, emergen "datos" sobre relaciones de poder que, en última instancia, repercuten o han repercutido sobre el filosofar mismo, ausentes en la Filosofía de la Cultura académica. Un ejemplo es el "dato" del "eurocentrismo" que como determinación histórica cultural posee implicancias de particular peso en el mismo acto reflexivo filosófico.

Cuando se señala que la Filosofía Intercultural es que asume el desafío de la "interculturalidad" es porque se la concibe como una praxis teórica para la cual ningún pensamiento particular puede erigirse como universalmente válido para el conjunto de la diversidad humana a la vez que reconoce la imposibilidad de un pensar descontextualizado y desarraigado de su particularidad histórica. La constatación de la procedencia contextual del pensamiento no conduce a un abandono de la búsqueda de universalidad, característica de la filosofía, sino que, por el contrario, indica la necesidad de un replanteamiento de las vías hacia una universalidad superadora de las trampas de una universalidad pretendidamente abstracta que emerge de discursos unívocos y monológicos. En ese sentido, la Filosofía Intercultural es una filosofía contextual, que toma conciencia de su arraigo y que no renuncia a la pretensión de universalidad comprendida como "pluralidad de razones en diálogo".

Retomando el objetivo de este apartado, que consiste en una aproximación a la reformulación intercultural de la noción de cultura, la Filosofía Intercultural desarrolla una definición de "cultura" alejada de toda tendencia esencialista y objetivante que

pueda operar como fundamento de actitudes etnocéntricas segregacionistas y excluyentes. La propuesta de esta perspectiva filosófica es concebir las culturas como *marcos dinámicos de referencia identitaria*, cuya intercomunicabilidad admite la posibilidad de desarrollar diálogos interculturales complejos.

El concepto de "identidad" involucrado en la propuesta requiere ser precisado antes de continuar con la delimitación del concepto de cultura tal como lo entiende la filosofía intercultural. En primer lugar, es necesario deslindarlo de los caracteres esencialistas o del "lastre metafísico" atribuido históricamente a sujetos colectivos vinculados con el "ser nacional" o con el "espíritu del pueblo", conceptos con los que a menudo se ha manipulado la cuestión identitaria desviándola hacia concepciones *fixistas*, raciales y territoriales ligadas al concepto de "autenticidad" (Biagini 2008). En ese sentido, F. Aínsa instó a "profanar" el "mito de la identidad", ligado tradicionalmente a un espacio –territorial y simbólico- que "enraíza" e imprime valores y sentidos en los cuales los miembros de una comunidad se reconocen y fundan la noción de pertenencia mediante el establecimiento de "diferencias" respecto de los "otros". Concebida de dicho modo, la identidad implica que la "mismidad" se constituye *en oposición* a la otredad, lo extranjero y lo diverso, recreando así fronteras tajantes entre el ámbito de lo propio y lo extraño que no dan cabal cuenta de la reciprocidad y la interacción en la constitución de identidades (Aínsa 1997). Desde un punto de vista intercultural, el concepto de "identidad" refiere, más bien, a un terreno dialéctico que recoge de igual modo acepciones ligadas a lo mudable y a lo estable, a la mismidad y a la alteridad, superando la supuesta contradicción entre lo estático y lo dinámico. En este sentido, se rechaza la visión individualista de los procesos de constitución de identidad abonada por teorías "postmodernas", que defienden nociones como "culturas híbridas" o "identidades múltiples", tanto como las posiciones esencialistas, que se debaten entre los polos extremos de un "universalismo abstracto" y un "regionalismo fundamentalista" (Fornet-Betancourt 2009:47). Frente a los discursos actuales, la filosofía intercultural propone una perspectiva superadora de las contradicciones ya referidas. Si bien afirma la necesidad de identidad personal y colectiva, no renuncia a la construcción de universalidad, pretensión que podría creerse anulada por el recurso a la "identidad". El desarrollo de la identidad requiere de lazos comunitarios, ya que requiere de la memoria y de la transmisión de esa memoria, lo

cual supone "comunidad" (lo cual refuta la visión individualista de los procesos de constitución de identidad) aunque este proceso no supone encerrar la constitución de identidad dentro de los límites de una cultura concebida en sentido estático y cerrado (Fornet-Betancourt 2009:52).

La propuesta filosófica intercultural subraya la "historicidad" de las culturas. Ello implica concebirlas como horizontes complejos y vitales que sirven como marco de referencia identitaria para quienes adscriben a ellas, pero que no constituyen una determinación inexorable que defina los cursos de acción de sus vidas. Las culturas muestran así un carácter contingente y mudable: cambios en la lengua, modificaciones en los usos y costumbres, alteraciones en la interpretación del mundo circundante y de la historia son resultado del contacto con otras culturas diversas a la vez que de la acción de los propios agentes culturales que reinterpretan la tradición y proponen modificaciones, las cuales pueden implicar conflictos de mayor o menor grado de intensidad e incluso, tradiciones en pugna.

Así, las culturas se conciben como horizontes complejos y ambivalentes, cargados de contradicciones y conflictos internos, en contraposición a la concepción de las culturas como entidades homogéneas al estilo de "esferas", "islas" o "contenedores" con características acabadas y definidas esencialmente (Fornet-Betancourt, 2009:37). Esto puede ser expresado como el carácter dinámico que se expresa tanto "en" el interior de las culturas como "entre" las diversas culturas que establecen lazos de interacción y comunicación.

Lo dinámico "en" las culturas

Si bien las culturas brindan un conjunto de referencias, tradiciones y memorias específicas que articulan las biografías personales y orientan la vida colectiva de una comunidad, esta unidad de representaciones que da contenido a una cultura no exhibe un carácter homogéneo y concluyente, sino que en su interior se manifiestan diversos conflictos y contradicciones, por ejemplo, entre tradiciones en pugna (Fornet Betancourt 2012, 2009). Dado su carácter contingente, las culturas no constituyen un "destino inexorable" de los sujetos, sino que funcionan como puntos de partida de

procesos libres signados por dos dialécticas que constituyen un mismo proceso cultural interactivo, a las que Fornet-Betancourt denomina como la dialéctica entre "determinación y libertad" y la "dialéctica entre "opresión y liberación" en las culturas (Fornet-Betancourt 2009, 1998b).

La dialéctica entre "determinación y libertad" hace del sujeto un "paciente y agente cultural". Esto significa que, si bien la condición humana es constitutivamente una condición cultural, es decir, que la cultura es la dimensión en la cual se instituye la condición humana como en una "situación histórica original", existe siempre un "espacio práctico" para el ejercicio de la libertad. El agente cultural realiza su "biografía personal" emprendiendo una "tarea hermenéutica" de afirmación o superación de, por ejemplo, el sistema de normas morales que le propone su cultura de origen. Se trata de un condicionamiento mutuo de las esferas de la cultura, la libertad y la razón, que el filósofo resume de la siguiente manera: "Para el ser humano, no hay uso de la libertad, ni lógicamente tampoco de la razón, sin condicionamiento cultural; pero tampoco hay cultura humana sin la praxis de la libertad ni el ejercicio reflexivo de la razón" (Fornet-Betancourt 1998b:54-55)[119]. En tanto la libertad de los sujetos habilita la evaluación y eventual modificación o reconfiguración de los elementos constitutivos de las culturas, resulta al menos un desacierto lógico concebir a las culturas humanas como entidades estáticas e inmutables.

En segundo lugar, la "dialéctica entre "opresión y liberación" en las culturas, hace referencia a las contradicciones y conflictos sociales, políticos o económicos que se despliegan en el interior mismo de los universos culturales como "luchas internas". Por ejemplo, la irrupción de diferencias de "clase", que impone a los miembros de un universo cultural concreto desarrollar una praxis ético-crítica liberadora dentro de las culturas específicas[120]. Esto indica que existen "espacios de protesta" de los oprimidos

[119] Esta dialéctica, afirma Fornet-Betancourt, puede ser analizada filosóficamente mediante el instrumental de la filosofía de la libertad en situación de Jean Paul Sartre o con la mediación hermenéutico-reflexiva de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel (1998b:56).

[120] Para Fornet-Betancourt, esta dialéctica se describe y analiza cabalmente con las categorías de la Ética de la Liberación de E. Dussel en tanto brinda herramientas para interpretar los conflictos y las protestas de los oprimidos de una cultura, incluidos en el imperativo de liberar a la víctima (1998b: 56).

de una cultura que implican necesariamente la renovación y transformación como resultado de sus luchas y reivindicaciones (Fornet-Betancourt 1998b:56).

Así, pueden distinguirse dos rasgos que operan como fuerzas contrapuestas en el interior de los universos culturales específicos. Por un lado, cada cultura posee un núcleo de determinaciones que hacen a su especificidad y permiten distinguir sus rasgos particulares de los de otras culturas, núcleo que puede designarse con el término "tradición". La filosofía intercultural reconoce que no hay cultura sin tradición, pues el desarrollo de las culturas requiere de experiencias conjuntas compartidas por sus miembros y memorias que aporten sentidos (Fornet-Betancourt, 2009:39). Pero las culturas son más que sus tradiciones, pues no constituyen entidades trascendentes a las que los individuos "pertenecen", sino que la cultura se construye a partir de la agencia de éstos. En definitiva, la historicidad y la dinamicidad son rasgos característicos de los universos culturales.

Lo dinámico "entre" las culturas

Además de las transformaciones constantes que se dan en cada cultura y que se expresan en los procesos dialécticos mencionados, el carácter dinámico de lo cultural se aplica también a la relación "entre" culturas, puesto que, lejos de constituir sistemas simbólicos inconmensurables, las culturas son entidades capaces de emprender procesos de apertura, comunicación e intercambio mediante el "diálogo intercultural".

La posibilidad de esta actividad dialógica presupone que toda cultura está condicionada por la racionalidad humana, que expone ciertas características comunes, planteadas como "invariantes antropológicas" que no refieren al "contenido" de dicha racionalidad, sino más bien a las "capacidades" de agencia del ser humano. Los sujetos no se encuentran "conminados" a los límites de su cultura de manera esencializante, sino que poseen capacidades racionales que les permiten emprender procesos de cambio en las culturas a las que adscriben, o al menos procurar hacerlo. La capacidad de agencia del sujeto cultural habilita la comunicación dinámica y el diálogo interactivo "entre" universos culturales que se efectúa a través de ellos. Fornet-Betancourt enumera cuatro

supuestos que refieren a características de la racionalidad humana[121]: la concepción del ser humano como "universal singular"; el principio de reflexión subjetiva como "resto no culturalizado"; la libertad humana como núcleo de la reflexión subjetiva; y la racionalidad contextuada y crítica.

La concepción del ser humano como "universal singular"[122] implica que todo universo cultural específico está atravesado por la subjetividad humana, que "singulariza" su situación cultural apropiándose de su cultura e imprimiéndole nuevos sentidos. En esta praxis el ser humano se "transculturaliza" replanteándose los sentidos *desde* su universo cultural de origen o situación concreta, tendiendo, con ese acto, hacia el plano de la universalidad, en tanto "ese cuestionamiento del sentido es sinónimo de universalización de lo singular o, si se prefiere, intento de comunicación y de unión en la diversidad" (Fornet-Betancourt 1998b: 61).

En segundo lugar, el principio de reflexión subjetiva como "resto no culturalizado" se refiere al tipo de reflexión que habilita a todo ser humano a realizar un ejercicio reflexivo-crítico *sobre* su propia cultura. Se trata de un espacio de la reflexión que procura exceder a la propia "culturización" sin por ello pretender ubicarse en un lugar de abstracción o no-determinación. En tanto permite trascender los respectivos universos culturales se convierte en una "zona de comunicación" con otras culturas (Fornet-Betancourt 1998b:62).

En tercer lugar, la reflexión subjetiva supone la libertad humana. En tanto este tipo de reflexión impide que una cultura específica se transforme en una "estructura aprisionante" para sus miembros, la libertad es la condición para cuestionar cualquier dinámica de estabilización y es la condición para que el ser humano sobrepase los límites de su situación cultural (Fornet-Betancourt 1998b: 62-63).

Por último, el diálogo intercultural supone la racionalidad (contextuada y crítica), estrechamente vinculada con el principio de la libertad. Dada la contingencia de la libertad, la razón se presenta como una necesidad de la libertad, en el sentido de la necesidad del sujeto libre de "dar razones" (en este sentido primordial Fornet-

[121] Los cuales, en consonancia con los objetivos de un diálogo intercultural, pone a disposición para ser discutidas por otras tradiciones culturales.

[122] Este principio constituye una referencia explícita a los desarrollos filosóficos de J.P. Sartre acerca de la dialéctica de la singularidad de lo universal y de la universalización del singular.

Betancourt alude a la "racionalidad"), tanto a sí mismo como a los otros, de sus acciones, sus modos de comprender, o su forma de vivir y ejercer su cultura. Este ejercicio racional de justificación por medio de razones hace comunicables los procesos culturales, habilitando el diálogo entre culturas (Fornet-Betancourt 1998b:63).

En suma, estos supuestos -enunciados de manera sintética- habilitan la posibilidad de concebir procesos de apertura, comunicación e intercambio *entre* culturas diversas y refutan las concepciones ontologizantes de las culturas y de los vínculos entre ellas.

Condiciones ético-políticas para el logro de una "interculturalidad" en condiciones de simetría a partir de contextos de desigualdad

Con el término "interculturalidad", tomado en sentido positivo y no meramente fáctico, se hace referencia a una "actitud", "postura" o "disposición" por la que el ser humano se capacita y se habitúa a vivir "sus" referencias identitarias en relación con los denominados "otros" compartiéndolas en convivencia con ellos y dándoles prioridad para la construcción conjunta de tales referencias (Fornet-Betancourt, 2004c:14). La interculturalidad es la experiencia o vivencia de la posibilidad de traducción de las creencias básicas, categorías y símbolos fundamentales de cada cultura, denominados por Fornet-Betancourt metafóricamente como los "nombres propios" que integran una cultura. Dicho de este modo, la interculturalidad en tanto "actitud" constituye el reconocimiento de que una dimensión fundamental de la práctica de la propia cultura es la traducción de sus "nombres propios" en el lenguaje de otras y la comprensión hermenéutica de las restantes culturas a través de la misma práctica; lo que indica que la interculturalidad, en primera instancia, es voluntad y ejercicio de traducción recíproca (Fornet-Betancourt, 2004c:15).

Se adelanta una hipótesis que será desarrollada en el capítulo siguiente: la práctica de la interculturalidad es condición para una "universalidad justa", es decir, para una universalidad que refleje la pluralidad en diálogo. En consecuencia, resulta conveniente antes de ingresar de manera directa en el tópico de una universalidad intercultural abordar las condiciones éticas para el logro de la interculturalidad en

términos de simetría a partir de contextos de desigualdad, de modo de no "arrastrar" las condiciones de asimetría a la construcción de la universalidad y perpetuar rasgos y huellas de la universalidad colonialista y hegemónica.

Justamente, las condiciones de asimetría y desigualdad entre las culturas hacen preciso atender a una instancia constitutiva del diálogo intercultural, al modo de una condición de posibilidad del mismo, que es ocuparse de los contextos en los que se harán efectivos. Esto es, indagar por las condiciones que debiera cumplir un diálogo para poder alcanzar fines positivamente interculturales. Como primera proposición, puede establecerse que tal diálogo sólo puede darse cuando se cumplen condiciones básicas de "igualdad" y "contextualidad", que son las que impiden la caída en un nuevo monólogo cultural. La condición de "igualdad" parte de la conciencia de las asimetrías, vale decir de las limitaciones al diálogo impuestas por las relaciones de poder y dominación que se han dado en la historia y que en su extremo más negativo han llegado a silenciar las voces de culturas enteras. La "contextualidad", por su parte, significa el resguardo contra una universalidad falsa que, al enmascarar las diferencias, causa nuevos modos de desigualdad y exclusión. Sentar las bases para un diálogo de culturas se configura, así, como una parte esencial del programa de la filosofía intercultural tal como la entiende Fornet-Betancourt (2000).

Por consiguiente, el diálogo intercultural supone un diálogo sobre "los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad" (Fornet-Betancourt, 2000:12). Un diálogo descontextualizado, que no tenga en cuenta las situaciones de "asimetría" y las diferencias, reforzaría los intereses impuestos por la civilización dominante. En consecuencia, la primera exigencia de un "diálogo de culturas" que respete las condiciones de igualdad es la revisión radical de las reglas de juego vigentes, es decir, básicamente las reglas del sistema de la globalización neoliberal, las tendencias a la homogeneización visibles en las imposiciones de "culturas nacionales" (bajo ese rótulo se oculta la pretensión de privilegio de una determinada cultura sobre otras que están en el mismo territorio del Estado nacional), las normas de ciudadanía a través de las cuales los Estados justifican marginaciones en general funcionales al impulso globalizador neoliberal, las estructuras de dominación vigentes como resultado de la "herencia colonial", etc. En ese sentido, la interculturalidad se constituye también como

respuesta a una demanda legítima de "justicia cultural" (Fornet-Betancourt 2004c:14). En palabras del autor:

> "Sólo creando condiciones de igualdad y de justicia social a nivel mundial, se podrá garantizar una interacción libre en la que las culturas puedan, sin miedo a ser colonizadas, aceptar e incluso promover desde dentro transformaciones mutuas en sus formas de vida, de trabajo, de organización comunitaria, de educación, etc." (Fornet Betancourt, 1996: 13).

Para que la práctica intercultural constituya un ejercicio de vinculación que tienda a la horizontalidad y a la igual consideración de las culturas y no perpetúe, por el contrario, relaciones de dominación entre culturas consideradas "superiores" y universalmente válidas, frente a culturas consideradas "atrasadas" o "inferiores", es esperable que la misma esté guiada por principios básicos que garanticen una relación justa, equitativa y respetuosa de las diferencias.

Ahora bien, cuando se habla de una ética en relación con el ámbito de las culturas se ingresa en un campo complejo y fuertemente determinado por las problemáticas heredadas de la tradición moderno occidental, desde la cual se consideró que el criterio para determinar la objetividad de las normas éticas es su universalidad, es decir, su validez para todo sujeto racional con independencia de su adscripción cultural (Villoro 2007:113). Es bien sabido que la marcha hacia la universalización no ha proseguido caminos interculturales de puesta en común, discusión y confrontación de dichas normas, sino que, por el contrario, la universalización ha tenido más que ver con la imposición y la violencia en sus diversas manifestaciones. Es por ello que el terreno de una ética de la cultura se vuelve complejo y presenta severos riesgos vinculados no sólo al universalismo monológico, sino también a su otro extremo, el particularismo exagerado devenido en relativismo cultural. La postura relativista considera que los valores, las verdades y las normas que orientan a una comunidad, son relativas a cada cultura, y que el mundo sólo puede ser interpretado según los parámetros de cada cultura. Esta postura, si bien defiende la validez de todo sistema cultural, conlleva el alto riesgo del aislamiento cultural, pues si se extrema la idea de que los universos culturales son autosuficientes para dar sentido al mundo circundante

no existiría la necesidad de entablar un diálogo de comprensión y aprendizaje mutuo entre culturas. Incluso, los argumentos filosóficos sobre el relativismo suelen referir a la inconmensurabilidad, incompatibilidad e intraducibilidad (Benhabib 2006: 66ss.). Ante esta encrucijada en la que o bien se absolutiza la dimensión estática de las culturas, aquello que las diferencia unas de otras, o se absolutizan aspectos pretendidamente abstractos que derivan en un universalismo centrista, vale hacer presente la acertada consideración de S. Benhabib: "Hablar de conmensurabilidad e inconmensurabilidad siempre implica una dimensión epistémica y también moral. Comprender al otro no es sólo un acto cognitivo; es una acción política y moral" (Benhabib 2006:69).

El establecimiento de ciertos "principios formales transculturales" como puentes o condición de posibilidad de los vínculos y comunicaciones entre culturas implica rebasar las trampas del universalismo monocultural y del relativismo extremo, los cuales, en definitiva, tienden de igual modo a la oclusión de los vínculos interculturales. Para examinar esta cuestión se considerarán los desarrollos filosóficos sobre el vínculo ético entre culturas por parte de Luis Villoro y de Ricardo Salas, quienes desarrollan los principios fundamentales de una "ética de la cultura" y de una "ética intercultural" respectivamente.

El filósofo mexicano L. Villoro señala que una "ética de la cultura" está compuesta por dos dimensiones o campos de aplicación diferenciados. Un primer campo es el referido a los derechos y deberes que corresponden al vínculo entre "las personas" y "las culturas", ya sea respecto de la propia cultura a la que pertenece como también frente a las culturas ajenas. Pero a los fines de ceñir la cuestión a los objetivos de este apartado, se tomará en cuenta aquí lo que Villoro señala como un segundo campo de la "ética de la cultura", que atañe a la posibilidad de determinar derechos y deberes de una comunidad cultural frente a otras comunidades culturales, es decir, principios éticos en la relación entre culturas. Si bien Villoro considera que sólo el individuo o la persona humana es un agente moral, pues es susceptible a tener "disposiciones conscientes, intencionales y conformes a la razón", en el caso de una ética semejante el sujeto es la comunidad cultural (Villoro 2007:110).

Ante todo, es conveniente analizar la definición de cultura que aporta Villoro, sobre todo porque ésta tiene en cuenta el carácter complejo de las entidades que constituyen los sujetos de esta ética. Tal definición es abarcativa, pues comprende el

conjunto de creencias, valoraciones, formas de vida, objetos, instituciones y sistemas de significaciones comunes a una colectividad:

> "Una cultura no es un objeto entre otros, sino un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante. Está constituida por creencias comunes a una colectividad de hombres y mujeres; valoraciones compartidas por ellos; formas de vida semejantes; comportamientos, costumbres y reglas de conducta parecidos. No son exactamente iguales en todos los sujetos, pero presentan rasgos de familia semejantes, son intersubjetivos. Esas disposiciones dan lugar a un mundo propio constituido por una red de objetos (artefactos, obras de consumo o de disfrute), de estructuras de relación conforme a reglas (instituciones, rituales, juegos), animado por un sistema significativo común (lengua, mito, formas artísticas). Ese mundo es el correlato colectivo del conjunto de disposiciones intersubjetivas" (Villoro 2007:110).

Las reflexiones filosóficas de Villoro surgieron del específico contexto en el que éste trabajó, en el cual hay que destacar la conformación conflictiva del Estado nacional mexicano que no reconoció de manera total las comunidades históricas preexistentes ni la diversidad de culturas que habitan el territorio. En sus escritos el filósofo se refirió al vínculo complejo entre el Estado mexicano y la pluralidad de culturas que habitan ese territorio. Un rasgo fundamental de su pensamiento es la identificación entre "cultura" y "pueblo", al que define como "un conjunto de grupos y asociaciones que comparten una cultura común limitada en el tiempo y en el espacio: en el tiempo, por una historia y un proyecto colectivos; en el espacio, por un territorio, hábitat de esa cultura" (Villoro 2007:112). Esta concepción de "pueblo" definida territorialmente puede recibir críticas por parte del pensamiento "diaspórico" o de los estudios que subrayan las complejas identificaciones culturales de las poblaciones migrantes. Pero la relación entre "cultura" y "pueblo" no es el asunto que ocupa esta tesis, por lo que se dejarán de lado estas objeciones señalando la cuestión solamente para comprender cabalmente los enunciados del autor.

Frente a la constatación de que las relaciones de dominación de una cultura sobre otras fueron históricamente justificadas aduciendo la existencia de valores universales que la cultura considerada superior consideraba propios y tenía el deber de imponer, Villoro establece dos principios éticos que deberían orientar las relaciones entre culturas diferentes para ser moralmente correctas: el "principio de homogeneización" y el "principio de dinamización" (tomados, a su vez, de los planteos teóricos del filósofo del derecho Ernesto Garzón Valdés[123]). Estos se aplican al caso de culturas diversas que habitan territorios abarcados por un Estado (particularmente Villoro se refiere a las "comunidades indias", relegadas culturalmente en las naciones americanas). El principio de homogeneización no se refiere, como podría asumirse erróneamente, a la supresión de las diferencias culturales o a la adhesión a las creencias y valores de una cultura dominante, sino que, por el contrario, refiere a la homogeneización o equiparación de derechos vinculados con la satisfacción de los bienes básicos para la realización de los planes de vida y para la actuación de los individuos como verdaderos agentes morales (2007:151-153). En el planteo de Villoro, se trata de una obligación que deben asumir principalmente los Estados en vistas a asegurar la igualdad cultural dentro de sus territorios pero que constituye, asimismo, un principio que debería regular todo vínculo intercultural: procurar la igualdad de derechos como paso previo para un diálogo intercultural en igualdad de condiciones. Por otro lado, el principio de dinamización funciona como una suerte de contrapartida o respuesta a la inclusión igualitaria en el marco de las instituciones políticas porque impone la asunción de una condición de apertura al cambio, resultante de la argumentación y del convencimiento, y en ese sentido libre de imposiciones. Las culturas deberían estar dispuestas a evaluar modificaciones considerando si las mismas significarían un daño para ellas o si por el contrario implicarían una mejora en sus condiciones de vida (por ejemplo, cuestiones relativas a la introducción de avances científicos provenientes del ámbito de la medicina moderna) (2007:154).

Del planteo de Villoro pueden extraerse dos implicancias filosóficas fundamentales respecto del vínculo ético entre culturas: en primer lugar, la dimensión política involucrada en el diálogo intercultural, que implica que los Estados estén

[123] E. Garzón Valdés (1993) "El problema ético de las minorías étnicas", en *Ética y diversidad cultural*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.

dispuestos a asumir la igualdad de derechos que les corresponden a las diversas culturas dada la simetría ética a partir de la cual se construyen valores conjuntos; en segundo lugar, que las culturas deben estar dispuestas a concebir modificaciones en sus propias estructuras de sentido en el caso en que consideren que se trata de mejoras sustanciales, las cuales no deben ser impuestas sino resultado del diálogo. Se trata entonces, de una disposición a la apertura y al cambio que resulta de todo aprendizaje mutuo.

El filósofo chileno R. Salas aborda la cuestión desde la perspectiva de una "ética intercultural" que pueda proyectarse universalmente como pensamiento ético referido al vínculo entre culturas, respetando, al mismo tiempo, los valores de cada una de ellas. Define a esta ética del siguiente modo:

> "La ética intercultural puede ser entendida como aquella forma de tematización discursiva del *ethos* al interior de una cultura, a partir del despliegue de los diversos niveles de reflexividad que se alcanzan en sus formas discursivas y los posibles espacios de apertura comunicativa que se abren frente a otras formas de reflexividad asociadas a otros contextos culturales" (Salas 2006:62).

Esta ética intercultural podría denominarse también como una "ética del diálogo intercultural", pues procura afianzar los espacios de comprensión entre culturas. Para ello, se ocupa de los problemas que implica el establecimiento de las normas éticas que debieran regir el vínculo entre las mismas. Es decir, que la ética intercultural se refiere no sólo a las condiciones de posibilidad de los vínculos entre culturas sino también, conforme al espíritu intercultural que la dirige, a la discusión intercultural sobre los valores y las normas éticas entre ellas. El problema (meta-ético) que ha sido solapado por gran parte de las tradiciones éticas universalistas occidentales, es cómo universalizar valores y normas que pretenden ser válidas para toda la humanidad, a riesgo de que sean sólo parte de la cultura propia y no de las otras. En términos de Salas:

> "¿Cómo es posible determinar cursos de acción que sean aceptables no sólo para los que viven en mi cultura sino para otras culturas con las que debo

interactuar, y en el mejor de los casos para todas las culturas, presentes o no en mi horizonte cultural?" (Salas 2006:43).

El planteo de Salas procura superar este obstáculo ético apostando tanto por la *universalidad* como por la *contextualidad*. Parte de la existencia de una pluralidad de culturas que se identifican con una multiplicidad de formas diversas de habitar el mundo, comprenderlo, interpretarlo, y actuar sobre él, pero lejos de proponer una ética relativista no renuncia a la universalidad, aunque atendiendo a las condiciones que requiere la universalización. La propuesta no es sostener una posición que ignore las diferencias entre los sistemas de moralidad; sino, por el contrario, mostrar las posibilidades de su traducción eventual. Por ello inquiere: "¿no es correcto sostener que las esquematizaciones normativas y valorativas están determinadas por contextos culturales específicos pero que son o debieran estar abiertos a proyectos humanos universalizables?" (2006:43). Por consiguiente, esta ética ha de depender de un modelo meta-ético correspondiente a un procedimiento intercultural.

Salas reflexiona desde un punto de vista cercano a la ética discursiva, es decir, a una ética que define la problemática de la razón práctica en términos de lenguaje, y más específicamente del habla argumentativa y del discurso (2006: 42). Desde dicho marco teórico, considera que la pregunta intercultural primordial consiste en la posibilidad de intentar una justificación lógica de todos los tipos de registros discursivos en que se expresa la reflexión ética de las culturas. Así, la ética intercultural, como espacio de comprensión "entre culturas", supone una opción por la discursividad como procedimiento, pero esto implica discutir sobre la posibilidad de un nivel meta-ético que asegure la universalidad de las reglas de un diálogo ético (Salas 2006:66).

El diálogo intercultural es la vía hacia una universalidad justa que supere los centrismos en los que ha recaído el pensamiento moderno-occidental. Pero a su vez, un auténtico diálogo intercultural implica la definición de las condiciones discursivas en las cuales puede plantearse de una manera simétrica y representativa la pluralidad. Estas condiciones, señala Salas, "no pueden asegurarse ni en la óptica de un contextualismo radical ni tampoco de un universalismo radical" (2006:136). La apertura a formas "otras" de reflexividad no reducidas a la propia matriz cultural implica supuestos antropológicos a los que, como se señaló anteriormente, Fornet-Betancourt designó

como "invariantes antropológicas": una concepción del ser humano con capacidad reflexiva, racionalidad y libertad como para trascender los límites de los modos de vida "propios". Como requerimiento inicial plantea Salas atender a dichos supuestos meta-éticos, referidos a una reflexividad comprendida en toda su complejidad intercultural es decir no simplificada a un uso monocultural (2006:62). La racionalidad constituye una condición de todo discurso intersubjetivo que exige el planteamiento de razones ponderando e incorporando al máximo número de involucrados, teniendo en cuenta que las razones "no son aquéllas inherentes a un sistema monocultural sino que son las que se conforman a partir de prácticas reflexivas asociadas a las diversas formas discursivas existentes en cada cultura" (2006:136).

Teniendo en cuenta las desigualdades que atraviesan la realidad sociocultural latinoamericana, Salas establece cinco aspectos básicos a cuidar en una comunicación asimétrica, o cinco criterios para el diálogo intercultural: en primer lugar, establecer criterios reguladores que se deriven tanto de principios formales y abstractos como de características contextuales, pues "la universalidad ética surge de esa doble fuente"; en segundo lugar, aceptar que la comunicación intercultural es siempre un producto contingente de la comunicación entre contextos específicos, es decir, es histórica y no puede ser disuelta en un modelo abstracto; en tercer lugar, partir de los intereses de los diversos sujetos y comunidades teniendo en cuenta intereses pasados presentes y potenciales; en cuarto lugar, definir como prioritarios aquellos conflictos que pueden ser resueltos; y, por último, rechazar firmemente la violencia pues anula la pretensión intercultural de comprensión mutua (2006:155-159).

Estas propuestas filosóficas no resuelven "de hecho" las asimetrías entre culturas, comunidades o pueblos, entre sí y respecto del Estado, que según se mostrado en la tesis, manifiestan largos derroteros históricos de exclusión, marginación y relaciones de tensión con derivaciones políticas, sociales y económicas. Sin embargo, plantean que el diálogo intercultural no es un diálogo "ingenuo" ajeno a las condiciones de desigualdad en las que está inmerso. Las normas éticas entre culturas resultan un horizonte hacia el cual puede tenderse con el objetivo de establecer diálogos cada vez más honestos, inclusivos y justos.

5.2. La dimensión ético-política de la cultura

La cultura posee una insoslayable dimensión ético-política pues es fuente de propuestas creativas para el mejoramiento de las condiciones de vida de una comunidad. Cultura es, en este sentido, expresión política, identificación y manifestación de conflictos, disposición de reformas para su resolución; es decir propuestas creativas cuya realización requiere la posibilidad de participación política efectiva que en las comunidades actuales organizadas institucionalmente otorga el ejercicio de "ciudadanía".

Las nociones de "ciudadanía cultural" y de "ciudadanías interculturales emergentes" acuñadas por M. Chauí (2006, 2008) y A. Bonilla (2015c, 2013, 2011) respectivamente, dan cuenta del vínculo estrecho entre el ejercicio pleno de los derechos culturales y la participación en las decisiones políticas de una comunidad. Las autoras proponen una nueva lógica en la gestión política de la diversidad cultural que resulta superadora tanto de la concepción "monocultural" del Estado, como de ciertas formas multiculturalistas que si bien reconocen la pluralidad cultural no persiguen la horizontalidad y la inclusión de la misma en igualdad de condiciones. Entre estas últimas formas de gestionar la diversidad pueden distinguirse el "multiculturalismo conservador", que insiste en "asimilar" la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría; el "multiculturalismo liberal", que busca "integrar" en un modelo de ciudadanía individual universal a los diferentes grupos culturales "tolerando" sus prácticas culturales distintivas sólo en el ámbito privado; el "multiculturalismo comercial", que postula que si el mercado reconoce la diversidad cultural, los problemas de la falta de representación de la diferencia serán resueltos -y disueltos- sin redistribuir necesariamente recursos y poder; o el "multiculturalismo corporativo", que busca "administrar" las diferencias culturales de las minorías en beneficio del centro hegemónico (Hall 2010)[124].

[124] Stuart Hall traza una clara distinción entre las expresiones "multicultural" y "multiculturalismo". El término "multicultural", empleado como adjetivo, describe las características sociales y los dilemas de gobierno que enfrentan las sociedades en las que coexisten comunidades culturales diferentes que intentan desarrollar una vida en común y conservar algunas notas y prácticas de sus identidades "originales". El término multiculturalismo, por el contrario, es un sustantivo que refiere a las estrategias

Los tratamientos conceptuales que ofrecen Chauí y Bonilla implican un cuestionamiento de la noción de "ciudadanía" de raigambre moderna, pues consideran que la dimensión cultural es una condición indispensable para el ejercicio de la participación política plena, contrariamente al pretendido solapamiento de esta cuestión por el modelo de ciudadanía del Estado nacional homogéneo y por las formas multiculturalistas de gestión de la diversidad. Antes de analizar sus propuestas, es conveniente, entonces, abordar esta noción que constituye uno de los elementos estructurales de las teorías y prácticas políticas de las sociedades modernas y contemporáneas.

La noción de "ciudadanía" es una categoría compleja que no podría ser reducida a una definición unívoca. En ella se manifiestan diversas luchas histórico-políticas que intervinieron en la cristalización de sus diversas formulaciones. Es posible, sin embargo, esbozar una caracterización general de la noción moderna de ciudadanía, prevalente en el marco de los Estados nacionales occidentales, definiéndola como la instancia política en la que se resuelve la identidad colectiva, la pertenencia política, y la atribución de beneficios y derechos. Esto implica que el Estado cumpla funciones respecto a la territorialidad, al control administrativo, a la legitimidad democrática y a la identidad cultural del conjunto social sobre el que ejerce autoridad (Mezzadra, 2005; Benhabib, 2006a, 2005).

El sociólogo inglés T. H. Marshall, referencia clásica en los estudios sobre la concepción moderna de ciudadanía, define la ciudadanía como "una condición otorgada a aquellos que son miembros plenos de una comunidad". En virtud de ello, se considera iguales con respecto a sus derechos y deberes a todos los que poseen tal condición ciudadana. Esta definición pone de manifiesto el aspecto excluyente que subyace a la noción clásica de ciudadanía, vale decir, la distinción entre aquellos que son miembros de una comunidad, y por ende ciudadanos dotados de derechos, y aquellos que no lo son. Marshall afirma, asimismo, que no hay ningún principio universal que determine cuáles deben ser esos derechos y deberes, sino que son las sociedades mismas las que crean la imagen de una ciudadanía ideal hacia la cual se dirigen y empeñan sus luchas y reivindicaciones (Marshall, 2005:37). Ofrece un tratamiento de la progresiva

políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se han visto envueltas las sociedades multiculturales (Hall 2010:583).

inclusión de los sujetos originalmente excluidos de ella a partir de la ampliación de los derechos ciudadanos a través de la historia, teniendo en cuenta los denominados "derechos civiles" (que incluyen el derecho a la protección de la vida, a la libertad individual, a la propiedad y a contraer contratos); los derechos políticos (que refieren al derecho a participar en el ejercicio del poder político, a postularse para cargos y a elegir a los miembros de tales organismos); y los derechos sociales (que implican derechos tales como el derecho a bienestar económico, a la salud, a formar sindicatos y a acceder al sistema educativo) (Marshall, 2005:21). Podría señalarse que este enfoque exhibe otra implicancia problemática del tratamiento clásico de la ciudadanía: la ausencia del tratamiento de la dimensión cultural de la ciudadanía, que en el caso de Marshall se manifiesta en una falta de tratamiento de los derechos culturales[125] (González, 2007).

En el contexto latinoamericano de las últimas décadas, la crisis de las imágenes nacionales que postulaban identidades culturales homogéneas y etnocéntricas, la desigualdad en materia de participación política, las demandas de incorporación de los sujetos migrantes, la emergencia de nuevas prácticas políticas que cuestionan los modos de representación, y las reivindicaciones interculturales en materia cultural y educativa, entre otras problemáticas irresueltas, pusieron en discusión el modelo clásico de la teoría política occidental sobre la definición y ejercicio de la ciudadanía. La ciudadanía, lejos de poder ser reducida a una atribución no controvertida de derechos y beneficios aparece como un espacio de lucha y de reivindicaciones con implicancias tanto teóricas como prácticas. A estas demandas históricas irresueltas debe añadirse la conjunción de tres aspectos que a nivel global ponen en cuestión la ciudadanía: a) el fenómeno de la globalización, que incide en el estado de agotamiento del modelo "westfaliano" de soberanía. Este modelo presuponía la existencia de una autoridad política dominante y unificada con jurisdicción sobre un territorio claramente demarcado y fue uno de los presupuestos de la noción y existencia de la ciudadanía moderna; b) el conflicto generado por la coexistencia de un orden normativo de carácter universal, encarnado en el sistema de derechos humanos, y la defensa que los Estados hacen de su derecho

[125] T. H. Marshall escribe su tipología de derechos teniendo en cuenta el contexto histórico británico previo a las inmigraciones masivas provenientes de sus antiguas colonias. La clase obrera a la que hace referencia es sustancialmente inglesa y los procesos de inclusión descritos se dieron en el marco de una supuesta uniformidad cultural (González 2007).

soberano a controlar sus fronteras apelando al concepto de "ciudadanía nacional"; y c) la emergencia de pertenencias culturales que ponen en discusión el supuesto de culturas nacionales distintivas que funcionan como formas de pertenencia y significación específicas, a partir de las cuales se connota la ciudadanía (Aguerre 2016:30-46).

Siguiendo a C. Cullen, a la hora de definir la "ciudadanía" es preciso trascender y evitar la doble falacia del "universalismo abstracto" -supuestamente "pluralista" pero que oculta un etnocentrismo dominador- y del "particularismo fundamentalista" -que oculta la ilusión de ser una "totalidad" invulnerable. Ambas posturas desconocen la dialéctica entre el "mero estar", utilizando terminología de R. Kusch, que arraiga y contextualiza nuestras prácticas teóricas circunscribiéndolas a nuestro suelo particular, y "la interpelación ética del otro" que nos expone al mundo de la alteridad. "El rizoma ciudadano", debe ser problematizado poniendo de manifiesto las tensiones entre universalidad, particularidad, etnocentrismo e igualdad que alberga la noción de "ciudadanía" (Cullen 2012).

Atendiendo a estas dificultades teóricas y prácticas que arrastra el vínculo entre ciudadanía y cultura, la filósofa brasileña Marilena Chauí ofrece una defensa teórica de la "ciudadanía cultural" a partir de una concepción de la cultura que toma en cuenta su carácter dinámico, procesual y diverso. Las consideraciones de Chauí sobre el vínculo entre el ejercicio de la ciudadanía y la garantía de los derechos culturales en las sociedades democráticas no sólo se sustentan en la sólida filosofía política de la autora, sino en su propia práctica como Secretaria de Cultura de San Pablo (1989-1992). Chauí explora el problema de la relación entre cultura, Estado, mercado y sujetos culturales. Si bien toma como caso el modo de operar tradicional del Estado brasileño, sus conclusiones pueden ser extrapoladas para un tratamiento general de la noción de "ciudadanía cultural". Esto es así porque la problemática subyacente es la de la *participación* de los sujetos como agentes culturales con ramificaciones en el plano de lo político.

Chauí describe de manera crítica la triple modalidad que ha asumido el Estado respecto de la cultura en las últimas décadas, o, en otras palabras, las tres concepciones de política cultural que se han ido desplegando en forma de políticas públicas (constitutivas también de la experiencia de otros Estados latinoamericanos). La primera modalidad, la del Estado "productor de cultura", significa un modo de administración

de la cultura pública en la que el grupo dirigente determina formas y contenidos culturales para la sociedad con el objetivo de reforzar su propia ideología. En este marco, la "cultura oficial" opera como un "instrumento justificador" del régimen político, abonada por la postulación de una identidad nacional prefigurada, la hipervalorización de las expresiones folklóricas, el reforzamiento de estereotipos nacionales, o el uso de los medios de comunicación masivos con un sesgo autoritario. Seguidamente, Chauí hace referencia al vínculo entre el Estado y la cultura en el marco de lo que denomina "la tradición populista", que se ha caracterizado por la puesta en práctica de políticas culturales que otorgan un "papel pedagógico" a los organismos culturales públicos; los cuales dada su pretendida "conciencia mayor" se apropian de la cultura popular para transformarla y devolverla en su versión "verdadera" a las masas populares. En dicho marco, la "cultura popular" intervenida por el Estado y restituida para que las masas populares se reconozcan en ella adquiere un aura "casi mesiánica". Por medio de este accionar, el Estado vuelve a posicionarse como "productor de cultura" pues absorbe la creación cultural social con el pretexto de "ampliar" el campo cultural público, y le confiere una cierta "generalidad nacional", aunque en esta dinámica van desdibujándose las huellas del antagonismo social de donde estas expresiones surgieron. Por último, Chauí distingue una tercera modalidad de acción estatal típicamente neoliberal que data de los años 1990. En esta modalidad se asumen los criterios y la lógica de la industria cultural que repite los patrones de oferta y demanda, modas, consumo y *marketing* del mercado en el marco de las instituciones gubernamentales de cultura (2008:4; 2006:67-68).

Chauí considera que la vía hacia una ciudadanía que reconozca el carácter constitutivamente político de lo cultural debe estar más bien guiada por el contraste entre la producción cultural conservadora, repetitiva y conformista (presente tanto en discursos "elitistas" como en discursos "populares") y el trabajo cultural innovador, crítico y transformador. Su propuesta ético-política parte de una definición ético-política amplia y dinámica de la cultura:

> "(…) la elaboración colectiva y socialmente diferenciada de símbolos, valores, ideas, objetos, prácticas y comportamientos a través de los cuales una sociedad, internamente dividida y bajo la hegemonía de una clase

social, define para sí misma las relaciones con el espacio, el tiempo, la naturaleza y los seres humanos" (Chauí, 2006:72)[126].

Esta formulación refleja el carácter político del ejercicio cultural. Además, cancela de hecho y de derecho la inclinación del Estado por asumir una función de "productor" en materia cultural, pues implica que el Estado mismo deba ser considerado como uno de los elementos integrantes de la cultura, es decir, "como una de las maneras por las cuales, en condiciones históricas determinadas y bajo los imperativos de la división social de clases, una sociedad crea para sí misma los símbolos, los signos y las imágenes del poder" (Chauí 2008:4). En ese sentido, el Estado es indefectiblemente "producto" de la cultura" y no "productor".

La cultura, entendida de este modo, exhibe dos sentidos entrelazados: "cultura" como un derecho de los ciudadanos, y "cultura" como el resultado del ejercicio de ese derecho. En tanto derecho de los ciudadanos, el Estado debe garantizar el acceso a las obras culturales y el derecho a producirlas y participar en las decisiones sobre política cultural, sin privilegios ni exclusiones. En esta concepción, la creación cultural no se reduce al paradigma de las "bellas artes" (manifestaciones pictóricas, escultóricas, danza, etc.), sino que, por el contrario, el concepto de cultura se extiende más allá de ese campo restringido y abarca, por ejemplo, el derecho de todos los ciudadanos como agentes culturales en sentido amplio a crear formas de registro y preservación de su memoria. En consecuencia, como resultado del ejercicio de tal derecho, la noción de cultura propuesta por Chauí exhibe un matiz semántico que la equipara a un "proceso de creación", y en dicho sentido, como "trabajo" -de la inteligencia, de la sensibilidad, de la imaginación, de la reflexión, de la experiencia y del debate- desarrollado por sujetos históricos inmersos en conflictos y disputas sociales. En definitiva, la función que le compete al Estado es la de garantizar y promover el derecho a la cultura, estimulando y promoviendo la cultura como manifestación social histórica y materialmente determinada en un proceso de creación dinámico y plural.

[126] [Trad. de la A.] "(…) elaboração colectiva e socialmente diferenciada de símbolos, valores, idéias, objetos, práticas e comportamentos pelos quais uma sociedade, internamente dividida e sob hegemonía de uma clase social, define para si mesma as relações com o espaço, o tempo a natureza e os humanos."

Sobre esta base teórica Chauí propone una política cultural que se define por la idea de "ciudadanía cultural". En este marco, la cultura no se ve reducida ni a un mero esparcimiento u objeto de consumo según los patrones del mercado, ni al paradigma de las "bellas artes", ni tampoco a la "oficialidad doctrinaria", sino que es una elaboración colectiva que se realiza como derecho de los ciudadanos, dando lugar a prácticas decididamente políticas, puesto que "en el ejercicio del derecho a la cultura, los ciudadanos, como sujetos sociales y políticos, se diferencian, entran en conflicto, comunican e intercambian sus experiencias, rechazan formas de cultura, crean otras e impulsan todo el proceso cultural" (2008:6). En dicho proceso se definen las estructuras de organización social, política, económica, de género, etc. de una sociedad, incluyendo la idea misma de democracia, que resulta re-semantizada dada su conjunción con la dimensión cultural de la vida política. Esto implica dejar de concebirla en los estrictos términos de garantía de las libertades individuales, competencia política entre partidos que disputan elecciones, limitación del poder político por la ley, y demás determinaciones de la caracterización liberal de la misma, para añadir la dimensión cultural como un elemento cuya garantía permite también definir un régimen democrático.

La propuesta filosófica de Alcira Bonilla retoma los desarrollos de la noción de "ciudadanía cultural"[127] pero amplía su campo de aplicación hacia sociedades cuya complejidad se ve acrecentada por la presencia de migrantes externos e internos. Para ello toma en cuenta particularmente las legítimas demandas de inclusión de tales grupos migrantes a las cuales se suman las reivindicaciones históricas de las mal llamadas "minorías" étnico-culturales (afrodescendientes, grupos indígenas, comunidades orientales) y de todos aquellos grupos que "exceden" las imágenes nacionales erigidas desde la organización de las repúblicas. Con la categoría de "ciudadanías interculturales emergentes" (Bonilla 2013, 2011, 2010b, 2008b) hace referencia a nuevas formas de

[127] En los artículos en los que desarrolla su postura, Bonilla hace referencia a otros autores y acepciones de "ciudadanía". Así, además de considerar la noción de "ciudadanía cultural" de M. Chauí, recupera a noción de "ciudadanía intercultural" planteada por J. E. González en "Ciudadanía e interculturalidad" (2007) que se enmarca en los contextos de los procesos políticos y sociales de las últimas tres décadas, y los trabajos sobre "ciudadanía intercultural" editados por S. Alfaro, J. Ansión y F. Tubino orientados a cuestiones pedagógicas con espíritu crítico y transformador.

pensar y de ejercer la ciudadanía no reducidas a formas de inclusión/dominación "asimilacionistas" o "integracionistas", sino abiertas al carácter complejo y dinámico que caracteriza las relaciones culturales. A partir de un trayecto argumentativo que parte de la crítica a la definición sesgada de la noción de "ciudadanía" y a la deficiencia de las teorías y las políticas multiculturalistas, Bonilla ofrece un desarrollo preciso de la categoría ético-política de "ciudadanías interculturales emergentes" que resulta de la ampliación de la noción clásica de ciudadanía a partir de nuevas formas de participación ciudadana y de la participación política de las y los migrantes en particular. La dimensión cultural es considerada en esta propuesta como condición de posibilidad de la participación política y del ejercicio pleno de los derechos.

Como señala la autora, la definición comúnmente aceptada de "ciudadanía" que hace referencia a un espacio de ejercicio de derechos, especialmente de derechos políticos, por parte de aquellas personas reconocidas como ciudadanas por un Estado nacional, contiene la raíz de numerosas exclusiones. Otorga al Estado, como instancia de reconocimiento y garantía de los derechos de individuos y grupos, el poder de decidir quiénes pueden ser sus ciudadanos, y quiénes no. Además, prioriza el reconocimiento y ejercicio de los derechos políticos, cuestión que a menudo solapa las dificultades para el ejercicio efectivo de los derechos económicos, sociales y culturales, sin los cuales los derechos políticos no pueden ser ejercidos de manera plena (Bonilla 2013:20-21).

Asimismo, los modelos de nación en su acepción moderna, representados mediante las metáforas del "espejo", del "crisol de razas" (*melting pot*) y del "mosaico", resultan insuficientes para dar cabida a las demandas de inclusión de sectores culturales históricamente invisibilizados y de las comunidades de migrantes que ingresan en los territorios de los estados organizados simbólicamente bajo tales imágenes nacionales. La metáfora del "espejo" corresponde a aquellas sociedades que se perciben a sí mismas como "originariamente homogéneas", es decir, como entidades sociales que comparten una "identidad cultural" no controvertida y uniforme, y en ese sentido, no constituye un modelo dispuesto a acoger a la diversidad. La metáfora del "crisol de razas" fue acuñada en los Estados Unidos con el fin de incorporar a los inmigrantes de origen europeo al "patrón cultural del grupo blanco y cristiano y dominante". Ese mito norteamericano, señala Bonilla, influyó ampliamente en la construcción de los modelos nacionales latinoamericanos, por ejemplo, sobre el imaginario argentino de los constituyentes de

1853/60 y en la "Generación del Ochenta", dando lugar a la idea de una "raza argentina" resultante de la fusión de la variedad poblacional del territorio. Las prácticas políticas implicadas tuvieron que ver con el impulso a la inmigración europea (siendo funcionales a la misma tanto el exterminio de población originaria y mestiza, que no se menciona), y las políticas educativas que promovieron la homogeneización cultural de la población para formar una ciudadanía uniforme. Por último, la metáfora del "mosaico" pareciera ser la imagen más representativa de las situaciones de multiculturalismo o diversidad cultural coexistente en el territorio de un Estado. Emblemática del multiculturalismo canadiense, esta imagen es la base de las teorías multiculturalistas críticas a los intentos de homogeneización modernizadora (Bonilla 2008b). Sin embargo, como se ha señalado, la autora desarrolló desde un enfoque intercultural una línea crítica a las políticas multiculturalistas, señalando las deficiencias de las teorías en las que se sustentan. Toma las contribuciones de filósofos como Ch. Taylor (1993) y W. Kymlicka (1996) quienes propusieron teorías multiculturalistas de la ciudadanía como respuesta a las tensiones suscitadas por la multiculturalidad particular y compleja de la sociedad canadiense. Si bien Taylor -con su defensa de la *recognition*- y Kymlicka -mediante su propuesta de un *liberal culturalism*- problematizan el concepto moderno de ciudadanía reconociendo la pluralidad en la composición de las sociedades contemporáneas y criticando los intentos de homogeneización cultural por parte de los Estados nacionales configurados según el modelo moderno, la concepción de cultura que subyace a sus análisis hace que sus propuestas no resulten adecuadas para dar cuenta de los reclamos por la inclusión ciudadana de las y los migrantes. La autora señala las siguientes falencias en dichos modelos: el empleo del término algo fixista de *survivance* (supervivencia cultural a través de las generaciones) por parte de Taylor para referir al derecho a la identidad cultural y moral y el reconocimiento de la misma; el centramiento de Kymlica en lo que denomina *culturas societales*, semejantes a los grupos nacionales, las cuales no contemplan a los grupos inmigrantes; el modo deficiente de definir la relación entre, por un lado, la formación y ejercicio de la autonomía y, por otro, el ejercicio de los derechos culturales; y una dificultad para apreciar de manera no esencialista pero suficiente el vínculo entre el ejercicio de los derechos culturales y el de los derechos restantes: económicos, sociales, civiles y políticos (Bonilla, 2015c, 2007c, 2008a).

Frente a estas concepciones limitantes, el concepto de "ciudadanías interculturales emergentes" se propone como concepto de mayor amplitud que da cabida a nuevas formas de entender y ejercer la ciudadanía como ejercicio pleno de derechos, y de participar, representar y ser representado en el marco de las sociedades actuales, aluvionales y fragmentarias (2013:38). El calificativo de "emergentes" posee un doble valor expresivo: por un lado, remite a la aparición efectiva de nuevas maneras de manifestación ciudadana que se revelan en acciones sociales y políticas; y por otro, posee un valor analítico pues, como en un "claroscuro", subraya la vigencia de actitudes y políticas de dominación que niegan derechos e impiden la expansión de una ciudadanía intercultural plena "en emergencia". Se trata de una práctica que , dado su estado de "emergencia", es decir, en lucha y no estabilizada , requiere dos condiciones: por un lado, la movilización y organización de las minorías culturales cristalizada en acciones colectivas con impacto político (constituyentes de ciudadanía en sentido pleno); y por otro, la existencia y participación de "mediadores culturales", es decir, figuras políticas capaces de canalizar discursivamente las demandas de participación ante las autoridades gubernamentales. Asumiendo esta función, resultan ser los "traductores" de estas ciudadanías interculturales emergentes, en tanto legitimados por el apoyo popular actúan como "representantes" que vehiculan la participación de los demás (Bonilla 2013:36)[128].

En suma, se trata de una modalidad de ciudadanía que emerge "desde abajo" a partir de sujetos y colectivos sociales y culturales que interpelan al Estado manifestando sus demandas de inclusión como sujetos políticos ciudadanos. Como tal, pone de manifiesto dos cuestiones: en primer lugar, que la cuestión cultural continúa siendo una dimensión a menudo soslayada por las investigaciones sobre ciudadanía, que pone en evidencia la matriz etnocéntrica del problema de la exclusión del goce pleno de derechos de grandes masas de seres humanos; en segundo lugar, que la ciudadanía,

[128] Bonilla ilustra esta noción recurriendo al análisis de un caso representativo que tuvo lugar en el año 2007 en el Alto Valle del Río Negro, municipio de la provincia de Río Negro, Argentina, habitado por una importante cantidad de horticultores y trabajadores bolivianos. Esta población comúnmente excluida del sistema de representación política estableció vínculos con representantes estatales apoyando en las elecciones municipales a un candidato que tradujo sus demandas insatisfechas de participación política: la comunidad boliviana obtuvo un miembro suplente en el Concejo Deliberante (Bonilla 2013:35-36).

noción por demás compleja y controvertida, constituye un ámbito de luchas y reivindicaciones por la inclusión y la ampliación de derechos.

Capítulo 6. La universalidad intercultural como propuesta ético-política incluyente

6.1. Hacia una universalidad concreta, dinámica y situada

Casi al término de este trabajo, se evidencia la necesidad de retomar la hipótesis principal de la investigación doctoral. Según ésta, la noción de universalidad, abordada desde una perspectiva ético-política, posee paradojas intrínsecas ligadas a la tensión entre el alcance de la pretensión de universalidad y la especificidad contextual de los "lugares de enunciación". La expresión histórica de esta tensión fue reconocida en el texto mediante la presentación de los discursos totalizantes y colonializantes que universalizaron la particularidad de un sistema cultural que fue considerado válido para toda la humanidad. La hipótesis plantea, no obstante, la posibilidad de disipar esta tensión mediante un giro hermenéutico intercultural como perspectiva filosófico-crítica que vuelva a considerar las bases epistemológicas de comprensión de la universalidad. Por lo tanto, después de estudiar los desafíos ético-políticos que la experiencia colonial y (post)colonial de *nuestra América* plantea al vínculo entre universalidad/interculturalidad (Cap. 1, 2, 3 y 4), y luego de haber explorado una redefinición intercultural de la noción de cultura (Cap. 5), resta en este capítulo final de la tesis examinar la propuesta epistémico-antropológica incluyente de una "universalidad intercultural" concreta, dinámica y situada.

Se asume, como indica el título de la tesis, una perspectiva *nuestroamericana*, indicando con este término la concordancia con una perspectiva filosófica consciente de su lugar de enunciación, de los contextos que determinan sus discursos y de la interpelación que procede de las desigualdades históricas y persistentes que afectan el entramado social desde el cual surge la reflexión filosófica[129]. Cuando Martí titula su

[129] El término "nuestroamericano" deriva del título del artículo que Martí publicara en 1891. Con el adjetivo pretende indicarse la peculiaridad de un tipo de pensar filosófico actual que si bien fue inaugurado por Martí puede elucidarse a partir de contribuciones de Roberto Fernández Retamar (1995), Horacio Cerutti Guldberg (2016) y Yamandú Acosta (2012). Según este último, este término encierra un "desde dónde" se articula el pensamiento y el discurso; el "nosotros" es, a la vez, referente empírico (la

ensayo *Nuestra América*, expresa su opción por un pensar arraigado y responsivo a una trama histórica insoslayable: la experiencia colonial como rasgo compartido o punto de convergencia de la diversidad de memorias, ideologías y culturas que caracterizan a los pueblos que conforman esta extensa y diversa región. El recurso a la expresión martiana, que ya se ha constituido en una "vocación programática" de un enfoque filosófico latinoamericano contemporáneo, no indica, sin embargo, una voluntad particularista o fragmentaria del pensar filosófico. Justamente, no renuncia al horizonte de la universalidad que define todo pensar filosófico, sino que afirma la inviabilidad, a la vez epistemológica y ético-política, de pretender definiciones unilaterales y absolutas de "lo universal". Pues el plano de la universalidad se concibe, desde esta perspectiva, ligado a la interculturalidad, ya que se constituye a partir de las diversas perspectivas humanas en continuo diálogo y e intercambio.

El concepto de "universalidad intercultural" se opone a la violencia que instaura y reproduce la "universalidad colonialista" considerando dos aspectos: en primer lugar, la universalidad intercultural supone la defensa de la igualdad humana como valor universal contra todo intento de exclusión, racialización, inferiorización, e invisibilización de grupos humanos; en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la universalidad intercultural supone la necesaria inclusión epistémica de todas las voces que conforman la pluralidad humana en la construcción de universalidad. De esta conjunción de aspectos antropológico-filosóficos y aspectos epistemológicos se deriva la definición ético-política de la universalidad intercultural incluyente.

En cuanto al primer aspecto, la filosofía intercultural se pliega a la mirada crítica de pensadores clásicos anticolonialistas como Franz Fanon, Aimé Césaire y J.P. Sartre (ver Cap. 1.4), quienes denunciaron el vínculo entre el universalismo abstracto eurocéntrico que reconduce la noción de universalidad a las dimensiones, categorías y postulados propios y la des-humanización sistemática del sujeto racializado en los contextos de colonización y colonialidad. El sujeto racializado resulta despojado de su estatuto de "igual" debido al desajuste respecto del colonizador elevado al rango de "arquetipo" de "lo humano": "carencia" de los atributos culturales del colonizador y "excedencia" como portación de particularidades discordantes y esencializadas. Al

heterogeneidad de un nosotros asimétrico) y referente utópico (la utopía de un nosotros articulador de las diferencias, no homogeneizador e integrador de la diversidad).

exaltar su particularidad cultural como modelo de humanidad, la figura del colonizador pasa a ocupar un lugar preeminente en la construcción (unilateral) de universalidad, pues lo válido para él resulta, en consecuencia, válido para todos. Asimismo, el pensamiento antirracista de José Martí (ver Cap. 4.3) constituye una referencia ineludible para la concepción de universalidad de la filosofía intercultural, cuyo aspecto antropológico se resume en la célebre frase que inaugura *Mi raza*: "Dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos" (Martí, 1991b:115). El equilibrio antropológico constituye así un requerimiento o condición de una universalidad intercultural que se supone amplia e incluyente. La condena y desarticulación de las estrategias de dominación y exclusión que subyacen al racismo habilita la propuesta epistémico-antropológica incluyente en la construcción de universalidad.

En cuanto al segundo aspecto, la "universalidad intercultural" se concibe como el resultado efectivo de ejercicios de puesta en común de diversos saberes con pretensión de racionalidad y generalidad. En el marco de este paradigma alternativo, la diversidad contextual o la pluralidad cultural de los diversos lugares de enunciación no resulta paradójica en la construcción de la universalidad, sino que constituye, por el contrario, el presupuesto o la condición de posibilidad de discursos universales. De este modo, la tensión entre el alcance de la pretensión de universalidad y la especificidad de los "lugares de enunciación" a partir de los cuales se emiten discursos con pretensión de universalidad no implica el abandono de la noción de universalidad, sino la necesidad de distinguir los problemas a los que se enfrenta todo proceso de construcción universalista, especialmente los referidos a las relaciones de poder que la atraviesan.

Es por ello que se plantea la cuestión del equilibrio epistemológico como base de una universalidad intercultural. Esta condición parte de la conciencia de la situación de asimetría en la que conviven los diversos saberes: mientras unos se encuentran en una condición hegemónica, otros sobreviven y se adaptan a las condiciones institucionales dictadas por la epistemología dominante. La revisión de las condiciones asimétricas de existencia involucra acciones concretas, como por ejemplo el reconocimiento de la diversidad cognitiva, avasallada por la cultura científica y la "expansión de la tecno-ciencia" (cuya crítica no desconoce los logros y descubrimientos científicos occidentales sino que cuestiona su postulación como "horizonte único" para

acceder a todo lo que el ser humano puede conocer)[130]; la transformación inclusiva en el plano educativo que contemple la inclusión de la diversidad lingüística en las instituciones de enseñanza; o la valoración de las narrativas orales como formas de construcción de conocimiento válido y con pretensión de universalidad[131], entre otras acciones imprescindibles (Fornet-Betancourt 2009b; Rubinelli, 2012, 2005; Salas Astraín, 2006; Estermann, 2009, 2006).

Reconociendo "la pretensión de universalidad como patrimonio absolutamente legítimo del pensamiento humano", Alcira Bonilla (2010) acuña el concepto de "universalidad de horizonte" para proponer un pensar de raíz no violenta, procedente de lo viviente y lo concreto, interpelado por la presencia del Otro en toda construcción de sentido y superador de los universalismos apriorísticos y unilaterales (Bonilla, 2008). Frente a la "violencia epistemológica" ejercida por el saber pretendidamente hegemónico que trata de imponer su paradigma, este modelo de pensamiento se presenta "(…) como polílogo de razones posibles entre discursos situados y contextuales de diversa índole que, pretendiendo cada uno de ellos universalidad, aspiran de este modo a una universalidad abierta" (Bonilla, 2010:33). A la búsqueda de un equilibrio epistemológico, Bonilla añade la cuestión del equilibrio filosófico como base de una universalidad intercultural. La condición colonial de la filosofía se expresa en la lengua y los géneros en los que se la piensa y escribe, así como en las prácticas académicas que reproducen los modos de expresión eurocéntrica, los temas y las corrientes filosóficas, obstaculizando modalidades filosóficas "alternativas". La superación de esta "condición", término empleado en sustituto de "situación" para dar cuenta del fenómeno

[130] En "La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural", Fornet-Betancourt hace referencia a la violencia epistemológica que genera la expansión incontrolada de la tecnología moderna, la cual constituye un aspecto que se adiciona la violencia psicológica y ecológica de la misma. Subraya la temprana alianza de la ciencia y la tecnología moderna con la actividad mercantil, con el proyecto colonial europeo en Asia, áfrica y América, es decir, el vínculo entre ciencia y colonialismo, así como de la ciencia y el eurocentrismo (Fornet-Betancourt 2009b)

[131] Hay que destacar los trabajos de M. Luisa Rubinelli, filósofa que desarrolla una hermenéutica crítica abordando el vínculo entre narrativa oral e interculturalidad. Analiza las concepciones de "sujeto", "mundo", "vida", entre otras nociones que se hacen presentes en los relatos tradicionales orales de las culturas andinas del Noroeste argentino, los cuales expresan concepciones dinámicas y complejas (Rubinelli, 2012,2005).

de la persistencia y aparición constante de nuevas formas e instrumentos de colonización, implicará poner de manifiesto la riqueza del pensamiento de aquellas culturas cuya dignidad cognitiva fue sustraída y avasallada, añadiéndola al acervo filosófico y cuestionando, así, los prejuicios epistemológicos que operan como modos de exclusión académicos de pensamientos "otros" a los que se supone irracionales, mitológicos o religiosos (2010:33).

También en esta dirección, Fornet Betancourt señala la "vocación universalista de la filosofía intercultural". Su propuesta ético-política no conmina a la filosofía a renunciar al ideal de la universalidad, sino por el contrario a asumir la tarea de "regenerar" el horizonte de la universalidad afirmando la "contextualidad" de los lugares de enunciación, en un movimiento que no conduce al etnocentrismo, como paradójicamente podría sugerir este retorno de la universalidad a la particularidad, sino que por el contrario recuerda y subraya la contingencia.

La historicidad como perspectiva actual de la filosofía (afirmación legitimada por el propio "sentir común" epistémico de la época y supuesto fundamental de los desarrollos de la filosofía intecultural) conduce a abandonar la tendencia a concebir la universalidad desde conceptos abstractos, esencialistas y dogmáticos. No se trata de la universalización de la historicidad occidental moderna que funda una Historia única, ligada al paradigma del desarrollo o del progreso histórico a la que todas las temporalidades debieran someterse, sino a un paradigma de la historia "redimensionado" que contemple no sólo la pluralidad de historias sino también la pluralidad de temporalidades (Fornet-Betancourt 2010:10). La historicidad, en este último sentido, debiera comprenderse como una condición insoslayable resultado de la pluralidad, que se opone a las "pretensiones de abstracción" que exhiben las interpretaciones de la propia historia como *la* Historia universal. Los "proyectos civilizatorios", como se ha analizado en esta tesis, exhiben sin duda esta carga semántica.

En el sentido intercultural, la noción de historicidad se asocia, más bien, con la noción de contextualidad. La diversidad contextual o la pluralidad cultural de los diversos lugares de enunciación no resulta paradójica en la construcción de la universalidad, sino que constituye, por el contrario, el presupuesto o la condición de posibilidad de construcción de discursos universales. "Sin diversidad", sostiene Fornet-

Betancourt, "(…) los discursos pretendidamente universalistas serían en realidad discursos tautológicos en los que se repite, ya sea por alienación o por abierta dominación, la visión de la realidad de la cultura hegemónica en una determinada época" (Fornet-Betancourt, 2010:26).

En este sentido, en uno de sus textos más recientes, Fornet-Betancourt hace hincapié en el carácter comunitario y conviviente de una "universalidad justa" que, concebida en términos relacionales, se diferencia fuertemente de los modos de construir universalidad basados en la autosuficiencia cultural o en regímenes imperiales:

> "Si la idea de la universalidad quiere ser algo más que un concepto abstracto que contribuye a desubstancializar y a desmaterializar el mundo y las existencias personales de los seres humanos, tenemos entonces que aprender a pensar y a proyectar la universalidad como una relación" (Fornet-Betancourt 2013:28).

Frente a la (aparente) tensión entre lo universal y lo particular, que históricamente ha llevado a poner en duda la adecuación o inadecuación de los sujetos, culturas o mundos particulares al orden de lo supuestamente universal, esta concepción desafía la manera tradicional de plantear la cuestión proponiendo una inversión o giro según el cual que lo "cuestionable" sea la universalidad "abstracta" que no representa de una manera igualitaria los diversos sistemas culturales vinculados (2013:31). La universalidad entendida de este modo se expresa, según Fornet-Betancourt, como una "universalidad en diálogo". Este diálogo no significa la "anulación de límites" entre los diversos universos culturales que integran tal universalidad, ya que, "(…) las condiciones de contextualidad e historicidad son constituyentes de la condición humana y de sus culturas" (2013:32).

En tanto surge del diálogo entre diversas culturas que se conciben como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos, el carácter contingente de los actores que constituyen la universalidad intercultural transmite el carácter contingente a la universalidad misma. En ese sentido, se trata siempre de una universalidad inacabada y su construcción se asemeja más a una progresión infinita que a una totalidad determinante. La universalidad a la que se refiere

la filosofía intercultural, en resumidas cuentas, es una universalidad concreta y dinámica, en constante redimensionamiento e incluyente, que se construye a partir de la inquietud por lo común, por aquello que excede la propia comunidad de sentido, es decir, por lo realmente universalizable.

La traducción como supuesto filosófico de la universalidad intercultural

En este punto surge una cuestión filosófico-procedimental que apunta no sólo a la pregunta por los supuestos filosóficos de la "universalizabilidad", sino también al mecanismo que habilite un proceso de "universalización" que parte de la pluralidad de sentidos que conforman las diversas culturas y los sistemas filosóficos. Para hacer referencia al proceso interactivo entre culturas diversas que procuran entablar diálogos de sentido y poner sus sentidos en diálogo, la filosofía práctica contemporánea recurre al concepto de "traducción". No se emplea aquí un sentido "textual" o meramente lingüístico de esta actividad. De hecho, "comunidades de sentido" diversas pueden compartir la misma lengua, pero justamente, al otorgar sentidos diversos a elementos significativos deben realizar la tarea de traducción para entablar lazos comunicativos con otras[132]. La intención es más bien rescatar un sentido metafórico y más abarcador de la traducción, entendiéndola como un proceso de comunicación y comprensión entre culturas o comunidades de sentido que procuran poner en equivalencia sus propios contenidos para hacerse mutuamente inteligibles.

Concebir la posibilidad de traducción de las creencias básicas, categorías y símbolos fundamentales de cada cultura en el lenguaje cultural de las otras se plantea como un imperativo ético intercultural, pues la traducción recíproca y racional constituye la condición de posibilidad de la práctica de diálogos culturales complejos entre culturas y comunidades de sentido que se consideran heterogéneas. Este proceso de diálogo y traducción se da sobre la base de un horizonte intersubjetivo. En este sentido, la metáfora de la "traducción" constituye una herramienta conceptual que anula todo intento de volver incompatibles los universos culturales, pues supone que las

[132] Tal es el caso de, por ejemplo, "comunidades de sentido" que, aun compartiendo un mismo lenguaje, se diferencian generacional, geográfica o ideológicamente entre sí.

diversas concepciones culturales son pasibles de ser traducidas habilitando la construcción conjunta de discursos universales (Bonilla, 2005). Así, traducción, diálogo y universalidad constituyen elementos indisociables desde el enfoque intercultural.

El ejercicio de traducción implica la convergencia de elementos sobre los cuales establecer los puentes de la traslación. Desde una perspectiva filosófica, surge un dilema: ¿cómo podrían establecerse los puntos de contacto originarios a partir de los cuales establecer un diálogo? Dicho de otro modo, ¿cómo concebir núcleos epistemológicos comunes a la humanidad para establecer las bases o los fundamentos de una visión humana común? Pues un diálogo requiere poder concebir la posibilidad de un vocabulario común, no centrado en el lenguaje y sus variedades, sino en la comunidad de significantes y significados a partir de los cuales se desarrollan las culturas de manera compleja. Se trata, entonces, de una concepción fundacional que habilite y justifique las condiciones de posibilidad para entablar diálogos interculturales.

Enrique Dussel apuesta por la posibilidad de distinguir determinados "núcleos problemáticos universales" que se presentan en todas las culturas, los cuales no son otra cosa que un conjunto de preguntas ontológicas fundamentales sobre el universo circundante y nuestro modo de habitarlo en tanto seres humanos. Estos núcleos surgen siempre ante acontecimientos que provocan el "desconcierto" y la reflexión filosófica. Como generan preguntas de alcance humano universal no pueden faltar en ninguna cultura o tradición. Como ejemplo, Dussel enumera cuestiones tales como el comportamiento de los elementos naturales, los fenómenos astronómicos, las fuerzas naturales de la gravedad o la generación del fuego; pero también se refiere a las vinculadas con el "misterio" de la interioridad humana o de la propia subjetividad: cómo puede pensarse la libertad, cuál es el "fundamento último ontológico" de todo lo real, cuáles son los límites de la espontaneidad humana, u otras preguntas básicas vinculadas al mundo ético y social. De postular la existencia de estos interrogantes comunes, se sigue que hay aspectos formales universales en los que las diversas filosofías pueden coincidir, en tanto responden a estos "núcleos problemáticos" (Dussel, 2009b:32).

Según observa Dussel, la humanidad desarrolló respuestas racionales a estas preguntas fundamentales, las cuales fueron expresadas lingüísticamente. El primer tipo racional de interpretación del entorno consistió en la producción de "mitos" constituidos

sobre la base de conceptos (racionales, en tanto descubren "razones"; universales, en tanto se refieren a situaciones repetibles en toda circunstancia) que conformaron el "núcleo ético-mítico" de las culturas, es decir, su específica "visión del mundo". El pasaje de una "racionalidad simbólica" a un discurso racional con categorías filosóficas consistió en la práctica de procesos de abstracción, análisis y descripción de la realidad empírica, que dieron lugar a la aparición de ciertos términos de significación unívoca, cuyo contenido conceptual fue resultado de una elaboración metódica y analítica sin recurrir al símbolo; ganando así en "precisión", aunque perdiendo en "sugestión" de sentidos (2009b: 34). La filosofía surge así como el "oficio social" que se ocupa de exponer de manera ordenada los diversos componentes de las respuestas a los "núcleos problemáticos". Este tipo de narrativa con "categorías filosóficas" se fue dando de manera similar en diversas regiones del mundo, como la India, China, Persia, la Mesopotamia, Egipto, el Mediterráneo Oriental, Mesoamérica, los Andes, entre otros.

Los "núcleos problemáticos" refieren entonces a cuestionamientos que mantienen cierta formalidad y abstracción, y en virtud de ello constituyen, metafóricamente, el "puente entre culturas": "La universalidad formal abstracta de ciertos enunciados o principios, que pueden ser manejados de manera diferente en el nivel material de cada cultura, no niega que puedan ser 'puentes' que permitan la discusión entre distintas tradiciones filosóficas" (2009b:40). Si bien todas las filosofías se encuentran situadas en una cultura particular, pueden entablar diálogos a través de los "núcleos problemáticos" comunes y los discursos categoriales filosóficos desarrollados para dar respuesta a los mismos.

La certeza de la existencia de una comunidad de problemáticas filosóficas básicas para toda la humanidad habilita el proyecto de un "diálogo mundial entre tradiciones filosóficas" propuesto por el filósofo en el marco del XXII Congreso Mundial de Filosofía en Corea en el año 2008. Propone formular un proyecto superador de la Modernidad eurocéntrica filosófica y su pretensión de universalidad, a partir de los desarrollos de las filosofías periféricas y postcoloniales, las cuales participen en condiciones de simetría en un "diálogo interfilosófico mundial hacia un pluriverso transmoderno" (2009:42). La noción de "transmodernidad" constituye una superación explícita del concepto de "postmodernidad", en tanto este último refiere aún a un momento final de la Modernidad, mientras que lo "transmoderno" alude a un espacio

situado "más allá" de las estructuras valoradas por la cultura y la filosofía moderna europea-norteamericana. La transmodernidad supone una "irrupción" de culturas universales que asumen los desafíos de la Modernidad, pero "desde otro lugar" que no es ni el interior de la Modernidad ni el modelo de comprensión de la postmodernidad, sino desde una tradición "distinta" a la moderna. Como ejemplo, puede mencionarse la relación con la naturaleza que mantienen muchas culturas indígenas de América Latina, más equilibrada y ecológica, en contraposición con la concepción de la Modernidad capitalista que la concibe como "explotable, vendible y destructible" (2012:45-59). Desde esta reubicación de las razones filosóficas, el proyecto "transmoderno" implica una valoración de las culturas que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad y que han sido negadas por la pretensión universalista de la cultura moderna, las cuales desarrollan sus potencialidades desde sus propios recursos en un diálogo constructivo inter-filosófico.

La traducción intercultural no sólo posee implicancias epistemológicas y filosóficas ligadas a la construcción conjunta de universalidad, sino que constituye, además, un instrumento de transformación política. En este trabajo se defiende la idea de que la traducción intercultural constituye una alternativa emancipadora puesto que exhibe el carácter de herramienta fundamental para habilitar la producción de lazos de asociación. Los centros de poder mundial han comprendido perfectamente este potencial y por ello intentan divulgar el supuesto de la incompatibilidad e incomprensión entre "comunidades de sentido" diversas para lograr su desvinculación cultural. Mediante los diálogos y los procesos de traducción que se establecen entre grupos con historias de exclusión y luchas similares, relegados por el poder hegemónico a compartimentos estancos con el objeto de mermar su potencia creativa y su capacidad de intercomunicación, éstos potencian sentidos, adquieren herramientas y establecen lazos de colaboración mutua por afuera de las vías mono-direccionadas que plantea el escenario del poder global a través de los medios de comunicación masivos y el flujo de información concéntrico.

Abonando estas ideas, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos desarrolla una teoría de la traducción intercultural en el marco de su propuesta de fundar

una "epistemología del Sur"[133]. Para ello parte de la premisa ético-epistemológica -a la que Santos refiere como una "ecología de saberes"- de que "(…) toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular" (2010:42). Esta idea del carácter incompleto de todos los conocimientos es la condición de posibilidad del diálogo y del debate epistemológico entre ellos. En el marco de una "epistemología del Sur", la traducción intercultural es definida como "(…) el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles" (2010:44). Esta traducción asume la forma de una "hermenéutica diatópica", que consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el fin de identificar "preocupaciones isomórficas", es decir, asuntos de relevancia común, y discutir las distintas respuestas que cada cultura interviniente proporciona a los mismos. Como ejemplo del ejercicio de esta "hermenéutica diatópica", Santos refiere a la traducción entre diferentes concepciones de la vida productiva tomando como caso las concepciones del desarrollo capitalista, y la concepción de *swadeshi* propuesta por Ghandi o la concepción de *Sumak Kawsay* de los pueblos indígenas americanos. La "hermenéutica diatópica" constituye así un ejercicio opuesto a la caída en el monólogo dominador de una cultura que se considera superior, pues, en línea con su concepción de la "ecología de saberes", supone que todas las culturas son incompletas y, por lo tanto, pueden ser enriquecidas mediante el diálogo y la confrontación con otras culturas. El sentido de "incompletitud" presupuesto por esta hermenéutica constituye un "universalismo negativo" referido a la idea de "la imposibilidad de la completitud cultural", motivo del trabajo de traducción (2010:47).

Guiado por los principios que deduce de la traducción entre saberes, Santos considera la dimensión política de la traducción entre prácticas sociales

[133] El "Sur global" no es para Santos un concepto geográfico sino una metáfora del sufrimiento causado por los estragos del capitalismo y del colonialismo y de la resistencia para superarlos. Como bien señala, la gran mayoría de las poblaciones afectadas habitan en países del hemisferio Sur, pero el concepto de Sur al que refiere existe también en el Norte global "(…) en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo" (2010:41). Asimismo, de forma inversa, hay también un "Norte global" que habita en los países del Sur, y se encuentra constituido por las élites locales que se benefician del capitalismo y el colonialismo. En virtud de ello, Santos lo denomina el "Sur imperial".

contrahegemónicas. La inteligibilidad recíproca permite la articulación entre movimientos sociales diversos, como por ejemplo los movimientos obreros, los movimientos feministas o las demandas de los pueblos indígenas, los cuales al entrar en contacto e intercambiar experiencias de lucha suman fuerza y apoyo global a sus reivindicaciones. Este ejercicio de traducción ha cobrado especial relevancia en los tiempos recientes, particularmente en la organización de un movimiento antisistémico y contrahegemónico respecto de la globalización neoliberal[134], al que refiere como una globalización alternativa o "globalización desde abajo". También referido como "cosmopolitismo insurgente", este movimiento consiste en una resistencia transnacional organizada en contra de los intercambios desiguales producidos por el primer modo de globalización mencionado. Los grupos sociales víctimas de la globalización hegemónica, se unen en luchas concretas contra la exclusión, la inclusión subordinada, la destrucción de la ecología y de formas de vida, la opresión política y cultural, etc., y organizan su resistencia al mismo nivel trasnacional que la globalización hegemónica. Así, se trata de una insurgencia cosmopolita cuyas actividades giran en torno al armado de redes de solidaridad entre movimientos sociales, el internacionalismo de la clase trabajadora, la conexión entre trabajadores de la misma empresa multinacional alrededor del mundo, el armado de coaliciones en contra de prácticas laborales discriminatorias, talleres clandestinos, organizaciones transnacionales de derechos humanos, asistencia jurídica gratuita, etc., es decir sectores en lucha que realizan esfuerzos de vinculación superando los obstáculos comunicacionales y traduciendo sus diversas experiencias.

En suma, la propuesta de una universalidad intercultural supone entramados procesuales, históricos y materialmente determinados que precisan de mecanismos de traducción, de los cuales resultan contenidos cada vez más comunes y atentos a la diversidad de sentidos y perspectivas. Estos contenidos son discutidos y producidos en

[134] Este sentido corresponde a la globalización del consenso liberal que aboga por una economía neoliberal, un Estado débil, la primacía de los derechos civiles y políticos por sobre los económicos, sociales y culturales, y la privatización y liberalización de las relaciones de mercado. Este tipo de globalización, para ser efectiva, oculta el hecho de que se trata de la globalización de un particularismo local y hace circular la creencia en la existencia de una condición global que se manifiesta en un proceso espontáneo, automático, inevitable e irreversible (Santos 2006:394-397).

el marco de un diálogo en estado de apertura permanente, pues la propia dinamicidad que caracteriza las diversas culturas formulando y reformulando de manera constante sus propios significados contradice todo intento de postular saberes y universalidades consumadas.

6.2. La cuestión del "otro", entre lo propio y lo extraño

El estudio filosófico del concepto de "universalidad intercultural" supone, complementariamente, un abordaje de la cuestión del "otro" -o más bien de los "otros"- como participantes activos en la construcción conjunta de la universalidad. Este tópico filosófico sintetiza dos sentidos que adquiere el concepto de "diferencia": el "otro" como aquel que merece universalmente y sin distinciones ser mantenido en la diferencia, es decir, no ser absorbido o disuelto por la "mismidad" de "lo propio"; y el "otro" cuya "diferencia" no implica, no obstante, una mutua inconmensurabilidad, sino que por el contrario conforma en conjunción con "lo propio" un espacio *inter* a partir del cual se cultiva y se construye la universalidad.

En este apartado se estudiará esta temática a partir de la "hermenéutica de lo extraño" desarrollada tanto por el filósofo alemán B. Waldenfels como por R. Fornet-Betancourt. Los autores coinciden en señalar el proceso de *hermeneusis* mutua que implica el trato con el "otro", una afectación recíproca que acaece en el marco convivencial de las diversas culturas o "mundos de la vida".

La pregunta por lo extraño es considerada por Waldenfels como una cuestión filosófica cuya relevancia no se condice con la falta de tratamiento por parte de la filosofía occidental tradicional. Para saldar dicho déficit analítico, desarrolla una "fenomenología de lo extraño" que conjuga la perspectiva fenomenológica con un enfoque intercultural. Como punto de partida, examina en "La pregunta por lo extraño" (1998b) el significado de la palabra alemana *Fremd*, que designa lo "extraño", "ajeno" o "extranjero", y que exhibe tres matices semánticos diferenciables: lo que aparece fuera del ámbito propio, como algo exterior opuesto a un interior; lo que pertenece a otros, en oposición a lo propio; y lo que es "de otro género", lo inquietante e intranquilizador,

opuesto a lo familiar o aquello en lo que se confía (Waldenfels 1998b:86-87). Estos tres "hilos semánticos" se interconectan en la significación del término.

Waldenfels retoma el análisis husserliano sobre la experiencia de la alteridad como originalmente inaccesible: la otredad no es algo que pueda ser eliminado por apropiación, aunque es constituida a través de lo propio, siendo esta dimensión de la propiedad el modo primordial a partir del cual se deriva lo ajeno, ya sea a través de la modificación o mediante un proceso de "espejamiento" (Waldenfels 1998a:77-78). Para Waldenfels, la primacía de lo propio en el sistema husserliano no impide, sin embargo, elaborar herramientas que permitan analizar el vínculo entre "lo propio" y "lo extraño" desde una perspectiva fuertemente crítica a la dominación de la alteridad que ha caracterizado a los sistemas filosóficos occidentales tradicionales.

Partiendo de este marco teórico, la propuesta de Waldenfels consiste en abordar la diferencia entre "lo propio" y "lo extraño" a partir de su "entrelazamiento" (*Verflechtung, intertwining*). Esto implica atacar las respuestas a lo extraño que tienden a igualar "lo extraño" a "lo propio" o intentan articularlo dentro de un universal (Waldenfels, 1998b: 95). De hecho, en "Lo propio y lo extraño" (1995) Waldenfels advertía que si bien "la extrañeza" puede considerarse una constante antropológica[135], la manera en que salimos al encuentro de lo extraño no permanece constante. Los modos diversos que puede asumir este encuentro responden a determinaciones culturales e históricas y por ello son contingentes y variables. Por ello, abonando el carácter "no ontológico" de "lo extraño", Waldenfels hace hincapié en la "pluralidad de la extrañeza" que impide hacer referencia a *el* extraño, sino más bien a un *determinado* extraño que se muestra como extraño en referencia a algo tercero que funciona como medida de la extrañeza (Waldenfels 1995:155).

Las aspiraciones de "apropiación" como respuesta a lo extraño están acompañadas por formas de centramiento como el "egocentrismo" (que parte de "lo propio" individual), el "etnocentrismo" (que se aferra a "lo propio" colectivo), y el "logocentrismo" (que se apoya en un universal abarcador de "lo propio" y de "lo

[135] La extrañeza como "constante antropológica" puede manifestarse, según Waldenfels, en formas diversas como timidez ante lo extraño (*Fremdeln*), como extrañamiento en el arte (*Verfremdung*), como extrañeza clínica ante el propio cuerpo (*Fremdwerden*), como enajenación respecto delos productos del propio obrar (*Entfremdung*), etc. (1995:149).

extraño"); formas cuyo trasfondo es el "eurocentrismo", al que Waldenfels define como una forma de "reencontrar lo universal en lo propio y lo propio en lo universal". Pero a su vez, señala, la acción misma de "desapropiación" continúa dentro de la lógica del centramiento. El "exotismo" -la idea de que existen una multiplicidad de microcentros- sigue regida por el acto de comparar (*Vergleichen*), lo cual no es otra cosa que un equiparar (*Gleichmachen*), "que nivela la diferencia entre lo propio y lo extraño" (1995:159).

Contrariamente a dichas posiciones el "entrelazamiento" no denota ni fusión -en el sentido de no-distinción-, ni separación -en el sentido de aguda diferenciación-. Puede ilustrarse más bien, según señala Waldenfels, como:

> "(…) un destacarse contra un fondo común, una simultánea congruencia y no congruencia, como en las entrelazadas bandas de enlace que a veces encontramos en los capiteles de las columnas de las iglesias románicas o en los ornamentos de los libros con iluminaciones. Quienquiera intente desentrelazar el enlace, destruye el patrón" (Waldenfels, 1998a:79)[136].

Waldenfels ofrece un tratamiento de tres tipos de extrañeza, "la extrañeza del 'otro'", "la extrañeza del mí mismo" y "la extrañeza de un orden ajeno", que se dan en el ámbito de la "intersubjetividad", de la "intrasubjetividad", y de la "interdiscursividad" respectivamente, para mostrar a partir de ellos que la frontera entre "lo propio" y "lo ajeno" constituye un espacio "entrelazado" (1998b:79). El entrelazamiento que se revela en el orden de "la extrañeza del 'otro'" refiere a la "intersubjetividad" ya tratada por Husserl. S bien para no perderse en un océano de sensaciones, es preciso establecer la distinción entre lo propio y lo ajeno, la lógica de la comunicación revela que todo enunciado es "productivo", en tanto crea nuevas condiciones de comprensión y significa algo para alguien antes de significar algo (1998b:79-81). El segundo tipo de extrañeza consiste en "la extrañeza del mí mismo" y

[136] [Trad. De la A.] "(…) it means a kind of standing out against a common field, a simultaneous congruence and noncongruence, as in the entangled bands of enlacement that we sometimes find on the capitals of columns of Romanesque churches or in the ornaments of book illuminations. Whoever tries to untangle the enlacement destroys the pattern."

refiere al modo en que lo extraño invade la esfera de la "intrasubjetividad" como resultado de la constitución del "sí mismo" en interacción con "lo extraño". Nuevamente Waldenfels apela a la lógica de la comunicación: ningún hablante o emisor puede considerarse como puro autor de sus discursos; por el contrario, todo discurso es en sí mismo una respuesta a enunciados anteriores (1998b:81-82). Por último, "la extrañeza de un orden ajeno" aparece como "interdiscursividad" y queda ejemplificada en el caso típico de la incomprensión de un idioma ajeno, que no debe concebirse como una total extrañeza. Existe siempre una comprensión inicial, que es previa a la comprensión del contenido, y que consiste en saber básico de que alguien está realizando un acto de habla (1998a: 82-84).

Para continuar la exposición se retoma la pregunta básica tal como la plantea Waldenfels: "¿Cómo o desde dónde podemos hablar de lo extraño sin arrebatarle su extrañeza?" (1995:160). La solución al dilema entre apropiación/desapropiación que plantea la experiencia de "lo extraño" no reside en que lo extraño reciba una determinación más o menos adecuada, sino "(…) en que se altere la posición de lo extraño en la experiencia y en consecuencia también nuestra actitud hacia lo extraño" (1995:160). La propuesta de Waldenfels estriba en una actitud ética "responsiva": en lugar de dirigirse a lo extraño y preguntarse "qué es" y "para qué sirve" -lo cual no sería más que una forma de subordinación a un pre-conocimiento-, es preciso partir de la inquietud provocada por lo extraño. En virtud de esta, "lo extraño" aparece como aquello "a lo que respondemos y tenemos que responder sin importar lo que hagamos o digamos" (1995:160). "Lo extraño" es el "otro" como interpelación, afirmación que traslada el eje centrista, ya que lo extraño no es aquello hacia donde tienden nuestras acciones sino más bien de donde provienen. Así, la experiencia de "lo extraño", que no podemos atribuirnos puesto que se anticipa a nuestras intenciones, es inagotable e ineludible, ya que aún la no-respuesta constituye un tipo de respuesta (1995:161).

Teniendo en cuenta la exposición precedente, resulta posible extraer tres cuestiones fundamentales de la fenomenología de "lo extraño" de Waldenfels. En primer lugar, su análisis sobre lo "otro" supera los diversos "centrismos" que acompañaron las relaciones de asimetría y dominación a lo largo de la historia moderno-occidental, pues "lo extraño" es entendido aquí como aquello que no se deja determinar plena y unívocamente, sino que constituye una "invitación" a la que se responde aun

siendo incapaces de definirlo de manera completa. En segundo lugar, dispone las condiciones necesarias para la intersubjetividad y la interculturalidad, pues el mismo acto responsivo supone un "espacio intermedio" en el que surgen nuevas perspectivas y sentidos que no pertenecen "ni a mí, ni al otro" sino a la relación entablada "entre nosotros". En tercer lugar, constituye un aporte a una concepción de la noción de cultura y del "mundo de la vida" como puntos de partida para la interculturalidad: las distintas culturas no pueden ni ser reducidas a la cultura propia ni integradas a una cultura común, ya que no hay algo así como un centro "en el cual todos los hilos del tejido intercultural corran juntos" (Waldenfels, 1998a: 84). No hay ni un único y singular "mundo de la vida"[137] ni tampoco muchos "mundos de la vida" en plural, como si los mundos pudiesen ser contados como cosas, sino que más bien un entrelazamiento e interrelación de diversos "mundos de la vida" que se interpenetran e interactúan mutuamente. Lo intercultural pertenece al espacio intermedio, denominado como región *between*.

Es así que "lo propio" y "lo extraño" no resultan ni totalmente idénticos ni totalmente distintos, e incluso el proceso mismo de diferenciación es un proceso contingente. En términos del autor: "el proceso de diferenciación puede tomar diferentes direcciones y alcanzar distintos grados. Todas las líneas que son diseñadas con el objetivo de separar "lo propio" de "lo extraño" podrían ser diseñadas de otra manera" (Waldenfels, 1998a: 84).

En el planteo de R. Fornet-Betancourt el problema de la universalidad y la cuestión del "otro" como tópico filosófico aparecen también íntimamente relacionados. El filósofo propone revisar la unilateralidad que afecta los modelos filosóficos tenidos por universales, en una actitud reflexiva que no procura socavar la tendencia filosófica a concentrase en contenidos universalizables, sino más bien, considerar el modo en que históricamente fue concebida la relación con el "otro". La universalización de contenidos pretendidamente válidos para toda la humanidad propia de la racionalidad hegemónica monocultural dispuso un vínculo de dominación sobre los "otros"

[137] Waldenfels señala que cuando Husserl desarrolla el término "mundo de la vida" no estaba simplemente buscando un nuevo rótulo descriptivo, sino un "contra concepto" polémico. Lo utilizó en oposición a una cierta "mutilación de la razón" causada por la tecnociencia moderna, que redujo el mundo a un conjunto de datos naturales e históricos, privándolo de toda significatividad para la vida humana (Waldenfels 1998a:72).

excluidos del proceso epistémico de construcción de universalidad, pero profundamente afectados por dichas formulaciones.

Teniendo en cuenta el mecanismo objetivante que opera sobre la alteridad para dominarla y conquistarla (formas de esencialización del "otro" que acompañan las relaciones de dominación y de exclusión), la propuesta intercultural del filósofo consiste en abandonar la tendencia a definir y a determinar "lo ajeno" o "extraño" desde el propio horizonte de comprensión, es decir: "no hacer de nuestro mundo categorial el centro desde el cual nosotros comprendemos al otro" (Fornet-Betanocurt 2001: 40). Propone, en cambio, comprender la relación con el "otro" en términos de una "interpelación". Esta acción supone la afectación y modificación recíproca, pues el encuentro con el "otro" no sólo se comprende así como una invitación o llamado al "otro" a "ser conocido" mediante su participación, sino que además, conduce a una reflexión sobre el ámbito de "lo propio", puesto que la experiencia de "otro horizonte de comprensión que nosotros no fundamos" pone en perspectiva las propias certezas y seguridades, que se muestran, así, como una manera más de pensar y percibir el mundo y no la única (Fornet-Betancourt 2001:41).

El acto de entender, conocer e interpretar al "otro" no puede ser explicado meramente desde la propia acción de "dar sentido", sino que sobreviene en el marco de un encuentro en el que el "otro" es reconocido como "fuente de sentido" de igual originariedad y dignidad, condición avasallada por los modelos vinculares que asimilan o incorporan al "otro" exclusivamente *desde* el propio sentido. Así, el encuentro con el "otro" inaugura un proceso de transformación vincular que no consiste en reconstruir al "otro" desde las propias categorizaciones y definiciones, sino en una apertura al discurso del "otro" como interlocutor y agente válido para su presentación y para la transformación de "lo propio". El encuentro con el "otro" funda un espacio intermedio de comunicación, afectación y transformación recíproca, dentro del cual los límites entre "lo propio" y "lo ajeno", históricamente planteados en términos estrictos e inconmensurables, resultan moderados.

En "Hermenéutica y política de extranjeros. Una contribución filosófica en torno al desafío planteado por la convivencia en las sociedades multiculturales" (2004b) Fornet-Betancourt ofrece un tratamiento "no abstracto" sobre "lo ajeno" o "lo extraño" centrado en la figura del extranjero, cuya ajenidad se manifiesta en "otra" lengua, "otra"

cultura u "otra" religión. Dicho tratamiento "no-abstracto" de la experiencia de "lo extraño" indica que no se trata de una categoría ontológica sino de una realidad antropológico-histórica que se presenta en la diversidad de los mundos lingüísticos, de las religiones, de las tradiciones, de las culturas y de los horizontes de comprensión. Tomando en cuenta la pluralidad existente en las sociedades multiculturales, el autor considera más adecuado en este contexto referirse a "los extraños" en plural.

Su objetivo es desarrollar una "hermenéutica del extranjero". Para no reducir al extranjero a "objeto de interpretación", que está a la "mera disposición" del intérprete como "objeto mudo", parte de la idea fundamental de que traducir resulta la condición necesaria para comprender a los extranjeros (2004b:82). En esta hermenéutica los "otros" extranjeros[138] son reconocidos como interlocutores en una tarea colectiva de traducción de su extrañeza. La tarea hermenéutica está guiada por el principio de que éstos sólo podrán ser comprendidos en la medida en que se posibilite su participación como intérpretes de su propia condición (2004b:85).

La cuestión del extranjero es un caso paradigmático de la pretensión etnocentrista de "asimilar" al "otro" al mundo social y cultural de acogida, es decir, al mundo propio. Frente al reto de la convivencia, el autor plantea la necesidad de concebir una política intercultural que, si bien debe tener como punto de partida la búsqueda de condiciones simétricas para la participación de los extranjeros en la organización de las sociedades, no se agota en el "derecho a la igualdad". Requiere, asimismo, la efectivización del "derecho a la diferencia", vinculado al reconocimiento los extranjeros no sólo como "iguales" (es decir como sujetos a los que se les reconozcan los mismos derechos de integración política), sino, también como "diferentes", es decir, como sujetos con derechos a manifestar su propia cultura, puesto que ésta integra su propia

[138] Para subrayar el desafío que implica la comprensión de los extranjeros, en este texto Fornet-Betancourt introduce una distinción semántica entre lo que encierra la categoría del "otro", o, más bien, "los otros", y la categoría de "los culturalmente extraños": "Los otros son siempre también aquellos que podemos experimentar como 'nuestros semejantes', o sea, como aquellos que pertenecen a nuestro entorno, porque a pesar de sus diferencias son parte de nuestro orden". Y añade: "Pero los seres humanos que nos resultan extraños, no son sencillamente aquellos a los que llamamos 'los otros'" (2004b:79). Pero aquellos seres humanos que nos resultan "culturalmente extraños" son aquellos a quienes decididamente no podemos comprender a partir de las categorías del horizonte de "nuestro mundo", sino que su comprensión implica un trabajo hermenéutico mayor.

dignidad como seres humanos: "(…) la dignidad humana no es una universalidad abstracta, sino una realidad siempre encarnada en identidades culturales" (2004b:88).

El hecho concreto de la convivencia multicultural, donde "lo culturalmente extraño" irrumpe en el ámbito de "lo propio", se ofrece como espacio de tratamiento sobre lo propio y lo ajeno cuya práctica puede conducir a un enriquecimiento de los horizontes mutuos, des-centrando las propias referencias y permitiendo el flujo de sentidos recíproco. Para propiciar la comprensión de lo culturalmente extraño, cuyo encuentro constituye una constante en la historia en virtud de la diversidad cultural que caracteriza a la humanidad, Fornet-Betancourt enumera una serie de condiciones que hacen a su propuesta ético-epistemológica (2001:50-51):

a) En primer lugar, señala que la pregunta misma sobre las condiciones para la comprensión de lo que "nos es culturalmente extraño" debe ser planteada interculturalmente, es decir, que debe evitarse darle respuesta desde un lugar unívoco o monocultural, pues ello equivaldría a resolver la cuestión filosófica del encuentro con el "otro" desde la propia comprensibilidad.

b) Propone no reducir la comprensión del "otro" a lo meramente conceptual, sino ampliarla a "formas histórico-concretas" y al ámbito de lo corporal, entendiendo por ello los espacios de la vida social que son fuente de creación y manifestación de sentido, como el comercio, las instituciones, el culto, etc.

c) En tercer lugar, insta al esfuerzo para una comprensión mutua "depurada" de los hábitos de subsunción y de reducción que suele crear el etnocentrismo, practicando de manera constante un ejercicio crítico sobre la inclinación a reconducir la comprensión del otro a las propias categorías y formas de razonamiento.

d) Por último, llama a cultivar el espacio "inter", evitando la precipitación en los juicios sobre el "otro" y autolimitando, en una actitud de respeto, el propio modo de conocer para dejar que "la alteridad se comunique sin bloqueos".

En definitiva, el encuentro con el "otro" como "interpelación" y como "responsividad" supone la instauración de un *espacio intermedio* en el que se efectúa una *hermeneusis* intercultural mutua. En el marco de una hermenéutica de la universalidad, estas actitudes en el encuentro con el "otro" habilitan su reconocimiento como "fuente de sentido" y como agente en la construcción de universalidad.

Conclusiones

Al comienzo de este trabajo se planteó como objetivo de la investigación contribuir al estudio de la relación entre "universalidad" e "interculturalidad" a la luz de los desafíos ético-políticos que la experiencia colonial y (post)colonial de *nuestra América* plantearon a este vínculo. La noción de "universalidad", al ser estudiada en el plano de la filosofía práctica, no puede ser desvinculada de la historicidad y de las relaciones de poder que la atraviesan. Por esta razón, esta investigación abordó la cuestión de la "universalidad" siguiendo una vía analítica receptiva de las problemáticas del contexto latinoamericano y del Caribe vinculadas a la "herencia colonial", huella indeleble que invade diversos ámbitos de la vida social, política, económica, cultural e ideológica.

Asimismo, se tomó en consideración la condición paradójica de la noción de "universalidad". Asumiendo el carácter controversial de la noción, la propuesta de este trabajo fue emprender un análisis "situado" que privilegiara la experiencia latinoamericana en tanto fuente de elementos conceptuales originales para contribuir al estudio de las tensiones intrínsecas del concepto, es decir, a una "analítica de las paradojas de la universalidad". Siguiendo esta dirección, se analizó la presencia paradójica de raíces universalistas tanto en formas históricas de opresión -como el caso de la "racialización de la diferencia" ligada a un modelo pretendidamente universal de ser humano y de ciudadano- como en propuestas emancipadoras e incluyentes que subrayan la universal unidad de lo humano a la vez que proponen un cambio epistémico incluyente en la construcción de la "universalidad" (situada, contextualizada y dinámica).

En virtud de estos objetivos, se planteó como hipótesis principal de la investigación que la noción de universalidad, abordada desde una perspectiva ético-política, posee paradojas intrínsecas ligadas a la tensión entre el alcance de la pretensión de universalidad y la especificidad contextual de los "lugares de enunciación", tensión que se materializó en discursos colonializantes cuya persistencia sólo puede ser disipada mediante un giro intercultural.

Para resolver estas problemáticas filosóficas de manera original el método elaborado e implementado por la autora fue una "hermenéutica de la universalidad". Con esta expresión se rotula una estrategia de lectura o exégesis textual enfocada en la noción de "universalidad" que hace emerger, tanto de los textos primarios como secundarios, el sentido asociado al tema de la tesis. Igualmente se empleó el mismo criterio de una "hermenéutica de la universalidad" para el análisis de los contextos y de los fenómenos históricos analizados. Esta estrategia metodológica fue fundamental para forjar el hilo conductor de un trabajo que requirió el encadenamiento de problemas y de períodos históricos diversos para alcanzar los objetivos propuestos.

Para lograr una exposición adecuada del carácter paradójico de la noción de "universalidad", se recurrió al tratamiento que É. Balibar realiza sobre el carácter ambiguo y equívoco del concepto en cuestión, dado que el filósofo analiza la diversidad de acepciones que presenta la noción de universalidad según los contextos específicos en los que está enunciada. Asimismo, su propuesta de un "programa de investigación dialéctica de las antinomias de la universalidad" (Balibar 2012), encaminado a poner de manifiesto la ambigüedad de este concepto pasible de ser invocado por discursos contrapuestos ubicados en las aristas de las relaciones de poder vigentes, fue constitutiva en el establecimiento de los lineamientos centrales de esta tesis. Los caminos analíticos no obstante se bifurcan, puesto que Balibar, en el marco de sus investigaciones sobre la crisis de la noción moderna de ciudadanía, toma como objeto de análisis un modo histórico y concreto de construcción de "lo universal" que denomina "universalidad cívica", cuyo carácter paradójico radica en la reivindicación de lemas como la "igualdad" y la "libertad" que se estiman universalistas al par con la vigencia de relaciones de poder jerárquicas que derivan en prácticas discriminatorias y excluyentes dentro del cuerpo político del mundo cívico-burgués. La presente investigación doctoral, en cambio, propuso un análisis "situado" enfocado en la "universalidad colonialista", que precede y constituye, tanto temporal como conceptualmente, a la citada modalidad de la "universalidad cívica" examinada por Balibar.

Desde el comienzo de esta investigación, se contrapuso el concepto de "universalidad" al de "colonialidad". Esta contraposición quedó graficada mediante una barra oblicua representativa del vínculo a la vez *constitutivo* y *antitético* que liga ambas

nociones: por un lado la "colonialidad" *integra* de modo constitutivo un tipo de "universalidad" construida de manera verticalista e impuesta mediante mecanismos opresivos; por otro lado la "colonialidad" -como vigencia de estructuras de subordinación que son herencia de los procesos de colonización y opresión- se *opone* a (y obstaculiza) la búsqueda de una universalidad intercultural incluyente, dinámica y elaborada en condiciones de simetría.

Para ir desentrañando los diversos elementos que constituyen el vínculo conflictivo "colonialidad/universalidad" preliminarmente se investigó la crítica anticolonial desarrollada por A. Césaire (2006a, 2006b, 2006c), F. Fanon (2013, 2009), y J.P. Sartre (2013,1965). De la perspectiva crítica de Césaire se extrajeron elementos significativos para quebrar la correspondencia entre "colonización" y "civilización". Según ha señalado este autor, los efectos deshumanizantes de la empresa colonial sobre los sujetos, comunidades y culturas colonizadas resultan incompatibles con los ideales que propone el "proyecto civilizatorio" fundado en el universalismo abstracto del pensamiento euro-occidental. A partir del estudio de los textos de Sartre, se puso de manifiesto el funcionamiento subrepticio de un "humanismo racista" encubierto bajo la sombra de una abstracta formulación de la "universalidad". En tanto el colonizado resulta "deshumanizado", la dignidad humana y los derechos del hombre "no le conciernen", quedando oscuramente justificada la dominación colonial en el marco de un supuesto "humanismo". A partir de esta exposición se ha inferido en la tesis la existencia de un mecanismo que consiste en la suspensión de toda responsabilidad ético-política por parte del colonizador. En su desarrollo de la hermenéutica del racismo colonial como "diferencia ontológica", F. Fanon expuso el procedimiento básico de esta "deshumanización" sistemática operada por el sistema colonial. Ello consiste despojar al colonizado de su "estatuto humano" adjudicándole la *carencia* de los atributos culturales y corporales del colonizador y la *portación* de particularidades que suponen una "excedencia" respecto del "arquetipo" universalizado del modelo blanco europeo occidental. El resultado de relaciones de poder históricas que buscan acentuar y "naturalizar" las diferencias concebidas de manera jerárquica para establecer y justificar la dominación, se manifiesta como una distinción ontológica entre una "zona del ser" y una "zona del no ser". La "hermenéutica de la universalidad" defendida y desarrollada en esta tesis, permitió equiparar la "zona el ser" descrita por Fanon con un espacio

antropológico-epistémico privilegiado en el vínculo con la universalidad y la "zona del no-ser" con un ámbito históricamente constituido como exclusión ontológico-antropológica de la construcción de universalidad, pues el "no-ser" no participa en lo universal.

El estudio del pensamiento de estos tres autores puso en evidencia la tendencia reduccionista del pensamiento moderno-occidental que reconduce la universalidad a sus propias categorías y habilita la disposición de estrategias racistas como modo de exclusión, dominación y expansión unilateral. Asimismo, se descubrió en sus tratamientos una dialéctica de "afectación recíproca" entre colonizador y colonizado -especialmente señalada por Césaire y por Sartre- que, como una trama especular, no afecta sólo al colonizado, sino que modifica al colonizador y lo involucra en la deshumanización mutua de la dominación colonial: la alienación del colonizado es también reflejo de la del colonizador, cuya consciencia no sale indemne. En vistas a la analítica cultural que se desarrolla en la tesis hay que destacar que la reapropiación de las propuestas emancipadoras de Césaire y de Fanon se hizo porque las mismas se distancian expresamente de los discursos "preservacionistas". Justamente éstos no representan más que la contracara de la violencia cultural colonial, pues suponen un repliegue de las culturas sobre sí mismas que conduce a la "momificación" cultural -empleando un término de Fanon-, propia de los "amantes del exotismo" -según Césaire- con las consecuencias de la desagregación, la incompatibilización y la idea de una inconmensurabilidad entre culturas.

El vínculo entre "racismo" y "universalidad" – parcialmente explicitado a partir del estudio de la obra crítica de estos autores- fue desarrollado con mayor profundidad en el Capítulo 2. Se partió del reconocimiento del carácter paradójico de esta relación, en tanto el racismo constituye un fenómeno asociado comúnmente a un tipo de particularismo extremo. Pero al considerar que la noción de "universalidad" alberga tensiones teóricas que le han permitido habitar discursos opresivos, unilaterales y etnocéntricos, se hizo preciso explorar la complejidad del vínculo. La reflexión filosófica llevada a cabo por parte de la autora de esta tesis arrojó tres sentidos en que puede pensarse esta relación: a) el racismo como fractura de la igualdad universal de la especie humana, sentido al que se señaló como el "movimiento desintegrador" del racismo; b) el racismo como postulación de modelos antropológicos con pretensión de

universalidad, sentido al que se señaló como el "movimiento extensivo del racismo" en tanto forja tipos de humanidad ideales pretendidamente universalizables; y c) el racismo como exclusión epistemológica de la construcción conjunta de universalidad, sentido que refiere al "gesto de cercenamiento" u oclusión epistemológica del racismo, en tanto el "sujeto racializado" deviene apartado de los procesos de construcción conjunta de universalidad.

El fenómeno del racismo fue abordado en esta investigación desde una perspectiva filosófica que aportó originalidad y cuestionamientos a los modos usuales de abordaje. En esta investigación, el racismo fue concebido como un sistema de dominación social amplio y complejo, que supone la superioridad de un grupo humano sobre otro sobre la base de distintas teorías legitimantes de corte esencialista. Éstas establecen jerarquías y justifican la dominación adaptándose a contextos históricos e ideológicos diversos. Teniendo en cuenta la historicidad de este fenómeno, su elucidación implicó considerar las relaciones de poder que sustentaron la emergencia histórica de los procesos de racialización para el contexto analizado. Esto llevó a tomar en consideración lo que se denominó en la tesis "la matriz colonial de la diferenciación racial". Como paso previo, fue preciso fijar una postura analítico-crítica respecto del "enfoque clásico sobre el racismo" señalando de manera sistematizada las limitaciones de dicho modelo de inteligibilidad habitual en los estudios sobre el racismo. Se sostuvo que, en tanto emplea una definición de "raza" y de "racismo" restringida a la variable "biologicista", y fija una periodización acotada y discutible respecto de la emergencia y declinación del racismo como fenómeno activo, el "enfoque clásico sobre el racismo" resulta analíticamente limitante. En efecto, éste omite las conceptualizaciones raciales previas al advenimiento del racismo "biologicista y cientificista" europeo del s. XVIII y desestima la polisemia de la noción de "raza", la cual se compone de significados y contenidos diversos que resultan de sus configuraciones sucesivas. Ya a partir del s. XVI diversas teorías pretendieron legitimar la dominación colonial tal como sostiene la tesis principal de la teoría decolonial resumida en la noción de "colonialidad del poder". El enfoque clásico sobre el racismo desatiende asimismo la modalidad del "racismo cultural" que sustituye la noción de "raza" por la de cultura. En esta tesis, el "racismo cultural" fue analizado tomando en cuenta el instrumental teórico provisto por É. Balibar y F. Fanon, cuyos tratamientos pusieron de manifiesto: a) que el "racismo

cultural" constituye una forma de dominación que opera tanto mediante argumentos sobre la "incompatibilidad cultural" como sobre la "inferioridad cultural", empleando una noción de "cultura" esencialista y ontologizante que exige una especial revisión; b) que se trata de un tipo de racismo que persiste luego de la deslegitimación y desaprobación de la supuesta base científica de las teorías biologicistas y de la elaboración de Pactos y Convenciones internacionales destinadas a suprimir el fenómeno. Esta persistencia ha sido expuesta especialmente por Balibar, quien toma como caso la exclusión sufrida por las y los migrantes internacionales en el marco de Estados nacionales con ciudadanías restrictivas, exclusión que justifican apelando a una supuesta incompatibilidad entre culturas diversas; c) que, como señala Fanon, el "racismo cultural" constituye asimismo una modalidad de racismo afín a la dominación colonial, en tanto el sistema colonialista procura destruir las "modalidades de existencia" y conducir a la "enajenación cultural" del sujeto colonizado; d) que tanto el racismo "biologicista" como el racismo culturalista y diferencialista conllevan similares consecuencias: formas de violencia, de desprecio y de explotación; e) que el discurso del racismo cultural exhibe un complejo mecanismo argumentativo –el "efecto de retorsión"- mediante el cual el "derecho a la diferencia" se transfigura en un "fundamentalismo de la diferencia" con implicancias opresivas y segregantes.

Tras haber desarrollado una estructura conceptual sólida para sustentar el tratamiento de la problemática objeto de la tesis, se procedió a desarrollar un análisis histórico-filosófico de dos figuras antitéticas de construcción de la universalidad. Así, se abordaron las paradojas de la enunciación de lo universal en términos de "opresión-liberación", siendo las figuras a analizar la "universalidad colonialista" hegemónica y la "universalidad intercultural", que corresponden a ambos aspectos de esta antítesis. En esta tesis la autora sostiene que se trata de dos modos histórico-filosóficos de construcción de "lo universal". La "universalidad colonialista" refiere a una construcción de tipo totalizante, con pretensión de validez universal, construida sobre la base de caracterizaciones etnocéntricas de "lo humano". Tales caracterizaciones consideraron "civilizadas" y superiores a las formas de vida de los dominadores (incluyendo modelos antropológicos, epistemológicos, culturales, políticos, etc.) en desmedro de las formas de vida sobre las que se ejerció la dominación. En contraposición, en esta tesis se defendió argumentativamente la propuesta de una

"universalidad intercultural" que constituye un giro antropológico-epistémico-cultural en respuesta a la violencia ejercida por el modo colonialista de construcción de universalidad. La "universalidad intercultural" no implica el abandono de la noción de universalidad, sino que más bien impone la necesidad de distinguir los núcleos problemáticos que la integran y las relaciones de poder que la atraviesan.

Teniendo en cuenta esta distinción, se aplicó la "hermenéutica de la universalidad" al análisis de las "paradojas de la universalidad" contenidas en dos disputas filosóficas que ilustran momentos históricos cruciales en la definición ético-política del vínculo con la diversidad, con el fin de volver visible la presencia de raíces universalistas tanto en los discursos históricamente opresivos y "diferencialistas" como en las propuestas filosóficas emancipadoras e igualitaristas. Debido a su importancia epocal y a sus consecuencias filosóficas se seleccionó para el análisis el "Debate de Valladolid" y las posturas contrapuestas en torno al binomio "civilización-barbarie" de José Martí y de Domingo F. Sarmiento. La aplicación de una *hermeneusis* filosófica cuya clave sea la universalidad en sentido ético-político constituye un aporte original al estudio de dichas coyunturas histórico-filosóficas.

A través del análisis filosófico del "Debate de Valladolid" se pudo mostrar un cuadro paradigmático del enfrentamiento entre dos concepciones contrapuestas sobre la "universalidad" durante la colonización temprana. Efectivamente, se distinguieron con el mayor cuidado posible los elementos universalistas que estaban expresados tanto en la fundamentación de la praxis de dominación colonial sostenida por Ginés de Sepúlveda como en la defensa del derecho a la diversidad cultural a partir de la posición filosófica igualitarista sostenida por Bartolomé de Las Casas. Una de las contribuciones específicas de ésta tesis es la de haber reconstruido en detalle la argumentación universalista de ambos contendientes. Sepúlveda procuró justificar la dominación de una cultura sobre otra considerada inferior con el argumento de que la pretendidamente superior representaba valores humanos universales. Por tratarse de principios y modos de vida válidos para toda la humanidad, la cultura que los portaba tenía el deber de difundirlos mediante una "misión civilizatoria" que apartara a los pueblos culturalmente inferiores de su estado de "barbarie". Así, en el marco de la lógica de dominación que se inauguraba, se estableció una fractura o distinción entre modos deficientes de efectuarse la humanidad y modos en los cuales la esencia humana se revelaba de manera

plena. Tales modos, a entender del filósofo, se manifestaban concretamente en culturas "bárbaras" y culturas "civilizadas", respectivamente. La teoría de la "subordinación natural", basada en la distinción entre "siervos por naturaleza" y "señores por naturaleza" de raíz aristotélica, constituyó la justificación privilegiada en el inicio del proceso de racialización de la diferencia en América. El estudio del contexto histórico del Debate indicó que la "universalidad hegemónica" expresada en los argumentos de Sepúlveda se revelaba ya en el proyecto político imperial que se gestaba en la España de finales del siglo XV, y se consolidaría con la llegada de los castellanos a América. La condena de Las Casas a los argumentos sobre la superioridad esgrimidos por Sepúlveda en las obras analizadas indica un reconocimiento temprano de la diversidad cultural en un plano de igualdad humana. En sus argumentos expresó una defensa de la pretensión de universalidad que corresponde por igual a diversas culturas y religiones, si bien no cuestionó el deber de predicar la religión católica considerada "universal". Las Casas resignificó el concepto de universalidad de un modo opuesto al de Sepúlveda, desplazando su sentido hacia la noción de un "elemento común" que define a la humanidad entera en términos de dignidad humana universal. En los argumentos lascasianos, la "universalidad colonialista" fue contrarrestada mediante una serie de respuestas a la lógica de la dominación cultural que se instauraba: la insuficiencia de la imputación de barbarie para justificar la pretendida subordinación natural de los pueblos indígenas; la inviabilidad del argumento de la superioridad cultural; el rechazo al uso de la fuerza en el marco de la predicación cristiana. Asimismo, fueron planteados argumentos de orden político-religioso como la apelación a cuestiones de jurisdicción que limitaban la expansión e intervención española.

Como la fractura colonial perduró en el imaginario teórico eurocentrista durante los períodos de independencia y de construcción nacional (y llega a nuestros días), para ilustrar esta persistencia, se analizaron las posiciones contrapuestas de Sarmiento y de Martí en torno al binomio "civilización-barbarie", categoría medular en los discursos políticos e intelectuales del siglo XIX. En este trabajo se constató la hipótesis ya avanzada según la cual este par categorial denota la persistencia de concepciones dicotómicas que durante el período colonial habían servido para establecer distinciones sociales jerárquicas: colonizador/colonizado; cultura superior/cultura inferior, pueblos avanzados/pueblos atrasados. Estas nociones contrapuestas continuaron fijando de

manera esencialista y dicotómica las fracciones sociales escindidas como consecuencia de la fractura colonial y son representativas del modo en que la universalidad fue asumida y proyectada en los contextos políticos del período de formación de las repúblicas latinoamericanas.

En la tesis se puso especial énfasis en señalar el nuevo conjunto de problemas filosóficos ético-políticos que se presentaron durante el período independentista a los intelectuales que se abocaron a la construcción de los nuevos esquemas nacionales. Sus concepciones oscilaron entre la reivindicación y defensa de la "originalidad" autóctona *nuestroamericana* y la inclinación hacia modelos sociales de corte eurocéntrico asociados con la idea de "progreso", dando forma de este modo a una dialéctica de vigencia y rechazo de la herencia colonial hispana. Esta herencia colonial se manifestaba en la desarticulación de una sociedad racializada, en las estructuras de subordinación social en plena vigencia y en el aparato conceptual empleado para describir el estado de situación y plantear los modelos revolucionarios y postrevolucionarios alternativos. La "universalidad colonialista" persistió en los discursos postrevolucionarios abocados a la construcción de una imagen nacional homogénea y en la racialización de la diferencia ligada a un modelo pretendidamente universal de ser humano y ciudadano. En esta lógica, lo universal habitaba el ámbito de la "civilización", desde donde se prescribieron modelos epistemológicos, manifestaciones culturales, formas de organización política, modos de intercambio económico, prácticas sociales, familiares y de género, modelos estéticos y preceptos éticos. La "universalidad intercultural" habitó los proyectos emancipadores que reconocieron la historicidad del sujeto político y la pluralidad de sus culturas.

En el análisis de los textos sarmientinos la tesis destaca la presencia de la dicotomía aludida como expresión de una inadecuación entre "lo deseado" y "lo dado". Vale decir, entre un sujeto político abstracto y universalizado que lleve a cabo el régimen republicano a la vez importado de la experiencia política europea y norteamericana, y un sujeto social real cuya barbarie, expresada tanto en sentido cultural como en sentido racial, obstaculizaba el camino hacia la concreción de un proyecto concebido en términos universalistas. Así, el proyecto civilizatorio universalista se asumía en términos antagónicos frente a la particularidad americana, ámbitos inconciliables para Sarmiento que sólo podrían ser resueltos mediante el dominio de un

sector social sobre el otro. De hecho, su postura radicalizada en las obras de vejez concibió la dicotomía en términos de "conflictos y armonías", éstas últimas resultado del sometimiento de una "facción racial" civilizada, sobre las "razas atrasadas".

En la obra de Martí fueron investigadas sus ideas sobre la antinomia civilización-barbarie, el sujeto político y sobre el problema racial. Como conclusión de este análisis puede afirmarse que, en una posición antitética a la de Sarmiento, Martí desestimó la aplicabilidad de las categorías antinómicas porque las consideraba poco aptas para sintetizar las dificultades que obstaculizaban el logro de su proyecto político emancipador y para designar al sujeto político de dicha gesta. El problema se hallaba no en la composición del cuerpo social, sino en la artificialidad del paradigma importado por las "élites letradas". Frente a la figura de la "civilización" como horizonte requerido, Martí antepuso la figura del "hombre natural", sujeto histórico que nace de la América en transformación y efectúa la transformación. Bajo la categoría del "hombre natural" incluyó al oprimido, al indígena, al afroamericano y al campesinado constituidos en agente histórico. En este trabajo se sostiene enfáticamente que el desmantelamiento categórico de los vestigios doctrinarios racistas por parte de Martí y su crítica al discurso dominante de los "pensadores de lámparas" que postulaban "razas de librerías" sin correlato en el plano empírico, constituye un antecedente fundamental para el pensamiento antirracista latinoamericano liberador. Martí concibió la prédica antirracista como una tarea primordial en el camino hacia la emancipación *nuestroamericana*, pues el racismo constituía una afrenta a la "identidad universal del hombre" y un impedimento para la instauración de un proyecto republicano. En definitiva, Martí vio en el *racismo* el obstáculo que había que enmendar como paso previo y condición de posibilidad del proyecto político emancipador; en tanto Sarmiento vio en las *razas* atrasadas el problema social a superar y erradicar, mediante medidas como la inmigración europea y la homogeneización cultural a través de la educación.

Luego de haber planteado las problemáticas filosóficas y los desafíos hacia una "universalidad intercultural" (en las dos primeras Secciones de la tesis), la tercera y última Sección estuvo dedicada a explorar las vías interculturales de transformación y superación, con el objeto de justificar la hipótesis principal de la investigación en la que se planteaba la posibilidad de objetar los discursos colonializantes de manera consistente mediante un giro filosófico intercultural. En dicha Sección, de corte

propositivo, se procuró dar respuesta a los problemas principales de la tesis, considerando los elementos conceptuales para una reformulación intercultural de la noción de cultura superadora de las esencialistas y objetivantes que operan como fundamento de actitudes etnocéntricas segregacionistas y excluyentes. También se avanzó en la propuesta teórico-práctica de una "universalidad intercultural" incluyente.

Si los análisis precedentes pusieron de manifiesto el vínculo histórico entre cultura y poder, pudo concluirse que en el marco del colonialismo y la "colonialidad" la cultura fue empleada como un instrumento de dominación. En la tesis se mostró de manera fehaciente como mediante el establecimiento de jerarquías culturales y la asignación de identidades concebidas de manera esencialista fueron instaurados órdenes de sujeción política, social y económica que se perpetuaron en el tiempo. Esta "condición colonial" se revela en la persistencia de estructuras de subordinación que son herencia de la colonización y que perduran en la actualidad de las sociedades latinoamericanas: culturas reprimidas y relegadas a un espacio "periférico" por el proyecto civilizatorio, sistemas de saberes rechazados por su "desajuste" respecto del modelo epistemológico moderno-occidental predominante, voces silenciadas por la racialización, instituciones políticas y educativas monoculturales, la imposición estatal de una "cultura nacional" homogénea, etc. Diversos autores que pueden agruparse bajo el rótulo de Filosofía Intercultural *Nuestroamericana* Liberacionista (Bonilla 2016) constituyeron y constituyen un colectivo de pensamiento contextual que asumió los desafíos de la interculturalidad procurando el abandono de los "usos colonizados de la razón". La colonización teórica se revela de manera explícita en el universalismo eurocéntrico "academicista" y sólo puede ser superada por la exigencia de un movimiento crítico sobre la propia praxis filosófica que realice una revisión genealógica de categorías, metodologías y tradiciones teóricas. Entre las categorías a revisar se encuentra la noción de cultura. Esta filosofía considera las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos, que sirven como punto de apoyo (y no cómo límite) tanto para la interculturalidad de hecho como para proponer la meta de vínculos interculturales en condiciones de simetría. En razón de ello, en la tesis las culturas fueron presentadas como "marcos dinámicos de referencia identitaria", esto es, como "puntos de partida" de procesos libres signados por dos dialécticas que constituyen un mismo proceso cultural interactivo. Fornet-

Betancourt cuya doctrina en este punto se asume en la tesis, designó tales dialécticas como la "dialéctica entre determinación y libertad" y la "dialéctica entre opresión y liberación" en las culturas (Fornet-Betancourt 2009,1998b). Esta concepción dinámica y consciente de la historicidad y contingencia de las culturas reconoce también la posibilidad de intercomunicabilidad entre culturas diversas que se efectúa mediante el "diálogo intercultural".

Teniendo en cuenta la historia de exclusión cultural referida largamente en la tesis, se consideró necesario hacer referencia a las condiciones ético-políticas para el logro de una "interculturalidad" en condiciones de simetría a partir de contextos de desigualdad, de modo de no trasladar los diversos "centrismos" a la construcción de universalidad y perpetuar las huellas de una universalidad colonialista y hegemónica. Se trataría de una instancia que si bien no es previa al diálogo intercultural –ya que ella misma debe ser resultado de la interculturalidad misma- constituye una condición de posibilidad de una interculturalidad en condiciones de "contextualidad", es decir, no abstraída de las condiciones de asimetría y desigualdad entre las culturas, algunas de cuyas voces resuenan más que otras dadas las relaciones de poder ya señaladas. Para completar estas ideas se investigaron de modo crítico y se evaluaron los logros de la "ética de la cultura" desarrollada por L. Villoro y la "ética intercultural" propuesta por R. Salas. Si bien ambos planteos señalan las dificultades de la ética occidental que consideró que el criterio para determinar la objetividad de las normas éticas es su universalidad, sin reparar, sin embargo, en las condiciones –unilaterales- en las que se establecía tal universalización, no renuncian a la posibilidad de establecer ciertos "principios éticos formales transculturales", es decir, no relativistas, como normativización para la relación entre culturas.

Se consideró preciso, asimismo, enfocar la cuestión de la insoslayable dimensión ético-política de la cultura como fuente de propuestas creativas para el mejoramiento de las condiciones de vida y convivencia de las comunidades. En negativo, esta cuestión ya se trató en la tesis cuando se hizo referencia a la analítica de la dominación cultural impuesta por la acción del colonialismo que, según Césaire, se basaba en la supresión de la autodeterminación de un pueblo y por consiguiente en la de la supresión de su potencia creadora. En efecto, la canalización de dicha praxis política creativa requiere la posibilidad de participación política efectiva que en las

comunidades actuales organizadas institucionalmente otorga el ejercicio de "ciudadanía". Por ello, se exploraron las nociones de "ciudadanía cultural" (Chauí 2006, 2008) y de "ciudadanías interculturales emergentes" (Bonilla 2015c, 2013, 2011) las cuales dan cuenta del vínculo estrecho entre el ejercicio pleno de los derechos culturales y la participación en las decisiones políticas de una comunidad. En este sentido, se juzga en la tesis que tales formas de concebir la ciudadanía resultan sugerentes para un cuestionamiento de la noción de ciudadanía de raigambre moderna asociada al modelo de ciudadanía del Estado nacional homogéneo. Igualmente, a partir de estas ampliaciones de la noción de ciudadanía quedan cuestionadas las formas "multiculturalistas" de gestión de la diversidad, las cuales recaen en "asimilacionismos" o mera tolerancia liberal, pero no atienden al ejercicio genuino de las especificidades culturales; actitudes asociadas a la falacia del "universalismo abstracto" etnocéntrico (Cullen 2012). El principal mérito de la propuesta teórico-práctica de Chauí es partir de una concepción de la cultura que toma en cuenta su carácter dinámico, procesual, y atravesado por las relaciones sociales antagónicas y las diferencias de clase; lo cual habilita concebir la cultura como un derecho y como resultado del ejercicio de ese derecho. La propuesta de Bonilla retoma dichas consideraciones, pero permite ampliar el campo tanto analítico como de aplicación de un tipo de ciudadanía cultural –a la que añade la interculturalidad como elemento fundamental en la praxis cultural de una sociedad. Toma en cuenta la complejidad de las sociedades en las que la presencia de migrantes suma sus demandas legítimas de incorporación a las reivindicaciones históricas de los grupos invisibilizados por las imágenes nacionales pretendidamente homogéneas (afrodescendientes, indígenas, comunidades orientales, entre otros). Asimismo, el calificativo de "emergente" en la descripción de este tipo de ciudadanía abre la vía hacia una consideración del carácter contrahegemónico de dichas prácticas que encuentran sendas de operación a partir de los márgenes de las estructuras políticas tradicionales, pero con pretensión de protagonismo en condiciones de igualdad.

Para la autora de este trabajo, la universalidad intercultural como propuesta ético-política incluyente implica un intento de reconsideración crítica de un concepto que en su formulación y ejecución monológica y etnocéntrica tradicional dio lugar a formas de dominación que abarcaron no sólo el plano epistemológico, sino que desbordaron hacia la cuestión racial, la dominación político-económica, y las derivas

de la misma (cuestiones de género, ambientales, comunicacionales, etc.). La universalidad intercultural se construye a partir de un giro en la comprensión y valoración de la tensión permanente entre el alcance de la pretensión de universalidad y los *locus enuntiationis* que no pueden más que ser particulares, contextuales e históricos. El giro hermenéutico intercultural replantea el estatuto de lo universal, desligándolo de concepciones trascendentales y abstractas que solapan su enunciación particular "universalizada", asociándolo a la construcción dialógica, histórica, mudable e inclusiva. De esta forma, la contextualidad y la historicidad son constitutivas de la universalidad, y no sus opuestos.

El mecanismo que habilita los procesos de construcción de universalidad en un horizonte intersubjetivo a partir de la pluralidad de sentidos (creencias básicas, categorías y símbolos, así como núcleos problemáticos universales) que conforman las diversas culturas puede ser comprendido como un proceso de "traducción" hermenéutica intercultural. La filosofía intercultural desarrolló de modo amplio la idea de un posible polílogo filosófico intercultural visualizándolo justamente con la metáfora de la "traducción". De este modo la traducción constituye una herramienta conceptual que anula todo intento de volver incompatibles los universos culturales, pues supone que las diversas concepciones culturales son pasibles de ser traducidas habilitando la construcción conjunta de discursos universales. Así, traducción, diálogo y universalidad constituyen elementos indisociables. El ejercicio de la traducción cultural como "puente" es concebido en la tesis como una práctica liberacionista y contrahegemónica, puesto que habilita la producción de lazos de asociación entre grupos con historias de exclusión y luchas similares, relegados por el poder hegemónico a compartimentos estancos con el objeto de mermar su potencia creativa y su capacidad de intercomunicación.

El estudio filosófico del concepto de "universalidad intercultural" supuso un tratamiento de la cuestión del vínculo con el "otro", temática con la que concluyó esta tesis pero que puede entenderse como un hilo conductor presente desde las primeras páginas, en las que la "disolución de lo extraño" aparece como una estrategia de dominación colonialista. La presencia de este hilo conductor se encuentra así en el tratamiento de la conquista temprana, que puso en evidencia el papel de las interpretaciones etnocéntricas sobre el "otro" americano en el marco de la "lógica de la

dominación cultural". Éstas respondían no sólo a prejuicios sino, sobre todo, a intereses estratégicos y a la apología de la conquista. Esta actitud en la constitución del "otro" a partir de las propias categorías e intereses condena al "otro" a la subordinación e implica un no-reconocimiento de su condición de agente válido ni en el acto ético de su propia constitución ni como "semejante" que interpela, asimismo, las propias representaciones. La histórica negación dela subjetividad del colonizado y de su papel como interlocutor válido lo relega, como ha indicado Fanon, a una zona del "no ser" como carencia ontológica derivada del no-reconocimiento. Esta violencia hacia el "otro" –que se revela, así, formando una trama no sólo epistémica sino también racial, cultural, y ontológica-implica una exclusión del "otro" como participante activo en la construcción de lo universal.

Al incorporar la perspectiva intercultural al tratamiento de la cuestión del "otro", la tesis ha insistido en el doble compromiso ético implicado en esta postura. Por un lado, concebir al "otro" como aquel que merece -universalmente y sin distinciones- ser mantenido en la diferencia, es decir, no ser absorbido o disuelto por el ámbito de "lo propio". Por otro lado, concebir al "otro" como parte constitutiva de un *espacio intermedio* desde el cual se cultiva y se construye la universalidad en una suerte de "entrelazamiento". Este último sentido insiste en que "diferencia" no implica, una mutua inconmensurabilidad, sino por el contrario conforma, un caudal cuyos rendimientos, en conjunción con "lo propio", pueden derivar en el enriquecimiento mutuo cuando es considerada desde una actitud intercultural abierta y receptiva.

Teniendo en cuenta el mecanismo objetivante que ha operado históricamente sobre la alteridad para dominarla y conquistarla (formas de esencialización del "otro" que acompañan las relaciones de dominación y de exclusión), surge la cuestión de cómo referirse a lo extraño sin, en dicho acto, arrebatarle su extrañeza y recaer en centrismos. Waldenfels propuso asumir una actitud ética "responsiva" que consiste en asumir el vínculo con el "otro" como una "interpelación". En este sentido, concebir a "lo extraño" no como aquello hacia donde tienden nuestras acciones, sino más bien de donde provienen. En dicho sentido "lo extraño" es entendido como aquello que no se deja determinar plena y unívocamente, sino que constituye una "invitación" "a la que se responde", siendo incapaces de definirlo de manera completa. La propuesta de Fornet-Betancourt retoma la cuestión de la "interpelación" pero al acentuar la afectación y

modificación recíproca que resulta del encuentro con el "otro" se muestra más afín al planteamiento de esta tesis. Pues la interpelación no sólo se comprende así como una invitación o llamado al "otro" a "ser conocido" mediante su participación y a "mí mismo" a conocerlo, sino que además, conduce a una reflexión que modifica el ámbito de "lo propio", puesto que la experiencia de otro horizonte de comprensión -representado en otra subjetividad o en una cultura distinta- reubica y pone en perspectiva el modo "propio" de abordar la realidad como "uno más" en una variedad de modos posibles y con igual pretensión de universalidad y verdad, además de ser determinante en el acto de constitución mutua.

Del itinerario conceptual desarrollado a lo largo de la tesis se desprenden las siguientes **proposiciones concluyentes** referidas a las paradojas intrínsecas de la noción de "universalidad" considerada desde una perspectiva ético-política:

- **La tensión entre el alcance general de la pretensión de universalidad y la especificidad del lugar de enunciación:** lejos de ser una noción meramente abstracta, la "universalidad", como toda construcción conceptual humana surge y da cuenta de contextos y racionalidades específicas desde las cuales los discursos sobre "lo universal" son construidos. En tanto los *loci enuntiationis* son, en este sentido, contingentes e históricos, la universalidad no puede ser concebida como acabada e inmutable, sino más bien, como un proyecto en constante construcción y reelaboración.
- **La presencia paradójica de raíces universalistas tanto en formas históricas de opresión como en propuestas emancipadoras e incluyentes:** la noción de universalidad habita tanto discursos totalizantes, que generalizan modelos epistemológicos y antropológicos atribuyéndoles validez universal, como propuestas emancipadoras e incluyentes que subrayan la universal unidad de lo humano a la vez que proponen un cambio epistémico incluyente en la construcción de universalidad. Dado el alcance general de la universalidad, si no se reconoce la dignidad ontológica, epistemológica y cultural de los "otros", esta noción activa formas prácticas de imposición de "lo propio". En cambio, si se concibe el *espacio intermedio*, en el cual se efectúan las prácticas

interculturales, como caudal de enriquecimiento mutuo y fuente constitutiva para la propia identidad se habilitan los cauces hacia una noción de "universalidad en relación".

- **"Lo particular" como condición de posibilidad de "lo universal":** la universalidad sólo puede ser dispuesta a partir de la construcción conjunta desde múltiples lugares de enunciación. La pretensión del "universalismo abstracto" se ha mostrado históricamente como universalización de un particularismo; un intento de disolución de las particularidades bajo una particularidad hegemónica y unívoca. Así, la tensión entre el universalismo excluyente proveniente de una particularidad (universalismo unilateral) y la universalidad incluyente desde la suma interactiva de las particularidades (universalidad plurilateral) proviene de la forma en que la tradición filosófica occidental parece haber comprendido la unidad en la multiplicidad: como inmutable y abstracta. El giro intercultural implica, en cambio, asumirla como histórica, inacabada y dinámica. La defensa de la "diferencia", de la "identidad cultural", de la "comunidad de pertenencia" constituye, en muchos casos, una estrategia de resistencia frente a la totalización impuesta por la universalización unilateral entendida como homogeneización de las diferencias. Sin embargo, dicha "defensa de lo particular" llevada a los límites del encierro en "lo propio" conduce a establecer "inconmensurabilidades", acarreando efectos tales como la segregación y la exclusión, afectando tanto el carácter dinámico de las culturas como su inter-comunicabilidad.

Ante los desafíos histórico-filosóficos que la experiencia colonial y (post)colonial plantean al vínculo entre "universalidad" e "interculturalidad", la apuesta de esta tesis ha sido concebir una universalidad concreta y dinámica, depositaria de la diversidad cultural y reflejo de la convivencia y de la búsqueda compartida de aquello que en tanto pueda resultar común, es universalizable. Se trata de una tarea infinita, pues las generaciones humanas continuarán resignificando contenidos, sentidos y modos de habitar el mundo. Una de las tareas de la filosofía es, sin dudas, poner de manifiesto las complejidades de este concepto, y sobre todo mostrar sus cualidades convivenciales y liberadoras.

Bibliografía

Acosta, Y. (2012) *Reflexiones desde "Nuestra América". Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Montevideo, Nordan-Comunidad.

Acosta, Y. (2009) "La filosofía de la historia", en Dussel, E., Mendieta E; Bohórquez, C. (Comps.) *El pensamiento filosófico y latinoamericano, del Caribe, y "Latino" (1300-2000),* México DF, Siglo XXI, pp. 569-580.

Acosta, Y. (2005) "Sujeto", en Salas Astraín, R. (Coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* Vol.III, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, pp.987-996.

Adorno, R. (2007a) "Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI", en *De Guancane a Macondo, Estudios de literatura hispanoamericana,* España, Renacimiento, pp.19-46.

Adorno, R. (2007b) "Fray Bartolomé de las Casas, polemicist and author", en *The polemics of possesion in Spanish American narratives*, New Haven, Yale University Press, pp. 62-98.

Aguerre, L. (2016) *El fenómeno migratorio y su relación con la crisis de la noción moderna de ciudadanía. Análisis de tres propuestas*, Buenos Aires, Teseo. URL: https://www.teseopress.com/elfenomenomigratorio

Aguerre, L. (2013) "(Un) Free flowing: Globalization and its relation with the phenomenon of migration", en Strobl, P. and Kohler, M. (Ed.) *The Phenomenon of Globalization: a Collection of Interdisciplinary Globalization Research Essays*, Peter Lang Publishing House, Frankfurt am Main.

Aguerre, L. (2011) "Desigualdades, racismo cultural y diferencia colonial", en: *DesiguALdades.net Working Paper Series*, Nr. 5, Berlin, Freie Universität.

Aguerre, L. (2009) "Racismo cultural, migración y ciudadanía", en CECIES Pensamiento Latinoamericano y Alternativo. URL: http://www.cecies.org/articulo.asp?id=228

Aínsa, F. (1997) "El desafío de la identidad múltiple en la sociedad globalizada", en *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Año 12, Chile, Universidad de Talca.

Alvarez Cienfuegos, J. (2004) “La justificación de la guerra contra los indios en Sepúlveda”, en *Devenires. Revista Semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Año 5, N° 9, pp. 75-116.

Aristóteles, (2000) *Política*, México, UNAM.

Arpini, A. (2010) “Tres reflexiones en la frontera entre filosofía e historia”, en *Estudios Avanzados*, N°13, pp. 151-165.

Arpini, A, y Giorgis, L. (1991) “El Caribe: ‘civilización’ y ‘barbarie’ en Hostos y Martí”, en *Revista Interamericana de Bibliografía*, OEA, vol. XLI, nº 1. pp.49-62.

Arpini, A.; Jalif de Bertranou, C. (2010) *Diversidad e integración en Nuestra América. Vol. I. Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos.

Asamblea General de las Naciones Unidas (1965) “Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial”. En: http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx (07/2016)

Babelon, J. (1952) *Carlos V, 1500-1558*, Madrid, Losada.

Balibar, É. (2012a) “Civic Universalism and Its Internal Exclusions: The Issue of Anthropological Difference”, en *Boundary 2*, 39, pp. 215-237.

Balibar, É. (2012b) “Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía”, en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, N° 48, pp. 9-29.

Balibar, É. (2011a) “The genealogical scheme: race or culture?”, en *Trans-Scripts*, N°1.

Balibar, É. (2011b) *Citoyen sujet et autres essays d´anthropologie philosophique*, París, Presses Universitaires de France.

Balibar, É. (2010) “At the borders of citizenship: A democracy in translation?” en *European Journal of Social Theory*, N° 13, pp. 315-322.

Balibar, É. (2006) “Sub specie universitatis”, en *Topoi*, Vol. 25, Springer, pp. 3-16.

Balibar, É. (2005a) *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa.

Balibar, É. (2005b) “Difference, Otherness, Exclusion”, en *Parallax*, Vol 11, N°1, Routledge, pp. 19-34.

Balibar, É. (1991a) “Razzismo: un altro universalismo”, en *Razzismi, Problemi del socialismo/2*, Milano, pp. 33-44.

Balibar, É. (1991c) “Cultura e identitá”, en *Identitá culturali, Problemi del socialismo/3*, Milano, pp.13-34.

Balibar, É.; Wallerstein, I. (1991b) *Raza, Nación y Clase*, Madrid, IEPALA.

Ballón, J. (1993) *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, Madrid, Pliegos.

Barbero, J. M. (Coord.) (2001) *Imaginarios de Nación. Pensar en medio de la tormenta*, Bogotá, Ministerio de Cultura.

Bárcia, R. (1883) *Primer Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*, Madrid, Álvarez.

Barker, M. (1981) *The new racism*, London, Junction Books.

Benhabib, S. (2008) “Otro universalismo. Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* N° 39, pp. 175-203.

Benhabib, S. (2006a) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz.

Benhabib, S. (2006b) *El Ser y el Otro en la Ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa.

Benhabib, S. (2005) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa.

Benhabib, S. (1994) “In defense of universalism. Yet again! A response to Critics of Situating the Self, en *New German Critique*, N° 62, pp. 173-189.

Bertelloni, F. (2012) “El resultado del conocimiento universal en el Segundo comentario de Boecio a la Isagogé de Porfirio”, en *Scripta*, Vol. 5, N°1, pp.11-34.

Beuchot, M. (1994) *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, Anthropos, Barcelona.

Biagini, H. (2008) “Identidad”, en Biagini, H., Roig, A. (Dir.) *Diccionario de Pensamiento Alternativo*, Buenos Aires, Biblos, pp.283-285.

Bhabha, H. (2007) *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

Bhabha, H. (1990) “Interrogating identity: The postcolonial prerogative”, en Goldberg, D. T. (Comp.) *Anatomy of racism*, USA, University of Minnesota Press, pp. 183-209.

Biagini, H. (1989) (Comp.) *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, Buenos Aires, Legasa.

Bigelow Merriman, R. (1949) *Carlos V, el emperador y el imperio español en el viejo y nuevo mundo*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.

Bittloch, E. (1996) "Ciencia, Raza y Racismo", en: *Ciencia Hoy*, Vol. 6, N°33, URL: http://www.cienciahoy.org.ar/hoy33/raza01.htm

Boatcă, M. (2013) "The many non-wests. Marx´s global modernity and the coloniality of labor", en Jaeggi, Rahel and Loick, Daniel (eds.) *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 34, p. 209-225.

Boatcă, M. (2011) Global inequalities. Transnational processes and transregional entanglements, *DesiguALdades.net Working Paper Series*, Nr. 11, Berlin, Freie Universität.

Bolaños, A. F. (1995) "Antropofagia y diferencia cultural: construcción retórica del caníbal del Nuevo Reino de Granada" en *Revista Ibero-americana*, N° 170-171, Vol. LXI, pp. 81-93.

Bonilla, A. (2016) "Los alcances de la metáfora de la traducción en la Filosofía Intercultural", ponencia leída en *II Jornadas Nacionales de Filosofía del Departamento de Filosofía de la FFyL - UBA*, Buenos Aires.

Bonilla, A. (2015a) (Coord.) *Racismo, genocidios, memorias y justicia*, Buenos Aires, Patria Grande.

Bonilla, A. (2015b) "Perspectivas interculturales para la enseñanza de la filosofía en el nivel superior y universitario", en Cerletti, A. y Couló, A. (orgs.) *La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación*. Buenos Aires, Noveduc, p. 48-64.

Bonilla, A. (2015c) "Superación del multiculturalismo y ciudadanías interculturales emergentes", en Gili, M. L. y Pérez Zavala, G. (comps.) *Estudios Latinoamericanos. Diálogos interdisciplinarios sobre sociedad, historia, cultura, frontera y territorio*, Buenos Aires, Secretaría de Políticas Universitarias, Universidad Nacional de Villa María / ASPHA, pp. 71-81.

Bonilla, A. (2015d) “Hacia una filosofía intercultural de la educación: enseñar derechos humanos en contextos (neo) coloniales”, en I. E. Ramírez Fernández (Comp.) *Voces de la Educación,* México, Ediciones del Lirio, pp. 39-74.

Bonilla, A. (2013) “Ciudadanías interculturales emergentes”, en Cullen, C.; Bonilla, A. (Comps.) *La ciudadanía en jaque. II. Ciudadanía, alteridad y migración*, Buenos Aires, La Crujía, pp. 7-38.

Bonilla, A. (2011) “Ciudadanías interculturales emergentes en contextos migratorios latinoamericanos”, en *Actas del “Encuentro de las Ciencias Humanas y Tecnológicas para la integración en el Conosur. Internacional del Conocimiento: Diálogos en nuestra América”,* Pelotas, Brasil.

Bonilla, A. (2010) “Filosofía y violencia”, en: *Cuadernos-FHyCS UNJU, N°38. Violencia: Sentidos, Modelos y Prácticas,* pp. 15-40.

Bonilla, A. (2008a) “El Otro, el migrante”, en: Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung,* Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, pp. 366- 375.

Bonilla, A. (2008b) “Imágenes de nación y ciudadanías interculturales emergentes”, en Guerci de Siufi, Beatriz (comp.), *Filosofía, cultura y sociedad en el NOA*, San Salvador de Jujuy, EDIUNJu, pp. 27-34.

Bonilla, A. (2007a) “Respuesta de la filosofía intercultural a algunos enigmas del multiculturalismo”, en Bonilla, A.; Vior, E. (eds.) *Derechos humanos, migración y participación*, Buenos Aires, Biblos, e/p.

Bonilla, A. (2007b) “Universalidad, ciudadanía y migración”, en *Actas II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, San Juan – Argentina*, e/p.

Bonilla, A. (2007c) “Ética, Mundo de la vida y migración”, en Salas Astrain, Ricardo (ed.), *Sociedad y Mundo de la vida (Lebenswelt). A la luz del pensamiento Fenomenológico Hermenéutico actual*, Santiago de Chile, Ediciones CCSH, pp. 27-57.

Bonilla, A. (2005): “El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como ‘traducción’ en la ‘Escuela de Aachen’”; *1º Congreso Latinoamericano de Antropología, Actas*, Rosario, 2005, CD-Rom, pp. 29-47.

Bonilla-Silva, E. (2003) *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States,* Lanham, Rowman & Littlefield.

Butler, J. (2009) "Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon", en Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas,* Madrid, Akal, pp. 193-216.

Canesa, A. (2005) "Introduction: Making the Nation on the margins", en Canesa A. (Ed) *Natives making Nation. Gender, Indigeneity, and the State in the Andes*, USA, The University of Arizona Press, pp. 3-31.

Carneiro, M.L. (2009) "Inmigración en Brasil: racismo y racistas" en Yankelevich, P. *Nación y Extranjería*, México, UNAM, pp. 59-94.

Castellanos Guerrero, A. (2005) "Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico", en Gómez Izquierdo, J. (Coord.) *Los Caminos del racismo en México,* México, BAUP/Plaza y Valdés, pp. 89-115.

Castro-Gómez, S. (2009) "Filosofía, ilustración y colonialidad", en Dussel, E., Mendieta E; Bohórquez, C., *El pensamiento filosófico y latinoamericano, del Caribe, y "Latino" (1300-2000),* México DF, Siglo XXI, pp. 130-143.

Castro-Gómez, S. (2007) "Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes", en: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp. 79-92.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) (2007): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Cerruti Guldberg, H. (2011) *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano,* Bogotá, Ediciones Desde Abajo.

Césaire, A. (2006a) *Discurso sobre el colonialismo,* Madrid, Akal.

Césaire, A. (2006b) "Cultura y colonización", en *Discurso sobre el colonialismo,* Madrid, Akal, pp.45-76.

Césaire, A. (2006c) "Discurso sobre la negritud", en *Discurso sobre el colonialismo,* Madrid, Akal, pp.85-91.

Césaire, A. (2006d) "Carta a Maurice Thorez", en *Discurso sobre el colonialismo,* Madrid, Akal, pp.77-84.

Chauí, M. (2008) “Cultura y Democracia”, en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, N° 8, Buenos Aires, CLACSO.

Chauí, M. (2006) *Cidadanía cultural. O direito à cultura*, San Pablo, Fundación Perseu Abramo.

Colom, F. (2009) *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*, Madrid, Iberoamericana.

Colom, F. (2006) “Narrar la nación”, en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, N° 722, pp. 741-750.

Colom, F. (Ed.) (2005) *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Tomo 2, Madrid, Iberoamericana.

Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, La Ciencia y la Cultura (1978) “Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales”. En: http://goo.gl/AybWdu (07/2016).

Coronil, F. (2000) “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo” en Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

Crespo López, M.; Portugal García, O. (2001) *El imperio de Carlos V. Cuatro ensayos*, Hidalguía, Madrid.

Cruz, M. (1982) “Emerson por Martí”, en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, 84, La Habana.

De Gandía, E. (1946) *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana*, Buenos Aires, Centro Difusor del Libro.

De la Cadena, M. (2007) (Comp.) *Formaciones de indianidad, articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Envión, Vers. digital, pp. 7-34.

Delgado González, I. (1996) *José Martí y Nuestra América*, Band 17, Aachen, Concordia Reihe Monographien,

Di Camillo, S. (2004) “El problema del status ontológico del universal en Aristóteles”, en *Synthesis*, Vol, 11, La Plata.

Dussel, E. (2012) *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, Buenos Aires, Editorial Docencia.

Dussel, E. (2011) *Filosofía de la Liberación*, México, FCE.

Dussel, E. (2009a) “El primer debate filosófico de la modernidad”, en Dussel, E., Mendieta E; Bohórquez, C., *El pensamiento filosófico y latinoamericano, del Caribe, y “Latino” (1300-2000),* México DF, Siglo XXI, pp. 56-66.

Dussel, E. (2009b) “Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana* N° 45, Venezuela, pp. 31-44.

Dussel, E. (2008) “Meditaciones anticartesianas: Sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad”, en *Tabula Rasa,* N° 9, pp. 153-197.

Dussel, E. (2007a) “Hacia el 2010: a dos siglos del proceso de la emancipación. ¿Un nuevo encubrimiento del otro?”, en Biagini, H. y Roig, A. (Comps.) *América Latina hacia su segunda independencia: Memoria y autoafirmación,* Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, pp.49-51.

Dussel, E. (2007b) “Pensar América Latina desde la Filosofía de la Liberación”, en Dussel, E. (Comp.) *Pensamiento y producción del conocimiento: urgencias y desafíos en América Latina,* México, Instituto Politécnico Nacional, pp. 19-32.

Dussel, E. (2000) “Europa, modernidad y eurocentrismo “, en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas,* Buenos Aires, CLACSO.

Dussel, E. (1994) *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad.* Conferencias de Frankfurt, octubre 1991, Colección Académica, Nro. Uno, La Paz, Plural Editores, Centro de Información para el Desarrollo, UMSA.

Ellacuría, I. (1992) “El objeto de la filosofía”, en Ellacuría, I. y Scanonne, (Comps.) *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, Universidad Javeriana, pp. 63-88.

Emerson, R. W. (2014) *Naturaleza*, Buenos Aires, Barba de Abejas.

Essed, P.; Goldberg, D. (2004) *Race critical theories: text and contexts,* Blackwell, Malden.

Estermann, J. (2009) Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la filosofía intercultural”, en Viaña, J. Claros, L. y otros (Comps.) *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, Bolivia, Convenio Andrés Bello, pp. 51-70.

Estermann, J. (2006) *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Bolivia, Colección teología y filosofía andinas.

Fanon, F. (2013) *Los condenados de la tierra. Prefacio de J. P. Sartre*, Buenos Aires, FCE.

Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.

Fanon, F. (1965): "Racismo y cultura", en: Fanon, F., *Por la revolución africana*, México D.F., FCE, pp. 38-52.

Fergus, (2008) "Cultural deficiency", en Moore, J. (Ed.) *Encyclopedia of Race and Racism*, Vol. 1, USA, Thomson Gale, pp.374-377.

Fernández Buey, F. (1992) "La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas: una revisión", en *Boletín americanista*, Nº. 42-43, 1992, pp. 301-347.

Fernández de Oviedo, G. (1992) *Historia General y natural de las Indias*, Madrid, Atlas.

Fernández Retamar, R. (2013) "¿Tu casarías a tu hija con un negro?' Martí antirracista", en *Bohemia*, año 105, N°2, La Habana, Cuba. pp. 22-24

Fernández Retamar, R. (2004): *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO.

Fernández Retamar, R. (2003) "Fanon y la América Latina" en *Algunos usos de civilización y barbarie*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, pp. 225-235.

Fernández Retamar, R. (1995) *"Nuestra América": cien años y otros acercamientos a Martí*, La Habana, Si-Mar.

Fernández Retamar, R. (1993) "Introducción a José Martí", en *Algunos usos de civilización y barbarie*, Buenos Aires, Letra Buena, pp.25-85.

Fernández Retamar, R. (1989) *Algunos usos de civilización y barbarie y otros ensayos*, Buenos Aires, Contrapunto.

Fornet-Betancourt, R. (2014) *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la Filosofía Intercultural en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz,

Fornet-Betancourt, R. (2013) „Einführung/ Introduction/Introducción", en: Fornet-Betancourt, R; Schelkshorn H; Gmainer-Pranzl, F. (Hrsg.) *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und Politische Perspektiven. Towards a just Universlity. Philosophical foundations and political perspectivs. Hacia una universalidad justa. Fundamentaciones*

filosóficas y perspectivas políticas. Dokumentation des X Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, pp. 9-35.

Fornet-Betancourt, R. (2012) *Interculturalidad, crítica y liberación, Concordia*, Tomo 57, Aachen, Verlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (2010) "Teoría y praxis de la filosofía intercultural", en: *Recerca. Revista de Pensament i Analisi*, N°10, pp. 13-34.

Fornet-Betancourt, R. (2009a): *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Concordia, Tomo 49, Aachen, Verlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (2009b) "La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural", en Viaña, J. Claros, L. y otros (Comps.) *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, Bolivia, Convenio Andrés Bello, pp. 9-20.

Fornet-Betancourt, R. (2009c) "La filosofía intercultural", en Dussel, E., Mendieta E; Bohórquez, C. (Comps.) *El pensamiento filosófico y latinoamericano, del Caribe, y "Latino" (1300-2000),* México DF, Siglo XXI, pp.639-646.

Fornet Betancourt, R. (2004a) *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.

Fornet-Betancourt, R. (2004b) "Hermenéutica y política de extranjeros. Una contribución filosófica en torno al desafío planteado por la convivencia en las sociedades multiculturales", en *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Concordia, Band 37, pp.77-91.

Fornet-Betancourt, R. (2004c) "Filosofía intercultural. Filosofía para nuestro tiempo", en *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Verlag Mainz.

Fornet-Betancourt (2003) "Supuestos, límites y alcances de la Filosofía Intercultural", en *BROCAR*, 27, pp. 261-274.

Fornet-Betancourt, R. (2002) "Sartre o la ética como proyecto de vida con subjetividad", en *Educacao e Filosofia*, Vol. 16, N°32, pp. 179-191.

Fornet-Betancourt, R. (2001) *Transformación intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Fornet-Betancourt, R. (1998a) *Aproximaciones a José Martí*, Internationale Zeitschrift für Philosophie, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (1998b) “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, Año 3, N°5, pp.51-64.

Friede, J; Keen, B. (Eds) (1971) *Bartolomé de las Casas in history. Toward an understanding of the man and his work*, USA, Northern Illinois University Press.

Gallego-Durán, M. (2011) “El racismo científico del siglo XVIII y las estrategias de autorepresentación: La narrativa interesante de Olaudah Equiano”, en *Estudios Ingleses de la Universidad Complutense*, Vol. 19, pp. 71-87.

Gamboa, J. (2004) “La encomienda y las sociedades indígenas del Nuevo Reino de Granada: El caso de la Provincia de Pamplona (1549-1650)”, en *Revista de Indias*, vol. LXIV, N° 232, pp.749-770.

García Pelayo, M. (1979) “Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América”, en Sepúlveda, G. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios*, México, FCE, pp. 1-42.

Gellner, E. (1998) *Nationalism*, London, Phoenix.

Gerbi, A. (1982) *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, FCE.

Gerbi, A. (1978) *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, FCE.

Gilroy, P. (2001) *Against race*, USA, Harvard University Press.

Gilroy, P. (1987) *“There ain´t no black in the Union Jack”. The cultural politics of race and nation*, Great Britain, Hutchinson.

Giorgis, L. (2010) “José Martí: recuperación y vigencia de ‘Nuestra América’” en Arpini, Adriana M. y Jalif de Betranou, Clara A. (Dirs.) *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos.

Goldberg, D. T. (1993) *Racist culture. Philosophy and the politics of meaning;* USA, Blackwell Publishers.

Goldberg, D T. (1990) “The social formation of racist discourse“, en David Theo Goldberg (Comp.) *Anatomy of racism*, USA, University of Minnesota Press, pp. 295-318.

González, J. (2007) (Ed.) *Ciudadanía y Cultura*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.

Gordon, L. (2009) “A través de la zona del no-ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, pp.217-260.

Grimson, A. (2012) *Los límites de la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Grimson, A. y Bidaseca, K. (Comps.) (2013) *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Buenos Aires, CLACSO.

Grosfoguel, R. (2016) “What is racism?”, en *Journal of World-Systems Research*, Vol. 22, Isue 1, pp. 9-15.

Grosfoguel, R. (2012) “El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?” *en Tabula Rasa.* Bogotá - Colombia, No.16, pp. 79-102.

Grosfoguel, R. (2011) “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos” en *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer (IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales,* Fundación CIDOB, Barcelona, pp. 97-108

Grosfoguel, R. (2010) *La descolonización de la Economía Política*, Bogotá, Universidad Libre de Colombia.

Grosfoguel R. (2009) “De Aimé Césaire a los Zapatistas”, en Dussel, E., Mendieta E; Bohórquez, C. (Comps.) *El pensamiento filosófico y latinoamericano, del Caribe, y “Latino” (1300-2000),* México DF, Siglo XXI, pp. 673-682.

Grosfoguel, R. (2006) “Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial”, en: Césaire, A. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, pp. 147-172.

Grosfoguel, R. (2004) “Race and ethnicity or racialized ethnicities?: Identities within global coloniality”, en *Ethnicities*, Vol 4 (3), pp. 315-336.

Guadarrama González, P. (2014) *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*, Santa Clara, Capiro.

Guariglia, O. (1996) *Moralidad: ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE.

Hall, S. (2010) “La cuestión multicultural”, en Restrepo, E; Walsh, C; Vich, V. (Eds.) *Stuart Hall. Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Colombia, Envión.

Halperin Dongui, T. (2005) *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Prometeo.

Hanke. L. (1974) *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México DF, Secretaría de Educación Pública.

Hanke, L. (1974) *Uno es todo el género humano: estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas que sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda*, Chiapas, Gob. Inst. del Estado.

Hartwell Moore, J. (Ed.) (2008) *Encyclopedia of Race and Racism*, USA, Thomson Gale.

Hegel, G. W. F. (1986) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Traducción J. Gaos, Madrid, Alianza.

Hewlett, N. (2010) *Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking Emancipation*, USA, Continuum.

Jáuregui, C. (2008) *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana.

Kant, I. (1951) *Crítica de la razón práctica. Crítica del juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. M. García Morente; col. E. Miñana y Villagrasa para la *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, El Ateneo.

Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.

Las Casas, B. de (2005) *Brevísima relación de la destruición de las Indias*, Madrid, Alianza.

Las Casas, B. de (1975) *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Ed. y trad. Ángel Losada, Madrid, Editora Nacional.

Las Casas, B. de (1965) “Aquí se contiene una disputa o controversia” en *Tratados de Fray Bartolomé de las Casas*, Prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez

Fernandez, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueno y traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, Tomo I, México, FCE, pp. 217-459.

Las Casas, B. de (1962) *Tratado de Indias de Monseñor (de) Chiapa y el Doctor Sepúlveda*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Las Casas, B. de (1951) *Historia de las Indias*, México, FCE.

Las Casas, B. de (1998) "De único vocationis modo" en *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Alianza.

Las Casas, B. de (1966) "Treinta Proposiciones muy jurídicas", en Las Casas, B. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Buenos Aires, Eudeba.

Las Casas, B. de (1958) "Apologética historia", en *Obras escogidas*, Tomos 3 y 4, Madrid, Atlas.

Lepe-Carrión, P. (2012) "Civilización y barbarie. La instauración de la 'diferencia colonial' durante los debates del Siglo XVI y su encubrimiento como 'diferencia cultural'" (2012), en *Andamios*, Vol.9, N° 20, pp.63-88.

López Molina, A. (2015) "Hermenéutica del descubrimiento del Nuevo Mundo. La polémica de Valladolid y la naturaleza del indio americano", en *Valenciana*, N° 14, México, pp. 233-260.

Losada, Á. (1971) "The controversy between Sepúlveda and Las Casas in the Junta of Valladolid", en Friede, J; Keen, B. (Eds) (1971) *Bartolomé de las Casas in history. Toward an understanding of the man and his work*, USA, Northern Illinois University Press, pp. 279-306.

Losada, Á. (1968) "La 'Apología', obra inédita de Fray Bartolomé de las Casas: actualidad de su contenido", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, T. 162, Cuad. 2, pp. 201-248.

Losada, Á. (1973) *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Derecho Internacional Francisco de Vitoria.

Losada, Á. (1948) "Juan Ginés de Sepúlveda, traductor y comentarista de Aristóteles", en *Revista de Filosofía*, 7, pp.499-536.

Lugones, M. (2008) "Colonialidad y género", en *Tabula Rasa*, N°9, Bogotá, pp.73-101.

MacCormack, S. (1999) "Ethnography in South America: The First Two Hundred Years", en Salomon, F. Y Schwartz, S.(Eds) *The Cambridge History of the*

Native Peoples of the Americas. Vol. III. South America. Part 1, Cambridge, Cambridge University Press.

Magnavacca, S. (1987) "Sobre la rosa y su nombre en una querella medieval", en *Revista de Literatura Moderna*, U.N. de Cuyo, Nº 20, pp. 25-47.

Maldonado Torres, N. (2009) "El pensamiento filosófico del giro descolonizador". en Dussel, E., Mendieta E; Bohórquez, C. (Comps.) *El pensamiento filosófico y latinoamericano, del Caribe, y "Latino" (1300-2000),* México DF, Siglo XXI, pp.683-697.

Maldonado-Torres, N. (2007) "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.

Maldonado Torres, N. (2006) "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo", en: Césaire, A. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, pp. 173-196.

Marshall, T.H. (2005) *Ciudadanía y clase social*, Buenos Aires, Losada.

Martí, J. (2001) "El presidio político en Cuba. 1871", en Martí, J., *Obras Completas*, La Habana, Centro de Estudios Martianos, pp. 43-74.

Martí, J. (1991b) "Mi raza", en *José Martí. Páginas escogidas I*, Selección y Prólogo de Roberto Fernández Retamar, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, pp.115-118.

Martí, J. (1991a) "Nuestra América", en: *José Martí. Páginas escogidas I*, Selección y Prólogo de Roberto Fernández Retamar, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, pp. 157-168.

Mezzadra, S. (2005) *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía, globalización*, Madrid/Buenos Aires, Traficantes de sueños/Tinta Limón.

Mignolo, W. (2010): "Cosmopolitanism and the De-colonial option", en: *Studies in Philosophy and Education,* Vol. 29, N°. 2, pp. 111-127.

Mignolo, W. (2009) "Ciudadanía, conocimiento, y los límites de la humanidad", en: Rüsen, J. y Kozlarek, O. (Coord.) *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas,* Buenos Aires, Biblos, pp. 59-79.

Mignolo, W. (2008): “Geopolitics of knowledge and colonial difference”, en: Moraña, M.; Dussell, E. y Jáuregui, C. (eds.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate,* Durham, Duke University Press.

Mignolo, W. (2007) “América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo” en: *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, pp. 27-74

Mignolo, W. (2006) “El desprendimiento. Pensamiento crítico y giro descolonial”, en: Walsh, C.; García Linera, A. y Mignolo, W.: *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento,* Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Mignolo, W. (2005) *The idea of Latinamerica*, Oxford, Malden, Victoria, Blackwell.

Mignolo, W. (2000) *Local histories, global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, Princeton, Princeton University Press.

Mignolo, W. (1996) “Herencias coloniales y teorías postcoloniales”, en: Gonzáles S. B., *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico,* Cap. IV, Nueva Sociedad, Venezuela, pp. 99-136.

Mira Caballos, E. (2000) *Las Antillas Mayores (1492-1550). Ensayos y documentos*, Iberoamericana, Madrid.

Mira Caballos, E. (1997) *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*, Sevilla, Muñoz Moya.

Modood, T. (2005) *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Mosse, G. (2005) “La Historia del Racismo en Europa” en *Cuadernos del Seminario de Estudios sobre el Racismo en/desde México*, N° 2, México, ICSYH/BUAP, pp. 9-75.

Mukhopadhyay, C. y Chua, P. (2008) “Cultural racism”, en Moore, J. (Ed.) *Encyclopedia of Race and Racism*, Vol. 1, USA, Thomson Gale, pp. 377 - 383.

Neira, H. (2005) “Latinoamérica-Iberoamérica-Indoamérica”, en Salas Astraín, R. (Coord.) *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales,* Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 585-594.

O´Gorman, E. (1989) *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI*, México DF, Alianza.

Olalla, Marcos (2007) “Civilización y barbarie. Dos interpretaciones del rol letrado frente al proyecto modernizador en América Latina: Sarmiento y Martí”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Nº 24, pp. 187 a 204.

Oliva, E., Stetcher, L., Zapata, C. (2011) *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*, Santiago de Chile, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Orgaz, R. (1940) *Sarmiento y el naturalismo histórico*, Córdoba, Rossi.

Ortiz, Fernando (1996a) “Martí y las razas”, en Ortiz, F. *Martí humanista*, Barreal, I; Suárez, N. (Comp.), La Habana, Fundación Fernando Ortíz, pp. 1-33.

Ortiz, Fernando (1996b) “Martí y las “razas de librería””, en Ortiz, F., *Martí humanista*, Barreal, I; Suárez, N. (Comp.), La Habana, Fundación Fernando Ortíz, pp. 34-48.

Palti, E. (2005) “Rosas como enigma: la génesis de la fórmula 'civilización y barbarie'”, en *Resonancias románticas. Ensayos sobre historia de la cultura argentina*, Buenos Aires, Eudeba.

Peregrine, P. y Loring Brace C., (2008) “Racial hierarchy”, en Moore, J. (Ed.) *Encyclopedia of Race and Racism*, Vol. 2, USA, Thomson Gale pp. 461-465.

Quellel, Ch. (1970) “Franz Fanon and colonized man”, en *Africa Today*, Vol. 17, N°1, Indiana University Press, pp.8-11.

Quijano, A. (2001): “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, en: Mignolo, W. (eds.): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 117-132.

Quijano, A. (2000a) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, En: Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.

Quijano, A. (2000b): “Colonialidad del poder y clasificación social”, en: *Journal of world-systems research*, Vo. XI, Nr. 2, summer/fall 2000, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein, pp. 342-386.

Quijano, A. (2000c) “¡Qué tal raza!”, en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, Nº 1, pp. 37-45.

Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992) “La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. 134: América: 1492-1992. Trayectorias históricas y elementos del desarrollo, UNESCO, pp. 583-591.

Restrepo, E. (2012) *Intervenciones en teoría cultural*, Colombia, Universidad del Cauca.

Restrepo E., Arias J. (2010) “Historizando raza. Propuestas conceptuales y metodológicas”, en: *Crítica y Emancipación*. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año 2, N°3, Buenos Aires, CLACSO, pp. 45-64.

Restrepo, E. (2004) “Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder”, en Barbary, O. y Urrea, F. (eds.) *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Medellín, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómicas de la Universidad del Valle, pp. 227-244.

Restrepo, E. y Rojas, A. (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Universidad del Cauca, Colombia.

Rivas Toll, E. (2007) “Reflexiones en torno a la filosofía de José Martí en el contexto de la filosofía latinoamericana”, en *A parte rei. Revista de Filosofía*, Nº49.

Rivera Cusicanqui, S. (2010) *Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Rodríguez, G. (2011) “La raza en las narrativas fundacionales de la nación argentina. Sarmiento, su estigma y su legado para la politización racial de la República”, en *Astrolabio*. Nueva Época, N°6, Universidad Nacional de Córdoba.

Rodríguez, P. (2006) “José Martí and Ralph Waldo Emerson”, en *Cuba Journal*, February 08, 2006.

Roig, A. (2011) *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires, Una ventana.

Roig, A. (2010) “Domingo F. Sarmiento: barbarie y feudalismo en las páginas del Facundo”, en Arpini, Adriana M. y Jalif de Betranou, Clara A. (Dirs.) *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos, pp.217-247.

Roig, A. (2007) “Necesidad de una segunda independencia”, en Biagini, H. y Roig, A. (Comps.) *América Latina hacia su segunda independencia: Memoria y autoafirmación*, Aguilar, Altea, Taurus, Buenos Aires, Alfaguara, pp.29-48.

Roig, A. (2002) “Ética y liberación: José Martí y el hombre natural”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC, pp.223-229.

Roig, A. (1993) “Civilización y barbarie. Algunas consideraciones para su tratamiento filosófico”, en *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, pp.25-31.

Roig, A. (1981) “Desde el Padre Las Casas hasta la Guerra del Paraguay”, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, pp. 209-229.

Roig de Leuchsenring, E. (1961) *Martí, antimperialista*, La Habana, Ministerio de Relaciones Exteriores.

Rojo, G. (2010) “A cincuenta años de la renuncia de Aimé Césaire al Partido Comunista Francés”, en Oliva, E.; Stecher, L.; Zapata Silva, C., *Aimé Césaire desde América Latina: Diálogos con el poeta de la negritud*, pp. 22-33.

Rubinelli, M.L. (2012) “¿Qué dicen los sujetos de nuestros relatos?”, en *Cuadernos FHyCS-UNJU*, N°42, pp .69-81.

Rubinelli, M.L. (2005) “Narrativa oral e interculturalidad”, en Acosta, Y. de la Fuente, J. (Coords.) *Sociedad civil, democracia e integración*, Santiago, UCSH, pp. 377-388.

Salas Astraín, R. (2006) *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Quito, Abya-Yala.

Salas Astraín, R. (2004) “Bases discursivas para una ética intercultural”, en *Polylog. Foro para filosofía intercultural*, 5, Online: http://them.polylog.org/5/asr-es.htm

Sánchez-Cuervo, A. (2008) “El Krausismo español ante la pervivencia del colonialismo”, en *Solar*, N°4, pp. 81-99.

Sanjinés, J. (2013) *Embers of the past. Essays in times of decolonization*, Durham and London, Duke University Press.

Santa Cruz, M.I. (1998) “Platón y el neoplatonismo” en Gracia, J. (ed.), *Concepciones de la metafísica*, Madrid, Trotta, pp. 27 – 49.

Santos, B. de S. (2010) *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Bolivia, Plural.

Santos, B. de S. (2006) "Globalizations", en *Theory Culture Society*; 23; pp. 393-399.

Santos Herceg, J. (2011) "Filosofía de (para) la conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo" (2011), en *Revista Atenea* (Concepción), N° 503, Chile, pp.165-186.

Sarmiento, D.F. (2011) *Educación popular*, La Plata, Unipe.

Sarmiento, D.F. (2007) *Argirópolis. Los Estados Unidos del Río de la Plata*, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario.

Sarmiento, D. F. (1961) *Facundo. Civilización y barbarie*, Buenos Aires, Eudeba.

Sarmiento, D.F. (1946) *Conflicto y armonía de las razas en América*, Buenos Aires, Intermundo

Sartre, J. P. (2013) "Prefacio", en Fanon, F. *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 7-29.

Sartre, J.P. (1965) *Colonialismo y neocolonialismo*, Situations V, Buenos Aires, Losada.

Schäfer, C. (2002) „Juan Ginés de Sepúlveda und die politische Aristotelesrezeption im Zeitalter der Conquista", en *Vivarium* 40, pp.242-271.

Schwarzmann, G. (2010) *The influence of Emerson and Whitman on the Cuban poet José Martí: themes of immigration, colonialism, and Independence*, Lewiston New York, Edwin Mellen Press.

Segato, R. (2010) "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", en: *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año II, N°3, Buenos Aires, CLACSO, pp. 11-44.

Sepúlveda, J. Ginés de (1975) *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Ed. y Trad. Ángel Losada, Madrid, Editora Nacional.

Sepúlveda, J. Ginés de (1951) *Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Francisco de Vitoria.

Sepúlveda, J. Ginés de (1892) *Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, en Boletín de la Real Academia de la Historia, Prólogo, traducción y edición a cargo de Menéndez y Pelayo, tomo 21, pp. 257-369.

Shuler, E. (1953) "José Martí, su crítica de algunos escritores norteamericanos", en Anales de la Universidad de Chile, 0 (89) pp. 131-153.

Simpson, L. (1966) *The encomienda in New Spain. The beginning of spanish Mexico*, Berkeley, University of California Press.

Smedley, A. (1998) "Race and the construction of human identity", en *American Anthopologist*, Vol. 100, N° 3, pp. 690-702.

Sobrevilla, D. (1998) "Idea e historia de la filosofía de la cultura", en Sobrevilla, D. (Ed.) *Filosofía de la cultura. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, pp.15-36.

Stam, R. y Shohat, E. (2012) *Race in translation. Culture wars around the Postcolonial Atlantic*, USA, New York University Press.

Steffens, E. (2014) *Politische und religiöse Alterität als hermeneutische Herausforderung: Die indianischen Völker Abia Yalas*, Aachen, Verlag Mainz.

Stern, S. J. (1999) "The Tricks of Time: Colonial Legacies", en Adelman, J. (Comp.) *Colonial Legacies: Problems of Persistence in Latin American History*. Londres, Routledge.

Svampa, M. (2006) *El dilema argentino: civilización o barbarie*, Buenos Aires, Taurus.

Taguieff, P. (2001) *The force of prejudice. On racism and its doubles*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Taguieff, P. (1998) "El racismo", en *Cahier du CEVIPOF*, N°20.

Taylor, Ch. (1993) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE.

Terán, O. (2012) *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Thomson, S. (2007) "¿Hubo raza en la colonia? Percepciones indígenas de la identidad colectiva en los Andes insurgentes", en De la Cadena, M. (Comp.) *Formaciones de indianidad, articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Envión, Versión digital, pp.55-81.

Todorov, T. (1991) *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI.

UNESCO (1969) *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*, Paris.

Vilar, P. (1997) *Historia de España*, Barcelona, Grijalbo Mondadori.

Villavicencio, S. (2010) "República, nación y democracia ante el desafío de la diversidad", en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Vol. 12, N°2, Mendoza, INCIHUSA-CONICET, pp.13-22.

Villavicencio, Susana (2008) *Sarmiento y la nación cívica. Ciudadanías y filosofías de la nación en Argentina*, Buenos Aires, Eudeba.

Villaboy Zaldívar, R. (2015) "La Clío cubana versus el Tío Sam: imperialismo y antiimperialismo en la historiografía cubana del siglo XX", en Kozel, A; Grossi, F; y Moroni, D. (Coord.) *El imaginario antiimperialista en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 53-72.

Villoro, L. (2007) *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós.

Vitier, C. (2010) "Investigación, presentación y notas", en Martí, J. *Nuestra América. Edición crítica*, La Habana, Centro de Estudios Martianos.

Vitoria, F. (1917) *Relecciones teológicas*, Madrid, Librería Religiosa Hernández.

Wade, P. (2011a) "Multiculturalismo y racismo", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47 (2), pp.15-35.

Wade, P. (2011b) "Raza y naturaleza humana", en *Tabula Rasa*, N° 14, pp. 205-226.

Wade, P. (2000) *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Abya-Yala.

Waldenfels, B. (1998a) "Homeworld and alienworld", en *Phenomenologische Forschungen. Sonderband: Phenomenology of Intercuturality and Alienworld*, München, pp. 73-88.

Waldenfels, B. (1998b) "La pregunta por lo extraño", en *LOGOS Anales del Seminario de Metafísica*, nro.1, Trad. A. Gómez Ramos, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 85-98.

Waldenfels, B. (1995) "Lo propio y lo extraño", en *Escritos de Filosofía*, N° 27-28, Buenos Aires, pp. 149-162.

Waldenfels, b. (1992) "Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena", en *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, XXX, 71, pp. 1-6.

Walsh, C. (2010) "Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes", en *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año II, N°3, Buenos Aires, CLACSO, pp. 95-124.

Weinberg, F. (1988) *Las ideas sociales de Sarmiento*, Buenos Aires, Eudeba.

Wieviorka, M. (2002) *El racismo. Una introducción*, La Paz, Plural.

Wieviorka, M. (2007) "La mutación del racismo", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. XLIX, N° 200, UNAM, pp. 13-23.

Woozley, A. (1967) "Universals", en Edwards, P. (Ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, USA, Macmillan Company, pp.194-206.

Zalazar, D. (1986) *La evolución de las ideas de Domingo F. Sarmiento*, New Jersey, Slusa.

Zavala, S. (1994) *Suplemento documental y bibliográfico a La encomienda indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Zavala, S. (1992) *El mundo americano en la época colonial*, México, Porrúa.

Zavala, S. (1988) *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa.

Zavala, S. (1982) La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII), Instituto de Investigaciones Jurídicas: Serie C, *Estudios históricos* N° 13, México DF, Univ. Nacional Autónoma de México, UNESCO.

Zavala, S. (1975) *Servidumbre natural y libertad cristiana: según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, México DF, Porrúa.

Zavala, S. (1972) *Filosofía de la conquista*, México, FCE.

Zavala, D. (1944) "La doctrina de la justa guerra", en *Ensayos sobre la colonización europea en América*, Emecé, Buenos Aires.

Zavala, S. (1935) *La encomienda indiana*, México, Centro de Estudios Históricos.