

Clivajes

Revista de Ciencias Sociales

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, UV, México

Año II, número 4, julio-diciembre, 2015

ISSN 2395-9495

Poscolonialismo y Decolonialidad

Ensayo Científico

NOTAS PEDAGÓGICAS DESDE LAS GRIETAS DECOLONIALES

Catherine Walsh

ESPACIOS TRANSCULTURALES — (Des)ENCUENTROS AFECTIVOS. UNA PERSPECTIVA DECOLONIAL SOBRE INTIMIDAD TRANSLOCAL, MIGRACIÓN LATINOAMERICANA Y TRABAJO DOMÉSTICO EN ALEMANIA
Encarnación Gutiérrez Rodríguez

INFANCIA, DIFERENCIA Y DESIGUALDAD: APORTES EN LA CLAVE DE LOS FEMINISMOS POSCOLONIALES
Laura Victoria Martínez

TRADUCCIÓN CULTURAL Y POSCOLONIALISMO
Irlanda Villegas

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN MÉXICO (1968-1993): UNA REVISIÓN HISTÓRICA
Luis J. García Ruiz

Avances de Investigación

MIGRACIÓN INDOCUMENTADA Y COLOMBIALIDAD: UNA APROXIMACIÓN TENTATIVA
Sergio Prieto Díaz

CONTRACTUALISMO COLONIAL Y PUEBLOS INDÍGENAS EN LA AMÉRICA HISPANA: UN PLURALISMO JURÍDICO Y POLÍTICO EFECTIVO AL ORDEN
Daniel Montañez Pico

MOVIMIENTO INDÍGENA: NEGOCIACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA DIFERENCIADA ENTRE LOS TEPEHUJAS DE LA HUASTECA VERACRUZANA
Daniel Bello López

Reseñas

Felipe Bustos González/NECROPOLÍTICA, DE ACHILLE MBEMBE

José Alfredo Zavaleta Betancourt/PENSAR LA LIBERTAD: BOLÍVAR ECHEVERRÍA Y EL ETHOS BARROCO, DE ISAAC GARCÍA VENEGAS

Marian Mendoza Gómez/CONSTRUYENDO LA INTERCULTURALIDAD EN VERACRUZ: MIRADAS, EXPERIENCIAS Y RETOS, DE YOLANDA JIMÉNEZ & GERARDO ALATORRE (COORDINADORES)

Rosío Córdova Plaza/WORKING WOMEN, ENTREPRENEURS, AND THE MEXICAN REVOLUTION, DE HEATHER FOWLER-SALAMINI



No 4 (2015)

Poscolonialismo y Decolonialidad

En México y América Latina, además de otros contextos, las ciencias sociales abocadas a estudiar las diversidades contemporáneas analizan y resignifican estas diversidades, diferencias y desigualdades bajo una mirada “poscolonial” y/o “decolonial”. El poscolonialismo no sólo aporta una crítica al esencialismo dicotómico y simplificante de las conceptualizaciones de origen occidental (Bhabha, 1994), sino que recupera a la vez la mirada histórica, de larga duración, hacia las relaciones entre colonizadores y colonizados tanto en las periferias formalmente descolonizadas como en las metrópolis europeas.

Retomamos en este número monográfico de *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales* las propuestas tanto del poscolonialismo, que originalmente emana del contexto del colonialismo británico y de los llamados “Estudios subalternos” de la India, como de la decolonialidad, surgida en la academia latinoamericana y en su diáspora estadounidense, para reflejar la novedad y riqueza conceptual que engloban ambas propuestas y plantear, asimismo, el necesario debate crítico acerca de ambas corrientes teóricas.

Gunther Dietz (Coordinador)

Tabla de contenidos

Editorial

[Acerca de este número](#) [PDF](#)
i

Ensayo Científico

[Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales](#) [PDF](#)
1

Catherine Walsh

[Espacios transculturales – \(Des\)Encuentros afectivos. Una perspectiva decolonial sobre intimidad translocal, migración latinoamericana y trabajo doméstico en Alemania](#) [PDF](#)

Encarnación Gutiérrez Rodríguez

12

[Infancia, diferencia y desigualdad. Aportes en la clave de los feminismos poscoloniales](#) [PDF](#)

Laura Victoria Martínez

28

[Traducción cultural y poscolonialismo](#) [PDF](#)

Irlanda Villegas

49

[La teología de la liberación en México \(1968-1993\): Una revisión histórica](#) [PDF](#)

Luis J. García Ruiz

68

Avances de Investigación

<u>Migración indocumentada y colonialidad: Una aproximación tentativa</u>	<u>PDF</u>
<i>Sergio Prieto Díaz</i>	90
<u>Contractualismo colonial y pueblos indígenas en la América hispana: un pluralismo jurídico y político efectivo al orden</u>	<u>PDF</u>
<i>Daniel Montañez Pico</i>	106
<u>Movimiento indígena: negociación y construcción de la ciudadanía diferenciada entre los Tepehuas de la Huasteca Veracruzana</u>	<u>PDF</u>
<i>Daniel Bello López</i>	131

Reseñas

<u>Necropolítica, de Achille Mbembe</u>	<u>PDF</u>
<i>Felipe Bustos González</i>	150
<u>Pensar la libertad. Bolívar Echeverría y el ethos barroco, de Isaac García Venegas</u>	<u>PDF</u>
<i>José Alfredo Zavaleta Betancourt</i>	154
<u>Construyendo la interculturalidad en Veracruz: miradas, experiencias y retos, de Yolanda Jiménez & Gerardo Alatorre (coordinadores)</u>	<u>PDF</u>
<i>Marian Mendoza Gómez</i>	157
<u>Working Women, Entrepreneurs, and the Mexican Revolution, de Heather Fowler-Salamini</u>	<u>PDF</u>
<i>Rosío Córdova Plaza</i>	163

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales. Año II, número 4, julio-diciembre, 2015.

Publicación semestral, digital, arbitrada y de acceso gratuito, es editada por la Universidad Veracruzana (UV) a través del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales (IIH-S), con dirección postal: Diego Leño núm. 8, Col. Centro, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México; teléfono +52 (228) 8 12 47 19, ext. 13813; correo electrónico: clivajes@uv.mx y página Web: <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/index>

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales reivindica la toma de posiciones en el campo científico mediante argumentos y pruebas empíricas. Tiene como objetivo divulgar discusiones teóricas, análisis de datos y resultados originales de investigación aplicada, para contribuir al debate académico en torno a temas emergentes en las ciencias sociales contemporáneas.

Editor: José Alfredo Zavaleta Betancourt. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2015-022711045600-203, ISSN: 2395-9495, ambos expedidos por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (Indautor). Responsable de la publicación de este número: Judith Guadalupe Páez Paniagua, del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana: Diego Leño núm. 8, Col. Centro, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México; teléfono +52 (228) 8 12 47 19, ext. 13813; correo electrónico: clivajes@uv.mx y página Web: <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/index>

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan la posición del Editor de la revista. Prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la revista sin autorización previa de la Universidad Veracruzana.

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Ladrón de Guevara González
Rectora

Mtra. Leticia Rodríguez Audirac
Secretaria Académica
Dra. Clementina Guerrero García
Secretaria de Administración y Finanzas
Dr. Octavio A. Ochoa Contreras
Secretario de la Rectoría
Dra. Carmen G. Blázquez Domínguez
Director General de Investigaciones
Dr. Juan Ortiz Escamilla
Director del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales
Equipo Editorial

Acerca de este número

Gunther Dietz*

Resumen

En México y América Latina, además de otros contextos, las ciencias sociales abocadas a estudiar las diversidades contemporáneas analizan y resignifican estas diversidades, diferencias y desigualdades bajo una mirada “poscolonial” y/o “decolonial”. El poscolonialismo no sólo aporta una crítica al esencialismo dicotómico y simplificante de las conceptualizaciones de origen occidental (Bhabha, 1994), sino que recupera a la vez la mirada histórica, de larga duración, hacia las relaciones entre colonizadores y colonizados tanto en las periferias formalmente descolonizadas como en las metrópolis europeas.

Retomamos en este número monográfico de *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales* las propuestas tanto del poscolonialismo, que originalmente emana del contexto del colonialismo británico y de los llamados “Estudios subalternos” de la India, como de la decolonialidad, surgida en la academia latinoamericana y en su diáspora estadounidense, para reflejar la novedad y riqueza conceptual que engloban ambas propuestas y plantear, asimismo, el necesario debate crítico acerca de ambas corrientes teóricas.

Texto completo: [PDF](#)

* Doctor (Dr.phil.) en Antropología por la Universidad de Hamburgo, Alemania. Actualmente Investigador Titular en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana (Xalapa, México), coordinador de Cuerpo Académico “Estudios Interculturales”, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III), del Consejo Mexicano de Investigación Educativa y miembro regular de la Academia Mexicana de Ciencias. Es Secretario General de la International Association for Intercultural Education (IAIE).

Principales áreas de interés: interculturalidad, etnicidad y educación intercultural e inter-religiosa; movimientos étnicos y/o regionalistas, pueblos indios y autonomías; organizaciones no-gubernamentales como nuevos sujetos de desarrollo; multiculturalismo, diversidad cultural y religiosa, comunidades migrantes y sociedades de acogida.

Página Web: <http://www.uv.mx/personal/gdietz/>

EDITORIAL

En México y América Latina, además de otros contextos, las ciencias sociales abocadas a estudiar las diversidades contemporáneas analizan y resignifican estas diversidades, diferencias y desigualdades bajo una mirada “poscolonial” y/o “decolonial”. El poscolonialismo no sólo aporta una crítica al esencialismo dicotómico y simplificante de las conceptualizaciones de origen occidental (Bhabha, 1994), sino que recupera a la vez la mirada histórica, de larga duración, hacia las relaciones entre colonizadores y colonizados tanto en las periferias formalmente descolonizadas como en las metrópolis europeas.

Retomamos en este número monográfico de *Clivajes** las propuestas tanto del poscolonialismo, que originalmente emana del contexto del colonialismo británico y de los llamados “Estudios subalternos” de la India, como de la decolonialidad, surgida en la academia latinoamericana y en su diáspora estadounidense, para reflejar la novedad y riqueza conceptual que engloban ambas propuestas y plantear, asimismo, el necesario debate crítico acerca de ambas corrientes teóricas.

EL POSCOLONIALISMO, UNA RESPUESTA AL MULTICULTURALISMO ANGLOSAJÓN

Como señalan Mignolo (2003) y Santos (2009), el término poscolonial es inherentemente ambiguo, dado que puede hacer alusión tanto a la superación como a la persistencia de estructuras y “gramáticas” coloniales. No obstante, para cada vez más autores, la “poscolonia” (Comaroff y Comaroff, 2006) ya no se refiere a una época ni a una región específica; más bien se trata de una condición generalizable de aquellos países que obtuvieron su independencia en los últimos dos siglos, pero que afecta de la misma forma a sus antiguas metrópolis, con las cuales siguen “enredadas” mediante estrechos vínculos de origen colonial.

* La formación y corrección de estilo de este número estuvieron a cargo de Judith Guadalupe Páez Paniagua, del IIIH-S, y el diseño técnico, a cargo de Erik Said Lara Corro del DIE-CINVESTAV. En esta ocasión, la portada expone una placa del fotógrafo mexicano Gualberto Díaz, titulada “Oventic” (Serie: Nacimiento de los Caracoles). En agosto de 2003, el movimiento zapatista decidió ejercer su autonomía con la creación de los Caracoles. A través de las Juntas de Buen Gobierno –comunidades y bases de apoyo que ejercen el autogobierno–, el zapatismo reivindica el *calpulleque* mesoamericano. Resistencia y autonomía implican a los pueblos que luchan por la democracia, la libertad y la justicia. A la fecha, son cinco los Caracoles que agrupan a los municipios autónomos en rebeldía: La Realidad, La Garrucha (zona selva Tzeltal), Roberto Barrios (zona Norte), Morelia (zona Tzots Choj) y Oventik (zona de Los Altos) en el estado de Chiapas, México.

Para el debate contemporáneo, nos interesa destacar la relación que desde finales del siglo XX se establece entre el poscolonialismo y el multiculturalismo. En los años ochenta, surge en la academia anglosajona una “disidencia intelectual” muy crítica de la ya institucionalizada “política de diferencia” del multiculturalismo. Se cuestiona sobre todo la insistencia del multiculturalismo en la necesidad de construir comunidades delimitables y portadoras de identidades discernibles (Dietz, 2012). Un grupo de intelectuales, historiadores y estudiosos del subcontinente indio, conocido luego como el *Subaltern Studies Group*, desencadena a finales de los ochenta y comienzos de los noventa un debate criticando la excesiva fijación –primero de la historiografía y luego por extensión de la academia anglosajona en general– hacia el elitismo y eurocentrismo en los estudios de los países del sur (Chakrabarty, 2000). Los representantes de este grupo constatan que a pesar de todos los intentos de “multiculturalizar” el ámbito académico anglosajón, la mirada hacia “el otro”, externo y lejano, apenas se distingue de la clásica percepción colonial de la diversidad cultural (Gutiérrez Rodríguez, 2010). El “orientalismo”, ya analizado por Said (1978) como estructurante de la percepción occidental del otro, persiste incluso en la teorización multicultural y anticolonialista de las relaciones norte-sur (Dirlik, 1997). Mediante el multiculturalismo, esta mirada eurocéntrica pretende re-substancializar las identidades poscoloniales que están surgiendo en los países de las antiguas colonias de Occidente. La tarea consiste, por tanto, en “provincializar” la mirada occidental, a la vez que se redimensiona y “reterritorializa” el mundo no-occidental (Gandhi, 1998).

Contra el generalizado victimismo cultivado acerca de la “condición colonial” por las elites académicas tanto en el ámbito anglosajón como en los países del sur, una nueva generación –a menudo formada entre universidades del norte y del sur– reivindica la memoria histórica ante la “mistificante amnesia colectiva acerca de las secuelas coloniales” (Gandhi 1998: 4). El resultante discurso poscolonial problematiza la lógica binaria de colonizadores *versus* colonizados, aún presente en el análisis de Said. En vez de reproducir de forma acrítica los postulados occidentales acerca de la sociedad contemporánea, una re-conceptualización de la dialéctica relación entre colonizadores y colonizados y su persistencia en los países poscoloniales cuestionará asimismo las nociones occidentales de “identidad”, “cultura” y “nación” (Gandhi, 1998).

Las identidades que se están generando en la época poscolonial no corresponden a límites territoriales o a delimitaciones culturales. Los nuevos sujetos participan, a la vez, de varias tradiciones culturales –occidentales, autóctonas y/o mestizas. Por ello, no es posible postular, tal como lo hacía el multiculturalismo, una tendencia a la congruencia entre sujetos, identidades, culturas y comunidades (Gutiérrez Rodríguez, 2010). Las

identidades se tornan “límitrofes” y parciales, se constituyen como “puntos de sutura” (Hall 1996: 5) entre culturas y comunidades.

El sujeto poscolonial está simultáneamente “dentro y fuera” de su ámbito cultural de origen, creando así un “tercer espacio” entre la cultura hegemónica y la cultura subalterna. Como sujeto colectivo, surgirá una comunidad identitaria, necesariamente híbrida y autorreflexiva, que rehusa las exigencias externas de lealtades antagónicamente enfrentadas (Bhabha, 1994). Sus facetas de identidad serán producto de un proceso de “hibridación” o “creolización” cultural. La hibridez cultural no es un producto privilegiado de los países del sur, dado que la persistente condición poscolonial enlaza profundamente la suerte de Occidente con la de sus antiguos espacios de imaginación colonial.

La consecuente hibridación de las identidades articuladas en las metrópolis de los antiguos imperios coloniales desafía el credo multicultural, ya que sus actores a menudo se resisten a cualquier tipo de clasificación (Gutiérrez Rodríguez, 2010). Ni siquiera las denominadas *hyphenated identities*, las “identidades escritas con guion” para expresar la ambigua lealtad e identidad de sus portadores “afro-caribeños”, “paquistaníes-británicos” o “franco-argelinos”, logran reflejar el abanico posible de identificaciones, puesto que nuevamente equiparan identidad con cultura y nacionalidad (Dietz, 2012).

Es ahí donde sus propios críticos también detectan una limitación importante del potencial explicativo del discurso poscolonial: la celebración de la multiplicidad, del solapamiento y de la recíproca fertilización de identidades concebidas como fluidas, a veces parece enfocar demasiado una determinada situación histórica: la búsqueda de nuevas identidades en contextos posteriores al derrumbe de los grandes imperios. Generalizar a partir de esta situación concreta acerca de las identidades adolece de “un exceso metafísico y a la larga historizante” (Grüner, 1998: 59).

¿ESENCIALISMO COMO ESTRATEGIA?

La contribución principal del discurso poscolonial al debate en torno al multiculturalismo y su institucionalización reside en la cuestión del esencialismo. El énfasis, sobre todo de Bhabha, en el carácter ambivalente, fluido e híbrido de las diferencias culturales y las consecuentes políticas identitarias desafía las posibilidades de generar sujetos políticos alternativos. La deconstrucción poscolonial de las identidades delimitables corre el riesgo de desmovilizar al movimiento social y pedagógico y/o a deslegitimar la institución educativa multiculturalizada mediante políticas de acción afirmativa.

Frente a esta sensación de “vacío identitario”, Hall (1996) y Spivak (1998) han resaltado la capacidad de los nuevos actores sociales de recurrir a una especie de “esencialismo estratégico” que, temporal y transitoriamente, permite a las nuevas comunidades culturalmente híbridas “encubar” sus múltiples facetas identitarias. Sólo así les será posible sobrevivir como colectivo en el conjunto de la sociedad multicultural. Este concepto acerca la crítica poscolonial al multiculturalismo institucionalizado en el ámbito educativo: a pesar de los evidentes riesgos de la política de acción afirmativa, en determinadas fases las comunidades étnicas y/o culturales requieren de *empowerment*, un “empoderamiento” explícito y estratégico que necesariamente fomentará la esencialización identitaria, pero creará simultáneamente las condiciones para que los miembros de estas comunidades puedan acceder a las instituciones educativas de la sociedad mayoritaria.

RESPUESTAS DESDE LA MODERNIDAD Y COLONIALIDAD LATINOAMERICANA

Si esta condición poscolonial es compartida entre antiguas colonias y metrópolis, se hace necesario superar dicotomías clásicamente modernas, para pensar la “colonialidad” (Quijano, 2005) como algo inherentemente moderno y no opuesto a la modernidad. Así, “modernidad/colonialidad” (Escobar, 2007), como dos caras de una misma moneda, nos obligan a superar la lógica modernista de la “alterización”. Esto tiene consecuencias para el análisis social: lo que caracteriza dicha condición poscolonial es la persistencia de relaciones histórica y estructuralmente asimétricas entre los grupos que conforman una sociedad dada. Las “zonas de contacto” (Pratt, 1992), que enlazan de forma desigual y jerárquica a estos grupos, siguen funcionando hasta la fecha como espacios liminales y limítrofes entre culturas.

Por consiguiente, las nociones actuales de diversidad se vinculan a estos espacios liminales contemporáneos, pero siguen estando histórica y colonialmente definidos. Las “castas” coloniales, como categorías intergrupales, reaparecen por tanto en el debate actual sobre las políticas de identidad de los grupos subalternos de los continentes latinoamericano, africano y asiático. Ello ilustra que la colonialidad persiste no como estructura política ni administrativa, sino como estructura de la percepción, conceptualización y práctica de la diversidad.

En este sentido, la colonialidad sobrevive como una de las formas más generalizadas de dominación en el mundo; una vez destruido el colonialismo formal europeo en tanto modo explícito del poder, nos enfrentamos a un régimen de “colonialidad global”, que forma parte del sistema-mundo y que nos obliga a ir más allá de “fundamentalismos eurocéntricos

y ‘tercermundistas’” (Grosfoguel, 2007). ¿Qué consecuencias tiene esta propuesta conceptual para las ciencias sociales? ¿Cómo “teorizar desde el sur” (Comaroff & Comaroff, 2006) estos fenómenos interdependientes?

En primer lugar, si la colonialidad es una característica, aunque no exclusiva, inherente al contexto latinoamericano, se requiere de un “locus de teorización” propio para reflejar las particularidades de este contexto, para visibilizar el carácter situado y relacional de todo tipo de conocimiento. Reconocer el carácter colonial de las sociedades latinoamericanas nos lleva a intuir el carácter igualmente colonial de sus sistemas de saberes, de sus conocimientos. Estas continuidades y su impacto en nuestras percepciones y autoimágenes plantean la necesidad de una “reconstitución epistemológica” (Quijano, 2007).

La respuesta a este desafío colonial sería una “decolonialidad” (Walsh, 2003) que permite generar una “gramática de la de-colonialidad” (Mignolo, 2007), punto de partida para una paulatina descolonización de saberes, lenguas y subjetividades. En varios contextos sobre todo latinoamericanos y africanos, pero incipientemente también europeos y/o anglosajones, esta mirada decolonial está generando propuestas programáticas alternativas, situadas y contextualizadas, que desembocarían en lo que Krotz (1997) acuñó como las “antropologías del sur” y que Santos (2009) agrupa bajo el denominador común de una “epistemología del sur”.

CUESTIONAMIENTOS A LA DECOLONIALIDAD

LA DECOLONIALIDAD COMO PROPUESTA TEÓRICA Y METODOLÓGICA HA RECIBIDO CRÍTICAS sustanciales. Varias autoras y autores que explicitan su locus de enunciación desde el sur hacen hincapié en el carácter persistentemente occidental de los conceptos y análisis que maneja la propuesta decolonial. En vez de recurrir a epistemologías propiamente latinoamericanas, por ejemplo aquellas arraigadas en cosmovisiones de los pueblos originarios o en el *ethos* barroco de origen colonial (Santos, 2001), la “inflexión decolonial”, como la denominan Restrepo y Rojas (2010), tiende a reproducir las distinciones binarias de identidad/alteridad características del pensamiento europeo, de origen greco-latino-judío-cristiano. Como un “espejo” involuntario del mencionado orientalismo analizado y criticado por Said (1978) en el contexto del poscolonialismo, el pensamiento decolonial cae en una especie de “occidentalismo” conceptual: mientras que el pensamiento hegemónico eurocéntrico requiere de “Oriente” como la alteridad extrema frente a la cual construir lo que Occidente tiene en común, en este caso el pensamiento decolonial tiende a construir una noción artificialmente homogénea de “Occidente” como

la alteridad extrema de un “pensamiento otro”, propiamente del sur y/o latinoamericano (Walsh, 2003).

En estrecha relación con este tipo de pensamiento binario, la propuesta decolonial plantea la posibilidad de “salirse” no solamente de la colonialidad, sino también de la modernidad, del régimen capitalista contemporáneo y de su sistema de producción de desigualdades. Ello conduce a sus teóricos y teóricas a confundir los paradigmas de diferencia y alteridad (identitaria) y de desigualdad (socioeconómica, capitalista). Restrepo y Rojas (2010: 202) constatan, por tanto, “una suerte de nostalgia por la exterioridad (constitutiva), por la diferencia (colonial)”. Al plantear las desigualdades contemporáneas como expresiones de alteridades de origen colonial, se pretende “crear en una alteridad como paraíso perdido” (Soria, 2014: 62).

Por último, pensadoras y pensadores indígenas, como Rivera Cusicanqui (2010), señalan que paradójicamente la propuesta decolonial es formulada desde la academia occidental y no desde los actores sociales. Se reprocha una especie de “colonialismo intelectual” desde la producción occidental de textos nominalmente decoloniales frente a las prácticas potencialmente decoloniales.

EL PRESENTE NÚMERO DE CLIVAJES

Ante este panorama contemporáneo de propuestas conceptuales y sus respectivas críticas, hemos reunido en este número temático de *Clivajes* aportaciones programáticas, discursos reflexivos y trabajos empíricos que de una manera u otra parten del enfoque poscolonial o de la perspectiva decolonial.

Abre la sección de Ensayos del presente volumen “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”, un texto autobiográfico, muy reflexivo y personal, en el que Catherine Walsh (Universidad Andina Simón Bolívar, Quito) analiza su propia trayectoria como académica y activista en los dos ámbitos continentales –tanto estadounidense como latinoamericano– donde trabaja desde hace décadas. En sus aportaciones, a través de una metodología de investigación militante, la autora procura abrir “grietas” en el sistema político y cognitivo imperante.

Esta reflexión se complementa en el segundo ensayo, con un estudio de caso empírico. En “Espacios transculturales – (des)encuentros afectivos: una perspectiva decolonial sobre intimidad translocal, migración latinoamericana y trabajo doméstico en Alemania”, Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Justus-Liebig Universität Giessen) analiza los encuentros y desencuentros afectivos que ocurren entre trabajadoras domésticas

latinoamericanas, inmigrantes en ciudades alemanas, y sus empleadoras, como parte de procesos translocales de feminización del trabajo y de colonialidad del poder en el contexto de políticas represivas de control e ilegalización de las migraciones contemporáneas hacia la Unión Europea.

De forma muy similar a la metodología decolonial y feminista que desarrolla Gutiérrez Rodríguez, en el tercer ensayo, “Infancia, diferencia y desigualdad: aportes en la clave de los feminismos poscoloniales”, Laura Victoria Martínez (Universidad de Buenos Aires) conjuga un enfoque poscolonial con la corriente latinoamericana decolonial y un análisis crítico desde los estudios de género, para descifrar las desigualdades y diferencias que las “retóricas salvacionistas” imperantes generan sobre los derechos de la infancia, derechos analizados aquí en clave colonial.

El cuarto ensayo, titulado “Traducción cultural y poscolonialismo: aportaciones desde Gayatri Spivak”, constituye una aplicación del enfoque poscolonial a los estudios literarios, en general, y a la traducción, en particular. Irlanda Villegas (Universidad Veracruzana) demuestra, a partir de la obra de Spivak y de su propia experiencia en la traducción —de Spivak, entre otros autores y autoras— cómo la labor traductora tiene implicaciones coloniales y requiere de una conceptualización más amplia y crítica, en tanto traducción cultural.

En “La teología de la liberación en México (1968-1993): una revisión histórica”, quinto ensayo de este número, Luis J. García Ruiz (Universidad Veracruzana) analiza las condiciones históricas que favorecieron la aparición de un movimiento teológico-político al interior de la Iglesia Católica latinoamericana y mexicana. La teología de la liberación constituye un antecedente fundamental para los nuevos enfoques críticos de la teología y filosofía intercultural, que nutren hasta la fecha el pensamiento decolonial del continente.

En la sección “Avances de investigación” contamos con tres trabajos de investigaciones en curso. El primero aborda los fenómenos migratorios como expresiones de regímenes de colonialidad contemporáneos. En “Migración indocumentada y colonialidad: una aproximación tentativa”, Sergio Prieto Díaz (Universidad Iberoamericana) interpreta, desde una perspectiva histórico-geográfica, los caminos tanto materiales como simbólicos que recorren las personas que migran y se enfrentan a lógicas de “seguridad nacional” y de “governabilidad”, expresiones contemporáneas de la colonialidad del poder.

En el segundo avance de investigación, “Contractualismo colonial y pueblos indígenas en la América hispana: un pluralismo jurídico y político efectivo al orden”, Daniel Montañez Pico (Universidad Nacional Autónoma de México) analiza los procesos de conquista y genocidio frente a los pueblos originarios de las Américas, a partir de la

imposición de un “contrato colonial”. El “Derecho indiano” es interpretado como un caso temprano de pluralismo jurídico, instaurado como una “ideología de justificación de las jerarquías y condiciones de vida existentes”, cuya lógica asimétrica persiste hasta la fecha en el continente.

Daniel Bello López, autor del tercer avance, presenta resultados de su investigación etnográfica sobre la construcción de ciudadanía en el ámbito comunitario del pueblo tepehua. En “Movimiento indígena: negociación y construcción de la ciudadanía diferenciada entre los tepehuas de la Huasteca veracruzana”, Bello López interpreta las negociaciones que a lo largo del siglo XX mantienen las comunidades tepehuas con actores externos, como estrategias para mantener un régimen de ciudadanía diferenciada de reminiscencias coloniales, una ciudadanía basada en la etnicidad y en la diversidad cultural.

Gunther Dietz
Universidad Veracruzana

REFERENCIAS

- BHABHA, H. (1994). *The Location of Culture*. London-New York, NY: Routledge.
- CHAKRABARTY, P. (2000). *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- COMAROFF, J., COMAROFF, J. (Eds.) (2006). *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. México: FCE.
- DIRLIK, A. (1997). *The Postcolonial Aura: Third World criticism in the age of global capitalism*. Boulder, CO: Westview.
- ESCOBAR, A. (2007). Worlds and Knowledges Otherwise: the Latin American Modernity/Coloniality Research Program. *Cultural Studies* 21(2-3), pp. 179-210.
- GANDHI, L. (1998). *Postcolonial Theory: a critical introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- GROSFUGUEL, R. (2007). The Epistemic Decolonial Turn. *Cultural Studies* 21(2), pp. 211-223.
- GRÜNER, E. (1998). El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek. En: JAMESON, F. Y ZIZEK, Z. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 11-64). Buenos Aires: Paidós

- GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, E. (2010). Decolonising Postcolonial Rhetoric. En: *Migration, Domestic Work and Affect*. London: Routledge.
- HALL, S. (1996). Introduction: Who needs identity? En: HALL, S. Y DU GAY, P. (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-17). London: Sage.
- KROTZ, E. (1997). Anthropologies of the South: their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology* (17), pp. 237-251.
- MIGNOLO, W. D. (2003). *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
- _____. (2007). Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies* 21 (2-3), pp. 449-514.
- PRATT, M. L. (1992). *Imperial Eyes: travel writing and transculturation*. London-New York: Routledge.
- QUIJANO, A. (2005) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: LANDER, E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies* 21 (2-3), pp. 168-178.
- RESTREPO, E., ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SAID, E. W. (1978). *Orientalism*. New York, NY: Pantheon.
- SANTOS, B. DE SOUSA (2001). Nuestra América: reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución. *Revista Chiapas* (12). Recuperado de <http://www.revistachiapas.org/No12/ch12desousa.html>.
- _____. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO, Siglo XXI.
- SORIA, S. (2014). El “lado oscuro” del proyecto interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión. *Tabula Rasa* (20), pp. 41-64.
- SPIVAK, G. C. (1998). *A Critique of Postcolonial Reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WALSH, C. (2003). Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En: WALSH, C., GARCÍA LINERA, A.,

MIGNOLO, W. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (pp. 21-70). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales

Catherine Walsh

Resumen

En estas notas pedagógicas, que combinan lo biográfico y lo político, Catherine Walsh reflexiona acerca de su trayectoria como activista intelectual, pedagoga y facilitadora, que participa en diferentes movimientos tanto teóricos y epistémicos como políticos y sociales, primero en Estados Unidos y luego en el ámbito andino y latinoamericano. A lo largo de este recorrido, la decolonialidad experimentada a través de la militancia en movimientos y comunidades afrodescendientes e indígenas se ha convertido en un significante que posibilita la construcción de otras formas de ser y de pensar en y con el mundo, abriendo grietas y fisuras en los órdenes políticos y epistémicos imperantes.

Palabras-clave: Decolonialidad, Pedagogía crítica, Movimientos sociales, Investigación militante

Abstract

In these pedagogical notes that combine biographical and political issues, Catherine Walsh reflects on her career as an intellectual activist, educator and facilitator. She participates in different theoretical and epistemological, as well as political and social movements, first in America and then, in the Andean and Latin American context. Throughout this journey, decoloniality experienced through militancy in Afrodescendant and indigenous communities and movements has become a signifier that enables the construction of other ways of being and thinking in and with the world, opening cracks and fissures in the prevailing political and epistemic orders.

Keywords: Decoloniality, Critical pedagogy, Social movements, Militant research

Résumé

Dans ces notes pédagogiques qui combinent le biographique et le politique, Catherine Walsh s'interroge sur son parcours de militante intellectuelle, pédagogue et facilitatrice, ayant participé à différents mouvements, théoriques et épistémologiques, mais aussi politiques et sociaux, tout d'abord aux Etats-Unis, puis dans la société andine et en Amérique Latine. Tout au long de ce parcours, le militantisme postcolonial expérimenté dans les mouvements des communautés d'origine africaine et indienne s'est transformé en signifiant, qui a permis la construction d'autres formes d'être et de penser dans et avec le monde, ce qui a créé des fractures dans les ordres politiques et épistémologiques dominants.

Mots-clés: Postcolonial, Pédagogie critique, Mouvements sociaux, Recherche militante

Texto completo: [PDF](#)

Catherine Walsh*

Resumen

En estas notas pedagógicas, que combinan lo biográfico y lo político, Catherine Walsh reflexiona acerca de su trayectoria como activista intelectual, pedagoga y facilitadora, que participa en diferentes movimientos tanto teóricos y epistémicos como políticos y sociales, primero en Estados Unidos y luego en el ámbito andino y latinoamericano. A lo largo de este recorrido, la decolonialidad experimentada a través de la militancia en movimientos y comunidades afrodescendientes e indígenas se ha convertido en un referente que posibilita la construcción de otras formas de ser y de pensar en y con el mundo, abriendo grietas y fisuras en los órdenes políticos y epistémicos imperantes.

Palabras-clave: Decolonialidad, Pedagogía crítica, Movimientos sociales, Investigación militante

I

No llegué a lo decolonial a través de la teoría. La advertencia de Stuart Hall de que los momentos políticos producen movimientos teóricos tiene un significado real para mí. De hecho, fue el “momento político” de alianza entre organizaciones, grupos y comunidades puertorriqueñas, fundadas en Estados Unidos durante la década de 1980, lo que me enseñó sobre el problema colonial y sobre la lucha decolonial. Este “momento político” produjo un movimiento teórico importante que me empujó, más allá de análisis marxistas, hacia análisis basados en las relaciones coloniales del poder; éstos me ayudaron a teorizar desde (en vez de estudiar “sobre”) lo colonial y lo decolonial. Los textos de Frantz Fanon se volvieron herramientas útiles e interlocutores importantes para estos procesos y para el “movimiento”.

Desde ese momento y en adelante, lo colonial y lo decolonial han constituido preocupaciones tanto intelectuales como prácticas. A través de éste y —en los siguientes años— desde muchos otros “momentos” sociopolíticos de compromiso, alianza y co-labor con comunidades que luchan, en las Américas, contra la matriz del poder colonial en curso y por condiciones de vida, conocimientos y formas de ser diferentes, la

* Doctora en Educación, Sociolingüística y Psicología Cognoscitiva por la Universidad de Massachusetts, Amherst. Es profesora e investigadora; actualmente coordina la Cátedra de Estudios Afro-Andinos y dirige el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Una versión de este trabajo, traducido por Mauricio Delfín, se publicó *E-Misférica*. Gesto colonial, 11 (1), 2014, del Instituto Hemisférico de Performance y Política: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/>

decolonización, la decolonialidad y lo decolonial han cobrado una gran significación para mí. Tal “significación”, como explicaré más abajo, ha traído consigo responsabilidad política y epistémica. Participar en el proyecto colectivo de modernidad/colonialidad/decolonialidad me ha brindado, desde 1999, un espacio importante de diálogo y colaboración que, por un lado, ha alentado aún más mis teorizaciones y, por otro, ha otorgado a mi pensamiento y quehacer un sentido de proyecto compartido, incluyendo aquel que había empezado muchos años antes.

II

Desde que entré al mundo académico, primero como estudiante y luego como profesora, hace 30 años, mis propósitos, intereses y emprendimientos han querido desaprender la modernidad racional que me (de)formó, y aprender a pensar y actuar en sus fisuras y grietas. Las fisuras y grietas se han convertido en parte de mi localización y lugar. Son parte integral de cómo y dónde me posiciono. También son constitutivas de cómo concibo, construyo y asumo mi praxis.

Aunque trabajo en la universidad, pocas veces me identifico como académica. Me identifico, más bien, como una militante intelectual, una intelectual activista o activista intelectual, y siempre como pedagoga. Entiendo esta última no en el sentido formal, educacional, de maestra que transmite o imparte conocimiento, sino como facilitadora; como alguien que se esfuerza en provocar, estimular, construir, generar y avanzar con otros cuestionamientos críticos, comprensiones, conocimientos y accionares; maneras de pensar y hacer. Mi uso de “pedagogía” y de lo pedagógico recuerda la concepción de Freire, en cuanto metodología indispensable, y resuena en las comprensiones claramente expresadas por Jacqui Alexander: “Pedagogías... en términos de romper a través, transgrediendo, interrumpiendo, desplazando, invirtiendo conceptos y prácticas heredadas, esas metodologías psíquicas, analíticas y organizacionales... [que] hacen posible diferentes conversaciones y solidaridades” (Alexander, 2005: 7; Walsh, 2013).

Para mí, esta noción de pedagogía y lo pedagógico se entrelaza con la militancia intelectual y el activismo; forma un todo inseparable, constitutivo *de* y constituido *en* la práctica, una práctica que construyo y asumo tanto fuera de la universidad como dentro de ella.

Hasta inicios de la década de 1990 en los Estados Unidos, mi compromiso con organizaciones y grupos activistas, con colectivos y comunidades latinas, negras, asiáticas y haitianas luchando contra el racismo, por la justicia social y por los derechos lingüísticos

y culturales, se orientaba hacia la intervención en las cortes, las instituciones sociales, la esfera de las políticas públicas y con los estudiantes en el aula. La pedagogía crítica entonces servía como un ancla para desaprender, reaprender, pensar y hacer. Los años que pasé en colaboración con Paulo Freire (mientras estuvo exiliado en los Estados Unidos) y con una red de jóvenes y adultos activistas e intelectuales, empujó mi compromiso y facilitó comprensiones más profundas sobre las realidades constantes y vividas del poder colonial, la dominación y la racialización.¹

Esta militancia, este activismo pedagógico-intelectual se ha profundizado, ha madurado en las dos últimas décadas fuera de los Estados Unidos. Ecuador no es sólo mi hogar –me identifico como una inmigrante del Norte al Sur–, sino también mi lugar de enunciación, pensamiento y praxis. Es aquí, en el Sur, y más particularmente a través del trabajo por invitación y colaborativo con movimientos y comunidades Afrodescendientes e indígenas, que empecé a comprender más profundamente lo colonial y lo decolonial.

Si bien para mí los dos términos siempre han tenido su base en la lucha vivida, la naturaleza de la lucha en el Sur y la persistencia no sólo de la resistencia, sino, más importante aún, de la construcción insurgente y creativa, “muy otra”, para usar la frase zapatista –en los ámbitos sociales, políticos, epistémicos y basados en la existencia–, brindan un significado distinto a lo “vivido”. El hecho de que las luchas no sean sólo *contra* el orden dominante y la matriz colonial del poder, sino, más significativamente, *por* construir otras formas de ser y de pensar en y con el mundo, me impulsó hacia la “insurgencia”, es decir, a pensar con y desde construcciones, creaciones y prácticas insurgentes que trabajan fuera, en los bordes y los márgenes, así como adentro, abriendo y ensanchando las grietas y fisuras decoloniales.

Esta es la localización y lugar de mi pensamiento y práctica, de mi militancia o activismo pedagógico-intelectual, de la forma como concibo mi trabajo, incluso dentro de la Universidad. El programa regional Andino/Latinoamericano de doctorado que empecé en Quito, en 2001, es un ejemplo de esto.² Aquí, el proyecto ha sido interrumpir –lo más posible, empujando los límites de las leyes y regulaciones– el marco hegemónico euro-usa-céntrico para los estudios doctorales. Esto significa, por un lado, engendrar un pensamiento *desde* y *con* la producción de conocimiento –la producción de

¹ Esta postura fue la que motivó mi primer libro: *Pedagogy and the Struggle for Voice. Language, Power, and Schooling for Puerto Ricans*, así como la edición de un volumen escrito con activistas comunitarios, adultos y jóvenes. Véase: Walsh, 1996.

² Para una descripción de este esfuerzo, consúltese Walsh, 2010, en español y Walsh, 2011, en inglés.

conocimiento en plural— del Sur, *con* y *desde* sus actores/pensadores, y pensar *desde* y *con* el proceso social, político, cultural, epistémico y basado en la vida de lucha, movimiento y cambio en el continente y la región andina, para evidenciar el lugar de compromiso y enunciación de uno mismo; significa también, por otro lado, construir la posibilidad de relacionalidad, en vez de individualidad y competencia.

Ese es un espacio y lugar para dialogar, pensar, analizar, teorizar, y hacerlo en comunidad y en concierto *con*, que motiva alianzas, compromisos, colaboraciones e interculturalizaciones; que atraviesa (de)formaciones, intereses de investigación, bordes nacionales, identificaciones raciales/étnicas/sexuales/de género, y que también se extienden más allá del aula y del periodo de estudios del doctorado. De tal modo, la militancia o el activismo pedagógico-intelectual es parte del programa/proyecto del doctorado mismo, de una práctica compartida por quienes están involucrados. Los estudiantes, profesores, interlocutores de movimientos sociales y de otros lugares, fuera de la universidad, son todos *compañeros* y *compañeras* de un proceso que busca profundizar las fisuras en el orden moderno/colonial. En este sentido, y en repetidas ocasiones, el doctorado ha servido como una base desde dónde construir contactos y conversaciones con un número creciente de colectivos, desde México hasta la Patagonia, que se definen a sí mismos en relación con el pensamiento y la lucha decoloniales.

En mi escritura, también me esfuerzo por mantener esta práctica y postura político-pedagógica-epistémica. Mi propuesta nunca ha sido estudiar y reportar *sobre* movimientos sociales, actores, y pensadores, sino más bien pensar *con* y, al mismo tiempo, teorizar *desde* los “momentos políticos” en que estoy comprometida. Esto ha significado, en algunas instancias, construir textos en conversación. Esa es la intención, por ejemplo, de varios textos dialógicos escritos con Juan García Salazar, conocido como el abuelo del movimiento Afro-Ecuatoriano y auto-identificado como “un obrero del proceso” (García Salazar, 2002; Walsh, 2010).

Esta práctica de fisuras no está limitada a la Universidad o a la escritura de textos. Para mí, la responsabilidad político-epistémica, a la cual me referí antes, se extiende a un involucramiento/compromiso con los procesos en curso y emergentes de lucha y cambio. Colaborar, por ejemplo, con líderes comunitarios y miembros de la Asamblea Constituyente, en los debates y conceptualizaciones para el desarrollo de la Constitución del Ecuador en 2008; participar en foros sobre pluralismo legal y la interculturalización de la ley; trabajar con miembros de comunidades, jóvenes y ancianos para documentar y

posicionar el conocimiento ancestral (particularmente para su uso educativo),³ dialogando con y apoyando los emprendimientos y proyectos comunitarios de universidades indígenas –a veces referidas como “pluriversidades” o “intersiversidades”–, en tanto espacios de insurgencia política, epistémica y basada en la existencia, que abre horizontes decoloniales,⁴ son algunos ejemplos de una praxis pedagógica, de acompañamiento y compromiso, que se esfuerza por moverse entre y conectar las grietas.

III

Las grietas, por supuesto, son consecuencia, en gran medida, de la resistencia e insurgencia de los movimientos sociales. En Ecuador, los levantamientos de la década de 1990 canalizaron un modelo de sociedad y Estado, y en general educaron al público sobre la “cultura de la muerte”, que era el proyecto neoliberal. Su propuesta política para el país en su conjunto era tener un estado plurinacional y un proyecto social basado en la interculturalidad y la “cultura de la vida”. Tal propuesta funcionó para fragmentar, poco a poco, el que hasta entonces había sido el orden establecido, retando no sólo a la hegemonía mono-cultural y uninacional, sino también el modelo ampliamente aceptado y asumido de civilización occidental y occidentalizante.

Los levantamientos, rebeliones, movimientos, en este sentido, no fueron sólo políticos; también fueron conceptuales, epistémicos y basados en la existencia. Éstos introducen la posibilidad de una manera “otra” –un *otro-modo* o *modo-otro*– en la

³ El Fondo Documental Afro-Andino, un esfuerzo colaborativo entre Procesos de Comunidades Negras y la Universidad Andina Simón Bolívar, cuenta ahora con una gran colección fotográfica y con más de 3 000 horas de testimonios orales, digitalizados y compilados por Juan García y un equipo de activistas intelectuales Afro-Ecuatorianos, cuya labor comenzó en 1970. Este Fondo es uno de los espacios desde donde se ha desarrollado, publicado y distribuido materiales educativos multimedia.

⁴ Es importante notar las luchas constantes de Amawtay Wasi –la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, cerrada por el gobierno en 2013: http://www.youtube.com/watch?v=0iz_6R817C4–, así como los esfuerzos emergentes de la Universidad Indígena de Maracanã, en Rio de Janeiro. La última es un esfuerzo reciente de migrantes indígenas de Río, que ocuparon el antiguo Museo del Indio, condenado a la destrucción en los planes del gobierno en pro del complejo Maracanã para la Copa del Mundo. Este proyecto implicó también la destrucción de casas, una escuela y un parque acuático en la favela contigua al estadio, para crear un estacionamiento. Las mujeres, hombres y niños que ocupan el antiguo Museo han resistido el desplazamiento a manos de la policía, y se han llamado “universidad” para el desarrollo del conocimiento y la reflexión sobre lo que están construyendo en este proceso –cruzando múltiples lenguajes, historias y experiencias presentes en el grupo–, además de trabajar hacia la consolidación de un espacio de aprendizaje entre grupos indígenas, en coincidencia con esfuerzos similares en Abya-Yala o las Américas. Véase. Walsh en conversaciones con esta Universidad, en agosto de 2013.

conciencia de por lo menos algunos sectores de la sociedad, y más especialmente en aquellos de izquierda. Ese *modo-otro* señala perspectivas y estructuras que no están basadas en el capitalismo del mercado, el consumismo, la racionalidad occidental o la explotación de la naturaleza, sino más bien en la relacionalidad, en un vivir *con*. Esta insurgencia conceptual/epistémica sentó las bases para los debates y muchas de las discusiones y reflexiones durante la Asamblea Constituyente de 2007-2008 (una agrupación de representantes sociales, no de partidos políticos). Esta insurgencia fue la que hizo posible la Constitución, que, entre otros hitos, redefine a Ecuador como un Estado Plurinacional e Intercultural, convierte a la Naturaleza en sujeto de derechos, y posiciona el *buen vivir* (entendido como la vida en plenitud, la vida en armonía con la naturaleza y entre todos los seres, humanos y no humanos), como el principio organizador de la Constitución Política. Estos cambios radicales, junto con otros, definen un nuevo orden esbozado en el Preámbulo de la Constitución:

Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador, reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, celebrando la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte que es vital para nuestra existencia... apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, y como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas formas de dominación y colonialismo, ... decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*...

Sin lugar a dudas, esta Constitución y el proceso que llevó a su elaboración abren grietas en el propio constitucionalismo –Ramiro Ávila se ha referido a esto como un “Neo-constitucionalismo andino o transformador”– y, en general, abren rajaduras y grietas decoloniales en lo que en Ecuador ha sido históricamente un orden blanco/mestizo moderno/colonial.

IV

Por sí mismas, las grietas en las cuales estoy pensando denotan poco más que aperturas o inicios. Si bien podrían haber debilitado y fracturado al todo hegemónico, su efecto depende de lo que ocurre dentro de las fisuras y las grietas; de cómo se plantan las semillas: cómo éstas brotan, florecen y crecen; cómo éstas extienden rupturas y aperturas. Claro que las grietas pueden también estar cubiertas, parchadas y rellenas; de esta forma, se hace parecer que la ruptura y los horizontes de sentimientos que ésta permite son menos evidentes, como si simplemente se hubieran desvanecido.

Esto es algo que estamos aprendiendo en el momento político actual del Ecuador. En cierto número de sectores, incluyendo el extractivo y el de la educación superior, las políticas de gobierno sugieren una reconfiguración del poder moderno/colonial bajo nuevos términos: eliminación de la pobreza, control nacional de los recursos (en vez del control imperial), avance científico y tecnológico, y modernización. Con China y Corea del Sur –reemplazando a los Estados Unidos y Europa– como aliados políticos, económicos e intelectuales/científicos, y Rusia, que recientemente se ha convertido en parte de esta mezcla, el orden del capital y el poder se está desplazando, pero de ninguna manera declina.

Miles de estudiantes están recibiendo becas para estudiar fuera del país en universidades “de excelencia” (siguiendo en mayor parte las listas de Universidades Mundiales de Londres y Shanghái). Las ciencias “reales” y la innovación tecnológica son el objetivo, no las humanidades, las artes o las ciencias humanas y sociales. La gran mayoría de becas van a instituciones de Estados Unidos o Europa. En una acción que asume la creencia de que el conocimiento y la innovación están en otra parte, en julio de 2013, el gobierno circuló un anuncio en *El País* de España, ofreciendo 500 posiciones a profesores que estuvieran dispuestos a reubicarse en el Ecuador para enseñar en la recién establecida Universidad Pública de Educación. Se subrayaban los excelentes salarios y beneficios, pero también la relación histórica y lingüística y la afinidad que estas dos naciones comparten. Dentro de todo esto, uno puede preguntarse qué sucedió con la Constitución y sus (supuestas) grietas.

El más reciente Plan Nacional del *Buen Vivir*, 2013-2017, presenta el momento actual post-constitucional como una “transición”. De acuerdo a este plan, el proceso de transición está definido por rupturas neoliberales y por la interrelación de cuatro principios organizadores provenientes de 1) la cosmología andina, incluyendo el conocimiento indígena y la relación entre humanos y naturaleza, 2) un socialismo del *buen vivir*, 3) el liberalismo y 4) las tradiciones occidentales de modernidad, incluyendo, entre otros, una ética alternativa, los feminismos y la ecología profunda. Esta interrelación encuentra su base en lo que el Plan describe como *el contexto actual y la realidad del Ecuador*, donde la occidentalización co-existe con otras lógicas, cosmovisiones y formas de vivir, saber y ser. En esta formulación, el “*buen vivir*” toma un significado diferente de, pero no excluye, su conceptualización desde lo indígena. Como tal, podríamos afirmar que la estrategia del Plan es de interculturalización, interversalización y “agrietamiento” de la modernidad occidental, como civilizante universal. En este sentido, y aunque el plan no empuje ni entienda las grietas y fisuras

tan profundamente como algunos de nosotros quisiéramos, sí abre y permite una visión generadora de diferentes caminos y/como grietas, que pueden –o no– dirigirnos hacia horizontes decoloniales. Tales son los riesgos, pero también las posibilidades del agrietamiento.

V

Lo decolonial, por supuesto, no es una nueva condición a ser interpretada, implementada o lograda por el gobierno, ni tampoco podría ser jamás un proyecto de estructuras e instituciones que mantengan el molde del gobierno sobre la autoridad, el control y el poder vertical. Pensar entonces que los gobiernos pueden lograr o siquiera provocar la decolonización, sin transformar radicalmente las propias nociones de autoridad y poder, es una falacia que incluso Evo Morales nos hace notar claramente. Lo decolonial no viene desde arriba, sino desde abajo; desde los márgenes y de los bordes; de la gente, las comunidades, movimientos, colectivos que retan, interrumpen y transgreden las matrices del poder colonial en sus prácticas de ser, su actuación, existencia, creación y pensamiento. Lo decolonial, en este sentido, no es un estado fijo, un estatus o condición; tampoco denota un punto de llegada. Es un proceso dinámico, siempre en proceso de hacerse y re-hacerse, dada la permanencia y capacidad de reconfiguración de la colonialidad del poder. Es un proceso de lucha no sólo contra, sino, más importante aún, *para*: para la posibilidad de un *otro-modo* o *modo-otro* de vida. Un proceso que engendra, invita a la alianza, la conectividad, la articulación e interrelación, así como a la lucha por la invención, creación e intervención por sentimientos, significados y horizontes radicalmente distintos.

VI

La idea de las fisuras o grietas, aquí presentada, tiene su base en este significado vivido de lo decolonial. Las grietas se vuelven el lugar y espacio desde donde la acción, la militancia, la resistencia, la insurgencia y la transgresión adquieren impulso; donde las alianzas se edifican y lo que es *de modo-otro* se inventa, crea y construye. Aunque las grietas están virtualmente en las esferas, instituciones, estructuras de la razón y el poder moderno/colonial, y continúan creciendo día a día, suelen pasar desapercibidas, sin ser vistas o escuchadas. Esto se debe, en gran medida, a la naturaleza miope de la vida y el

vivir contemporáneo. Pero también se debe a la inhabilidad, incluso entre mucha de la llamada “Izquierda”, de imaginar y comprender lo decolonial en su *modo-otro*, incluyendo la desestabilización de sus binarios y del significado tradicional, universal, de “Izquierda”. Hoy, probablemente, tal desestabilización podría no ser más clara que en el continente que los pueblos indígenas han re-nombrado Abya-Yala, tierra en madurez plena, el continente de la América del Sur.

Algunos, y me incluyo, creen que no hay vuelta atrás; que, a pesar de las contradicciones, conflictos y creciente represión, a pesar de las violaciones de la Pachamama en el nombre de la erradicación de la pobreza, las grietas y fisuras decoloniales se están convirtiendo en quebradas, desde donde la sonoridad y reverberación del movimiento y el colapso no pueden ser silenciados, anulados o negados. La declaración, en diciembre de 2012, del Comité Clandestino Zapatista es ilustrativa: “¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo”. La participación, en agosto de 2013, de más de mil activistas e intelectuales en la presentación de las “Escuelitas Zapatistas” demuestra aún más el significado pedagógico de las grietas. Las grietas como un lugar de asamblea, un lugar “otro” que invita, reúne y convoca a un lugar de des-aprendizaje y reaprendizaje *con*, en y a través de una pedagogía-política-práctica, basada en la relación.

VII

Estas “notas” no buscan reificar las grietas o simplificar su complejidad. La propuesta más bien es llamar la atención sobre su existencia y creciente emergencia, pero también, y quizás de forma más importante, pensar en la idea de las grietas y fisuras decoloniales y, al mismo tiempo, poner a deliberación la posición político-pedagógica de ubicarse uno mismo y a su praxis dentro de las grietas y fisuras del orden moderno/colonial. Este es mi lugar de pensamiento, de ser, actuar y hacer; el agrietamiento, que se extiende y conecta las grietas, es mi interés y devoción.

POSTFACIO

En noviembre de 2013, recibí una invitación especial del Subcomandante Marcos y del Subcomandante Moisés para participar como estudiante de primer grado de la Escuelita Zapatista. Esta experiencia, intensamente vivida en la última semana de diciembre del

mismo año, ha dejado una marca que todavía no soy capaz de aprehender, procesar y describir completamente. Su profundidad y significado todavía no se asientan.

Sí, por supuesto, la experiencia sirvió como evidencia —en la forma de la vida real— de la profundidad de la fisura abierta por los Zapatistas y de la *forma muy otra* que tiene su base en la autonomía, libertad y comunidad, en tanto práctica vivida: una práctica que socaba y deshace efectivamente el orden capitalista. La experiencia, además, y quizás de manera más importante, me dio una lección de humildad. Me dio una lección de humildad al desplazar y descentrar lo que pensaba que sabía, cómo pensaba que lo sabía, y cómo es, o por lo menos cómo pensaba, que llegamos a saber. Al hacer esto, confrontó también los supuestos que, a pesar de mi posicionamiento decolonial y declarada criticidad, han pasado incontestados en mi propia práctica e identificación —y, debo añadir, mi privilegiada autoridad— como pedagoga y maestra. Me dio una lección de humildad el asumir, personalmente, aquello que he predicado y enseñado por tanto tiempo: desaprender para reaprender y experimentar —no por primera vez, sino de “otra” forma, particular— su dificultad, conflicto e incomodidad.

Hoy, varias semanas después, la bruma permanece, aunque su tonalidad no es tan densa. Si bien mis pasos todavía son inseguros, ahora me guía la consideración del *Sup* y del Viejo Antonio sobre cómo las preguntas sirven para caminar: “*Para saber y caminar hay que preguntar*”.

Ha pasado mucho desde que escribí estas “notas pedagógicas”. Siento sobre mí el imperativo político-pedagógico de compartir la experiencia y el aprendizaje, y más significativamente, el caminar preguntando. Esta es una de las primeras lecciones que aprendí en la *Escuelita*. Preguntar y encaminar preguntas mientras se desaprende a reaprender son, desde luego, parte integral de la pedagogía de las grietas decoloniales: de agrietar, extender y ensanchar. Sin embargo, hoy día, y una vez vivida la *Escuelita* en cuerpo, mente, espíritu y corazón, veo más intensamente las complejidades de las grietas, la bruma y los peligros que circundan. Y todo esto me tiene aún envuelta en la musa y la niebla.

REFERENCIAS

Betancourt, M. (2013). *Catherine Walsh na Aldeia Maracana falando sobre Universidade Indígena*. Río de Janeiro: Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais e Territorialidades of the Universidade Federal Fluminense. Recuperado en marzo de 2015 de <http://www.youtube.com/watch?v=pVtEtCRvodY>

- GARCÍA SALAZAR, J., WALSH, C. (2002). El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso. En MATO, D. (Coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires: Clacso.
- _____. (2010). Derechos, territorio ancestral y pueblo afroesmeraldeño. *El otro derecho* (41), pp. 49-64.
- _____. (2010). (W)riting Collective Memory (De)spite State: Decolonial Practices of Existence in Ecuador. In BRANCHE, J. (Ed.), *Black Writing and the State in Latin America*. Vanderbilt University Press. En imprenta.
- TONATIERRA-NAHUCALLI (2013). *Plurivesidad Indígena Amwatay Wasi*. Quito, Ecuador. Recuperado en marzo de 2015 de https://www.youtube.com/watch?v=0iz_6R817C4
- WALSH, C. (1991). *Pedagogy and the Struggle for Voice. Language, Power and Schooling for Puerto Ricans*. New York: Bergin and Garvey.
- _____. (Ed.) (1996). *Education Reform and Social Change: Multicultural Voices, Struggles, and Visions*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- _____. (2010). Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. *Tabula Rasa* (12), pp. 209-227.
- _____. (2011). The Politics of Naming: (Inter)cultural Studies in De-Colonial Code. *Cultural Studies*, 25 (4-5).
- _____. (2013). Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. En WALSH, C. (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Abya-Yala.

Espacios transculturales – (Des)Encuentros afectivos. Una perspectiva descolonial sobre intimidad translocal, migración latinoamericana y trabajo doméstico en Alemania

Encarnación Gutiérrez Rodríguez

Resumen

Este ensayo examina cuestiones de intimidad transcultural en el marco teórico de las geografías translocales, vinculando la investigación de la autora sobre la inmigración femenina indocumentada en Europa y la organización del trabajo doméstico en hogares europeos (Brickell y Datta, 2011). En primer lugar, plantea considerar espacios translocales a los hogares que emplean a trabajadoras domésticas inmigrantes e indocumentadas en Alemania. En segundo lugar, desde la perspectiva de los estudios culturales y con una metodología descolonial y feminista, analiza el tejido cultural que informa de momentos de encuentro y desencuentro afectivo entre trabajadoras domésticas, procedentes de Abya Ayala/América Latina, y sus empleadoras. Desde aquí se abordan los (des)encuentros afectivos marcados por condiciones estructurales asimétricas, caracterizadas, primero, por la lógica de la feminización del trabajo y, después, por la colonialidad del poder (Quijano, 2000), inscrita en las políticas de control de las migraciones en la Unión Europea. Estos momentos de conexión y desconexión afectiva están prescritos, como se verá, por el contexto social en el que se desarrolla ese (des)encuentro.

Palabras clave: Afecto, Trabajo Doméstico, Translocalidad, Transculturalidad, Inmigración indocumentada, Unión Europea

Abstract

This paper examines issues of transcultural privacy in the theoretical framework of the trans-local geographies, linking the author's research about undocumented women immigrants in Europe and the organization of domestic work in European homes (Brickell and Datta, 2011). First, proposes to consider as translocal spaces the families that hire undocumented immigrants in Germany as domestic workers. Second, from the perspective of cultural studies and feminist and decolonial methodology, it analyzes the cultural fabric that informs meeting and emotional moments of disagreement between domestic workers, from Abya Ayala / Latin America, and their employers. From here, it addresses the emotional (dis)encounters marked by asymmetrical structural conditions characterized, first, by the logic of the feminization of work, and then, by the coloniality of power (Quijano, 2000) registered in control policies of migration in the European Union. These moments of emotional connection and disconnection are prescribed, as it will be seen, by the social context in which this (dis)encounter takes place.

Keywords: *Affection, Housework, Translocality, Transculturality, Undocumented immigration, European Union*

Résumé

Cet essai, qui consiste à mettre en relation le travail de recherche de l'auteur sur l'immigration féminine sans papier en Europe et l'organisation du travail domestique dans les foyers européens, tente d'examiner les questions d'intimité transculturelle, en utilisant le cadre théorique des « géographies translocales » (Brickell et Datta, 2011). Dans un premier temps, ce travail étudie, comme des espaces translocaux, les foyers qui emploient des travailleuses domestiques immigrantes et sans papier en Allemagne. Dans un deuxième temps, il analyse à partir de la perspective des études culturelles et avec une méthodologie postcoloniale et féministe, le tissu culturel et les accords et désaccords affectifs entre les travailleuses domestiques - qui proviennent de Abya Alaya /Amérique Latine - et leurs employeurs. Seront abordés ensuite les (dés)accords affectifs marqués par des conditions structurelles asymétriques, caractérisées par la logique de la féminisation du travail et par le caractère colonial du pouvoir (Quijano, 2000), inscrit dans les politiques de contrôle des migrations à l'intérieur de l'Union Européenne. Ces moments de connexion et déconnexion affective sont déterminés, comme on le verra, par le contexte social dans le lequel se développe ce (dés)accord.

Mots clés: *Affection, Travail domestique, Translocalité, Transculturalité, Immigration sans papier, Union Européenne*

Texto completo: [PDF](#)

ESPACIOS TRANSCULTURALES – (DES)ENCUENTROS AFECTIVOS
*UNA PERSPECTIVA DESCOLONIAL SOBRE INTIMIDAD TRANSLOCAL, MIGRACIÓN
LATINOAMERICANA
Y TRABAJO DOMÉSTICO EN ALEMANIA*

Encarnación Gutiérrez Rodríguez*

Resumen

Este ensayo examina cuestiones de intimidad transcultural en el marco teórico de las geografías translocales, vinculando la investigación de la autora sobre la inmigración femenina indocumentada en Europa y la organización del trabajo doméstico en hogares europeos (Brickell y Datta, 2011). En primer lugar, plantea considerar espacios translocales a los hogares que emplean a trabajadoras domésticas inmigrantes e indocumentadas en Alemania. En segundo lugar, desde la perspectiva de los estudios culturales y con una metodología decolonial y feminista, analiza el tejido cultural que informa de momentos de encuentro y desencuentro afectivo entre trabajadoras domésticas, procedentes de Abya Ayala/América Latina, y sus empleadoras. Desde aquí se abordan los (des)encuentros afectivos marcados por condiciones estructurales asimétricas, caracterizadas, primero, por la lógica de la feminización del trabajo y, después, por la colonialidad del poder (Quijano, 2000), inscrita en las políticas de control de las migraciones en la Unión Europea. Estos momentos de conexión y desconexión afectiva están prescritos, como se verá, por el contexto social en el que se desarrolla ese (des)encuentro.

Palabras clave

Afecto, Trabajo doméstico, Translocalidad, Transculturalidad, Inmigración indocumentada, Unión Europea

INTRODUCCIÓN: GEOGRAFÍAS TRANSLOCALES

Aunque la literatura sobre el transnacionalismo urbano ha cuestionado el enfoque étnico en los estudios migratorios (Wimmer y Glick Schiller, 2002; Vertovec y Cohen, 1998), destacando momentos de conexión entre diferentes grupos sociales (Levitt y Glick Schiller, 2004), suele prestar escasa atención a las fracturas producidas por relaciones

* Doctora en Sociología por la Universidad Johann-Wolfgang Goethe, de Fráncfort, Alemania. Es docente-investigadora en el Instituto de Sociología de la Universidad Justus-Liebig de Giessen, Alemania, y autora de diversos trabajos sobre teoría crítica decolonial y feminista en relación con temas de migración, desigualdad social y transculturación. El presente trabajo, originalmente en alemán, fue traducido al español por Raúl Sánchez Cedillo.

sociales antagónicas. Las investigaciones que dan origen a esta literatura se mueven, asimismo, por un interés central hacia las versiones masculinizadas de las ciudades globales que, por regla general, se colocan en el mismo plano que las empresas de comercio internacional y las aventuras empresariales (Florida, 2002; Ong, 1999). Esta percepción de los espacios urbanos tiende a centrarse en cuestiones de valor financiero acumulado y de expansión del capital global; su interés principal reside, sobre todo, en la transformación de las ciudades, mediante redes transnacionales de directivos y profesionales. Esta perspectiva no toma en consideración el tejido, arraigado y diaspórico, de la precariedad local, ni tampoco su carácter feminizado. El entramado de las relaciones de producción y reproducción, creadas a partir de dinámicas de poder hegemónicas de tipo heteronormativo y racial, requieren más atención.

A partir de la continua feminización y privatización del espacio doméstico en la era de la globalización, estudiosas como Ayçe Öncü y Petra Weyland (1997: 85) sostienen que la construcción de un “espacio global femenino privatizado” en las metrópolis resulta decisivo para asegurar todos los aspectos de la reproducción, directiva global, de la fuerza de trabajo. Asimismo, tal y como ha expuesto Saskia Sassen (1991), las ciudades globales son espacios determinados por una estricta división del trabajo, basada en el género y representada por una considerable proporción de mano de obra migrante femenina, infrarremunerada, que sostiene y garantiza activamente la infraestructura de cuidado y apoyo en los hogares de las ciudades globales (Brites, Tizziani y Gorbán, 2013; Gutiérrez Rodríguez y Brites, 2014; Vega y Gutiérrez Rodríguez, 2014).

Ahora bien, el análisis de los hogares requiere una perspectiva capaz de comprender, de acuerdo con Katherine Brickell y Ayona Datta (2004: 4), que “los espacios y lugares han de ser examinados a través de su carácter situado y su conexión con una diversidad de otras situaciones locales”. A raíz de esta observación, las autoras centran su investigación empírica en tres temas principales: familia, barrio y ciudades, con base en los cuales indagan en el tejido espacial articulado por tales entidades. En ellas se revela la compleja relación entre espacios, lugares y conexiones, circunscritos por las dinámicas de la migración. A partir de este análisis, las autoras formulan su perspectiva translocal.

El enfoque de Brickell y Datta (2004: 9) sobre la “translocalidad” se apoya en el transnacionalismo “anclado”, mediante el reconocimiento de que “los migrantes transnacionales nunca han estado privados de localidad”. Nos recuerda que una fijación a la escala de lo “nacional” limita nuestra comprensión de las experiencias, prácticas y materialidades encarnadas, que intervienen en la (re)producción de las vidas

transculturales. Las relaciones y conexiones de tipo local-local han de ser interpeladas, nuevamente, desde esta perspectiva. De tal suerte, la percepción de “lo local como situado con arreglo a una diversidad de escalas: cuerpo, hogar, urbe, región y nación” esclarece el abanico polifacético y variado de lugares y registros en los que se producen los encuentros.

La perspectiva privilegiada sobre la translocalidad, como afirman Brickell y Datta (2011: 3), resulta útil al objeto de desarrollar un análisis “más allá de la esfera pública para acceder a espacios más privados y afectivos” de la ciudad. Ahora bien, aunque las autoras se sirven de este enfoque para discutir “la vecindad cosmopolita”, prefiero insistir en las dificultades para determinar la “vecindad”, toda vez que la base de esos encuentros está determinada por coordenadas de desigualdad social, históricamente arraigadas. No obstante, la observación de ellas, acerca de los espacios afectivos, es digna de consideración para el análisis de los encuentros entre trabajadoras domésticas y sus empleadoras.

En este contexto, propongo que dirijamos nuestra mirada a los hogares que emplean trabajadoras domésticas migrantes, en tanto lugares translocales donde se establecen relaciones íntimas, marcadas por procesos de transculturación. Si aplicamos el concepto de “transculturación” de Fernando Ortiz (2002) a las sociedades europeas contemporáneas, estaremos en condiciones de rastrear las interdependencias entre los procesos actuales de migración y el pasado colonial e imperial europeo. Ortiz nos invita a pensar los límites y el potencial de vivir juntos, y percibir las constricciones materiales, simbólicas y afectivas bajo las cuales tienen lugar los (des-)encuentros, a veces dictados por la lógica de acumulación del capital y la explotación laboral, y a veces motivados por enredos afectivos.

DES-ENCUENTROS AFECTIVOS EN LOS HOGARES

Cuando una mujer inmigrante e indocumentada es empleada en un hogar por otra mujer, los *efectos* inmediatos de la migración se tornan tangibles. La línea divisoria entre “ciudadano” y “no ciudadano” marca el encuentro entre estas dos mujeres. Mediante la subcontratación del trabajo doméstico, dos grupos sociales que suelen vivir en espacios segregados confluyen y se encuentran en un hogar. Podríamos decir que, debido a la necesidad de una limpiadora o una cuidadora, los hogares de la clase media profesional se abren a un grupo social con el que no tienen ningún tipo de apego. En este espacio, el

encuentro entre las empleadoras y las trabajadoras parte de la premisa de que, aun cuando comparten un mismo espacio por la relación laboral que las une, las vidas de estas mujeres están unidas por una relación diametral. Comparten espacios sociales asimétricos, divididos por escalas temporales y exigencias profesionales diferentes. Aun así, en el espacio laboral, definido por la relación asimétrica de trabajo entre empleadora y empleada, estas dos mujeres articulan y negocian sus deseos, necesidades y momentos de identificación y desidentificación. Comparten algunos aspectos relativos a la construcción social de la “feminidad” asignada al trabajo doméstico y al cuidado de la esfera privada de los hogares.

Aunque su posición social en este ámbito se sostiene por una relación de poder diametral entre empleadora y trabajadora, estas dos mujeres llegan a ser, en su condición feminizada, depositarias de los residuos y registros culturales involucrados en la significación social del trabajo doméstico y de cuidado como trabajo feminizado (Dalla Costa y James, 1977; Goldsmith, 1981; Chaney y Castro, 1991; Federici, 2004; Jelin, 2010). Sin embargo, esta experiencia común, que podría crear una proximidad entre ellas, se ve cuestionada por la distancia estructural, impuesta, que las divide, entre otras cosas, por las políticas de control migratorio. La línea divisoria entre “ciudadana” y “migrante” las coloca en diferentes escalas sociales. Por ejemplo, tal y como muestra mi estudio sobre inmigrantes indocumentadas que trabajan como empleadas domésticas (Gutiérrez Rodríguez, 2010), estas mujeres no sólo podrían perder el trabajo si reclaman su derecho a un sueldo digno, sino que también se juegan la expulsión del país. A raíz de esta desigualdad estructural, las condiciones de empleo se negocian en relación con el estatuto migratorio y arrojan a las trabajadoras migrantes sin papeles a soportar las condiciones, peor pagadas y más precarias, de trabajo.

En los hogares, estas condiciones reflejan el predicamento del trabajo doméstico, en tanto feminizado y precarizado, que subtiende y pre-estructura la relación entre empleadoras y trabajadoras domésticas (Rollins, 1985; Romero, 1992; Hondagneu-Sotelo, 2001; Brites, 2014; Gorbán y Tizziani, 2014). En este punto se intersectan dos realidades que informan y configuran el encuentro entre estas dos mujeres. Mientras que, para la ciudadana, el espacio privado del hogar es considerado, en gran medida, un “lugar seguro” (aunque, como han sostenido activistas y académicas feministas, esto no siempre es así para los sujetos que sufren daños sexuales, psicológicos y físicos), para la empleada doméstica migrante, representa un espacio público, un lugar de trabajo. Bajo estas condiciones, las dos mujeres experimentan un encuentro íntimo, un “vivir juntas”,

atrincheradas en divisiones estructurales que sostienen un “vivir separadas”. Por regla general, ellas no viven en los mismos barrios. Muy a menudo, la trabajadora doméstica debe recorrer largas distancias para llegar al hogar de la empleadora, situado en barrios predominantemente homogéneos desde el punto de vista racial, étnico y/o nacional. Sus hijos no suelen ir a las mismas escuelas y sus círculos de amistades no coinciden, pero, en la privacidad de los hogares, estas dos mujeres se encuentran y comparten momentos de intimidad sin precedentes.

MATERIALIZANDO EL TRABAJO AFECTIVO

Cuando una trabajadora doméstica entra en una casa particular, inmediatamente pasa a formar parte de una red de relaciones energéticas y afectivas. Su presencia evoca sufrimiento social, así como anhelos, esperanzas y alegrías individuales. Una vez que entra en ese espacio privado, topa con las huellas afectivas de sus habitantes, y sus sentimientos llegan a entrelazarse con los de quienes habitan el hogar, desde el momento en que se ocupa indirectamente de esas energías que, a veces, se expresan en forma de emociones; por ejemplo, cuando ve llorar en silencio a su empleadora en la cocina, o cuando se halla con sentimientos de inseguridad o ignorancia.

Esta dimensión afectiva del trabajo constituye el objeto de nuestro interés. Una dimensión sensorial que no debería confundirse con el enfoque, más cognitivo, hacia las emociones, que se debate bajo el lema del trabajo emocional (Hochschild, 1983, 2003). Mientras que la teoría feminista ha puesto de manifiesto el carácter emocional del trabajo doméstico, en lo que atañe a su campo de acción sobre la empatía y la atención (Tronto, 1995; Vega, 2009; Jelin, 2010), los afectos relativos al trabajo doméstico (bienestar, felicidad, servilismo, repugnancia, rechazo y menosprecio), expresados por las participantes en mi estudio, están menos vinculados con las tareas de cuidado o atención a los demás; antes bien, lo están a nuestras reacciones y sensaciones corpóreas inmediatas, con respecto a las energías de otros y a nuestro entorno; surgen en la unión de reacciones corpóreas y de transmisión de sentimientos, que dejan una huella en el cuerpo o en el entorno de los sujetos, al tiempo que reflejan esas sensaciones en otros cuerpos. Aunque los afectos configuran nuestro pensamiento y nos estimulan a actuar, no expresan inmediatamente una intención deliberada o un objetivo racional. Más bien, son reacciones corporales a estímulos y sensaciones espontáneas, producidas en nuestro entorno y en encuentros cotidianos.

El bienestar, la comodidad y la amabilidad, por una parte, y la ansiedad, el miedo y el asco, por otra, son sentimientos que no siempre resulta fácil concebir materialmente; sin embargo, su circulación configura los modos en que trabajamos, así como nuestras energías productivas, el contexto y el contenido de nuestro trabajo. Además, los afectos no son energías que flotan libremente, fuera de un contexto social o marco histórico. Nuestros afectos actúan y reaccionan en un contexto histórico y un espacio geográfico concretos. De esta suerte, la expresión y la transmisión de afectos tienen lugar en un espacio caracterizado por relaciones de poder, históricamente producidas, socialmente configuradas y culturalmente localizadas. Desde esta perspectiva, propongo tratar al trabajo doméstico como trabajo afectivo, circunscrito por la lógica de la colonialidad y la feminización del trabajo.

El potencial afectivo de los sentimientos transpira en espacios habitados por memorias de sujeción y exclusión, vinculados a historias de opresión invocadas y repetidas en momentos de encuentro y desencuentro. La felicidad y el asco, por ejemplo, pueden ser emitidos y recibidos de diferente manera, con arreglo al estatus social de sus agentes. Sianne Ngai (2007) señala que estos sentimientos pueden tener diferentes resultados en relación con sus objetos. Los afectos tienen la capacidad de contribuir al aumento o disminución de la sensación vital de los entornos que atraviesan, de los sujetos con los que se encuentran o de los objetos en que se plasman. Mientras que la “felicidad” tiene un efecto vivificador, para Ngai (2007: 335), el “asco” es el “más feo de los sentimientos feos”; su efecto intenta desanimar su objeto de proyección, deshumanizarlo.

El trabajo doméstico aborda e implica el significado social que se le ha atribuido a lo largo de la historia, en cuanto trabajo feminizado, afectivamente manifiesto en la “repugnancia” asociada con algunas actividades domésticas concebidas como “tareas sucias” (Anderson, 2000). Por lo que respecta al encuentro afectivo entre la empleadora y la trabajadora doméstica, el significante de devaluación social que codifica el trabajo doméstico afecta a ambas mujeres por igual. Ambas tienen que lidiar con la repugnancia atribuida a ese trabajo. Sin embargo, el empleo de otra mujer para desempeñarlo libra a las empleadoras del afecto negativo y les facilita la experiencia de sentirse bien entre sus cuatro paredes, pues las mantiene ajenas a las tareas de cuidado y servicio, relacionadas con la condición femenina.

Los afectos se desarrollan dentro de la dinámica y los movimientos ambivalentes, resultado de las condiciones sociales materiales. Los afectos no sólo despliegan el contexto, surgen en un contexto histórico y geopolítico concreto. Aunque emanan de la

dinámica de nuestras energías, impulsos y sensaciones en encuentros cotidianos, los afectos también acarrearán residuos de significado social; los rondan intensidades pasadas, no siempre abordadas de manera inteligible, ni concebidas en el presente. En efecto, las expresiones y transmisiones inmediatas de afecto pueden revivir sensaciones y experiencias reprimidas de dolor y alegría. Los afectos son constelaciones temporales y espaciales de determinados tiempos, intrínsecamente impresas en legados del pasado y en itinerarios del presente y del futuro. En el encuentro entre las trabajadoras domésticas y sus empleadoras tiene lugar algo más que un intercambio de tareas reproductivas o de trabajo emocional. De hecho, lo que configura estas tareas es la transmisión de afectos, a medida que éstos se extienden a otros cuerpos (Spinoza, 1985).

Tal y como observa Teresa Brennan (2004: 6), mediante el afecto cobra importancia la dimensión energética de vernos conmovidas por lo que emocionalmente nos motiva. De esta suerte, los afectos pueden “realzarse cuando son proyectados hacia fuera, cuando nos libramos de ellos”; por ejemplo, en el caso de la alegría y el amor, podemos recuperar la energía. Sin embargo, es posible que los afectos se vean atenuados “cuando soportamos el peso afectivo de otra, ya sea mediante una transferencia directa o porque el enfado de la otra se convierte en nuestra depresión”. En la dinámica de poder presente en el empleo de mujeres latinoamericanas en hogares europeos, la transmisión de afectos acarrea algo más que lo que Brian Massumi (2002) interpreta como la dimensión “prepersonal” de los afectos; a saber, una expresión de intensidad no mediada por el lenguaje. Antes bien, la transmisión de los afectos en el trabajo doméstico se expresa mediante y se orienta a cuerpos concretos e historicizados, a medida que los afectos impactan sobre los factores externos y las dinámicas internas.

ENREDOS

FEMINIZACIÓN DEL TRABAJO

Al considerar la dimensión afectiva del trabajo doméstico en casas particulares, lo que me impresionó, en primer lugar, fue la merma de energías asociada a este trabajo en la narrativa de las trabajadoras domésticas y de sus empleadoras por igual. Muchas historias hablan de sentimientos de consunción, agotamiento, monotonía, repetición, apatía y desgaste vital, en relación con el desempeño de tareas como limpiar, tender la cama, barrer, lavar la ropa o los platos; pero también con lo que atañe a la estructura rutinaria

de preparar la comida, peinar o vestir a los niños, o sencillamente hacer las tareas que hay que hacer, pero nadie tiene ganas de hacer, y en las que nadie repara cuando se realizan. Como he dicho antes, estas tareas no son percibidas como tales sólo porque se supone que sean aburridas, sino porque el aburrimiento asociado a las mismas está vinculado a la percepción cultural de este trabajo como “banal”, carente de todo reconocimiento social, profesional o financiero. En este contexto, los sentimientos y las emociones involucrados en el trabajo doméstico, y experimentados por las personas que lo desempeñan, se expresan, imprimen, intercambian y circulan al interior de los hogares. De esta suerte, los afectos no sólo despliegan el contexto (Massumi, 2002), sino que se producen en un contexto específico.

Las energías afectivas relacionadas con la organización y la dinámica del trabajo doméstico, pagado y no pagado, se desarrollan en la lógica de la feminización del trabajo. Tal y como afirman Annie Phizacklea y Carol Wolkowitz (1995: 3), la feminización describe “la caída de los términos y las condiciones del empleo, de tal suerte que una considerable proporción de la fuerza de trabajo ha terminado padeciendo condiciones de trabajo ‘feminizadas’ (esto es, malas e inseguras), en algunos casos mediante la desregulación en el ámbito nacional”. El trabajo doméstico señala ese terreno de desregulación como lo abyecto y lo devaluado en la sociedad. Los sujetos que desempeñan ese trabajo están culturalmente definidos mediante significantes de “inferioridad”, producto de procesos de feminización, pero también de procesos de racialización.

En conversaciones sostenidas con empleadoras y trabajadoras domésticas, el sentimiento de “inferiorización” se expresa en la reflexión de éstas sobre su papel de “madres” y “esposas”. El empleo de otra mujer para desempeñar el trabajo doméstico libra parcialmente de esa posición a las primeras y les permite experimentar sentimientos positivos. El empleo de la trabajadora doméstica permite al hogar albergar sentimientos positivos, que animan a los miembros de la familia, mientras que la trabajadora doméstica se cobra el fardo, físico y afectivo, implicado en esa labor que algunas de las empleadoras querrían olvidar. Desplazar hacia otra mujer los afectos desalentadores vinculados al trabajo doméstico posibilita a todos los habitantes de la casa, y sobre todo a las mujeres (que siguen siendo las principales suministradoras de cuidados y trabajo doméstico), desprenderse de la atribución del valor social, menoscabado, que se asigna a ese trabajo, al tiempo que los hombres se mantienen ausentes de la repartición de las tareas domésticas. El empleo de una mujer para realizar tareas reproductivas contribuye a

apaciguar los conflictos derivados de su reparto en el hogar, entre parejas y demás miembros de la familia (Caixeta y otros, 2004). Así, con base en la delegación del trabajo reproductivo, se refuerza la lógica heteronormativa en el hogar (Gutiérrez Rodríguez, 2014).

Disponer de trabajo en casa no sólo permite a las empleadoras recuperar un sentimiento de bienestar en un terreno históricamente determinado y simbólicamente prescrito por la correlación entre feminidad y subordinación, servidumbre y explotación, sino también el fardo afectivo impreso sobre el trabajo feminizado. Ahora bien, no obstante que la empleadora puede sustraerse en parte a la abyección socialmente proyectada sobre el trabajo doméstico, mediante el empleo de una trabajadora, ambas continúan siendo las principales destinatarias de este trabajo. En conversación con las empleadoras, descubrimos que, aunque delegaban las tareas del hogar en otra mujer, ellas seguían ocupándose, gestionando y coordinando la organización y realización del trabajo (Caixeta y otros, 2004); en ocasiones, incluso, este trabajo volvía a recaer en ellas, debido a la ausencia momentánea de la trabajadora doméstica. De esta suerte, la delegación remunerada de este trabajo a otra mujer sólo se consigue de manera parcial y está permanentemente sometida a coyunturas económicas y políticas.

COLONIALIDAD DEL TRABAJO

Cuando una mujer migrante es empleada como trabajadora doméstica en un hogar, lo que entra en juego no sólo son las diferencias creadas mediante un proceso de feminización, y que se desprenden de un marco heteronormativo, sino también las diferencias sociales instituidas, derivadas y relativas al legado colonial europeo. Con un gesto de asco, una de las empleadas domésticas comenta sobre la limpieza de los baños en la casa donde trabaja. Encontrarse el baño sucio le deja sensaciones de abandono e ignorancia. Tal como observa Rosie Cox (2006), con respecto a la relación entre suciedad, limpieza y estatus, el modo en que se percibe y trata socialmente a esta trabajadora tiene que ver con el modo en que la “suciedad” es concebida culturalmente. Las personas que trabajan con aguas residuales, recogiendo basura o limpiando están mal pagadas y en gran parte expuestas a condiciones de trabajo peligrosas e inseguras. Hacer “trabajos sucios” marca el grado más bajo de la escala social. Como señala Cox (2006: 7), el “estatus de la trabajadora se vuelve inseparable del estatuto del trabajo, de tal suerte que se hace imposible mejorar radicalmente ambas posiciones sin cuestionar los

sentimientos socialmente arraigados sobre la suciedad”; no obstante, tratar con la “suciedad” no sólo marca el estatus social, también a las economías afectivas de los hogares y de la sociedad.

Cabe decir, al respecto, que cuando las trabajadoras domésticas entrevistadas referían las tareas más “banales”, “sencillas” y socialmente menospreciadas, como fregar los suelos y recoger fluidos, pelos y suciedad en general, todas hablaron de haber experimentado sentimientos de merma en los hogares donde laboraban. Estas tareas están intrínsecamente vinculadas a nuestras necesidades básicas y son un recordatorio constante de nuestra condición humana. Cuando la trabajadora doméstica tiene que lidiar con las huellas físicas y afectivas de quienes habitan el hogar, las fronteras o diferencias sociales se derrumban, desestabilizando las asimetrías de poder inscritas en la relación entre empleada y empleadora. Ahora bien, no sólo surgen lazos afectivos entre estas dos mujeres, y entre la primera y otros miembros de la familia, sino que la trabajadora doméstica se convierte en un testigo silencioso de momentos de absoluta intimidad (Gutiérrez Rodríguez, 2007). Así, las empleadas domésticas se vuelven destinatarias de las emociones y los sentimientos que circulan en los hogares. Tal y como afirman algunas de las trabajadoras domésticas, conocer los baños es conocer las “vidas íntimas” de sus empleadoras. Los baños están infundidos de las energías de las personas.

Dejar los baños sin limpiar, o ignorar el cabello en los cepillos, transmite un mensaje explícito que remite al desprecio. Para William Miller (1998: 215), el desprecio transmite la sensación de no ser “digno de ser tenido en cuenta”. Aunque los usuarios de los baños no tengan esa intención, el sentimiento de desprecio se expresa en los cepillos desaseados, en los fluidos y la suciedad encontrados. El uso de los baños por parte de los miembros de las familias pone de manifiesto la falta de consideración hacia la persona que limpia ese espacio. Esta actitud saca a la luz, sintomáticamente, la invisibilidad asociada al trabajo doméstico y a la persona que lo desempeña. Sin quererlo, la trabajadora doméstica tiene que hacer frente a estas energías, lo que repercute negativamente sobre ella y le provoca repugnancia y asco.

El asco, como plantea Sianne Ngai (2007: 335), es “una emoción estructurada y agonística que lleva una señal fuerte e inequívoca”. Para Ngai, el asco no es ambivalente acerca de sus objetos. En el contexto del trabajo doméstico, expresa una sensación acarreada por el significado social que dicho trabajo denota, y que se define por el legado histórico del colonialismo y la organización contemporánea de un orden social heteronormativo. Los afectos expresados e impresos en este contexto se despliegan en

su seno, aunque no siempre emanen del mismo. La impresión de sentimientos de invisibilidad e inutilidad se negocia al interior de este ámbito social, que revive la lógica cultural de abyección y se despliega como parte de un discurso de poder racializador y feminizador. Cuando se trata de emplear a una trabajadora doméstica migrante, sin papeles, el contexto social, que prescribe la percepción del trabajo doméstico en la casa particular, se define tanto por las relaciones de género, como por el impacto de las políticas migratorias en ese espacio. Al operar bajo la lógica de la colonialidad del poder, como aquí se plantea, los procesos de subalternización y las dinámicas de inferiorización se imponen, por mor de las implicaciones y las consecuencias a que las personas han de someterse, debido a las medidas migratorias de gestión, regulación y control.

Al respecto y mediante el concepto de “colonialidad del poder”, Anibal Quijano (2005: 184) describe un sistema social de dominación, subyugación y explotación, a través del cual se producen nuevas identidades y geografías sociales que definen, a su vez, nuevas asimetrías de poder entre colonizadores y colonizados. Según el autor, la categoría de “raza” llegó a operar como sostén de este sistema de codificación cultural, que establecía un modelo de clasificación social. A partir de esa matriz racial, se desarrolló una “nueva estructura global de control del trabajo”, que tuvo un impacto en la organización de las relaciones y modos de producción. De esta manera, se dio inicio a una geografía social del capitalismo global, que sentó las bases para el desarrollo futuro de los modos de producción y de reproducción social.

Aunque explícitamente no se lee un sistema de clasificación colonial en las políticas migratorias nacionales contemporáneas de la Unión Europea (UE), la separación entre “ciudadano” y “extranjero” (migrante y refugiado) reverbera con la lógica de la colonialidad. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en los requisitos de entrada y residencia que han de cumplir migrantes y refugiados para establecer sus vidas dentro de la UE. En particular, los migrantes procedentes de Estados no pertenecientes a ésta tienen que cumplir los requisitos, en constante modificación y cada vez más restrictivos, impuestos en el ámbito nacional. Los cambios en las leyes de reunificación familiar (Kraler, 2010; Kofman y otros, 2012), las políticas de expedición de visados, y sobre todo los visados de estudios, están haciendo que la entrada y la residencia en la UE se vuelva cada vez más difícil.

La mayor parte de las mujeres inmigrantes que participan en mi investigación, procedentes de América Latina, llegaron a Alemania con un visado de estudios. Algunas de ellas tenían previsto cursar estudios de posgrado, pero se toparon con obstáculos

cuando intentaron matricularse en los programas universitarios, debido a que sus licenciaturas latinoamericanas no estaban convalidadas, lo que significa que el periodo de tres meses asignado por su visado de turista no era suficiente; eso las dejó ante el dilema de volverse a sus países o continuar su viaje hacia otros países. Si decidían permanecer en el país, tendrían que hacer frente a una situación legal irregular. Conseguir empleo en una casa particular, como trabajadoras domésticas, representaba una de las pocas opciones disponibles para ganarse la vida. La “contratación” de una trabajadora doméstica en una casa particular está excluido de las regulaciones oficiales de empleo, razón por la cual representa para las migrantes uno de los puntos de acceso al mercado de trabajo. No obstante, como han puesto de manifiesto muchos informes, el hogar es un lugar inestable en lo que atañe a la seguridad y la protección de las trabajadoras. En cuanto a las condiciones de trabajo, esto significa que el empleo de las trabajadoras domésticas se caracteriza por los contratos verbales, las jornadas de trabajo desreguladas, así como por condiciones de trabajo inseguras y vulnerables. Asimismo, en tanto que migrantes sin papeles, estas trabajadoras se sitúan fuera del marco de protección legal (Triandafyllidou, 2013).

Volviendo a la dimensión afectiva de estar sujetas a la lógica de la inferiorización, la posición de “exterioridad”, habitada por mujeres inmigrantes e indocumentadas, no sólo se expresa en el estatus social inferior y la devaluación de su trabajo, sino también en los circuitos afectivos a los que están expuestas y con los que se relacionan. De esta suerte, la transmisión de afectos entre las trabajadoras domésticas y sus empleadoras se apoya en los lazos afectivos desarrollados y en las tareas de cuidado desempeñadas en el trabajo, así como en el carácter espacial y relacional en el que éste se despliega.

CONCLUSIÓN

En el contexto del hogar, los sentimientos expresados en relación con el “trabajo sucio”, en cuanto toca a la limpieza del baño, por ejemplo, nos recuerdan lo que Ngai (2007) describe como la racialización de los afectos. Aunque el autor desarrolla este enfoque mediante un análisis de la representación cultural de cuerpos racializados, los afectos transmitidos en el trabajo doméstico y a través de cuidados parecen asistir a una dinámica similar. Como señala Ngai (2007: 32), en lo que atañe a los afectos racializados, el contexto de la racialización “hace que el afecto neutral e incluso potencialmente positivo de la jovialidad se vuelva ‘feo’, remitiendo a los sentimientos problemáticos más obvios”. En el caso de las trabajadoras domésticas sin papeles, este contexto se sortea mediante

las fronteras creadas por las políticas migratorias que subyacen, sutilmente, a los encuentros entre ellas y sus empleadoras. En este sentido, los afectos que circulan en el espacio y se expresan en dichos encuentros se vuelven “feos” cuando involucran resabios del discurso racializador, que atribuye la “inferioridad” a la empleada y pone en escena la “superioridad” de la empleadora sobre su trabajadora doméstica. Esos afectos acarrear des-aliento. De esta manera, los afectos que circulan en un contexto de racialización no siempre nos invitan a actuar, sino que también pueden inmovilizarnos.

Ser invisibilizada o ignorada infunde a la trabajadora doméstica un sentimiento de insignificancia social; acarrea la sensación de des-aliento. Esto se contrapone al impacto que el trabajo doméstico tiene sobre el hogar, en tanto fuerza vivificadora, pues, aunque no se declare explícitamente en ninguna descripción del trabajo doméstico, la presencia de la trabajadora en la casa particular, su desempeño de tareas cotidianas que contribuyen al bienestar de quienes la habitan, llena de vida ese espacio. Así, el trabajo doméstico tiene una dimensión “vivificadora”, aunque ese efecto no suela percibirse ni reconocerse en la sociedad.

En este sentido, aun cuando se le pide a la trabajadora doméstica que se ocupe de la casa, y en esa medida que contribuya a la creación de energías afectivas positivas, las tareas que, se supone, ha de desempeñar, así como las dinámicas que eventualmente encuentra, imprimen afectivamente sobre ella el estatuto de inferioridad y la desvaluación socialmente asociada con el trabajo doméstico. Asimismo, su posición como inmigrante e indocumentada la instala en un vacío de derechos civiles que la hace más vulnerable a la explotación y al escarnio.

Así pues, trabajando con y a través de la textura afectiva de nuestras vidas, el trabajo doméstico se relaciona con el carácter doble y ambivalente de los afectos en tanto que resortes de vida y, al mismo tiempo, recursos de explotación en el capitalismo avanzado. En cuanto tal, el trabajo doméstico, como trabajo afectivo, no sólo aborda la cualidad emocional desempeñada en lo que atañe al cuidado y atención de los otros, también aborda la dimensión energética en la que se crean y reproducen las relaciones sociales al interior de la matriz de las desigualdades globales.

Finalmente, en su desarrollo en los espacios translocales y en los encuentros transculturales, la transmisión de afecto conserva las huellas del pasado histórico. Los momentos de encuentro y desencuentro afectivo entre las trabajadoras domésticas y sus empleadoras tienen lugar en este puñado de sentimientos ambivalentes que, simultáneamente, transportan y negocian sentimientos sociales de sufrimiento y alegría.

REFERENCIAS

ANDERSON, B. (2000). *Doing the dirty work? The global politics of domestic labour*.

- London: Zed Books.
- BRAH, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- BRENNAN, T. (2004). *The transmission of affect*. Ithaca: Cornell University Press.
- BRICKELL, K., Datta, A. (2011). *Translocal Geographies: Spaces, Places, Connections*. Farnham: Ashgate.
- BRITES, J. (2014). Domestic service, affection and inequality. Elements of subalternity. *Women's Studies International Forum* (46), pp. 63-71.
- BRITES, J., TIZZIANI, A., GORBÁN, D. (2013). Trabajo doméstico remunerado: espacios y desafíos de la visibilidad social. *Revista de Estudios Sociales* (45), pp. 226-228.
- CAIXETA, L., GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, E., TATE, S. A., VEGA, C. (2004). *Homes, care and borders –Hogares, cuidados y fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- CHANEY, E. M., CASTRO, M.G. (1991). *Muchachas no more. Household workers in Latin America and the Caribbean*. Philadelphia: Temple University Press.
- COX, R. (2006). *The Servant Problem. Domestic employment in a global economy*. London: I.B. Tauris.
- DALLA COSTA, M., JAMES, S. (1972). *The power of women and the subversion of the community*. London: Butler and Tanner Ltd.
- FEDERICI, S. (2004). *Calibán y la bruja*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FLORIDA, R. (2002). *Cities and the Creative Class*. New York: Routledge.
- GOLDSMITH, M. (1981). Trabajo doméstico asalariado y desarrollo capitalista. *Ideas feministas de nuestra América*. Recuperado el 1 de marzo de 2012, de http://ideasfem.wordpress.com/textos/i/i17/#_ftn3
- GORBÁN, D., TIZZIANI, A. (2014). Inferiorization and deference: The construction of social hierarchies in the context of paid DOMESTIC labor. *Women's Studies International Forum* (46), pp. 54-62.
- GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, E. (2007). The 'hidden side' of the new economy –On transnational migration, domestic work and unprecedented intimacy. *Frontiers: Journal of Women Studies*, 28 (3), 60-83.
- _____. (2010). *Migration, Domestic Work and Affect*. New York/London: Routledge.
- _____. (2014). Precarity of Feminisation: On domestic work, heteronormativity and the coloniality of labour. *International Journal of Politics, Culture and Society*, 27 (2), pp. 191-202.
- GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, E., BRITES, J. (2014). Feminization of labor: Domestic work

- between regulation and intimacy. *Women's Studies International Forum* (46), pp. 1-5.
- HOCHSCHILD, A. R. (1983). *The managed heart: Commercialization of human feelings*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (2003). *The commercialization of intimate life. Notes from home and work*. Berkeley: University of California Press.
- HONDAGNEU-SOTELO, P. (2001). *Doméstica: Inmigrant workers cleaning and caring in the shadows of affluence*. Berkeley: University of California Press.
- JELIN, E. (2010). *Pan y afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- KOFMAN, E. (2011). *Family reunion legislation in Europe: Is it discriminatory for migrant women?* Brussels: European Network of Migrant Women.
- KRALER, A., KOFMAN, E., KOHLI, M., SCHMOLL, C. (2012). *Gender, generations and the family in international migration*. Amsterdam University Press/IMISCOE.
- LEVITT, P., GLICK SCHILLER, N. (2004). Conceptualizing Simultaneity. A transnational social field perspective on society. *International Migration Review (IMR)*, 38 (3), pp. 1002-1039.
- MASSUMI, B. (2002). *Parables for the virtual. Movement, affect, sensation*. Durham, N.C. Duke University Press.
- Miller, W. I. (1998). *The Anatomy of Disgust*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- NGAI, S. (2007). *Ugly feelings*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- ONCÜ, A., WEYLAND, P. (1997). *Space, Culture and Power. New identities in globalizing cities*. London: Zed Books.
- ONG, A. (1999). *Flexible Citizenship. The cultural logics of transnationality*. Durham: Duke University Press.
- ORTIZ, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar*. Madrid: Cátedra.
- PHIZACKLEA, A., WOLLKOWITZ, C. (1995). *Homeworking women: Gender, racism and class at work*. London: Sage.
- QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, VI (2), pp. 342-386.
- ROLLINS, J. (1985). *Between women: Domestic workers and their employers*. Philadelphia: Temple University Press.
- ROMERO, M. (1992). *Maid in the U.S.A.* New York: Routledge.

- SMITH, M. P., GUARNIZO, L. E. (Eds.) (1998). *Transnationalism from below*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- SPINOZA, B. DE (1985). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Oscar Cohan, traductor). México: FCE.
- TRIANDAFYLIDOU, A. (2013). *Irregular migrant domestic workers in Europe*. Farnham: Ashgate.
- TRONTO, J. (1995). Care as a basis for radical political judgments. *Hypatia*, 10 (2), pp. 141–149.
- VEGA, C. (2009). *Culturas del cuidado en transición*. Barcelona: Editorial UOC, Niberta.
- VEGA, C., GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, E. (2014). Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado. Debates latinoamericanos. Presentación del Dossier. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (50), pp. 9-26.
- VERTOVEC, S. (2006). Is circular migration the way forward in global policy? *Around the globe*, 3 (2), pp. 38-44.
- VERTOVEC, S., COHEN, R. (2002). *Conceiving cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. Oxford University Press.
- WIMMER, A., GLICK SCHILLER, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks* (4), pp. 301-334.

Infancia, diferencia y desigualdad. Aportes en la clave de los feminismos poscoloniales

Laura Victoria Martínez

Resumen

En este ensayo se argumenta que los debates del campo de los feminismos poscoloniales constituyen aportes sustantivos para pensar procesos de desigualdad y diferencia en la infancia. Se propone leer estas contribuciones en relación con dos dimensiones de análisis: la desigualdad por edad que está en la base del status jurídico diferenciado de la niñez, y la condición contemporánea de los niños y niñas como sujetos de derechos. Para cumplir con este objetivo, en primer lugar, se examina las principales conceptualizaciones de los estudios poscoloniales y la corriente de la decolonialidad en Latinoamérica, y se articula estas transformaciones en la teoría social con respecto al campo del feminismo en particular. En segundo lugar, se aborda las teorizaciones sobre la infancia en las ciencias sociales, procurando establecer puentes con ciertas premisas de los estudios de género. Se explora la configuración histórica de la desigualdad legal, con base en la edad, y se presenta argumentos para problematizar los discursos sobre derechos de la infancia en la clave de la diferencia colonial. Se plantea, como conclusión, la pertinencia de un posicionamiento crítico de las retóricas salvacionistas de la infancia.

Palabras clave: Feminismos, Infancia, Poscolonialismo

Abstract

This essay argues that the discussions in the field of postcolonial feminisms constitute substantial contributions to thinking processes of inequality and difference in childhood. These contributions can be read on two dimensions of analysis: age inequality that underlies the different legal status of children, and the contemporary status of children as subjects of rights. To meet this goal, the main conceptualizations of postcolonial studies and current decoloniality in Latin America are examined in the first place. These transformations in social theory are articulated with respect to the field of feminism in particular. Secondly, theorizations on children in the social sciences are addressed, trying to build bridges with certain assumptions from gender studies. Historic configuration of legal inequality based on age is explored, and arguments are presented to problematize discourses on children's rights in terms of the colonial difference. Pertinence of a critical position on children's salvationist rhetoric is presented as a conclusion.

Keywords: Feminisms, Childhood, Postcolonialism

Résumé

Cet essai démontre que les débats dans le domaine des féminismes postcoloniaux constituent des apports importants pour penser les processus d'inégalité et de différence dans l'enfance. L'auteur se propose de considérer ces contributions en relation avec deux dimensions d'analyse: l'inégalité par âge, base du statut juridique différencié de l'enfance, et la condition contemporaine des enfants comme sujets de droits. Pour réaliser cet objectif, on examinera en premier lieu les principales conceptualisations des études du courant postcolonial en Amérique Latine. On étudiera ces transformations dans le cadre de la théorie sociale, spécialement dans le domaine du féminisme. On abordera ensuite les théorisations sur l'enfance dans les sciences sociales, en essayant d'établir des relations avec certaines avancées des études de genre. On explorera la configuration historique de l'inégalité légale, en fonction de l'âge, et on présentera des arguments pour problématiser les discours sur le droit de l'enfance, qui sont des éléments clés de la différence coloniale. On proposera, en conclusion, la pertinence d'un positionnement critique sur les rhétoriques salvatrices de l'enfance.

Mots clés: Féminisme, Enfance, Post-colonialisme.

Texto completo: [PDF](#)

INFANCIA, DIFERENCIA Y DESIGUALDAD
APORTES EN LA CLAVE DE LOS FEMINISMOS POSCOLONIALES

Laura Victoria Martínez*

Resumen

En este ensayo se argumenta que los debates del campo de los feminismos poscoloniales constituyen aportes sustantivos para pensar procesos de desigualdad y diferencia en la infancia. Se propone leer estas contribuciones en relación con dos dimensiones de análisis: la desigualdad por edad que está en la base del status jurídico diferenciado de la niñez, y la condición contemporánea de los niños y niñas como sujetos de derechos. Para cumplir con este objetivo, en primer lugar, se examina las principales conceptualizaciones de los estudios poscoloniales y la corriente de la decolonialidad en Latinoamérica, y se articula estas transformaciones en la teoría social con respecto al campo del feminismo en particular. En segundo lugar, se aborda las teorizaciones sobre la infancia en las ciencias sociales, procurando establecer puentes con ciertas premisas de los estudios de género. Se explora la configuración histórica de la desigualdad legal, con base en la edad, y se presenta argumentos para problematizar los discursos sobre derechos de la infancia en la clave de la diferencia colonial. Se plantea, como conclusión, la pertinencia de un posicionamiento crítico de las retóricas salvacionistas de la infancia.

Palabras clave: Feminismos, Infancia, Poscolonialismo

1. INTRODUCCIÓN. DEBATES Y DEFINICIONES SOBRE LO POSCOLONIAL

Uno de los consensos más generalizados en torno a lo postcolonial es el carácter ambiguo y elástico del término, por lo que sus usos, alcances y limitaciones han sido objeto de un intenso debate (Bidaseca, 2010; Mezzadra y Rahola, 2009; Mellino, 2008). Algunas posiciones cuestionan el *post* en tanto prefijo asociado a nociones cronológicas (Shohat, 1993: 110), ya que sugiere caracterizar nuestra época como una etapa posterior a la dominación colonial, mientras que numerosos procesos contemporáneos lo desmienten: racismo, ocupaciones neoimperialistas, sujeción directa o indirecta de determinadas naciones (Mellino, 2008: 29). De este modo, entendemos lo postcolonial como una condición de las sociedades contemporáneas

* Profesora en Ciencias Antropológicas en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Integra actualmente el equipo de investigación "Proyecto Ubacyt 2013/2016 (20020120100197BA) *Transmisión intergeneracional de saberes y procesos de identificación en poblaciones indígenas y migrantes de la Argentina*, dirigido por la doctora Gabriela Novaro.

(Mezzadra y Rahola, 2008) y como término que condensa los sentidos atribuidos a la dominación neocolonial, pero que no puede reducirse al mismo, ya que subraya los procesos de lucha anticolonialista (Mellino, 2009: 85).

Si bien desde el poscolonialismo se discute con categorías y paradigmas como el tercermundismo y el anticolonialismo clásico, ello no implica omitir los legados históricos de estos procesos, como genealogías amplias de la teoría postcolonial. En este sentido, se viene planteando la necesidad de revisar las definiciones que la equiparan con “un producto de laboratorio” nacido en las academias anglosajonas y orientado estrictamente por el paradigma postestructuralista (Mellino, 2008; Mezzadra y Rahola, 2009). Porque, si bien se reconoce la influencia del postmodernismo y el posestructuralismo¹ en la producción de los nombres más reconocidos de la teoría poscolonial “oficial”² (Shohat, 1993: 106; Mellino, 2008: 36), no menos importantes resultan los entramados históricos entre la crítica filosófica, el humanismo occidental y las luchas anticoloniales, una de cuyas expresiones históricas más difundidas es el prólogo que Sartre escribiera a la reconocida obra de Frantz Fanon (1961), *Los condenados de la tierra*.

Discutidas las genealogías, nos preocupa desarrollar ciertos puntos nodales de este campo de estudios. Tanto en los estudios poscoloniales como en las producciones orientadas por el “giro decolonial” en Latinoamérica, un punto de partida central es considerar la articulación entre colonialismo y modernidad³. En primer lugar, conceptualizar las colonias “como laboratorios” de la modernidad supone desestimar la versión de la filosofía política occidental sobre la misma: de modo tal que la modernidad no se origina en el siglo XVII o XVIII en (y desde) Europa, sino que debe pensarse en el inicio mismo de la conquista de América o Abya Yala: 1492 (Dussel, 2003: 50).⁴ En segundo lugar, el compromiso con estas perspectivas implica poner en el centro la idea de raza, como instrumento fundamental de la legitimación del dominio colonial (Quijano, 2003: 203). La jerarquización de grupos humanos en razas remite a

¹ En especial, ciertas rupturas epistemológicas asociadas a estas corrientes, tales como la crítica a la razón, el progreso unilineal, la ciencia, las narraciones y mitos de Occidente, y la reivindicación de una ética pluralista hacia la autorrepresentación de los pueblos. Véase: Mellino, 2008.

² Nombres de referencia obligada: Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak.

³ En líneas generales, el pensamiento decolonial —como es nombrado en términos contemporáneos—, se inscribe en tradiciones interdisciplinarias de la filosofía y la teoría social (Bidaseca, 2010).

⁴ Se parte de reconocer 1492 como “evento de inicio” de una organización sociopolítica-económica y epistémica en la que Europa se arroga el centro: una Historia universal en la que los desplazamientos espaciales (la relación centro-periferia) se convierten en desplazamientos cronológicos (la relación modernidad-tradición), Véase: Castro Gómez, 2003.

los orígenes del proceso que erigió a Europa occidental como sede de un mercado mundial y al resto de las regiones colonizadas bajo una forma específica del control del trabajo, lo que definió “la geografía social del capitalismo” (Quijano, 2003: 208).

Como habíamos comenzado a plantear, esta perspectiva condiciona el modo en que se analizan las formaciones sociales modernas. Sabemos que el nacimiento de las repúblicas latinoamericanas no se implicó en la generalización de las formas de producción asociadas a la relación capital-salario, como forma específica de control del trabajo (Pedraza Gomez, 2007). En términos esquemáticos, es el “paquete” de ciudadanía formal y nacionalidad lo que se mira críticamente desde la perspectiva poscolonial, en principio por la forma en que las instituciones propiamente modernas se superpusieron a estructuras coloniales (Rivera Cusicanqui, 2010). Puede decirse que se reconocen las continuidades entre los tiempos coloniales y las sociedades contemporáneas; no en términos lineales, sino de reconfiguración permanente de mecanismos de dominación (Shohat, 1993: 112). Por nuestras latitudes, esta posición suele reconocerse a través de un término más específicamente asociado a la producción decolonial, “colonialidad del poder y el saber” (Quijano en Castro Gomez, 2003). En este marco, vemos el despliegue de políticas de identidad como respuesta ante una profunda crisis de la forma histórica de regulación social de las instituciones modernas, como la ciudadanía, el estado-nación (Mellino, 2009:87; Castro Gomez, 2003:145), y la irreversible configuración colonial de las trayectorias históricas, contemporáneas, de las diferencias (Mezzadra y Rahola, 2008:270).

Cabe agregar que otros campos de la teoría social (en especial, las líneas feministas) han comenzado a dialogar con los aportes de las perspectivas poscoloniales. Nuestra propuesta es pensar estos desarrollos —que podemos denominar feminismos poscoloniales— para abordar procesos de desigualdad y diferencia en la infancia. Con este objetivo, comenzaremos explorando premisas y debates teóricos en torno a las mujeres y los niños.

2. LAS MUJERES Y LOS NIÑOS EN LA TEORÍA SOCIAL Y POSCOLONIAL

2.1 LA TEORÍA FEMINISTA Y LOS ESTUDIOS DE INFANCIA

Un intenso debate en torno a la infancia viene ganando terreno en las ciencias sociales desde la década de 1980. Este interés se enmarca en los antecedentes de diversas disciplinas, como la psicología, la antropología (Franzé, Jociles y Poveda, 2011), la historiografía de la infancia (Aries, 1987) y la escolarización moderna (Carli, 2006). Se

ha señalado que el vigoroso aumento de las producciones dedicadas a pensar la categoría de edad viene a contrarrestar el histórico silenciamiento de los niños en las disciplinas sociales (Caputo, 1995).⁵ En líneas generales, es posible trazar un paralelismo entre el sendero de protagonismo que comenzaron a cobrar las mujeres y los niños en las agendas académicas (Moscoso, 2009). De hecho, la crítica al androcentrismo, como perspectiva epistemológica predominante que se implicó en el silenciamiento de las mujeres, encuentra relación con el eje adultocéntrico desde el que se abordaron los procesos sociales (Franzé, 2011: 10). El giro teórico hacia la infancia implica una ruptura en la medida en que se comenzó a reclamar el interés en los puntos de vista de los niños, a visibilizarlos como agentes sociales en la producción y reproducción social. Asimismo comenzaron a problematizarse de modo sostenido cuestiones como la “traducción” de las palabras de los niños en investigaciones orientadas por adultos (Christensen y James, 2005).

La posición de los niños en la estructura social es uno de los debates que crecen en este contexto de producción de conocimientos. Discutiendo con algunos conceptos del marxismo, las corrientes estructuralistas sobre la infancia recuperan los aportes de la crítica feminista para argumentar la necesidad de pensar la edad como categoría de desigualdad (Moscoso, 2009; Wintersberger, 2006). Dicotomías como hombre-mujer, adulto-niño, fueron clave en el establecimiento de relaciones jerárquicas entre distintos dominios de base para el desarrollo del capitalismo y el estado nacional moderno: privado-público, consumo y producción, necesidad objetiva y deseo subjetivo⁶ (Stephens, 1995:6). En términos esquemáticos, estas posiciones acuerdan en la especificidad de la infancia como categoría generacional (en posición de desigualdad), ya que se trata de un status atravesado por tres esferas de regulación excluyentes: la institucionalización (fundamentalmente escolar), la naturalización de formas de sometimiento con base en caracteres pretendidamente biológicos, y una posición desventajosa en el acceso diferencial de cada generación a los recursos (Qvortrup, 2005: 86). De tal modo, podemos decir que pensar la subordinación de los niños

⁵ La cuestión de la infancia comienza a ser pensada ya en la primera mitad del siglo XX, aunque el peso que dichas investigaciones asignaban a la socialización, como proceso unidireccional, es cuestionado en los abordajes contemporáneos (Moscoso, 2009; Szulc, 2006).

⁶ Traducción propia.

impone considerar la dimensión generacional⁷ del poder y la desigualdad (Pavez Soto, 2012).

En las últimas décadas ha crecido el debate en torno a la diversidad de experiencias de infancia y las desigualdades entre niños. En tal sentido, las perspectivas que comenzaron a revisar de modo sistemático la noción de *niño universal* están emparentadas con las revisiones de la Convención Internacional de Derechos del Niño (CIDN), sancionada en 1989, en la que pueden identificarse atributos típicamente asociados a la noción occidental de infancia, como la vulnerabilidad (Stephens, 1995). No obstante, vale decir que estas críticas y debates sobre el modelo universal de niñez son asumidos desde posicionamientos teóricos divergentes. Exploraremos a continuación la importancia central de articular estas reflexiones desde una perspectiva de la diferencia en clave colonial.

2.2 MUJERES Y DIFERENCIA COLONIAL

El contexto de surgimiento de lo que actualmente se denomina “teoría poscolonial” suele ubicarse a finales de 1970 y principios de 1980, momento atravesado por la caída de los socialismos reales⁸ (Bidaseca, 2010) y las plataformas tercermundistas, junto al inicio de la contraofensiva imperialista (Shohat, 1993). Esta no es solo una mención de contexto, sino que puede ser vinculada a las formulaciones poscoloniales, que apuntaron a develar el carácter eurocéntrico de las categorías cognitivas de todo el pensamiento social moderno; una crítica a la cual no escapan ni el lenguaje revolucionario clasista ni el feminismo occidental. En este marco se inscribe la polémica afirmación de Spivak (1988) sobre la conciencia subalterna como irrecuperable, ya que está siempre dislocada de los significados recibidos; *la* experiencia subalterna es la que atraviesa “la mujer del tercer mundo”, que ha sido hablada “por el patriarcado, el imperialismo, el feminismo occidental”, nunca desde sí misma (Mellino, 2008: 81).

Es cierto que ya en la década de 1970 comienza a producirse una crisis en el feminismo (como movimiento y teoría), a partir de la crítica hacia el feminismo occidental (Bidaseca, 2010). Un trabajo pionero al respecto es el de Chandra Mohanty (1986), quien formuló una crítica a la representación de la mujer del tercer mundo por

⁷ Reconocemos que “generación”, como categoría sociológica, no es equivalente a las clasificaciones por edad y, asimismo, que la mera contemporaneidad biológica no basta para constituir una posición generacional afín entre los sujetos (Manheim, 1928).

⁸ Desde nuestro punto de vista, no es posible omitir la singular excepción de Cuba.

parte de los discursos feministas hegemónicos, cuyos universalismos metodológicos y actitudes paternalistas heredaban el sesgo del humanismo, en general (Mohanty, 1986). Asimismo, varias activistas e intelectuales denunciaron el carácter racista y etnocéntrico del feminismo hegemónico, configurando antecedentes de lo que hoy suele denominarse “feminismo postcolonial” (Bidaseca, 2010). Una primera cuestión central sobre la que avanzaron estas posiciones es el cuestionamiento a la universalidad del género, como categoría de identificación de un (unívoco) sujeto mujer (Mohanty, 1986: 75). La puesta en relación del patriarcado con otros ejes de opresión (como la raza, la clase) puso de relieve las desigualdades entre las mujeres (Valdivieso, 2014). Un término que parece condensar avances en el reconocimiento de esta complejidad es “interseccionalidad”, ya que a través de la integración de categorías como “mujer negra” o “mujer indígena” se “muestra lo que se pierde” de la especificidad de las experiencias de subordinación (Bidaseca, 2014).

No es de menor importancia observar que la ruptura con el feminismo hegemónico estuvo articulada a la denuncia del silenciamiento de las mujeres negras por parte de las mujeres blancas (Bidaseca, 2010). Esta crítica hacia el feminismo blanco señalaba que, mientras el racismo no era un tema en la “agenda” feminista, las mujeres eran “impelidas a dejar su raza en la puerta” (Anzadúa en Bidaseca, 2010: 139). Algunas posiciones señalan incluso que el feminismo blanco anglosajón, en los términos en que plantea la relación entre los géneros, contribuye a una separación entre la lucha de las mujeres y las luchas de sus pueblos por la autodeterminación y el territorio (Paiva en Bidaseca, 2010). A esta altura de las discusiones, desde nuestro punto de vista es tan importante cuestionar la forma en que el feminismo hegemónico (y su sesgo humanista) victimiza y silencia a las mujeres “del tercer mundo”, como evitar que la crítica a los universalismos feministas caiga en esencialismos funcionales sobre las relaciones patriarcales (Hernandez Castillo, 2014: 212).⁹ Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

2.3 NIÑEZ, DESIGUALDAD Y EL LENGUAJE POLÍTICO DEL RECONOCIMIENTO

Hoy en día se parte de reconocer el “plural” infancias y las desigualdades entre niños/as, pero no en todas las posiciones teóricas se pone en primer plano la cuestión del idioma político del reconocimiento. Consideramos central tomar posición,

⁹ Una problemática que condensa estas discusiones es la “obsesión de Occidente en desvelar” a las mujeres islámicas, temática sobre la cual se han pronunciado feministas de este origen (Bidaseca, 2010) y que Fanon ya había abordado en su trabajo sobre los primeros años de la revolución argelina (Fanon, 1959: 41).

advirtiendo los cruces entre el lenguaje de la diferencia y la condición de desigualdad de los grupos a los que se alude en las retóricas hegemónicas del reconocimiento, sin omitir los usos de la diversidad “desde abajo” (Novaro, 2011), es decir, tomando en cuenta las numerosas iniciativas y reivindicaciones identitarias de colectivos que comenzaron a formar parte de la arena de las identificaciones políticas (Grimson, 2006; Briones, 2002).

Es importante considerar que estas posiciones –de corte histórico/antropológico– no necesariamente se inscriben “dentro del paradigma” de la poscolonialidad, pero vienen trabajando en sintonía con algunas de sus preocupaciones. En tal sentido, sostienen la centralidad de pensar nuestras realidades latinoamericanas más allá de las categorías que se producen en las academias del norte (Rockwell, 2009: 37; Novaro, 2006: 52). También hace tiempo que desde la producción antropológica en el contexto argentino se viene revisando críticamente el modo en que los discursos hegemónicos legitiman algunas demandas y descalifican otras por considerarlas demasiado radicalizadas (Hale en Briones, 2002; Szulc, Leavy, Shabel y Enriz, 2013). Ante esto, sabemos que la posición de poder se arroga la potestad de dirimir quiénes (y cómo) entran en el campo de interlocución de las diferencias como régimen político; algo que pone en evidencia el aspecto de “intacta colonialidad” de las políticas de reconocimiento (Bidaseca, 2010: 161).¹⁰

Finalmente, corresponde explicitar dos hipótesis que recorren nuestro trabajo. En primer orden, coincidimos en que el reconocimiento de la desigualdad entre niños no implica renunciar a preguntarse si están atravesados por desigualdades horizontales, como la invisibilización de sus aportes a la vida social, la restricción de su autonomía, la naturalización de formas de sometimiento con base en la edad, y la falta de poder político (Llobet, 2012:9). Sin embargo, en este punto vale recordar las lecciones de los feminismos poscoloniales, que aportaron a la tensión de la universalidad del patriarcado al poner sobre la mesa la desigualdad entre mujeres, con base en sus experiencias de subordinación por raza y clase (Hernández Castillo, 2014).

¹⁰ Es revelador atender a estas dinámicas en contextos como Argentina, donde el relativo protagonismo de las retóricas de derechos de los últimos años coexiste con numerosos discursos que (insisten en) estigmatizar y desacreditar los merecimientos y reivindicaciones de diversos colectivos. En el caso de los pueblos indígenas, desde los medios de comunicación hegemónicos y a modo de provocación, se llega a negar su legitimidad como formación social y a desacreditar la categoría de genocidio para el análisis de las campañas bélicas expansionistas del estado argentino. Algunos discursos recientes en este sentido. <http://www.lanacion.com.ar/656498-roca-y-el-mito-del-genocidio>, <http://www.lanacion.com.ar/1736147-el-mejor-presidente-de-la-historia-nacional>, <http://www.lanacion.com.ar/1727466-historia-mapuche>.

Es por ello que proponemos repensar la desigualdad intergeneracional, recuperando la crítica a los universalismos epistemológicos y metodológicos del feminismo hegemónico (Mohanty, 1986). Desde nuestra perspectiva, la noción moderna de infancia y la categoría de edad, como factor de diferenciación y desigualdad, deben ser articuladas con una tercera dimensión: los niños como parte de las poblaciones subordinadas por el colonialismo (y cuya subordinación no se interrumpe, sino que se ve reconfigurada en los estados nacionales). Recuperamos de este modo la precaución de historizar y contextualizar las relaciones de género (Hernandez Castillo, 2014), para pensar las relaciones de edad.¹¹ Agregamos que parece una dimensión poco explorada en los estudios poscoloniales y más acotada en comparación con el campo de los feminismos.¹² Con la intención de avanzar en este recorte, en adelante presentamos dos caminos de indagación, con un carácter estrictamente exploratorio.

Como primer objetivo, en el apartado siguiente abordaremos la configuración histórica de la subordinación de la niñez: en torno a las divisiones binarias de Occidente que fundan en el orden la naturaleza, las formas histórica y socialmente construidas de sometimiento desde el modelo varón, europeo, burgués, blanco y adulto y, como segundo objetivo, en los puntos 4, 5 y 6 recuperaremos algunos aportes de los feminismos poscoloniales para pensar la condición subordinada de los niños. Allí articularemos reflexiones sobre el status legal de la minoridad, y debates en torno a su condición de sujetos de derechos en el paradigma de la ciudadanía.

3. APUNTES SOBRE INFANCIA, MODERNIDAD Y COLONIALISMO

Un punto de partida en el campo de estudios de la infancia es que la niñez es problematizada como una construcción histórica, en la que intervienen un espectro de naturalizaciones y presupuestos acerca del sujeto niño y su “naturaleza” –la vulnerabilidad, la inocencia, la inmadurez en el desarrollo, por ejemplo– (Franzé, Jociles y Poveda, 2011). Las investigaciones etnográficas con poblaciones indígenas aportaron reflexiones cruciales sobre diversas clasificaciones en torno a etapas de la

¹¹ Por nuestra parte, hemos visto que los trabajos que abordan edad y diferencia colonial son relativamente recientes (Viruru, 2005; Subedi y Lynn Daza, 2008; Gupta, 2013; Balagopalan, 2014), y hasta nos arriesgamos a decir que escasos en el ámbito latinoamericano (Pedraza Gomez, 2007; Saldarriaga y Saenz, 2007; Amador Baquiro, 2009).

¹² Nos referimos a encuentros académicos y publicaciones. Una cuestión que va en la línea de este argumento es la ausencia de mesas temáticas y ejes de debate sobre la infancia y/o la cuestión generacional, en los dos congresos de estudios poscoloniales que se vienen realizando desde el año 2012 en Buenos Aires, Argentina.

vida, prácticas educativas y de crianza (Colangelo, 2006; Borton, Enriz, García Palacios, Hecht y otros, 2011: 37). En este sentido, la demarcación de grupos sociales con base en la edad no pertenece a un orden natural de desarrollo o crecimiento biológico, sino que opera a través de clasificaciones social e históricamente situadas (Moscoso, 2009). Aquí encontramos un punto de apoyo en las corrientes teóricas del feminismo, que desde mediados del siglo XX (Miscolki, 2010: 177) revisaron la forma en que las condiciones físicas y biológicas son estructuradas en regímenes de diferencia y desigualdad. El asunto no es negar los procesos biológicos asociados con el crecimiento —o la vulnerabilidad física de los primeros años de vida—, sino abordar la forma en que son significados culturalmente, de modo tal que “producen” infancias (James y Prout en Stephens, 1995: 7), por lo que es preciso diferenciar entre *los niños* —como grupo concreto que existe en todas las sociedades humanas— y *la infancia*, como noción construida socialmente a través de un conjunto de prácticas, representaciones y saberes desplegados por los adultos, a través de los cuales los niños son definidos y pensados como objeto de intervención (Saldarriaga y Saenz, 2007). En este punto planteamos dos aspectos del entrecruzamiento entre la noción moderna de infancia y el colonialismo.

En primer lugar, las experiencias coloniales fueron laboratorios para la idea moderna de infancia, ya que ésta se moldeó significativamente en torno a la relación de opresión entre Occidente y los pueblos colonizados (Stephens, 1995). En África y América, los nativos fueron infantilizados y feminizados por el discurso colonial (Commaroff, 1991 en Viruru, 2005; Stephens, 1995; Buelna Serrano, 2005). A su vez, la minoridad como condición jurídico-política de niños y mujeres (en la propia sociedad occidental) puede ser mirada en relación con la experiencia colonial; si los nativos fueron infantilizados y feminizados, las mujeres y los niños también fueron afectados por los roles simbólicos que jugaron en la legitimación del proyecto imperial (Stephens, 1995: 18). Los niños fueron asociados al “buen salvaje”, a una naturaleza de individuo “presocial” en la filosofía política contractualista —pero también en la sociología educativa clásica durkheimiana— (Pavez Soto, 2012).

En segundo lugar, hay importantes referencias sobre la forma en que los dispositivos institucionales de control específico por edad —sobre todo, pedagógicos—, se involucraron en la constitución de la noción moderna o “separación” de la infancia en la sociedad occidental (Aries, 1987; Franzé, 2011). No obstante, nos preguntamos si se ha explorado adecuadamente la relación entre estos procesos y la persistencia de la explotación indiferenciada de las generaciones más jóvenes de los pueblos subordinados

y explotados por el colonialismo. Sabemos que, desde comienzos de la colonia, los niños quedaron insertos la división racial del trabajo y los circuitos de servidumbre y esclavitud.¹³ En esta geopolítica es que Europa adquiere tanto su lugar de privilegio, como sus condiciones de posibilidad para que un sector de su población (los niños) fuera desvinculado de los procesos productivos (Pedraza Gómez, 2007: 83). Desde esta mirada, se impone considerar la simultaneidad y contemporaneidad entre la persistente indiferenciación de los niños en las colonias (y ex colonias) como fuerza de trabajo y la progresiva *separación* de la infancia europea.

4. APORTES DE LOS FEMINISMOS POSCOLONIALES PARA PENSAR LA VERTICALIDAD DEL PODER Y LAS INTERVENCIONES ESTATALES SOBRE LOS/AS NIÑOS/AS

La condición jurídica de la niñez parte de una relación de desigualdad legal –“la minoridad”– que si bien se ha reconfigurado desde la Convención Internacional de Derechos del Niño,¹⁴ no se ha implicado en el quiebre del poder que detentan los adultos y el Estado (Villalta, 2010). En este sentido, la minoridad está atravesada por el carácter local de la autoridad administrativa que efectiviza el poder del estado, ya que se despliega de modo complementario a las “lógicas de autoridad” de los espacios domésticos (Vianna, 2008). Por este sendero se conceptualizaron las dimensiones específicas sobre la ciudadanía de niños y mujeres que tensan y redefinen el concepto clásico marshalliano, ya que los tipos de desigualdad que atraviesan a ambos imponen tensión a la división público-privado (Llobet, 2012).¹⁵ No obstante, recordamos que este punto forma parte del núcleo de formulaciones del feminismo occidental, que viene siendo revisado por los feminismos (en plural) poscoloniales. Bajo esta perspectiva, exploramos aquí algunos de sus aportes, para (re)pensar las relaciones

¹³ En América, se ha documentado la masividad de las prácticas de separación de “la familia esclava”, conforme a la satisfacción de diversas lógicas del sistema esclavista (Mayo Santana y Negrón Portillo, 2007). De acuerdo con la documentación histórica, en el siglo XIX los esclavos de Centroamérica estaban sujetos a distintas transacciones comerciales (alquiler, venta), independientemente de su edad (Pérez Vega, 2012; Arre Marfull, 2012).

¹⁴ Por ejemplo, los niños no son considerados propiedad de los padres, sino sujetos titulares de derechos.

¹⁵ Una de las conquistas históricas en torno a este avance –que incluyó la lucha por la autonomía corporal y la liberación sexual– fue la histórica idea de que “lo personal es político” (Miscolki, 2010: 177). A partir de la década de 1960, la articulación teórica del feminismo puso en evidencia que la (ficción) igualdad de derechos entre hombres y mujeres en el ámbito público se había producido a costa del mantenimiento de estructuras privadas de subordinación (Turegano Mansilla, 1989: 7). La categoría de patriarcado permitía, de este modo, poner en evidencia que la igualdad jurídica entre hombres y mujeres no había eliminado las relaciones sociales de desigualdad entre géneros (Miscolki, 2010).

asimétricas entre niños y adultos y, específicamente, la condición de desigualdad legal en la niñez.

Comenzamos con la inquietud de historizar la subordinación por edad en las estructuras domésticas. En este punto, hay que resaltar que la patriarcalización y la verticalización de las relaciones de parentesco y los ámbitos domésticos son procesos fuertemente asociados a la occidentalización de las comunidades (Rivera Cusicanqui, 1997). A nuestro entender, la pista de que las relaciones de género en los *ayllus* remiten a una forma (más) igualitaria y de poder en paridad entre hombres y mujeres – tal como sostiene el feminismo paritario andino (Bidaseca, 2010)–, nos impone la pregunta sobre las transformaciones que atravesaron las relaciones de edad en estos procesos.

Hay figuras legales contemporáneas que condensan principios generacionales de poder que ya “se venían articulando” en tiempos (formalmente) coloniales y que son indisociables de la imposición de las instituciones occidentales. En este sentido resulta relevante abordar la *patria potestad*, una figura del derecho romano que asigna los derechos del padre varón sobre la persona y las propiedades de los hijos legítimos (Villalta, 2010). Si bien se formaliza con las repúblicas, no necesariamente implica una ruptura con la regulación de las relaciones familiares en la colonia. Por el contrario, permite ver las continuidades entre ambos en diversos aspectos constitutivos, como los órdenes morales sobre la procreación, la sexualidad, las formas familiares (Barragán en Ruiz, 2001). No es intrascendente entonces reconocer que la regulación estatal sobre la infancia y las familias trasciende los orígenes de los estados nacionales. Tanto las mujeres como los niños fueron objeto clave de intervención en las arquitecturas de los estados poscoloniales (Mala de Alwis en Stephens, 1995), y la regulación de las familias permite abordar el surgimiento de tecnologías de gobierno ya en los contextos coloniales (Chatterjee, 2011).

Dejamos planteada la necesidad de repensar la subordinación por edad en un orden doméstico-administrativo vertical, en relación con las experiencias de sometimiento de los niños como parte de las poblaciones explotadas en el sistema colonial-capitalista. Suele reconocerse que sólo *determinados* sectores de la niñez¹⁶ han sido objeto de tutela o intervención –los “menores”– (Villalta, 2010). Esta segmentación histórica entre “infancia y minoridad” (Carli, 2006) es un punto de consenso en los estudios sobre infancia y evidencia que la regulación jurídico-estatal de la niñez no ha sometido

¹⁶ Sin embargo, se ha reconocido que, en los últimos años y a partir de la reconfiguración del discurso sobre los derechos de la niñez, este abordaje se ha transformado (Llobet, 2011).

indiferenciadamente a todos los niños. Asimismo, la formalización del lugar del Estado en la disposición y tutela de niños abandonados, huérfanos, procesados, no fue una ruptura, sino que vino a refrendar muchas prácticas que venían produciéndose en el siglo XIX y a consolidar la creciente ampliación de las funciones estatales en la disposición legal de esa población (Villalta, 2010).

Sin embargo, es importante visibilizar la forma en que estos dispositivos jurídicos cobraron forma, articulados a la reconfiguración de las estructuras de explotación colonial en los estados modernos; en Argentina, la progresiva institucionalización de la niñez fue paralela a formas de sometimiento que afectaron de modo específico a los niños indígenas. En el marco de las avanzadas militares en territorio indígena —como la tristemente célebre campaña del desierto—, la “diferenciación” por edad adquirió un sentido claramente perverso, cuando los miembros más jóvenes de las comunidades apresadas eran arrancados de sus grupos familiares en escenas públicas y retratadas por los medios de la época. Al menos durante todo el siglo XIX, el secuestro y la adopción forzada de niños indígenas, mayoritariamente destinados a la servidumbre, pueden considerarse prácticas sistemáticas desplegadas por misioneros, funcionarios y empresarios (Bascopé, 2011). No vamos a omitir que estos hechos quedaron en la memoria colectiva de muchos pueblos, que además siguen denunciando la existencia de acciones de adopción irregular de sus hijos e hijas (Szulc, 2013: 16).

Finalmente, el interés de este apartado no se recorta en la supuesta evidencia del entrecruzamiento entre la desigualdad jurídica en la niñez y la imposición colonial-moderna, o en decir que la primera es “resultado” de la segunda. Mirar las transformaciones en las relaciones de edad, así como las de género, permite que nos posicionemos en debates de nuestro tiempo, tomando distancia tanto de las interpretaciones etnocéntricas como de las esencialistas. Las relaciones de género en las comunidades no pueden abordarse sin considerar la desigualdad que el estado (y el orden colonial-moderno) ha introducido en ellas, por lo que tampoco puede legitimarse esta desigualdad en el marco de prácticas “ancestrales”, desconociendo las transformaciones históricas que han configurado a las comunidades contemporáneas (Segato, 2011).

Para avanzar hacia discusiones actuales, nos proponemos explorar la hegemonía de los discursos sobre los derechos de la niñez.

5. LOS NIÑOS COMO SUJETOS DE DERECHOS

Si bien en términos históricos el paradigma legal de la infancia es un proceso relativamente reciente, debe ser interpretado en el marco de los diversos procesos que fueron configurando al siglo XX como el “siglo de los niños”, y la progresiva consolidación de activismos y discursos públicos sobre la protección de la infancia (Pedraza Gomez, 2007). Es por ello que recuperamos la centralidad de los aportes de las disciplinas sociales, y específicamente la antropología, para la problematización de las nociones naturalizadas de los derechos de la niñez, entendiéndolos como una de las diversas ideologías contemporáneas que producen infancia (Franze, 2011) y que actualmente ocupan un lugar primordial en las representaciones y prácticas de los programas encuadrados en la administración de la niñez y las tecnologías de gobierno sobre las familias (Llobet, 2011).

Mientras que, en general, la letra de la CIDN ha sido debatida por su ambigüedad (Llobet, 2011), categorías como “interés superior del niño” y “derecho a ser oído” son particular objeto de debate, porque evidencian la tensión entre dos principios rectores del paradigma: la participación y la protección (Liebel, 2009). Desde un primer momento, se ha cuestionado la matriz homogeneizante de la Convención. Por ejemplo, la participación infantil adquiere diversas expresiones en distintos grupos sociales, e incluso desborda los límites en los que se la enmarca en la CIDN cuando se trata de aspectos como la responsabilidad económica o la participación política (Liebel y Saadi, 2012: 130). El problema que arrastra la noción de participación tiene que ver con su contenido etnocéntrico –como las nociones rígidas de mayoría y minoridad–, pero también con que la participación se restringe a decisiones que afectan sus vidas entendidas en términos individualizantes (Recknagel, 2009; Pedraza Gomez, 2007).

En tal sentido, recordamos que diversos estudios vienen advirtiendo que el paradigma de infancia puede desconectar la situación de los niños de las condiciones de vida de su entorno (Llobet, 2011). En la región desde la que hablamos, se han documentado las tendencias a la reificación y las tensiones propias de la relación entre dos status de minoría, relación que puede conducir a legitimar ciertos status por sobre otros (Fonseca y Cardarello, 2005). En nuestro caso hemos abordado los discursos de derechos de los niños migrantes, advirtiendo que el énfasis en torno a la condición de niños –mediante el recurso a su condición jurídica por edad– corre el riesgo de consolidar una jerarquización entre éstos y los migrantes, una línea explícita de argumentación en documentos de organismos de infancia (Martinez, 2013, 2014). Con respecto a otros colectivos, algunos estudios del ámbito argentino han señalado los riesgos de la reificación de los niños indígenas como sujetos de derechos en campañas

del Fondo Internacional de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), en la medida en que se los presenta desanclados de las desigualdades estructurales que atraviesan a sus comunidades (Szulc, Leavy, Shabel y Enriz, 2013: 7).

Sabemos que los derechos de infancia, desde una perspectiva antiesencialista, no pueden ser abordados desde visiones instrumentalistas ingenuas, que los supongan como herramientas indiscutibles de emancipación o como evidentes mecanismos de dominación (Reynolds, Nieuwenhuys y Hanson, 2006). Por el contrario, los procesos de institucionalización de derechos de infancia se abordan en su complejidad y dimensión concreta, cuando se analizan las configuraciones estratégicas y los contextos específicos en los que diversos grupos los despliegan¹⁷ (Reynolds, Nieuwenhuys y Hanson, 2006: 294). En este sentido, es indispensable que se atienda la forma en que las estrategias comunicacionales y políticas de los organismos de derechos de infancia reproducen los estilos paternalistas y asimilacionistas que sostiene al Estado para con las comunidades indígenas, a las que se les sigue negando derechos colectivos legalmente consagrados (Szulc, Leavy, Shabel y Enriz, 2013: 14).

A partir de estas reflexiones, proponemos preguntarnos por las “retóricas salvacionistas” (Bidaseca, 2010: 141) de la infancia, que en nombre del bienestar de la niñez, enmascaran la relación de violencia material y simbólica con los pueblos cuyas mujeres y niños/as se pretende salvar.

6. REFLEXIONES FINALES: LAS RETÓRICAS SALVACIONISTAS DE LA INFANCIA

Una temática recurrente que remite al eje de la “protección” en el paradigma de infancia es la cuestión del “trabajo infantil”. En la CIDN, son aceptadas determinadas tareas que involucren procesos de socialización familiar/comunitaria, excluyendo relaciones asalariadas o en condiciones de explotación (Recknagel, 2009). Las tensiones entre el horizonte que recorta este paradigma y las diversas realidades y experiencias de infancia en condición de desigualdad siguen expresándose en debates públicos, como ha sucedido recientemente en Bolivia, cuando se legalizó la baja en la edad permitida para desempeñarse en actividades remuneradas. Sin duda se trata de un debate que no podemos dar aquí por razones de espacio. En principio, lo que se puede decir es que los discursos públicos y de los organismos de derechos de infancia suelen presentarlo disociado de las condiciones económicas y de subordinación de los grupos a los que

¹⁷ Traducción propia.

pertenecen estos niños (Pedraza Gomez, 2007). Asimismo, al deslegitimar el trabajo infantil desde referencias ahistóricas y descontextualizantes, se invisibiliza el aporte de estas actividades a la economía, se denigra su utilidad social y se niega la interlocución de niños trabajadores, algunas veces organizados en movimientos (Nieuwenhuys, 1996: 242).¹⁸ Decimos que este es un debate que debemos seguir explorando porque, si bien estamos de acuerdo en cuestionar las definiciones hegemónicas, no vamos a reducir ingenuamente el problema a las tensiones lógicas entre universalismos y particularismos (Briones, 2007). Por lo menos, es necesario comenzar subrayando que no se han universalizado *las condiciones de acceso* a esa infancia “homogénea” (Fonseca y Cardarello, 2005). Aún con estas precauciones, nos sirve —y mucho— pensar este tema en el marco de las *retóricas salvacionistas* de la infancia y el sesgo etnocéntrico e imperialista que contienen. En este sentido, es necesario alzar la voz contra los discursos públicos de quienes reclaman protección y bienestar para los niños, mientras en “escenas de colonialismo explícito” cuestionan las demandas y reivindicaciones de sus pueblos.

REFERENCIAS

- AMADOR BÁQUIRO, J. C. (2009). La subordinación de la infancia como parámetro biopolítico y diferencia colonial en Colombia (1920-1968). *Nómadas* (31), pp. 240 - 256
- ARIÈS, P. (1987 [1960]). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.
- ARRE MARFULL, M. (2012). *Circulación y utilización de niños como servidumbre y mano de obra esclava en Chile (1690-1820)*. Tesis de Magister en Historia. Santiago: Universidad de Chile.
- BALAGOPALAN, S. (2014) *Inhabiting childhood: children, labour and schooling in postcolonial India*. London: Palgrave Macmillan.
- BASCOPE JULIO, E. (2011). Bajo tuición. Infancia y extinción en la historia de la colonización fueguina. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1 (1), enero-junio. Recuperado de: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>
- BIDASECA, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios poscoloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.

¹⁸ La reforma de la legislación en Bolivia estuvo precedida por movilizaciones y protestas de estas organizaciones, que hasta llegaron a entrevistarse públicamente con el presidente Evo Morales, tal fue el caso, por ejemplo, de la Unión de Niños, Niñas y Adolescentes Trabajadores de Bolivia (UNATSBO).

- _____. (2014). Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones. *Estudios Feministas*, 22 (3), pp. 953-964.
- BORTON, A., ENRIZ, N., GARCÍA PALACIOS, M., HECHT A. C., PADAWER, A. (2011). Niñez indígena: apuntes introductorios. En NOVARO, G. (Coord.), *La interculturalidad en debate. Procesos de identificación y experiencias formativas en niños indígenas y migrantes* (pp. 37-44). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- BRIONES, C. (2002). Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto)marcación de lo indígena en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural. En FULLER, N. (Ed.), *Interculturalidad y Política: Desafíos y Posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú: PUCP-UIP-IEP.
- _____. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa* (6), pp. 55-83. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- BUELNA SERRANO, M. E. (2005). De vasallos a niños. La Transformación del Concepto Sobre los Indígenas en la Nueva España en la Época de la Conquista (1521-1550). En *Tiempo y Escritura. Revista Electrónica*. México: UAM-Azcapotzalco.
- CAPUTO, V. (1995). Anthropology's silent others. A consideration of some conceptual and methodological issues for the study of youth and childrens cultures. In AMITTALAI, V. & WULFF, H. (Eds.): *Youth cultures. A cross cultural perspective*. New York: Routledge.
- CARLI, S. (2006). Notas para pensar la infancia en Argentina. Figuras de la historia reciente (1983-2001). En Carli, S. (Comp.), *La cuestión de la infancia. Entre la escuela, la calle y el shopping*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTRO GÓMEZ, S. (2003). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En Lander. E. (Comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- CHATERJEE, P. (2011). *Delhi Lecture. La política de los gobernados* (Margarita Chávez y Juan Felipe Hoyos, Trads.). Universidad de Columbia.
- CHRISTENSEN, P. JAMES, A. (2005). Introdução. Pesquisando as Crianças e a Infância: Culturas de Comunicação. En CHRISTENSEN, P. y JAMES, A. (Orgs.), *Investigação com Crianças. Perspectivas e Práticas*. Porto: Edições Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti.
- COLÁNGELO, A. (2011). El saber médico y la definición de una naturaleza infantil entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX en la Argentina. En COSSE, I. LLOBET, V.,

- VILLALTA, C. Y ZAPIOLA, M. C. (Eds.), *Infancias: políticas y saberes en Argentina y Brasil. Siglos XIX y XX* (pp. 101-121). Buenos Aires: Teseo.
- DE LA CADENA, M. (Ed.) (2008). Introducción. En *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Buenos Aires: Envió.
- DUSSEL, E. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo. En LANDER, E. (Comp.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____. (2013). Conferencia 3: De la conquista a la colonización del mundo de la vida. En *1492: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores- CLACSO.
- FANON, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- _____. (1959) *Sociología de una revolución (Año V de la revolución argelina)*. Gualeguaychú: Ediciones Frente Universitario Megafón (Tolemia, 2012).
- FOUCAULT, M. (2007). La 'gubernamentalidad. En GIORGI, G. Y RODRÍGUEZ, F. (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (pp. 187-215). Buenos Aires: Paidós.
- FONSECA, C., CARDARELLO, A. (2005). Derechos de los más y menos humanos. En TISCORNIA, S. Y PITA, M. V. (Eds.), *Derechos humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil. Estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires: Antropofagia.
- FRANZE, A., JOCILES, M., POVEDA, D. (Eds.) (2011). Introducción. El estudio etnográfico de la infancia y de la adolescencia: posibilidades y retos. En *Etnografías de la infancia y la adolescencia* (pp. 9-36). Madrid: Catarata.
- GRIMSON, A. (2006). Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina. En GRIMSON, A. Y JELIN, E. (Comps.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos* (69-98). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- GUPTA, A. (2013). *Early childhood education, postcolonial theory and teaching practices and policies in India: balancing Vigotsky and the Veda*. New York: Palgrave Macmillan.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (2014). Diálogos Sur-Sur: una lectura latinoamericana de los feminismos poscoloniales. En BIDASECA, K., DE OTO, A., OBARRIO, J. Y SIERRA, M. (Comps.), *Legados, genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- LIEBEL, M. (2009) Sobre la historia de los derechos de infancia. En LIEBEL, M. y MARTINEZ MUÑOZ, M. (Coords.). *Infancia y derechos humanos. Hacia una ciudadanía participante y protagónica*. Lima: Red de Desarrollo Social de América Latina y El Caribe (REDESOC).
- LIEBEL, M., SAADI, I. (2012). La participación infantil ante el desafío de la diversidad cultural. *Revista Desacatos* (39), pp.123-140.

- LLOBET, V. (2011). Las políticas para la infancia y el enfoque de derechos en América Latina. Algunas reflexiones sobre su abordaje teórico. *Fractal: Revista de Psicología*, 23 (3), pp. 447-460.
- _____. (2012). Políticas sociales y ciudadanía. Diálogos entre la teoría feminista y el campo de estudios de infancia. *Frontera Norte*, 24 (48), pp. 7-36. México: El Colegio de la Frontera Norte, A.C.
- MANNHEIM, K. (1928). El problema de las generaciones. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (62), abril-junio de 1993. Recuperado de: http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_062_12.pdf
- MARTINEZ, L. (2013). *Discursos de derechos de la niñez migrante en el contexto argentino*. Ponencia presentada en la X RAM. Reunión de Antropología del Mercosur, del 10 al 13 de julio en la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. Argentina.
- _____. (2014). Niñez, migración y derechos. Aportes para un abordaje antropológico. *Revista Equidad y Sociedad* (6), enero, pp. 237-257. Santiago: Universidad de Chile.
- MAYO SANTANA, R., NEGRÓN PORTILLO, M. (2007). La familia esclava. En *La esclavitud menor: la esclavitud en los municipios del interior de Puerto Rico en el siglo XIX*. San Juan de Puerto Rico: CLACSO (CIS, Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico).
- MELLINO, M. (2008). *La crítica poscolonial. Capitalismo, descolonización y cosmopolitismo en los Poscolonial Studies*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2009) Ciudadanías poscoloniales como símbolo y alegoría del capitalismo poscolonial. *Revista de la Biblioteca* (8), pp. 82-94.
- MEZZADRA, S., RAHOLA, F. (2008). La condición poscolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global. En *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 261-278). Madrid: Traficantes de Sueños.
- MISCOLKI, R. (2010). Feminismo y derechos humanos. En Estévez, A. y Vázquez, D. (Eds.). *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria*. FLACSO México: CISAN.
- MOHANTY, CH. (1986). Bajo los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales. En *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 69-102). Madrid: Traficantes de Sueños.
- MOSCOSO, M. F. (2009). La mirada ausente: Antropología e infancia. *Aportes Andinos* (24), 8 pp. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador (Programa Andino de Derechos Humanos).

- NIEUWENHUIJS, O. (1996). The Paradox of Child Labor and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* (25), p. 237-251.
- NOVARO, G. (2006). Educación intercultural en la Argentina: potencialidades y riesgos. *Cuadernos Interculturales*, Año/vol. 4 (007). Centro de Estudios Interculturales y del Patrimonio-Universidad de Valparaíso, Chile.
- _____. (Coord.) (2011). Introducción. En *La interculturalidad en debate. Procesos de identificación y experiencias formativas en niños indígenas y migrantes*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- PAVEZ SOTO, I. (2012). Sociología de la infancia. Los niños y las niñas como actores sociales. *Revista de Sociología* (27), pp. 81-102.
- PEDRAZA GÓMEZ, S. (2007). El trabajo infantil en clave colonial: consideraciones histórico-antropológicas. *Nómadas* (26), pp. 80-90. Bogotá: Universidad Central-IESCO.
- PÉREZ VEGA, I. (2012). La bendita esclavitud: compra-venta de esclavos y otras transacciones hechas por clérigos en Puerto Rico durante el siglo XIX. *Actas V Simposio Iglesia, Estado y Sociedad*. Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico.
- QUIJANO, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En LANDER, E. (Comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-242). Buenos Aires: CLACSO.
- QVORTRUP, J. (2005). Macro-análise da Infancia. En CHRISTENSEN, P. y JAMES, A. (Orgs.), *Investigação com Crianças. Perspectivas e Práticas*. Porto: Edições Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti.
- RECKNAGEL, A. (2009). Entre reivindicación universal y diversidad local. En LIEBEL, M. y MARTINEZ MUÑOZ, M. (Coords.), *Infancia y derechos humanos. Hacia una ciudadanía participante y protagónica*. Lima: REDESOC.
- REYNOLDS P., NIEUWENHUIJS, O., HANSON, K. (2006), Refractions of Children's Rights in Development Practice: A view from anthropology. *Childhood: A Global Journal of Child Research* 13 (3), August, pp. 291-302. London: Sage Publications.
- ROCKWELL, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (1997). La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Temas Sociales, revista de la carrera de Sociología, UMSA* (19). La Paz, Bolivia.
- RUIZ, A. (2001). La india bonita: nación, raza y género en Mexico revolucionario. *Debate feminista* 12 (24), octubre.

- SHOHAT, E. (1993). Notas sobre lo poscolonial. *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 103-120). Madrid: Traficantes de Sueños.
- SALDARRIAGA, O., SÁENZ, J. (2007). La construcción escolar de la infancia: pedagogía, raza y moral en Colombia, siglos XVI-XX. En RODRÍGUEZ, P. y MANARELLI, M. E. (Coords.), *Historia de la infancia en América Latina*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- SEGATO, R. (2011). Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario decolonial estratégico. En BIDASECA, K. y VÁZQUEZ LABA, V. (Comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- SPIVAK, G. (1988). Estudios de la subalternidad. Deconstruir la historiografía. *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales* (pp. 33-68). Madrid: Traficantes de sueños.
- STEPHENS, S. (1995). *Children and the politics of culture*. Princeton University Press.
- SUBEDI, B., LYNN DAZA, S. (2008). The possibilities of postcolonial praxis in education. *Race, ethnicity and education*, 11 (1), pp. 1-10.
- SZULC, A. (2006). Antropología y niñez: de la omisión a las culturas infantiles. En Wilde, G. y Schamber, P. (Eds.), *Cultura, comunidades y procesos contemporáneos*. Buenos Aires: Editorial SB.
- SZULC, A., LEAVY, P., SHABEL, P., ENRIZ, N. (2013). *Al rescate de la niñez indígena*. Ponencia presentada en la X RAM. Reunión de Antropología del Mercosur, del 10 al 13 de julio en la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. Argentina.
- TURÉGANO MANSILLA, I. (1989). La dicotomía público/privado y el liberalismo político de J. Rawls. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* (24). Universidad de Alicante: Edición electrónica Espagrafic.
- VALDIVIESO, M. (2014). Otros tiempos y otros feminismos en América Latina y el Caribe. En CAROSIO, A. (Coord.), *Feminismos para un cambio civilizatorio* (pp. 23-38). Caracas: Fundación CELARG-CLACSO-Centro de Estudios de la Mujer.
- VAN LIEROP, H. (2009). The construction of South-Africa in Dutch Children's Literature around 1900. The Case of Oehoehoe by Nynke van Hichtum. *CHILL Child and Postcolonialism*.
- VIANNA, A. (2008). *El mal que se adivina. Policía y minoridad en Río de Janeiro, 1910-1920*, Buenos Aires: Ad-Hoc.
- VILLALTA, C. (Comp.) (2010). Introducción. En *Infancia, justicia y derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

- VIRURU, R. (2005). The impact of postcolonial theory on early childhood education. *Journal of Education* (35).
- WINTERSBERGER, H. (2006). Infancia y ciudadanía. El orden generacional del Estado de bienestar. *Política y Sociedad*, 43 (1).

Traducción cultural y poscolonialismo

Irlanda Villegas

Resumen

A partir de los acercamientos de Gayatri C. Spivak y otros teóricos (Walter Benjamin, George Steiner, Luise Von Flotow, Paul de Man, Susan Jill Levine, Sherry Simon, Homi K. Bhabha y Ovidi Carbonell i Cortés) a la traducción, se define una perspectiva cultural para la labor traductora. Se plantea un enfoque que permite dar cuenta de las relaciones entre decolonización y *continuidad* poscolonialista, herramientas útiles para ampliar la comprensión de la traducción que va más allá de la simple transposición de textos de una lengua a otra.

Palabras clave: Traducción cultural, Traducción literaria, Decolonización, Poscolonialismo

Abstract

Based on the Works of Gayatri C. Spivak y and other thinkers (Walter Benjamin, George Steiner, Luise Von Flotow, Paul de Man, Susan Jill Levine, Sherry Simon, Homi K. Bhabha y Ovidi Carbonell i Cortés) on translation, a cultural perspective on translation work is defined. An approach to account for the relationship between decolonization and post-colonial continuity is presented, as a useful tool to expand the understanding of translation that goes beyond the simple transposition of texts from one language to another.

Keywords: Cultural translation, Literary translation, Decolonialization, Postcolonialism

Résumé

A partir des apports à la pratique de la traduction de Gayatri C. Spivak et d'autres théoriciens (Walter Benjamin, George Steiner, Luise Von Flotow, Paul de Man, Susan Jill Levine, Sherry Simon, Homi K. Bhabha et Ovid Carbonell i Cortés), une perspective culturelle a été définie pour le travail de traduction. L'approche proposée permet de rendre compte des relations entre la décolonisation et la continuité postcoloniale, instruments utiles pour élargir la compréhension de la traduction, qui va au-delà de la simple transposition d'un texte d'une langue à l'autre.

Mots-clés: Traduction culturelle, Traduction littéraire, Décolonisation, Post-colonialisme.

Texto completo: [PDF](#)

TRADUCCIÓN CULTURAL Y POSCOLONIALISMO
APORTACIONES DE GAYATRI SPIVAK

Irlanda Villegas*

Resumen

A partir de los acercamientos de Gayatri C. Spivak y otros teóricos (Walter Benjamin, George Steiner, Luise Von Flotow, Paul de Man, Susan Jill Levine, Sherry Simon, Homi K. Bhabha y Ovidi Carbonell i Cortés) a la traducción, se define una perspectiva cultural para la labor traductora. Se plantea un enfoque que permite dar cuenta de las relaciones entre decolonización y *continuidad* poscolonialista, herramientas útiles para ampliar la comprensión de la traducción que va más allá de la simple transposición de textos de una lengua a otra.

Palabras clave: Traducción cultural, Traducción literaria, Decolonización, Poscolonialismo

Es necesario percibir que, aunque necesaria, toda traducción es también imposible. De hecho, una traducción es siempre una solución imperfecta de un problema –como lo es el original, de otro modo.

SPIVAK, *Subaltern Talk* (1993)

Este epígrafe bien puede ser entendido como un esfuerzo para la construcción epistémica de la traducción cultural, en tanto relato teórico en el que se auto-incuba su aporía. Ante el dilema práctico de la traducción, debe optarse por alguna elección, pese a saber de antemano que cualquiera de ellas será fallida. Se traduce sin garantía alguna, tal y como sucede en el acercamiento del Uno Mismo al Otro, donde tampoco se tiene ninguna seguridad de que la relación será exitosa o tendrá el resultado previsto. El surgimiento del concepto “traducción cultural” sólo ha podido ocurrir a partir de la década de los noventa (siglo XX), puesto que es fruto del modo de organizar el pensamiento y la experiencia peculiares de una serie de momentos históricos en los que hemos estado inmersos. Nuestra época ha sido testigo del multiculturalismo, de la globalización, del terror y la planetariedad, fenómenos y nociones que han ido sucediéndose en diferentes etapas. Estos fenómenos han sido, en buena medida, la

* Doctora en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, es Investigadora de Tiempo Completo en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana, México.

causa de la generación de enfoques teórico-críticos que intentan comprender y dar cuenta de nuestro mundo, a fin de contribuir a su mejoramiento desde varios frentes, tales como los estudios interdisciplinarios y de género.

POSCOLONIALISMO

Se trata de un término que bien puede funcionar como un gran paraguas bajo el cual suelen resguardarse muchos de los esfuerzos anteriormente descritos, pero ¿a qué nos referimos exactamente con poscolonialismo? Bien, yo lo exploro aquí desde el ángulo anglosajón y no desde el latinoamericano, que obedece a distintas razones históricas aunque, por supuesto, emparentadas con éste. De hecho, sostengo que la cabal comprensión de la poscolonialidad, entendida como proceso de resistencia en Latinoamérica por autores tales como Quijano (1993), Lander (1993), Mignolo (2000), Grosfoguel (2007) o Rivera Cusicanqui (2010), es imposible sin tener como respaldo la escuela teórica poscolonialista anglosajona. Es más, me atrevo a afirmar que ahí donde afloran las complejidades de un término que suele usarse con demasiada soltura y desempacho, tanto en la academia como en el activismo social, la noción de traducción cultural puede resultar útil para dilucidar las diversas negociaciones que han tenido y tienen que gestarse al interior de un paradigma cultural, cuyo impacto hacia el exterior es innegable en las últimas décadas.

Con el correr de los años, el término “poscolonialismo” ha adquirido diversos significados, pero es factible afirmar que los estudios poscoloniales se basan en el “hecho histórico” del colonialismo europeo y los diversos fenómenos por él ocasionados (Aschcroft, Griffiths y Tiffin, 1995: 1-4). A partir de los movimientos de independencia en varios países, se inician procesos de decolonización, no pocas veces ligados a movimientos sociales violentos, acompañados de una toma de conciencia social.

Decir “poscolonialismo” implica, por fuerza, decir “colonialismo”. Desde la mirada anglosajona, se distinguen *–grosso modo–* tres momentos capitales en su desarrollo: 1) el monopolio comercial ejercido por los grandes imperios coloniales, entre 1500 y 1800; 2) el libre comercio (1800-1870), y 3) las nuevas inversiones capitalistas que tuvieron lugar entre 1870 y 1945. Ante el Viejo Orden Mundial, donde claramente se distinguía un Primer Mundo (países occidentales) que imperaba sobre un Segundo Mundo subyugado, después de 1945 comenzó una “decolonización” masiva que dio lugar a los llamados “países del Tercer Mundo” o “mundo en desarrollo”. Esta última frase adjetiva

se convirtió en la invención predilecta para designar los múltiples cambios emergentes y, hasta la fecha, sigue resultando eficaz para quienes etiquetan ideologías ligadas a políticas públicas.

De aquí se desprende, por lo tanto, que hablar de “poscolonialismo” no necesariamente implique luchar contra el colonialismo, sino que bien puede referirse a la simple descripción de lo que ocurre después de estos tres grandes bloques históricos. Por ello, me resulta más efectivo hablar de teoría poscolonial y definirla como un enfoque útil para dar cuenta de los efectos políticos, sociales, económicos y culturales de la decolonización, con énfasis en su pasado de dominación, las más de las veces, violento. Si bien es cierto que buena parte de esta teoría se inclina hacia el estudio y la explicación de los desafíos anticolonialistas a la dominación occidental, ello no supone que, por sí misma, esta mirada sea combativa o de oposición.

El poscolonialismo entraña, en consecuencia, un doble vínculo: por un lado, se refiere inevitablemente a una *continuidad* con respecto a un pasado colonialista, el cual no pocas veces lucha por sobrevivir, aunque sólo sea mediante variaciones de prácticas reminiscentes tales como los órdenes jerárquicos, la inequidad y la dependencia; mientras que, por el otro, implica –con esperanza– la *interrupción* (por lo menos intermitente) y la *fisura* de prácticas abiertamente colonialistas, y un *cambio* hacia la libertad y la equidad reconocidas para todos. Así pues, la teoría poscolonialista cobija una escuela de pensamiento crítico, cuyo objeto privilegiado de estudio son aquellos pueblos que han sido colonizados y que ahora se enfrentan a la pregunta: ¿quiénes somos?

Las crisis identitarias, la cuestión de género, los flujos migratorios, las diásporas (forzadas o voluntarias), las elecciones culturales, el sentido de pertenencia cultural, en general, la producción procesual del sujeto son temas que nutren la teoría poscolonialista, una mirada que suele lanzar preguntas en más de una dirección. Pongamos por caso un texto literario producido desde un imperio colonialista donde se hable, por decir algo, del descubrimiento del Nuevo Mundo, pero revisado con una actitud abierta y receptiva hacia el Otro. El ejercicio implicaría preguntarnos ¿cómo sería este relato si quienes lo contaran fueran los nativos? Autores de la corriente anglosajona, como Edward Said (*Orientalism*, 1979), Homi K. Bhabha (*The Location of Culture*, 1994) y Gayatri C. Spivak (*Can the Subaltern Speak?*, 1988), se han convertido en referentes obligados de este tipo de ejercicio crítico-subversivo.

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK

Me centraré aquí en esta última autora, una humanista en toda la extensión de la palabra, que, como tal, ha incursionado en varios ámbitos del saber, manteniendo siempre como eje su interés por la literatura en tanto producción cultural y vía estética y legítima de acercarse al Otro. Según Levinas (2000: 59):

El Otro no nos viene solamente a partir del contexto sino, sin mediación, él significa por sí mismo. Su significación cultural se revela *horizontalmente* [subrayado original], a partir del mundo histórico al que pertenece y que revela, según la expresión fenomenológica, los horizontes de este mundo, esta significación mundana viene a ser perturbada y atropellada por otra presencia, abstracta y no integrada al mundo. Su presencia consiste en venir hacia nosotros, en *abrir una entrada*.

En varios de sus títulos, tales como *Crítica de la razón poscolonial* (1999), *La muerte de una disciplina* (2005), *Otras Asias* (2007) o *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* (2013),¹ Spivak nos orienta sobre cómo aprovechar esa puerta abierta para entender la significación –tan complejamente como nos sea posible– de ese Otro que es, que está en el mundo... Atiende el llamado a conocerlo y a acercársele con una actitud prudente y sensata, porque dicho acercamiento representa, paradójicamente, la cercanía con y el reconocimiento del Uno Mismo. Además, analiza el marco globalizante de la generación y transmisión del conocimiento en nuestros días e invita a realizar transformaciones que mejoren la comprensión y la convivencia entre quienes habitamos este planeta. De ahí que la obra de Spivak constituya también una urgente invitación a ser conocida en nuevos ámbitos, lo cual se hace posible con su difusión en el mundo hispanoparlante.

Pero ¿quién es exactamente Gayatri Chakravorty Spivak (Calcuta, India, 1942)? De acuerdo con Morton, Landry y MacLean,² es una de las figuras más influyentes en la teoría crítica contemporánea, específicamente en la literaria y cultural, donde ha destacado por sus aportaciones al poscolonialismo, una corriente teórica que se ocupa de la interacción entre las culturas imperialistas y el conjunto de prácticas culturales “indígenas” o locales. En este sentido, a Spivak suele situársele dentro de la crítica anglófona, entre quienes destacan los ya mencionados Said y Bhabha, junto a Ngũgĩ wa Thiong’o, Paul Gilroy y Robert Young; paralelamente, se le asocia a la crítica francófona representada por Frantz Fanon, Albert Memmi, Edward Glissant, Abdelkebir Khatibi, Abdelwahab Meddeb, Achille Mbembe, Françoise Vergès y Réda

¹ En todos los casos, la fecha corresponde a la publicación original; para ubicar la fecha de las versiones en español, véase las referencias al final de este ensayo.

² Para la redacción de los datos biográficos, se tomó como base, sobre todo, los libros de Morton: *Gayatri Chakravorty Spivak*, y Landry y Gerald (Eds.): *The Spivak Reader*.

Bensmaïa. Ambos grupos se han caracterizado por hacer uso de la teoría crítica continental y desarrollar paradigmas críticos altamente comprometidos con la obra de Freud, Adorno, Lacan, Bajtín, Benjamin, Althusser, Foucault, Derrida, Levinas, Deleuze, Irigaray y Cixous (Apter, 2006: 59).

Dentro y fuera del ámbito académico, a Spivak se le conoce por el uso, explícitamente político, de diferentes planteamientos teóricos para desafiar el legado del colonialismo en la forma como leemos y pensamos la literatura y la cultura. Entre sus áreas de interés se incluyen el marxismo, el feminismo, la deconstrucción, la teoría poscolonial y la globalización. Spivak ha desafiado las convenciones disciplinarias de la crítica literaria y la filosofía académica al concentrarse en los textos culturales de quienes frecuentemente son marginados por la cultura occidental dominante: los nuevos inmigrantes, la clase trabajadora, las mujeres y los sujetos poscoloniales. Al igual que otros intelectuales anticolonialistas, incluyendo a Frantz Fanon y Partha Chatterjee, Spivak subraya que los nacionalismos anticolonialistas no distan de ser un medio reproductor de las desigualdades sociales y políticas que predominaron durante los gobiernos coloniales.

Ella misma se define como inmigrante (a los Estados Unidos)³ y como intelectual poscolonial, atrapada entre los ideales sociales del movimiento independentista nacional de la India y el legado de un sistema educativo británico colonial. Actualmente forma parte del cuerpo docente de la Universidad de Columbia, en la ciudad de Nueva York, donde dirige el Centro de Literatura Comparada y Sociedad y ha sido distinguida como profesora de Humanidades por la Fundación Avalon. Además, imparte cursos y dicta conferencias en distintas instituciones alrededor del mundo, incluido el ámbito hispanico; recientemente se ha presentado en Barcelona, Buenos Aires y México.⁴

Nacida en el año de la gran hambruna artificial provocada por el imperio británico, tan sólo cinco años antes de que la India lograra su independencia, Gayatri Chakravorty Spivak pertenece a esa generación a la que Rushdie alude como “Midnight Children”, es decir, la generación inmediatamente posterior a la independencia y consecuente división de la India. Se graduó en Lengua Inglesa, con honores (1959), en la Universidad de Calcuta, con especialidad en literatura inglesa y literatura bengalí. Ese mismo año partió a los Estados Unidos para estudiar una maestría en la Universidad de Cornell (estado de Nueva York) y, poco más tarde, con el apoyo de una beca,

³ Se ha negado a adquirir la ciudadanía estadounidense por motivos de resistencia.

⁴ Las sedes de sus presentaciones en México han sido la Universidad Iberoamericana y el Colegio Mexiquense, en octubre de 2004, y la UNAM y la Universidad Veracruzana, en octubre-noviembre 2010.

prosiguió sus investigaciones en la Facultad Girton de Cambridge, Inglaterra. Para Spivak, la enseñanza de la literatura inglesa en la India colonial proveía un método perverso, pero a fin de cuentas efectivo, para ejercer la misión civilizadora del imperialismo. La crítica literaria de Spivak se ocupa de analizar esta función ideológica de la literatura inglesa en el contexto colonial.

Al término de su investigación, la joven regresó a los Estados Unidos a fungir como profesora asistente en la Universidad de Iowa, mientras concluía su tesis doctoral sobre la obra de W. B. Yeats, dirigida por Paul de Man, en la Universidad de Cornell.⁵ Fue en 1967 cuando obtuvo el grado de Doctora en Literatura Comparada. Durante las décadas de los años sesenta y setenta, De Man fue uno de los más prominentes y rigurosos expositores de la deconstrucción en ese país, simultáneamente a lo que Jacques Derrida hacía en Francia. La influencia del maestro sobre la alumna fue definitoria. Bajo su guía, Spivak se encargó de presentar la obra capital deconstructivista de Derrida en Estados Unidos, con la traducción al inglés de *De la grammatologie*. Para Spivak, entender la deconstrucción como apolítica y relativista es reducirla y simplificarla demasiado. Por ello, a lo largo de su trayectoria se ha dado a la tarea de utilizarla como una herramienta crítica, política y teórica, muy poderosa.

La intensa labor que Spivak ha desempeñado desde sus años de juventud en la docencia, la crítica literaria-cultural y la traducción ha contribuido a forjar lecturas alternativas para entender mejor la influencia política y económica sobre la generación de textos literarios contemporáneos. El conjunto de su obra ha hecho algunas aportaciones al estudio de la literatura como discurso colonial, en especial en lo que se refiere a la literatura inglesa del siglo XIX. Spivak ha demostrado la agencia retórica y política de algunos textos literarios poscoloniales para cuestionar la autoridad de lo que llama “obras maestras narrativas coloniales”. Así, ha establecido un fuerte compromiso con la literatura poscolonial (es decir, las literaturas producidas en lengua inglesa en aquellas sociedades que previamente han sido colonizadas [Aschcroft, Griffiths y Tiffin, 1995: cuarta de forros]), como contradiscurso que puede desafiar la autoridad de algunos textos coloniales canónicos, escritos en inglés, tales como *Robinson Crusoe* (Defoe) o *Jane Eyre* (Brontë). Algunos de los textos poscoloniales con los que Spivak ha trabajado incluyen los escritos por la feminista argelina Assia Djebar, el británico Hanif Kureishi, el británico nacido en la India, Salman Rushdie, y la cuentista bengalí, Mahasweta Devi. Desde luego, Spivak reconoce que no toda la narrativa poscolonialista

⁵ Trabajo publicado en 1974 bajo el título *Myself Must I Remake: The Life and Poetry of W. B. Yeats* (New York: Thomas Y. Crowell Company).

refleja la condición de los grupos subalternos que viven bajo las condiciones actuales de la explotación global, ni es necesariamente de buena calidad.

Su estilo de escritura es complejo y puede desalentar a los lectores que se acercan a ella por primera vez. Y es que, con toda intención, Spivak se ha propuesto comprobar que los sistemas de representación supuestamente transparentes, a través de los cuales se da a conocer y se comprende la información, son también sistemas controladores y dominantes, y que el lenguaje transparente es la mejor forma de representar de manera artificiosa a los oprimidos. Por ello, prefiere utilizar un lenguaje difícil que refleje la complejidad de las relaciones y los sucesos, y conduzca a la reflexión mediante un proceso deconstructivista. Ante un panorama globalizante, los distintos vértices del conocimiento (sobre todo el de la Otredad) sólo pueden alcanzarse mediante el análisis de las diferencias irreductibles, y no a través de una identidad.

La literatura provee un espacio retórico donde tales diferencias pueden rearticularse. Es este estilo antitransparente lo que le ha ganado enemigos a Spivak; enemigos que la acusan de ser oscura y rebuscada, si bien toda su obra invita al debate y la polémica. Nuestro país no ha sido del todo ajeno a esta recepción adversa; por ejemplo, en el número correspondiente a noviembre de 2006, *Letras Libres* publicó un artículo de Wilfrido H. Corral (profesor y crítico ecuatoriano que labora en la Universidad de California en Sacramento), titulado “Derrida y otros cadáveres”. En él se hacen fuertes cuestionamientos al relativismo crítico y se culpa a Spivak de “compartir con Derrida y [Judith Butler] una ampulosidad que les ha hecho merecer premios a la prosa más incomprensible” (Corral, 2006: 55).

SPIVAK Y LA TRADUCCIÓN CULTURAL

Cabe subrayar que Spivak se ha ocupado durante largo tiempo en disertar sobre la traducción cultural y la traducción literaria, y que ella misma es traductora de obras literarias del bengalí y otras lenguas al inglés y viceversa. Entre sus traducciones destacan la ya mencionada *Of Grammatology* (1976) de Jacques Derrida,⁶ *Imaginary Maps: Three Stories* (1995), *Breast Stories* (1997), *Old Women: Statue and the Fairy Tale of Mahnpu*

⁶ Con introducción crítica de Spivak (Baltimore, Johns Hopkins). En español, DERRIDA, J. (1978). *De la gramatología* (Óscar del Barco y Conrado Ceretti, Trads). México: Siglo XXI Editores, 2ª. ed.

(1999), *Chotti Munda and His Arrow* (2002) de Mahasweta Devi⁷ y *Song for Kali: a Cycle of Images and Sounds* (2002), poesía de Ram Proshad.⁸

No contenta con traducir, Spivak esboza también su propia poética de la traducción. Propone la idea de la traducción activa y estratégica, cuyo actor se convierte en agente con una responsabilidad ética. El texto donde expone sus puntos de vista (principalmente) es “The Politics of Translation” (1993). A continuación se recurre a una sinopsis de dichas políticas, esbozada por Steven Ungar, quien se pregunta:

¿Exactamente qué queremos decir al referirnos a las políticas de la traducción? Jacques Derrida describe la traducción como un problema político-institucional de la Universidad ligado a los valores de la enseñanza tradicional. Lawrence Venutti la caracteriza como una práctica cultural política que se abre hacia dimensiones éticas que involucran un gran respeto por la diferencia lingüística y cultural. Para Sherry Simon, la traducción es una práctica feminista y “una forma de compromiso con la literatura necesariamente involucrada en una política de la transmisión, al perpetuar o desafiar los valores que sostienen nuestra cultura literaria” (1996: viii). Spivak, Derrida, Venutti y Simon, todos ellos parecen estar de acuerdo en el potencial de la traducción para desafiar prácticas y valores heredados que se relacionan con el lenguaje en tanto comunicación⁹ (Ungar, 2006: 130).

Ungar prosigue con este recuento, aclarando que tanto Spivak como Simon se centran en los aspectos culturales de la identidad, relacionados con la larga historia de subyugación (Spivak) y género, como una construcción emergente y distintiva enunciada en múltiples sitios. Spivak hace extensivas las políticas de la traducción hacia una revisión de la pedagogía, de modo que afecte al reconocimiento de la diferencia, tanto dentro de la nación poscolonial como en el sitio institucional de esta pedagogía, en los planes de estudio universitarios. Una traductora¹⁰ es una agente porque es alguien que actúa, aun cuando no esté consciente de ello. Spivak ubica la agencia en el modo de actuar responsable desde donde se asume la posibilidad de la intención y la libertad de la subjetividad a fin de lograr ser responsable (Landry y Maclean, 1996: 294). La tarea de la traductora feminista radica en considerar la lengua como una clave para la agencia de género. Sin embargo, a diferencia de Luise Von Flotow, cuya

⁷ Se trata de la traducción de tres cuentos en el caso de *Imaginary Maps* y *Breast Stories*, de dos cuentos en el caso de *Statue...* y de una novela, *Chotti Munda...* Todas cuentan con una introducción crítica de Spivak y, con excepción de *Imaginary Maps* (publicada en Nueva York por Routledge), han sido publicadas por Seagull Books en Calcuta.

⁸ Con introducción crítica (Calcuta, Seagull Books).

⁹ Mi versión.

¹⁰ Es menester señalar que en “The Politics of Translation”, Spivak utiliza siempre sustantivos femeninos, por lo que se refiere siempre a “la traductora”. Desde luego, personalmente considero que también hay traductores feministas; ejemplo de ello es Carbonell i Cortés.

estrategia debe ser siempre “feminista”, para Spivak la estrategia es un modo de resistencia que se diseña intencionalmente, que siempre se pone en práctica, pero que debe adaptarse a cada momento y, por lo tanto, se encuentra en constante transformación.

Para Spivak la traducción puede entenderse como una lectura, pero la lectura también es traducción. En todo caso, la traducción es el acto de lectura más amplio. Dado que el lenguaje es el proceso de construcción de significado, las políticas de la traducción poseen vida propia. Para ella, el lenguaje es uno de los muchos elementos que permiten que las cosas cobren sentido y, cuando un vocablo como “yo” o “nosotros” lo cobra, es cuando se produce la identidad.

Cada lengua tiene su propia especificidad: por un lado, su propia sistematicidad lógica –relacionada estrechamente con su gramática– y, por el otro, su propia naturaleza retórica –la posibilidad de que no siempre se organicen las cosas semióticamente–. Esta naturaleza está relacionada con lo no dicho, con los silencios, y se revela a través de la manera en que se ordenan y se presentan las ideas textuales. Por lo tanto, la naturaleza retórica disrumpe la sistematicidad lógica de la lengua. La relación entre la sistematicidad lógica y la naturaleza retórica de la lengua puede emparentarse, sobre todo, con la segunda disyunción señalada por De Man, aquella existente entre la gramática y el significado, debido a que la lógica de una lengua se empeña en articularse a través de un orden estandarizado que haga posible la comunicación, esto es, de una gramática. Sin embargo, en la traducción, la preservación del significado no depende de trasladar “oraciones” (Walter Benjamin), sino de intuir sentidos y captar actitudes a partir de la manera como se expresan las ideas.

Entonces, la dicotomía planteada por Spivak se aplica también a la primera disyunción De Man, la existente entre la hermenéutica y la poética, puesto que, en términos coloquiales, el “qué” de un texto va íntimamente relacionado con su “cómo”. Finalmente, la dicotomía spivakiana puede abarcar también la tercera disyunción de De Man, la que se da entre el símbolo y lo simbolizado, es decir, en términos de Saussure, entre el signo y el significado.

La disrupción de la lógica provocada por la retórica apunta hacia la posibilidad de una o múltiples contingencias azarosas, dado que el acceso a la totalidad del significado nos está vedado y sólo podemos intentar construirlo y dilucidarlo mediante la suma de la lógica y la retórica. Por lo tanto, el significado salta en el vacío entre la lógica y la retórica. Es curioso observar cómo Benjamin y George Steiner ya se habían referido a este vacío: ellos lo advertían como un vacío entre las dos lenguas que se ponen en juego

en el proceso de traducción. Para estos autores (y también para De Man) existe la fuerte amenaza de un espacio fuera del lenguaje.

La retórica a la que alude Spivak (que puede implicar la ausencia de significado) nos remite a dicho vacío, mas no lo reserva a la relación entre lenguas, sino que también lo traslada al interior de una misma lengua. Tememos ser aprehendidos por un lenguaje desconocido. La lógica trabaja con las conexiones entre las palabras, en tanto que la retórica trabaja con el silencio entre y en torno a las palabras. Como agente, la traductora tiene que observar la relación entre la lógica y la retórica, de tal forma que pueda actuar ética y políticamente.

El proceso de traducción, para Spivak, tiene dos momentos principales. En el primero, la traductora debe entregarse –rendirse– a la retórica lingüística del texto original. Luego, debe solicitarle al texto mostrar los límites de su propia lengua. La traductora debe transgredir, en busca de la Otredad, en los lugares más recónditos del ser del texto. Se trata de subvertir, en el sentido que propone Levine, no así en el sentido propuesto por Von Flotow. Hay que subvertir el texto, pero sólo con el propósito de encontrar al Otro, porque, en esa búsqueda, nos encontraremos a nosotros mismos. Tal y como afirma Natalia Pérez: “La responsabilidad de la traductora con el texto –con la construcción del otro a través de un texto dado– es uno de los problemas principales que preocupan a los estudios de traducción contemporáneos, especialmente la traducción postcolonial” (Pérez, 2003: 226).

No basta, tampoco, simplemente con adueñarse del texto, porque entonces no establecemos una comunicación con el Otro. En esto, Spivak difiere bastante de Steiner, pues aunque ambos hablan del acto de traducir como si se tratase de un acto amoroso, para Steiner es obligado “apropiarse” o adueñarse del, en tanto que para Spivak es menester “rendirse” o entregarse al texto por traducir, para encontrar al Otro pero también al Sí Mismo. Explica Pérez:

La introducción de la metáfora del amor permite que se establezcan dos formas fundamentales de acercamiento a la alteridad: la ética y la erótica. Para poder establecer una relación ética, explica Spivak, es necesario convertir al otro en algo parecido al uno. Como resultado del humanismo universalista nuestras obligaciones morales se basan en la igualdad fundamental entre seres humanos. Sin embargo, en el proceso de traducción, en la relación entre traductora y texto, debe existir mayor respeto por la diferencia irreductible del otro, en este caso, del texto. Esto, dice Spivak, lleva a que la relación que se establece en la traducción esté más cercana a lo erótico que a lo ético, ya que en el proceso de traducción lo que se necesita, idealmente, es distancia máxima (Pérez, 2006: 227).

La atracción que el texto original ejerce sobre el traductor no invita al dominio, sino que se trata más bien de la atracción amorosa hacia un objeto de deseo que debe ser tratado con respeto. Resulta por demás interesante que, entre las cualidades que se necesitan en una traductora, Spivak mencione ser bilingüe y bicultural. Si puede hablar de “cosas íntimas” en la lengua del texto original, entonces lo es.

Concuerdo con Spivak en que afirmar que todo lo escrito por mujeres tercermundistas es necesariamente “bueno” es una presuposición racista. Por ello, quien traduce de las llamadas lenguas minoritarias debe estar al tanto de lo que ocurre con la producción literaria en esa lengua, para ser capaz de distinguir entre diferentes calidades de escritura producida por mujeres. En este sentido, Spivak responde a la pregunta de Luise Von Flotow: “¿Por qué y para quién traducir a las escritoras tercermundistas?”. Para mí, como lectora mexicana, es muy interesante observar que tanto Von Flotow como Spivak siguen hablando de “países tercermundistas”, no obstante que son académicas, están implicadas en el campo de los estudios multiculturales y se ocupan de temas como lo “políticamente correcto”. Pienso que su definición obedece más a una categorización de carácter económico, que a una categorización lingüística y, ya no digamos, cultural.

Sucede que toda Latinoamérica se abarcaría, desde su punto de vista, en ese bloque “tercermundista”, pero la lengua hablada que predomina en gran parte de este amplio territorio es de las más usadas mundialmente y, por tanto, su producción literaria, de las más vastas. Además, la postura tercermundista termina por invisibilizar las lenguas (nacionales o indígenas) minoritarias en nuestros países. Así, su idea de traducir a escritoras “perdidas” es imprecisa, si se considera a las escritoras de lengua española, aun a aquellas de países no imperialistas. Y, por supuesto, no considera en absoluto a las escritoras que se valen de lenguas autóctonas. Por otra parte, creo que su énfasis en la escritura producida por mujeres bien puede extenderse hacia la escritura en general: el mismo criterio de calidad que Spivak pretende imponer sobre el origen nacional o étnico o colectivo debiera prevalecer sobre la diferencia de género.

Por último, deseo señalar que Spivak se sitúa como una traductora poscolonial que traduce textos marginales desde la metrópolis y, de este modo, pone especial énfasis en el aprendizaje de las lenguas de los demás. Así, hace suyo el reto poscolonialista de poner en diálogo textos hegemónicos y textos subalternos. Aquí es donde su postura puede ser usada estratégicamente para la defensa de muchas lenguas que se encuentran en riesgo de extinción.

OTROS TEÓRICOS DE LA TRADUCCIÓN CULTURAL

No es posible obviar que la reflexión sobre el acto de traducir está condicionada por factores históricos y culturales. Por ello, enseguida planteo un somero recorrido, a manera de corolario, que pretende llamar la atención hacia ciertos cambios en los puntos de vista sobre la traducción. No cabe duda de que ésta se considera un tema crucial de la filosofía del lenguaje, sobre todo, en lo relativo a la (im)posibilidad de comunicación entre los seres humanos. En los albores del siglo XXI surgió una tendencia a brindar explicaciones desde un punto de vista multidisciplinario que sirviera para discernir una realidad por demás compleja. Aunque herederas de Walter Benjamin y George Steiner, las posiciones de Susan Jill Levine, Luise Von Flotow, Sherry Simon, Gayatri C. Spivak, Homi K. Bhabha y Ovidi Carbonell i Cortés no serían posibles sin enfoques tales como los brindados, por ejemplo, por el posestructuralismo. El poscolonialismo, sobre todo al estilo de Spivak, donde se privilegia el papel de los subalternos, también resulta crucial en esta nueva episteme.

Sherry Simon ofrece una formulación muy práctica para comprender mejor el impacto de tres de los más recientes “ismos” sobre los estudios de traducción: el *posestructuralismo* enfatiza el poder del lenguaje para construir, más que para simplemente reflejar la realidad; el *poscolonialismo* subraya las relaciones de poder que conforman los intercambios culturales contemporáneos y el *posmodernismo* destaca que, en un universo donde la novedad total es un fenómeno raro, gran parte de la actividad cultural involucra el reciclaje del material que ya existía. Estas tres perspectivas ponen de relieve la preeminencia de la traducción como una actividad de intercambio y creación cultural (Simon, 1996: 136). Por ello es que me he atrevido a afirmar, desde el principio de este ensayo, que la traducción cultural cumple un papel preeminente a la hora de construir epistemologías para la mejor comprensión de nuestro mundo actual. En mayor o menor medida, dependiendo de la orientación teórica del traductor, alguno de estos “ismos” o su combinación le sirve para realizar su labor. Estas teorías proponen el ejercicio de la traducción como una actividad consciente y políticamente crítica. En este sentido, el traductor no es un personaje pasivo, sino un agente histórico capaz de transformar textos y contextos. De ahí su alta responsabilidad ética y social.

Conviene agrupar aquí, aunque sea someramente, las imágenes o las ideas centrales que utilizan estos autores para representar la traducción. Suzanne Jill Levine habla de un sitio fronterizo entre lenguas y culturas. Luise Von Flotow equipara el lenguaje de la

traducción al lenguaje de las mujeres. Gayatri C. Spivak propone ejemplos de traducción cultural dentro del propio texto literario y desarrolla el concepto de agencia estratégica y performativa. Homi K. Bhabha y Ovidi i Carbonell crean y recrean, respectivamente, un tercer intersticio como sitio para la traducción cultural. Bhabha ejemplifica la traducción cultural en un personaje literario (Marlow, el personaje ficticio de *Heart of Darkness*) y la encarna en un escritor: Salman Rushdie. Derek Walcott (el poeta caribeño) y Guillermo Gómez-Peña (el *performancero* chicano) son otros ejemplos de traductores culturales ponderados por Bhabha. Por su parte, Spivak señala como ejemplos del traductor cultural a J. M. Coetzee, Toni Morrison y Wilson Harris. Todas estas imágenes provienen del discurso de los estudios multiculturales (trátense de estudios poscoloniales o feministas), donde la Otredad es el foco de atención, y puede, aplicarse a otras actividades, tales como la construcción de narrativas, sean éstas la creación literaria o la crítica literaria e, incluso, las narrativas historiográficas. Por ello sostengo que la traducción cultural ha sido una herramienta indispensable para efectuar las negociaciones necesarias a fin de crear nuevos paradigmas epistémicos.

Las teorías revisadas comparten entre sí el posicionamiento de la traducción en un espacio intermedio, un espacio marginal y la utilización estratégica de éste, la agencia, para dejar claro que una traducción es una posible versión, es otro texto inserto en otro contexto y dirigido a otro destino. Una traducción responsable hace evidente esta diferencia. Y tiene repercusiones culturales, dado que pone en riesgo de inestabilidad las culturas de origen y de destino. Una nueva versión es útil para entender al Uno Mismo en función del Otro y para obligar a los cánones culturales a flexibilizarse. Toda vez que la traducción se encuentra inmersa en este sitio, conlleva una tensión permanente que obliga a negociar con elementos culturales. Entender la traducción como una lectura especializada, que dé cuenta de estas transacciones, es otorgarle vida propia al texto literario, es ver al Otro para percatarse del Uno Mismo.

Si bien puede afirmarse que autores tales como Benjamin y Steiner sentaron las bases para problematizar la traducción como proceso cognoscitivo y comunicativo, la traducción cultural es un concepto que cobra auge en la última década del siglo XX, principalmente en los Estados Unidos. Es resultado del trabajo académico interdisciplinario sobre el conocimiento humanístico: la antropología, los estudios culturales, étnicos, de género y transfronterizos, la filosofía, la lingüística, la literatura (sobre todo, comparada) y la sociología, entre otras ramas. Aunque seguramente en varios momentos de la historia de la traducción se ha prestado algún grado de atención

a los contextos y culturas, tanto de salida como de destino, y al papel activo del traductor, no es sino hasta la transición hacia el último siglo que el avance de desarrollo interdisciplinario facilita la elaboración de un concepto como el de “traducción cultural”. Si bien puede generalizarse que todos los textos precisan una traducción cultural, en la práctica, las particulares complejidades textuales a traducir implican distintos niveles de reconocimiento de los aspectos culturales. Por lo tanto, el grado de conciencia de dichos aspectos varía conforme a la formación del traductor, así como a las exigencias del propio texto a traducir.

Si nos ceñimos a la mera cronología, en tanto concepto, la traducción cultural fue presentada por vez primera a través de un ejercicio de interpretación literaria, es decir, como una lectura de la función de un personaje-narrador. No se presentó como un ejercicio interlingüístico, extraliterario, no ficcional, sino como un ejercicio intersimbólico, intraliterario y ficticio. He aquí un ejercicio de traducción cultural con fuerte impacto en la generación de nociones epistemológicas. Sin embargo, la elaboración de este constructo fue acogida casi de inmediato por los estudiosos y los practicantes de la traducción y llevada a la esfera de las traducciones entre lenguas y órdenes simbólicos y sociales reales (es decir, culturas). De ello dan fe las obras de Sherry Simon (1996), así como las de Von Flotow (1997) y Carbonell (1997). En un breve lapso, la elaborada lectura que Bhabha realizara a partir de *Heart of Darkness*, enmarcada en el campo de los estudios poscoloniales, es llevada a un terreno más práctico: el de la traducción “politicada” de las sagradas escrituras y su relación con el feminismo fuera de Europa (Von Flotow, Simon), así como el de la traducción de textos árabes a la lengua española en la península ibérica (Carbonell). El objeto de estudio ya no es una traducción intratextual sino la traducción de textos homólogos que surgen en contextos diferentes, obedeciendo a factores de subordinación, conforme a la visión propuesta por los estudios de género y poscoloniales.

En la traducción cultural se trabaja con unidades que no son lingüísticas y ni siquiera semánticas, sino culturales. Desde luego, como se ha visto, esta definición conlleva por fuerza una problematización del término “cultura”. Lo que se busca al realizar una traducción cultural es relocalizar, reinterpretar, reinscribir y reescribir el texto fuente en la cultura de destino, de modo que surja el efecto proyectado en esta segunda cultura, ya sea ajustándose a los patrones establecidos o violentándolos, tratando de que el texto de destino se adecue al contexto de llegada. Este tipo de traducción se preocupa por la manera en que se concretan lingüística y textualmente los intercambios culturales que se generan al traducir, de tal forma que pone un fuerte énfasis en los contextos de salida y

llegada. Por ello, en la traducción cultural se otorga mayor importancia a la función conativa (enfocada en el efecto que se producirá en el destinatario), que a la referencial (relativa al mensaje en sí). Ello no quiere decir que la traducción cultural privilegie un estilo persuasivo que busque convencer al lector facilitándole el ingreso a un texto desconocido y ajeno. Por el contrario, en ocasiones, el traductor cultural habrá de hacer explícitas las dificultades y extrañezas del texto fuente, proveniente de otro orden simbólico. Entonces, en vez de allanar el camino al lector, buscará mostrar los vericuetos y las vicisitudes que caracterizan a ese otro camino distinto al suyo. De su elección, su ética y su capacidad estratégica dependerá el reconocer cuándo optar por esta solución.

RIESGOS TEÓRICOS DE LA TRADUCCIÓN CULTURAL

A mi modo de ver, la traducción cultural, en tanto concepto, ofrece una manera relativamente novedosa de explicarse y poner en práctica el acto de traducir, dado que favorece la observación minuciosa de los contextos (socioculturales) tanto de la lengua fuente como de la lengua meta y el intento por comprenderlos, tratar de descifrarlos y darlos a conocer mediante un proceso consciente. Ofrece, asimismo, la posibilidad de efectuar esta tarea con responsabilidad, libertad y compromiso, toda vez que el traductor cultural siempre debe estar a la búsqueda de las soluciones adecuadas y ello significa, no pocas veces, poner en juego la creatividad y la cultura propias. Para ello, ha de revisar y construir una gama de posibles salidas y elegir, entre ellas, las que resulten más pertinentes para el texto en cuestión. Esta pertinencia obedece a una intención o un proyecto previamente decididos que tomen en cuenta el efecto causado por el texto fuente en su cultura de origen y el efecto que se busca provocar con el texto de destino en la cultura de llegada. Por lo tanto, idealmente, ya desde la selección del material a traducir, se tiene conciencia de lo que se pretende y la razón por la cual se quiere lograr. Al trabajar con esta óptica el traductor tiene la ventaja de poder auxiliarse de varias ramas del saber contemporáneo.

Por ser un concepto que surge en el seno de una perspectiva poscolonialista que presupone formas actuales de dominación económica y sociopolítica, la traducción cultural es una perspectiva que permite cobrar conciencia sobre los procesos de subordinación implícitos en las formas textuales de representación, cuya materia prima es el lenguaje, principalmente escrito. Pero no se ha detenido en ese punto: ha puesto el énfasis en posibles estrategias para subvertir los órdenes simbólicos dominantes y dar voz y, por lo tanto, reconocimiento, a productos textuales generados en la periferia de

los centros de poder cultural (que generalmente están asociados al poder financiero). En este sentido, el traductor es alguien capaz de generar una fisura en la transmisión ideológica de ese orden dominante, al proponer y hacer factible la lectura de autores y obras periféricos en nuevos contextos, entre los que se puede encontrar, inclusive, la metrópolis dominante.

Uno de los peligros de la traducción cultural puede consistir en que se radicalice la selección de los materiales por traducir. En este punto específico, ha lugar un fuerte debate en cuanto a la calidad de los textos literarios que, en ocasiones (por lo menos en el marco de los estudios culturales, poscoloniales y de género), suele relacionarse con su proveniencia geográfica, étnica o sociocultural. En otras palabras, se aprecia en la traducción cultural una tendencia a privilegiar los textos literarios provenientes de grupos étnicos minoritarios o subordinados desde el punto de vista de la teoría poscolonialista, tales como textos caribeños, árabes, chicanos, latinoamericanos, indios, asiáticos, africanos, por mencionar sólo algunos, independientemente de su calidad. Para críticos como Harold Bloom resultaría muy fácil etiquetar esta selección dentro de la “escuela del resentimiento”.¹¹ De modo que en la práctica de la traducción cultural se corre el riesgo de poner más peso en la selección, que en la manera de traducir los textos literarios. Sin embargo, considero que en tanto propuesta para ejercer la traducción, ofrece ventajas de las que puede sacarse partido sin necesariamente caer en lo tendencioso.

En nuestro siglo XXI, la traducción cultural se plantea como un concepto que refleja la riqueza y las complejidades de una sociedad global cuyos miembros se encuentran en una situación que dista mucho de ser equilibrada y equitativa. Asimismo, puede convertirse en una herramienta de gran utilidad, que coadyuva a una actitud consciente de la actividad traductoral. Los alcances de esta actividad pueden incidir en la generación de textos que conduzcan a una actitud crítica. Tal visión permitiría ilustrar no sólo su contenido sino las aristas y honduras culturales que subyacen en éste; otro tipo de prácticas de la traducción no siempre muestran con nitidez estas especificidades o no las revelan en su verdadera dimensión o, incluso, las ignoran. Estoy convencida de que la traducción cultural puede fungir como herramienta idónea para preguntarnos quiénes somos (o pensamos que somos), para comprender mejor la manera en que gestionamos e interiorizamos relaciones de poder en un mundo poscolonialista, y para entablar mejores conexiones entre diversos tipos de conocimiento y poder. En el mejor de los casos, la traducción cultural puede contribuir a provocar alguna reacción

¹¹ Principalmente en *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages* (1994), pero también *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* (1997) y *A Map of Misreading* (1975).

tendiente a reducir las inequidades socioculturales y a atisbar las complejas dimensiones del Otro.

REFERENCIAS

- APTER, E. (2006). Je ne crois pas beaucoup à la littérature comparée. En Saussy, H. (Ed.) (2006), *Comparative Literature in an Age of Globalization* (pp. 54-62). Baltimore: Johns Hopkins University.
- ASCHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H. (Eds.) (1995). *The Post-colonial Studies Reader*. London-New York: Routledge.
- BENJAMIN, W. (1999). La tarea del traductor. En MURENA, H. A. (Trad.), *Ensayos escogidos* (pp. 79-88). México: Ediciones Coyoacán.
- BHABHA, H. K. (1994). How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation. In *The Location of Culture* (pp. 212-235). London-New York-Canada: Routledge.
- CARBONELL I CORTÉS, O. (1997). *Traducir al otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha (Escuela de Traductores de Toledo, 2).
- CORRAL, W. H. (2006). Derrida y otros cadáveres. *Letras Libres* (95), noviembre, pp. 54-57.
- DERRIDA, J. (1998). *Of Grammatology* (Gayatri Chakravorty Spivak, Trad.). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- DINGWANEY, A., MAIER, C. (Eds.) (1995). *Between Languages and Cultures. Translation and Cross-Cultural Texts*. Pittsburgh-London: University of Pittsburgh Press.
- GROSFUGUEL, R. (2007). The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political Economy Paradigms. *Cultural Studies* 2-3 (21), pp. 211-223.
- LANDER, E. (1993). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En LANDER, E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-37). Buenos Aires: CLACSO.
- LANDRY, D., MACLEAN, G. (Eds.) (1996). *The Spivak Reader*. New York-London: Routledge. [Incluye artículos de Spivak acompañados de comentarios críticos.]
- LEVINAS, E. (2000). *La huella del Otro* (Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, Trads.). México: Taurus.
- LEVINE, S. J. (1991). *The Subversive Scribe. Translating Latin American Fiction*. Saint Paul, Minesota: Graywolf Press.

- _____. (1991). *Escriba subversiva: una poética de la traducción* (Rubén Gallo, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- MIGNOLO, W. (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- MORTON, S. (2003). *Gayatri Chakravorty Spivak*. London-New York: Routledge (Routledge Critical Thinkers).
- PÉREZ, N. (2003). Spivak e Irigaray: la traducción como acto erótico. *Polígrafías. Revista de Literatura Comparada* (4), pp. 225-229.
- QUIJANO, A. (1993). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En LANDER E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-242). Buenos Aires: CLACSO.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (pp. 53-76). Buenos Aires: Tinta Limón.
- SIMON, S. (1996). *Gender in Translation. Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London-New York: Routledge.
- SPIVAK, G. (1988). Can The Subaltern Speak? NELSON, C., GROSSBERG, L. (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- _____. (1988). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? (Sin traductor). *Orbis Tertius*, III (6), pp. 174-232.
- _____. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Boston: Harvard University Press.
- _____. (2002). ¿Puede hablar la subalterna? (Rosario Martín Ruano, Trad.), En SALES SALVADOR, D. (Ed.), *Mujeres y (pos)colonialismos. Monográfico del Seminari d'Investigació Feminista/Universitat Jaume I de Castelló*. Barcelona: *Asparkia. Investigació feminista* (13), pp. 207-214 [Se trata de la traducción al castellano del fragmento conclusivo del ensayo seminal originalmente publicado en 1988, revisado y actualizado en *A Critique of Postcolonial Reason*, 1999.].
- _____. (2005). *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.
- _____. (2007). *Other Asias*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- _____. (2009). *La muerte de una disciplina* (Irlanda Villegas, Trad.). Xalapa: Universidad Veracruzana.
- _____. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente* (Marta Malo de Molina, Trad.). Madrid: Akal.
- _____. (2012). *Otras Asias* (Pablo Sánchez León, Trad.). Madrid: Akal.

- _____. (2013). *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Boston: Harvard University Press. En proceso de traducción.
- STEINER, G. (1975). *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1998). *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción* (Adolfo Castañón y Aurelio Major, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- UNGAR, S. (2006). *Writing in Tongues: Thoughts on the Work of Translation*. En SAUSSY, H. (Ed.), *Comparative Literature in an Age of Globalization* (pp. 127-138). Baltimore: Johns Hopkins University.
- VON FLOTOW, L. (1997). *Translating and Gender. Translating in the "Era of Feminism"*. Manchester-Ottawa, St. Jerome Publishing: University of Ottawa Press.

La teología de la liberación en México (1968-1993): Una revisión histórica

Luis J. García Ruiz

Resumen

Este ensayo se aproxima desde la historia a manifestaciones de la teología de la liberación en México durante el último tercio del siglo xx, tanto en el terreno discursivo como en la acción social, encaminadas a plantear vías de escape para la situación de pobreza y exclusión que históricamente ha afectado a amplios sectores de la población rural y urbana. Se analizarán las condiciones históricas que favorecieron el surgimiento de un ala progresista dentro de la Iglesia Católica latinoamericana, que se dio a la tarea de promover entre los grupos marginados una nueva doctrina orientada a desafiar el poder preponderante del Estado y de las oligarquías económicas, y a alcanzar condiciones dignas de vida.

Palabras clave: Teología, Liberación, Estado, Movimientos sociales, Catequización, Violencia

Abstract

This essay approaches the manifestations of theology of liberation in Mexico during the last third of the twentieth century (from a historical perspective), in both the discursive field and in the social action, whose aim has been to serve as an escape for the poverty and exclusion that has historically affected large sectors of rural and urban population. The historical conditions that favored the emergence of a progressive wing within the Latin American Catholic Church will also be analyzed. These are relevant because it has the task of promoting a new doctrine among marginalized groups; it aimed at challenging the dominant power of the state and economic oligarchies and achieving decent living conditions.

Keywords: Theology, Liberation, State, Social movements, Catechesis, Violence

Résumé

Ce travail tente d'analyser de façon historique, autant dans le domaine discursif que dans l'action sociale, quelques-unes des manifestations de la Théologie de la Libération au Mexique pendant le dernier tiers du XXe siècle ; celles-ci ont tenté de proposer des solutions face à la situation de pauvreté et d'exclusion qui a affecté historiquement de larges secteurs de la population rurale et urbaine. L'auteur se propose d'analyser les conditions historiques qui ont favorisé l'apparition d'une aile progressiste à l'intérieur de l'Eglise Catholique latino-américaine, laquelle a tenté de promouvoir entre les groupes marginaux une nouvelle doctrine, destinée à défier le pouvoir prépondérant de l'Etat et des oligarchies économiques, et à accéder à des conditions de vie dignes.

Mots-clés: Théologie, Libération, Doctrine, Eglise, Etat, Mouvements sociaux, Catéchisation, Répression, Violence

Texto completo: [PDF](#)

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN MÉXICO (1968-1993)
UNA REVISIÓN HISTÓRICA

Luis J. García Ruiz*

Resumen

Este ensayo se aproxima desde la historia a manifestaciones de la teología de la liberación en México durante el último tercio del siglo XX, tanto en el terreno discursivo como en la acción social, encaminadas a plantear vías de escape para la situación de pobreza y exclusión que históricamente ha afectado a amplios sectores de la población rural y urbana. Se analizarán las condiciones históricas que favorecieron el surgimiento de un ala progresista dentro de la Iglesia Católica latinoamericana, que se dio a la tarea de promover entre los grupos marginados una nueva doctrina orientada a desafiar el poder preponderante del Estado y de las oligarquías económicas, y a alcanzar condiciones dignas de vida.

Palabras clave: Teología, Liberación, Estado, Movimientos sociales, Catequización, Violencia

INTRODUCCIÓN

La teología de la liberación nació en el marco de la segunda reunión plenaria de la Conferencia Episcopal Latinoamericana que se celebró en Medellín en 1968. Las preocupaciones que dieron pie a su aparición estuvieron determinadas por las circunstancias históricas, políticas, sociales y teológicas de América Latina. Los religiosos que mantenían contacto con el pueblo se habían dado cuenta de que, por su silencio, la Iglesia era cómplice de las injusticias, agravios, despojos y pobreza que padecían millones de habitantes del campo y la ciudad: en el acto de no levantar la voz para defender a las víctimas, legitimaba los sistemas de dominio político e ideológico. Así surgió la preocupación por redefinir el significado de las Sagradas Escrituras y la misión de la Iglesia en el mundo terrenal. Un sector progresista del clero determinó que el verdadero objetivo de la institución eclesial no era velar por la salvación de las almas, sino emplear la palabra celestial como vehículo para concienciar al pueblo y alcanzar su redención en este mundo; redención que consistía en luchar contra la pobreza y a favor de la justicia. Esta fue la razón de ser de la teología de la liberación.

* Profesor-Investigador en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, México.

El objetivo de este ensayo es recuperar algunas coyunturas históricas que permiten entender el impacto de la teología de la liberación en México entre la década de 1960 y los últimos años del siglo XX. El trabajo se compone de tres partes; en la primera, proporciono los precedentes económicos, políticos y teológicos que sentaron las bases para que iniciara la discusión sobre la tarea de la Iglesia Católica en América Latina; en la segunda, abordo el proceso de germinación de la teología de la liberación a partir del Concilio Vaticano II y la reunión de obispos en Medellín, su postura discursiva y la campaña de censura que se desató en su contra; y en la tercera, que es la más extensa, centro mi atención en la impronta de la “Iglesia de los pobres” en México; para este último propósito, tomo como estudios de caso la misión pastoral de Sergio Méndez Arceo en la diócesis de Cuernavaca, el activismo social de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), y cierro con el papel de la teología de la liberación en el estado de Chiapas.

ANTECEDENTES

Durante la primera mitad del siglo XX, algunos sectores de la Iglesia Católica empezaron a reaccionar en contra de la escandalosa situación de pobreza y exclusión en que vivía gran parte de la población de los países de América Latina. Una de sus primeras formas de manifestación fue la creación de movimientos de Acción Católica, compuestos de obreros y estudiantes. Frente al impacto negativo de la crisis económica de 1929 en América Latina, los gobiernos de Argentina, Uruguay, Brasil y Chile respondieron con políticas de industrialización basadas en la sustitución de importaciones, que se acentuaron a consecuencia de la segunda guerra mundial, al tiempo que aparecieron movimientos sociales de carácter popular que dificultaron el ejercicio vertical del poder a los gobiernos oligárquicos, afines a intereses imperialistas.

Con excepción de México, en la mayoría de los países latinoamericanos accedieron al poder grupos militares que se adjudicaron la unidad de la clase terrateniente, la burguesía nacional y las clases trabajadoras. Esto significó el fin del liberalismo militante, laicista, positivista y anticlerical; el inicio de un acercamiento con la Iglesia Católica tradicional como medio de legitimación, y la posibilidad de instaurar la “teología de la Acción Católica” o de la “Nueva Cristiandad”, importada de Europa. Esta teología hacía una separación entre lo “temporal” y lo “espiritual”, donde el laico era responsable de lo mundano, mientras que el sacerdote tenía a su cargo todo lo concerniente a los asuntos de fe. Dicha delimitación permitía que los seculares

participaran en partidos políticos, sindicatos y escuelas de “inspiración cristiana”; tales fueron los casos de Democracia Cristiana en Chile y la Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos. La tarea fundamental de la Acción Católica era convertir a los países latinoamericanos en naciones católicas.

Entre 1930 y 1962, la Acción Católica se extendió por Argentina, Chile, Uruguay, Costa Rica, Perú, Bolivia y el resto de América Latina. Sus organizaciones, como los Centros de Investigaciones Sociales y Religiosas que se fundaron en Buenos Aires, Santiago, Bogotá y México, junto con los grupos de “Economía Humana”, la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) y la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), contribuyeron a la toma de conciencia sobre la realidad de pobreza y exclusión latinoamericana, y sentaron las bases para la organización de numerosos grupos cristianos, como las facultades de teología, los seminarios teológicos, los movimientos de Acción Católica y los sindicatos (Berreyman, 1976: 47-49).

GERMINACIÓN DE LA TEOLOGÍA

La crítica de la Iglesia al orden hegemónico se alimentó de la radicalización política derivada del triunfo de la Revolución cubana en 1959, la aparición de guerrillas rurales en Venezuela, Guatemala, Uruguay, Perú y México; el triunfo del peronismo en las elecciones argentinas; la reacción de los grupos conservadores que patrocinaron golpes de Estado militares en Brasil, Chile y Bolivia, los cuales desembocaron en la implantación de dictaduras represivas; y del consecuente fracaso de los intentos por exportar la revolución a otros países del cono sur. Desde la academia, también los científicos sociales formularon la teoría de la dependencia con el propósito de romper con los esquemas explicativos occidentales y asociar los orígenes de la pobreza latinoamericana con las condiciones históricas de colonialismo, dominación y exclusión que había padecido durante más de cuatro siglos.

Los sacerdotes adscritos a parroquias ubicadas en áreas rurales, alejadas de los principales centros urbanos, y con altos índices de marginación económica y exclusión social, fueron los primeros en criticar la complicidad histórica de la Iglesia Católica en la preservación de las condiciones de pobreza e inequitativa distribución de la riqueza, concentrada en manos de una pequeña oligarquía terrateniente. La precariedad en que vivían amplias capas de la población latinoamericana motivó a ligas campesinas, universitarios, intelectuales católicos y marxistas, así como a trabajadores de Acción

Católica a asumir un compromiso de cambio social y a discutir si las revoluciones formaban parte de un plan divino, encaminado a redimir las condiciones estructurales de pobreza y exclusión, tal como lo sugería la lectura bíblica del Éxodo y de los Evangelios, donde se daba cuenta de la obra revolucionaria del creador en beneficio de los oprimidos.

Las ligas campesinas, los universitarios e intelectuales católicos, los marxistas y trabajadores de Acción Católica se comprometieron a contribuir con el cambio social y reflexionaron si realmente la revolución tenía un sentido teológico. Coincidieron en que las causas de la pobreza eran estructurales y en que hacían falta cambios dirigidos por la acción política. El pensamiento crítico de los católicos latinoamericanos se volvió más consistente a partir de la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965) y después de la reunión de la Segunda Plenaria del Consejo Episcopal Latinoamericano, que tuvo como sede la ciudad colombiana de Medellín, en agosto de 1968, justo en el momento más álgido de la revuelta mundial de la década de 1960, que tuvo entre sus manifestaciones la proliferación de movimientos estudiantiles, huelgas de trabajadores, la invasión de la Unión Soviética a Checoslovaquia, las represiones sistemáticas en México, y la oposición de la Iglesia Católica al uso de métodos anticonceptivos.

El Concilio Vaticano II estableció que el progreso humano era una señal de la labor celestial en la historia; por lo tanto, la tarea fundamental de la Iglesia Católica era coadyuvar en el desarrollo de los pueblos, especialmente los del Tercer Mundo. Dentro de esta tónica, la reunión de la CELAM en Medellín, en 1968, asumió un discurso desarrollista y de liberación. Se habló de “promoción humana”, “desarrollo”, “tensiones internacionales”, “neocolonialismo externo”, “distorsión creciente del comercio internacional”, “fuga de capitales económicos”, “monopolios internacionales o imperialismo del dinero”. Los 130 preladados reunidos en Medellín, preocupados por estos problemas, privilegiaron en sus discusiones temas seculares como la justicia, la paz, la familia y la juventud, por encima de aspectos espirituales como el trabajo pastoral, los sacerdotes, las religiosas, los laicos y las estructuras eclesásticas. Los obispos pidieron a sus feligreses una transformación de la sociedad; denunciaron la violencia institucionalizada como un pecado, pidieron cambios estructurales, se refirieron a la educación como un proceso mediante el cual el pueblo se convertía en artífice de su progreso; se pronunciaron por la defensa de los derechos humanos, y por que la Iglesia compartiera la condición de pobreza más allá de la solidaridad con los necesitados. A lo largo de las discusiones utilizaron constantemente la palabra

“liberación” como sinónimo de “desarrollo genuino” y como el paso de una condición menos humana a otra más generosa para todos (Berryman, 1976: 27).¹

La preocupación de los religiosos latinoamericanos no era tanto creer lo que afirma el cristianismo, sino, más bien, la utilidad de dicha doctrina en la lucha por un mundo más justo. En este sentido, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez definió a la teología como una “reflexión crítica sobre la práctica a la luz de la palabra de Dios”; una reflexión sobre cómo las estructuras sociales tratan al pobre y la forma en que operan la Iglesia y los cristianos. Gutiérrez proponía solidarizarse con el pobre y eliminar la lucha de clases para formar una nueva sociedad sin diferencias. Las experiencias de las reuniones de Medellín (1968) y México (1969) permitieron a los teólogos darse cuenta de que la repetición de las enseñanzas provenientes de Europa no bastaba para solucionar los problemas latinoamericanos; en vez de eso, era necesario ampliar el discurso a la realidad social para intentar poner fin a la pobreza e injusticia que a diario padecían los pueblos desde México hasta el cono sur (Dussel, 1976: 53).

En la misma dirección se orienta la postura de Leonardo Boff, quien claramente definió que el propósito último de la teología de la liberación consiste en lograr que la reflexión cristiana sirva para concienciar y movilizar a los pobres, y alcanzar así una transformación de la sociedad que ponga fin a su situación de marginación social, económica y política. Este propósito se conseguiría a través de la organización de los oprimidos en asociaciones de barrios, sindicatos, grupos de base y círculos bíblicos, que servirían de foro para discutir las escrituras bíblicas y utilizarlas para explicar la realidad histórica, así como encontrar soluciones a los problemas y necesidades generados por la lucha de clases y la opresión del sistema que empobrece al pueblo. Para Boff, la opción evangélica que ofrecía la teología de la liberación consistía en:

Empeñar la fuerza histórica y moral de la iglesia para levantar a aquél que está caído; es actualizar la actitud de Jesús que ha tomado siempre partido por el marginado. La opción de la Iglesia por los pobres es contra su pobreza porque cuando se suprime ésta, se quitan las condiciones que provocan la lucha de clases. La vocación histórica y social de la Iglesia es apoyar a los más débiles para que tengan fuerza, más

¹ Los documentos digitales de la Conferencia de Medellín, que han servido de base para la elaboración de este apartado, están disponibles en <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/>. Los documentos se encuentran estructurados en dos grandes temas. El primero se titula: “Promoción humana” y está dividido en subtemas tales como justicia, paz, familia y demografía; juventud, pastoral popular, pastoral de élites, catequesis y liturgia. El segundo tema, concentrado en asuntos espirituales, lleva por título “La Iglesia visible y sus estructuras”, y se subdivide en movimientos de laicos, sacerdotes, religiosos, formación del clero, la pobreza de la Iglesia, pastoral de conjunto y medios de comunicación.

capacidad de diálogo, para que organizados cambien la sociedad (Campa, 1999: 258).

La nueva postura de la Iglesia Católica se convirtió en arma legitimadora de un sector del clero latinoamericano (especialmente brasileño) que radicalizó sus críticas hacia la aquella institución, al tiempo que adoptó un enfoque positivo de la revolución a través de la declaración de los “Obispos del Tercer Mundo”, el cual afirmaba: “El auténtico socialismo es el cristiano vivido plenamente, en igualdad y con una adecuada distribución de los bienes”. A esta declaración se sumaron sacerdotes y religiosas de Argentina, Perú, Colombia y México, quienes se preguntaron sobre el verdadero papel de la Iglesia; cuestionaron las estructuras políticas, sociales y culturales dominantes; optaron por trabajar al lado de los pobres, e incluso algunos decidieron tomar las armas y unirse a la guerrilla (Berryman, 1976: 25).

A partir de 1972, con el apoyo de Estados Unidos, los gobiernos nacionales y la Iglesia, se inició una etapa de represión hacia los movimientos sociales, incluida la teología de la liberación. Se llevaron a cabo golpes de Estado en Brasil (1964), Uruguay (1971), Bolivia (1972) y Chile (1973), con el fin de salvaguardar la seguridad del hemisferio y la “civilización occidental y cristiana” de los ataques del comunismo, mientras que los ejércitos nacionales recibían capacitación norteamericana en operaciones de contrainsurgencia, con el propósito de terminar con los focos guerrilleros que se expandían por todas partes. Los grupos reaccionarios de la Iglesia y los teólogos conservadores y desarrollistas acusaron a la teología de la liberación de estar coludida con los grupos de “extrema izquierda” y de brindar su apoyo a los guerrilleros. Esto despertó un intento de censura y persecución hacia la teología de la liberación. En la primera mitad de la década de 1970, se cerraron los institutos de Pastoral de Quito, de Liturgia en Medellín y de Catequesis en Manizales; en Bélgica se cerró el Instituto “Lumen Vitae”, donde participaban los sacerdotes latinoamericanos, y varios seminarios, institutos y grupos orientados por la teología de la liberación también fueron silenciados. De la misma manera, importantes teólogos padecieron la expulsión de sus lugares de trabajo o fueron perseguidos por la Iglesia, como sucedió con Comblin en Brasil, Asmann y Rolando Muñoz en Chile, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino en El Salvador, Luis del Valle en México, Virgilio Elizondo en Estados Unidos, Raúl Vidales, Antoncich y Cussianovich en Perú, y Rafael Ávila en Colombia; inclusive algunos teólogos perdieron sus vidas en las luchas de liberación: Antonio Pereira Neto

en Brasil (1969), Héctor Gallego en Panamá (1972), Carlos Múgica en Argentina (1974) e Iván Betancourt en Honduras (Berryman, 1976: 58-61).

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN MÉXICO

En la década de 1960 proliferaron movimientos sociales que buscaron transformar el mundo en “una morada digna”. Revueltas de intelectuales, estudiantes, jóvenes, con reivindicaciones de género y religiosas coincidían, en distintos países, en que el futuro que pensaban y soñaban era posible. La Revolución cubana y la Guerra de Vietnam eran ejemplos de que las grandes transformaciones dependían de la voluntad y la acción humanas. México no quedó al margen de estos acontecimientos. En pleno auge del sistema autoritario mexicano surgieron movimientos sociales de protesta, protagonizados por ferrocarrileros, médicos, obreros, estudiantes, comunistas y anticomunistas que buscaban atenuar los mecanismos de control del Estado autoritario. A través de huelgas, paros y manifestaciones, exigieron al gobierno mejoras salariales, mayor acceso a la educación, liberación de presos políticos, democratización de la vida pública y respeto a la Constitución Política. Entre 1954 y 1968, estas manifestaciones llegaron a reunir amplios contingentes humanos. El gobierno mexicano, desde luego, reaccionó mediante el uso del ejército para aplastar a los movimientos de protesta, siendo el episodio más sangriento de esta ola represiva la matanza de estudiantes el 2 de octubre de 1968 (Aguayo, 1998: 25-105).

Los movimientos de protesta que marcaron la década de 1960 se explican a partir de las contradicciones sociales y económicas que el Estado mexicano posrevolucionario no había finiquitado, y también por la falta de espacios de representación democrática que un sector cada vez más amplio de la sociedad demandaba. A pesar del férreo control que ejercía el gobierno, los estudiantes y los trabajadores pudieron organizarse para expresar su descontento y plantear sus demandas a las autoridades estatales. Esto ocurrió en el medio urbano; sin embargo, en las regiones periféricas más apartadas de las ciudades importantes, sobre todo en las comunidades indígenas, las condiciones de miseria, explotación, discriminación, violencia, injusticia y desatención de las autoridades eran aún más críticas, sin descontar que los habitantes únicamente interesaban por su condición de reserva del voto duro del partido oficial.

Si bien las altas jerarquías eclesiásticas eran cómplices de las arbitrariedades del Estado por hacer oídos sordos ante las injusticias sociales, también es cierto que un sector crítico de la Iglesia Católica mexicana reaccionó en contra de la represión de los

movimientos sociales y la pobreza en que vivían amplios sectores de la población mexicana. Después de participar en la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968, los obispos mexicanos convocaron a un Congreso Nacional de Teología sobre Fe y Desarrollo, que se celebró en la Ciudad de México en noviembre de 1969 y contó con la participación de 700 asistentes, entre obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas y laicos, procedentes de México, América Latina, Europa y Estados Unidos. Los debates asumieron el discurso de la teología de la liberación, y coincidieron en la idea de que México formaba parte del plan divino de salvación que debía concretarse en el mundo temporal. En esta línea se inscribió el documento de trabajo de la Conferencia Episcopal Mexicana, en 1971, con motivo del Sínodo Mundial de Obispos, titulado *La Justicia en México*, que abordó la “dimensión política de la fe y de la pastoral” y concluyó que “La acción eclesial [pastoral] que se desarrolle en este sentido tendrá que ser liberadora y necesariamente política. No irá a buscar privilegios para la institución eclesial, sino la liberación de todo hombre y de todos los hombres” (Concha, González, Salas y Bastian, 1986: 100).

Las posturas más claras de compromiso con la teología de la liberación fueron asumidas, en un primer momento, por el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, y por el de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz García; después de la campaña de represión hacia la teología de la liberación, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) tomaron el estandarte de la opción por los pobres. En la siguiente parte del ensayo se abordarán algunas de las acciones más sobresalientes de su labor pastoral en beneficio de los pobres.

SERGIO MÉNDEZ ARCEO Y LA DIÓCESIS DE CUERNAVACA

Monseñor Sergio Méndez Arceo fue el séptimo obispo de la diócesis de Cuernavaca y uno de los miembros de la Iglesia Católica más comprometidos con la causa de los pobres y los luchadores sociales. El obispo fue un heterodoxo que no se adhirió a la ideología conservadora ni al anticomunismo de la Iglesia. En 1967, Méndez Arceo comenzó a organizar a las primeras CEBs, que se implicaron en las luchas obreras, campesinas y estudiantiles para constituir la “Iglesia de los pobres”, como nuevo modo de ser cristiano en México, con plena conciencia de clase. Desde luego que la mayor

parte de los prelados mexicanos no estuvo de acuerdo con los métodos de organización utilizados por el obispo de Cuernavaca (Fazio, 2007; Sánchez, 2009: 22).²

Las condiciones de pobreza del estado de Morelos y su tradición de lucha social fueron determinantes para que Méndez Arceo se diera a la tarea de construir la Iglesia de los pobres desde las CEBS. No era para menos, pues en el discurso local y en la memoria colectiva aún estaban vigentes los recuerdos de la gesta zapatista, las luchas campesinas contra las oligarquías, y el movimiento guerrillero de Rubén Jaramillo; sobre todo, aún seguían sin saldar las deudas sociales que la Revolución Mexicana contrajo con los oprimidos. Estas circunstancias motivaron al obispo Méndez Arceo a apoyar las luchas obreras, magisteriales y estudiantiles.

Uno de los compromisos más serios del obispo de Cuernavaca fue expresar su simpatía hacia los movimientos estudiantiles y lanzar duras críticas al sistema capitalista por ser la causa de la violencia de los opresores y el sufrimiento del pueblo. Méndez Arceo no dudó en pronunciarse a favor del socialismo en el año de 1970, ante más de tres mil estudiantes poblanos, ya que lo consideraba un sistema más coherente con los principios evangélicos y con el proyecto de edificar la Iglesia de los pobres.

La palabra de Dios es lo más explosivo y revolucionario que hay para la transformación de las personas, de la Iglesia y de la sociedad [...] El espíritu evangélico de comunión y comunidad entre los hombres no se puede realizar en el sistema capitalista, individualista y materialista, es necesario un socialismo democrático [...] La Iglesia no es una sociedad perfecta, es un pueblo que va peregrinando, buscando la verdad [...] un pueblo sediento de verdad [...] Los sacerdotes deben cambiar estructuras dentro de la propia Iglesia, para que luego ésta sea agente del cambio de las estructuras (Concha, González, Gari y Bastian, 1986: 97).

Méndez Arceo planteó la misma posición en el I Encuentro Latinoamericano de “Cristianos por el Socialismo”, en Santiago de Chile, 1972; sin embargo, en ese mismo año la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), encabezada por el obispo colombiano Alfonso López Trujillo, inició una ofensiva contra la labor liberadora de la diócesis de Cuernavaca. El primer paso fue finiquitar las organizaciones de “Sacerdotes para el Pueblo” y “Cristianos por el Socialismo” (Concha, González, Gari y Bastian,

² Los sacerdotes franceses Prado, Pedro Roland y Luis Genoel, procedentes de Chile, fueron los encargados de traer el modelo de las Comunidades Eclesiales de Base a la diócesis de Cuernavaca. Al obispo Méndez Arceo no le agradó el adjetivo “eclesiales”, ya que prefería el de “cristianas”; sin embargo, esta denominación ya se utilizaba en Chile y en Brasil, donde la estrategia tenía muy buenos resultados. La labor de las CEBS empezó siguiendo un esquema misional, es decir, sin parroquia, y trabajando con la gente más pobre de las barrancas de la colonia Carolina en Cuernavaca, Morelos.

1986: 109-114),³ consideradas un peligro para la doctrina tradicional. El segundo paso consistía en desmovilizar a las CEBS, aunque este propósito no se cumplió porque las células se propagaron rápidamente a diócesis tan importantes como Aguascalientes, Colima, Querétaro, Texcoco y Tula, en donde se coordinaron con la sociedad civil para exigir el fin de la hegemonía priista y la transición a la democracia.

La cerrazón de la Iglesia y el Estado ante la inocultable pobreza del pueblo no desalentó a Méndez Arceo. Para 1978 seguía convencido de que la obligación de la Iglesia Católica mexicana era apoyar los procesos revolucionarios y hacer alianzas con los marxistas para liberar al pueblo latinoamericano de la explotación capitalista. Obviamente su pensamiento fue condenado por la Conferencia del Episcopado Mexicano, al señalar que “el marxismo es incompatible con la fe cristiana” y que la Teología de la Liberación, la Iglesia Popular y “Cristianos por el Socialismo” eran parte de “una verdadera conjura internacional”. Una vez que Méndez Arceo se jubiló por haber cumplido 75 años de edad, el Vaticano, a través del nuncio apostólico Girolamo Prigione y del nuevo obispo de Cuernavaca, Juan Jesús Posadas Ocampo, inició el desmantelamiento de la labor pastoral liberadora, mediante la remoción de 40 sacerdotes y el cierre de la oficina diocesana de las CEBS (Sánchez, 2009: 23-24).

Desde el retiro, Méndez Arceo continuó con su misión a favor de los pobres. Se trasladó a Nicaragua y sirvió como intermediario entre el gobierno sandinista y la jerarquía católica. Después del asesinato del arzobispo de San Salvador, Óscar Arnulfo Romero, en 1980, reforzó su compromiso con la lucha popular salvadoreña, al punto de que numerosos refugiados que encontraron asilo en México lo llamaron “Patriarca de la Solidaridad”. Méndez Arceo dedicó, asimismo, una parte de sus energías a fundar el Comité de Solidaridad Óscar Arnulfo Romero, a constituir Comunidades Eclesiales de Base y a establecer vínculos con organizaciones europeas, con el fin de tejer una solidaridad global encaminada a transformar las estructuras hegemónicas (Valle, 1996: 257).⁴

³ Este grupo que expresaba: “nuestro propósito es hacer eficazmente presente a la Iglesia, misterio de salvación liberadora para todo hombre, especialmente para el pobre y el oprimido en las luchas por la construcción de una sociedad nueva”, estaba integrado por sacerdotes de Aguascalientes, Colima, Querétaro, Monterrey, Oaxaca, Netzahualcóyotl y el Distrito Federal, quienes tenían en común estar en conflicto con la autoridad eclesiástica. Antes de extinguirse en 1974, a causa de la represión eclesiástica, el grupo sostuvo reuniones en Guadalajara, Cuernavaca, San Cristóbal y Zongolica, y, pese a todo, sobrevivió como “Iglesia Solidaria”.

⁴ A la muerte de Méndez Arceo, la dirección del comité fue asumida por el obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz, quien continuó apoyando a las víctimas de la guerra en Nicaragua, el Salvador y Guatemala.

La labor política del prelado de Cuernavaca sirvió de inspiración para que otros clérigos se lanzaran a la difícil tarea de luchar en beneficio de los pobres. Destacan personajes cuyo trabajo pastoral se llevó a cabo en regiones indígenas: así, José Llaguno, de la Sierra Tarahumara; Bartolomé Carrasco, ex-arzobispo de Oaxaca; monseñor Arturo Loma, obispo emérito de Tehuantepec, y Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de Las Casas. Su labor fue posible gracias al apoyo y asesoría de agentes de pastoral, las Comunidades Eclesiales de Base, y grupos laicos como el Centro de Estudios Euménicos, el Centro Antonio Montesinos, el Secretariado Social Mexicano, el Centro Nacional de Comunicación Social, el Centro de Reflexión Teológica (jesuitas) y Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas. Por un lado, estas organizaciones se encargaron de impartir cursos de análisis de la realidad y talleres de formación y capacitación de dirigentes, y, por otro; de crear centros de promotores de salud, agricultura alternativa y grupos cooperativistas de ahorro y crédito popular.

En la diócesis de Tehuantepec, el obispo Loma impulsó la formación de la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo, con sede en Ixtepec, con el propósito de promover acciones económicas para comercializar y exportar el café de la región. Mientras tanto, la Red de Solidaridad Sacerdotal, auspiciada por el Secretariado Social Mexicano, funcionó como foro para el intercambio de experiencias que la opción por los pobres deja en los ámbitos local, regional y nacional.

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE (CEBS)

Las Comunidades Eclesiales de Base son un modelo eclesial que surgió en el contexto renovador del Concilio Vaticano II. En las reuniones plenarias de la CELAM de Puebla y Medellín se les reconoció como “focos de evangelización y motores de liberación en América Latina” (Peralta, 2004: 28). En 1999 se tenía contabilizados alrededor de 3 317 grupos con una membresía de 44 461 personas. Su distribución geográfica en el país era de 64.4% en la zona centro, 13.5% en el norte, y 22.1% en el sur, que es la zona donde más han impactado, por las condiciones de pobreza y marginación imperantes. Las CEBS tampoco han pasado desapercibidas a la mirada de la jerarquía eclesiástica mexicana. Si se toma en cuenta la presencia de más de 90 obispos, se calcula que 15 están a favor de las CEBS, 25 las toleran y el resto no las acepta. Esto no ha impedido su propagación en más de 268 parroquias, pertenecientes a más de 50 diócesis distribuidas en los estados de Morelos, Guerrero, Nuevo León, Querétaro, San Luis Potosí, Aguascalientes, Guanajuato, Veracruz, Chiapas, Oaxaca, Jalisco, Tabasco, Sinaloa, Baja

California, el Estado de México y el Distrito Federal. En el año 2000 se tenían contabilizadas 3 394 CEBS, asentadas principalmente en zonas de altos niveles de marginación (Valle, 1996: 255; Peralta, 2004: 745; Canto, 1991: 182).

El método de acción de las CEBS consiste en ver, juzgar, actuar, evaluar y celebrar, para despertar un grado de conciencia que lleve al desarrollo integral de las comunidades, en común acuerdo con la Iglesia de los Pobres. Bajo este esquema, las CEBS han impulsado cuatro líneas estratégicas de acción:

1. Reformar la identidad y la orientación del trabajo como expresión de la Iglesia de los pobres para hacer frente a las nuevas exigencias de un México plural y en proceso de cambio, y para presentarse ante la sociedad como una opción de esperanza.
2. Potenciar el liderazgo de la mujer y la equidad de género; promover la participación de los jóvenes, la solidaridad con los migrantes, los derechos y la cultura indígena.
3. Impulsar la conciencia y la participación ciudadana para el fortalecimiento de la sociedad civil como mediadora para la construcción del “Reino de Dios”. Para ello se le da prioridad a los movimientos que luchan por causas sociales como justicia, democracia, defensa y promoción de los derechos humanos, movimientos reivindicativos, lucha contra la corrupción y proyectos de economía solidaria.
4. Generar y/o consolidar proyectos alternativos que favorezcan la organización popular, promuevan una mejor calidad de vida y sean dignos de una sociedad solidaria. Estos proyectos son de índole económica, de derechos humanos, de medio ambiente y de salud, los cuales se concentran en mejorar la calidad de vida en congruencia con los valores cristianos (Martínez, 2004: 34-37).

En los años recientes, las CEBS han articulado sus acciones con las emprendidas por la sociedad civil en su lucha por la democracia, mediante la realización de consultas ciudadanas, apoyando en las elecciones de los tres niveles de gobierno, impulsando proyectos de educación popular, trabajo comunitario, comedores y guarderías, medicina alternativa, agroecología, vivienda popular, nutrición, acupuntura, etcétera. También han participado activamente en la defensa de los derechos humanos, especialmente desde la irrupción del movimiento zapatista en Chiapas. En los últimos años participaron en movilizaciones contra el pago de la deuda externa, la invasión de Estados Unidos a Irak y en la defensa de los recursos estratégicos de la nación frente a los planes de seguridad hemisférica de Estados Unidos, vertidos en el Plan Puebla

Panamá, el Plan Colombia y el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), ya que además de favorecer a una cúpula empresarial, se destruye la vida humana, la cultura y la naturaleza autóctonas. Finalmente, las CEBS han condenado la migración forzada a Estados Unidos y han exigido el esclarecimiento de los feminicidios en Ciudad Juárez (*Proclama*, 2004).

A continuación presento, brevemente, dos ejemplos de la articulación de las CEBS con la sociedad. El primero corresponde a la comunidad de San Pedro Mártir, localizado en la delegación Tlalpan, del Distrito Federal. La parroquia fue erigida en 1966 y tres años después llegó el párroco Jesús Ramos, quien al lado de su feligresía luchó contra la expropiación de tierras y apoyó la demanda de servicios públicos, como agua potable, transporte urbano, alumbrado público, regularización de la tenencia de la tierra, caminos, puentes y biblioteca; también impulsó proyectos de autogestión como tiendas de abasto popular, medicina alternativa, alimentación, cocina popular, consultorio médico, policlínica, estancias infantiles, alfabetización y educación primaria y secundaria. De estas luchas surgió en 1980 el Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del sur, que cuenta con su propio Comité de Defensa de los Derechos Humanos “Pueblo Nuevo” (Ortega, 2009).

El segundo caso se refiere a la labor de las CEBS que se formaron en las décadas de 1980 y 1990 en la periferia de Salina Cruz, Oaxaca. Para cumplir cabalmente con su compromiso hacia los pobres y “dar agua al sediento”, organizaron la Coordinadora de Colonias Unidas. Por medio de esta agrupación, las CEBS emprendieron diversas acciones orientadas a solucionar los conflictos sociales y políticos que aquejaban a la población, sin importar las descalificaciones y la persecución del gobierno, de caciques locales y de la propia jerarquía católica. Las acciones más importantes fueron la formación de cooperativas de consumo o de producción, la creación de un comité de salud, la institución de una casa para el migrante, una escuela comunitaria, un comité de ecología, de derechos humanos y de promoción de la conciencia ciudadana. Asimismo, durante el conflicto social que en 2006 enfrentó a la sociedad civil con el gobierno de Oaxaca, las CEBS de varias parroquias de la arquidiócesis brindaron atención médica y alimento a los heridos (Ortega, 2009: 18).

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN CHIAPAS

El estado de Chiapas fue un terreno fértil para la misión evangelizadora de la teología de la liberación debido a las condiciones de abandono por parte del gobierno y de la

Iglesia, su extrema pobreza, marginación, racismo, injusticia y falta de democracia. En este territorio, el obispo Samuel Ruiz García fue la piedra angular para la edificación de la Iglesia de los pobres, o mejor dicho de la Iglesia autóctona.

Cuando Samuel Ruiz llegó a Chiapas en 1959, el territorio constituía un espacio desatendido por la jerarquía de la Iglesia Católica, aunque al mismo tiempo era importante por ser arena de disputa de los grupos protestantes, los cuales día con día restaban adeptos al catolicismo. Era un escenario muy complejo al que se enfrentaba el joven obispo, pues se dio cuenta, por ejemplo, de que la parroquia de Ocosingo era más grande que la república de El Salvador, y que por la falta de caminos los fieles difícilmente asistían a los servicios religiosos. Para resolver este problema, el obispo dividió la diócesis de Chiapas en dos: Tuxtla y San Cristóbal de las Casas. A su vez, ésta última, a la cual quedó adscrito Samuel Ruiz, fue subdividida en seis zonas según criterios etnolingüísticos: chol, tzotzil, centro, sur, sureste y tzetzal.⁵ El siguiente paso fue iniciar una intensa labor misional que se vio reforzada con la llegada de jesuitas y dominicos a Bachajón-Altamirano y Chamula; éstos, además de sus tareas evangelizadoras, emprendieron acciones de beneficio social, como la construcción de un centro de salud, una escuela de economía doméstica nocturna, una granja comunal, talleres de artesanía y una ladrillera (Ruiz, 2009: 48).

La gran obra propagandística de la religión católica no hubiera sido posible sin la formación de catequistas y diáconos, quienes con el paso de los años se convirtieron en los catalizadores del movimiento social chiapaneco. En la década de 1960 se formaron alrededor de 700 catequistas indígenas en las escuelas dirigidas por los maristas y las Hermanas del Divino Pastor, situadas en las misiones de Guadalupe, La Primavera y Bachajón (Leyva, 1995: 388).

Samuel Ruiz participó en el Concilio Vaticano II y en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín. Allí adoptó la idea de que la Iglesia Católica debe conducir al pueblo pobre y oprimido hacia su liberación a través de métodos pacíficos y de lucha; se pronunció por una “evangelización contraria a la acción dominadora y la destrucción de las culturas”; además, se dio cuenta de la necesidad de diálogo con el

⁵ Además de atender la situación geográfico-lingüística de la diócesis, esta división se hizo siguiendo los lineamientos marcados por el Concilio Vaticano II. En un documento titulado *Ad Gentes* No. 6, párrafo 3, decía: “El propio (sic.) de la actividad misionera es la evangelización y la plantación de la Iglesia en los pueblos o grupos humanos en los cuales no ha arraigado todavía. De este modo, deben crecer de la semilla de la Palabra de Dios en todo el mundo Iglesias particulares autóctonas suficientemente fundadas y dotadas de propias energías y maduras, que, provistas suficientemente de Jerarquía propia, unida al pueblo fiel, y de medios apropiados para llevar una vida plenamente cristiana, contribuyan...al bien de toda la Iglesia” (Ruiz, 2009).

marxismo y las ciencias sociales para conocer los efectos destructivos que sobre las comunidades indígenas tenían ciertos factores exógenos, como el catolicismo y otras directrices culturales de Occidente. La teología de la liberación, por lo tanto, complementó la labor evangelizadora que los maristas venían realizando en Chiapas a través de lecturas y discusiones de temas antropológicos, históricos, sociológicos y marxistas (Leyva, 1995: 392).

El análisis científico de la realidad chiapaneca reveló problemas muy complejos que ignoraban las autoridades estatales. Desde finales de la década de 1950, las comunidades de Las Cañadas emigraban hacia el interior de la selva, debido a que los incentivos gubernamentales a la ganadería propiciaron el abandono de la agricultura comercial y el despido de la mayor parte de los jornaleros. Además de prescindir de sus trabajadores, los ganaderos expulsaron a los colonos de sus tierras y, en complicidad con el gobierno, bloquearon los intentos de reparto agrario. Sin tierra, trabajo ni protección, los indígenas de Las Cañadas vieron en la Selva Lacandona una zona de refugio donde comenzar una nueva vida. Sin embargo, no solamente llegaron a la selva los desplazados por la extensión de la ganadería, también arribaron jornaleros desplazados de las fincas de café del Soconusco, pues a los propietarios les era más redituable contratar mano de obra guatemalteca, que pagar un jornal a sus trabajadores tradicionales. Otros grupos humanos se establecieron en la selva Lacandona porque el crecimiento demográfico les impedía continuar residiendo en sus comunidades; inclusive hubo colonos que se establecieron incentivados por el gobierno del Estado de Chiapas. El aumento en la población de la selva se refleja en las estadísticas locales, las cuales indican que, entre 1950 y 1970, los habitantes de la Lacandona pasaron de 36 985 a 224 624 habitantes (Leyva, 1995).

La catequización en la diócesis se realizó a través del método *tijwanej*, que era la adaptación de la Pedagogía del Oprimido, de Paulo Freire, a la realidad chiapaneca. Consistía en “sembrar preguntas y cosechar respuestas”, es decir, los miembros de la comunidad tienen “la palabra en su corazón, poseen la sabiduría heredada de sus mayores y la comunican a jóvenes y niños. Este método recreaba el sentido indígena de las asambleas y de los acuerdos de las comunidades tradicionales de donde emigraron los “antiguos” (Leyva, 1995: 395).

Los misioneros maristas optaron por catequizar a los indígenas utilizando las enseñanzas bíblicas contenidas en el Libro del Éxodo, pues la historia del pueblo elegido de Israel, que huye a Egipto, se asemejaba a la experiencia que vivieron las comunidades entre los años de 1970 y 1980: salida de las fincas, el largo y azaroso errar

por la selva y la construcción de nuevos poblados (Leyva, 1995: 392). Los indígenas también vivían su propio éxodo y eran parte del pueblo elegido. Estas circunstancias tan particulares motivaron a los misioneros a sustituir el catecismo del padre Ripalda por uno que retomara las tradiciones locales, la historia y la cultura autóctona, que es donde yacía la obra celestial. Fue así como se logró conformar una forma autóctona de Teología de la Liberación, basada en el documento titulado: *Estamos buscando la libertad/Los Tzeltales de la Selva anuncian la buena nueva*. A través de lecturas, oraciones y cantos se concienciaba a los indígenas sobre la opresión económica, política, cultural y religiosa. Cuando se hablaba de la opresión económica ejercida por los finqueros, se les comparaba con el faraón egipcio y se evocaba a Dios mediante las siguientes palabras:

Tú dijiste a los antiguos israelitas cuando vivían como esclavos: ‘He visto los sufrimientos de mi pueblo. He oído que me piden ayuda llorando. Vengo para librarlos de sus opresores y llevarlos a una tierra buena y espaciosa que da muy buenos frutos’ (Ex., 3, 7-8). Por eso nos reunimos hoy para pedirte, Señor, que vengas a ayudarnos también a nosotros (Krauze, 1999).

La teología de liberación coadyuvó a que muchos indígenas comenzaran a darse cuenta de que sus enemigos eran el gobierno federal, el gobierno chiapaneco y los finqueros. El Estado únicamente los tenía en cuenta en su condición de reserva de votos para el partido oficial. En materia agraria, en vez de ser favorecidos con repartos de tierra o regularización de la tenencia, recibían amenazas de desalojo y violencia; encima de eso, las tierras que conservaban estaban amenazadas por ser fuente de riqueza energética y forestal. A través de las enseñanzas de la teología de la liberación, los campesinos aprendieron a cohesionarse para encarar estos problemas estructurales cuyas raíces más profundas se hundían hasta la época colonial. El logro fundamental es que estaban dejando de ser objeto de las decisiones de los otros, y poco a poco se convirtieron en autores de su propia historia; tomaron conciencia de su dignidad humana, de su capacidad para resolver sus problemas, y aprendieron a valorar su cultura, idiomas y tradiciones (Godínez, 1994: 109; Ruiz, 2009: 48).

En el seno de las comunidades chiapanecas apareció una nueva figura de autoridad: los catequistas, quienes se dedicaron a predicar las enseñanzas religiosas y asumieron la función de intermediarios culturales entre la Iglesia y la comunidad, y entre la comunidad y el mundo ladino (Godínez, 1994: 108).⁶ Al lado del catequista también apareció el diácono o *tuhunel*, figura capacitada para impartir los sacramentos, oficiar

⁶ Cabe mencionar que en países como Nicaragua y el Salvador también se acudió a la figura de los catequistas para despertar la conciencia de los pobres.

eucaristía y atestiguar los matrimonios en nombre de la Iglesia. Este logro representó un paso más para la edificación de una Iglesia autóctona, una Iglesia primitiva, compuesta por una comunidad de apóstoles y fieles. De acuerdo con estimaciones de Felipe Toussaint, vicario general de la diócesis de San Cristóbal, existían 7 mil catequistas, 311 diáconos y 200 candidatos al diaconado. Su misión era difundir la pastoral de Samuel Ruiz y cubrir el déficit de sacerdotes en los Altos, Norte y Selva de Chiapas (Campa Mendoza, 1999: 276).

Preocupado por incentivar la economía de las comunidades de la diócesis de San Cristóbal, Samuel Ruiz invitó a Chiapas a un grupo de jóvenes maoístas, encabezados por Adolfo Orive, un economista que había visitado China en tiempos de la revolución cultural. Su proyecto consistía en establecer el socialismo con métodos distintos a los de la violencia armada. Para entonces ya operaban grupos de activistas provenientes de la escuela agrícola, con quienes se coordinaron para crear, en 1975, dos organizaciones dedicadas a la defensa de los derechos agrarios y la promoción económica y social de las comunidades: la Unión de Ejidos Lucha Campesina en la región de las Margaritas, y la Unión de Ejidos de las Cañadas de Ocosingo (Krauze, 1999).

Por medio de estas organizaciones se echaron a andar proyectos de producción de miel, y se establecieron con el gobierno federal convenios de comercialización de café, que liberaron a los productores de los intermediarios, quienes siempre se quedaban con la mayor parte de las ganancias. Para septiembre de 1980, los “norteños”, como también se le conocía al grupo de Orive, crearon la Unión de Uniones, compuesta por 12 mil familias. Esta organización gestionó ante la Comisión Nacional Bancaria el establecimiento de su propio banco, que comenzó a funcionar en octubre de 1982 con un capital de 25 millones de pesos; sin embargo, con la caída de los precios del café, el banco se descapitalizó y quedaron en evidencia los límites de la organización política en asambleas. Esta crisis motivó que salieran de Chiapas Orive y su grupo (Krauze, 1999).

A lo largo de la década de 1980, la diócesis se radicalizó a consecuencia de los acontecimientos revolucionarios de Centroamérica: en Nicaragua los sandinistas llegaron al poder, se recrudeció la represión militar en Guatemala, cobró fuerza la guerrilla salvadoreña, y fue asesinado el obispo de San Salvador y amigo de Samuel Ruiz, Óscar Arnulfo Romero. En la diócesis se consideró que la única alternativa para cambiar las estructuras políticas, sociales y económicas era “la lucha al golpe”. Así, en 1980, se creó un brazo doctrinal militante llamado *Slop* (raíz). Por medio del apoyo de esta organización fue que en 1983 ingresaron a la selva los guerrilleros que se

convertirían en dirigentes del ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (Krauze, 1999).

Entre 1982 y 1983, Samuel Ruiz prestó ayuda a los refugiados guatemaltecos que huyeron del terrorismo militar de Ríos Montt, responsable del genocidio de más de diez mil indígenas. Para cumplir este propósito, requirió el apoyo de organizaciones internacionales como Amnistía Internacional y Americas Watch. Asimismo, organizó brigadas internacionales de ayuda médica para atender a los refugiados y coordinó la ayuda humanitaria nacional e internacional que llegó a Chiapas.

En el tema de derechos humanos y participación política, la diócesis otorgó un espacio a campesinos indígenas maltratados, a refugiados guatemaltecos y, en 1989, abrió el centro de derechos humanos Fray Bartolomé de las Casas, donde se podían denunciar los abusos contra los indígenas y la impunidad de actos criminales y violaciones. También prestó asesoría jurídica, y sirvió de apoyo a la Comisión Nacional de Derechos Humanos y a los partidos de oposición (Campa, 1999: 276; Valle, 1996: 14).⁷

Aunque la teología de la liberación en Chiapas estaba teniendo importantes logros en materia religiosa con la formación de catequistas y diáconos, aún quedaba mucho por hacer para la salvación del pueblo en el mundo terrenal, es decir, para redimirlo del pecado social que representaba la pobreza. En la Asamblea del pueblo creyente, celebrada en mayo de 1993 en San Cristóbal de las Casas, se presentó un documento que detallaba los problemas económicos, políticos, sociales e ideológicos que permanecían sin resolver.

En lo económico se ponderaron los problemas que se agudizaron con el neoliberalismo: carestía, desempleo, injusticia, miseria, desnutrición y enfermedades; la falta o despojo de tierras, los salarios bajos, la rapacidad de los intermediarios, que eran “Los poderosos, los acomodados y los cantineros que nos están chupando la sangre”. En materia política, nuevamente se denunció el autoritarismo del Estado, que nunca pedía el punto de vista del indígena, además de la corrupción, la cautividad electoral en que el partido hegemónico tenía a los campesinos, y la represión ejercida en el campo y la ciudad (Godínez, 1994: 105-106). Los principales problemas sociales eran el analfabetismo y la desatención de las autoridades educativas; las comunidades

⁷ Siguiendo el ejemplo de la diócesis de San Cristóbal, muchas parroquias abrieron sus propios centros de derechos humanos, siendo significativas en este renglón la lucha presidida por José Llaguno, obispo de la sierra Tarahumara, y la labor desempeñada por la diócesis de Tehuantepec; asimismo, la arquidiócesis de México recomendó a las parroquias del Distrito Federal abrir sus propios centros de derechos humanos.

no contaban con servicios básicos, como energía eléctrica, agua potable y drenaje; el alcoholismo era un flagelo que minaba la cohesión social, y las mujeres eran víctimas de la discriminación, la violencia y de campañas de control de natalidad. Finalmente, la emigración de indígenas a las ciudades y la propaganda del gobierno habían provocado la proliferación de nuevas ideas, muchas veces perjudiciales y contrarias a los intereses de las comunidades (Godínez, 1994: 107).

Después del levantamiento armado del 1° de enero de 1994 en Chiapas, los informes de inteligencia militar comenzaron a señalar al obispo Samuel Ruiz como el vínculo entre el adoctrinamiento de la Iglesia diocesana y el EZLN; sin embargo, parece que esta es una apreciación equivocada que busca eximir al Estado mexicano y a las oligarquías locales de su responsabilidad histórica en la insurrección zapatista. Como lo señaló Gonzalo Ituarte, vicario de Paz y Justicia de la diócesis, la iglesia local no podía permanecer indiferente ante la situación de extrema pobreza, marginación, racismo, injusticia y falta de democracia en Chiapas; por lo tanto, su misión era acompañar al pueblo en su “viacrucis”, pero también tenía la obligación de ayudarlo a crecer, organizándolo y demandando respeto a sus derechos.

La diócesis no estuvo de acuerdo en el recurso de las armas para orientar el cambio social. En vez de eso, prefirió concienciar a la feligresía por medio de información en sus propias lenguas sobre la legislación mexicana, la Constitución Política y la Reforma Agraria. No obstante, el activismo inspirado en la teología de la liberación fue visto con resquemor por parte de las autoridades, los caciques locales, el ejército y los clérigos opuestos a la teología de la liberación, quienes siguieron preservando la situación de miseria y desigualdad imperantes en Chiapas. En estas circunstancias de inequidad social es donde se debe buscar el origen del levantamiento zapatista “y no en el hecho de que se haga conocer a la gente sus derechos”. Muchas comunidades se unieron a la insurrección bajo la idea de que si iban a morir de hambre, era mejor dar la vida en la lucha por un mundo mejor para sus hijos (Godínez, 1994: 108).

Más que formar parte del EZLN, los vínculos de la diócesis de San Cristóbal se establecieron con el pueblo, con los perseguidos, los marginados, los pobres, los indígenas y los sectores populares de las ciudades. Los medios de interacción fueron las Comunidades Eclesiales de Base y la defensa de los derechos humanos (López, 1997: 20-23). Como lo afirmó el obispo Samuel Ruiz en su Plan Diocesano de 1993: “Dios acompaña al pueblo para conquistar la tierra, al servicio de la Vida. El pueblo pobre que experimenta la opresión y explotación, se organiza a partir de su fe y su esperanza,

y, en su caminar, va construyendo su liberación y la Nueva Sociedad” (Diócesis de San Cristóbal de las Casas, 1993: 17).

Lo cierto es que la teología de la liberación enseñó a las comunidades a organizarse, a tomar conciencia de su dignidad humana y a luchar por condiciones de vida dignas. Esto es lo que no entendieron el gobierno ni el ala conservadora de la Iglesia. El levantamiento armado que inició el 1° de enero de 1994, justo el día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, fue sólo la punta del iceberg de los problemas tan complejos que viven los pobres de México, los cuales siguen sin ser resueltos ni atendidos eficientemente.

REFLEXIÓN FINAL

La teología de la liberación constituye un ala progresista de la Iglesia Católica, que desde su aparición hace medio siglo ha asumido un compromiso político orientado a redimir a los pobres de América Latina a través de diferentes acciones, como la educación cristiana, la asistencia social, la movilización política, la promoción cultural, el apoyo a los migrantes y la lucha antisistémica. Diversos fueron los mecanismos empleados por la teología de la liberación para permear en la sociedad mexicana, ya sea a través de las estructuras institucionales de la Iglesia Católica, mediante la formación de asociaciones, como las Comunidades Eclesiales de Base, o recurriendo al apoyo de misioneros que, en diferentes momentos, se trasladaron a las comunidades indígenas para emprender una labor pastoral cuyos resultados se demuestran en la concienciación de los grupos campesinos sobre su situación de exclusión y pobreza, y sobre el potencial revolucionario que yacía en ellos.

Los resultados alcanzados en los diferentes escenarios demuestran que la teología de la liberación no fue un movimiento monolítico ni uniforme, sino que sus manifestaciones, métodos y resultados discreparon en cada lugar donde se puso en marcha, como se ha podido apreciar en los casos tratados y citados en este ensayo. Por consiguiente, se debe plantear una agenda de investigación que estudie el desarrollo histórico y el contexto cultural de las sociedades, a fin de sopesar hasta qué punto la teología de la liberación representó una alternativa de redención y transformación de las condiciones de pobreza, exclusión y autoritarismo que históricamente han padecido las clases populares del campo y la ciudad.

REFERENCIAS

- AGUAYO QUEZADA, S. (1998). *1968. Los archivos de la violencia*. México: Grijalbo, Periódico *Reforma*.
- BERREYMAN, P. (2003). *Teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México: Siglo XXI Editores (3ª. ed.).
- BLANCARTE, R. J. (Comp.) (1996). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- CAMPA, V. (1999). *Las insurrecciones de los pueblos indios en México. La rebelión zapatista en Chiapas*. Guadalajara, Jalisco: Ediciones Cuéllar.
- CONCHA MALO M., GONZÁLEZ GARI, O., SALAS L. F., BASTIAN, J. P. (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. México: Siglo XXI Editores.
- DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS. (1993). *Plan Diocesano*.
- DUSSEL, E. (1976). Sobre la Historia de la Teología en América Latina. *Encuentro Latinoamericano de Teología. Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México.
- FAZIO, C. (2007). Don Sergio Méndez Arceo: Patriarca de la solidaridad liberadora. *SICAL: artículos y noticias. Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los pueblos de América Latina*. Recuperado de: <http://www.sical.net/articulos/node/347>.
- GODÍNEZ VALENCIA, V. (1994). Chiapas: Iglesia y carisma. En: MOCTEZUMA NAVARRO, D. (Coord.), *Chiapas. Los problemas de fondo*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- GÓMEZ MARTÍNEZ, J. L. (s/f). Teología de la liberación y contexto literario. *Proyecto Ensayo Hispánico: Teoría, Crítica, Historia*. Recuperado de <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/>
- KRAUZE, E. (1999). El profeta de los indios. *Letras Libres* (1), enero, Recuperado de: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/el-profeta-de-los-indios>
- LEYVA SOLANO, X. (1995). Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas. En: VIQUEIRA, J. P., RUZ, M. H. (Eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México: UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Universidad de Guadalajara.

- LÓPEZ, J. C. (1997). Samuel Ruiz no fue mediador antes de 1994; su activismo, por los pobres, no por el EZLN: Gonzalo Ituarte. *Proceso* (1084), 10 de agosto.
- MARTÍNEZ, M. S. (2004). Camino arduo, constante y en esperanza. *Christus*, LXIX (745), noviembre-diciembre, pp. 34-37. México: Centro de Reflexión Teológica, A. C.
- ORTEGA GÓMEZ, J. I. (2009). Las Comunidades Eclesiales de Base en el conflicto. *Christus* (775), noviembre-diciembre. México: Centro de Reflexión Teológica, A. C.
- PERALTA, V. (2004). Las Comunidades Eclesiales de Base en México. *Christus. Teología y Ciencias Humanas*, LXIX (745), noviembre-diciembre. México: Centro de Reflexión Teológica, A. C.
- _____ (2004). Proclama del XVII Encuentro Nacional de CEBS. *Christus*, LXIX (745), noviembre-diciembre. México: Centro de Reflexión Teológica, A.C.
- RUIZ G., S. (2009). Contexto del movimiento armado en Chiapas. *Christus. Pueblos mayas, zapatismo e Iglesia católica* (774), septiembre-octubre. México: Centro de Reflexión Teológica, A.C.
- SÁNCHEZ CAMPOS, A. (2009). Entre el don y el pecado de la Iglesia se abre camino. Las Comunidades Eclesiales de Base de Cuernavaca. *Christus* (775), noviembre-diciembre. México: Centro de Reflexión Teológica, A.C.
- VALLE, L. G. DEL (1996). Teología de la liberación en México. En: BLANCARTE, R. J. (Comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: FCE.

Migración indocumentada y colonialidad: Una aproximación tentativa

Sergio Prieto Díaz

Resumen

En este trabajo se aborda el problema de las migraciones indocumentadas internacionales desde la perspectiva de la colonialidad del poder (Quijano, 2000). Para ello, se utilizan puentes interpretativos que dan continuidad a lo colonial en lo contemporáneo. Se analiza este objeto central desde dos ámbitos, uno material (alrededor de la noción de Camino) y otro simbólico, tomando en cuenta las implicaciones de los discursos hegemónicos sobre dicho problema: así se construye un “régimen global de control migratorio” (Mezzadra, 2003) desde los países, regiones y organismos multilaterales dominantes. Aquellos ámbitos apuntan a revelar la inmigración irregular/indocumentada como construcción hegemónica de una particular “cartografía del poder postcolonial”.

Palabras clave: Migración indocumentada/subalterna, Colonialidad, Hegemonía, Camino, Cartografía crítica

Abstract

This paper approaches the problem of undocumented international migration from the perspective of the coloniality of power (Quijano, 2000). For this, the author uses interpretive bridges that give continuity to the colonial in the contemporary. The object is analyzed from two angles, one material (about the notion of Camino) and the other symbolic, taking into account the implications of the hegemonic discourse: this is how a “global regime of migration control” (Mezzadra, 2003) is built from the countries, regions and key multilateral agencies. Those areas point to reveal irregular/illegal immigration as the hegemonic construction of a particular “postcolonial power mapping”.

Keywords: Undocumented/Secondary Migration, Colonialidad, Hegemony, Way, Critical Cartography

Résumé

Ce travail prend en compte le problème des migrations internationales sans papier à partir de la perspective du « caractère colonial du pouvoir » (Quijano, 2000). L'auteur utilisera des liens interprétatifs pour comprendre la continuité entre le colonial et le contemporain. Cet objet central sera analysé depuis deux angles, l'un matériel (tiré de la notion de Camino) et l'autre symbolique, en prenant en compte les implications des discours hégémoniques sur le problème. Sera ainsi construit « un régime global de contrôle migratoire » (Mezzadra, 2003) imposé par les pays, régions et organismes multilatéraux dominants. Ces réflexions tendent à décrire l'immigration irrégulière/sans papier comme une construction hégémonique d'une particulière « cartographie du pouvoir postcolonial ».

Mots-clés: Migration sans papier/subalterne, Colonialité, Hégémonie, Chemin, Cartographie critique

Texto completo: [PDF](#)

MIGRACIÓN INDOCUMENTADA Y COLONIALIDAD:
UNA APROXIMACIÓN TENTATIVA

Sergio Prieto Díaz*

Resumen

En este trabajo se aborda el problema de las migraciones indocumentadas internacionales desde la perspectiva de la colonialidad del poder (Quijano, 2000). Para ello, utilizo puentes interpretativos que dan continuidad a lo colonial en lo contemporáneo. Analizo este objeto central desde dos ámbitos, uno material (alrededor de la noción de Camino) y otro simbólico, tomando en cuenta las implicaciones de los discursos hegemónicos sobre dicho problema: así se construye un “régimen global de control migratorio” (Mezzadra, 2003) desde los países, regiones y organismos multilaterales dominantes. Aquellos ámbitos apuntan a revelar la inmigración irregular/indocumentada como construcción hegemónica de una particular “cartografía del poder postcolonial”.

Palabras clave

Migración indocumentada/subalterna, Colonialidad, Hegemonía, Camino, Cartografía crítica

Los fenómenos (como realidades momentáneas evidenciables) opacan las dinámicas estructurales de larga duración que los condicionan y permiten. La cotidianidad de América Latina, vista a través de sus fenómenos, tampoco nos muestra su realidad estructural, el sustrato básico, el problema profundo. El continente americano, y en particular la América no anglosajona, ha sido históricamente suministrador de insumos que han alimentado el funcionamiento y la acumulación ampliada del sistema hegemónico occidental-capitalista. La emigración masiva, tanto de personas con alta cualificación como de personas en situación desesperada, constituye hoy un ingrediente crítico y básico para el funcionamiento contemporáneo de dicho sistema. La visibilidad de la migración indocumentada a través del territorio mexicano se convierte en oportunidad para cuestionar su origen estructural; así el fenómeno permite que uno se involucre en pos de un conocimiento más profundo sobre la complejidad que lo condiciona y define.

* Economista Social por la Universidad Autónoma de Madrid, especialista en Desigualdad, Cooperación y Desarrollo por la Universidad Complutense de Madrid y Magíster en Políticas de Migraciones Internacionales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina, actualmente es Doctorando en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana en México y becario de investigación doctoral del programa CLACSO-CONACYT.

DE LOS CAMINOS A LAS CARTOGRAFÍAS

Partiré de un hecho casual, no sabemos hasta qué punto inocente, pero que servirá como pretexto disparador: la coincidencia casi exacta entre los trazados de La Bestia contemporánea y el Camino Real de Tierra Adentro del s. XVI.

El Camino Real de Tierra Adentro (s. XVI)



Fuente: National Park Service (U.S. Department of the Interior). Recuperado el 15 de diciembre de 2013 de: http://www.nps.gov/elca/planyourvisit/upload/ELCA_map.ino

La Bestia (s. XXI)



Fuente: Casillas, 2006.

El Camino Real de Tierra Adentro fue, a partir del s. XVI, la ruta colonial de penetración, conquista y control del territorio, vinculado fuertemente a la extracción de las riquezas minerales. Se convirtió en articulador de territorios hasta entonces difícilmente conectados: distintas ramificaciones regionales permitían el tránsito y el comercio entre ambos extremos del continente y, mediante sus puertos, de México con el mundo. A través de él se expandieron la cultura, la lengua y la religión de los colonizadores y, posteriormente, las ideas revolucionarias, las infraestructuras de comunicaciones, las rutas del narcotráfico y los procesos migratorios.¹

¹ Resulta de interés destacar esta función del Camino material y cómo la circulación hacia Estados Unidos de estos dos recursos (drogas y migrantes), sistémicamente funcionales, choca con las normativas que los ilegalizan y persiguen al mismo tiempo, generando no pocos dramas y dos de los mercados ilegales más importantes (y preocupantes) a nivel global.

En cuanto a La Bestia (nombre con el que se conoce genéricamente al conjunto de trenes que confluyen en las rutas ferroviarias que conectan el sur de México con la frontera sur de Estados Unidos) es, junto con la propia frontera, un lugar paradigmático, clave para analizar la migración regional y el fenómeno en forma amplia. A lo largo de su trayecto se entrecruzan críticamente las posibilidades de transporte de los migrantes y la presencia y acompañamiento de organizaciones sociales y civiles que tratan de facilitar su tránsito (albergues para migrantes, Las Patronas, entre otros), y las actividades delictivas de quienes lucran con ellas (redes de narcotráfico, paramilitares, maras y, también, organismos/funcionarios públicos). Además, se convierte en foco de políticas gubernamentales destinadas al control tanto de la población inmigrante, como del funcionamiento de la ruta.²

Estos Caminos, con todas sus evidentes diferencias, parecen guardar algunas similitudes. Y estas similitudes serán el pretexto interpretativo que nos guíe. La detonadora es la similitud en su trazo. La más importante y central, su naturaleza y función extractiva. Aquel Camino fue surgiendo para facilitar la extracción de las riquezas mineras en un contexto colonial. Actualmente, las personas migrantes, indocumentadas, constituyen otra imagen de un expolio análogo, si no más sangrante, en un contexto postcolonial, en el que permanecen mecanismos de extracción y poder sumamente resignificados y complejizados en la globalización contemporánea. La coincidencia en los trazos dará la pauta para interpretar el sentido e implicaciones del recurso que actualmente transportan. La continuidad en su función extractiva, permite asegurar que el fenómeno puede analizarse desde la colonialidad.

En este sentido, se pretende aportar en este ensayo un enfoque particular para la caracterización del proceso de producción de discursos y políticas hegemónicas sobre la migración irregular, en un entorno definido por la colonialidad y la globalización. Globalización entendida como proceso³ y también como metáfora⁴ y Camino.

² En 2014, bajo el pretexto del peligro a que se exponen los migrantes que viajan a lomos de la Bestia, se comenzaron a plantear reformas en el trazado de la vía para incrementar la velocidad del tren y evitar que la gente pudiera subirse durante su marcha. Igualmente, a través del Programa Frontera Sur, se instalaron operativos de control y detención, uso de drones, etc. Se podría argumentar que el objetivo principal de estas acciones residía más en el mantenimiento de la función del tren sin alteraciones, que en la protección efectiva de los derechos y la seguridad de sus ocupantes.

³ Me permito redefinir la noción de globalización como “la etapa actual de un proceso complejo de conformación histórica de un sistema mundial articulado en base a una sociedad-red, de estructura rígida pero geometría variable, invadida por el desarrollo tecnológico a gran escala, y caracterizada por la estrecha interdependencia entre sus distintos sub-sistemas (nacional, económico, político, legislativo, cultural...), en los que el Poder se reterritorializa y explicita de muy diversas maneras”.

Transitaremos de las similitudes entre los caminos materiales, a las semejanzas en los caminos simbólicos que en éstos subyacen.

El Camino, como pretexto y como metáfora, es entendido en su doble alcance: como representación físico-material de una estructura de poder y como aparato simbólico-inmaterial que a la vez lo sustenta y complementa. A través de ambas dimensiones, se reproducen esquemas de dominación de larga data. A través de Caminos, y en lugares paradigmáticos para el desarrollo incipiente del sistema-mundo, es que empiezan a implantarse estructuras y condicionantes de la movilidad. A través de La Bestia, hija postcolonial del Camino Real, es que se desplazan, entre otros recursos, las personas indocumentadas. En este sentido introduzco la noción de Camino como insumo fundamental para la elaboración de una “Cartografía del Poder Postcolonial”,⁵ aplicada a las migraciones actuales. Elaborar esta noción es conveniente considerando que:

- representan el lugar físico establecido para la movilidad (de personas, de recursos, de simbolismos), las estructuras utilizadas para la penetración, articulación e integración de los territorios, para la comunicación y el contacto.
- a nivel simbólico-discursivo, la generación de sentidos, nociones y políticas, han promovido el criterio de la “governabilidad” como “camino” a seguir.

Con esta propuesta de cartografía, trato de reconstruir el surgimiento y la evolución de una estructura (simbólica y material: Caminos) vinculada al fenómeno que da origen a la reflexión. Es un intento por representar la larga duración que subyace a fenómenos que se presentan y se agotan en lo inmediato; la posibilidad de una *cartografía* que permita delinear las estructuras subyacentes al mundo tradicionalmente conocido, así como dimensionar y representar los componentes de esta estructura vinculada a los movimientos migratorios.

⁴ Octavio Ianni (en sus “Teorías de la globalización”) la define “como metáfora, no poética, de lo oculto en la opacidad de lo real”.

⁵ Empleo para esta investigación una noción de “cartografía” que se complejiza con respecto a su sentido estricto. No me limito a considerarla en su función clásica de ubicar espacialmente hechos o ideas sociales en mapas, función con la que, para Montoya Arango (2007), “*produce una imagen política del territorio que proyecta las nociones de poder dominante*”. Planteo la conveniencia de entenderla más allá de dicha imagen, como herramienta epistémica para interpretar la existencia y evolución de las estructuras de poder (de acción, representación, etc.) que subyacen a esta particular representación.

La cartografía se convierte en una oportunidad para pensar problemáticas históricas de la región de manera innovadora.⁶ La colonialidad se considerará, entonces, en términos de construcción hegemónica de una serie de Caminos/justificaciones en torno al problema de la “inmigración indocumentada”, que trataré de representar mediante esas “cartografías del poder postcolonial”.

LOS CAMINOS MATERIALES. LA MIGRACIÓN

Comenzamos con el Camino material cuya relevancia estriba en que sobre su versión contemporánea, la Bestia, es como los migrantes indocumentados se desplazan mayoritariamente en México (al menos, hasta el momento, en espera de los efectos de la deriva de 2014, citada en el pie de página 3). Es el vehículo de la migración. Y a efectos de esta presentación, sólo recurriré a esta imagen para introducir la temática migratoria.

Plantear en la actualidad una investigación sobre temáticas migratorias lleva aparejadas (y choca con) la complejidad y diversidad inherentes al mundo global contemporáneo: en función del lugar de origen o destino, de su duración, del motivo que las produzca, de cómo se desenvuelva la o el migrante, de las dinámicas que integre o los riesgos a los que se enfrente... La multiplicidad de categorías impuestas en la definición de la persona migrante hace muy difícil plantear no sólo una teoría general sobre la migración, sino simplemente escapar a un reduccionismo que no implique una caracterización parcial de alguna de las categorías seleccionadas. Se hace casi imposible hablar de “la persona migrante” o establecer un continuo interpretativo entre poblaciones y grupos sociales con objetivos, herramientas, pasados y lugares tan diversos. En él se encuentran condicionantes sociales, históricos, económicos, motivacionales, psíquicos, que refieren tanto a estados personales, como sistémicos. Lo que sin duda subyace es la construcción y la consideración de la migración como un problema social complejo, conflictivo y perverso.

Gran parte de los procesos migratorios contemporáneos, y en particular aquellos catalogados como “irregulares”, son un ejemplo crudo de los efectos del sistema económico global. Boaventura de Sousa deja ver ya, en su problematización acerca de la

⁶ Como el Mapa Interactivo sobre la Movilidad Migratoria en México, proyecto de investigación aplicada del Programa de Asuntos Migratorios de la Universidad Iberoamericana, en el que colaboro. <http://www.sinembargo.mx/05-09-2013/744397>

necesidad de Epistemologías del (y desde el) Sur, la convivencia y pervivencia de una doble matriz de dominación, que es tanto colonial, como capitalista (De Sousa, 2011). El capitalismo en todas sus formas, pero sobre todo el neoliberalismo vigente, provoca y necesita estructuralmente estos movimientos poblacionales, debido a las amplias y crecientes disparidades en oportunidades o ingresos entre regiones del planeta. Es cierto que los polos de desarrollo y/o atracción se diversifican con velocidad, dando lugar a Nortes en el Sur, y Sures en el Norte, pero aun así, Estados Unidos y la Unión Europea siguen siendo las regiones hegemónicas (en un sentido gramsciano de hegemonía, que incluye lo material y lo simbólico –Gramsci, 1929) tanto en su desarrollo en general, como en su atracción migratoria particular. Así lo han sido históricamente, y así parecen querer seguir manteniéndose, validando entonces, en términos braudelianos, la supervivencia de estructuras y conexiones de larga duración. Estas migraciones se convierten en la expresión de una dependencia de carácter histórico-estructural (y sumamente funcional a la evolución de la matriz de dominación hegemónica Norte-Sur), vinculada a la colonialidad y al capitalismo. La migración indocumentada se entiende así como síntoma y resultado de las dinámicas de desarrollo diferenciado, inherentes al capitalismo. Globalización, capitalismo y migración forman una unidad histórica y dialéctica de larga duración, interpretable desde la colonialidad.

Por tanto, es posible argumentar que la migración es un campo estratégico para el análisis y la comprensión de las más amplias relaciones de subordinación que siguen vigentes entre regiones hegemónicas (“Norte Global”) y regiones dependientes (“Sur Global”). Cuando las condiciones de inequidad, de pobreza, de reparto desigual se agudizan, el fenómeno se vuelve problema de agenda. Las regiones hegemónicas se ven en la necesidad de organizar y construir un andamiaje que les permita abordar el fenómeno de maneras adecuadas (para ellas mismas), tanto en los ámbitos domésticos como globales.

LOS CAMINOS SIMBÓLICOS. EL PROBLEMA SOCIAL-GLOBAL

El problema de la migración ilegal/irregular/indocumentada⁷ se materializa en el momento en que algún país (normalmente hegemónico-receptor) aprueba una ley que

⁷ Estos tres términos han sido usualmente utilizados para adjetivar el tipo de migración de que hablamos. Entre ellos elijo el de “migración/migrante indocumentado”, mucho más adecuado con la situación que trata de describir, y sin la carga peyorativa o tendenciosa que tienen las otras dos.

limita la entrada a determinado tipo de personas (habitualmente de otro país, pero también, de otro color, o religión). Simbólicamente, su construcción empieza mucho antes. En ese momento aparece. Al empezar a ser nombrada la “irregularidad”, es descubierta y se comunica como “problema”, distinguiéndola de sentido con respecto a la migración “regular”, deseable. Por tanto se debe fijar la mirada en el punto y lugar desde el cual surge esta problemática: la fuente o paradigma de la que emana el catálogo de despliegues (internacionales, nacionales, institucionales, normativos, ideológicos, culturales) que trata de guiar el fenómeno que ellos mismos crean y colocan como uno de los problemas más urgentes de la agenda internacional.

En este sentido, en las últimas décadas se hace evidente una transformación de las condiciones y propiedades de estos desplazamientos humanos. La historiografía sobre los distintos abordajes y teorías migratorias muestra que se trata de una dinámica compleja cuyas interpretaciones han sido de lo más variadas.⁸ Lo que sin duda subyace es la consideración de la migración como un problema social complejo, y perverso (Held, 2002). La consolidación y profundización de un sistema económico mundial, basado en la polarización, implica la extensión de ésta misma hacia una nueva división internacional del trabajo entre sectores y trabajadores estratégicos (altamente especializados) y un resto cada vez más próximo a los circuitos de economía informal. Las migraciones actuales y el debate sobre su “governabilidad”, surgido desde los organismos multilaterales y países/regiones hegemónicas, son, según Marmora (2002), adecuados y funcionales para este fin. Desde el ámbito discursivo y normativo multinacional hegemónico, se está creando una estructura que predispone a “governar” esas poblaciones “problemáticas”.

Durante las últimas décadas, la migración, en particular la migración indocumentada, se ha transformado en uno de los fenómenos clave en las agendas multilaterales globales; sobre todo, y de forma explícita tras los eventos del 11 de Septiembre de 2001,⁹ se evidencia un fortalecimiento de la asociación migrante-delincuente-terrorista, en lo que respecta a instituciones y normativas estadounidenses. El reforzamiento de esta asociación se replica, con algunas diferencias de forma, en el

⁸ Para una reconstrucción analítica y pormenorizada de las distintas corrientes teóricas que han problematizado (directa o indirectamente) sobre las migraciones, ver Massey y otros (2008).

⁹ El ataque contra las Torres Gemelas, en Nueva York, se ha atribuido a personas de origen árabe y; desde entonces, se ha utilizado como justificación del giro militarista contra “Oriente” (y de forma más amplia, contra el “extranjero/alien”). A partir de esta fecha, es posible establecer un punto de quiebre en cuanto a la dirección de la política exterior de EE.UU., especialmente en cuanto a la migración.

ámbito de la Unión Europea que, como su congénere norteamericano, produce y refuerza unas fronteras internas y/o regionales sobre las que priman intereses y discursos acerca de su “seguridad nacional”. Sin embargo, estas mismas regiones hegemónicas, amparadas en la construcción y legitimación auto-referenciada de instituciones y discursos globales, van imponiendo, con especial énfasis a partir de la crisis de 2008, un paradigma de control y gestión de las migraciones, distinto para los países que aquí se denominará del “Sur global”:¹⁰ la doctrina de la “governabilidad”. Este paradigma, amparado en el discurso de los Derechos Humanos, se va extendiendo bajo el patrocinio de la Organización Internacional de las Migraciones (OIM).

Es conveniente, entonces, irse centrando y concentrando en cuestionar la intencionalidad de las nociones que han prevalecido en la construcción de sentidos en torno a la migración y en el surgimiento de la migración indocumentada como problema central y global. Es desde el discurso de esas instituciones hegemónicas que podemos delimitar su intencionalidad, centrada en tres nociones mediante las cuales busca: 1) con las “condiciones objetivas”, desvincular los fenómenos contemporáneos de sus condicionantes estructurales/históricos, al tiempo que situarse en una posición epistémica de poder desde donde “recomendar” la asunción de determinadas políticas estructurales en los países de origen; 2) con el “derecho a migrar”, ocultar que este derecho, “de facto”, es un derecho negativo (pues la casi totalidad de normativas migratorias nacionales reconocen el “derecho a abandonar” el territorio, pero muy pocas consideran el “derecho a ingresar” en él); y 3) con la “governabilidad migratoria”, justificar la cada vez más amplia y diversa categorización y discriminación de distintos enfoques de gestión migratoria, con los que a la vez se naturaliza y se instrumentaliza el fenómeno.

De esta manera, mediante el surgimiento del discurso de la “governabilidad”, se asiste a la emergencia de un conjunto de instituciones y políticas particulares, con las que se trata de normalizar y naturalizar la existencia de un “problema social”, así como legitimar una mirada aún coercitiva y centralista sobre éste, mientras que en ningún caso se están considerando las razones estructurales o históricas que lo seguirían provocando. Sin duda, las doctrinas, imaginarios, discursos, políticas... sobre la

¹⁰ Se entiende por “Sur Global” aquellos países, regiones o territorios específicos, dentro de los países del Norte Global (hegemónico/desarrollados), subordinados de éstos en aspectos materiales, culturales, identitarios, etc. Esta categorización puede pensarse como complementaria o derivada de las concepciones teóricas de la dependencia (Cardoso y Faletto, 1977), centro-periferia (Prebisch, 1981) o sistema-mundo (Wallerstein, 2006), y también contenida en las aproximaciones teóricas derivadas de la colonialidad (Quijano, 2000).

migración indocumentada son herramientas innovadoras que implantan y naturalizan nuevas dinámicas de dominación y subordinación hegemónica.

COLONIALIDAD Y SISTEMAS GLOBALES HEGEMÓNICOS

La investigación apunta a interpretar el surgimiento del problema de la migración indocumentada, y su consiguiente desarrollo de un sistema global de gestión y control, desde la postcolonialidad. Esta es una perspectiva analítica que considera la pervivencia y relevancia de la colonialidad, es decir, la pervivencia, como superación, del colonialismo. Si este se caracterizaba por la ocupación y la explotación directa de territorios, pueblos y gente, la colonialidad se interroga sobre la existencia de estructuras simbólicas implícitas, subyacentes, que reproducen y dan continuidad a antiguos esquemas resignificados de dominación. Es posible caracterizar así un estadio del mundo global, donde los resultados estructurales (aquí, la migración indocumentada) de la creciente “redistribución de pobreza” necesitan ser nombrados y construidos globalmente, como problema, y abordados también globalmente, como componente de una más amplia construcción de instancias supranacionales. La persona migrante irregular es un síntoma vivo del fracaso del supuesto “crecimiento global” y de los modelos teóricos (político-económicos) en que se fundamenta; por tanto debe ser “gobernada”, instituida como parte del sistema global y manejada como recurso. Grosfoguel (2003) hace notar cómo, para la perspectiva postcolonial, los métodos violentos y de coerción presentes en la idea y la extracción de la riqueza originaria-colonial, continúan vigentes. Así, el surgimiento del problema de la migración indocumentada y el análisis de las instituciones y discursos dominantes sobre la materia (los paradigmas de la Seguridad Nacional y la Gobernabilidad) ofrecen pautas para mantener dicha hipótesis.

La emergencia y construcción de la migración humana como problema social, de carácter global (principalmente por sus efectos o abordajes desde las regiones hegemónicas), ha derivado en la generalización de un paradigma de la Seguridad Nacional que fundamentalmente sólo pueden mantener las regiones metropolitanas (desoyendo, como sólo ellas pueden hacerlo, las normativas internacionales). Una paradoja que se completa al verificar cómo, para el resto de fronteras mundiales (con mayor fuerza, cuanto más al Sur Global pertenezca), las instituciones multilaterales defienden e implantan, a través de diversos mecanismos, un paradigma basado en la

defensa de los Derechos Humanos, encarnado en la noción de Gobernabilidad. Ambos sistemas deben ser caracterizados y entendidos, para este ejercicio, en el campo particular de las relaciones entre EE.UU. y México; por un lado, el concepto de Seguridad Nacional estadounidense, que considera a México “país frontera” y justifica así el imponer de distintos modos su doctrina; por otro lado, los Derechos Humanos que éste último debe mantener frente a la población en tránsito. Esta bipolaridad de perspectivas, provenientes de contextos e intereses ajenos al país, tan antagónicas al producirse en un territorio, como complementarias a nivel global con respecto al tipo de abordaje que México debe ejercer frente a la migración indocumentada, convierten este campo en un laboratorio para las nuevas formas de ejercer y mantener la dependencia (esta vez argumentada desde las “mejores prácticas”), que se establecen, más allá del caso particular, sobre las relaciones Norte-Sur globales postcoloniales.

SEGURIDAD NACIONAL

Se puede considerar dos momentos clave en el análisis de la doctrina de la Seguridad Nacional: la crisis de migración centroamericana de los años de 1990 (producto de los conflictos armados, el clima político y las políticas de ajuste estructural impuestas a los mismos para su proceso de “normalización democrática” –Garretón, 2007), y los atentados del 11 de septiembre (2001). Con el primero se inaugura esta doctrina de fortalecimiento de las fronteras internas, y con el segundo se profundiza la criminalización y persecución del migrante como pretexto de una lucha más amplia contra el “enemigo”. Este paradigma, al asociar a la migración con el crimen organizado global, encuentra un pretexto para el reforzamiento de las fronteras propiamente nacionales, al tiempo que se fija como objetivo traspasar esta preocupación propia a los países/las regiones “cercanos”, ya sea en un aspecto puramente geográfico o geoestratégico. Esto justifica la regionalización del paradigma de control migratorio, con América Latina como laboratorio, a través de tratados y convenios bilaterales o regionales, bajo el pretexto del desarrollo, de la cooperación o de los intereses comunes, y a través de otros acuerdos de más amplio espectro (TLC, acuerdos de seguridad, etc.).

La crisis económico-financiera global de 2008 podría considerarse un punto de quiebre relativo para este paradigma. El desencadenamiento de la crisis global actual viene acompañado de la emergencia de un paradigma, no nuevo, pero poco utilizado

hasta entonces: el de los Derechos Humanos aplicados a las migraciones. Los países más desarrollados, los más castigados por primera vez en este tipo de crisis, deben recurrir a nuevos paradigmas legitimadores de su poder, ante el deterioro de los tradicionales (esa tensa convivencia entre “hard” y “soft power” de Suárez), y a nuevas formas de seguir imponiendo sus intereses. Estas nuevas formas integran una suerte de “dependencia de nueva generación” (Suárez, 2012), y entre ellas se encuentran varias que hacen referencia específica a nuestro problema: colaboración y asesoría técnica, y auto-legitimidad en los ámbitos institucionales internacionales. Para el caso de EE.UU., este giro se ha puesto de manifiesto en un discurso que ha cambiado en lo semántico, pero que en la realidad de las políticas muestra lo contrario. Un discurso “soft power” dentro de una aplicación estricta del “hard power”.

GOBERNABILIDAD

De forma no antagónica sino más bien complementaria a la de la Seguridad Nacional, emerge la doctrina de la Gobernabilidad. Esta noción, surgida durante la década de 1970 en el seno de la Comisión Trilateral (organización internacional privada que busca fomentar una mayor cooperación entre EE.UU, Europa, y Japón), difundida por el Banco Mundial en los años de 1980 y retomada por las Naciones Unidas en 1990, aparece en el terreno de las migraciones, fundamentalmente, bajo los auspicios de la OIM. Su aparición coincide con la inclusión de la “inmigración ilegal” en las agendas internacionales, como una de las grandes preocupaciones en política internacional (junto con el comercio de armas, el tráfico de drogas y el crimen organizado). La generalización de este concepto-paradigma, desde las instancias multilaterales hasta su asunción particular en las políticas nacionales, forma parte de un proceso global de transnacionalización de la política de migraciones internacionales y de conformación de un régimen global de control migratorio, para establecer modos adecuados de administrar, gestionar y gobernar la migración a escala global. Según Domenech (2013), ésta:

toma la forma de “políticas con rostro humano”, amparadas en el discurso de los derechos humanos, para obtener la legitimidad necesaria para su instrumentación, desplazando, pero no eliminando, las formas restrictivas o coercitivas, no con el propósito de hacer efectivos los derechos humanos de las personas inmigrantes, sino para obtener mayores resultados en la administración de los flujos migratorios.

Se trata de una noción que se materializa en imaginarios y políticas concretas; emanada de ámbitos supranacionales, trata de naturalizarse como herramienta para asegurar los Derechos Humanos de las personas inmigrantes. Sin embargo, su desarrollo se vincula específicamente con el tratamiento y abordaje de la migración indocumentada. Esta emergencia puede ser entendida pues, de acuerdo con Castells (2009), como la explicitación de relaciones de poder (mediante el control de la comunicación y la información) en la búsqueda de establecer relaciones de dominación,¹¹ y desde la necesidad de los Estados-Nación de hacer frente a los retos de una inmigración “desgobernada”, en la que los beneficios y los costos que produce al interior de la sociedad receptora son complejos y contradictorios.¹²

La gobernabilidad emana no de países o regiones hegemónicas, sino de organismos multilaterales (también caracterizables como hegemónicos) que, curiosamente (o no), no pertenecen al ámbito de las Naciones Unidas. La institución de referencia en este caso es la Organización Internacional para las Migraciones. El problema social de la inmigración indocumentada, y su cosificación naturalizada como algo “a gobernar”, ha derivado en la organización de un sistema transnacional (normativo, ideológico, institucional), que construye una legitimidad autoreferenciada y con capacidad suficiente para orientar las políticas de muy diversas naciones. Esta doctrina se impone (de manera consensuada y basada en la “mejor experiencia” de esta organización) a los países del Sur global, y recurre al paradigma de los Derechos Humanos para su legitimación, aunque tales derechos dejen de tener vigencia una vez que la persona migrante se encuentre frente a los muros (literales) de las regiones hegemónicas. A través de un proceso amparado en esa posición de “experta”, la OIM “asesora” a los países sobre cómo gestionar sus fronteras de manera funcional y adecuada a las normas migratorias de los países hegemónicos. Doctrinas, imaginarios, discursos, políticas,

¹¹ Castells (2009) caracteriza estas relaciones de poder-dominación como “asimétricas, legitimadas democráticamente, y basadas en la coacción y el consentimiento”.

¹² En términos económico-productivos, contar con mano de obra en situación irregular ayuda a controlar toda la estructura de salarios y a ocupar los trabajos menos “atractivos” para la población nativa; pero este beneficio económico se convierte en un serio coste social cuando se produce una situación de alto desempleo entre nativas y nativos. De la misma forma, son las migraciones las que revitalizan y regeneran la pirámide poblacional de sociedades en proceso de envejecimiento, ayudando a sostener los sistemas de previsión social – salud, jubilaciones, etc., aunque al mismo tiempo insertan en la sociedad receptora los miedos a un proceso de pérdida o debilitamiento identitario. En resumen, la inmigración irregular funciona, ya sea como “chivo expiatorio” o como “maná utilitarista”, en una relación binaria y dicotómica, contradictoria, pero funcional a las necesidades diversas de las sociedades que la reciben.

etc., sobre la migración indocumentada, son herramientas innovadoras que implantan y naturalizan nuevas dinámicas de dominación y subordinación.

Mediante la expansión de la noción de “governabilidad”, se asiste a la normalización del privilegio de la legitimidad de las mismas instituciones encargadas de definir los sentidos de un determinado asunto/problema. Dadas las repercusiones que el proceso globalizador tiene en los campos de poder tradicional del poder político (los Estados-Nación), la tendencia en este sentido es encontrar un nuevo marco de gestión cuya responsabilidad se deposite en instancias internacionales (como la OIM), que cuentan con los apoyos políticos, académicos y hasta “morales” para legitimar la prevalencia del poder de su discurso. Quien tiene (o se hace con) el poder decide lo que es valioso. Así, resulta también relevante introducir el concepto de “capacidades” (Sassen, 2010), el cual permite pensar que ciertas estructuras y herramientas, generadas en determinado momento histórico, pueden, posteriormente, reinsertarse (“reensamblarse”, en el sentido de la propia Sassen) en otro, siguiendo una función establecida de origen. Esto acerca la interpretación del proceso de generalización del “problema” de las migraciones irregulares a los postulados que defienden la pervivencia de una matriz poscolonial del poder, que se encarga de definir, concretar y aportar soluciones a problemas de larga data, creados también en el seno de dicha matriz.

Se está gestando así lo que Mezzadra (2003) caracteriza como un “sistema global de gestión (y control) de la movilidad” que, a través de la noción de gobernabilidad, oculta y naturaliza las causas del fenómeno (borrándose su vínculo sistémico), le imprime un cariz problemático y legitima la asunción de nuevos paradigmas de control y coerción, justificándose ahora bajo el pretexto-paradigma de los Derechos Humanos.

CONCLUSIONES

Este texto forma parte de un proyecto mayor cuya intención es analizar la colonialidad, entendida como la estructura (o cartografía) hegemónica latente, en torno al problema de la “inmigración indocumentada”.

Los distintos tipos de motivaciones para migrar generan diferentes conceptualizaciones (del turismo a la irregularidad), que impiden entender el fenómeno en su complejidad: sólo se dispone aquí de las “reducciones del sentido de la complejidad”, de Luhmann (2007), igualmente limitadas de sentido. Se construye a la persona migrante irregular como un “peligro” para las sociedades receptoras, aunque en

muchos aspectos es también parte de soluciones concretas a sus problemas. El recurso al discurso sobre su “peligrosidad”, toda vez que las políticas coercitivas y basadas en la doctrina de la seguridad nacional han mostrado su fracaso, se enmascara ahora en una forma de “seguridad personal” que hay que brindar a estas personas en el marco de los Derechos Humanos. Esto legitima, según la mirada de la “governabilidad”, a los Estados, representantes legítimos del orden normativo internacional, a decidir sobre la migración indocumentada atendiendo a razonamientos político-económicos (donde serán más “beneficiosos”, o harán “menos daño”).

Para ello, este trabajo planea un enfoque que permita trazar puentes interpretativos y dar continuidad a lo colonial en lo contemporáneo, desde dos ámbitos: uno material, alrededor de la noción de Camino, y otro simbólico, a través del análisis del discurso sobre la “governabilidad” de los contingentes indocumentados. A partir del pretexto-metáfora, aquí planteado, se pasa de caracterizar el Camino material de la colonia, a identificar las implicaciones contemporáneas de los sentidos subyacentes en los Caminos simbólicos de la colonialidad. Este es un esfuerzo necesario para aportar nuevas miradas a un fenómeno estructural, que habitualmente se presenta descontextualizado.

La migración no siempre ha sido un peligro; estadísticamente no es una “amenaza” global; su realidad intrínseca dista mucho de ser lo que se dice de ella. Resulta imperante, en este campo como en muchos otros, posicionarse en otro lugar (físico-material, y también simbólico-epistémico), para tener una mirada distinta. Sólo así será posible superar el impacto, el drama, la sensación de peligro que se transmite a la sociedad acerca de la inmigración indocumentada, y atisbar sus verdaderos significantes y posibles significados. Ardua tarea que apenas comienza.

REFERENCIAS

- CARDOSO, F. H., FALETTO, E. (1977). *Desarrollo y dependencia en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- CASILLAS R., R. (2006). *Una vida discreta, fugaz y anónima: los centroamericanos transmigrantes en México*. México: Fondo Sectorial SEGOB, CONACYT.
- CASTELLS, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- CASTILLO, FERNÁNDEZ, D., GANDÁSEGUI JR., M. A. (2012). *Estados Unidos: más allá de la crisis*. Siglo XXI Editores.

- DE SOUSA SANTOS, B. (2011). Introducción: las Epistemologías del Sur. En: CIDOB (2011), *Formas otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB Ediciones.
- DOMENECH, E. (2013). Las migraciones son como el agua: hacia la instauración de políticas de “control con rostro humano”. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 12 (35).
- GARRETÓN, M. A. (2007). *Del postpinochetismo a la sociedad democrática*. Buenos Aires: Random House Mondadori.
- GRAMSCI, A. (1929). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo I. México: Ediciones Era.
- GROSFUGEL, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tábula Rasa* (4), enero-junio. Recuperado de: <http://www.afyl.org/descolonizacioneconomia.pdf>.
- HELD, D. (2002). *Transformaciones globales. Política, economía y cultura*. Oxford University Press.
- LUHMANN, N. (2007). *La sociedad de la Sociedad*. México: Herder.
- MARMORA, L. (2002). El desafío de las políticas migratorias: su gobernabilidad. En: *Migración, integración regional y transformación productiva* (Dora Estela Celton). Centro de Estudios Avanzados (Col. Debates), Universidad Nacional de Córdoba.
- MASSEY, D., ARANGO, J., GRAME, H., KOUAOUCCI, A. Y OTROS (2008). Teorías de migración internacional: una revisión y aproximación. *Revista de Derecho Constitucional Europeo* (10), julio-diciembre, pp. 435-478.
- MEZZADRA, S. (2003). *Capitalismo, migraciones y luchas sociales: notas preliminares para una teoría de la autonomía de las migraciones*. Ponencia presentada en el Congreso Indeterminate! Kommunismus. Frankfurt.
- MONTOYA ARANGO, V. (2007). El mapa de lo invisible. Silencios y gramática del poder en la cartografía. *Universitas Humanística*, enero-junio, pp. 155-179. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79106309>.
- PREBISCH, R. (1981). *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: LANDER, E. (Comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO, UNESCO.
- SASSEN, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos: de los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Buenos Aires: Katz Editores.

SUÁREZ SALAZAR, L. (2012). Obama contra Nuestra América: lo nuevo y lo viejo. En: CASTILLO FERNÁNDEZ, D., GANDÁSEGUI JR., M. A. *Estados Unidos: más allá de la crisis* (pp. 384-415). México: Siglo XXI Editores.

WALLERSTEIN, I. (2006). *Análisis del Sistema-Mundo*. México: Siglo XXI Editores.

Contractualismo colonial y pueblos indígenas en la América hispana: un pluralismo jurídico y político efectivo al orden

Daniel Montañez Pico

Resumen

Desde un posicionamiento crítico frente a la filosofía política del Contrato Social, este artículo plantea que su concreción en América sólo pudo darse en forma de Contrato Colonial. Es un contrato que previamente necesitó, como condición de posibilidad la conquista, genocidio, homogeneización e invención de su contraparte: los pueblos indígenas de América. Se abordará su expresión jurídica, política y material para desvelar su naturaleza como la de un "pluralismo jurídico y político efectivo al orden" organizado por una lógica tutelar que ha sobrevivido adaptándose a los diferentes cambios históricos hasta nuestros días.

Palabras clave: Contrato Social, Contrato Colonial, Pueblos indígenas, Pluralismo jurídico

Abstract

From a critical perspective of the political philosophy of Social Contract, this article argues that its realization in America could only take the form of a Colonial Contract. It is a contract that previously required, as a condition of possibility, the conquest, genocide, homogenization and invention of its counterpart: the indigenous peoples of America. A legal, political and material expression will be addressed in order to reveal its nature as an "effective legal and political pluralism to order" organized by a guardianship logic that has survived by being adapted to the different historical changes until the present day.

Keywords: Social Contract, Colonial Contract, Indigenous Peoples, Legal Pluralism

Résumé

A partir d'un positionnement critique face à la philosophie politique du Contrat Social, l'auteur considère que sa concrétisation en Amérique a pu se faire seulement sous la forme d'un Contrat Colonial, c'est-à-dire d'un contrat qui a été rendu possible par la conquête, les génocides, l'homogénéisation et l'invention de sa contrepartie : les peuples indiens d'Amérique. L'auteur analysera son expression juridique, politique et matérielle pour dévoiler sa nature, qui est celle d'un « pluralisme juridique et politique inhérent à l'ordre », organisé selon une logique tutélaire, qui a survécu en s'adaptant jusqu'à nos jours aux différents changements historiques.

Mots clés: Contrat Social, Contrat Colonial, Peuples indiens, Pluralisme juridique

Texto completo: [PDF](#)

CONTRACTUALISMO COLONIAL Y PUEBLOS INDÍGENAS EN LA AMÉRICA HISPANA: UN PLURALISMO JURÍDICO Y POLÍTICO EFECTIVO AL ORDEN

Daniel Montañez Pico*

A Horacio Cerutti
Tejedor de sueños por nuestra América



Dibujo de tutores agrícolas “en caballete” en campo de cultivo
Fuente: Eco-agricultor.com

Resumen

Desde un posicionamiento crítico frente a la filosofía política del Contrato Social, este artículo plantea que su concreción en América sólo pudo darse en forma de Contrato Colonial. Un contrato que previamente necesitó, como condición de posibilidad la conquista, genocidio, homogeneización e invención de su contraparte: los pueblos indígenas de América. Se abordará su expresión jurídica, política y material para desvelar su naturaleza como la de un “pluralismo jurídico y político efectivo al orden” organizado por una lógica tutelar que ha sobrevivido adaptándose a los diferentes cambios históricos hasta nuestros días.

Palabras clave: Contrato Social, Contrato Colonial, Pueblos indígenas, Pluralismo jurídico

* Licenciado en Antropología Social por la Universidad de Granada, España, actualmente cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México y colabora en el proyecto de investigación “*Diálogo de saberes, haceres y poderes entre actores educativos y comunitarios: una etnografía reflexiva de la educación superior intercultural en Veracruz (InterSaberes)*” (CONACYT-Ciencia Básica, 2009), coordinado por Gunther Dietz y Laura Selene Mateos Cortés, investigadores de la Universidad Veracruzana, México.

1. EL ANTECEDENTE: CONTRA EL CONTRATO SOCIAL

“Las leyes se mantienen en crédito no porque sean justas sino porque son leyes.
Es el fundamento místico de su autoridad”.

Michel de Montaigne

El Contrato Social no existe. Es la justificación del Estado moderno que niega la historia y los sujetos. Su legitimidad radica en la supuesta existencia de un pacto originario entre las personas y colectivos de diversa naturaleza que habitan bajo la circunscripción legal de los estados y sus gobernantes. El Contrato Social es un mito fundacional que se despliega bajo múltiples perspectivas que confluyen para abonar la discusión teórica acerca del origen de los estados, empeñadas en legitimar teóricamente, en una historia abstracta e idealizada, las condiciones sociales de dominación existentes. Esta idea, cuyos máximos exponentes según la historiografía clásica han sido Hobbes, Locke y Rousseau, encuentra antecedentes en la Escuela de Salamanca¹ del siglo XVI. Estos teóricos contribuirían a situar el pacto social en la voluntad de las personas que configuran un Estado y no sólo en el derecho natural o divino, como hasta entonces la tradición Escolástica había planteado. El profesor Mario Ruiz Sotelo nos recuerda el caso de Bartolomé de Las Casas:

Afianzado (Las Casas) en la teoría consensualista y contractualista del origen del gobierno se pregunta, insinuando rechazo, cómo se piensa encontrar obediencia en los indios a un rey extraño sin antes haber celebrado un pacto de aceptación mutua, donde obviamente no puede mediar la violencia, en el que además se precisen los objetivos de gobierno, es decir, las razones por las cuales el pacto se firma. Dichas razones, huelga decirlo, deberían contener las ventajas contraídas para los gobernados a cambio de la aceptación del nuevo gobernante, el cual, se infiere, deberá ser aceptado y más, elegido, por la nueva población a la que pretende gobernar. No observa Las Casas aquí la posibilidad de un acuerdo cupular, sino de un pacto fundacional en el que deberían sentarse las bases para la conformación de una nueva comunidad política, en el cual, como antes vimos, tendría que haber una especie de elección popular por la que se legitimara la autoridad del nuevo monarca. El supuesto de que España o cualquier nación europea pretendiese tener derecho soberano sobre las Indias es considerado por fray Bartolomé el factor desencadenante del genocidio perpetrado en contra de sus habitantes (Ruiz Sotelo, M., 2010: 180-181).

¹ La forma de caracterizar a esta serie de autores sigue aún en debate entre las denominaciones de “escuela”, “generación”, “grupo”, etc. (Rovira, M. C., 2004: 151). En este texto se utilizará la noción de “escuela” en su acepción más débil, a partir de la idea de que en la Universidad de Salamanca, durante el siglo XVI, se gestaron y enseñaron una serie de perspectivas y debates teóricos bajo los códigos morales y lingüísticos de la escolástica, que permearon la actividad intelectual de varios autores estuvieran y/o se formaran o no estrictamente en ese espacio, pero a los que les une un horizonte tanto temático como epistemológico.

La profesora Ana Luisa Guerrero rastrea esta idea en el pensamiento de Francisco Suárez y comenta al respecto:

El paso de la comunidad imperfecta a la perfecta esta mediado por el pacto, este concepto es el antecedente del que se observará en las teorías de Hobbes y de Locke, en el sentido de que sólo a través de éste se realiza la unión voluntaria de ceder el poder de toda la comunidad al gobernante; el pacto es la vía que da origen a la comunidad perfecta o sociedad política. El pacto tiene un mecanismo muy preciso en Suárez; puede ser de dos maneras: la primera es que por medio del pacto se crea al mismo tiempo la comunidad perfecta y la forma de gobierno; la segunda significación se refiere a que primero se construye la unión voluntaria y después se elige forma de gobierno, el pacto es anterior a toda forma de gobierno” (Guerrero, A. L, 2014: 103).

El pensamiento político hispano del s. XVI contaba con importantes influencias del esplendor del pensamiento de las sociedades árabes. Es común encontrar análisis racistas que señalan la influencia de la idea de *Yihad* en la génesis sobre las discusiones de la guerra justa o santa de la cristiandad,² en donde pareciera argumentarse que los peores postulados de la civilización cristiana tuvieran su origen en el contacto con las sociedades árabes y no en una propia historia de expansión y conquista de otros pueblos. Por lo contrario, es más difícil encontrar trabajos que rescaten esta influencia en nudos indispensables del pensamiento político moderno occidental. Este sería el caso del rastreo de la idea de pacto social, por ejemplo, en el desarrollo de la filosofía y sociología de la historia que planteó el andalusí Ibn Jaldún en el s. XIV. De esta forma se situaría los orígenes de las teorías pactistas en el pensamiento hispano y árabe del mundo mediterráneo bajo medieval, pese a que sus elaboraciones más conocidas provengan de escuelas inglesas (Hobbes y Locke) y francesas (Rousseau).

Karl Marx y Walter Benjamin serían dos de los críticos a esta idea abstracta del Contrato Social. Marx plantea, en su crítica a la filosofía del Estado en Hegel, que este tipo de miradas idealistas niegan la historia y solamente se ocupan de definir y teorizar sobre el régimen interno que caracteriza a los estados y no por la verdadera historia de su génesis, que es la que le otorga naturaleza a su autoridad (Marx, 2010). Para él, el origen de los estados, sobre todo el de Inglaterra al cual estudia en forma pormenorizada, tuvo lugar en la acumulación de capital por parte de los príncipes y la burguesía, mediante los métodos de la acumulación originaria (violencia y despojo) frente a la mayor parte de

² En este texto se asume la diferencia que Franz Hinkelammert, siguiendo a Pablo Richard, establece entre cristianismo —como conjunto de pensamientos y tradiciones religiosas vinculadas a la interpretación de la vida y mensaje de Jesucristo— y cristiandad —como ortodoxia imperial. Véase: Hinkelammert, F. (1998), p. 162).

la población, que sería reducida a mero conglomerado de individuos obligados a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir (Marx, 1949: 624).

Para Benjamin, esta violencia fundadora de los estados y su autoridad cobrarían en el discurso del Contrato Social el carácter de mito, de derecho divino que instaura la posibilidad del monopolio de la violencia legítima ejercida por el Estado. Siguiendo este planteamiento, Jacques Derrida comentaría al respecto:

Es lo que llamo lo místico. Tal como Benjamin la presenta, esa violencia es ciertamente legible, incluso inteligible, puesto que no es extraña al derecho, como tampoco *éris* o *pólemos* son extraños a todas las formas y significaciones de *diké*. Pero es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta *epoché*, ese momento fundador o revolucionario del derecho, es en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho. Ese momento tiene siempre lugar y no tiene jamás lugar en una presencia. Es el momento en que la fundación del derecho queda suspendida en el vacío o encima del abismo, suspendida de un acto realizativo puro **que no tendría que dar cuenta a nadie ni ante nadie**” (Derrida, J. 1997: 93. Negritas mías).

El Contrato Social sería desvelado como una ideología que sacraliza el Estado y que encubre tanto el papel de la lucha de clases en la conformación de los estados —no se trata de pactos voluntarios, sino de imposiciones basadas en la violencia y el despojo—, como de los propios momentos históricos que constituyeron los estados basados en revoluciones, frente a supuestos “estados de naturaleza” que hacen emanar un derecho que oculta esta violencia fundadora y trata de contener su posible resurrección. La falacia del Contrato Social ocultaba así la auténtica génesis de los estados europeos: una gran guerra contra sus comunidades, una conquista interna de los pueblos de Europa. Cercamientos a las tierras comunes, leyes de vagos y maleantes, caza de brujas, persecución de movimientos campesinos, paganos y heréticos, cruzadas frente a los pueblos no cristianos, etc., fueron algunos de los principales acontecimientos de la violencia fundadora de sus estados. Pero esta falacia no podía ser sostenida en los territorios americanos conquistados y colonizados. Allí el supuesto Contrato Social se vería rápidamente desenmascarado al ser claramente impuesto a las poblaciones autóctonas por fuerzas externas de diferente matriz civilizatoria y no podría ser presentado de un modo creíble como el producto de las luchas y contradicciones “internas” entre los pueblos e instituciones dentro del universo cristiano. En la imposición del Contrato Social en América, no se trataba tan solo de la anulación de ciertas prácticas, saberes y comunidades para la construcción de una supuesta sociedad

mejor y más civilizada, sino de la imposición de toda la lógica social, de una civilización –la cristiana– frente a otras.

2. EL FUNDAMENTO: SOBRE LA NATURALEZA DEL DERECHO INDIANO

Frente a la incapacidad de amoldar las teorías producidas en Europa sobre el origen de los estados para el caso de América, diferentes autores y autoras americanos revitalizaron toda esta filosofía política desde sus propias realidades. Uno de ellos fue Servando Teresa de Mier, quien resignificó agudamente las teorías europeas del Contrato Social y les dio un carácter históricamente situado, planteando que si hubo un Contrato Social en América, éste fue el establecido en el Derecho Indiano del siglo XVI:³ “recurso para fixar el estado de cuestión entre Españoles y Americano á principios más sólidos y absolutamente incontestables. Al pacto solemne y explícito que celebraron los americanos con los reyes de España, que mas claro no lo hizo jamás nación alguna; y está autenticado en el mismo código de sus leyes. Esta es nuestra carta magna” (Teresa de Mier, S. 1813: 166).

Servando se preocupa por el origen del Contrato Social en América porque está tratando de justificar el grito de Independencia de México. Su lúcida interpretación del problema plantea, en vez de querer terminar con un antiguo régimen de jerarquías medievales piramidales y estamentales (como indicaban los que seguían las doctrinas liberales iluministas), la justa causa de rebelión contra un rey que ha roto su pacto. Este pacto no es otro que el originado en la Conquista mediante la “Carta Magna”, es decir, las Leyes de Indias, que trataba a los americanos como vasallos del rey, como sus súbditos y a la vez sus protegidos. La ruptura de esa protección daría pie a legitimar un levantamiento dentro de su propia tradición política y filosófica. Es posible extraer toda una serie de meditaciones derivadas de esta afirmación que sitúa el origen del Contrato Social en América en el Derecho Indiano:

— Un origen concreto y situado: Esta forma de trabajar, intelectual y teóricamente, sitúa en un modo muy propio de producción del conocimiento en el continente: la historia de las ideas; un discurrir epistemológico que enfrenta, desde el pensamiento emergente de lo concreto, las elucubraciones abstractas y universalistas, una intuición metódica hacia el estudio desde lo propio. Se puede llamar a éste un *pensar desde*

³ Debo al profesor Mario Ruiz Sotelo este descubrimiento que compartió en clase, como parte de sus actuales investigaciones sobre la “contra-ilustración” en América Latina.

Nuestra América, un pensar situado, epistémica y metódicamente, en la propia realidad del continente con una voluntad de liberación. Liberación tanto política como del pensamiento y la memoria de un territorio totalizado por lógicas externas de dominio desde su conquista, que lo atraparon categórica y ontológicamente como dependiente de Occidente. Una reivindicación de la “Nuestra”, diversa y rebelde, frente a la América impuesta, tutelada y dependiente; una utopía propia, “para sí”,⁴ de aquella América “que no es todavía del todo nuestra”.⁵ Un modo de trabajar teórica y prácticamente que desvela la palabra impuesta para situar América en un lugar inferior o como el territorio donde se desplegaría la utopía ajena por encima de las realidades, anhelos y utopías propias de sus comunidades y pueblos.

— La ocupación de un espacio libre: El Derecho Indiano es un corpus legislativo que ya da por hecho, implícitamente, de forma oculta y soterrada, la conquista del continente. El dominio territorial y espiritual del mundo cristiano sobre los diversos pueblos que habitaban el continente es su condición de posibilidad; la conquista y la ideología del descubrimiento su hecho inaugural. Siguiendo las tesis planteadas por Carl Schmitt en su *Nomos de la Tierra* (1950), el Derecho Indiano revela de este modo la comprensión de América como un *espacio libre*, un territorio vacío dispuesto para su conquista y dominio. Frente a la legitimidad que existía para conquistar territorios habitados por *iustus hostis* (justos enemigos) como los árabes, herejes y paganos, surgió este nuevo fundamento jurídico para la apropiación de espacios habitados por civilizaciones no conocidas hasta el momento. Bajo esta hipótesis, el auténtico título jurídico que abrió la época moderna fue el del “descubrimiento”, ya que una vez determinado el conocimiento sobre la finitud de la tierra se postulaba que todo el orbe era tierra que había de ser evangelizada y los territorios aún no conocidos por los cristianos debían ser “descubiertos” para su evangelización y dominio:

El Derecho de Gentes europeo de la época de los siglos XVI al XX consideraba a las naciones cristianas de Europa como creadoras y portadoras de una ordenación que era válida para toda la tierra. «Europeo» designaba entonces el status normal, que también reclamaba ser normativo para la parte no europea de la tierra. El término civilización era equivalente a civilización europea [...] Pero lo esencial y lo decisivo para los siglos posteriores fue el hecho de que el Nuevo Mundo no apareciera

⁴ Véase: Roig, A. A. (2003), en Cerutti, H. y Páez, R. (Coords.), *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, p. 113.

⁵ “‘Nuestra América’ es por sí misma una expresión utópica. Nos habla de una América que todavía no es nuestra, que deseamos poseer plenamente y que, paradójicamente, nos identifica. Porque todavía no es, anuncia lo que debe ser. Constituye todo un programa, todo un proyecto en ciernes por desarrollar. Es un valladar contra la reformista política de emparches” (Cerutti, H. 17: 2000).

como un nuevo enemigo, sino como un *espacio libre*, como un campo libre para la ocupación y expansión europea (Schmitt, C. 2002: 54-55).

— Una inserción dependiente y tutelada: Los habitantes de América son obligados a escoger, bajo estas leyes, entre ser enemigos, siervos o vasallos del rey de España.⁶ Los peninsulares contraerán la obligación de su tutela, de su cuidado y domesticación mediante la enseñanza de la doctrina cristiana. La misión evangelizadora sería un imperativo tan importante que su omisión sería penada como herejía desde 1517 (Gallegos, J. M., 1974: 15). La base jurídica de esta inserción dependiente y tutelada se encuentra en la donación del territorio y la misión evangélica que se fueron postulando en diversas bulas papales⁷.

— Un carácter contradictorio y casuístico: Las Leyes de Indias son el fruto de fuertes controversias entre intereses de distintos grupos de poder de la cristiandad. Detrás de los argumentos filosóficos que versaban sobre el grado de humanidad de los habitantes de América, había encarnizadas batallas por definir cuestiones relacionadas con la naturaleza de la propiedad y la legitimidad de su dominio y posesión. El Derecho Indiano fue en gran medida un instrumento de legitimación, control y reestructuración de la fuerza de trabajo indígena, en relación con la nueva forma de producción y extracción de materias primas que se imponía en la Colonia. Cada intelectual que participaba en los debates sobre su definición era considerado como una voz válida dentro del imperio castellano, aunque atacara algunos de sus fundamentos como hizo de forma sistemática Bartolomé de Las Casas. ¿Por qué no eran silenciadas sus voces como se silenciaba y asesinaba cualquier conato de rebeldía y resistencia contra el Imperio? Porque se trataba de intelectuales del poder. Todos ellos representaban alguna facción legítima con intereses en el “Nuevo

⁶ “Reiteradamente se ha dicho que al reconocer la Corona española como vasallos a los indios los equiparó a los españoles, siguiendo la práctica medieval castellana de no establecer distinción jurídica entre razas y credos. Independientemente de que los indios, excepto príncipes y caciques indígenas y grupos privilegiados como los tlaxcaltecas, no fueron nunca tratados como hombres libres, sino todo lo contrario, como siervos y de que, el Derecho indiano distinguió entre república de españoles y república de indios [...] la corona desde un principio equiparó el vasallaje al pago de un tributo de cuantía considerable –tributo que en el feudalismo europeo sólo era simbólico- en beneficio del rey o que éste cedía a los encomenderos (los verdaderos vasallos), quedando así los indios en una situación de clara dependencia. El estatus de los indios en la Nueva España es de tutelaje, asemejado en términos europeos a una condición servil” (Weckmann, L. 1994: 86-87).

⁷ La primera bula papal que legitimaba la misión evangélica sobre las Indias fue la bula *Inter Caetera* emitida por Alejandro VI en 1493. La historia de las donaciones papales ha sido estudiada en extenso por Luis Weckman, para encontrar los antecedentes de las originadas sobre el territorio americano. Su investigación arroja el origen de esta legitimación en la supremacía papal sobre las islas. Véase: Weckmann, L. (1992). *Constantino el Grande y Cristóbal Colón: estudio de la supremacía papal sobre islas (1091-1493)*.

Mundo”. No estaban discutiendo sobre la humanidad de los indios,⁸ sino sobre cómo repartirse el pastel,⁹ eran el *think tank* de la Conquista. La naturaleza diversa y contradictoria de estas leyes se sumaba a su carácter casuístico, es decir, su construcción y aplicación en medida de las circunstancias y conflictos que se iban presentando.¹⁰

— Un derecho colonial: Ni el “derecho” ni las “Indias” son algo propio de este territorio conquistado por Castilla. Así como las Leyes de Indias regulan, bajo una lógica externa, un territorio habitado previamente por otros pueblos con otras lógicas jurídicas e institucionales y comprensiones sobre el espacio y la vida en comunidad, también lo hacen homogeneizando a sus habitantes bajo la categoría de “indígenas”. De esta forma, hay que leer la construcción de la categoría del indio como sinónimo de colonizado, así como la de Derecho Indiano como sinónimo de derecho colonial. Esta homogeneización

⁸ La historiografía clásica sobre la temática ha caracterizado el cónclave de Valladolid como una disputa entre los partidarios de que los habitantes de América eran humanos y los que no, como una controversia acerca de la humanidad de los indios. Esta visión estereotipada de los acontecimientos ha sido criticada tanto desde la posibilidad material de conocer realmente qué se discutió en aquellos encuentros por falta de actas (Hanke, L., 1978. 121 y ss.), como desde el análisis minucioso del discurso humanista de los autores con posturas más radicales contra los indios (Gallegos, J. M., 1974: 14 y ss.).

⁹ Ninguno de estos intelectuales puede ser definido como un “defensor de los indios”; son defensores de los intereses diversos del heterogéneo poder colonial. La opinión del profesor Mario Ruiz Sotelo (2010) radica en interpretar el pensamiento del Bartolomé de Las Casas como una filosofía anti-imperialista. Esto es cierto, siempre y cuando se interprete *lo imperial* supeditado a la corona real de Carlos V. en este trabajo se considera que *lo imperial* en aquella época estaba entretejido por la unión, a veces contradictoria, de varios poderes bajo la idea de *Respublica Christiana*. Las Casas era un defensor del poder de la Iglesia del Vaticano, el cual promulgaba la necesidad de expandir la fe cristiana a todo el orbe. No hay en Las Casas una crítica a esta idea sino una crítica a los métodos violentos de expansión de la misma. La violencia de Las Casas es una *violencia pacífica* que aboga por una expansión lenta y segura de la fe cristiana, domesticando a los indígenas mediante la educación tanto de sus líderes como del pueblo. Su amistad con el Cardenal Cisneros (quien, entre otras atrocidades, mandó quemar públicamente en la plaza de Bib-Rambla millones de libros de la biblioteca de Granada, una de las más nutridas de Europa, por considerarlos herejes), su posición de exclusión frente a las poblaciones negras y musulmanas (pese a que al final de su vida se retractara y planteara que hasta a ellos habría que adoctrinarlos de forma pacífica), así como su silencio frente a la durísima represión de las revueltas populares que clamaban dignidad en el seno de la península (como lo fueron los levantamientos de los comuneros), hacen sospechar que el pensamiento de Las Casas pueda ser la “máxima posibilidad crítica para un europeo en Indias”, como plantea Enrique Dussel, o el “fundamento de los derechos humanos”, como plantea Mauricio Beuchot. Este tipo de posiciones apologeticas del fraile pueden incurrir en no situar su pensamiento adecuadamente dentro de los márgenes del pensamiento social imperial de su época (si se quiere progresista dentro del mismo), pero también ocultan posibilidades realmente críticas del orden como las practicadas, entre otros, por personajes como Gonzalo Guerrero. La apertura política y epistemológica que podríamos tener al situar a un personaje como Gonzalo Guerrero en el lugar de “defensor de los indios”, en vez de a Las Casas, aún no ha sido suficientemente explorada.

¹⁰ “El derecho indiano, llamado ‘municipal’ por algunos juristas debido a su carácter local, regulaba únicamente aquellas situaciones en el gobierno del Nuevo Mundo para las cuales no existiera precedente en el derecho castellano” (Weckmann, L., 1994: 427). Para un estudio mucho más detallado de esta característica casuística del Derecho Indiano, véase: Anzoátegui, Tau (1992). *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el origen del derecho moderno*.

servió para la edificación de un principio fundamental en la sociedad colonial: la división social en dos esferas. Estas serían la “República de españoles” y la “República de indios”. La República de indios venía a ser como una parte anexada al universo cristiano que mantenía parte de su autonomía porque precisaba de tutela. Esta fórmula permitía separar aquello que no tendría que ser en principio separable —una vez que los habitantes eran convertidos al cristianismo formaban parte todos de la comunidad cristiana— e incluía la división racial jurídica y política, por primera vez, al interior del cristianismo —anteriormente la división era entre cristianos y no cristianos— creando una especie de grupo “intermedio”. Las causas de esta fórmula pueden ser diversas.¹¹ De esta forma, se dividieron también las instituciones de las colonias, formando organismos y fórmulas políticas y jurídicas específicas para las Repúblicas de indios. Para algunas opiniones esto constituiría parte de la tradición autonomista de los reinos y fueros de la península ibérica, pero pese a la similitud e influencia en las formas se trataba de una construcción que obedece a una lógica diferente. El pluralismo político de los reinos íberos era un sistema basado en autonomías que rendían tributo al reino que sustentara la hegemonía en determinado momento. De esta forma cada pueblo contaba con su propia historia e instituciones que se podían subordinar de mayor o menor forma a un poder externo en ciertos periodos. Dos son las principales diferencias de este pluralismo con respecto al de la división en dos repúblicas en América. En primer lugar, en el pluralismo ibero se trataba de instituciones propias de cada pueblo que se subordinaban a otras del reino

¹¹ Se debaten causas materialistas —sobre todo la necesidad de mano de obra en territorio inhóspito para los cristianos— para comprender este trato preferencial hacia las poblaciones americanas —no se les podía esclavizar fácilmente, había que tutelarlas, etc.— sobre los infieles, considerados enemigos de la cristiandad (paganos, musulmanes, herejes, negros, etc.). También hay debates sobre causas simbólicas —milenario y utopías medievales— que tratan de comprender esta categorización “intermedia” entre cristianos e infieles de pueblos que “parecían no tener secta”, como diría Colón. Luis Weckmann sitúa esta categorización jurídica cercana a la impuesta a los infieles en España, recogida en las 7 partidas de Alfonso X el Sabio y en la conquista y evangelización de los guanches en las Canarias (Weckmann, 1994: 426). Ramón Grosfoguel señala la importancia de este suceso, al cual interpreta como la transformación de un anterior racismo religioso —del que se podía salir convirtiéndose al cristianismo de algún modo— en un racismo biológico. Apunta en este sentido el impacto que tuvo esta construcción en la península: “otra consecuencia del debate sobre los indios y el tribunal de Valladolid fue su impacto en los moriscos y marranos en la España del siglo XVI [...] el racismo religioso anti-indígena que ponía en tela de juicio la humanidad de los indios se extrapoló a moriscos y marranos cuestionando la humanidad de quienes oran al “Dios equivocado” [...] Esto último representó una transformación radical que va de la inferioridad de las religiones no-cristianas (el islam y el judaísmo) en la Europa medieval a la inferioridad de los seres humanos que practicaban dichas religiones [...] Por consiguiente, es como resultado del impacto de la conquista en el continente americano en el siglo XVI que la antigua discriminación religiosa europea islamófoba y judeofóbica antisemita que se remontaba a las cruzadas y antes, se convirtió en discriminación racial. Este es el efecto boomerang del colonialismo entrando a Europa a redefinir en términos raciales los viejos discursos de discriminación religiosa medieval” (Grosfoguel, 2013: 48-49).

hegemónico, sin perder parte de su autonomía; en el pluralismo americano, las instituciones eran creadas y administradas por el poder colonial para la gestión del pueblo homogeneizado y conquistado –los “indígenas”. En segundo lugar, el pluralismo ibero tejía una serie de jerarquías dentro de una misma civilización o universo cristiano; el pluralismo americano estaba basado en la imposición de ese universo civilizatorio al resto de pueblos y civilizaciones que habitaban el continente.

Asumidas estas meditaciones, es posible afirmar que aquel pacto que Servando Teresa de Mier ubica como el origen de la sociedad americana, conforme a las Leyes de Indias, fue un *Contrato Colonial*.¹² Hubo un pacto, pero éste no ocurrió entre dos entidades que voluntaria o forzosamente lo construyeran y asumieran. Hubo, primero, una conquista y genocidio de la población y, paralelamente, la homogeneización de los supervivientes, la invención de su ser colectivo. El fundamento del pacto se dio en el seno de un

¹² La elección del término *colonial* ha sido compleja. El estimado profesor Horacio Cerutti advirtió sobre la posibilidad de caer en la actualidad en posiciones culturalistas, cercanas a ciertos poscolonialismos celebratorios, al usar este término. En gran medida, quien esto escribe está influenciado por la idea de “colonialidad”, la cual plantea que la inferiorización ontológica y epistemológica, sustentada en la división y catalogación de los humanos en razas, atraviesa los sistemas sociales, políticos y económicos de la modernidad que emergió como sistema global gracias a la conquista de América. Estas divisiones forjadas en las colonizaciones son un principio organizador de la dominación, no su última instancia. El problema de la tierra que analizó José Carlos Mariátegui no es lo mismo para el campesino indio que para el campesino mestizo o criollo; las clasificaciones coloniales pesan sobre las distintas materializaciones de la dominación hasta hoy en día. En el siguiente apartado se trata de definir el Contrato Colonial desde el único lugar que es posible caracterizarlo: su realidad material. De este modo espero poder superar la advertencia del profesor Cerutti. Por otro lado, el uso del término colonial ha sido puesto en tela de juicio para el caso de la América hispana por múltiples autores y autoras, planteando que los virreinos no eran exactamente colonias. Los argumentos son diversos. Por ejemplo, para Octavio Paz la conquista y expansión hispana del cristianismo en Europa recuerda más a las cruzadas y santas guerras que a la historia del colonialismo, que sitúa en la experiencia griega, inglesa y holandesa, entre otras. Su argumento es que los españoles no fueron a hacer un “Nuevo Mundo” sino a expandir el suyo propio (Paz, 1982: 33 y ss.). Además, José Carlos Mariátegui concluye que casi no hubo intentos de formar sociedad, con excepción de proyectos como el de las reducciones jesuitas, que es cuanto caracteriza una colonia y que todo se basaba en una “fiebre de oro”. Ambos tienen razón en parte, pero podrían complementarse. Octavio Paz no percibe aquí la gran distancia que hay entre las cruzadas contra *iustus hostis*, como lo fueron paganos y herejes, y la misión evangelizadora frente a los indígenas que propiciaba en ese contexto la posibilidad de una mayor eficiencia en el despojo de recursos materiales; y José Carlos Mariátegui no toma en cuenta el aspecto de expansión cultural en el plano de las ideas religiosas de la cristiandad como motivo adherido al despojo material. Siguiendo conversaciones sostenidas con el profesor Ramón Grosfoguel, se trata de posturas que tratan de generar un concepto transhistórico de lo colonial, encerrado en la experiencia del modelo de expansión griega o inglesa, negando la posibilidad de otros modelos de colonialismo basados en otras lógicas. Esta concesión que puede derivar, como lo hacen autores/as conservadores a lo largo de la historia, en plantear que en América “no hubo una colonia”, puede tener consecuencias políticas nefastas. La historia de las ideas de Nuestra América enseña que las ideas cobran vida en contextos, situaciones y sujetos concretos. Por ello no se defiende aquí una noción sobre lo “colonial” abstracta, que trate de resolver todos los problemas con una palabra, sino que se intenta definir, desde la realidad material propia, las condiciones específicas del colonialismo que se configuró en la conquista hispana de América.

pachakuti, y no sólo de un conflicto interno en el seno de un pueblo o civilización (como vimos en el caso del Contrato Social). El Contrato Colonial está cimentado sobre una “revuelta o conmoción del universo”.¹³ Se inventó América y se inventaron los indígenas, como bien expuso hace más de 50 años el profesor Edmundo O’Gorman; acto seguido, se realizó el contrato desde esa ficción. Los conquistadores inventaron todo, tanto el contrato como su contraparte, la cual redujeron a una posición de inferioridad ontológica desde su origen y fundamento.

Cabría preguntarse, llegados a este punto de la reflexión, por qué apostar epistemológicamente por la noción de Contrato Colonial, cuando hemos criticado incluso su soporte histórico: el Contrato Social. La propia noción de “contrato” parecería estar en contradicción con el sentido de “colonial”, pues no se podría establecer un contrato entre dos partes cuando una de ellas es inventada y no es libre de firmarlo. Precisamente esa contradicción es sobre la que se pretende profundizar aquí, cuando se propone el término como forma de explicar la irreverencia sobre la que se sostiene el espíritu del Derecho Indiano. No es la primera vez que se plantea hipótesis semejantes. Silvia Rivera Cusicanqui se refiere a la etapa colonial en su región andina como el momento del “pacto colonial”, noción con la que trata de explicar una tensa época de treguas basadas en el reconocimiento —muchas veces solo formal— y la subsunción de las diferencias dentro del sistema político del Virreinato (Cusicanqui, S., 2010: 53). No obstante, aquí se opta por el concepto de “contrato”, como ya lo ha planteado Aitor Jiménez González,¹⁴ toda vez que para explicar esta naturaleza general de la dominación, que abarcó la época colonial, incide más en el aspecto jurídico, el cual consagraba el tipo de relaciones que se describe en este trabajo. No se trataba tan sólo de pactos políticos coyunturales entre los pueblos conquistados y los conquistadores, que también los hubo, sino de un sistema general constituido en grandes compilaciones jurídicas de Derecho Indiano que establecían las pautas generales en cuestiones sociales, políticas, económicas, morales, etc., a regir frente a los pueblos originarios en la sociedad colonial. De esta

¹³ “Pacha=tiempo-espacio; kuti=vuelta, turno, revolución. Como muchos conceptos andinos, pachakuti puede tener dos sentidos divergentes y complementarios (aunque también antagónicos en ciertas circunstancias): el de catástrofe o el de renovación” (Rivera Cusicanqui, 2010: 44).

¹⁴ “El contractualismo no surgió en América como un pacto. Derecho, espada y biblia articularon un todo dominador, coactivo y violento, pero legalmente legitimado ante las leyes de Dios y de los hombres, la palabra no fue objeto de intercambio, no hubo un diálogo, no hubo argumentación y contraargumentación, no hubo conclusión, tan solo obligación. Cabe recordar en este sentido aquella conocida reunión entre los monjes franciscanos enviados por Adriano VI para evangelizar el ‘nuevo continente’ y un grupo de mayores y sabios aztecas, podemos ver como se evidencia un conflicto de verdades irresolubles, en el cual, solo la fuerza podría determinar cuál verdad se impondrá. En la práctica un hecho consumado, un falso contrato entre partes” (Jiménez, A., 2012: 227-228).

manera, el concepto de Contrato Colonial no pretende generar una nueva falacia incluso más terrible que la del Contrato Social, sino explicar la realidad de una dominación social concreta y situada, que desvele la naturaleza contradictoria de la esencia de la legitimación del poder y la dominación occidental sobre los territorios, espíritus y cuerpos del continente.

Frente a la mencionada defensa estratégica en el contractualismo de Servando Teresa de Mier, donde la ruptura del pacto social originario ubicado en las Leyes de Indias podía suponer la legitimación del grito de independencia, un pensador coetáneo, oriundo de los rumbos del Río de la Plata, Mariano Moreno, desenmascaraba de manera magistral la naturaleza colonial y opresora de este pacto, como se ha intentado hacer en estas líneas:¹⁵

La constitución que se dictará, no podría ser el Código de las leyes de indias, porque éstas “no se hicieron para un estado y nosotros ya lo formábamos”, porque habían sido calculadas para oprimir, para rebajar, para degradar [...] ¿Podrá llamarse nuestro código el de esas leyes de Indias dictadas para neófitos, y en que se vende por favor de la piedad lo que sin ofensa de la naturaleza no puede negarse a ningún hombre? (Moreno, M., 1915. 44-275).

3. LA FORMA: UN PLURALISMO JURÍDICO Y POLÍTICO EFECTIVO AL ORDEN

El *sueño de un orden* servía para perpetuar el poder y para conservar la estructura socioeconómica y cultural que ese poder garantizaba [...] todo orden implica una jerarquía perfectamente disciplinada, de tal modo que las ciudades americanas entraron desde el comienzo a una estratificación que, a pesar de los cambios, fue consistentemente rígida e inspirada por los mayores o menores vínculos con el poder transoceánico [...] Los conflictos de jurisdicción fueron incesantes y simples epifenómenos de la competencia de los diversos núcleos urbanos para colocarse preferentemente en la pirámide jerárquica. Si, como asientan provocativamente los Stein, España ya estaba en decadencia cuando el descubrimiento de América en 1492 y por lo tanto económicamente Madrid constituía la periferia de las metrópolis europeas, las ciudades americanas constituyeron la periferia de una periferia (Rama, A., 1984: 18-19).

¹⁵ Estas líneas de Mariano Moreno son un gran hallazgo que surge de seguir los consejos de Boleslao Lewin: “Y en lo que respecta a las tan ensalzadas por tirios y troyanos leyes de Indias, en vez de rebatir sus ditirambos con epítetos, formularé estos interrogantes: ¿Prohibían la esclavitud? ¿Eliminaban la servidumbre de los autóctonos? ¿Proscribían la Inquisición? ¿Declaraban la igualdad de los integrantes de las castas de sangre mixta? Aunque me abstengo de toda respuesta, me permitiré aconsejar a los que dudan de mis afirmaciones que consulten los escritos de Mariano Moreno. Allí encontrarán abundante material sobre las verdaderas características de la legislación indiana” (Lewin, B., 1982: 10-11).

Es común encontrar la aseveración de que en la época colonial los pueblos indígenas gozaban de mayor autonomía y respeto a sus formas de vida. Tanto desde las investigaciones académicas como desde los movimientos sociales, se ha venido reivindicando esta cuestión, ya que desde el siglo XIX hasta la actualidad una estrategia de reivindicación muy frecuente por parte de los pueblos fue la presentación y defensa de los derechos y propiedades comunales –títulos primordiales– que las comunidades gozaban en la Colonia y que con las independencias fueron abolidas. En cierta medida, esto es cierto. Una vez realizada la conquista, genocidio, despojo, desplazamiento y homogeneización de los pueblos que habitaban el continente, los virreinos hispanos aplicaron un sistema basado en fórmulas plurales de poder, que eran comunes en el mundo cristiano y la península ibérica en esa época y que terminaron configurando la identidad de los pueblos indígenas hasta la actualidad.¹⁶

Las reivindicaciones y estudios actuales sobre el pluralismo jurídico y político, en su mayoría, parecen tomar esta fórmula como sinónimo de un proceso de emancipación y/o liberación de los pueblos.¹⁷ Sin embargo, decir “pluralismo” no es sinónimo de

¹⁶ “Desde el punto de vista del Estado colonial, la segregación física y normativa de ambas poblaciones era necesaria para evitar el total exterminio de la fuerza de trabajo indígena y para poner límite a los intereses privados de los colonizadores. Pero desde el punto de vista de los indios, la idea de “dos repúblicas” que se reconocen mutuamente, aunque permanezcan segregadas espacial y políticamente, llegó a plasmar la compleja visión de su propio territorio, no como un espacio inerte donde se traza la línea de un mapa, sino como jurisdicción, o ámbito de ejercicio del propio gobierno. En el programa mínimo de muchas movilizaciones anticoloniales indígenas, de 1572 hasta hoy, pueden descubrirse las huellas de esta antigua percepción. De esta manera, a pesar de la desigualdad de condiciones, la violenta *pax toledana* acabó generando una nueva normatividad, de la que no estarán ausentes las concepciones indígenas acerca del buen gobierno” (Rivera Cusicanqui, S., 2010: 46).

¹⁷ El pluralismo jurídico y la “interlegalidad” es en la actualidad latinoamericana un campo muy fecundo de producción académica y política. Sería imposible delinear en este espacio todas sus corrientes y usos que se dan desde variadas disciplinas y luchas políticas en nuestro continente. En México ha sido muy trabajado desde la antropología (María Teresa Sierra, Victoria Chenaut, Leif Korsbaeck, etc.) y en el Cono Sur, sobre todo en Colombia, Brasil, Ecuador, Venezuela y Bolivia, también desde las ciencias políticas y jurídicas en relación con sus procesos de transformación constitucional contemporánea (Antonio Carlos Wolkmer, César Rodríguez Garavito, Rodrigo Uprimny, Mauricio García Villegas, etc.). Pese a la gran pluralidad de enfoques y teorías en el seno de estas corrientes de investigación, predomina una gran tendencia: el estudio de la pluralidad jurídica contemporánea relacionada con la acción de los sujetos colectivos excluidos e inferiorizados, organizados en movimientos sociales para su reconocimiento e inclusión dentro de las dinámicas políticas y jurídicas del Estado. De esta forma se pretende superar la discriminación jurídica y política, así como la visión monista y estatista del Derecho predominante en nuestros países. Aunque necesitaría más espacio para explicarlo con el rigor y detenimiento necesario, el autor de este trabajo se deslinda en gran medida de la mayoría de los aportes de estas corrientes, los cuales arrastran en el fondo de sus propuestas una visión muy liberal y paternalista hacia estos sectores “excluidos”, basada en las ideas de “inclusión” y “reconocimiento” ligadas a los movimientos por las “democracias participativas”. Como se trata de visibilizar en este texto, hace 500 años ya fueron implantados en el continente sistemas jurídicos y políticos plurales que reconocían y ejercían políticas de diferencia (más allá del multiculturalismo) para organizar el trabajo, la dominación y saqueo del continente, una “inclusión” de los

sociedad más inclusiva. Ya se ha hablado líneas arriba sobre la diferencia fundamental entre la génesis y naturaleza del pluralismo en el interior de las sociedades ibéricas y el impuesto en la América hispana bajo los principios de homogeneización, separación social, desplazamiento espacial, domesticación y tutela de sus habitantes. Se ha planteado, asimismo, una pregunta substancial acerca de por qué, pese a que este contractualismo colonial tuviera sus límites y formara parte de la estrategia de conquista y colonización, los demás pueblos “infieles” (africanos, árabes, paganos, herejes, etc.) no gozaron de unos privilegios semejantes.

A los análisis sobre la mayor autonomía colectiva de los pueblos indígenas en el periodo colonial, se ha sumado la opinión de algunos autores (Paz, 1983: 32) que plantean además que en dicho periodo la estabilidad política fue mayor. Esta apariencia de quietud y constancia del orden público encubre una tensión permanente expresada de modos que no siempre responden a estrategias violentas, como los levantamientos. Los pueblos indígenas trataron de transformar la subordinación impuesta de múltiples formas incrustadas en la cotidianeidad; cada querrela sobre una cuestión cultural, religiosa, matrimonial, etc., expresaba a su vez estrategias de recuperación de títulos colectivos de la tierra o de formas de vida comunes que habían sido negadas, aunque las revueltas y la confrontación directa también fueron una opción, y cuando llegaron a poner en cuestión la raíz de la subordinación a la que les sometían el pacto y el orden general de las cosas, fueron reprimidas de una forma muy violenta y simbólica para renovar sobre la memoria de los/as rebeldes la noción de derecho de conquista como hecho inaugural del sistema social de la Colonia.¹⁸ En las siguientes líneas se analizará tres características esenciales en la expresión material del Contrato Colonial:

— Fagocitación y herencia: El imperialismo hispánico se expandió en América mediante la fagocitación de las estructuras sociales, políticas, económicas y espirituales de sus pueblos y comunidades. Allí donde había un núcleo de poder civilizatorio (aztecas

“excluidos” que desactivaba la posibilidad de liberación real de los pueblos y les hacía “partícipes” de su propia exclusión.

¹⁸ “El código metafórico de la violencia tendrá también significados que transmitir a los rebeldes indios de ayer y de hoy. La forma escogida para la muerte de los principales cabecillas de la rebelión fue, bien el descuartizamiento, o la decapitación e incineración. En el primer caso, los miembros cercenados del cuerpo castigado, fueron esparcidos por toda la geografía de la rebelión y en el segundo, sus cenizas fueron echadas a los ríos. En estas ceremonias españoles y criollos —y también una significativa porción de mestizos e indios aculturados, ya sea por miedo o convicción— renuevan su noción del derecho de conquista como hecho inaugural —renovado periódicamente—, basado en la ruptura de la organicidad interna de la sociedad dominada” (Rivera Cusicanqui, 2010: 52).

e incas), se instalaba el centro de poder virreinal (México y Lima); allí donde había grandes centros espirituales (Tenochtitlan), se instalaban encima iglesias y catedrales; allí donde había importantes flujos mercantiles (tierras muiscas), se establecieron guarniciones militares y ciudades financieras (Bogotá). Esta forma de actuar estaba guiada por un pragmatismo material, dado que las fuerzas de los conquistadores no eran tan grandes como para generar estructuras totalmente nuevas de dominio. A éste se le aunaba un pragmatismo simbólico que existía desde hacía mucho tiempo en la historia de la expansión de la Iglesia católica y que puede resumirse en una máxima de Gregorio el Grande, quien en el proceso de evangelización de los anglosajones en el siglo VI dijo a sus enviados: “no olvidéis nunca que no debéis estorbar ninguna creencia tradicional que pueda armonizarse con el cristianismo” (citado en Weckmann, 1994: 191). La efectividad de este modelo de invasión dirigido a los pilares más profundos de las civilizaciones conquistadas fue asombrosa y estuvo ligada a un gran manejo de las relaciones diplomáticas y el aprovechamiento de los conflictos preexistentes entre los pueblos.¹⁹ En los últimos tiempos, cierto marxismo, heredero de la peculiar lectura que Bolívar Echeverría hacía de la obra de Marx, como una crítica a la modernidad en su totalidad, viene planteando que este modo de colonización produjo, de alguna forma, la expansión de una modernidad alternativa a la que terminó imperando a nivel global —la modernidad capitalista realista, heredera de la Reforma protestante— y que aún pervive en el imaginario y cotidianeidad del continente. Se trataría de una *modernidad barroca*, también capitalista, pero más inclusiva de los habitantes autóctonos del continente y sus formas de vida dentro del universo católico de interpretación del universo, con una potencia crítica hacia el orden.²⁰ La herencia e influencias de las formas de conquista y colonización en América han sido debatidas, pero aún constituyen un campo de estudio

¹⁹ Hay quienes aseveran que la principal causa de la conquista fue la superioridad armamentística de los europeos ligada al manejo del hierro. Basta una leve mirada a la conquista de México (donde el apoyo de los tlaxcaltecas fue fundamental) o Perú (donde el conflicto entre Huáscar y Atahualpa había dividido el sistema político) para desarmar estas hipótesis.

²⁰ Considero que se ha interpretado de manera forzada a Bolívar cuando se plantea que lo barroco es sinónimo de resistencia, pues pese a constituir un modelo de modernidad más inclusivo continua siendo un orden que subordina la alteridad, un “pluralismo efectivo al orden”, idea que en este apartado queremos definir. Más que una posibilidad crítica constituye un despliegue de formas culturales de supervivencia en un medio hostil, como expresa el propio Bolívar en la siguiente cita: “La actualidad de lo barroco no está, sin duda, en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside en cambio en la fuerza con que se manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la vigencia de una modernidad alternativa. El *ethos* barroco, como los otros *ethe* modernos, consiste en una estrategia de hacer vivible algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad” (Echeverría, B., 2001: 15).

fértil. Las posiciones son variadas y van desde aquellas que plantean una fuerte continuidad (Weckmann, 1994; Grosfoguel, 2013), siendo la conquista de América una expansión de las cruzadas, la guerra contra los moros en la península ibérica, el despojo de las tierras comunes, la destrucción de sistemas de conocimiento, etc., a las que inciden en su carácter novedoso (Taboada, 2004; Schmitt, 2002), planteándola como la primera conquista moderna donde las nociones medievales del tiempo, el espacio y el saqueo eran pronto reducidas a remotos relatos y leyendas, dándose formas y lógicas coloniales nuevas y específicas para el contexto. En cualquiera de los casos, casi todos los análisis aceptan que la conquista de América fue un acontecimiento histórico que desplegó la posibilidad de apertura y expansión de la modernidad y que existió continuidad con procesos de conquista anteriores, lo que se debate son los alcances y fortalezas de estas continuidades. Todas las posturas estarían de acuerdo en afirmar que los principales fundamentos ideológicos de las prácticas conquistadoras estuvieron implícitos en la historia anterior de los hispanos, pero que con el tiempo tomaron sus propios rumbos y desarrollos.

— Encomienda y latifundio: A mediados del siglo XX se plantearon interesantes debates que trataban de caracterizar el modo de producción del periodo colonial americano. André Gunder Frank, Kalki Glauser, Luis Vitale, Agustín Cueva, Ángel Palerm y muchos y muchas más contribuyeron a este análisis que fue fundamental para historiar los orígenes de la situación de dependencia de las naciones americanas frente a los países “centrales” en el capitalismo global. De este modo, se trataba de complementar las teorías de Marx acerca de los modos de producción en lugares y momentos históricos que él no había podido estudiar, complejizando de esta forma su análisis sobre el capitalismo como sistema económico mundial. Pese que no hubo un consenso sobre como categorizar la época, todos los autores y autoras enjuiciaron la encomienda como germen del latifundio y del modelo primario exportador, por lo tanto, elemento y célula fundante del capitalismo dependiente latinoamericano²¹. La colonización hispana se diferenció de otras consideradas por la historiografía más “clásicas”, como la griega, la fenicia y hasta la anglosajona, por preocuparse de incluir en su plan a la población. A los

²¹ Luis Weckmann encuentra los orígenes de la encomienda americana en la conquista castellana de Al-Andalus (711-1492): “La encomienda nació en la España de la Reconquista [...] como una forma de donación o merced de tierras que los reyes hacían a los caballeros, los prelados o las órdenes militares [...] podían ser de tres tipos: [...] y de tierra, de las cuales heredaría muchos rasgos característicos la encomienda indiana [...] comprendía la obligación de prestar el servicio militar de un jinete y un infante (que en la Nueva España Cortés y luego la Corona exigirían a los encomenderos) y la de entregar al rey dos tercios de los tributos recibidos” (Weckmann, 1984: 422).

primeros conquistadores más avezados de América –legitimados generalmente bajo el título jurídico de “adelantados”– se les fueron otorgando una serie de indios en “encomienda” en territorios concretos, esto no quería decir que les otorgaran la propiedad de las tierras como casi siempre se ha entendido –cuestión que el profesor Silvio Zavala (1940) ha luchado toda su vida por demostrar–, sino que se les hacía gobernadores temporales de la zona a cambio del pago de un tributo y el cuidado y evangelización de los indios que quedaban bajo su mandato. En la encomienda y a cambio de trabajar para el encomendero, los indios tenían derecho a ser tratados de forma digna e instruidos en la “verdadera fe”. Esa fue la primera unidad social, e incluía tanto aspectos políticos y económicos productivos, como simbólicos, espirituales, etc. Estaba pensada como una entidad autónoma, formada por unidades que constituían las células del todo. La sociedad colonial estaba contenida en ellas y ellas en su conjunto conformaban la sociedad colonial.

Sin embargo, dicha estructura, que era una distribución pensada para avanzadas territoriales en espacios de guerra, perdió su razón de ser para la Corona, a medida que se fueron instalando los virreinos de manera más estable. El imperio castellano consideraba que los propios caciques indígenas podían desempeñar, quizás mejor y más eficientemente, el papel que cumplían los encomenderos –organizar los tributos–, dejando la tarea evangelizadora a las órdenes eclesiásticas que arribaban al continente. Los encomenderos se comenzaron a percibir entonces como un grupo de poder capaz de proclamarse dueño de los territorios y erigirlos en autonomías, siguiendo la tradición de los fueros hispanos (cosa que sucedió en numerosos levantamientos). La acción de denuncia de algunos frailes acerca de los abusos que ejercían sobre los indios encomendados fue una de las razones fundamentales para que la Corona se deshiciera legítimamente de este grupo social que le había abierto las puertas hacia la colonización de América y que al mismo tiempo aborrecía. No obstante, pese a que fue posible deshacerse de los encomenderos, el espíritu de esta primera célula colonial prosperó y, como sucedió en Andalucía, hasta la fecha es una importante fuente de origen de los latifundios.

La encomienda no desapareció, se transformó. La servidumbre legal a la que estaban sometidos los indios evolucionó hacia el peonaje, donde, a través de un sistema de endeudamiento y despojo de las tierras, los indios eran de nuevo obligados a trabajar, indefinidamente, para el enriquecimiento ajeno. Al respecto, José Carlos Mariátegui afirmó: “El problema del indio es el problema de la tierra [...] Las expresiones de feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y

consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio” (Mariátegui, 2010: 24-25). Tradicionalmente, las encomiendas se contraponían a las reducciones jesuitas donde los frailes fungían como tutores y respetaban las costumbres y culturas locales de los indios; éstos eran libres de irse del lugar, si así lo deseaban. Las reducciones llegaron de esta forma, más “pacífica”, a convertirse en grandes centros productivos de materias primas, como fue el caso de las reducciones del Paraguay, los llamados “imperios del mate”. Sin embargo, el espíritu de la célula social, aunque menos nocivo, seguía siendo el mismo, una célula de producción de materias primas y conversión de los indios a la “verdadera fe”. A los jesuitas, por ser una orden eclesiástica, se les exigía un menor tributo que a los encomenderos, por lo que pudieron fiscalizar de forma más efectiva el excedente productivo y expandir sus reducciones de forma considerable, hasta convertirse en un poder económico y político imponente en algunas regiones. Por esta razón, aunada a la crítica de su método evangélico que trataba de buscar un punto de equilibrio entre las espiritualidades cristianas y las indígenas, los jesuitas se fueron convirtiendo en un grupo indeseable para la Corona, que terminó expulsándolo —como hizo con los encomenderos—, pese a que le había sido tremendamente útil para establecer el poder colonial en el continente.

— Colonialismo interno y mestizaje colonial: El papel de los intermediarios fue fundamental para la organización del sistema. Las pinturas de castas supieron expresar esta cuestión tratando de clasificar según el origen racial la multitud de “mezclas” que se daban cotidianamente y que producían una complejidad legal añadida al pluralismo jurídico de la Colonia en donde los diferentes regímenes legales ya no podían entenderse como una serie de compartimentos totalmente diferenciados. Esta necesidad de clasificación no era necesaria anteriormente, en un universo donde las poblaciones se dividían entre cristianos y no-cristianos. Entre los cristianos también funcionaban jerarquías de poder vinculadas a la servidumbre y el vasallaje, pero la cuestión racial no era para ellos una cuestión fundamental. El derecho hispano-indiano estaría así forzado tanto a regular el marco jurídico en el que se establecerían las relaciones entre diversos regímenes legales reconocidos (el del virreinato, la Iglesia, las comunidades indígenas, etc.), como a improvisar legislaciones para el dominio y clasificación del surgimiento de nuevos grupos sociales (criollos y mestizos). La fórmula emanada de la experiencia concreta seguiría el ejemplo de la separación en repúblicas (aun sin formar nuevas repúblicas para criollos y mestizos) y establecería, sobre la marcha, derechos y obligaciones específicos para cada colectivo, de forma casuística.

La trampa jurídica que hacía posible la estabilidad de este orden consistía en generar una serie de jerarquías legales internas, en las que cada grupo se encontraría por encima del siguiente, lo que fomentaba que siempre se tratara de alcanzar al de arriba y de desdeñar al de abajo.²² Esta tesis ha sido planteada por Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 45 y ss.), bajo el concepto de “mestizaje colonial”, que pone especial énfasis en el análisis de los grupos intermediarios cuya condición ambivalente sería, al mismo tiempo, la de colonizados/colonizadores y jugarían un papel fundamental en la estabilidad del orden colonial. Para la autora, esta tesis no tendría sentido sin el concepto de “colonialismo interno”, fraguado por el profesor Pablo González Casanova. Bajo esta perspectiva, desde que tomaron el poder, las burguesías locales criollas de América Latina siguen reproduciendo las raíces de las antiguas dominaciones, de modo que a escala internacional siguen siendo burguesías subordinadas a las de los países “centrales” (argumento base de las teorías de la dependencia), mediante la explotación de las poblaciones subalternas heredadas del sistema colonial –indígenas y mestizos– (argumento base del colonialismo interno²³).

El concepto de González Casanova sirve para trazar la continuidad de la opresión de clase, atravesada por la segregación racial impuesta desde la Colonia, e incluso agravada por el fetiche de la “ciudadanización”, la igualdad y la abolición de los pocos privilegios que las comunidades indígenas mantenían como colectivos en el periodo colonial. De esta forma se pone en evidencia cómo la división interna, atravesada por el colonialismo en el seno de las naciones americanas, es la condición de posibilidad para que éstas continúen su relación de dependencia con los estados “centrales”, en alianza con

²² El caso de los criollos es muy ilustrativo. Como es ampliamente sabido, las restricciones legales para la ocupación de los altos cargos políticos que tuvieron los criollos en el periodo colonial fueron uno de los detonadores de las revueltas que dieron lugar a las independencias; en ellas los criollos apoyaron algunos de los intereses de los mestizos e indígenas, como una forma de reunir fuerzas para tomar el poder. Sin embargo, durante la época colonial apoyaron generalmente a los hispanos cuando estallaban revueltas indígenas como las de Túpac Amaru II.

²³ El colonialismo interno surge como concepto académico en un artículo de C. Wright Mills en 1963 (González Casanova, P. 2006: 8), aunque viene siendo una cuestión cuya idea fundamental –hay un colonialismo interno en los estados hacia ciertas etnias y/o pueblos; se alinea y coadyuva al imperialismo entre naciones- tiene una larga data que deviene del pensamiento de autores como Vladimir Illich Lenin y José Carlos Mariátegui (González Casanova, 2006: 8). Pablo González Casanova ha desarrollado este concepto desde una propuesta de análisis que parte de la ciencia política, en relación con la posibilidad de autonomía y autodeterminación de estas etnias y/o minorías. Para complementar la idea en el caso americano, tal como aquí se expone, sería más aconsejable revisar la elaboración teórica del concepto por parte de Rodolfo Stavenhagen (1968), quien parte de la realidad de las actuales comunidades indígenas de México y Guatemala, desde la perspectiva de su relación económico-estructural y cultural con los ladinos (mestizos) y los grandes terratenientes criollos.

organismos transnacionales surgidos en la actual fase del capitalismo.²⁴ El aspecto que más interesa resaltar aquí, en relación con este concepto que forma parte de la realidad histórica, es la inclusión de las comunidades indígenas americanas en la sociedad capitalista global, como productoras de materias primas baratas para los sectores occidentales. De este modo mantienen, hasta cierto punto, sus modos comunitarios de producción, por ejemplo, del maíz, que es llevado a bajo coste a los mercados, mediante lo que se denomina “coyotaje” o a través del sistema dominical, donde se establece una forma de control local, basada en pequeños poderes concentrados en las cabeceras municipales que controlan comunidades dispersas, como si fueran satélites suyos, ejerciendo de puente con el poder central.

En lenguaje marxista, se podría decir que no siempre se establece una *subsunción real* de las comunidades al capital, ya que no existe una relación de capital-trabajo, de salarios, proletariados y dueños de los medios de producción en su interior, sino que hay una *subsunción formal*, al incluirlos en el sistema mediante la violencia ejercida por los intermediarios –coyotes–, que les arrebatan la mayor parte de su producción a bajo coste para los mercado.²⁵ Una *heterogeneidad histórico-estructural*, como la ha caracterizado

²⁴ Para analizar las continuidades del colonialismo en la historia de América Latina han existido otros acercamientos desde los conceptos de “sincretismo” y/o “yuxtaposición”; no obstante, tanto epistémica como políticamente, es más adecuado el acercamiento mediante la concepción de “colonialismo interno”. “Sincretismo” y/o “yuxtaposición” corren el riesgo de presentar los elementos culturales como esferas autónomas que se superponen. El profesor Mario Magallón Anaya ilustra esta cuestión a través de la metáfora de los estratos arqueológicos en donde es posible establecer la diferenciación entre unas épocas y otras, cuestión que, por lo contrario, no resulta factible en el campo de las ideas y culturas humanas, donde la interpenetración es mucho más compleja. Además, se trata de acercamientos que corren el riesgo de encubrir las jerarquías internas de dominación –conforme a una idea de “mezcla” despolitizada– que aún funcionan bajo el mismo espíritu, aunque sus retóricas se hayan transformado.

²⁵ Ángel Palerm caracteriza este proceso para el caso mexicano, trabajado en el nivel continental por teóricos dependencistas marxistas, como Ruy Mauro Marini (1979). Desde su punto de vista, esta organización de la economía en la época colonial, dirigida sobre todo a la extracción de plata para la conformación del capitalismo y la subsunción real en los países del “centro”, estaba dirigida por el Estado –no por la mano invisible del mercado– y todas las propuestas y sistemas jurídicos, burocráticos, de administración territorial, evangelización, etc., estaban destinados a cumplir con este fin. De manera que este “colonialismo interno” sería la organización política que resultaría de la inserción dependiente en el sistema capitalista global. En sus propias palabras: “Rosa Luxemburgo demostró que el capitalismo no es, ni puede ser, un sistema autosuficiente; su reproducción ampliada se explica sólo por medio de la explotación incesante de otras formaciones socioeconómicas. El capitalismo puro no existe más que como un tipo ideal, o sea, como un modelo construido con propósitos analíticos, tal y como lo advirtió Marx. En la realidad histórica, el modo capitalista de producción se presenta siempre articulado con otros modos de producción, ya sea en el seno de una formación socioeconómica concreta o dentro del sistema económico mundial. En consecuencia, la formación colonial mexicana, lejos de representar una anomalía estructural o un caso de marginalidad y de retraso histórico, es parte indispensable del proceso general de formación y desarrollo del capitalismo, y sólo así puede ser bien analizada y comprendida” (Palerm, 1976: 6).

Aníbal Quijano, donde la pluralidad de modos de producción es eficiente al despojo, a la acumulación originaria de capital para la creación de las sociedades capitalistas centrales. El Derecho Indiano ratifica este sistema a través la defensa de los aspectos comunitarios que le son eficientes por una trampa basada en la lógica de los derechos y obligaciones: a cambio del respeto a ciertas formas comunitarias de los pueblos indígenas, así como de la tutela que ejerce el poder colonial para “el bien” de estos pueblos mediante diversas instituciones, los pueblos han de servir al poder con tributos y trabajo, obligados, como forma de “restitución” de la “bondad” y “caridad” de los conquistadores.

Así, es posible encontrar en la imagen de los “tutores”, en el ámbito de la agricultura la metáfora de esta expresión material del Contrato Colonial.²⁶ Estos palos sumergidos en la tierra a la altura de las raíces de las plantas marcan, desde su nacimiento, el camino que han de recorrer en su crecimiento. Las plantas a veces siguen al tutor de forma más o menos armoniosa; en otras ocasiones se aferran tanto a él, que consiguen hacer que se tuerza y cambie su rumbo; otras veces escapan de él como pueden, ramificándose hacia otras direcciones, pero todas están ligadas de algún modo a una orientación. El imperio de la cristiandad puso tutores, en mayor o menor medida, en las raíces de todos los pueblos indígenas de América. Su naturaleza incluía una sola directriz para todos ellos: convertirlos en sus siervos y vasallos perfectos, nunca en sus iguales. Las formas que se utilizaron fueron la conjunción de diversos poderes, instituciones y prácticas encaminadas a esta dirección; su materialización se cristalizó en el ámbito económico (encomiendas), político (idea de dos repúblicas), jurídico (instituciones, leyes y fórmulas específicas para indígenas), espiritual (evangelización), etc. Fue un proyecto total que intentó subsumir toda una diversidad de pueblos en un nuevo sujeto –los indígenas–, encaminado a convertirse en un infante perpetuo al servicio de su padre – los cristianos. Esta jerarquía fundacional, expresada a través de numerosas instituciones y prácticas de dominación específicas para los grupos indígenas, articulaba el campo social, económico, espiritual, político, jurídico, pedagógico etc., creando la esencia de un “pluralismo jurídico y político efectivo al orden”, es decir, la expresión material del Contrato Colonial.

CONCLUSIONES: CONTRACTUALISMO Y ORIGEN DE LA DOMINACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE

²⁶ Debo a Horacio Cerutti esta metáfora. Cuando le presenté el proyecto de investigación donde trataría de abordar la lógica y repercusión de la tutela jurídica sobre los pueblos indígenas de América, él recordó cuando de niño colocaba tutores en los cultivos de su Argentina natal.

NUESTRA AMÉRICA

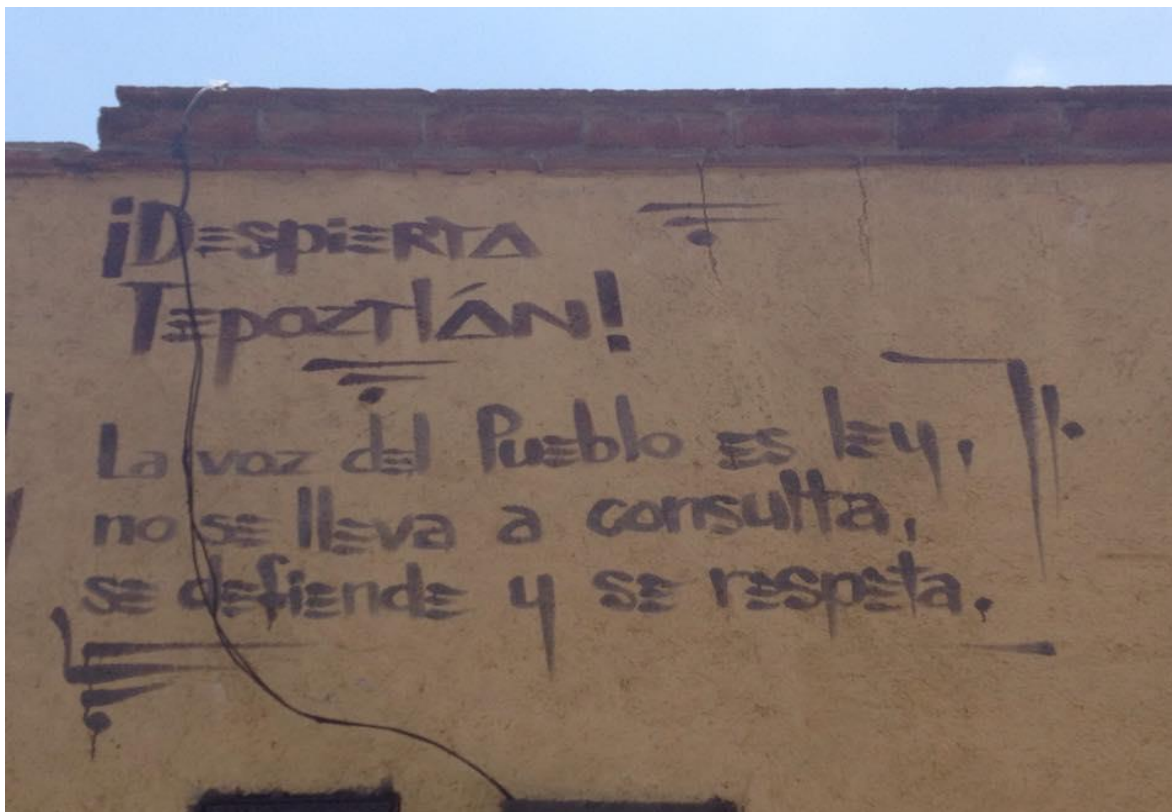
Servando Teresa de Mier, en uno de sus lúcidos e inigualables gestos, además de plantear que bajo la Virgen de Guadalupe persistía el fulgor de la Tonantzin, también supo situar el origen de la estructura socio-histórica (la *forma primordial*, diría René Zavaleta Mercado) que habitaba en un contrato, fruto de la conquista del continente por parte de los castellanos. No sólo ubicó el contrato en el tiempo (siglo XVI), los cuerpos (los pueblos indígenas), el espacio (el Nuevo Mundo) y su expresión material (el Derecho Indiano) –a diferencia de los pensadores europeos que lo concebían en abstracto– sino que, precisamente, lo caracterizó como tal, como un contrato, con sus derechos y obligaciones para las diferentes partes de la población involucrada en él. Su concepción contractualista del origen del poder en la América hispana le servía además –y sobre todo– para justificar que, habiéndose roto aquel contrato, sería legítimo levantarse y proclamar una independencia que fundara uno nuevo cuyo centro no fuera más la Corona hispana, que había fallado en el cumplimiento de su parte. Es por este motivo que su interés no podía estar dedicado a la crítica de dicho contrato: le estaba sirviendo como justificación de sus anhelos de independencia y libertad. Por lo tanto, en este trabajo Teresa de Mier contribuye a ubicar la naturaleza del origen del poder, como contrato, en aquellas Leyes de Indias a las cuales caracteriza como “Carta Magna” y que constituyen: “el principio más sólido y absolutamente incontestable”. No obstante, es Mariano Moreno quien aporta la guía para indagar en el génesis y espíritu de las Leyes de Indias, sobre las cuales advirtió: “dichas leyes sólo fueron calculadas para oprimir, para rebajar, para degradar”.

La falacia de este contractualismo de la América hispana fue mucho mayor que el teorizado para Europa. No sólo estaba basado en un ilusorio misticismo voluntarista que encubría la violencia ocurrida en la génesis de la imposición de la autoridad de los gobernantes sobre las comunidades; además, fue sustentado sobre la anulación y la ficción civilizatorias: la invención del territorio y sus habitantes autóctonos, la invención de América y los indígenas. Antes de establecer el pacto los pueblos cristianos que conquistaron el continente, llevaron a cabo el genocidio y la homogeneización de sus pueblos; luego se ejecutó con ese nuevo ente social la imposición de un contrato; de ahí que se le caracterice aquí como un *contractualismo colonial*, en contraposición con el contractualismo social europeo, un *Contrato Colonial* fruto de la imposición de una lógica extranjera que inventaba y subalternizaba ontológica, epistémica y políticamente a su contraparte. La parte “fuerte” del contrato creó a su contraparte tal como la

necesitaba y, entonces, y sólo entonces, estableció el pacto.

En este texto, se ha explorado las posibles causas y expresiones materiales de la implantación de este modo de dominación no aplicado en la misma época para grupos de población también dominados, como los musulmanes, judíos, herejes, paganos, pueblos negros, etc., considerados enemigos, y a los cuales se les aplicaba los códigos penales de esos enemigos o, simplemente, se les excluía del derecho, como a los esclavos. Esta forma de poder impuesta a los habitantes autóctonos era necesaria para un dominio territorial y económico efectivo del continente, centrado en la extracción de materias primas y la superexplotación de la fuerza de trabajo indígena.

El contractualismo no es una teoría del origen del poder social, es una ideología de justificación de las jerarquías y condiciones de vida existentes. Su expresión en la América hispana fue gestada por la Escolástica salmantina y permeó la conquista e invención de América; además, pese a que se haya transformado retórica y formalmente a lo largo del tiempo, mantiene su vigor hasta la fecha. La metáfora de este contrato se halla en la figura de los tutores usados en la agricultura: palos que se insertan en las raíces de las plantas para guiar su dirección. Su espíritu pesa aún sobre la dominación estructural y simbólica que siguen sufriendo los pueblos indígenas del continente, y aún se expresa en declaraciones tan celebradas como la *Declaración de Los Pueblos Indígenas de la ONU*, que todavía mantiene la concepción de la tutela como principio organizador de sus postulados, dejándoles migajas que actúan en su contra –tal es el caso de las “consultas”–, haciéndoles partícipes de su propia exclusión. Evidentemente, en el camino de repensar sociedad e historia para profundizar en las luchas de liberación en las que actualmente se está batallando, es indispensable descolonizar este principio tutelar –y su expresión exotista– que atraviesa las relaciones sociales, simbólicas, jurídicas, políticas, religiosas y de todo tipo, de una supuesta civilización superior –la europea y/o occidental– sobre las de los pueblos indígenas de América. Finalmente, la demanda histórica de estos últimos sigue siendo: “no más leyes ajenas que hablen en nuestro nombre”, “la voz del Pueblo es ley”, como dijo un día Carlos Sieveres en Maracaibo: “No queremos gobierno, queremos gobernar”.



“La voz del Pueblo es ley”. Mural en Tepoztlán, estado de Morelos, México, contra el proyecto de ampliación de la autopista La Pera-Cuautla. Autoría propia, 2014.

REFERENCIAS

- ANZOÁTEGUI, T. (1992). *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el origen del derecho moderno*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas del Derecho.
- CERUTTI, H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América: ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- DERRIDA, J. (1997). *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- ECHVERRÍA, B. (2001). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- GALLEGOS ROCAFUL, J. M. (1974). *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*. México: UNAM.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006). Colonialismo interno: una redefinición. En: BORON, A. A. (Comp.), *La teoría marxista hoy* (pp. 409-435). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

- GROSFOGUEL, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidad occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa* (19), pp. 31-59.
- GUERRERO, A. L. (2014). *Filosofía Política y Derechos Humanos*. México: UNAM.
- HANKE, L. (1974). *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. México: Secretaría de Educación Pública (SEP).
- HINKELAMMERT, F. (1998). *El grito del sujeto*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.
- JIMÉNEZ GONZÁLEZ, A. (2012). Pluralismos jurídicos de Nuestramérica (un acercamiento histórico). *Encuentros Latinoamericanos*, VI (2), pp. 221-252.
- LEWIN, B. (1982). *Túpac Amaru. Su época, lucha, su hado*. Buenos Aires: Leviatán.
- MARX, K. (2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____. (1949) *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- MARIÁTEGUI, J. C. (2010). *7 ensayos de la realidad peruana*. Lima: Impacto Intelectual.
- MORENO, M. (1915). *Escritos políticos y económicos*. Buenos Aires: Cultura Argentina.
- PALERM, Á. (1976). *Sobre la formación del sistema colonial en México: apuntes para una discusión*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- PAZ, O. (1983). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: FCE.
- RAMA, Á. (1981). *La ciudad letrada*. Buenos Aires: Ediciones del Norte.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Mirada Salvaje.
- ROIG, A. A. (2003). Condición humana, derechos humanos y utopía. En: Cerutti, H., Páez, R. (Coords.), *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México: UNAM, CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS (CCyDEL), Plaza y Valdés.
- ROVIRA, C. (2004). *Francisco de Vitoria. España y América. La palabra y el hombre*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- RUIZ SOTELO, M. (2010). *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*. México: Siglo XXI.
- SCHMITT, C. (2002). *El nomos de la tierra*. Granada: Comares.
- WECKMANN, L. (1992). *Constantino el Grande y Cristóbal Colón: estudio de la supremacía papal sobre islas (1091-1493)*. México: FCE.
- _____. (1994). *La herencia medieval de México*. El Colegio de México (COLMEX), FCE.
- ZAVALA, S. (1940). *De encomienda y propiedad territorial*. México: Porrúa.

Movimiento indígena: negociación y construcción de la ciudadanía diferenciada entre los Tepehuas de la Huasteca Veracruzana

Daniel Bello López

Resumen

En este artículo se discute la construcción de ciudadanía en el ámbito comunitario, mediante el análisis de redes de patronazgo para acceder a los programas gubernamentales a través de intermediarios y gestores culturales. También se analiza diversas expresiones del movimiento indígena tepehua, que ha pasado de la acción directa en su lucha por la tierra, a una alianza entre comunidades indígenas y actores sociales y políticos para implementar una ciudadanía de carácter sociocultural. Ésta privilegia el componente étnico de la población indígena portadora de diversidad cultural.

Palabras clave: Identidad, Diversidad, Ciudadanía, Gestión política, Gestión sociocultural

Abstract

This paper discusses the development of citizenship at community level, through a series of patronage networks to access government programs through intermediaries and cultural managers. The paper also analyses various expressions of Tepehua indigenous movement, which has gone from direct action in their struggle for land to forming an alliance between indigenous communities and social and political actors in order to implement a socio-cultural citizenship. This favors the ethnic component of the bearer indigenous population of cultural diversity.

Keywords: Identity, Diversity, Citizenship, Political Management, Sociocultural Management

Résumé

Ce travail aborde la construction de la citoyenneté dans un cadre communautaire. Il s'intéresse aux réseaux dirigeants qui permettent d'accéder aux programmes gouvernementaux, à travers des intermédiaires et des gestionnaires culturels, et aux diverses expressions du mouvement indien tepehua. Celui-ci est passé de l'action directe dans sa lutte pour la terre, à une alliance entre les communautés indiennes et les acteurs sociaux et politiques, de manière à impulser une citoyenneté de caractère socio-culturelle, qui privilégie le composant ethnique de la population indienne, porteur de diversité culturelle.

Mots clés: Identité, Diversité, Citoyenneté, Gestion politique, Gestion socio-culturelle

Texto completo: [PDF](#)

MOVIMIENTO INDÍGENA: NEGOCIACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA DIFERENCIADA ENTRE LOS TEPEHUAS DE LA HUASTECA VERACRUZANA

Daniel Bello López*

Resumen

En este artículo se discute la construcción de ciudadanía en el ámbito comunitario, mediante el análisis de redes de patronazgo para acceder a los programas gubernamentales a través de intermediarios y gestores culturales. También se analiza diversas expresiones del movimiento indígena tepehua, que ha pasado de la acción directa en su lucha por la tierra, a una alianza entre comunidades indígenas y actores sociales y políticos para implementar una ciudadanía de carácter sociocultural. Ésta privilegia el componente étnico de la población indígena portadora de diversidad cultural.¹

Palabras clave: Identidad, Diversidad, Ciudadanía, Gestión política, Gestión sociocultural

La construcción de ciudadanía se analiza aquí en dos fases complementarias: durante la participación cotidiana de los indígenas en la gestión de proyectos y programas gubernamentales, como parte de su derecho al desarrollo, desde comités comunitarios hasta redes clientelares de actores políticos; y a través de la lucha por sus derechos y por la representación política a nivel municipal, que se construye desde la comunidad en la disputa por el poder y las agencias municipales, cuyo nombramiento se hace con base en procedimientos negociados al interior de la comunidad, que retoman parte de sus usos y costumbres. Dichos procesos de gestión y elección dan lugar a movimientos comunitarios que ejercen una autonomía de facto, la cual sustenta el ejercicio de una ciudadanía diferenciada y la recreación de identidades étnico-políticas localistas.

El texto se divide en cuatro apartados: el carácter del movimiento indígena, la formación del recurso humano de los pueblos indígenas, la lucha de los tepehuas por la tierra, y la disputa de agencias municipales como ejercicio de una ciudadanía diferenciada, además de las consideraciones finales donde se expone el punto de vista del

* Maestro en Educación Intercultural por la Universidad Veracruzana Intercultural. Actualmente cursa el Doctorado en Historia y Estudios Regionales en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, México.

¹ Tema de la ponencia presentada en el Pre-Congreso Relaju-Sección México *Retos de la Justicia y la Interlegalidad en México*, Simposio “El Movimiento indígena en México: Avances, retos y dilemas”. 5 al 7 de diciembre de 2013, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

autor sobre el movimiento indígena y la construcción de ciudadanía entre los tepehuas de la Huasteca Veracruzana.

MOVIMIENTO INDÍGENA Y MEDIACIÓN

Para el caso de Veracruz la visibilidad del movimiento indígena es poca; en algunos lugares se mezcla con la sociedad civil, como en el sur del estado, pero en términos generales está ausente de la agenda pública; su accionar se asocia al ámbito localista. Sin embargo, cuando se analizan sus manifestaciones a escala regional y municipal, como en la Huasteca Veracruzana, se encuentra una constante participación de las comunidades indígenas en torno a la gestión de servicios públicos y el acceso a los programas gubernamentales de desarrollo, mediante la búsqueda de recursos para sus proyectos productivos e incluso la corporativización y manejo político de la mencionada participación de los beneficiarios de los programas, ligados a una red clientelar de actores políticos y ayuntamientos de distinta filiación, según sea el gobierno municipal en turno y en todos los casos por el PRI, ya sea como partido en la oposición o en el gobierno municipal.

En la Huasteca Veracruzana las comunidades, como actores sociales, desencadenan acción colectiva en torno a la disputa de las agencias municipales, desde formas de elección diferenciadas culturalmente, ancladas en el ejercicio de una autonomía de facto y sistemas normativos comunitarios que pueden fundamentarse en los derechos políticos, de carácter colectivo, reconocidos a los pueblos indígenas en la legislación nacional.

Todas estas acciones constituyen movimientos comunitarios que recrean identidades étnico-políticas localistas y ejercen una autonomía de facto. Es en esta perspectiva que me interesa situar el análisis del movimiento indígena, siguiendo el planteamiento de Guillermo de la Peña (2004), quien plantea como una de las características de dicho movimiento su construcción cotidiana en un sector mayoritario de pueblos indígenas y del territorio nacional, que no aparece en los medios ni tampoco despliega grandes movilizaciones, precisamente porque se construye día a día:

La vitalidad del movimiento, sin embargo, no sólo depende de acciones masivas o espectaculares, ni de acontecimientos en el vasto escenario de la nación, sino que se funda, de una manera quizás más importante, en las tareas de las organizaciones y los líderes que operan en contextos locales y en el sentido de la cotidianidad (De la Peña, 2004: 27).

Así, su edificación surge desde abajo, desde la comunidad y sus comités de gestión y trabajo, en relación con las instituciones gubernamentales y las políticas públicas, en especial el indigenismo, mediante la participación comunitaria, desencadenada por intermediarios culturales (“bróker”: concepto de Wolf en De la Peña: 1988) formados desde la escuela rural, las instituciones de promoción y extensión cultural, y educativas: el Instituto Nacional Indigenista, hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la Dirección General de Educación Indígena y la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, para la operación de programas de desarrollo, educación bilingüe y, a últimas fechas, promoción cultural y de los derechos humanos.

Por otro lado, las comunidades, a través de sus gestores e intermediarios político-culturales, reclaman su “inserción institucional” para beneficiarse de los programas de desarrollo y de su participación en las instancias de planeación, sobre todo en programas federales y con algunos delegados al municipio. En una constante confrontación y negociación para construir ciudadanía, la mayoría de las veces aprovechan vacíos del Estado y recurren a alianzas informales con redes de patronazgo de carácter clientelar; otras, se movilizan para exigir la responsabilidad del Estado, establecida en las reglas de operación de los programas gubernamentales, y las menos, reciben atención a su derecho de petición y al desarrollo. Esta relación establece una “mediación clientelística” que hace pensar en los planteamientos de Evelina Dagnino (2006), quien analiza la construcción de ciudadanía a partir de la “inserción institucional” de la sociedad civil y las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) en Brasil, que ha llevado a la ampliación de los espacios públicos, la profundización de la democracia y a la búsqueda de una “nueva ciudadanía”.

A continuación se analiza la formación “inducida” del intermediario; primero, como agente del cambio cultural y, segundo –por interés de éste en su propia movilidad social– para la promoción del cambio sociocultural y político, asociada con la participación política del intermediario cultural y ligada a la orientación que ha tomado el movimiento indígena.

FORMACIÓN DE RECURSOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y MOVILIZACIÓN SOCIAL

Para Guillermo de la Peña, la movilización de los pueblos indígenas va de la mano de su movilidad social, a instancias del indigenismo, mediante la formación de “jóvenes escolares” en instituciones rurales y, más tarde, en cursos intensivos de carácter no formal para habilitarlos como maestros bilingües y promotores culturales. Fueron éstos

quienes a partir de la acción educativa formal e informal, y en las instancias de participación abiertas por el indigenismo, reivindicaron valores culturales y lingüísticos en su lucha por posicionarse como interlocutores frente al Estado. Debido a ello, comenzaron a auto-referirse por su condición de hablantes de una lengua indígena, y no ya por su lugar de origen, comunidad o pueblo. Surge entonces otra dimensión de la identidad, la lingüística, que trasciende el ámbito local y genera una identidad étnica intercomunitaria, la cual se construye para demandar una representación política diferenciada.

Además, la categorización social del indio como campesino subordinado al Estado por las estructuras agrarias, vía el corporativismo desde el aparato estatal a través de la Confederación Nacional Campesina, y reforzado en parte por el indigenismo de integración, requirió de una “mediación clientelística”, más bien clientelar, que generó una representación funcional más que política (De la Peña, 1999: 294), para insistir en la creación de espacios diferenciados de representación. En respuesta, el Estado creó los Consejos Supremos en las regiones indígenas y el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, organizaciones corporativas de “naturaleza abiertamente clientelar”. Así, la mediación clientelar es ahora realizada por gestores comunitarios que se acercan más a la función de un intermediario político, ligado a redes informales de patronazgo ante las cuales negocia para aceptar o rechazar los beneficios y costos de su patrocinio.

No obstante, el nivel de escolaridad y los roles del intermediario cultural han aumentado. Actualmente los profesionales indígenas, los llamados “indígenas intelectuales”, ya no sólo son maestros bilingües, aunque siguen siendo mayoría, ahora también cuentan con formación universitaria y han diversificado su discurso étnico-político al interior del oficialismo —donde incluso han dejado de tener un papel complaciente— hacia la izquierda y, en menor medida, hacia la derecha. Ellos siguen siendo reconocidos como “los que saben”; algunos se han posicionado ante el Estado, e incluso en las comunidades, como sus intermediarios. Ya insertos en la estructura laboral, éstos han reclamado, para sí y por sí, el diseño de las políticas y programas indigenistas y la conducción de las instituciones que los implementan,² su “inserción institucional” en términos de Evelina Dagnino. Esto atañe sobre todo a algunos maestros bilingües cuyo poder gremial fue negociado por el corporativismo sindical desde el PRI.

² Ver nota de *La Jornada* (1° de julio de 1994): “Crean un Consejo Regional de Pueblos Indígenas en Veracruz”, la cual refiere la Declaración de Chicontepec que se hizo llegar al presidente de la Comisión Nacional de Desarrollo Integral y Justicia Social para los Pueblos Indígenas, luego de constituir el Consejo Supremo Regional de los Pueblos Indígenas de las sierras de Chicontepec y Huayacocotla, donde demandan “realizar una reestructuración de atención indígena tanto a nivel estatal como federal, para que éstas sean dirigidas por profesionales de extracción indígena”.

Mientras se forma el recurso humano, en el plano nacional, la lucha por la tierra, la crisis económica, la pérdida de legitimidad y la consecuente disminución del corporativismo en el campo dan lugar a la aparición de organizaciones indígenas independientes, como la Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI) y la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), entre las más emblemáticas a nivel nacional (De la Peña: 2004). En las Huastecas Hidalguense y Veracruzana, la Organización Independiente de los Pueblos Unidos de las Huastecas (OIPUH) que, junto con Comunidades Unidas de la Sierra Oriental (CUSO) y Comunidades Agrarias del Norte de Veracruz (CANVEZ), confluye más tarde en el Frente Democrático Oriental de México Emiliano Zapata (FDOMEZ)³ —éste para el caso del municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz—, acompaña e integra la Organización de Pueblos Étnicos José María Morelos y Pavón, con influencia en comunidades nahuas y otomíes, vecinas de los tepehuas.

En la Huasteca Veracruzana también han tenido presencia organizaciones campesinas de carácter “nacional” ligadas a partidos políticos, como la Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas, “brazo campesino” del extinto Partido Socialista de los Trabajadores (PST), y el Movimiento Nacional de los 400 Pueblos, aliado coyuntural de este último y del PRI, y la mencionada Unión Nacional, con incidencia directa entre los tepehuas⁴ y en los municipios veracruzanos de Álamo e Ixhuatlán de Madero. Mientras tanto, en el plano intermunicipal del norte veracruzano: Tantoyuca-Tempoal-Chicontepepec-Chalma (con asentamientos teenek y nahuas, respectivamente) sigue presente la Organización Campesina Popular Independiente de la Huasteca Veracruzana,⁵ afiliada a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala.

Las organizaciones campesinas e indígenas independientes enfrentan represión y criminalización del ejercicio de sus derechos de petición y a la tierra; de sus derechos políticos y a manifestarse públicamente. Ante ello, a nivel regional recurren a la denuncia por violación a sus derechos humanos (De la Peña, 2004: 23), mediante el Comité de Derechos Humanos de las Huastecas y Sierra Oriental (CODHHSO),⁶ el Comité de

³ Ver declaración de Porfirio del Ángel, “máximo dirigente” del FDOMEZ, quien rememora la conformación de éste para *El Financiero* (22 de mayo de 2000): “Insuficiente, la vía electoral: FDOMEZ. No resuelve pobreza ni marginación”.

⁴ Más adelante se abordará la participación de los tepehuas en la UNTA y el PST, en el marco de su lucha por la tierra y el inicio de su implicación político-electoral.

⁵ Cuyos miembros sufren la represión y la matanza de 10 campesinos a manos de la “columna volante”, cuerpo de la Dirección General de Seguridad Pública del Estado de Veracruz, en Tlacolula, Municipio de Chicontepepec, Ver., el 21 de julio de 1981. Véase el Manifiesto al pueblo de México, publicado el 23 de julio de 1981 en *Unomásuno*.

⁶ “El Comité de Derechos Humanos de las Huastecas y Sierra Oriental A.C. (CODHHSO), nace el día 26 de mayo de 1992, al cumplir el III aniversario del plantón que mantienen los campesinos e indígenas del Frente Democrático Oriental de México “Emiliano Zapata” —FDOMEZ—, como una necesidad ante las injusticias, detenciones ilegales, secuestros, persecuciones, masacres, desapariciones, asesinatos y encarcelamientos de indígenas y campesinos.

Derechos Humanos de la Sierra Norte de Veracruz e incluso a través del Frente Nacional Contra la Represión.

Con la irrupción del neozapatismo, el movimiento indígena se posicionó en los medios de comunicación y se crearon expectativas de cambio a nivel nacional. En el plano estatal de Veracruz y en especial en la Huasteca, la participación política de los indígenas – derivada, en primer lugar, de sus luchas agrarias acompañadas por partidos políticos y, en segundo, de la organización para la producción y gestión de servicios que les permitió establecer alianzas con grupos y actores políticos en medio de pugnas intrapartidistas y candidaturas de ciudadanos independientes registrados por partidos–, rindió frutos con el triunfo electoral de la oposición, una vez iniciada la alternancia política a escala municipal en la última década del siglo XX, a través de obras de infraestructura social para las comunidades, proyectos a grupos de trabajo y, en algunos casos, la conquista de espacios políticos (regidurías) para sus representantes.

Un sector de intelectuales indígenas, críticos emergentes, se formaron políticamente en organizaciones que habían establecido alianzas con partidos y organizaciones de izquierda, con la iglesia y ONG para la promoción de los derechos humanos. Estos intelectuales, vinculados con las organizaciones indígenas independientes, comenzaron a reivindicar su cultura e identidad para visibilizarlas y resignificarlas ante la estigmatización social del indio en el país. Ser indio era símbolo de exclusión; por lo tanto, en el discurso indianista, ser indio es motivo de orgullo y participación, ello se antepuso a la exclusión (De la Peña: 2004). En su quehacer político, los mencionados intelectuales recurren a la lengua materna como vía de comunicación intercultural para traducir y hacer inteligible el mensaje político; a la revitalización de la cultura para enaltecer su pertenencia étnica, y a la demanda de respeto a sus lugares sagrados y territorio ante los proyectos de mega-desarrollo.

Otro sector de intelectuales indígenas asume funciones de intermediación “apolítica y etnicista” entre sus comunidades y los distintos niveles de gobierno, con las instituciones que atienden población indígena y con la sociedad civil. En la Huasteca hay dos asociaciones civiles de profesionistas indígenas de orientación política plural y con alianzas con diversos actores sociales y contactos en dependencias gubernamentales; una de ellas, la Fundación de Profesionistas Indígenas (FUNPROIN A. C.), formada fuera de la región, pero con vínculos regionales debido a que realiza eventos psicopedagógicos para invitar a los estudiantes indígenas de enseñanza media a cursar una carrera profesional y,

Violaciones a los Derechos Humanos que hasta la actualidad han quedado impunes”. *El Día*, domingo 11 de abril de 1993. Cartas a la Dirección: “Exigen libertad para los presos de México por motivos agrarios, políticos y sociales”.

luego, mediante redes familiares y de amigos, alojarlos en Xalapa mientras estudian; también brinda asesoría jurídica a las comunidades y gestiona proyectos para la difusión de su patrimonio cultural. La otra asociación constituye una experiencia organizativa de egresados de la Universidad Veracruzana Intercultural, la Sociedad Cooperativa Defensores de la Huasteca,⁷ que realiza una importante labor de difusión de los derechos indígenas en los municipios de Benito Juárez e Ixhuatlán de Madero.

Aunque en el caso de los tepehuas no hay una agrupación de profesionistas, y muchos de ellos son profesores bilingües, es evidente que los agentes de cambio tienen un nivel básico de escolaridad, incluso sus autoridades comunitarias, que han complementado su nivel con educación no formal, por su vinculación con programas e instituciones de desarrollo, o con formación política en su etapa militante en partidos de izquierda durante el siglo pasado. Se trata de intermediarios políticos más caracterizados como gestores.

En algunas regiones indígenas —es el caso de Veracruz—, las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) funcionan como consultorías, debido al adelgazamiento del Estado y las necesidades de los gobiernos municipal y estatal, los cuales requieren su colaboración como prestadoras de servicios profesionales para el diseño, seguimiento y evaluación de proyectos. Por su capacidad de gestión y mediación social, las OSC se vuelven confiables y asumen responsabilidades como contraprestación del servicio otorgado al gobierno; así llegan a sobreponerse a las comunidades (Dagnino, 2006: 230).

Los intelectuales indígenas, como intermediarios político-culturales con alto nivel de escolaridad, se mueven “con soltura en dos mundos socioculturales diferentes”; definen su tarea principal como “la búsqueda de formas de reconocimiento y representación indígena en la sociedad nacional” (De la Peña, 2004: 28). Las actividades que realizan son la difusión de los derechos humanos y la denuncia contra la discriminación étnica y lingüística; para ello se preparan, reciben formación mediante educación continua: talleres, seminarios y diplomados en revaloración cultural y derechos indígenas.

Luego de revisar la formación del recurso humano de los pueblo indígenas hasta llegar a su profesionalización, y su correlativa vinculación con sus comunidades en cada época y coyuntura política, es posible sostener lo aseverado por Guillermo de la Peña, según el cual los viejos intermediarios culturales tendían puentes entre las comunidades y las instituciones (el Estado), mientras que los nuevos intermediarios político-culturales

⁷ Entre otras evidencias de sus actividades, véase el video *Diálogos sobre justicia y derechos indígenas en la Huasteca Veracruzana*, producido por la Sociedad Cooperativa Defensores de la Huasteca y Producciones y Ediciones “La Semilla Crece” (21 min.).

enlazan las comunidades con las organizaciones locales, el movimiento indígena nacional y las instituciones; de ahí que manejen y recreen símbolos, objetivos y estrategias del movimiento indígena y los transmitan a la base; ensayan un nuevo tipo de liderazgo que reivindica la identidad étnica y los derechos indígenas para insertarse en la nación moderna, a la vez que “inventan” y diseñan su propio rol social y político, transcomunitario (De la Peña, 2004: 41).

A decir de Guillermo de la Peña, si bien los indígenas se preocupan por conocer sus derechos, demandar una legislación que les garantice derechos específicos, gestionar y acceder a los recursos públicos de los programas gubernamentales y tener “poder formal para defender sus intereses”, detrás de esas acciones está el desarrollo del movimiento indígena que busca una participación ciudadana y construye ciudadanía: “Sin embargo, si se examinan la historia del movimiento indígena y las historias de las organizaciones locales se puede encontrar como hilo conductor la conquista gradual de la participación ciudadana o, más bien dicho, la construcción de la ciudadanía étnica” (De la Peña, 2004:38).

RECUESTO DE LA LUCHA DE LOS TEPEHUAS POR LA TIERRA Y POR SUS DERECHOS AGRARIOS

La construcción de la ciudadanía étnica reivindica derechos culturales, desde el momento mismo en que defiende las tierras de la comunidad contra los representantes de la Corona y le son reconocidas por ésta. Una vieja demanda movilizadora que data de tiempos coloniales, y a la cual se asocia la constitución de una identidad étnico-política comunitarista, es la tierra: por ser el elemento fundamental para la sobrevivencia material del grupo y por su papel en el desarrollo de la sociabilidad, propicia la cooperación e integración familiar y refuerza las relaciones de parentesco, vía la herencia, y de vecindad, a través de “mano vuelta”, lo que da “sentido comunitario de continuidad y el arraigo” (De la Peña, 2004: 38).

Los Tepehuas del municipio de Ixhuatlán de Madero, en la Huasteca Media Veracruzana, son un grupo establecido en un territorio contiguo que posee desde tiempos prehispánicos y que fue reconocido al pueblo-sujeto de San Pedro Tziltzacuapan por la Corona; en 1719, ésta le adjudicó el lote 5 a través de la Comisión para las Composiciones y Medidas de las Jurisdicciones (Williams, 2004: 91). La defensa de su territorio ha costado a los tepehuas desplazamientos de su lugar de origen, San Pedro Tziltzacuapan, a Pisaflores, San José el Salto y Tepetates, y reiniciar trámites agrarios que

datan de la Colonia, se agravaron durante la Reforma y el régimen Porfirista, y fueron atendidos hasta el reparto agrario promovido por la Revolución Mexicana.

El caso de San Pedro Tziltzacuapan es ilustrativo: desde la Colonia hasta el Porfiriato, mantiene un litigio por sus tierras con los distintos propietarios de la Hacienda de Atlán, contigua al lote 5, que los llevó a constituirse en 1888 en condueñazgo con 228 copropietarios, entre ellos 56 mestizos. El pueblo se constituyó en condueñazgo, como resistencia a los efectos de las Leyes de Reforma, al tomar posesión en común de las tierras que le fueron repartidas por el Ayuntamiento de Ixhuatlán con el fin de amparar legalmente su posesión proindiviso; las acciones amparaban derechos agrarios por 67-24-25 hectáreas, pero no las localizaba porque entonces la tierra no se parceló (Williams, 2004: 94). En 1927, con la repartición del condueñazgo, se convalidó la superficie de las propiedades, reconociendo las que cada cual poseía, cuestión que dio origen a la inconformidad de quienes quedaron excluidos o con menor superficie a la originalmente asignada. La repartición de las tierras del condueñazgo del lote 5 fue promovida por su propia Junta Directiva, presidida por mestizos, que además habían acaparado las tierras como resultado de una diferenciación socioeconómica al interior de la comunidad.

En la década de 1930, diversos acontecimientos configuran una nueva relación entre mestizos y Tepehuas en San Pedro Tziltzacuapan, y conducen a la formación de un nuevo centro de población: Pisaflores, en el primer lustro de 1940 (Williams, 2004). Tras la desintegración del lote número 5, perteneciente al condueñazgo de San Pedro Tziltzacuapan, sobrevino un conflicto por la tierra entre mestizos acaparadores e indígenas desposeídos y más tarde desplazados, que iniciaron un trámite agrario en 1928, para recuperar entre 1964 y 1967 (Álvarez, 2001), luego de 40 años, parte de lo que les pertenecía.

Poco antes, en 1960, Roberto Williams concluyó que la transformación tepehua “es manifiesta”, con problemas de tierras en el ejido, que aún no se resolvían y con un crecimiento demográfico del 50% en una década, de 1950 a 1960, lo que le hacía prever que a mediano plazo aumentaría la presión sobre la tierra, como en efecto sucedió a finales de 1970.

La transformación de los tepehuas es manifiesta, aunque su problema vital, la posesión del ejido, no se ha resuelto después de treinta años de innumerables gestiones. Es el problema que requiere estudio y resolución inmediata porque la comunidad se enfrentará a otro problema: la sobrepoblación. Sorpresivamente ha incrementado su población a 1500 habitantes, o sea que en el lapso de diez años, 1950-1960, aumentó en un 50% el índice de su capacidad de crecimiento, y su capacidad receptiva como centro de atracción migratoria (Williams, 2004: 279).

En 1962 la Comisión Agraria Mixta practicó una diligencia censal para conocer el número de capacitados en materia agraria, de los cuales sólo 45 fueron dotados de tierras ejidales y 159 quedaron excluidos.⁸ Lo anterior, aunado al “crecimiento de la población”, hizo que la presión demográfica sobre la tierra aumentará su demanda, por lo que se inició un trámite agrario para la ampliación ejidal: “Un grupo de campesinos de Pisaflores, Rancho Nuevo y de otros pueblos aledaños invadieron las tierras del hacendado Gilberto Merchán en Rancho Nuevo, con la idea de lograr “la ampliación del ejido de Pisaflores” (Álvarez, 2001:89).

La invasión del predio afectable, como parte de la acción directa en la lucha por la tierra para presionar el trámite de ampliación ejidal, tiene un desenlace trágico. El 29 de mayo de 1982, los campesinos de Pisaflores invaden el rancho del terrateniente Gilberto Merchán; en respuesta, éste organiza a otros ganaderos poblanos y contrata guardias blancas que realizan un violento desalojó el 2 de junio, asesinando a 26 campesinos –un ganadero también perdió la vida–, hecho que en la prensa nacional se conoció como “la matanza de Pantepec”. Con ello se cierra un capítulo del movimiento indígena tepehua; en adelante, sus acciones se reorientan hacia la construcción de ciudadanía y la participación político-electoral.

La matanza de Pantepec, Puebla, con víctimas tepehuas de Pisaflores, Veracruz, se da como respuesta de las oligarquías ganaderas, con la complacencia del Estado, a la insurgencia campesina por la recuperación de 150 mil hectáreas de tierra que, a nivel nacional, promovieron la Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas y el PST en 18 estados del país.⁹ La matanza sucede durante la campaña presidencial de 1982, en un contexto de “apertura democrática” del régimen autoritario priista, por ello tuvo resonancia en la prensa nacional. En respuesta, el candidato del PST, Cándido Díaz Cerecedo,¹⁰ suspendió su campaña electoral y, en declaraciones al periódico *Unomásuno*, “confirmó la interrupción indefinida de su campaña política en protesta por los hechos y pidió a las máximas autoridades del país que se lleve a cabo una exhaustiva

⁸ Resolución presidencial sobre la dotación definitiva de terrenos ejidales a favor de los vecinos de Pisaflores, de fecha 4 de marzo de 1966 (en Álvarez, 2001: 83-84). Archivo local del comisariado ejidal de Pisaflores.

⁹ “Desalojaron a los campesinos que habían ocupado más de 150 mil has en 18 Estados del país”. *Unomásuno*, 4 de mayo de 1980.

¹⁰ Originario de la Huasteca Veracruzana y uno de los principales líderes agrarios en la región, que tres años atrás había encabezado protestas por el fraude electoral en su contra por la diputación federal del distrito de Chicotepec, dichas movilizaciones obligaron a convocar una elección extraordinaria que el PRI ganó al PST.

investigación”.¹¹ Por su parte, la Confederación Nacional de Pequeños Propietarios y los ganaderos pidieron la cancelación del registro político del PST.¹²

Lo más importante en el proceso de construcción de la ciudadanía étnica ha sido la percepción de los indígenas de ser excluidos por su procedencia étnica y el uso de su lengua materna como manifestación cultural distinta a la cultura hegemónica. Esto los ha llevado a “oponerse a esta exclusión específica”, a cuestionar el doble discurso del pluralismo cultural de la nación mexicana para integrarlos, aculturarlos y, a la vez, excluirlos. Así, la oposición a la exclusión, “se volvía entonces una dimensión necesaria de la conquista de la ciudadanía” (De la Peña, 2004: 39).

Debido al relativo alejamiento de las comunidades tepehuas de la cabecera municipal de Ixhuatlán, por el cauce del Río Beltrán donde por años no hubo puente (recién construido en 2010) y la falta de mantenimiento a la carretera, la comunicación intercomunitaria se interrumpía. Incluso actualmente el servicio de autotransporte es poco frecuente. Lo anterior, además del acostumbrado abandono en que las cabeceras municipales tienen a las comunidades, generó un sentimiento de rechazo de varias localidades (tepehuas y otomíes) de la sierra ixhuateca, hacia la cabecera municipal, Ixhuatlán, que en 1978 se planteó la demanda separatista de conformar un nuevo municipio –conforme a su crecimiento socioeconómico y mayor importancia demográfica–, para lo cual constituyó un comité pro-municipio libre (Álvarez, 2001: 150), ahora encabezado por autoridades comunitarias de Pisaflores y actores políticos de la sierra, con trayectoria en la lucha agraria y la gestión de servicios públicos.

La remunicipalización fue vista como algo viable para la sierra ixhuateca, porque San Pedro Tziltzacuapan, la comunidad madre de las nuevas localidades tepehuas, había sido municipio libre en la década de 1930 (Roberto Williams, 2004), donde incluso, como reacción a la negativa del ayuntamiento ixhuateco a pagar el servicio de alumbrado público de esa comunidad –al igual que en Pisaflores, San José el Salto y Santa María Apipilhuasco–, también plantearon una solicitud ante la legislatura estatal.¹³ Alegando haber sido cabecera municipal 40 años atrás, ser uno de los cinco poblados electrificados, contar con escuela primaria federal y que sus moradores eran de origen indígena, solicitaron al gobierno del Estado enviar una comisión de estudio “a fin de que nos

¹¹ “Hubo 27 muertos en Pantepec, afirma el procurador poblano. Uno era ganadero; se contradice el gobierno estatal”. *Unomásuno*, 7 de junio de 1982.

¹² “Piden a un juez órdenes contra dirigentes del PST. Apresarán a los que instigaron invasiones de tierra en Pantepec”. *Unomásuno*, 15 de junio de 1982.

¹³ Oficio del 20 de diciembre de 1977, dirigido por las autoridades comunitarias la Junta de Mejoras, “directivos sociales” y caracterizados del vecindario al Gobernador del Estado Rafael Hernández Ochoa (AAM).

reintegre la categoría que tuvimos”, además de pedir al gobernador que les construyera un tramo de carretera de 10 km.

Las comunidades, en sus reclamos de construcción de obras, introducción de servicios, gestión de proyectos productivos y de preservación y difusión de su patrimonio cultural, han establecido alianzas con actores sociales y políticos para provocar cambios en las estructuras del gobierno local y acceder a su derecho al desarrollo y la igualdad social. Buena parte de los cambios y transformaciones sociales y políticas en la Huasteca es impulsada y derivada de esa participación político-electoral de los pueblos.

Así, el empleo del término cultura por los representantes indígenas y los gestores comunitarios, como símbolo de orgullo, ha servido para oponerse a la opresión y exclusión por causa de su pertenencia étnica: “el proclamar la valía de la cultura propia” los visibiliza y les otorga un poder de agencia (son agentes de cambio) en una sociedad que los discrimina y subordina. El orgullo étnico, basado en la portación de manifestaciones culturales diferentes al *otro*, les permite adaptarse a la comunidad para promover cambios, construir espacios de discusión fuera del control patriarcal (consejo de ancianos) de las autoridades, mediante talleres sobre sus derechos y cultura; talleres que son “ejemplo de construcción de una esfera pública”, donde discuten lo indígena y lo problematizan (De la Peña, 2004: 42).

LA DISPUTA POR LAS AGENCIAS MUNICIPALES COMO EJERCICIO AUTONÓMICO DE LA CIUDADANÍA DIFERENCIADA

La creciente diversidad de la sociedad mexicana atraviesa a las regiones indígenas y no indígenas; no obstante, tal diversidad es intrínseca a las primeras debido al componente de su población originaria. El cuestionamiento a la concepción liberal de los derechos y la ciudadanía, fundada en los principios de igualdad y libertad, surge ante la creciente desigualdad económica de la sociedad y su diferenciación sociocultural, sin que el Estado pueda garantizar la concreción de ambos principios y derechos. Nuevos paradigmas plantean una dimensión cultural de la ciudadanía a partir de la diferencia.

Estos planteamientos crítico-liberales de la ciudadanía ligan a ésta con el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas en los países independientes con población originaria. En México, por su tradición de pluralismo cultural, se ejerce de hecho y, actualmente, con base en lo establecido en la constitución federal y estatal de Veracruz, aunque de manera acotada. Su reconocimiento legal ha sido parte del movimiento indígena nacional y de diversas luchas comunitarias invisibilizadas, como las de

comunidades en la Huasteca Veracruzana, que disputan el poder en torno a las agencias municipales conforme al reconocimiento a su diferencia, plasmada en formas de organización y elección “propias”, y en abierta contradicción con la normatividad estatal-municipal para la elección de autoridades comunitarias.

En los años de 1950, Roberto Williams consignó que el nombramiento del agente municipal en Pisaflores se hacía en asamblea general de vecinos y que después se validaba en la presidencia, cuando se le incorporaba a la planilla partidista para contender por el ayuntamiento, según la legislación electoral de ese tiempo; así, el día de las elecciones sólo se llenaba “las boletas del sufragio a favor de la persona previamente electa” (Williams, 2004: 130). Al no haber campañas formales ni presencia de otros partidos, no había divisiones político partidarias, de modo que privaba “la indiferencia”: “El sistema político implantado consistía en influir sobre las personas principales para apoyar en la junta electiva al individuo de su agrado” (Williams, 2004: 275). La otra autoridad importante, el juez auxiliar, también era nombrada en asamblea pública.

Para los Tepehuas del municipio de Ixhuatlán de Madero, la lucha por la tierra y la demanda de resolución del rezago agrario estaban aún vigentes en los años de 1980. Eso mismo les hizo establecer alianzas con partidos, lo que los llevó a una “temprana” participación política en varios de ellos: Partido Popular Socialista (PPS), Partido Socialista de los Trabajadores (PST) y Partido Socialista Unificado de México (PSUM), en las décadas de 1970 y 1980, a la vez que mantenían formas de organización social que refuncionalizan los cargos comunitarios con las figuras de autoridad reconocidas constitucionalmente, figuras que se han apropiado y nombran con base en usos y costumbres, entendidos aquí como formas de gobierno y elección de sus autoridades.

Derivados de la alternancia política en el gobierno municipal y elección de agentes municipales en Ixhuatlán de Madero —y otros municipios de la Huasteca—, hay movimientos comunitarios que conllevan al desconocimiento de las autoridades electas por parte de grupos opositores que alegan fraude e imposición. Los conflictos, durante y después del nombramiento de agentes municipales, sobre todo en las comunidades tepehuas de San Pedro Tziltzacuapan (desconocimiento de la autoridad en el periodo 1998-2000 e inconformidades cíclicas cada tres años) y Pisaflores (toma de la agencia municipal y conflicto poselectoral durante buena parte de 2008), se presentan por la persistencia y práctica de formas de elección de sus autoridades, las cuales entran en contradicción con los ordenamientos constitucionales.

Los movimientos comunitarios cuestionan las bases de las convocatorias expedidas por el Ayuntamiento, con la autorización del Congreso Estatal,¹⁴ para elegir agentes y subagentes municipales. En el caso del municipio de Ixhuatlán de Madero, de las 115 localidades que lo integran, sólo en tres: Pisaflores, Llano en Medio y Colatlán, se eligen por voto secreto y el resto bajo la modalidad de consulta ciudadana. No obstante, la aplicación de la convocatoria, como instrumento de elección, se negocia según la circunstancia política comunitaria. Se modifican las bases, incluso ahí donde el peso de la comunalidad es fuerte, las comunidades no lo acatan y nombran sus autoridades conforme a sus formas de organización y elección, que políticamente fundamentan en su derecho propio. Así, estas comunidades resisten, ejerciendo una ciudadanía diferenciada y una autonomía de *facto*, ante las relaciones de dominación promovidas por el Estado que las subordinan políticamente.

Si bien la disputa por las agencias municipales se enmarca en una lucha política donde los actores formales, los partidos políticos, están presentes, el impulso de la participación ciudadana establece, por ley, que el nombramiento formal de autoridades comunitarias debe estar al margen de los partidos.¹⁵ Además, la revaloración del derecho propio de los pueblos indígenas, reconocido en la constitución federal y recientemente en la constitución estatal, ha hecho que se recreen en el ámbito comunitario las formas de organización y elección propias de los pueblos, conformando espacios públicos para nombrar autoridades, como la asamblea comunitaria, y mecanismos de elección “apropiados” que hacen del ejercicio de la ciudadanía una forma de representación política diferente.

Lo anterior constituye la ciudadanía diferenciada, con reconocimiento legal por el Ayuntamiento dependiendo de la correlación de fuerzas, favorable a la comunidad, o de la presencia en la disputa de actores políticos con buena percepción desde el Ayuntamiento, es decir, exenta de riesgos para éste. A pesar de lo anterior, durante el proceso de elección de las autoridades comunitarias, en la Huasteca “se van alejando del modelo clásico” de los usos y costumbres, y se acercan cada vez más a formas de elección propias de una pluralidad creciente, debido al proceso de diferenciación socioeconómica, a la diversidad político-religiosa y la intromisión-interferencia de autoridades municipales y actores estatales que violentan la normatividad regulatoria de los procesos de elección tanto de agentes como de subagentes municipales.

¹⁴ Las convocatorias se emiten con base en lo estipulado en la Ley Orgánica del Municipio Libre de Veracruz.

¹⁵ Véase el Artículo 185 de la Ley Orgánica del Municipio Libre de Veracruz.

En México, la ciudadanía mantiene su carácter universal, no obstante el reciente reconocimiento de los derechos indígenas. Al ejercer autonomías de facto, los pueblos indígenas practican, pese a todo, otras formas de ciudadanía, casi siempre de carácter localista y restrictivo: “La ciudadanía comunitaria enfatiza la dimensión colectiva de la ciudadanía: el ciudadano como miembro de un sujeto colectivo” (Hernández, 2007: 36). Ésta convive con la liberal de carácter universal en el contexto de los pueblos indígenas mexicanos, incluso son complementarias, porque a través de la segunda se ejerce una ciudadanía plena, en tanto permite el ejercicio de los derechos político-electorales a mujeres, jóvenes y ancianos que generalmente son excluidos de la asamblea comunitaria, y donde participan con mecanismos diferentes de elección, en forma individual y mediante voto secreto, como lo afirma Durand Ponte:

La ciudadanía y la comunidad (la existencia de poderosas redes sociales) no son opuestas, son complementarias y pueden fortalecerse mutuamente. Aun cuando los usos y costumbres comunitarios comprometen al individuo a servir a la colectividad, a honrar sus tradiciones y participar en sus ritos y ceremonias, ello no implica que se limiten sus derechos en otras áreas, como lo hacen en los procesos electorales estatales y federales, en los cuales los miembros de la comunidad se vuelven ciudadanos independientes, votan en secreto, deciden en su intimidad, no importa si su elección racional sea votar de modo que la comunidad se mantenga unida: votar como la mayoría lo hará (Durand, 2007: 33).

Lo anterior es un ejercicio de ciudadanía diferenciada, que refuerza el autogobierno local y recrea la identidad étnico-política de la comunidad indígena. Los ciudadanos hacen uso de su doble sentido de pertenencia, al adscribirse tanto a su identidad étnico-política como a la del estado-nación; exploran una “identidad compuesta” (Laponce, 1995, en De la Peña, 1999). “Pueden hacerlo, sin perder su identidad étnica al coexistir en el mismo sujeto diversas identidades, que no son contradictorias” (PNUD, 2005: 301, énfasis añadido; citado en Brett, 2009: 28), aunque su participación en ambas sí modifica su identidad política en relación con la sociedad nacional, al ser mediada por partidos políticos, con sus ideologías y programas, y otras formas y procedimientos de elección.

El comunitarismo, como expresión de autogobierno local, es también una “forma democrática de organización política” (Durand, 2007). El gobierno electo por “usos y costumbres”, y regulado en su ejercicio por los mismos que conforman sistemas normativos comunitarios —en referencia al caso Oaxaqueño, pero extensible a las Huastecas—, es un sistema que permite la democracia directa y la participación política del individuo, que “se desdobra en varios sistemas con reglas diferenciadas, si elige autoridades municipales actúa como parte de una comunidad, si las elecciones son

estatales o federales entonces se desempeña como ciudadano, como individuo autónomo” (Durand, 2007:14), de ahí el ejercicio de una ciudadanía diferenciada.

Los pueblos indígenas de origen mesoamericano han desarrollado autonomías de facto, fundamentadas en su propio derecho y en su interacción con otros sistemas jurídicos en el marco normativo nacional e internacional, los cuales les otorgan derechos específicos, aunque acotados por la ley; de ahí la urgencia de un reconocimiento amplio. Por ello, también, cobra importancia la disputa por las agencias municipales en la construcción de una ciudadanía que desarrolle una identidad compuesta donde los grupos culturalmente diferenciados se acepten de manera mutua, con derechos de representación política para los pueblos indígenas, reconocidos por el Estado y la sociedad nacional, y la aceptación de éstos, de las libertades individuales propias de la ciudadanía, para reforzar la pluralidad sociocultural de la nación mexicana, pues “la clave de la ciudadanía étnica no es la pugna por el aislamiento sino la lucha contra la exclusión. Sin la ciudadanía étnica, las políticas multiculturales serán una forma más de clasificar para controlar” (De la Peña, 2005: 384).

El ejercicio de una ciudadanía diferenciada nos lleva a la reivindicación del derecho a la autonomía; alrededor de éste, surge una discusión sobre su nivel de aplicación. De hecho, el reconocimiento pleno de los derechos indígenas en nuestro país se ha empantanado. Para el movimiento neozapatista, la autonomía de los pueblos indígenas debe ser regional, incluso en regiones autónomas pluriétnicas, en tanto que para el grueso del movimiento indígena oaxaqueño debe ser comunitaria, pues por lo regular se vincula a la comunidad con el manejo territorial de los bienes comunales. En el contexto veracruzano, la autonomía se ejerce a nivel comunitario, pero entendido éste como sinónimo de localidad. Esto es así porque la tradición mesoamericana de la ciudad-Estado alrededor de señoríos se vio interrumpida con la Conquista y la imposición, por la Corona española, de una segmentación de la población en congregaciones y pueblos sujetos, que dio pie a recrear una identidad étnico-política en torno a la tierra comunal y sus sistemas de cargos reconocidos y segregados a las repúblicas de indios (De la Peña, 1999).

Lo mejor es abrir la posibilidad de construir y ejercer autonomías en distintos niveles: comunitario, municipal y regional, en correlación con tradiciones y realidades organizativo-identitarias, para evitar que un “derecho concedido desde arriba” genere una brecha en su implementación (Charles Tilly, 1996, citado en Olvera, 2010: 25), vacíos que pueden negar derechos o generar situaciones de inaplicabilidad, sobre todo cuando las identidades étnicas en gran parte de México son comunales, lingüísticas –

sin que ello se refleje en una identidad étnica, como pueblo, por las variantes dialectales de las lenguas originarias— o trascomunitarias, pero sin alcanzar a la región en su conjunto, donde además conviven con mestizos que se convertirían en minorías también con derechos (De la Peña, 2005: 372-382).

CONSIDERACIONES FINALES

El movimiento indígena tepehua ha dejado de manifestarse a través de la lucha por la tierra. Actualmente adquiere un matiz social que demanda su inclusión en la vida sociopolítica, en la gestión del desarrollo, para superar la marginación y exclusión sociocultural, recreando identidades étnico-políticas, al reivindicar tanto su adscripción a la comunidad como la portación de manifestaciones culturales y lingüísticas, y fundamentando sus aspiraciones, desde la participación comunitaria, en los derechos indígenas y de acceso al desarrollo que como pueblo les corresponden. Para ello, el movimiento establece alianzas con actores políticos y organizaciones de la sociedad civil, a través de mediadores político-culturales y gestores comunitarios.

Como expresión de un reconocimiento jurídico-político, el movimiento indígena se presenta de manera cíclica, cada tres años, con la renovación de las agencias municipales que, como se ha dicho, contravienen ordenamientos legales al demandar respeto a sus formas de organización y de elección de autoridades comunitarias con base en su derecho propio. En la contradicción de la ley y la costumbre, hay condiciones para la gestación de una serie de demandas culturales por parte de los tepehuas; entre ellas, el reconocimiento a sus sistemas normativos y mecanismos de elección de autoridades comunitarias, para la gobernabilidad y la ciudadanía diferenciada como forma de representación política.

El concepto de ciudadanía diferenciada no sólo es útil para hacer un análisis de la forma en que se implementa y ejerce en los pueblos indígenas; constituye una dimensión procesual sobre cómo se ejerce y puede regularse, pero en una idea amplia de ciudadanía étnica de carácter sociocultural, que surgirá del reconocimiento del Estado con respecto a la democracia directa y participativa, y del respeto a la identidad étnica que demanda una forma específica de participación y representación política, así como de la tolerancia y aceptación, por parte de las comunidades indígenas, de las libertades individuales propias de la ciudadanía liberal.

La participación de los tepehuas en partidos políticos y su interacción con el sistema político nacional indican que lo anterior es posible, como producto de la aculturación,

pero también de la diferenciación socioeconómica. La diversidad está presente en sus comunidades, al igual que el proceso de individuación, en convivencia con formas de elección, organización y gobierno peculiares, pero articuladas con el Estado, donde la asociación y participación voluntaria, no exentas de presiones políticas, se practican sin llegar a consolidarse, lo que probablemente se fortalecerá en la medida que se reconozca la ciudadanía diferenciada.

REFERENCIAS

- ÁLVAREZ ENRÍQUEZ, M. DEL S. (2001). *Cambio sociocultural y usos de recursos Forestales de las selvas, en una comunidad tepehua: El caso de Pisaflores en la huasteca veracruzana*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).
- BRETT, R. (2009). *Etnicidad y Ciudadanía*. Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Cuaderno de Desarrollo Humano).
- DAGNINO, E. (2006). Sociedad civil, participación y ciudadanía: ¿de qué estamos hablando? En: ISUNZA VERA, E. y OLVERA RIVERA, A. J. (Coords.) (2006), *Democratización, rendición de cuentas y sociedad civil: participación ciudadana y control social*. México: Cámara de Diputados, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad Veracruzana, Miguel Ángel Porrúa.
- DE LA PEÑA, G. (1988). Poder Local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas. En: PADUA N. J. y VANNEPH, A. (Comps.), *Poder Local, poder regional* (pp. 27-56). El Colegio de México, CEMCA.
- _____. (1999). Notas preliminares sobre la ciudadanía étnica (El caso de México). En: OLVERA RIVERA, A. J. (Coord.), *La sociedad civil: de la teoría a la realidad* (pp. 283-303). El Colegio de México.
- _____. (2004). *Los nuevos intermediarios étnicos, el movimiento indígena y la sociedad civil: dos estudios de caso en el Occidente mexicano*. Xalapa: CIESAS-Occidente, Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Veracruzana (Cuadernos de la Sociedad Civil, 9).
- _____. (2005). Identidades étnicas, participación ciudadana e interculturalidad en el México de la transición democrática. En: REINA, L., LARTIGUE, F., DEHOUE, D. y GROS, C. (Coord.), *Identidades en juego, identidades en guerra* (pp. 367-385).

- México: CIESAS, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- DURAND PONTE, V. M. (2007). Prólogo. En: HERNÁNDEZ-DÍAZ, J. (Coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbre en Oaxaca*. México: Siglo XXI Editores, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO).
- HERNÁNDEZ-DÍAZ, J. (2007). Dilemas en la construcción de ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural: el caso de Oaxaca. En: HERNÁNDEZ-DÍAZ, J. (Coord.). *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca* (pp. 35-86). México: Siglo XXI Editores, UABJO.
- OLVERA RIVERA, A. J. (2010). *Ciudadanía y democracia*. México: Instituto Federal Electoral (Cuadernos de divulgación de la cultura democrática, 27).
- WILLIAMS GARCÍA, R. (2004). *Los Tepehuas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Necropolítica, de Achille Mbembe

Felipe Bustos González
Universidad Veracruzana
México

Resumen

Achille Mbembe es uno de los filósofos más representativos de las teorías poscolonialistas, aunque recientemente ha negado esa filiación, puesto que su producción apunta a enterrar el colonialismo y ocuparse del mañana. Nacido en Camerún en 1957, su experiencia se encuentra arraigada en el continente africano, aunque es un investigador con amplias redes internacionales.

Texto completo: [PDF](#)

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Felipe Bustos González
Universidad Veracruzana, México

Achille Mbembe es uno de los filósofos más representativos de las teorías poscolonialistas, aunque recientemente ha negado esa filiación, puesto que su producción apunta a enterrar el colonialismo y ocuparse del mañana. Nacido en Camerún en 1957, su experiencia se encuentra arraigada en el continente africano, aunque es un investigador con amplias redes internacionales. La mayoría de sus textos académicos están escritos en francés y ha sido muy poco traducido al inglés. *Necropolítica*, en su traducción al castellano, es una recomendación relativamente rara, pero necesaria para la actualización de las teorías del Estado, de la violencia y de la guerra. Su autor ha llamado la atención de universidades mexicanas, como la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) —que le ha publicado por parte del Museo Universitario de Arte Contemporáneo (MUAC)—, y de algunos investigadores de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) —que también han dado con Giorgio Agamben.

Necropolítica, de Achille Mbembe, contiene dos artículos acerca de este paradigma de gobierno que rebasa la biopolítica de Foucault, entendida como

sumisión corporal, sanitaria, y como violencia para salvaguardar rentabilidad. Originalmente publicados como “Necropolitique”, en «Traversées, diaporas, modernités», *Raisons Politiques*, No. 21, en 2006, y “Du gouvernement privé indirect”, *Politique africaine*, No. 73, en marzo de 1999, en la edición española de Editorial Melusina encontramos un ejemplar compacto de sólo 120 páginas, pero repleto de consideraciones importantes.

El filósofo y científico político habla desde referentes africanos e internacionales para explicar el poder y la capacidad de decisión acerca de quién puede vivir y quién debe morir, los usos actuales de la violencia por el Estado y explica, además, su administración como “gobierno privado e indirecto”. A Mbembe, en otra de sus obras, *On the postcolony*, le preocupa la inspiración que ciertos académicos han desarrollado a través de Foucault, pensando como simbólico todo efecto sobre los cuerpos y dejando de lado la influencia del Estado como punto central de los análisis del poder; se han olvidado, dice, de que los discursos y representaciones tienen materialidad.

En el primer artículo, que da nombre a la publicación, habla de la dependencia de la vida con respecto a la decisión

soberana. La vida es parte de ese despliegue de poder que ciertos individuos ejercen. Foucault y Agamben también hacen mención de esto, y lo ilustran en la situación cumbre del Estado Nazi, en cuanto encarnación del Estado de excepción. Por lo que toca a esta figura explicativa, Mbembe comparte el término de razón instrumental de Habermas, pero agrega, en calidad de ejemplo, la figura de la plantación y su administración, y el racismo, además de las características actuales de los Estados africanos. El autor describe al Estado Nazi como aquel que cultivó el derecho soberano de matar; era racista, mortífero y suicida; hacía del cuerpo un arma y la posicionaba en la lucha letal.

Las condiciones en las que se ejerce este poder soberano de matar son concretas: primero, un Estado que selecciona derechos; segundo, que establece relaciones de enemistad a través de llamados de urgencia y ficción orientados a declarar “inhumano” al Otro. Desde la perspectiva de África, esto es constante en su historia de colonialización; siempre se le equipara con lo primigenio, lo bestial; ni siquiera se le concibe en subdesarrollo o premodernidad, como “el norte” concibe a Latinoamérica. Para Mbembe, el concepto de raza precede a otros; es el *arché* de quienes señalan a otros de criminales o terroristas. El Estado muestra la existencia del Otro como un atentado a la propia; el discurso dicta que *su anulación garantiza permanencia*. Esto ya no es *biopoder* ni *oikonomía*, es

tanatopoder—en términos de Agamben— y *necropolítica*.

La esclavitud es un tema importante para la teoría del Estado, en tanto lugar de experimentación biopolítica. La pérdida del hogar, de los derechos sobre el cuerpo y del status político somete a esa población alienada a transacciones sobre precios y valores, además de muerte por abuso de poder y despliegue de terror. A pesar de eso, es posible que los esclavos tengan una concepción diferente a la de su “encierro” y que la sublimen a través de la música y el cuerpo, que se supone propiedad de otro. Para el caso de América Latina y su historia violenta, Mbembe contribuye a la reflexión sobre la colonia. Este periodo constituye una manifestación de no-reconocimiento como Estado y mundo humano y, por tanto, como lugar en el que los colonizadores imaginan imposible acordar la paz, donde incluso resulta impertinente hacer una distinción entre paz y guerra, donde la excepcionalidad trabaja por el mantenimiento de lo civilizatorio o —si nos situamos en la actualidad— de las políticas de seguridad pública, para que “prevalezca el Estado de derecho”, así como las nuevas formas de esclavismo, violencia y sustracción de personas, sobre todo en el caso de los migrantes. Sustituyamos la reducción de la vida en el campo de concentración (*Konzentrationslager*) por la que sucedía en la plantación cañera cubana o la algodonera en los Estados Unidos, y tendremos un nuevo conglomerado de

signaturas para pensar el dominio sobre la vida.

Para Mbembe, la expresión más acabada de la necropolítica es Palestina: Un lugar de fragmentación territorial, que busca segregar e inmovilizar para redefinir la relación soberanía-espacio y, en el conflicto con Israel, generar dos geografías en un mismo paisaje, establecer *checkpoints* donde éstas se entrecruzan. Esta división se ha pensado incluso verticalmente, hacia el espacio aéreo, en zonas y cuadrantes de vigilancia, con el fin de concretar acciones letales, destruir recursos de reproducción de la vida —el acceso a carreteras, electricidad, agua, árboles, por ejemplo—, y establecer un *estado de sitio moderno*. Aquí *el objetivo disciplinar, biopolítico y necropolítico se empalman en la militarización de la vida cotidiana y el exterminio*.

La guerra actual —distinta al *estado de sitio*— que no disputa territorio, sino sumisión, sean cuales sean las consecuencias inmediatas, los efectos secundarios o los daños colaterales, es de velocidad. Reside en acciones rápidas y contundentes no sólo con ejércitos regulares cuya mano de obra militar se compra y vende sin importar la identidad de quienes realizan la transacción; también se crean máquinas de guerra relacionadas, capturadas, usadas o no por el Estado; redes transnacionales y diásporas, *que existen en relación con la extracción de recursos*. Y en esa extracción de recursos, la *gestión de multitudes* que, al dar con la violencia, son masacradas o clasificadas, para luego

ser disgregadas en grupos rebeldes, niños soldados, víctimas, refugiados, mutilados y puestos en zonas de excepción o campos. De nuevo, esto rebasa la concepción administrativa de la vida por el Estado sobre la dominación colonial, la gubernamentalidad y la elección entre obediencia y simulación en un paradigma explicativo que deriva del biopoder de Foucault y sobrepasa por mucho las ideas del Estado monolítico.

El segundo artículo de *Necropolítica*, titulado *Sobre el gobierno privado indirecto*, define a este último como una forma de gobierno en un contexto de gran “desabastecimiento, desinstitucionalización, violencia generalizada y desterritorialización”. “Es el resultado de una brutal revisión de las relaciones entre el individuo y la comunidad, entre los regímenes de la violencia, los de la propiedad y el orden tributario”. Para describir estas relaciones, Mbembe ahonda en la lógica del mártir, del *kamikaze* y su emboscada en la vida cotidiana, donde su cuerpo se convierte en instrumento balístico, y en ese ataque se libera, literal y metafóricamente, de la ocupación. Después, en otro paso conceptual, concibe a los ciudadanos como aquellos que tienen acceso a las redes subterráneas de la economía y que, a través de ellas, subsisten en el tráfico del poder público, de las relaciones de peaje, pagos, extorsiones, ligados tanto a formas particulares de mando como a su posicionamiento en la sociedad. En suma, es una formación que rebasa la

corrupción. Admitamos que es una construcción histórica especial de administración, que *no “margina” población o regiones, sino que las une y solapa a redes internacionales de traficantes, intermediarios extranjeros, negociantes y tecnócratas locales*. Las consecuencias son la reterritorialización, el saqueo, la depredación, las identidades forjadas por el terror y la muerte.

Pensar la libertad. Bolívar Echeverría y el ethos barroco, de Isaac García Venegas

José Alfredo Zavaleta Betancourt

IIH-S, Universidad Veracruzana

México

Resumen

Pensar la libertad es un extenso ensayo que se aboca a la reconstrucción del sentido y las modalidades enunciativas del discurso de Bolívar acerca de lo barroco latinoamericano. De acuerdo con García Venegas, las reflexiones de Echeverría no son ejercicios escolásticos, sino la investigación comprometida que identifica indicios para superar la crisis de la izquierda tras el colapso del socialismo real y la fantasía liberal del final de la historia.

Texto completo: [PDF](#)

García Venegas, Isaac (2012). *Pensar la libertad. Bolívar Echeverría y el ethos barroco*. México: UNAM.

José Alfredo Zavaleta Betancourt
Universidad Veracruzana, México

Pensar la libertad es un libro potente, reflexivo, libertario, escrito como homenaje a Bolívar Echeverría.

García Venegas disecciona con paciencia la teoría del *ethos* barroco de Bolívar mediante una estrategia analítica que recuerda el uso de los bisturíes. Imagino al autor de este libro, pleno de gratitud con el filósofo ecuatoriano, seleccionando fragmentos del conjunto de su obra en torno a la trinidad que representa lo barroco, la modernidad y el capitalismo, para utilizarlas como una plataforma mediante la cual recuerda que los trabajos de Bolívar buscaban reinventar la utopía de una modernidad no capitalista.

Para su cometido, García Venegas ofrece una interpretación diferente de la teoría del *ethos* barroco de Bolívar en relación con las ya realizadas por Stefan Gandler en *Marxismo Crítico en México*, y Samuel Arriarán en *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI*. A diferencia de la estrategia de Gandler — que clasifica a Bolívar Echeverría en la lista de teóricos críticos no eurocéntricos, que buscan “posibilidades políticas en el seno de la enajenación”, y de Arriarán, que crítica al ecuatoriano por el hecho de no conectar lo barroco con el socialismo y “no desarrollar suficientemente la

necesidad de un cambio social”—, García Venegas, cauto, se ubica más allá del entorno teórico para argumentar que las tesis de Echeverría sobre lo barroco latinoamericano son una reflexión política acerca de las posibilidades de superación de la crisis de las modernidades contemporáneas. Es conveniente recordar que Bolívar decía interesarse en “la descripción crítica que contiene lo barroco”. De esa actitud teórica, Carlos Pereda sostiene, en *La filosofía en México en el siglo XX*, que se trata, ni más ni menos, de “evitar la recaída en el conformismo o en el cinismo reinante hoy en día”.

En esta lógica, *Pensar la libertad* es un extenso ensayo que se aboca a la reconstrucción del sentido y las modalidades enunciativas del discurso de Bolívar acerca de lo barroco latinoamericano. De acuerdo con García Venegas, las reflexiones de Echeverría no son ejercicios escolásticos, sino la investigación comprometida que identifica indicios para superar la crisis de la izquierda tras el colapso del socialismo real y la fantasía liberal del final de la historia.

Respecto de este punto, Bolívar sostenía, en *Vuelta de siglo*, que:

Los latinoamericanos dejan de sentirse capaces de inventar sus propias formas. La modernidad latinoamericana comienza a ser exógena e importada, intenta ser la réplica de las otras modernidades europeas de la época romántica, como la inglesa o la francesa, y sólo alcanza a ser, a pesar de todo, una adaptación de las mismas a la suya propia (Echeverría, 2006: 205).

En consecuencia, la analogía que Bolívar establece entre la crisis actual y la crisis del mundo novohispano, en los siglos XVII y XVIII, adquiere relevancia política porque enfatiza de ella lo transitorio, la innovación, lo alternativo, sin que ello signifique que Echeverría considere al comportamiento barroco como no capitalista o revolucionario, puesto que constituye “una propuesta específica para vivir en y con el capitalismo”.

En efecto, Bolívar compara la actitud de los indios citadinos de las ciudades novohispanas y mestizas –pero también, en diversos ensayos, la de los jesuitas y los criollos u otras clases marginales–, con el sufrimiento que experimentan hoy las víctimas del capitalismo y la globalización neoliberal, sobre todo en su versión americana. Dice García Venegas:

De aquí que todas sus reflexiones lleven la impronta de esta conciencia y que, en aras de pensar esta crisis, analice, medite sobre un momento de crisis identificable en tiempo y espacio: la del mundo hispanoamericano en el siglo XVII (García Venegas, 2012: 11).

De esa analogía, Bolívar desarrolla la teoría de los *ethos* o estilos de vida en el capitalismo, y enfatiza el *ethos* barroco

como una forma cultural que hizo posible lo latinoamericano. El *ethos* descrito por Bolívar, a veces como hábito, uso, costumbre, estrategia o identidad, y a veces como estilo de vida, le permiten al ecuatoriano identificar una probable modernidad alternativa. En este proyecto, la distinción entre capitalismo y técnica es muy importante, porque abre otras posibilidades de construcción social.

El estilo de vida barroco, a diferencia del realista, el romántico y el clásico –los otros considerados por Echeverría, según la contradicción básica entre mercancía, valor de uso y valor de cambio–, implica el ejercicio de la libertad, la resistencia y un comportamiento que busca hacer sufrible lo insufrible. De acuerdo con Bolívar, el *ethos* barroco novohispano es espontáneo, pero en el sentido de “asumir lo impuesto como decidido por uno mismo”, tal como recuerda García Venegas. No es gratuito que *Pensar la libertad* refiera el proceso espontáneo mediante el cual las sociedades novohispanas construyen “una nueva economía mundo informal” a través de la ilegalidad y el contrabando.

De forma semejante a la de los indios integrados o asimilados de los siglos XVII y XVIII, destinados a desaparecer, que no podían volver a sus pueblos e inventaban “una forma de sobrevivir” y recreaban o refuncionalizaban “lo europeo mediante un comportamiento barroco”, en la actualidad los latinoamericanos nos reinventamos jugando a ser como los

otros, europeos o americanos, sin ser en sentido estricto, ni lo uno ni lo otro.

Este proceso ha implicado, en diferentes ciclos de nuestra historia, la “códigofagia” o la depredación de los códigos culturales; ha implicado el mestizaje violento de estilos culturales que han dado lugar a lo mexicano o latinoamericano. En estas circunstancias puede comprenderse mejor por qué las identidades liberales y republicanas han tenido formidables obstáculos históricos para institucionalizarse en las sociedades latinoamericanas.

De acuerdo con García Venegas —a diferencia de Edmundo O’Gorman y Octavio Paz, particularmente de éste último, que utiliza en *Las trampas de la fe* el concepto de sincretismo—, Bolívar Echeverría no reivindica el nacionalismo; por lo contrario, explica el largo y violento proceso de configuración de lo mexicano, con base en el drama que ha representado el mestizaje y, en palabras de Bolívar, el proceso de conquista prolongado hasta nuestros días por el estado mexicano.

En definitiva, a Bolívar le preocupa “la gran devastación” de las identidades latinoamericanas; la destrucción de la pluralidad de las subjetividades “directamente amenazadas en términos muy reales” por el americanismo; el *American Way of Life*. Bolívar aspira a la salvaguarda de la pluralidad de las subjetividades de América Latina, amenazadas por el neoliberalismo, que por medio de la *blanquitud* produce una subjetividad única.

Tal vez el viejo relato de Durán, recuperado por José Luis Marzo en *La memoria administrada*, sea el arquetipo que nos indique un acontecimiento inicial de la etnogénesis de lo barroco contemporáneo. Dice Marzo:

Quando el indio contesta al padre Durán que están nepantla, o sea, en medio, en ningún sitio, entre el aquí y el allá, lo que intenta transmitir es la urgencia de no vivir sometido a la arbitrariedad de los nuevos amos, de los nuevos dioses, de las misteriosas enfermedades, la necesidad de conocer el papel que se espera de ellos y el contenido del texto que deben interpretar (Marzo, 2010: 102).

Es evidente que en esa actitud, ese hábito contiene, reprimido quizá, un germen de resistencia.

Construyendo la interculturalidad en Veracruz: miradas, experiencias y retos, de Yolanda Jiménez & Gerardo Alatorre (coordinadores)

Marian Mendoza Gómez
Universidad Veracruzana
México

Resumen

Construyendo la interculturalidad en Veracruz: miradas, experiencias y retos ilustra de forma oportuna un análisis y una comprensión del contexto veracruzano, a partir de dos paradigmas emergentes en el debate internacional: por un lado, la interculturalidad y, por otro, la sustentabilidad.

Texto completo: [PDF](#)

Alatorre Frenk, Gerardo & Jiménez Naranjo, Yolanda. (Coords.) (2013). *Construyendo la interculturalidad en Veracruz: miradas, experiencias y retos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Marian Mendoza Gómez
Universidad Veracruzana, México

Construyendo la interculturalidad en Veracruz: miradas, experiencias y retos ilustra de forma oportuna un análisis y una comprensión del contexto veracruzano, a partir de dos paradigmas emergentes en el debate internacional: por un lado, la interculturalidad y, por otro, la sustentabilidad. En este marco, la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI) nace como un espacio que contribuye al dialogo entre diferentes actores, saberes y prácticas, con el afán de crear propuestas que respondan a las necesidades concretas de estos tiempos.

En ese sentido, el libro está dividido en cuatro apartados que buscan analizar, desde las experiencias académicas o personales de los investigadores, las problemáticas que surgen en relación con la identidad, la diversidad y la naturaleza o el espacio físico que habitamos, y con respecto al modo en que la interculturalidad y la sustentabilidad pueden abrirse, en tanto posibilidades para un cambio social favorable. Por eso, este repertorio de artículos intenta favorecer la reflexión y la práctica desde diversos campos: desde las humanidades y ciencias sociales hasta las ciencias biológicas.

La primera parte inicia con *Diálogos*

sobre la interculturalidad y sus distintas trayectorias, texto que reúne una serie de conversaciones entre expertos para ofrecer un razonamiento más profundo sobre el significado de los conceptos “interculturalidad” y “sustentabilidad”, además de un panorama de sus retos, experiencias, herramientas, estrategias y usos.

Ernesto Díaz Couder Cabral y Fernando Salmerón Castro ofrecen una perspectiva filosófica y pedagógica acerca de la interculturalidad; una mirada “otra” de lo que se considera superior en una sociedad y de los problemas que involucra la introducción de saberes propios en un mundo globalizado y globalizante. Los autores parten de la premisa de que la “interculturalidad implica señalar a las sociedades como un tejido social más continuo en el que se relacionan otras culturas”, un tejido donde se imbrican y superponen diferentes conocimientos y lógicas cuyas asimetrías podrían considerarse excluyentes o, inclusive, discriminatorias. Díaz Courder y Salmerón Castro subrayan al respecto que no se debe considerar lógicas superiores o dominantes, sino más bien lógicas que se conjugan y se definen a sí mismas como construcciones simbólicas derivadas de las prácticas. La escuela, en

ese sentido, puede observarse como limitante, ya que se sujeta a un programa bajo una sola perspectiva, pero también es un espacio de interacción libre e incluyente, es decir, un espacio que atiende a esta pluralidad de voces a la que llamamos sociedad.

Evodia Silva Rivera y Javier Reyes Ruiz se acercan a esta posibilidad de crear puentes entre diversos campos y promueven una transformación del entorno social y ambiental por medio de una educación para la sustentabilidad. Para los autores, la relación entre sustentabilidad e interculturalidad tiene que ver con una mirada, desde lo local, sobre el uso y aprovechamiento de los recursos naturales por parte de las poblaciones. Éstas han de valerse de los procesos pedagógicos al alcance como forma de intervención social, y la educación ambiental tiene que adecuarse a las necesidades reales y actuales de la sociedad. No se trata sólo de la conservación de los recursos, sino de la supervivencia misma de los seres humanos.

En *Estudios interculturales ante el dialogo de saberes en México*, Arturo Argueta Villamar y Gunther Dietz apuntan a una definición de interculturalidad a partir de sus experiencias personales y académicas. Se observa que el concepto de interculturalidad se manifiesta en la creación de diálogos y en la interacción de saberes de toda índole, o sea, en la diversidad. Tomando en cuenta las disparidades y asimetrías que surgen de este proceso, el reto consiste en la negociación y el consenso para la

delimitación de saberes o la *hibridación de saberes*.

La interculturalidad, como categoría, se justifica en la resolución de problemas a partir de “otros saberes”, con base en la creación de nuevas y más eficaces herramientas teórico-metodológicas para la experiencia. Por ello, insisten en la formación de personas capaces de interpretar su realidad desde distintos enfoques:

Algo que deberíamos de hacer en nuestras instituciones: pasar de contenidos de saberes, sean estos occidentales o indígenas, o de donde sean, híbridos o no, a métodos del dialogo, de la traducción de saberes (Argueta y Dietz en Alatorre y otros, 2013: 469).

Sin embargo, los investigadores aceptan también y subrayan que el término “interculturalidad” sufre de muchas limitantes para la comprensión de lo que sucede en el contexto internacional y más específicamente en el estado de Veracruz, pero mantienen una actitud crítica ante las grandes posibilidades que el concepto ofrece para explicar, por lo menos, un segmento de la realidad.

La segunda parte del libro, titulada *Aproximaciones etnográficas a procesos educativos*, es una colección de estudios desde la perspectiva de la educación intercultural en diversas zonas de Veracruz. Al respecto, investigadores de instituciones de educación superior, como la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), plantean diversos desafíos y propuestas en cuanto a la reconfiguración del imaginario social de

dichas comunidades y sus saberes. Para sus proyectos, estos investigadores se valieron de una metodología etnográfica, basada principalmente en la entrevista y la observación participante.

Shantal Meseguer Galván dirige sus estudios hacia la Sierra de Zongolica y sus jóvenes estudiantes. Habla de una configuración social fundada en la amplificación, entre lo local y lo global, de una comunidad cuyo soporte está en la gestión y sustentabilidad de los recursos naturales. Un lugar donde se aprecia una inequidad educativa, administrativa, geográfica, familiar y económica, con jóvenes cuyas oportunidades de estudiar una profesión, en una institución como la UVI, se convierten en una posibilidad de desarrollo académico que les permite, asimismo, una reconfiguración social en la extensión y expansión de su vida cotidiana, como una forma de “lucha por reivindicar sus procesos de identificación y por cambiar su estatus social”, un proceso que genera nuevas identidades y nuevas formas de socialización.

En la zona de la huasteca, en el municipio de Ixhuatlán de Madero, la investigadora Claudia Morales Silva analiza la integración de jóvenes y distintos actores –los familiares, por ejemplo– a la vida escolar en el nivel superior. En su trabajo, demuestra la importancia del encuentro de lo “diverso” en el sistema educativo: cómo interpretan los sujetos y cómo responden a dichas interpretaciones y a la creación de su propia identidad. Alejandro Martínez Canales, por su parte, centra

sus estudios en la necesidad laboral y el desplazamiento cultural en una comunidad de habla náhuatl de la localidad de Tehuipango, en la Sierra de Zongolica, donde los índices de rezago educativo y analfabetismo son bastante elevados. El autor advierte que, en la práctica educativa, los espacios destacan por darle prioridad a la lengua española, por encima del idioma náhuatl, en detrimento del entorno identitario y cultural de la zona, es decir, de la generación de modelos interculturales por parte de las instituciones educativas, que subrayan la asimilación de saberes y lenguas ajenas a la comunidad. También demuestra la carencia de infraestructura y materiales; la falta de apoyo por parte de las autoridades y la ignorancia de los docentes al integrarse a dicha comunidad. La investigación de Martínez Canales evidencia una clara desigualdad social y segregación de los habitantes de habla náhuatl, a causa del desconocimiento e incompreensión de las relaciones y convivencias sociales en dichas comunidades, situación que se traduce en grandes diferencias sociales y económicas. El autor enfatiza la importancia de crear propuestas educativas que nazcan desde y para la propia comunidad.

Al sur de Veracruz, en la UVI-Selvas, Dulce A. Gómez Navarro realiza un estudio sobre la constitución del *ethos* profesional y el perfil de los gestores interculturales formados en dicha institución universitaria, principalmente en la localidad de Huazuntlán, municipio

de Mecayapan, una región con una gran diversidad lingüística y cultural, náhuatl, zoque-popoloca, zapoteca, afromestiza y mestiza. A lo largo de su trabajo, Gómez Navarro expone la importancia de las instituciones educativas interculturales para brindar mayores oportunidades de acceso y permanencia en educación superior a los estudiantes de diferentes procedencias y bagajes culturales, así como encauzar, regionalmente, la formación de intelectuales, profesionistas, gestores interculturales que trabajen a favor de sus propias comunidades.

La tercera parte del libro, *Experiencias en la construcción de interculturalidad*, corresponde a una serie de reflexiones por parte de diversos actores, involucrados, precisamente, en dicho proceso constructivo en diferentes sedes de la UVI. Helio Manuel García Campos escribe sobre la *Sustentabilidad e Interculturalidad en las Instituciones Interculturales de Educación Superior en Latinoamérica y México. Una experiencia desde la Universidad Veracruzana*. De acuerdo con el investigador, el objetivo principal de las universidades interculturales de México —como la UVI— y Latinoamérica es la promoción de políticas para la incursión social, cuyo punto equidistante tiene que ver con la formación de profesionales de diversas áreas en el ámbito de la sustentabilidad, es decir, de la fusión entre Interculturalidad y Sustentabilidad o Desarrollo Sustentable:

Una de las vías que se instituye adecuada para

establecer referencias ‘puente’ para la comprensión y el dialogo intercultural, pasa por el reconocimiento de las particulares visiones que a dichas culturas se les ha reconocido tener, de su visión cognitiva, ética y praxica de la relación sociedad-cultura-naturaleza (García Campos en Alatorre y otros, 2013: 131).

A continuación, Julieta María Jaloma Cruz escribe sobre su experiencia en la creación de espacios de divulgación y gestión de la riqueza cultural de los pueblos nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, con el apoyo de los estudiantes de la UVI del sur de Veracruz. En el primer festival, denominado “El corazón de nuestras raíces”, que tuvo lugar en 2008, participaron estudiantes y más de 250 expositores de la zona. Su éxito permitió, posteriormente, la creación de un festival ulterior llamado “Somos Maíz”. El objetivo principal de estos festivales es impulsar y promover iniciativas que favorezcan la toma de conciencia sobre y el reconocimiento de la diversidad, así como la revitalización de las diferentes culturas y sus espacios simbólicos o ambientales.

En *Diseño de materiales y educación intercultural: apuntes sobre la construcción y deconstrucción de percepciones sobre indígenas*, Claudia Patricia Eguiarte Espejo y Ana Laura Gallardo Gutiérrez comparten información sobre su proyecto “Mejoramiento de la calidad y pertinencia de la enseñanza de la lengua y cultura indígenas para la educación secundaria”, que tiene lugar en la sede Grandes Montañas de la UVI. Las

investigadoras destacan la importancia de crear talleres y cursos para la capacitación de docentes de educación secundaria y la creación de materiales didácticos y videos educativos interculturales, con el propósito de generar estrategias para el sustento de las lenguas originarias de las comunidades de la zona.

La cuarta y última parte del libro lleva por título *La dimensión política en el tránsito hacia la interculturalidad y la sustentabilidad*. En ésta, se reflexiona sobre la interculturalidad y la sustentabilidad en tanto prácticas conflictivas o consensuadas en las que interactúan los individuos y las instituciones públicas. Daniel Bello López plantea, a manera de ejemplo, una forma de “interculturalidad forzada”, con base en los sistemas de cargos civiles y religiosos apropiados en la Huasteca Veracruzana, producto de la constante interacción entre españoles y pueblos étnicos de la zona. A propósito de estas relaciones, el investigador demuestra que, por un lado, la cosmovisión e ideología étnicas se adaptaron a dichas formas de autoridad impuesta, sin que ello implicara para las etnias dejar a un lado su identidad —cuestión que se ejemplifica claramente en los consejos de ancianos, las mayordomías, los curanderos—, y, por otro, se registraron numerosas luchas y conflictos de resistencia a estas nuevas modalidades de poder, de pensamiento y de vida ajenas.

Enseguida, Rosa Guadalupe Mendoza Zuany y Juan Carlos A. Sandoval Rivera analizan la construcción intercultural de

las políticas educativas mexicanas para el nivel superior, y cómo éstas aterrizan en la experiencia de los diferentes actores (docentes, estudiantes, autoridades, etc.). Si bien estas políticas educativas buscan conjugar diferentes formas de pensamiento, prácticas, enfoques y propuestas, no tienen intervenciones públicas ni parten de experiencias locales. Al contrario de la demagogia gubernamental, las políticas deberían de ser reivindicaciones en pro de la participación ciudadana y la exigibilidad de los derechos de estos grupos, pertinentes a sus demandas y necesidades.

El libro cierra con *Educación para la sustentabilidad y la gobernanza, desde un enfoque intercultural*, de Gerardo Alatorre Frenk, quien asume una postura crítica con respecto a la importancia de una educación para la sustentabilidad, es decir, en la apropiación concreta y simbólica del ambiente y los elementos que en él interactúan, mediante la formación de ciudadanos capaces de decidir y actuar con base en un bien común; ciudadanos comprometidos y tolerantes ante la diversidad; que aprendan de otras formas de vida, del respeto hacia los demás y hacia la naturaleza.

En conclusión, *Construyendo la interculturalidad en Veracruz. Mitos, experiencias y retos* llama la atención sobre nuestra forma de vida, en riesgo ante las crisis sociales y los perturbadores fenómenos naturales, que nos hacen vulnerables y ofrecen un panorama futuro de incertidumbre. Educar para la

interculturalidad y la sustentabilidad es un compromiso que no corresponde únicamente a las entidades académicas; es una responsabilidad ciudadana, y de suma importancia, para la supervivencia del planeta y la vida que en éste se fecunda. Por ello, diversas universidades alrededor del mundo, incluyendo la UVI, se han encargado de crear propuestas que permitan asumir este reto. Un reto “mayúsculo, pero pueden verse las luces al final del túnel”.

Working Women, Entrepreneurs, and the Mexican Revolution, de Heather Fowler-Salamini

Rosío Córdova Plaza
IIH-S, Universidad Veracruzana
México

Resumen

El libro de Heather Fowler-Salamini auspicia múltiples lecturas y la que aquí ofreceré es sólo una de ellas. El texto resulta de gran interés para especialistas de muchas temáticas, pero lo que me interesa resaltar es la dimensión de género. Es indiscutible que estamos ante un libro que muestra la madurez de las reflexiones de su autora y culmina con una clara comprensión del periodo al que alude y de los actores involucrados en la cafecultura (productores, comerciantes, *brokers* y el mercado mundial).

Texto completo: [PDF](#)

Fowler-Salamini, Heather (2013). *Working Women, Entrepreneurs, and the Mexican Revolution: The Coffee Culture of Córdoba, Veracruz*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press. The Mexican Experience Series.

Rosío Córdova Plaza
Universidad Veracruzana

El libro de Heather Fowler-Salamini auspicia múltiples lecturas y la que aquí ofreceré es sólo una de ellas. El texto resulta de gran interés para especialistas de muchas temáticas, pero lo que me interesa resaltar es la dimensión de género. Es indiscutible que estamos ante un libro que muestra la madurez de las reflexiones de su autora y culmina con una clara comprensión del periodo al que alude y de los actores involucrados en la cafecultura (productores, comerciantes, *brokers* y el mercado mundial).

La obra consta de seis capítulos; el primero de los cuales, “Emergence of a coffee commercial elite in Córdoba”, examina las características que hacen de esta ciudad el emporio cafecultor empresarial más importante del país. A finales del siglo XIX, Córdoba dejó de ser un mercado aislado para integrarse a la economía mundial como centro del café en México, y Veracruz dominó esta agroindustria hasta 1940. En este capítulo, la autora analiza tipos de empresarios, ventajas comparativas y acceso al producto, además de la cercanía de México con Estados Unidos. Un aspecto fundamental es que Córdoba se encuentra en un punto geoestratégico

de confluencia entre Chiapas y Oaxaca, en tanto productores, por ser encrucijada de vías férreas, y del Distrito Federal y el puerto de Veracruz, lugares de destino para el consumo y la exportación.

El segundo capítulo, “Work, gender and workshop culture”, Heather aborda propiamente la cuestión de género. Cabe destacar que existen muy pocos trabajos al respecto en la literatura sobre la agroindustria cafetalera. En su análisis, la autora afirma que en ese campo predomina la mano de obra femenina – las mujeres trabajan como escogedoras o desmanchadoras–, en el entendido de que es un trabajo manual, laborioso, de bajos salarios y poco prestigio. Señala que, debido a su gran número y alta capacidad de movilización, las mujeres pudieron forzar la intervención del Estado, de 1915 a 1930, para demandar sus derechos laborales. Sin embargo, la actitud positiva del Estado se esfumó a finales de la década de 1920, como resultado de la depresión en Estados Unidos, el principal mercado del aromático. Esto también se sostuvo en el proyecto neopatriarcal del Partido Nacional Revolucionario (PNR), que culminó con “el milagro económico” de

los años de 1940 y 1950, cuando los productores mecanizaron el proceso y no tuvieron necesidad de contratar a las escogedoras. Tiempo atrás, entre 1880 y 1910, la semimecanización del beneficiado había exigido la contratación de mano de obra: mujeres y niños fueron incorporados entonces a las labores manuales en calidad de escogedores y limpiadores.

Mediante el uso de la Historia Oral, Heather logra reconstruir la historia colectiva de las trabajadoras y se percata de que las mujeres se pensaban como obreras, pero también como madre-esposas. En 1910, los cuatro beneficios de Córdoba empleaban a 420 mujeres y 123 hombres, cifra que se incrementó entre los años 1920 y 1930, cuando llegaron a tener 2 942 escogedoras sindicalizadas, cifra que se eleva considerablemente si tomamos en cuenta que por cada una de ellas habría dos o tres de las denominadas “libres”, que sumaban en los beneficios más obreras que las textileras y costureras en todo el Estado, porque era más barato contratar mujeres que comprar maquinaria. Heather calcula que habría de 7 a 10 mujeres por cada hombre. Imaginemos la fuerza que tendrían como colectivo.

Pero la experiencia de estas trabajadoras pudo ser diferente a la que vivieron los hombres. Se suele pensar que las normas de la moral burguesa fueron impuestas a las clases populares: el culto a la domesticidad, la moralidad y la dicotomía entre “ángel del hogar” y “ángel caído”, tan propia de la vuelta de

siglo, sobre todo porque a las obreras se les igualaba con mujeres “de la calle”, pero éstas tuvieron considerable agencia. Las cigarreras, textileras o escogedoras formaron sindicatos femeninos, se empoderaron y crearon formas de asociación relativamente al margen de la intervención de los hombres, además de que tuvieron la posibilidad de organizarse y protegerse para resistir a las condiciones adversas. En un principio, esta actividad tenía un salario más alto que el de los jornales, aunque hacia 1930 esta brecha ya no era importante.

Podemos imaginar la existencia de diferentes significados del trabajo para hombres y mujeres. Ellas debían resolver contradicciones básicas de género y clase (presentes en las sentencias de la moral burguesa): el honor relacionado con la respetabilidad y la domesticidad. La separación de esferas entre casa y trabajo también etiquetaba a las mujeres como “honorables” o bien “de la calle”. Sin embargo, las trabajadoras mantenían a sus familias y daban sentido a su trabajo como espacio de socialización y de huida de un patriarcado que se exacerbaba en el hogar. Ellas entraban al empleo por necesidad, pero éste se convertía en un oficio en el que se reclutaba a otras, y se transformaba en proceso de aprendizaje. Para estas mujeres, era mucho mejor trabajar en los beneficios que en el campo o como empleadas domésticas.

Las escogedoras estaban orgullosas de su trabajo y algunas reconocían su condición: eran explotadas y desempeñaban triple jornada porque la

familia era lo primero, pero construían lazos fuera de su ámbito. Es interesante observar que uno de los mecanismos que permitía la explotación era el vínculo entre los patrones y las trabajadoras, como si fueran parte de una familia, pues se ejercía un control paternalista para desalentar el sindicalismo.

En el tercer capítulo, *¿Sorters' negotiations with exporters and the state?*, se muestra cómo, hacia 1930, la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) ya había organizado a las escogedoras en sindicatos fuertes bajo un esquema de contrato colectivo. Las mujeres tenían poca interacción con los hombres porque los dueños ponían distancia entre los géneros: el objetivo era cuidar la respetabilidad; no obstante, lograban construir lazos de amistad y había mucha camaradería entre ellas. Aprovechaban, asimismo, la noción de ocio y realizaban actividades conjuntas. En este contexto, las mujeres trabajadoras retaban al patriarcado y se les acusaba de “desriendadas”, “sueltas”, lo cual se reforzaba porque algunas aumentaban sus ingresos trabajando en bares o dedicándose a la prostitución. Los bailes del sindicato, los viernes y sábados, contribuían a propalar esta idea. La sociedad las desdeñaba y los sacerdotes arremetían contra ellas.

A mediados de la década de 1920 corrían vientos comunistas y anarcosindicalistas. Este momento estuvo marcado por luchas entre cromistas y agraristas por cooptar al sindicato de desmanchadoras. Ellas pudieron aprovechar la coyuntura para

negociar su contrato colectivo. Ningún otro sindicato, masculino o femenino, hizo esto antes en América Latina: ellas elegían a sus líderes, enviaban cartas al gobernador y se apropiaron del discurso anticlerical que las desdeñaba, para mostrar su adhesión al Estado. De los seis nombres en las placas de la CROM que señalan a los líderes destacados, dos son de mujeres escogedoras: Inés Reyes y Sofía Castro. Posteriormente, la CROM amplió su discurso, basado en la masculinidad, para proteger el rol de proveedoras y desarrollar políticas que limitaran la autonomía de los sindicatos revolucionarios. Ello derivó en un deterioro de los derechos de las mujeres y de su autonomía política.

En el cuarto capítulo, “Caciquismo, organized labor, and gender”, se aborda el caso de las líderes como poderosas intermediarias. Las mujeres lograron establecer un cacicazgo más flexible. Aunque empleaban las mismas tácticas que los hombres, como el clientelismo, tenían una estrategia diversificada: utilizaban igualmente amenazas económicas y manipulación, intimidación y exclusión, pero fueron más eficientes que los hombres no solo porque su número de agremiadas era mayor, sino por sus habilidades de liderazgo y valentía. Gracias a este fuerte sentimiento sobre su valor como trabajadoras, las mujeres líderes desarrollaron una solidaridad más fuerte que el autoritarismo y asimilaron el carisma de los varones. Tuvieron una presencia como actrices constantes en el espacio social, sobre todo como músicas.

En el quinto capítulo, “Everyday experiences and Obrera culture”, Heather menciona la forma en que Julio de la Fuente las distinguió, por su importancia, como parte de la clase obrera emergente. Ahí, con base en quince entrevistas, se revisa el devenir de las escogedoras que llevaban en la actividad entre 10 y 30 años; su vida cotidiana, su vida sexual y familiar, su percepción sobre dobles y triples jornadas. Ahí también se examinan las actividades de ocio y recreativas, los bailes financiados por los patrones – donde se vigilaba la moral– o los de la CROM, donde se cobraba una cuota que servía al gremio para comprar cosas.

Los espacios de ocio, como los bailes, eran considerados por ellas como una parte fundamental de su identidad como mujeres, trabajadoras y sindicalistas. Ocupar espacios públicos tenía un significado libertario, aunque se observara bajo la lente de la moral burguesa. En 1946, la banda de guerra, que fue su *esprit de corps* por casi 30 años, continuaba siendo invitada a participar en los eventos cívicos y gracias a ello hubo un ingreso al discurso de la ciudadanía. También representaban

obras de teatro, incluso escritas por ellas mismas, sobre historia, moral, y a veces como una forma de resistencia popular.

Por último, en el sexto capítulo, “Coffee entrepreneurs, workers, and the state confront the challenges of modernization” la autora aborda los avatares de la industria durante y después de la Segunda Guerra Mundial, mostrando la forma diferenciada en que se repartieron costos y beneficios, según los actores sociales participantes.

En suma, la lectura de este texto nos lleva a reflexionar sobre varias cuestiones; entre ellas: ¿Por qué no cristalizan los logros de las mujeres? ¿Puede la historia contributiva revertir la tendencia a invisibilizar la participación de las mujeres en la vida social? Finalmente, no basta escribir una historia de las mujeres, es preciso forjar una historia CON las mujeres.

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales. Año II, número 4, julio-diciembre, 2015.

Publicación semestral, digital, arbitrada y de acceso gratuito, es editada por la Universidad Veracruzana (UV) a través del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales (IIH-S), con dirección postal: Diego Leño núm. 8, Col. Centro, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México; teléfono +52 (228) 8 12 47 19, ext. 13813; correo electrónico: clivajes@uv.mx y página Web: <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/index>

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales reivindica la toma de posiciones en el campo científico mediante argumentos y pruebas empíricas. Tiene como objetivo divulgar discusiones teóricas, análisis de datos y resultados originales de investigación aplicada, para contribuir al debate académico en torno a temas emergentes en las ciencias sociales contemporáneas.

Editor: José Alfredo Zavaleta Betancourt. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2015-022711045600-203, ISSN: 2395-9495, ambos expedidos por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (Indautor). Responsable de la publicación de este número: Judith Guadalupe Páez Paniagua, del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana: Diego Leño núm. 8, Col. Centro, C.P. 91000, Xalapa, Veracruz, México; teléfono +52 (228) 8 12 47 19, ext. 13813; correo electrónico: clivajes@uv.mx y página Web: <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/index>

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan la posición del Editor de la revista. Prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la revista sin autorización previa de la Universidad Veracruzana.

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Ladrón de Guevara González
Rectora

Mtra. Leticia Rodríguez Audirac
Secretaria Académica

Dra. Clementina Guerrero García
Secretaria de Administración y Finanzas

Dr. Octavio A. Ochoa Contreras
Secretario de la Rectoría

Dra. Carmen G. Blázquez Domínguez
Director General de Investigaciones

Dr. Juan Ortiz Escamilla

Director del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Equipo Editorial