

tas

REFLEXIONES SOCIOFILOSÓFICAS

SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL

Human

Milany Andrea Gómez Betancur
Editora académica



REFLEXIONES SOCIOFILOSÓFICAS SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL

REFLEXIONES SOCIOFILOSÓFICAS SOBRE LA DIVERSIDAD CULTURAL

Milany Andrea Gómez Betancur
Editora académica

Colección Humanitas



CATALOGACIÓN EN LA FUENTE

Gómez Betancur, Milany Andrea (Ed.)

Reflexiones sociofilosóficas sobre la diversidad cultural / Milany Andrea Gómez Betancur, editora académica.— Rionegro : Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente, 2020.

ISBN: 978-958-5518-58-2 (digital)
208 p.; 24 × 17 cm.

1. Multiculturalismo. 2. Pluralismo (ciencias sociales). 3. Sociología. I. Gómez Betancur, Milany Andrea (Ed.). II. Título.

306 CDD 21.ª ed.

© Universidad Católica de Oriente

ISBN: 978-958-5518-58-2 (digital)

Primera edición: diciembre de 2020

Editora académica

Milany Andrea Gómez Betancur

Autores

Milany Andrea Gómez Betancur

María Elena Restrepo Vélez

Jorge Giraldo Ramírez

Aníbal Pineda Canabal

Jorge Polo Blanco

Mauricio E. Giraldo

Paola Andrea Posada

Carlos Andrés Arango

Luz Dary Gómez Zuluaga

Vladimir Merchán Jaimes

Guillermo L. Herrera Gil

Corrección de estilo

Omaira Reina

Diseño y diagramación

Silvia Giraldo

Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente

Editado por

Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente

Sector 3, Carrera 46 n.º 40B-50

054040 Rionegro (Antioquia)

fondo.editorial@uco.edu.co.



Hecho en Colombia – *Made in Colombia*

Se permite la distribución total o parcial del libro, siempre y cuando se dé el crédito debido a los autores y a la Universidad Católica de Oriente.

CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN | 9 |
| EL MULTICULTURALISMO, UNA MIRADA CRÍTICA DESDE EL PEN- SAMIENTO DE SLAVOJ ŽIŽEK | 15 |
| Milany Andrea Gómez Betancur, María Elena Restrepo Vélez | |
| NANCY FRASER, EL FEMINISMO Y LA CRISIS DEL CAPITALISMO ... | 43 |
| Jorge Giraldo Ramírez | |
| LA FILOSOFÍA DEL CALEIDOSCOPIO COMO PROPUESTA PARA UN UNIVERSO PLURAL..... | 67 |
| Lenin Aníbal Pineda | |
| CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO MODERNO EN AMÉRICA LATINA: UNA REFLEXIÓN DESDE MIGNOLO | 93 |
| Jorge Polo Blanco, Milany Andrea Gómez | |
| EL SER Y EL HACER SENTIPENSANTE EN FALS BORDA | 119 |
| Mauricio E. Giraldo | |
| EDUCAR PARA LA INTERCULTURALIDAD. PENSAR LA EDUCA- CIÓN EN UNA SOCIEDAD PLURICULTURAL | 135 |
| Paola Andrea Posada | |
| TAYLOR Y LA CONFIGURACIÓN DE LA PREGUNTA POR LA MULTI- CULTURALIDAD | 167 |
| Carlos Andrés Arango | |
| EL MULTICULTURALISMO EN LA BIBLIA: ANÁLISIS DOCUMENTAL A PARTIR DE TRES TEXTOS BÍBLICOS | 181 |
| Luz Dary Gómez Zuluaga, Vladimir Merchán Jaimes, Guillermo L. Herrera Gil | |

Introducción

Fenómenos como la globalización y el subsecuente desarrollo de los medios de comunicación han permitido constatar en la actualidad, la existencia de múltiples y variadas culturas a nivel mundial. Desde la diversidad étnica dentro de un país, hasta la multiplicidad de lenguas y costumbres nacionales constituyen, hoy por hoy, una riqueza cultural inimaginable. Esto hace que se pueda hablar sin problemas de los denominados derechos culturales, los cuales, están relacionados con el arte y la cultura, y son promovidos para garantizar que las personas y las comunidades tengan acceso a ella en condiciones de igualdad, dignidad humana y no discriminación. Son así, derechos relativos a cuestiones como la lengua; la producción artística; la participación en la cultura; el patrimonio cultural; los derechos de autor; las minorías, etc.

Ahora bien, esto tiene por supuesto una clara matiz liberal, y aunque son denominados derechos de tercera generación por ser su positivización tardía con relación a los demás derechos (primera, segunda) son, en efecto, consecuencia de los mismos, en tanto que, por conexión interpretativa, en muchos casos la no garantía de derechos culturales puede generar un detrimento tanto en derechos sociales y económicos, como en derechos civiles y políticos tales como la vida¹.

1 Para ver más: Gómez B. (2019) El Sistema Interamericano de Derechos Humanos, sus sentencias y su eficacia. *Verba Iuris*, (41), 135-150.

Así pues, dado que el liberalismo como corriente ideológica fundamenta su pensamiento en la libertad natural humana, es imperativo que los diferentes pueblos y las personas sean libres de vivir de manera digna prácticas culturales que hacen posible su identidad y, estas a su vez, deban ser garantizadas por los diferentes estados democráticos. Sin embargo, es claro que estas prácticas deben ser posibles siempre y cuando no afecten el otro, y es allí donde aparece una complejidad, pues parece haber una homogenización frente a qué prácticas culturales aceptar y hasta dónde hacerlo, en una clara tendencia a favorecer aquellas de corte occidental que han sido catalogadas como «buenas» a diferencia de las «otras» que, o son malas o son menos importantes y subdesarrolladas. Estas últimas entonces, aparecen en el imaginario colectivo como prácticas que, o deben ser eliminadas o cambiadas, para poder vivir en paz y no detener el desarrollo social. Así, parece evidente que no se están defendiendo prácticas que vayan en contra de la dignidad, pero es importante entender que hay algunas que se inscriben dentro de dinámicas socioculturales propias en las cuales sus negaciones van en contravía de esta idea misma, por ejemplo, el uso del velo por parte de las mujeres practicantes del islam.

En este orden, desde los años 70 (poscolonialismo y decolonialismo) se han venido gestando movimientos a favor de la multiculturalidad, la diversidad de pensamiento y múltiples formas de ver y habitar el mundo, en un mundo sin ideologías en el que lo verdaderamente importante es la esencia y la identidad, por lo que hoy en día hallamos una sociedad donde el multiculturalismo se ha puesto en la palestra y es un tema de debate. Por ello, hoy no se puede simplemente excluir estos fenómenos, pues dichos actos están siempre siendo observados por todos, la sociedad de control obliga a aceptar estos movimientos y, en efecto, al parecer estamos en un mundo con mayor tolerancia. Sin embargo, ¿es esto lo único que se necesita?, ¿mayor tolerancia se traduce en escenarios de multiculturalidad? Se acepta a otro y su otredad como espectáculo, como gesto de bondad, pero ¿se acepta en realidad?, ¿es posible hacerlo? Y, si es así, ¿cómo lograrlo y qué hacer para que ocurra? ¿Acaso, debemos dejar de hablar de multiculturalidad y pasar a hablar de diversidad cultural?

En el trasfondo de estas preguntas y esta reflexión se ubica el presente libro, pues se referirá a la diversidad cultural como una preocupación contemporánea, a través de las reflexiones surgidas desde la investigación denominada *«Análisis de las principales tesis del multiculturalismo contemporáneo, capitalismo, derechos*

humanos y subjetividad» apoyada por la Universidad Católica de Oriente, y que dieron cuenta de los diferentes nudos, matices, problemáticas y perspectivas de este tema. Ahora bien, fue precisamente este proceso de estudio, búsqueda y debates lo que llevó a no asumir el nombre del libro como reflexiones hacia la multiculturalidad, tema que en un principio fue planteado, pues no solo se fue descubriendo que este concepto se queda corto frente a los completos y complejos análisis que se han hecho sobre este fenómeno, sino que se encontró que como categoría es muy reducida para el examen de las problemáticas subyacentes y, en mayor medida, para proponer alternativas de respeto a la intrínseca diversidad cultural en la que habitamos.

Se llegó a esta conclusión después de realizar tres foros, cada uno dirigido a una de las siguientes temáticas: *capitalismo, derechos humanos y subjetividad*. En ellos los investigadores dialogaron y debatieron los temas desde diferentes perspectivas y claves teóricas. Posteriormente se incluyó esto en una matriz de análisis donde se pudieran relacionar las múltiples miradas de los autores y, de esta, se pudo deducir que frente a este tema hay perspectivas que no se limitan a describir la diversidad cultural como un fenómeno eminentemente liberal, sino que, en mayor o menor medida, muestran que el capitalismo se ha agenciado esta idea, lo que hace más compleja la posibilidad de emancipación y genera la falacia de aceptación de una manera cínica, en la cual, se tolera la diversidad cultural, se fomenta incluso, pero en términos reales no se acepta, o lo que es igual, se mira, pero no se toca. Esta se convirtió en un espectáculo y, es ahí, donde está el problema.

De esta manera, en aras de presentar los resultados de investigación de los diferentes docentes y estudiantes que hicieron parte del proceso, el libro se expone siguiendo lo que podríamos denominar una mirada esperanzadora, es decir, una mirada que al final encuentra propuestas de emancipación, descolonización y posibilidades de un mundo posdemocrático donde se respeten la diversidad y los derechos humanos. Por ello comienza con una visión más crítica de la categoría de multiculturalismo desde lo que se denomina actualmente la izquierda lacaniana o análisis posmarxista. Desde ahí, se entreteje el primer trabajo que, de la mano de Slavoj Žižek, intenta mostrar el multiculturalismo como falacia y categoría servil al capitalismo. Este texto se enfoca en pensar los fenómenos político-autoritarios como consecuencia de la falacia del multiculturalismo liberal y, partiendo de la angustia constitutiva del sujeto por su carácter incompleto y vacío, la tolerancia

de la diversidad no es más que la afirmación de su yo y la negación del otro. En este orden, el escrito pretende mostrar el goce como motor constitutivo real de los proyectos liberales que plantean la posibilidad de un entendimiento entre culturas, y sostiene que dichas categorías e ideas en vez que procurar una tolerancia multicultural, funcionan como posibilidad del capitalismo.

Ahora bien, desde una perspectiva crítica al capitalismo, pero menos férrea con el multiculturalismo y el liberalismo democrático, tomando los postulados de Nancy Fraser, se presenta un segundo análisis en el cual se aborda el movimiento feminista desde la perspectiva postsocialista. En él se hace una aproximación a las luchas reivindicatorias femeninas de la segunda ola, y el rol que cumplen en el tránsito del capitalismo organizado al capitalismo neoliberal. Tomando como tesis la idea de que el capitalismo tiene dentro de su esencia un carácter autodestructivo, entender los factores de dominación que ha ejercido es, en sí, una lucha política en su contra, pues solo dentro de este escenario son posibles las luchas por el reconocimiento y su necesaria conexión con la exigencia de una igualdad social real y democrática.

En tercer lugar, se presenta el concepto de *multiversum*, que Ernst Bloch retoma de W. James, desde el cual y, tras los vergonzosos hechos de la Segunda Guerra Mundial, el autor hace un llamado a la posibilidad de una unión intersubjetiva entre los seres humanos, e invita a un universo compartido en el cual, personas no contemporáneas y diversas puedan coexistir.

Después de esta reflexión, se encontrarán otras tres propuestas académicas que con rigurosidad expondrán la idea de diversidad cultural desde el pensamiento decolonial. Así, comenzando por las ideas de Walter Dignolo, este capítulo indaga sobre las relaciones que tejen fenómenos de etnización y racialización entre la modernidad y la colonialidad, intentando dirimir una de las problemáticas más complejas respecto a si la modernidad europea es inherentemente colonial, o el pensamiento moderno europeo se halla entrelazado de forma indisociable con la colonialidad, que reproduce a partir de la relación saber poder, fenómenos de desigualdad y diferencia, serviles al capitalismo contemporáneo. Según esto, y tomando como base a Dignolo, se sostiene la llamada consustancialidad de modernidad y colonialidad, en la que no se puede reducir este a un fenómeno meramente europeo.

En esta línea de los estudios decoloniales, se presentan dos capítulos más, el primero sobre el maestro Orlando Fals Borda, que busca abrir un diálogo acerca del ser y el hacer del autor, de manera que se evidencie cómo en sus ideas y acciones se reflejan apuestas por la diversidad cultural. Y el segundo, donde se elabora desde la interculturalidad una crítica al papel de la educación en Latinoamérica y se reivindican las luchas de los pueblos originarios y afrodescendientes, que desde una movilización política han reclamado aprendizajes propios y también desde su idiosincrasia, por encima de los hegemónicamente establecidos en Occidente.

Finalmente, este libro cierra con dos capítulos donde la interculturalidad será línea de análisis. Por un lado, el capítulo número ocho esboza las ideas que sobre la diversidad se evidencian en la obra de Charles Taylor, quien, a través de dos categorías, identidad/reconocimiento, entiende y cree posible la multiculturalidad dentro de un mundo globalizado y permeado por la economía capitalista. Por otra parte, el último capítulo de esta obra pone su punto de atención en la importancia de que se hagan análisis sobre la interculturalidad desde la teología y la religión; por ello, indagará sobre cómo el intercambio cultural ha influido en la modificación de los textos bíblicos católicos y, por ende, como ello se verá reflejado en la fe que expresan, y las diversas acciones que desde esta realizan los fieles.

EL MULTICULTURALISMO, UNA MIRADA CRÍTICA DESDE EL PENSAMIENTO DE SLAVOJ ŽIŽEK

Milany Andrea Gómez Betancur

Doctoranda en Marketing Político de la Universidad Santiago de Compostela (España). Magíster en Relaciones Internacionales. Filósofa. Docente vinculada tiempo completo e investigadora del grupo Humanitas de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

ORCID: 0000-0001-9362-3896.

Correo electrónico: mgomez@uco.edu.co.

María Elena Restrepo Vélez

Magíster en Humanidades de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Administradora. Coinvestigadora del proyecto.

Correo electrónico: merestrepo@metrodedemellin.gov.co.



Introducción

«Siempre que hay una crisis la gente, de manera espontánea, busca alguna clase de equilibrio perdido [...] No hay ninguna armonía a la que podamos o debamos regresar. En lugar de la armonía, lo que tenemos que hacer es decidir lo que queremos, y luchar y pelear por ello» (Žižek, 2014, p. 17).

El presente artículo tiene el propósito de responder a la pregunta: ¿cómo se comprende el multiculturalismo desde el pensamiento de Slavoj Žižek? Para ello, se elaboran una serie de reflexiones en torno a nociones que brindan una aproximación a su pensamiento filosófico, psicoanalítico y político con el fin de obtener la respuesta al interrogante planteado. Las nociones por tratar son: 1) Sujeto, síntoma y ontología de la incompletud. 2) El sentido de lo real, lo simbólico y lo imaginario en Slavoj Žižek. 3) La noción de goce. Y, finalmente, 4) el multiculturalismo como falacia del capitalismo.

1. Sobre las nociones de sujeto, síntoma y ontología de la incompletud en Slavoj Žižek

Para iniciar es primordial destacar que en Žižek la noción de sujeto se aparta del enfoque historicista¹. Al revisar su bibliografía se descubre la noción de sujeto

1 Para comprender el enfoque historicista conviene apelar a Michael Foucault para quien el sujeto no es sustancia sino forma, la que no se mantiene idéntica a sí misma puesto que tiene una historia. Postula que la manera cómo el sujeto habla y razona está definido por un conjunto de reglas que se originan en las condiciones históricas en las que se encuentra lo que configura la manera de pensar y de hablar del sujeto sobre el mundo. Insiste en que los conceptos no son eternos debido a que las reglas y condiciones históricas cambian por lo que propone una arqueología que permita desentrañar las condiciones en las que el hombre habla en cada época, de tal suerte que el sujeto se constituye como tal a partir de relaciones de poder y de resistencia que se enmarcan en una ontología histórica. La ontología de Foucault es así una ontología historicista que se puede evidenciar en su ejercicio de leer un tiempo presente sin invocar un ente fundador. De esta manera el sujeto es el producto de los modos de subjetivación que tienen carácter histórico. Para ampliar esta concepción revisar *El vocabulario de Michel Foucault* (Castro, 2004, p. 253).

fruto de su aproximación a importantes filósofos como Descartes, Kant, Hegel y Lacan. En este sentido, el pensamiento de Žižek se estructura a partir de su lectura e interpretación del idealismo alemán (Žižek, 2015) y le incorpora una actualización desde el psicoanálisis de Jacques Lacan.

Comenzando por Descartes, Žižek realiza su primer acercamiento a la noción de sujeto más allá de una comprensión tradicional como ser racional y con capacidad completa de entendimiento. En su reinterpretación de Descartes, Žižek percibirá al sujeto cartesiano como sujeto dividido, vacío, que no posee atributos y que es sujeto de enunciación, por oposición al sujeto enunciado que posee unos atributos (2003a).

Según Descartes el sujeto es una cosa pensante (*res cogitans*) y en tal sentido es una cosa que duda. Es así como el sujeto no puede dejar de pensar sin dejar de ser, puesto que es una cosa que piensa y por ello existe y, en consecuencia, si no piensa tampoco existe. Ahora bien, según Žižek (2001), el sujeto de Descartes no abandona la duda mediante la certeza, sino que, por el contrario, es un sujeto que tiene la certeza de la duda, la que no es posible satisfacer en su plenitud —y por tanto no puede alcanzar el objeto del deseo—, lo que para Žižek configura la comprensión de un sujeto que no puede llenar su vacío porque desborda lo histórico, porque es anterior a todo proceso de subjetivación². «Lo que caracterizaría entonces al sujeto cartesiano no es la transparencia y la soberanía, sino la hendidura y la división (*Spaltung*). Es un sujeto dislocado, escindido, que encuentra sus condiciones de posibilidad en la estructura interna del deseo, en la pulsión de muerte» (Castro-Gómez, 2015, p. 26).

En este mismo sentido, Žižek reconoce en Kant el filósofo que hace un proceso de concreción de la noción de sujeto cartesiano la cual inicia con la constitución trascendental de la realidad. Para él, es el sujeto el que construye el objeto, y cualquier experiencia o concreción de objetos en el mundo son deducidas gracias al sujeto. Cabe destacar aquí dos elementos del pensamiento kantiano: en primer lugar, el interés en no describir la estructura del mundo, sino por el contrario la forma de representación de esta estructura. En segundo lugar, Kant plantea im-

² Para Santiago Castro-Gómez, el retorno de Žižek a Descartes tiene el objetivo de restablecer la conexión existente entre sujeto y verdad que se rompió por la filosofía del siglo xx y conduce a un relativismo cultural incapaz de enfrentar al universalismo del capital (Castro-Gómez, 2015, p. 23).

posible el encuentro con la verdad, ya que se debe buscar la percepción de esta a través de la ilusión. El ser humano está imposibilitado para conocer el mundo y su único camino es lograr su representación: «Aunque la cosa³-en-sí existe, de ella no podemos saber ni experimentar nada; tan sólo podemos conocer el proceso epistémico que se desencadena una vez producida la intuición sensible» (Castro-Gómez, 2015, p. 31) y es allí en donde reside el vacío constitutivo del sujeto, en la necesidad de la representación y, a su vez, en la forma incompleta de esa representación, por ello se afirma que el sujeto necesita dicha ilusión. Ello significa para Žižek que la epistemología de Kant muestra una falla en el sujeto que es leída como una ontología incompleta, el sujeto gira en el eje de su propia «ausencia de ser», en su vacío constitutivo.

Al arribar a Hegel encuentra la noción de sujeto concreto que tiene un origen histórico y que tiene la característica de proyectar su patología en el objeto. Si para Kant el sujeto es incompleto, para Hegel el mundo es incompleto y en él radica la inevitabilidad del antagonismo como la posibilidad que tiene el sujeto de ser. Esa negatividad que no puede ser superada se expresa en la división del sujeto y del ser (la sustancia), por lo cual es posible indicar que están intrínsecamente divididos y que, por tanto, no tienen posibilidad de una identidad plena y completa, lo que para Žižek significa que el antagonismo es una barrera que imposibilita la realización plena del sujeto⁴. Žižek «insistirá en que tanto el sujeto como la sustancia se hallan atravesados por la contradicción. No existe por tanto ninguna reconciliación que cierre la grieta ontológica del ser. No hay salida posible a la tragedia del sujeto» (Castro-Gómez, 2015, p. 48).

3 Para profundizar en la comprensión de la Cosa como objeto absoluto del deseo conviene revisar a Néstor Braunstein (2014), quien expone que la Cosa abre al pensamiento una dimensión no esperada y profunda de un goce del ser que es anterior a la existencia y que tiene un efecto retroactivo del lenguaje que, al ubicarse más allá de la cosa misma —del referente según los lingüistas— crea la intuición de un más acá. La Cosa resulta así un efecto del lenguaje que introduce la falta y que separa de ella. La Cosa es irrepresentable, un escenario vacío, en donde los objetos que pretenden sustituirla y poblar su espacio solo alcanzan un estatuto espectral, imaginario. Sugiere así la distinción entre la Cosa y los objetos e indica que cuando la Cosa falta es cuando los objetos del mundo aparecen y se multiplican; es el momento en que los hablantes por medio del lenguaje se dan un mundo y entran en el mercado del goce con el Otro. De esta manera, los objetos son derivados de la pérdida, se constituyen en sus sucedáneos, en sus representantes fantasmáticos. «Del Goce, del Gran Goce inicial y mítico, a los gocecitos, a las minúsculas @ de los objetos que causan el deseo y lo vectorizan» (p. 105-106).

4 De acuerdo con Santiago Castro-Gómez la verdadera revolución filosófica de Hegel desde la perspectiva de Žižek consiste en mostrar que no es la razón sino la locura el elemento constitutivo de la realidad misma (Castro-Gómez, 2015, p. 45).

Al sumar a estas visiones del sujeto desde la óptica de Descartes, Kant y Hegel su comprensión lacaniana del mismo, Žižek concluye que el sujeto está atravesado por una negatividad que le impide una identidad plena y completa. Para explicitar de manera general esta última idea, es preciso recurrir a las siguientes distinciones que hace Lacan:

La noción de significante: «El significante es lo que representa un sujeto para otro significante» (Chaumon, 2005, p. 31), definición con la que se aprecia una relación de aparente circularidad ya que un significante remite a otro y así sucesivamente. Desde el análisis lacaniano lo que sucede es que una palabra remite a otra y esta a otra, en una sucesión infinita de palabras en donde lo que importa es el lazo diferencial de un significante con otros, que se refleja en el método de la libre asociación como herramienta terapéutica en psicoanálisis.

La noción de sujeto: para Lacan el sujeto es lo que está representado y es al mismo tiempo lo que vincula a un significante con otro. «¿Qué representa un significante? Un sujeto. ¿Para quién? (es decir, ¿al lado de quién?) Para otro significante» (Chaumon, 2005, p. 31). En el ámbito de la cura psicoanalítica lacaniana lo que circulan son significantes que remiten unos a otros de manera infinita no buscando representar las cosas sino la presencia del sujeto pues el sujeto no es evocado por sí mismo sino por otros significantes⁵.

El nudo borromeo: Lacan alude a tres términos a los que considera debe otorgárseles una posición equivalente. Lo *real* (R), lo *simbólico* (S) y lo *imaginario* (I), de los que se detallará más adelante en el numeral 2. Dichos términos están estrechamente articulados para lo que propuso una forma de representación con un anillo denominado el nudo borromeo: este nudo une juntos tres círculos idénticos de tal manera que si se cortara alguno de ellos los otros dos no se sostendrían juntos.

⁵ Según Franck Chaumon, si el significante representara al sujeto tal como un signo representa una cosa sería fácil su definición. Por el contrario, para el psicoanalista el sujeto es el que se deduce de ciertas conexiones entre significantes. Esa nueva definición del sujeto lacaniano surgió gracias al paso de la concepción lacaniana por los aprendizajes de la lingüística estructural. Ese nuevo sujeto ya no es una sustancia o algo representable mediante signos. Este sujeto es ahora una suposición «es decir, lo que está supuesto, ubicado debajo, en el intervalo, en el lazo entre dos significantes. Este sujeto, una nada de alguna manera, era sin embargo lo que hace lazo entre dos significantes, y esa nada es el corazón de la palabra en tanto ésta atañe al analista» (Chaumon, 2005, p. 33).

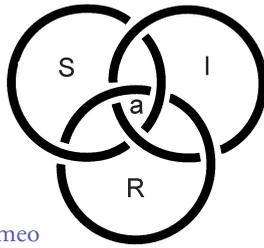


Figura 1. Nudo borromeo

En términos de Lacan, la representación simbólica siempre deforma al sujeto puesto que es un desplazamiento, un fracaso, ya que el sujeto no logra hallar un significante que sea el suyo, que exprese de manera precisa lo que realmente pretendía decir (Žižek, 2003a, p. 227).

El sujeto es una respuesta de lo Real (del objeto, del núcleo traumático) a la pregunta del Otro. La pregunta como tal produce en su destinatario un efecto de vergüenza y culpa, lo divide, lo histeriza, y esta histerización es la constitución del sujeto: el estatuto del sujeto como tal es histérico. El sujeto se constituye a través de esta división, escisión, con referencia al objeto en él; este objeto, este núcleo traumático, es la dimensión que ya hemos denominado como la de una «pulsión de muerte», de un desequilibrio traumático, una extirpación. El hombre como tal está «enfermo de natura hasta la muerte», descarrilado, fuera de los rieles por una fascinación con una Cosa letal. El proceso de interpelación-subjetivación es precisamente un intento de eludir, de evadir este núcleo traumático mediante la identificación: al asumir un mandato simbólico, al reconocerse en la interpelación, el sujeto elude la dimensión de la Cosa (...) El psicoanálisis también deshisteriza al sujeto, pero de otra manera: al final del psicoanálisis la pregunta, por así decirlo, se devuelve al Otro, la impotencia del sujeto se desplaza a la imposibilidad propia del Otro: el sujeto tiene la vivencia de que el Otro esta tachado, falto, marcado por una imposibilidad central —en suma—, es «antagónico» (Žižek, 2003a, p. 235).

El síntoma: entendido el sujeto como un vacío es necesario avanzar ahora hacia el entendimiento de la noción de síntoma como aquello que representa ese vacío, esa carencia ontológica. Para Lacan el síntoma como algo real va más allá de una codificación simbólica; nada existe, pues no existe el mundo, no existe el

lenguaje ni existe el sujeto y, por oposición, lo que sí existe y que sostiene la congruencia de todos los fenómenos es el síntoma.

A su vez el síntoma está relacionado con su formación patológica que, desde el punto de vista del psicoanálisis, persiste más allá de su interpretación y hace posible afirmar que llega más allá de la fantasía. Frente a esta formación Lacan propone el concepto de *sinthome* como una formación significativa llena de goce, de *jouis-sense*, sentido de goce (Lacan, 1987). El *sinthome* es, entonces, «nuestra única sustancia y soporte positivo de nuestro ser» que garantiza la congruencia del sujeto evitando que caiga en la locura, por ello para Lacan el fin último del proceso psicoanalítico es la identificación con el síntoma, «el análisis llega a su fin cuando el paciente es capaz de reconocer, en lo Real de su síntoma, el único soporte de su vida (...) tú, el sujeto, te has de identificar con el lugar en el que tú síntoma ya estaba; en su particularidad patológica» (Žižek, 2003a, p. 110)⁶.

Hasta este apartado ya se encuentran revisadas las nociones de sujeto y síntoma en Žižek, por lo que resulta necesario precisar la noción de ontología de la incompletud. Para ello cabe citar a Santiago Castro-Gómez (2015, p. 33) quien afirma que para Slavoj Žižek el sujeto debe identificarse con el acto primordial y absoluto del creador para poder actuar libremente, es decir, que debe elegirse a sí mismo sin recurrir a una razón dada por el mundo de lo simbólico. «Todo lo contrario, el acto libre demanda una negación radical de todas las razones, una ruptura con la cadena de la causalidad de lo simbólico en la cual el sujeto existe. No hay libertad sin este acto de ruptura radical con el mundo en el cual ocupamos una posición de sujeto» (Castro-Gómez, 2015, p. 39).

Pero todo esto significa que el acto de libertad es traumático, que conlleva una buena dosis de horror y terror, en tanto que supone la irrupción de lo Real en la historia personal o colectiva (...) preferimos refugiarnos

⁶ Sobre el síntoma, Žižek (2003c) inquiriere por qué, no obstante, la interpretación, este no se disuelve. Desde la respuesta lacaniana el síntoma es un modo que tiene el sujeto de organizar su goce «por ello, incluso después de completada la interpretación, el sujeto no está dispuesto a renunciar a su síntoma; por ello “ama a su síntoma más que a sí mismo”». (...) Pide Žižek además recordar el estatus ontológico radical del síntoma concebido como *sinthome*, puesto que «es literalmente nuestra Única sustancia, el Único soporte positivo de nuestro ser, el único punto que da congruencia al sujeto (...) es el modo en que (...) los sujetos “evitamos la locura”, el modo en que escogemos algo (la formación del síntoma) en vez de nada por medio de vincular nuestro goce a una determinada formación significativa, simbólica, que asegura un mínimo de congruencia a nuestro ser-en-el-mundo» (p. 110).

en la seguridad que nos ofrece el mundo simbolizado de la historia (el flujo de lo que ya conocemos) antes que ser libres (...) Al carecer de sustancia, el acto de libertad es monstruoso, suspende las barreras de represión erigidas por el orden simbólico y permite el despliegue sin reservas del instinto de muerte. Por ello mismo, hay algo de locura en todo acto de libertad. No habría libertad si nuestras decisiones pudieran remitirse a una norma universal que el sujeto debería seguir (...) Somos libres precisamente porque no tenemos control pleno sobre nuestras vidas, porque nunca podremos expulsar de ella la oscuridad, el caos y la impecabilidad... Por eso, actuar en medio del vacío, asumiendo las consecuencias de nuestras elecciones, es lo que caracteriza al acto de libertad (Castro-Gómez, 2015, p. 40).

A manera de conclusión sobre este apartado se destacan cuatro elementos que iluminan la elaboración de la respuesta al interrogante que guía este artículo, dichos elementos son:

A) El sujeto se encuentra atravesado por una grieta ontológica que es constitutiva de su ser y, en tal sentido, no existe salida posible a la tragedia del sujeto;

B) La representación simbólica es un desplazamiento que siempre deforma al sujeto, ya que el sujeto no puede encontrar un significante que exprese de manera precisa lo que realmente quería o pretendía decir;

C) El *sinthome* es el soporte positivo que garantiza la congruencia del sujeto evitando que caiga en la locura; y

D) El sujeto es una respuesta de lo Real —del núcleo traumático— a la pregunta del Otro.

2. Las nociones sobre lo *real*, lo *simbólico* y lo *imaginario* en Slavoj Žižek

Para incursionar en la comprensión de estas nociones conviene recordar la preponderancia del pensamiento lacaniano en Slavoj Žižek y la forma cómo elabora sus concepciones psicoanalíticas para dotar de sentido su propio pensamiento filosófico y político. En primera instancia cabe destacar que para Lacan (1972), el inconsciente está estructurado como un lenguaje que posee su propia gramática —pues el inconsciente habla— y su propia lógica —pues el inconsciente piensa— Lo que en el inconsciente reside es «una verdad insoportable con la que tengo que aprender a vivir» (Žižek, 2008a, p. 13). Para Lacan el psicoanálisis confronta al sujeto con la dimensión radical de la existencia humana y permite explicar cómo

la realidad se constituye, es por ello que el propósito del tratamiento psicoanalítico es lograr que el individuo se confronte con las coordenadas de su deseo.

Así, en el psicoanálisis lacaniano, tres niveles aparecen superpuestos de manera parcial uno sobre otro: lo simbólico, lo imaginario y lo real:

Lo simbólico: su categoría central es la falta. Para Lacan sólo puede haber falta si existe un sistema simbólico mínimo que permita inscribirla como tal puesto que para pensar una cosa como faltante es necesario poder designar su ausencia. Lo Simbólico en la formación del sujeto corresponde a la fase edípica, dentro del psicoanálisis freudiano, etapa en donde el individuo introyecta la normativa social entendida como conciencia moral. No obstante, en Lacan, lo Simbólico es el mundo de las palabras que dan lugar al mundo de las cosas, es al mismo tiempo una conciencia que se representa a sí misma de modo absoluto, lo simbólico es para Lacan el lugar del código (Lacan, 1972, p. 23).

La expresión lacaniana «Gran Otro» opera en este nivel simbólico que se puede definir como la constitución no escrita de la sociedad o, como el mismo Slavoj Žižek específica, la segunda naturaleza de todo ser hablante: «está ahí, dirigiendo y controlando mis actos; es el agua donde nado, en última instancia inaccesible —nunca puedo ponerlo en frente de mí y aprehenderlo—. Es como si nosotros, sujetos del lenguaje, habláramos e interactuáramos como marionetas, con nuestras palabras y gestos dictados por un poder omnipresente y anónimo» (Žižek, 2008a, p. 18).

Así se entiende que el orden de lo simbólico es el conjunto de reglas a las que el sujeto se subordina para interactuar con otros y que constituyen los parámetros para medirse. Ese conjunto de reglas está conformado básicamente por dos grupos: en primer lugar, las reglas gramaticales que se adoptan y se utilizan de manera automática para garantizar la continuidad del discurso; en segundo lugar, están las reglas asociadas con el medio cultural que es comúnmente compartido con otros sujetos y que facilita el entendimiento entre los interlocutores. En este ámbito, el gran Otro de Lacan opera como «el Dios que vigila desde el más allá, a mí y a cualquier persona existente, o la causa que me compromete (libertad, comunismo, nación), por lo que estoy dispuesto a dar la vida. Mientras hablo, nunca soy un pequeño otro (individual) que interactúa con otros pequeños otros; el gran Otro siempre está ahí» (Žižek, 2008a, p. 19). Para Žižek el gran Otro es un extraño sujeto que no es un ser humano cualquiera sino un tercero que está ubicado por encima de la interacción que ocurre entre sujetos reales:

Lo que deseo está predeterminado por el gran Otro, el espacio simbólico que habito (...) el sujeto sólo desea en la medida en que percibe al Otro como deseante, como sede de un deseo indescifrable -como si un deseo opaco emanara de él o de ella-. No sólo el otro se dirige a mí con un deseo enigmático, también me confronta con el hecho de que yo mismo no sé qué es lo que realmente deseo, con el enigma de mi propio deseo (...) esta dimensión insondable de lo que es otro ser humano -el profundo abismo de una personalidad ajena, su absoluto hermetismo- encuentra expresión por primera vez en el judaísmo, con su imperativo de amar al prójimo como a uno mismo (Žižek, 2008a, p. 50).

El orden simbólico dotado de reglas, pautas de actuación y obligaciones, tiene como función fundamental que los individuos coexistan de manera mínimamente tolerable con otros individuos, y es gracias a que un tercero es el que se interpone entre unos y otros mediando para garantizar relaciones tolerablemente armónicas, evitando que la «monstruosidad latente del ser humano» salga a flote⁷.

Lo imaginario: desde Lacan lo imaginario corresponde a la fase pre-edípica de la formación del sujeto, en donde se forma un yo caracterizado por una imagen unificada de sí mismo, que establece una imagen ideal. «Es fuera de sí donde el sujeto capta su propia forma (...) la contemplación de la imagen de sí es a la vez reunión gozosa y dolor de no poder estar jamás a la altura de esta forma perfecta» (Chaumon, 2005, p. 45).

La *realidad* es lo imaginario o lo que, en otras palabras, puede definirse como aquello

que constituye para el Sujeto una totalidad de sentido sin fisuras, que le da una plenitud ante sí mismo y ante los otros o, para mayor precisión: la *realidad* es un cierto anudamiento de lo Imaginario y lo Simbólico que permite que la experiencia compartida de la realidad deje lugar para la singularidad de la imagen vuelta sobre sí misma. (Grüner, 1998, p. 49)

⁷ El sujeto como lo entiende Žižek es un vacío radicalmente originario, una falta en la estructura simbólica que se camufla en el proceso de subjetivación que generan las diversas «posiciones del sujeto». No son esas posiciones, el proceso de la subjetivación, lo que constituye al sujeto, simplemente cubren el vacío que es el sujeto (...) El sujeto siempre está desplazado por lo simbólico y es incapaz de encontrar un significante que sea, realmente, «el suyo». Siempre dice algo que lo excede, o que lo limita, y este exceso encubre precisamente la falta fundamental que es el propio sujeto del significante. Al tratar de articular una representación significativa el sujeto fracasa y ese vacío abierto por el fracaso es el sujeto del significante. Como lo señala Žižek de forma paradójica: «el sujeto del significante es un efecto retroactivo del fracaso de su propia representación; por ello el fracaso de la representación es la única manera de representarlo adecuadamente» (Žižek, 2003a, p. 228).

Lo imaginario resulta imprescindible para la «simbolicidad» y es así como el denominado anudamiento entre lo imaginario y lo simbólico constituye la realidad —que no lo real como se verá más adelante— (Lacan, 1975). En esta línea discursiva se puede afirmar que lo Simbólico se ancla sobre lo Imaginario para cuestionar de manera inconsciente la plenitud, permitiéndole al sujeto confrontarse con su propia falta, con su vacío. Desde lo Simbólico se declara que hay algo en la *realidad* que si bien es vital no garantiza su completa adopción de sentido o, parafraseando, muestra que su sistema de equivalencias denota una carencia en el sentido que impide su articulación plena.⁸

Lo real: uno de los ejes centrales en Žižek es la dimensión de *lo real* que inicia en su diferenciación de *realidad*, y es en esta diferenciación que se ajusta a lo postulado por Lacan. Lo real es lo exterior al sujeto, en Lacan es aquello que «permanece idéntico en todos los universos posibles (de observación) (...) la distorsión y/o la disimulación son reveladoras por sí mismas: lo que emerge a través de las distorsiones de la representación fiel de la realidad es lo real; es decir, el trauma alrededor del cual se estructura la realidad social» (Žižek, 2003b, p. 36).

Lo real es insubstancial y no puede ser integrado en el registro de lo Simbólico, es considerado por Lacan como un «núcleo duro» que se resiste a la simbolización. Si bien lo real no tiene una existencia en la realidad, por su causalidad estructural produce efectos en la realidad simbólica de los sujetos, lo que, parafraseando a Žižek, permite afirmar que la definición de lo real es la de «una causa que en sí no existe, que está presente sólo en una serie de efectos, pero siempre de un modo tergiversado, desplazado» (Žižek, 2003a p. 214). El estatuto de lo real es, entonces, el estatuto de lo imposible. El sujeto es así una forma de responder desde lo real a las preguntas del orden simbólico que están representadas en el gran Otro y, por ende, el sujeto, que representa el objeto esencial en sí mismo, es un objeto que no puede ser dominado ni objetivado, para lo cual Lacan ha propuesto

⁸ Según Franck Chaumon, existe por un lado una forma ideal imaginaria de reunión del cuerpo que es producto de la aprehensión directa de la imagen en el espejo que se nombra como yo ideal, es de consistencia imaginaria, es generado por el espejo y es la imagen ideal que uno tiene de sí mismo. Por otra parte, una forma dependiente desde el punto de vista del Otro que se llama ideal del yo, es imagen ideal desde un punto de vista exterior al espejo, a partir de un elemento simbólico. Entre la imagen ideal que devuelve el espejo y la que surge del punto de vista del Otro hay una división estructural que es vivida como tensión dolorosa de no poder igualarse con el dial del Otro (Chaumon, 2005, p. 46).

el denominado *objeto a*, entendido como el punto de lo real en el sujeto que es imposible de ser simbolizado. «La noción lacaniana de que lo real es imposible no significa que no se pueda hacer nada con lo real. La apuesta o esperanza fundamental del psicoanálisis es que con lo simbólico se puede intervenir en lo real. Lo que Lacan llama el *sinthome* (su versión del síntoma) es real; un real simbólico en el sentido de que estructura el goce» (Žižek y Daly, 2006, p. 143).

Para concluir este apartado es necesario convocar al mismo Žižek quien afirma que el principio estructural que subyace a las tres nociones de la triada lacaniana de lo simbólico, lo imaginario y lo real puede describirse así:

El Yo ideal es imaginario, es eso que Lacan llama «el otro con minúscula», la idealizada imagen doble de mi Yo; el ideal del Yo es simbólico, es el punto de mi identificación simbólica, el punto del Otro desde el que me observo (y me juzgo); el Superyó es real, es la instancia cruel e insaciable que me bombardea con demandas imposibles y que se burla de mis intentos fallidos de estar a su altura, la instancia a cuyos ojos soy tanto más culpable cuanto más trato de eliminar mis «pecados» y regirme por las exigencias que ella me impone⁹ (Žižek, 2011a, p. 95).

A manera de conclusiones de este apartado se ofrecen las siguientes:

- A) El orden simbólico equivale a las reglas, pautas de actuación y obligaciones que permiten la coexistencia de los individuos en una condición de tolerancia y armonía.
- B) Lo imaginario equivale a la realidad —que no a lo real—, a lo que constituye para el sujeto una totalidad de sentido sin fisuras y de plenitud ante sí mismo.

⁹ Podríamos decir que lo simbólico es el conjunto de los elementos de socialización y lo imaginario el de los elementos gestálticos e identitarios. Lo real, por su parte, es el conjunto vacío, en tanto que, si bien es un concepto operativo dentro del cuerpo teórico lacaniano, también es cierto, que es imposible acceder a su extensión e intención lógicas, ya que, cualquier acceso a él implicaría un proceso de codificación; luego, lo real sería ya no-real, porque estaría codificado y lo codificado es simbólico. Por ende, si aprehendemos lo real, entonces lo hacemos operacionable dentro de procesos de acción, lo cual contradice la naturaleza conceptual de esta noción, debido a que es su impenetrabilidad lógico-lingüística. Lo real es, de alguna manera, la caja negra de los gestálticos. Claramente hay una relación entre los conceptos de lo simbólico, lo imaginario y lo real. No obstante, lo real se define por exclusión con respecto a los otros dos conceptos, ya que, lo simbólico y lo imaginario son definibles en sí, atendiendo a sus rasgos lógicos, mientras que lo real se define por oposición a lo simbólico. En otros términos, lo real es un no-en sí y un no-para sí. Lo real no es ni esencia, ni proyecto.

- C) Lo real es insubstancial y no puede ser integrado en el registro de lo simbólico, no tiene una existencia en la realidad, sin embargo, produce efectos en la realidad simbólica de los sujetos. Lo real opera en el estatuto de lo imposible para lo cual Lacan ha propuesto el denominado *objeto a*, entendido como el punto de lo real en el sujeto que es imposible de ser simbolizado.

3. La noción de goce en Slavoj Žižek

En este numeral es importante relacionar las nociones de objeto y deseo para llegar a una comprensión más próxima a la noción de goce.

El objeto se comprende a partir de la invención de Freud «el objeto es ante todo un objeto perdido» pues «no hay objeto sino sobre un trasfondo de falta» frente a lo cual Lacan indicó que «el objeto siempre está perdido ya que el sujeto se lanza en su búsqueda a partir de una primera falta (...) es el objeto (en la medida en que falta) lo que pone en movimiento al sujeto, y no el sujeto quien, por su propia iniciativa, se lanzaría a su conquista» (Chaumon, 2005, p. 53).

Desde la concepción de Lacan sobre lo simbólico se puede afirmar que es gracias a que el sujeto ocupa un lugar en un mundo atravesado por el lenguaje que los objetos que lo ponen en movimiento son en primer lugar objetos inscriptos en el campo del Otro y por ello adquieren valor. Los objetos adquieren valor de intercambio gracias a una lógica de objeto dado o rechazado y, por lo tanto, se constituyen según Franck Chaumon, en signos de odio, amor o indiferencia. Desde esta perspectiva los verbos mediante los cuales el sujeto inquiera por el lugar que ocupa para el otro se relacionan con dar y rechazar (devolver) lo que se traduce en una demanda de amor. Sin embargo, también existe, más allá de la demanda, la falta como característica propia del objeto, que adquiere valor en el lazo con el Otro.

En este punto aparece el deseo, entendido como la pregunta por lo que el Otro quiere más allá de lo que sus palabras dicen. Esta imposibilidad de saber con certeza lo que el Otro desea es el enigma del deseo del Otro que es, finalmente, el que orienta la búsqueda del objeto de deseo. Se identifican entonces tres objetos que pueden sintetizarse así: el objeto de la necesidad que es mera subsistencia; el objeto de la demanda que es interés por saber si se es amado y el objeto del deseo para preguntar por lo que está en juego en la relación con el Otro.

Cabe en este punto de la reflexión preguntar ¿qué es lo que da estatuto al Otro? Y es ese deseo antes descrito que opera como un enigma el que le otorga su condición de Otro, pues es ese a quién no se conoce sobre el que se puede afirmar que hay en él que se nos escapa al conocimiento. Ahora bien, si el Otro desea un objeto es debido a que le falta sin saber exactamente lo que conlleva esa falta. Adicionalmente el Otro está afectado por un inconsciente que hace que ese deseo por el que se interroga sea también inconsciente.

Para Lacan el objeto del deseo no tiene imagen puesto que no es en el espejo en donde se encuentra la comprensión del deseo del Otro. Aquí surge la noción de objeto-a entendido como esa cosa que es inaprensible y que impulsa hacia adelante al sujeto para ir en su búsqueda. También existe otro nombre para ese objeto-a y es el plus-de-goce que en palabras de Franck Chaumon (2005, p. 60) signa ese anudamiento entre la falta, el eros y la muerte que Freud había discernido en la pulsión.

Por otra parte, cabe referir la expresión «goce» que equivale a *jouissance* que es un concepto esencial en el psicoanálisis de Lacan. La comprensión de su sentido debe establecerse a partir de la oposición entre goce y placer, puesto que el principio de placer supone una limitación al goce. El sujeto está permanentemente buscando transgredir esas limitaciones para ir más allá del principio del placer (expresión de origen freudiano) y, en esa búsqueda, lo que el sujeto obtiene es un placer paradójico «placer en el dolor» que constituye la marca del goce, en otras palabras, el sujeto obtiene una satisfacción paradójica. La explicación para esta paradoja desde la mirada de Žižek es que el goce que el sujeto experimenta se basa en la transgresión que es algo impuesto, ordenado, es un mandato del superyó que invita al goce: «Lo mismo exactamente cabe decir de la concepción del deseo que aparece en Lacan; por eso el goce no es algo natural en el sujeto, la realización de un potencial interior, sino el contenido de un imperativo superyoico traumático» (Žižek, 2003a, p.19)¹⁰.

10 «En psicoanálisis, el saber está marcado por una dimensión letal: el sujeto ha de pagar el acercarse a él con su propio ser (...) abolir el falso reconocimiento significa al mismo tiempo abolir, disolver, la “sustancia” que se suponía que se ocultaba tras la forma-ilusión del falso reconocimiento. Esta “sustancia” —la única que se reconoce en psicoanálisis— es, según Lacan, el goce [*jouissance*]: el acceso al saber se paga entonces con la falta de goce —el goce, con *su* estupidez, solo es posible con base en un cierto no conocimiento, una ignorancia. No es extraño, entonces, que la reacción del analizando al analista sea con frecuencia paranoide: al conducirlo hacia

El goce desde la mirada de Lacan es un fenómeno y no un concepto que se sostiene en el imperativo del superyó; este actúa en su rol de conciencia moral y regula las interacciones de los sujetos bajo la norma y la convivencia social. Desde esta perspectiva el sujeto siempre está deseando algo que nunca logra atender su demanda y de allí que su deseo se mantenga. En consecuencia, socialmente se acepta la existencia de la castración simbólica, es decir, aquella que ofrece una defensa contra la pulsión insaciable y nunca completamente satisfecha que de no ser castrada —regulada— llevaría al sujeto a la destrucción.

A manera de conclusiones sobre este apartado es importante resaltar:

- A. Desde la mirada de Lacan la definición de goce es diferente a la de placer. Este es un obstáculo en el lugar de atracción del sujeto, es la mínima tensión, es lo que satisface, resulta de un conocimiento recíproco, es universal, es lo que suspende la búsqueda, que invita a volver al orden, a lo conocido.
- B. El goce no se puede compartir, es subjetivo, según Chaumon, es lo que de lo humano resiste a pasar a la lógica del intercambio, escapa al lazo social.
- C. El goce está constituido por el lenguaje que es el lugar en el cual el deseo se siente cómodo. Es precisamente a ese lugar del lenguaje, en tanto que es el que determina la posibilidad de existencia del sujeto, al que se denomina el gran Otro en la teoría de Lacan.

4. Multiculturalismo como falacia del capitalismo

En este numeral se busca responder de manera específica la pregunta orientadora del presente artículo: ¿Cómo se comprende el multiculturalismo desde el pensamiento de Slavoj Žižek? Para estructurar la respuesta es necesario entretener las nociones ya vistas en los numerales 1 al 3, a manera de puntadas, adicionando las nociones de capitalismo y multiculturalismo.

Primera puntada: el sujeto y el capitalismo. Para lo cual cabe recordar que para Žižek el sujeto está atravesado por una grieta ontológica que es constitutiva

el saber sobre su propio deseo, el analista quiere efectivamente robarle su más íntimo tesoro, el núcleo de su goce» (Žižek, 2003a, p. 103).

de su ser para la que no existe salida posible. El sujeto se encuentra atado por la imposibilidad de encontrar un significante que exprese de manera precisa lo que realmente quiere o pretende decir y, en tal sentido, la representación simbólica a la que recurre es un desplazamiento que siempre lo deforma como sujeto. La alternativa frente a esta condición es el surgimiento del *sinthome* como soporte positivo que garantiza la congruencia del sujeto para evitar que caiga en la locura y de esta manera el sujeto se constituye en una respuesta del núcleo traumático —de lo real— a la pregunta del Otro.

Žižek plantea que los sujetos en el mundo no están dispuestos a abandonar el síntoma y refiere la paradoja existente entre las evidencias cotidianas sobre procesos de destrucción e injusticias planetarias que se generan por el sistema capitalista, a la vez que existe un deseo por vivir en el marco de la ideología del modelo capitalista global, situación que sucede por la contradicción que reside entre el goce asociado a la fantasía del capitalismo frente al sentimiento de no resistir la posibilidad de perder al mismo tiempo dicho goce¹¹.

En el mundo capitalista sus instituciones y la democracia liberal representan la forma de organizar el deseo de los sujetos y garantizar el goce de tal suerte que les permita mantener su fidelidad con el sistema. Se suma a ello la incapacidad del sujeto para cambiar el marco ideológico —el fantasma— que lo une libidinalmente con el sistema capitalista. Dicha incapacidad reside en que no existe la disposición para abandonar el goce que representa luchar contra el sistema establecido puesto que, como se afirmó en el párrafo anterior, no se puede resistir a perder el goce que ofrece el capitalismo¹².

11 De acuerdo con Santiago Castro-Gómez en su lectura de Žižek, es por eso que la ideología no podrá ser combatida a través de la crítica racional sino mediante una operación de transferencia que pueda confrontar a la gente con su propio síntoma, aunque esto suponga irremediamente arrebatarle su goce. Para Žižek este es el verdadero papel de la filosofía: develar los mecanismos del goce, desplazar nuestra fantasía ideológica (Castro-Gómez, 2015, p. 85).

12 Para Žižek el capitalismo es una forma universal irrenunciable necesaria para garantizar el goce de millones de personas en el planeta. Si el capitalismo desapareciera, se desvanecería la única fuente de goce de la posmodernidad. La excesiva producción capitalista inunda el mercado con objetos que deseamos tener y que no podemos alcanzar, generando goce, pues el deseo no depende de su objeto, sino de la imposibilidad de alcanzarlo. En ello justamente radica el goce: en el desplazamiento continuo del objeto de deseo, es decir, en su pérdida misma. Lo que nos da el goce es el fracaso permanente de los intentos de los sujetos por satisfacer el deseo. En eso consiste la oferta del capitalismo: poner al sujeto frente a un objeto, deseo que inmediatamente sustituye por otro, creando así el placer perverso de no poder satisfacer ninguno de ellos (Castro-Gómez, 2015, p. 149).

Segunda puntata: El capitalismo y la globalización. Cuando se habla de capitalismo global no es posible afirmar que su globalidad sea a nivel del significado ya que no existe una perspectiva capitalista del planeta global ni civilizaciones capitalistas como tales, toda vez que el capitalismo tiene la característica de acomodarse a todas las civilizaciones, sean occidentales, de medio oriente, de oriente, creencias religiosas como la católica, la budista, entre otras, y es desde allí donde se visualiza su dimensión global; se trata, entonces, de un asunto de significado común para todos los que son tocados por el capitalismo. En forma complementaria Žižek plantea que por un lado el capitalismo atrae al sujeto a partir de sus sueños de libertad, éxito, prosperidad y placeres y, paradójicamente, por el otro lado, se encuentra con el problema de cómo mantener activa la fe de la gente en el capitalismo, cuando la realidad es inexorable y ha demostrado en innumerables oportunidades que esos sueños son negados, o truncados o destruidos.

Adicionalmente, conviene en afirmar que existe una completa alianza entre el Estado y el liberalismo económico toda vez que la sociedad liberal necesita un Estado del bienestar pues las personas están dispuestas a aceptar la propuesta capitalista si tienen un mínimo indispensable de seguridad social, «y, por encima de eso, a un nivel más mecánico, si se quiere que la destructiva creatividad del capitalismo funcione, hay que administrarla» (Žižek, 2011c, p. 19).

Žižek considera, entonces, que el auge del capitalismo global se presenta como un destino que exige adaptarse o quedar fuera de la historia, por lo que el único camino que queda es intentar hacerlo lo más humano posible. Es necesario precisar que se trata de un capitalismo global catalogado por Žižek como tardío multiculturalista caracterizado por un síntoma que es el racismo contemporáneo. En esta línea de análisis el filósofo esloveno afirma que la tolerancia del capitalismo liberal excusa al *Otro folclórico*, pero denuncia a cualquier *Otro real* por su fundamentalismo. Dicha tolerancia es en la actualidad la categoría ideológica dominante debido a que en la mayoría de las democracias en Occidente las injusticias sociales son asumidas como problemas de intolerancia y no como problemas de carácter económico que generan afectación a la sociedad en su conjunto, con lo cual las desigualdades políticas y económicas están siendo percibidas como diferencias culturales (2011c).

El filósofo esloveno manifiesta que solo la cultura del tolerante puede considerarse como verdaderamente universal, sin embargo, esa tolerancia que es una

actitud políticamente correcta resulta tener doble faz, la de la intolerancia y la represión en la medida en la que pide al Otro que siga atado a su identidad particular y permanezca en el lugar que le corresponde, en el lugar que le ha sido asignado socialmente para no perturbar el *statu quo* (Žižek, 2008b).

Frente a la tolerancia multiculturalista expone cómo la universalidad real del mundo globalizado supone una ficción que adopta el respeto y la protección de los derechos humanos, de la democracia y de valores asociados y, al mismo tiempo, supone una universalidad concreta que a nivel mundial permite el florecimiento de estilos de vida diversos.

Ahora bien, el fenómeno que opera entre la denominada universalidad global y la universalidad concreta encuentra su respuesta, según Žižek, a partir de la elaboración que Hegel hizo frente a la paradoja moderna de la individualización a través de la identificación secundaria que se explica de la siguiente manera: el sujeto en su origen está inmerso en la forma de vida particular en la cual nació, en su comunidad orgánica primordial (su familia y su comunidad local); el único modo de romper los vínculos con ella y afirmarse como individuo autónomo es reconocer la sustancia de su ser en otra comunidad secundaria que se caracteriza por la actividad de sujetos libres e independientes. De esta manera se dibuja la dicotomía entre comunidad local y comunidad nacional —nación—. En este tránsito de una comunidad a otra las identificaciones primarias se transforman y empiezan a funcionar como la forma en que se manifiesta la identificación secundaria universal y se establece una analogía que permite afirmar que precisamente por ser un buen miembro de familia ese ser humano contribuye al funcionamiento correcto del Estado-nación (Jameson y Žižek, 1998, p. 164).

Con lo antes expuesto, resulta posible afirmar que globalización no es universalidad, toda vez que globalización se refiere a la homogenización planetaria del orden económico denominado capitalismo¹³, es decir, es la hegemonización de los contenidos particulares del capitalismo bajo una pretendida universalidad, mientras que para el filósofo esloveno la universalidad es la fantasía que se constituye en trasfondo y soporte fantasmático de la noción ideológica universal que sirve para

¹³ Para Žižek, la problemática del multiculturalismo que se impone hoy representa la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos que es testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo.

traducir la abstracta y vacía noción universal en una noción que queda reflejada y que puede aplicarse en la experiencia concreta del sujeto (Jameson y Žižek, 1998).

Tercera puntada: El multiculturalismo. Se entiende así que la forma ideal de la ideología del capitalismo global sea el multiculturalismo al que puede definirse como la forma de tratar a cada cultura local igual a la forma como el colonizador trata al pueblo colonizado: «como nativos cuya mayoría debe ser estudiada y respetada cuidadosamente». ¹⁴ Para el filósofo esloveno el multiculturalismo representa una forma de racismo invertida, al que denomina un racismo con distancia, ya que se ocupa de respetar la identidad del Otro en su calidad de comunidad auténtica cerrada frente a la cual el multiculturalista se ubica a una distancia que le otorga su posición universal privilegiada.

El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (Grüner, 1998, p. 172).

En el mundo multicultural se aprecian un conjunto de actitudes liberales hacia el Otro que al mismo tiempo revelan una paradoja, pues de un lado existe un respeto profundo por su alteridad y, por el otro, un temor profundo frente al riesgo de hostigamiento, de intrusión, de invasión. Esa paradoja se explica porque existe la disposición de respetar al Otro siempre que su presencia no sea tan próxima, es decir, que su cercanía solo es posible cuando no sea realmente el otro, ya que existen valores culturales de unos sujetos que pueden ser amenazados por la presencia de otros sujetos.

Se encuentra en esta paradoja la explicación para el nacimiento de los nacionalismos, pues su sentido es excluir los valores de los otros que son ajenos a la propia comunidad, con lo cual es válido afirmar que en los nacionalismos hay

¹⁴ «La relación entre el colonialismo imperialista tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización sin la metrópolis colonizante de tipo Estado-Nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular» (Jameson y Žižek, 1998, p.172).

goce en la negación del goce del otro, quien vibra con valores culturales diferentes. Precisamente, acerca de los nacionalismos Žižek considera que la denominada cosa nacional existe si los miembros de una comunidad creen que existe, por lo tanto, el nacionalismo es un efecto de la creencia por parte de una comunidad ideológica de creyentes y no una cosa en sí misma. Ahora bien, la Cosa entendida como un objeto sublime e invisible que se visibiliza solo a través de los rituales y costumbres propias de los pueblos

Nos hacen “ser lo que somos”, y (...) cumple la función de llenar un vacío: el no poder saber en realidad quiénes somos. La Cosa, entonces, no es la esencia cultural de un pueblo, sino un sustituto ideológico de la misma. Y como tal (recordemos que las ideologías son intersubjetivas), lo peculiar de la Cosa es que se activa cuando es amenazada por “Otros”. No hay Cosa sin Otros que la pongan en peligro. Una comunidad nacional sólo puede organizar su goce a través de una fantasía de una pérdida, de una amenaza, de la presencia de un enemigo externo. Pues si no hay un Otro-imperial que amenace con robarnos la Cosa, con arrebatarnos la sustancia misma de lo que culturalmente “somos”, entonces no será posible organizar el goce colectivo (Castro-Gómez, 2015, p. 110).

Al llegar a este punto es necesario destacar que existe una contradicción en la forma social predominante del Estado-nación contemporáneo en donde las formas de vida social dadas por la ocupación de los individuos constituyen la manera en la que los sujetos participan en la vida universal de ese Estado-nación en donde la tolerancia multiculturalista expresada en el respeto y la protección de los derechos humanos, el ejercicio de la democracia y la práctica de valores similares se constituyen en una ficción que permite que florezcan diversos estilos de vida con sus particularidades. No obstante, la tolerancia que se aprecia en el multiculturalismo actual construye fronteras entre ciudadanos en un mismo territorio: los normales y los otros, los de los grupos minoritarios, que deben sucumbir a las redes de la identidad cultural prevaleciente por ser ellos los de la condición diferente, lo que genera un proceso de segregación al interior de la sociedad.

Cuarta puntada: El Otro y el capitalismo multicultural. En el mundo capitalista multicultural el otro¹⁵ no es reconocido en su plenitud pues está sujeto a

15 Para Eduardo Grüner (2002), lo que se denomina el pensamiento de «los Otros» no es tal, pues es el pensa-

las condiciones de la identidad cultural de la mayoría que lo limita a partir de las creencias religiosas, las costumbres, las prácticas sociales, las preferencias sexuales que caracterizan a la mayoría social. En ese sentido se trata, en palabras de Santiago Castro-Gómez «de una tolerancia, que respeta al otro, pero manteniéndolo a una distancia segura» (Castro-Gómez, 2015, p. 164).

El otro, a su vez, representa la condición de su goce, bajo el entendimiento de que el goce del sujeto está dado a partir de la negación del goce del otro, puesto que el otro no puede ser realmente él, por lo menos no bajo la condición de que su presencia resulte intrusiva. Lo que se desprecia del otro es lo excesivo de su goce, la aparente plenitud de su satisfacción por el hecho de que la imagen que proyecta el otro sea testimonio de una vida colmada, así resulta que esa manera de goce es intolerable por su proximidad.

En esta línea argumentativa el sujeto se ve afectado a causa de otro que muestra su completud, es decir, que mientras el sujeto no consigue encontrar un objeto que colme su deseo se mira en otro que se siente colmado, completo, pleno —en apariencia— y cuyo goce se convierte en una afrenta para su vacío. Esta relación se establece en el marco de un lazo social que desde la óptica lacaniana genera envidia, más no por el objeto en sí mismo, sino por el goce que aparentemente le aporta al otro sujeto:

Más que de un deseo de poseer, se trata de odio hacia el otro en tanto parece estar gozando. Odio que recae en el goce del otro, su celo goce (*jalouissance*), según el neologismo forjado por Lacan. Celos del goce supuesto en el otro, pero también goce por estos celos, cuya dimensión mortífera presentimos, dimensión a-social. Puede haber un odio tenaz que toma por blanco al otro, en tanto y en cuanto éste gozaría, y ese odio es en sí mismo goce al cual el sujeto no quiere renunciar. La recriminación contra el prójimo que goza de algo de lo que el sujeto se siente privado, entraña un placer en exceso que parece nutrirse de su propia insatisfacción (Chaumon, 2005, p. 63).

miento de una parte del mundo a la cual se le ha negado su lugar constitutivo en el todo y se le han rehusado sus elementos de identificación como sus clases, sus etnias, sus culturas y sus géneros dominantes, transformándola en «la parte que no tiene parte» de la que habla Jacques Rancière. Por ello cuando se dice «los Otros» se habla no tanto la lengua de los vencidos como una lengua vencida, se admite una calificación asignada por la parte-Amo bajo una pretendida comprensión tolerante.

En consecuencia, a partir de esta argumentación, la idea de que existan valores culturales que se consideran por una comunidad cultural como propios hace que la presencia de otras comunidades culturales genere un sentimiento de amenaza. Es este sentimiento el que da lugar al nacionalismo que busca eliminar a los otros con el propósito de reconstituir la estabilidad de un pasado ideal. No obstante, considera que el nacionalismo, «la cosa nacional» existe siempre y cuando los miembros de una comunidad ideológica de creyentes creen que existe.

Es importante destacar aquí la consideración de Žižek sobre el multiculturalismo liberal que propone orientar la política hacia el reconocimiento y la defensa de las diferencias culturales con lo cual, paradójicamente, lo que logra es afirmarse como ideología que propone renovar el liberalismo clásico para gobernar la diversidad cultural; en contravía Žižek considera que la universalidad política verdadera debe incorporar a los excluidos del orden social a partir de un enfoque que propenda por ser indiferente a las diferencias bajo el entendimiento de que la multiculturalidad existe como hecho social, puesto que todas las sociedades globalizadas están compuestas por múltiples culturas.

Su tesis es que todas esas demandas particulares (las luchas feministas, gays, ecologistas, lésbicas, etc.) son atendidas diferencialmente por el Estado liberal-capitalista y traducidas en «derechos para las minorías». Éste es el *modus operandi* del multiculturalismo. Mientras no se genere una lógica equivalencial, todas estas luchas particulares serán inútiles porque el capitalismo ha creado un «mercado» para cada una de ellas y son fácilmente absorbidas. Por eso, nos dice Žižek, el camino a seguir es negar la diferencialidad de esas luchas y hacerlas converger en torno a una particularidad sintomática capaz de liderar la ofensiva anticapitalista: la clase de los desclasados, de los que «no tienen parte» en el sistema, el lumpenproletariado de las grandes urbes globales (Castro-Gómez, 2015, p. 291).

Quinta puntata: el capitalismo multicultural y la exclusión social. Para Žižek la democracia es la manera políticamente correcta para incluir a los excluidos en el espacio sociopolítico bajo el sofisma de la igualdad, con lo cual se bordea un límite peligroso entre la consigna de que nadie debe quedar por fuera de la vida de una sociedad —los grupos sociales, los estilos de vida, las creencias, entre otros— y la verdadera tolerancia multicultural con su posición de apertura pero en la que prima la visión de la mayoría, por tanto los excluidos, los marginados, los oprimi-

dos, los inmigrantes, los otros, son prácticamente invisibles o cuentan para muy poco en la vida activa de esa sociedad en la que aparentemente han sido incluidos.

Si bien los grupos de pensamiento liberal —multiculturalismo liberal— proponen la inclusión de todos en el contexto social —incluye todas las posiciones, todos los intereses, todas las formas de vida, todas las culturas con sus costumbres y prácticas, todas las creencias— para Žižek esta es una obsesión del discurso democrático orientado a la protección de toda clase de minorías mediante la fórmula de la negociación y el compromiso; sin embargo, para los excluidos, ello significa la pérdida de la posición proletaria que es la que personifica la universalidad real. No obstante, afirma, el capitalismo global no debe olvidar la idea del proletariado y más bien, por el contrario, exige ser radical llevándola a un nivel existencial potente que movilice hacia una acción política emancipadora que no dependa de agentes sociales particulares sino de la combinación de varios agentes puesto que todos, en cierto modo, hacen parte del mundo de los excluidos de la naturaleza y de la sustancia simbólica.

Como consecuencia de la pérdida de sentido del proletariado en el modelo del capitalismo global, es posible afirmar que el planeta se orienta hacia una sociedad global segregada más autoritaria (2005b) que se refleja en diferentes ámbitos como la tradicional división entre clase obrera y capitalista, los que pueden y los que no pueden participar en la vida pública, los visibles y los invisibles, e inclusive todos, pues desde la mirada de Žižek «de alguna manera todos estamos excluidos, de la naturaleza y de nuestra sustancia simbólica. Así que podemos decir que están apareciendo nuevas formas de apartheid» (Žižek, 2014, p. 72).

Entretejiendo puntadas: En este cierre de puntadas ya es posible advertir que el multiculturalismo para Slavoj Žižek (2009) es una falacia. Para el filósofo la base ideológica en la que se desarrolla el capitalismo global es el multiculturalismo; sin embargo este supone una forma de racismo en la distancia que se explica de la siguiente forma: el multiculturalismo muestra dos caras, por un lado respeta la identidad del Otro cuando la entiende como una comunidad auténtica cerrada en sí misma que resulta cómoda para el multiculturalista, a quien le resulta fácil y cómodo mantenerse a una distancia prudente debido a una posición universal de superioridad privilegiada. Ello le permite disfrazar su racismo directo al evitar la imposición de unos valores particulares de una cultura sobre otra.

Por otro lado, la otra cara del multiculturalismo¹⁶ es la de la no aceptación real del Otro porque representa a su vez la condición de su goce. Cabe recordar que para Žižek el goce del sujeto es un goce que está dado a partir de la negación del goce del otro, puesto que el otro no puede ser realmente él, por lo menos no bajo la condición de que su presencia resulte intrusiva. El multiculturalismo desde esta otra cara permite afirmar que lo que se desprecia del otro es la manera excesiva de su goce y, en especial, cuando su manera de goce hace que resulte intolerable por su proximidad.

El multiculturalismo es una falacia porque es un racismo disfrazado debido a que, si bien no contraponen al Otro los valores de su cultura, mantiene una posición privilegiada desde la que se hace referencia a las otras culturas, por ello afirma Žižek que «el respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad» (Jameson y Žižek, 1998).

Finalmente, el multiculturalismo para Slavoj Žižek representa más que un espacio para la expresión de la diversidad de culturas un espacio para la localización de los marginados sociales, los otros, los distintos, ubicados en lugares menos visibles de la sociedad para no perturbar la tranquilidad y comodidad de las mayorías sociales, las que no están dispuestas a convivir con el goce de los diferentes (2005a). El multiculturalismo es, en conclusión, un discurso que perpetúa y reafirma el modelo capitalista liberal globalizado, puesto que su discurso de aparente respeto por la alteridad tiene, en su trasfondo, evidencias de alejamiento del otro que genera incomodidad, que expresa la diferencia, que expone su goce.

Referencias bibliográficas

- Braunstein, N. (2014). *El goce, un concepto lacaniano*. México: Siglo XXI.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los*

16 El imperialismo cultural tradicional migró al multiculturalismo como resultado de una lucha política y cultural prolongada teniendo siempre como trasfondo la lógica capitalista. Si bien el capitalismo global puede estar dispuesto a incorporar las demandas de la política posmoderna de las identidades es requisito que estas no interfieran en la circulación del capital. Žižek señala que sin duda la problemática del multiculturalismo se impone como la forma de aparición de su opuesto, el capitalismo presente de forma masiva como sistema mundial. Para el filósofo la aceptación del capitalismo global tiene el efecto de reconducir la energía crítica a la lucha por las diferencias culturales sin afectar la homogeneidad básica del sistema mundial capitalista.

- temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo; Universidad Nacional de Quilmes.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal.
- Chaumon, F. (2005). *La ley, el sujeto y el goce. Lacan y el campo jurídico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Jameson, F. y Žižek, S. (1998). *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, E. (1998) *El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek*. En: F. Jameson y S. Žižek, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1972). *Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lacan, J. (1975). *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1987). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política*. Barcelona: Paidós.
- Žižek, S. (2003a). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2003b). *Ideología, un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2003c). *Porque no saben lo que hacen: El goce como factor político* (2.^a ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2005a). *La suspensión política de la ética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2005b). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2008a). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2008b). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.
- Žižek, S. (2011a). *En defensa de las causas perdidas*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2011b). *En contra de los derechos humanos*. Recuperado el 20 de octubre de 2019, de: <https://blogs.konradlorenz.edu.co/files/8-en-contra-de-los-derechos-humanos.pdf>.

- Žižek, S. (2011c). *Primero como tragedia, después como farsa*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2014). *Pedir lo imposible*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2015) *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (Antón Fernández, trad.). Madrid: Akal.
- Žižek, S. y Daly, G. (2006). *Arriesgar lo imposible: Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Trotta.

NANCY FRASER, EL FEMINISMO Y LA CRISIS DEL CAPITALISMO

Jorge Giraldo Ramírez

Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia) y filósofo de la misma universidad. Actualmente es profesor del Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas de la Universidad Eafit (Medellín). Sus énfasis de investigación son: teoría crítica y teoría y filosofía política.
ORCID: 0000-0002-1064-4518.
Correo electrónico: girdoramirezjorge@gmail.com.



Introducción

Los nuevos y viejos malestares provocados por las intensas transformaciones del mundo contemporáneo siguen siendo una manifestación del carácter *dinámico* del capitalismo¹. Este rasgo intrínseco representa uno de los mayores obstáculos para su comprensión. Su constante variabilidad inhabilita en cierto sentido hablar de «el» capitalismo, ya que este no existe independientemente de su concreción histórica. Y, sin embargo, hay rasgos esenciales a dicho objeto que se actualizan una y otra vez, a pesar de las diferencias concretas que asume en cada sociedad. Esta dialéctica de identidad y diferencia inherente al capitalismo es la que exige el permanente esfuerzo por conceptualizarlo, pues solo por medio de los vínculos abstractos que permite el trabajo del pensamiento podemos aproximarnos a su núcleo de sentido, que no es otro que su propia identidad contradictoria.

Sin la exhaustividad sociológica que caracteriza otras teorías modernas, como la de Weber o Durkheim, Habermas o Giddens, cabe destacar el esfuerzo contemporáneo que Nancy Fraser ha realizado para comprender esa compleja realidad social llamada capitalismo, mediante una suerte de teoría general de la sociedad. Si bien esto se ha desarrollado de modo diferente en su recorrido intelectual, este motivo ha estado presente a lo largo del mismo. Desde el inicio su pensamiento estuvo animado por la exigencia de superar ‘falsas antítesis’ en el análisis social, mientras que en sus últimos trabajos ha tratado de englobar sus reflexiones dentro del marco de una comprensión multidimensional de la crisis capitalista. Por ello,

¹ Rasgo que, sin embargo, no debe absolutizarse de manera adialéctica. A la reproducción capitalista le es igualmente inherente una dimensión *estática*, a saber, la conservación de la misma lógica de acumulación, la cual se manifiesta, no obstante, de manera diferente dependiendo de su concreción histórica. Valiosas reflexiones sobre estas categorías pueden encontrarse en «Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas» de T. W. Adorno (2004).

puede decirse que su pensamiento ha estado animado por la defensa de cierto holismo teórico, si bien, como ella aclara, más bajo la pretensión de articular potenciales emancipadores de reivindicaciones disímiles dentro de una rica teoría de la justicia social, que bajo la pretensión de intentar captar conceptualmente la totalidad de la realidad social (Fraser, 2008b).

El presente texto ofrece una introducción a la teoría crítica de Nancy Fraser mediante una breve reconstrucción transversal de su pensamiento, con el fin de mostrar algunos de sus aportes al análisis del orden social capitalista, de los movimientos y luchas sociales, y a la reflexión en torno a la justicia social. Para este efecto se comenzará haciendo (I) un breve rastreo de su temprana teoría social y normativa, lo cual facilitará (II) la presentación de la conceptualización que en su madurez ofrece del capitalismo y el carácter conflictivo de la modernización social. En tercer lugar, (III) será reconstruido bajo esta luz su balance crítico del papel de la lucha feminista de la 'segunda ola' en la transición del capitalismo organizado al capitalismo neoliberal. Finalmente, (IV) se presentarán algunas conclusiones.

1. Las derivas de la crítica en la condición «postsocialista»

En esta expresión se condensa un doble movimiento que nutre el desarrollo intelectual de Fraser. Con ella esboza un *mapa sociológico* que informa constantemente su teoría política, al tiempo que realiza un *posicionamiento epistemológico* contra otras formas de interpretar su época histórica. En este sentido, la contextualización histórica delimita los contenidos que hacen parte de su diagnóstico de la época, mientras que su asimilación y rechazo de posturas teóricas brinda la forma de articularlo. De la precisa combinación de estos elementos es que brotan los matices particulares de su teoría crítica.

Con el mapa sociológico de la condición postsocialista, Fraser toma como objeto de reflexión la consolidación y decadencia del capitalismo industrial con Estado de Bienestar o, dicho más sintéticamente, del «capitalismo organizado», caracterizado por el rol activo del Estado en la dinamización de las economías nacionales mediante políticas económicas keynesianas. Además del rol que juega en la reestructuración macroeconómica, el modelo de regulación keynesiano-fordista de la economía se torna una pieza clave para comprender una configuración socio-institucional más amplia de la vida social, al demarcar los contornos que trazan la separación de las esferas doméstica, económica y política. La organización

industrial del trabajo masculino reforzó la calificación de los roles reproductivos y de cuidado como actividades domésticas no-productivas, además de estar tipificadas como femeninas. Y la conexión entre el trabajo asalariado industrial y las políticas de bienestar social estableció un vínculo muy fuerte entre la administración pública y las estrategias implementadas para atender las demandas sociales, especialmente dirigidas a la asignación de un ‘salario familiar’ devengado por el varón. De este modo, las políticas redistributivas pudieron repercutir en la mejora de las condiciones de vida de las familias, en el estímulo de la demanda agregada y, finalmente, en el crecimiento económico.

Pero este período de bonanza y la mejora de la condición socioeconómica de gran parte de la población en la posguerra no estuvieron exentos de graves problemas, incluyendo la profundización de otras formas de injusticia. La mejora de la inclusión de personas en la vida social por causas económicas tuvo lugar al costo de la marginalización de las mujeres del ámbito productivo, el reforzamiento de la autoridad paterna en el hogar y el silenciamiento de la subordinación, y múltiples formas de maltrato experimentadas por las mujeres al interior del mismo; los programas públicos de protección social alentaron la reprobación moral de los sujetos que los recibían como personas ‘dependientes’ (Fraser y Gordon, 1997), especialmente las mujeres solteras cabeza de familia; la infravaloración del rol femenino mantuvo codificada masculinamente la participación en el espacio público; y, finalmente, el tratamiento tecnocrático de las demandas sociales hacía que estas quedaran desligadas de la interpretación² que los ciudadanos pudiesen hacer de ellas, empobreciendo la cultura política y alejando el poder político del control democrático desde sus bases sociales.

Este cuadro —simplificado aquí por motivos de espacio— otorga una imagen del capitalismo organizado como un orden atravesado por una configuración androcéntrica de múltiples instituciones y espacios sociales. La dorada era de la socialdemocracia perdió su brillo con la crisis del modelo de regulación keynesiano-fordista de la economía y fue remplazado en mayor o menor medida por el

² Algunos de sus primeros trabajos estuvieron dirigidos a realizar una crítica sobre *la lucha por la interpretación* de las necesidades y demandas sociales, pues el poder ejercido a través del mismo universo simbólico comienza por marcar el límite entre lo privado y lo público, y la consecuente politización o despolitización de problemas sociales; una vez se traspasa la resistencia del límite simbólico entre lo público y lo privado, aún está sujeta a conflicto la interpretación del *sentido* de las necesidades, así como de las estrategias administrativas para atenderlas (Fraser, 1991).

modelo neoliberal de regulación capitalista. Y justo cuando el capitalismo había revitalizado una ideología que le permitía justificar un nuevo modelo de acumulación que reproduce desigualdades sistemáticas, sostiene Fraser, las luchas políticas que tradicionalmente se enmarcaban en el paradigma redistributivo —entendido en un sentido amplio, abarcando tanto las exigencias de protección social del Estado de Bienestar, como las exigencias de regulación autónoma del trabajo e incluso la alteración de las relaciones de propiedad de los medios de producción— comenzaron a ser opacadas por la explosión de las luchas sociales libradas en pos del reconocimiento de la identidad personal y cultural.

En este sentido, un conjunto de fenómenos —entre los que se encontraba el paso del modelo de producción fordista y nacional, al modelo posfordista, flexible y móvil geográficamente, la caída del comunismo y la explosión de los ‘nuevos movimientos sociales’ bajo la llamada «política de la identidad»— creó las condiciones bajo las cuales tuvo lugar un cambio en el centro de gravedad de la cultura política. De este modo, el lenguaje normativo hegemónico de las reivindicaciones sociales, centrado en la necesidad de «redistribución» y enfocado en problemas de injusticia socioeconómica, sufrió un desplazamiento por el lenguaje del «reconocimiento», orientado hacia los problemas de justicia enraizados en la esfera cultural y el reconocimiento de la identidad (Fraser, 1997).

Inmersa en su doble rol de activista y teórica, su participación en el movimiento feminista de la segunda ola pronto se tornó ambiguo. Por un lado, Fraser se alineó con la diversificación que surge al interior del mismo con el fin de visualizar las «intersecciones» de la identidad de la mujer. En este caso, se aúna a la crítica realizada al feminismo de la primera ola, caracterizado por la reivindicación de derechos de participación política y alcanzar un estatus de igualdad ante el hombre. Al satisfacerse el movimiento con estas conquistas, pronto se fraguó un descontento entre el grueso de las mujeres, pues su emancipación distaba de alcanzarse con logros que beneficiaban mucho más a las feministas liberales, blancas y de clase media. La lucha por la igualdad entre los géneros se problematiza como un movimiento sociopolítico que no representa los intereses ni ataca las injusticias de las mujeres pobres, afrodescendientes, lesbianas, de escasa formación académica, solteras cabeza de familia, etc. Pero, por otro lado, Fraser no tardó en percibir que la urgente atención prestada a las *diferencias* del género comenzaba a opacar el imaginario de la *igualdad* que latía, a pesar de todo, en el feminismo de la primera ola y, en general, en las luchas socialdemócratas.

Este cuadro comparativo que obtiene de la experiencia de primera mano del movimiento feminista le permite ir esbozando un importante diagnóstico sociológico: incluyendo su estudio del feminismo dentro de la preocupación por el devenir de los nuevos movimientos sociales de los países desarrollados, Fraser plantea que las reivindicaciones étnicas, sexuales, raciales y culturales que tienen lugar en la década de los 60 y los 70, facilitaron la *disociación del lenguaje* normativo y las *exigencias* políticas de la justicia social. Esta es su famosa tesis del desplazamiento del paradigma de la redistribución al reconocimiento, que hace distintiva la ‘condición postsocialista’. Esta no se trata tanto «de un veredicto negativo sobre la pertinencia y viabilidad de los ideales socialistas», sino «más bien de un estado de ánimo escéptico o de un conjunto de sentimientos que marca la situación en que se encuentra la izquierda después de 1989» (Fraser, 1997, p. 3). En este sentido, se trata más bien de un debilitamiento que sufren las luchas de la izquierda contra la desigualdad capitalista por una afinidad de motivos que delinear el contexto histórico, entre los cuales cabe destacar la conformidad de amplios sectores con las conquistas socialdemócratas y el descrédito del imaginario socialista o comunista dado el nebuloso devenir histórico de la Unión Soviética.

El otro factor explicativo relevante lo ubica Fraser justamente en la transición ‘de la redistribución al reconocimiento’, la cual, leída retrospectivamente, se caracterizó por cumplir una función altamente ambivalente: por un lado, la crítica desplegada por los nuevos movimientos sociales al capitalismo organizado permitió quebrar la falsa apariencia, con la cual este se revestía a sí mismo, de domesticar el conflicto social tras haber ‘pacificado’ el conflicto de clases³ (Fraser, 2008a, p. 190). Por esta vía se logró la visibilización de demandas y problemas sociales latentes a los denominados conflictos de clase, que dio lugar a una fuerte crítica del paternalismo y androcentrismo de la sociedad capitalista y de la familia burguesa (Fraser, 2008a, p. 190). Igualmente, la politización de «lo personal» expandió «los límites de la protesta más allá de la redistribución económica, para incluir las tareas domésticas, la sexualidad y la reproducción» (Fraser, 2008a, p. 190). Así, la movilización de fuerzas sociales permitió alterar el orden de status social y enfrentar formas de discriminación, marginalización y exclusión estructuradas por

3 Una vez más se percibe el eco de la crítica habermasiana a la tecnocracia (Habermas, 1992) y a la colonización del mundo de la vida (Habermas, 2010). Para una lectura crítica de este diagnóstico, que problematiza la misma idea de la pacificación del conflicto, véase Honneth (2011).

patrones de interpretación simbólica de la raza, el sexo, la etnia, el género, etc. De esta manera, la dimensión sociopolítica de la política de la identidad se convierte en un poderoso móvil para cuestionar el nivel de inclusión y de igualdad de las sociedades modernas tejido en torno a la idea de ciudadanía, al no ser tan abstracta como el concepto del sujeto portador de derechos humanos exige, pues el ciudadano *efectivamente* incluido y que no tiene obstáculos estructurales en la vida social se encarna mucho más en la forma del hombre blanco, de clase media-alta, heterosexual, masculino, occidental, etc. De ahí que la dolorosa vivencia en carne propia de diferencias funcionales a la opresión social sirva para criticar la falsa universalidad de los derechos humanos, que evidencia lo mucho que falta para construir una sociedad donde todos los individuos sean considerados libres e iguales.

Sin embargo, desde la perspectiva de Fraser, la crítica al tratamiento *economista* (teórico y político) de la (in)justicia social dio un paso no del todo afortunado, puesto que el giro hacia el reconocimiento encajó «demasiado fácilmente con un neoliberalismo hegemónico que no deseaba otra cosa que reprimir cualquier recuerdo del igualitarismo social» (Fraser, 2008a, p.194). La intensa lucha por superar la desigual inclusión en la vida social derivada de los patrones culturales llegó a disociarse e incluso a opacar los problemas derivados de la estructura económica de la sociedad. El resultado no fue sino una identificación parcial de las causas sociales de la injusticia y, por ende, una limitación indebida de las luchas por la justicia.

Este horizonte sociológico sienta, *ex negativo*, las bases del posicionamiento epistemológico de Fraser. Al convertirse la 'lucha por el reconocimiento' en la forma paradigmática de conflicto político, que sustituye la movilización política en torno a los intereses de clase, «la dominación cultural se convierte en el modo de autocomprensión epocal de la injusticia, desplazando la explotación económica» (Fraser, 1997, p. 17). A pesar de iluminar con ello facetas descuidadas de los fenómenos sociopolíticos, se omite el grado en el que la vida social también se encuentra estructurada por el campo económico, regido por las reglas, intereses y mecanismos propios de la reproducción del capital. Así, la rápida difusión de los estudios culturales⁴ en la academia norteamericana, por un lado, pero también la construcción de grandes teorías filosóficas centradas en torno al problema del reconocimiento y

⁴ Para una aproximación interna a los estudios culturales véase la monumental obra de Stuart Hall (2014). Para una aproximación crítica, véase Jameson y Žižek (1998).

la identidad, como las de Charles Taylor y Axel Honneth, por el otro, no logran constituir un adecuado correctivo al economicismo del marxismo ortodoxo, pues dan lugar ahora a una no menos problemática teoría ‘culturalista’ de la sociedad⁵.

Ahora bien, si contra esta ‘falsa antítesis’ Fraser defiende en su obra temprana un «dualismo perspectivista» que trate de integrarlas como momentos necesarios de una teoría de la sociedad, en tanto campo social donde se intersecta la estructuración simbólica y económica de las interacciones humanas, ella no deja de insistir en que la distinción entre la cultura y la economía —así como la distinción entre la injusticia económica y cultural— es *analítica*. En la realidad, ambas se encuentran entrelazadas de modo que se refuerzan dialécticamente y generan un círculo vicioso entre una y otra injusticia padecida (Fraser, 1997).

Finalmente, tras incorporar críticas realizadas a sus obras tempranas, Fraser sostendrá la necesidad de incluir el marco jurídico-político⁶ como un espacio de institucionalización de la interacción social. Así, afirmará que la cultura, la economía y la política son tres registros que se determinan recíprocamente, pero que al mismo tiempo conservan rasgos que la mirada del teórico no puede simplemente indiferenciar. Y por este mismo motivo, una teoría de la justicia debe tener en cuenta al mismo tiempo la *redistribución*, el *reconocimiento* y la *representación*, pensados figurativamente como *espacios institucionalizados* de interacción económica, simbólica y política, respectivamente, así como *medios y recursos* que estructuran las prácticas sociales y que pueden fomentar o vulnerar el principio normativo que utiliza para unificar estos campos disímiles pero intersectados, a saber, la *paridad participativa* o el derecho a participar en condición de igual en la vida social.

2. La doble historia del capitalismo

Durante el desarrollo teórico de Fraser se puede apreciar fácilmente cómo la autora asume la necesidad de englobar el análisis de los movimientos sociales

⁵ Esta adscripción, sobra decirlo, no deja de ser cuestionable y el famoso debate que tiene con el segundo en ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate filosófico-político (Fraser y Honneth, 2006) es una gran prueba de ello. Para una reflexión crítica acerca del mismo véase Kompridis (2008).

⁶ Sus contribuciones más importantes sobre este campo se encuentran en el mencionado debate con Honneth, así como en su libro *Escalas de la justicia* (2008a), el cual compendia una serie de ensayos críticos acerca de los presupuestos epistemológicos y normativos del pensamiento político moderno en torno a la igualdad, la justicia, los mecanismos de toma de decisiones política y la crisis del marco westfaliano en el siglo xx, entre otros.

y políticos dentro de una teoría social general. El trasegar de su pensamiento y la maduración de sus bases epistemológicas no son sino el esfuerzo perseverante por esbozar una teoría crítica del mundo contemporáneo. Y como el devenir de las últimas décadas del siglo xx y de las casi dos décadas del siglo xxi han estado particularmente marcadas por el lenguaje de las «crisis», su más reciente conceptualización de las sociedades capitalistas ha estado orientada por conceptualizar las crisis capitalistas. Estas circunstancias, dice Fraser (2012):

Nos plantean dos conclusiones axiomáticas. La primera, es que para que una teoría crítica se adapte a la realidad de nuestro tiempo habrá de incorporar todas esas dimensiones de la crisis. Si evitamos limitarnos a los enfoques que se centran exclusivamente en los aspectos financieros o económicos, tal teoría deberá clarificar los otros —social, ecológico y político— y sus interrelaciones, entre sí y con la economía. La segunda, toda teoría crítica que aborde la actual crisis deberá moverse simultáneamente en dos registros distintos. Deberá resistirse a la tentación funcionalista de centrarse exclusivamente en la «lógica del sistema» propia del capitalismo, para englobar la «lógica de la acción social», para dilucidar los proyectos de los distintos actores, y la gramática de las luchas, en la medida en que las personas reaccionan ante los callejones sin salida a los que se enfrentan y a las dinámicas entre sí. Por tanto, toda teoría crítica que pretenda adecuarse al presente deberá enfrentarse a dos objetivos deseables: superar el economicismo, por lo que deberá ser multidimensional; y superar el funcionalismo, deberá ser capaz de vincular estructura y agencia (p. 14).

Como vimos anteriormente, su posicionamiento en el mapa epistemológico estuvo animado por superar paradigmas críticos unilaterales. Ahora, en la madurez de su pensamiento, trabaja por la construcción de una teoría multidimensional de las crisis del capitalismo, que logre mostrar cómo sus diferentes dimensiones se entrelazan y exacerbaban recíprocamente (Fraser, 2013), y, por ende, que pueda dar cuenta de la complejidad de este modo de la organización social. En este horizonte, lo que Fraser ahora nos ofrece es una conceptualización de la *estructura dinámica* de la moderna sociedad capitalista, y los dos grandes referentes de los cuales bebe para la realizar esta tarea son Karl Polanyi y Karl Marx —atravesado por la lectura que de él hace Rosa Luxemburgo—.

En cuanto a la determinación de la «estructura», Fraser da nuevos contornos a su desconcierto con el marxismo ortodoxo y, en general, frente a las teorías sociológicas que ejercen una reducción ‘economicista’ de la *sociedad* capitalista. ¿Cómo ha de entenderse la relación entre las instituciones sociales modernas y la economía capitalista, sin reducir las primeras a la segunda y sin restar, a su vez, el enorme peso que tiene la segunda para redefinir las primeras?

La respuesta a este dilema, que sigue siendo epicentro de innumerables discusiones teóricas, sigue la tesis de Rosa Luxemburgo, según la cual la reproducción económica depende a su vez de espacios no capitalizados para poder expandirse. La ‘historia frontal’ de la acumulación de capital descansa sobre una ‘historia de trasfondo’, leída en términos de la expansión imperialista del capitalismo y su absorción del mundo no capitalista (Luxemburgo, 1985). Fraser sigue esta idea del desdoblamiento de la reproducción del capital y somete, sin embargo, la historia de trasfondo a una resignificación. El capitalismo es visto como un sistema económico no autosostenible, cuyos ‘presupuestos de trasfondo’ son las prácticas reproductivas y de cuidado, los medios naturales, y el marco jurídico-político que regula la circulación económica (Fraser, 2014). Por eso la sociedad capitalista se comprende mejor como un orden social institucionalizado, en el que lo económico se define a través de la incesante tensión entre lo productivo y lo reproductivo, lo natural y lo humano, y lo económico y lo político, en cada contexto histórico de maneras concretas.

En este horizonte, las ideas expuestas por Karl Polanyi en *La gran transformación* (1989) en torno a las «mercancías ficticias» le sirven a Fraser para elaborar su conceptualización de la *dinámica* intrínsecamente *conflictiva* de la modernización del orden social. Mediante dicha categorización Polanyi no busca sacar a la luz lo ya realizado por Marx en su análisis de la mercancía, a saber, develar la explotación que yace al proceso de acumulación de capital que discurre a través del intercambio mercantil. En lo que se enfoca aquél es en hacer manifiesto lo que sucede *cuando se trata como mercancía* a la fuerza de trabajo, a la tierra y al dinero, elementos que en sí mismos no lo son —partiendo de la definición de mercancía como un objeto producido para la venta en el mercado—, pues el trabajo no es más que la actividad económica de los hombres para satisfacción de sus necesidades, la tierra es la misma naturaleza que no es producida por el hombre, y el dinero no es más que un signo adquisitivo (Polanyi, 1989, p. 127).

Por eso aquí tiene lugar una contradicción: si bien el tratamiento de estos factores como mercancías es la condición de posibilidad de la organización y del funcionamiento de la economía de mercado, el tratamiento del hombre, la naturaleza y el medio representativo de intercambio como mercancía tiende a su destrucción, en la medida en que su subordinación a la lógica del capital hace abstracción de las condiciones que necesita cada uno de ellos para reproducirse con *integridad*. Y por esta misma razón, el proceso de acumulación de capital puede provocar contradicciones e inclusive *crisis*⁷ en la reproducción, ya puesto en términos de Fraser, de las condiciones socio-afectivas (i), naturales (ii) y políticas (iii) que custodian la integridad de la vida humana —y, naturalmente, no solo humana— (Fraser, 2014). Veamos esto con un poco más de detenimiento.

(i) Fraser propone retrotraer la contradicción entre capital y trabajo en la que se enfocó Marx a la contradicción entre trabajo social y reproducción social. Y la razón de ello es doble. Por un lado, qué se considera trabajo económico depende de la determinación de qué se valora como trabajo *productivo* —y, por ende, remunerado— y *reproductivo* —en consecuencia, no remunerado y no considerado estrictamente como trabajo—. Ciertamente la mercantilización de la fuerza de trabajo es el gran determinante moderno del trabajo asalariado y la explotación económica que ejerce sobre este. Sin embargo, precisamente el trabajo reproductivo está a la base del trabajo asalariado, fuente de la plusvalía, y no es remunera-

7 En 1944, fecha en que es publicada la obra mencionada, ya Polanyi advertía contundentemente acerca de los riesgos y consecuencias que implica liberar al mercado de regulaciones políticas y permitir que se regule a sí mismo: «Permitir que el mecanismo del mercado dirija por su propia cuenta y decida la suerte de los seres humanos y de su medio natural, e incluso que de hecho decida acerca del nivel y de la utilización del poder adquisitivo, conduce necesariamente a la destrucción de la sociedad. Y esto es así porque la pretendida mercancía denominada 'fuerza de trabajo' no puede ser zandeada, utilizada sin ton ni son, o incluso ser inutilizada, sin que se vean inevitablemente afectados los individuos humanos portadores de esta mercancía peculiar. Al disponer de la fuerza de trabajo de un hombre, el sistema pretende disponer de la entidad física, psicológica y moral 'humana' que está ligada a esta fuerza. Desprovistos de la protectora cobertura de las instituciones culturales, los seres humanos perecerán, al ser abandonados en la sociedad: morirán convirtiéndose en víctimas de una desorganización social aguda, serían eliminados por el vicio, la perversión, el crimen y la inanición. La naturaleza se vería reducida a sus elementos, el entorno natural y los paisajes serían saqueados, los ríos polucionados, la seguridad militar comprometida, el poder de producir alimentos y materias primas destruidas. Y, para terminar, la administración del poder adquisitivo por el mercado sometería a las empresas comerciales a liquidaciones periódicas, pues la alternancia de la penuria y de la superabundancia de dinero se mostraría tan desastrosa para el comercio como lo fueron las inundaciones y los períodos de sequía para la sociedad primitiva» (Polanyi, 1989, p. 128). Es justamente la gran vigencia de dicha tesis la que le permite a Fraser actualizar a Polanyi para reflexionar críticamente acerca de las formas neoliberales hegemónicas que luchan por la deslimitación del mercado.

rado, ni siquiera en la injusta proporción en que lo es el trabajo asalariado. Este nivel de la división social del trabajo suele ser mucho más velado⁸ y desde aquí se levanta un cuestionamiento de la determinación exclusiva que el capital hace de aquello que representa un trabajo para la sociedad. Por otro lado, el trabajo productivo no es posible sin las prácticas de reproducción, de cuidado afectivo, de crianza y de atención a las necesidades y preocupaciones personales. Y si bien la esfera doméstica suele ser considerada el espacio por excelencia del trabajo reproductivo y del cuidado, también en la sociedad civil y en la esfera pública se juega la construcción que toda cultura hace del «tejido social» y los vínculos de solidaridad colectiva.

(ii) La anexión o ‘subsunción real’ que el capital hace de la naturaleza exige su tratamiento como recurso y como lugar de desecho de todos los desperdicios de la producción. Ha sido una constante en el devenir del capitalismo —que solo hace poco se ha puesto en cuestión, sin que ello implique una modificación sustantiva de la economía— tratar a la naturaleza como algo sin costo en su balance, presuponiendo a su vez una capacidad infinita de apropiación. Sin embargo, la capacidad que esta tiene para renovarse y sostener la vida constituye otra de las historias de trasfondo de la acumulación de capital, hasta el punto en que la contradicción entre lo natural y lo humano se intensifica como en ninguna otra formación social. La producción industrial agudiza la distinción entre lo humano y lo natural y disocia brutalmente los ritmos de la reproducción de la vida humana de los ritmos de la reproducción natural. Esta superpotencia del hombre sobre la naturaleza alcanza ahora el punto en que la actividad humana afecta fuertemente los ecosistemas y la atmósfera de todo el planeta y abre una grieta a través de la cual se desecan las condiciones ecológicas óptimas para la reproducción de la vida, la cual puede crecer y devorar a largo plazo la posibilidad misma de su existencia⁹. No por casualidad se ha convertido esta *brecha metabólica* (*metabolic rift*) en una de las más acuciadas preocupaciones globales contemporáneas.

8 Entre los trabajos escritos acerca del tema cabe destacar: «Tras la desaparición del salario familiar. Un experimento mental postindustria» (Fraser, 2015a) y «Las contradicciones del capital y los cuidados» (2015b).

9 La cual, a pesar de poner en riesgo a toda la especie humana, no afectaría igualmente a todos los hombres y no sería raro esperar una estratificación de la posibilidad biológica de supervivencia entre clases y países. De hecho, esta es y siempre ha sido la historia del capitalismo.

(iii) El marco jurídico-político es la tercera condición de posibilidad del capitalismo. Él permite regular y establecer los derechos de propiedad, obligar al cumplimiento de los contratos, mantener la fe en el sistema de crédito, etc., que son vitales para la acumulación de capital. El capitalismo precisó para su propio despliegue de una separación entre el poder económico y el poder político, que desde entonces han mantenido una relativa autonomía. Tradicionalmente, la custodia del sistema legal estuvo en manos de los Estados soberanos, territorialmente delimitados, pero la imponente transformación geopolítica del capitalismo ha transformado a su vez el marco de su regulación legal. Como consecuencia, las condiciones políticas del capitalismo están siendo sometidas a complejos e intensos procesos de cambio, dentro de los cuales se encuentran las tensiones con la capacidad militar de los estados hegemónicos para defender e impulsar la acumulación en el marco de un sistema interestatal, la crisis del orden westfaliano entre planos y actores estatales e supraestatales, la división imperialista centro-periferia y la superposición del sistema capitalista como economía mundial al sistema político de estados territoriales, entre otros. De allí las grandes convulsiones geopolíticas que se vienen intensificando desde mediados del siglo xx, dados los desfases de los marcos legales y políticos de regulación del capital, las desestabilizaciones de relaciones de poder y las diversas reacciones que se dan contra ellas.

Como puede entreverse, este marco social institucionalizado se caracteriza por una intensa *dinámica* de definición de los límites entre el marco 'económico' y 'no económico' por las condiciones de reproducción de cada uno de ellos. En este sentido, la reproducción de la vida en la sociedad capitalista no puede entenderse meramente en términos funcionales, puesto que el marco de trasfondo no solo es necesario para que la acumulación de capital pueda tener lugar. Se trata de espacios no económicos que no solamente *soportan* la dinámica de acumulación, sino que al mismo tiempo encarnan una normatividad y gramática propias que ya no puede más que procurar afirmarse a sí misma *en tensión* con la tendencia a hacer funcionales sus recursos a la acumulación de capital, descuidando sus requisitos internos.

Con estos elementos Fraser logra construir la idea del capitalismo como un orden social institucionalizado que está atravesado por la tensión estructural que genera la dinámica de acumulación capitalista: su lógica acumulativa implica no solo la subsunción y, por ende, la mercantilización de *una mayor cantidad de recur-*

ses humanos y naturales, sin los cuales no es posible el crecimiento económico¹⁰; también genera una presión constante por redefinir los límites institucionales entre la reproducción del capital y las condiciones de trasfondo. Aquí Fraser suscribe la tesis de Polanyi según la cual la modernización se caracteriza por el conflicto entre la tendencia a la expansión capitalista y la ‘autorregulación del mercado’, que genera necesariamente formas diversas de *malestar* en los tres registros que componen el trasfondo de la reproducción económica, y la contra-tendencia desplegada como formas de protección social ante dicho malestar. La dinámica moderna está *igualmente* constituida por los procesos de reproducción y expansión del capital, así como por las luchas sociales y políticas contra las mismas, dentro de las cuales se debaten las divisiones institucionales entre la economía, la reproducción social y las condiciones ecológicas y políticas de la vida social.

El capitalismo *se estructura* a partir de dicha dinámica y adquiere sus contornos geográficos, históricos y sociales concretos. De esta manera Fraser supera el análisis funcionalista de la sociedad capitalista. Y por esta vía fundamenta la posibilidad de realizar una crítica del capitalismo en el doble nivel analítico en el que se despliega su teorización. En este sentido, la teoría crítica de Fraser permite realizar una crítica interna a los mecanismos ‘sistémicos’ de reproducción del capital¹¹, y al mismo tiempo abre teóricamente la posibilidad de explorar prácticas, normas e ideales adscritos a los espacios de trasfondo, que soportan la reproducción del capital, pero para los cuales también puede tornarse eventualmente insoportable. No obstante, a pesar de que su reinterpretación de Polanyi le permite constatar el rol *constitutivo* de las prácticas sociales sobre los límites institucionales entre la reproducción capitalista y marco de trasfondo, Fraser ampliará la tesis del «doble movimiento» de la dinámica modernizadora de Polanyi, que se debate en-

10 Subsunción o captación que, siguiendo a David Harvey, tiene lugar en un nivel *intensivo*, en el que se incluyen procesos como la privatización de bienes y empresas públicas, la ampliación de la proletarianización de la población y la mercantilización de necesidades y deseos; así como en un nivel *extensivo*, entendido especialmente en términos de la expansión geográfica del capital, dentro de la cual tiene lugar la expansión colonialista e imperialista del capitalismo (Harvey, 2007).

11 No obstante, Fraser no se ha ocupado propiamente de desarrollar una crítica de la economía política, mediante la cual se pueda hacer una crítica a la lógica y los mecanismos de circulación y reproducción del capital, como puede encontrarse en el mismo Marx (2014). Para abordajes actuales sobre la reproducción contradictoria del capital y sus tendencias a la crisis véase, entre otros, Amin *et.al.* (2005); Harvey (2007, 2010); Heinrich (2008).

tre los procesos de mercantilización y de protección social, debido a la oposición unilateral que este establece entre ambos.

En este sentido, Fraser señala el carácter altamente ambivalente que puede tener la mercantilización de la fuerza de trabajo. Sin olvidar que, a través de la intensificación de esta, se refuerza la explotación del capital sobre el trabajo, Fraser indica cierto potencial emancipador que ella puede tener en términos extensivos, esto es, incluyendo sujetos que por condiciones de género, raza y sexo habían sido excluidos o marginados del sistema productivo¹². Y por el otro lado, las estrategias implementadas para proteger a los individuos o comunidades de la depredación del capital no están exentos de la reproducción de otras relaciones de dominación. No hace falta extenderse mucho en este punto, pues ya en su teoría temprana había estipulado que la emancipación no solo debe pensarse como luchas contra los efectos destructivos y las subordinaciones estructurales de la economía capitalista. El cuadro esbozado al inicio de la era socialdemócrata es un gran ejemplo de cómo estrategias y políticas destinadas a la protección del trabajador reprodujeron relaciones de poder en el espacio doméstico, excluyeron a las mujeres del ámbito productivo, codificaron masculinamente el espacio público, etc. Por esta razón, Fraser (2013) propone una expansión del doble movimiento a un triple movimiento, que junto a los movimientos de mercantilización y de protección social incluya movimientos de emancipación social, que sirven a su vez para diagnosticar las relaciones de poder y dominación que atraviesan la estructuración dinámica del capitalismo.

3. El feminismo y la astucia del capitalismo

Vale la pena hacer de nuevo una inmersión analítica dentro del devenir del movimiento feminista, para luego reconstruir el balance crítico que hace Fraser tras realizar una síntesis conceptual. En especial, en la variante de la segunda ola, el movimiento feminista critica el capitalismo estatalmente organizado desde varios frentes (Fraser, 2015a, p. 246). La crítica del *economicismo* permitió la politización del espacio personal y de la subordinación o discriminación de personas en

¹² Una idea similar puede encontrarse en los trabajos de Immanuel Wallerstein (1988) sobre el sistema-mundo capitalista, al constatar que muchos procesos de proletarización no solo han sido impuestos coercitivamente 'desde arriba', sino que también han sido demandados socialmente.

virtud de su raza, etnia, género y sexualidad. La tematización de la injusticia más allá del ámbito económico se acentuó con la crítica de la organización *androcéntrica* del capitalismo organizado, que evidencia hasta qué punto la subordinación de la mujer se ancla no solo en la economía, sino en patrones masculinos que atraviesan la cultura, el espacio doméstico y público. Consecuentemente, la lucha por la emancipación de la mujer se diversificó y buscó su inclusión en el mundo laboral, la valorización del trabajo afectivo y de cuidado, y un tratamiento igualitario y respetuoso en todos los campos sociales.

La crítica del *estatismo* se dirigió contra el *ethos* burocrático-administrativo del capitalismo organizado y las agencias de bienestar social. Manifestaciones contraculturales lucharon por una mejor representación simbólica de la mujer y contestaron interpretaciones tradicionales de sus necesidades, deseos, problemas e incluso de sus propias reivindicaciones políticas, al abogar por una mayor participación de las mujeres en la construcción democrática de la sociedad. Y, por último, junto al empoderamiento de las mujeres dentro de los marcos políticos nacionales, las luchas feministas del tercer mundo también se conjugaron rápidamente con las luchas antiimperialistas.

A partir de esta experiencia se logró una importante conciencia acerca de las diferencias que intersectan las interacciones sociales y configuran la identidad personal, al cuestionar las formas típicas de atribuir rasgos naturales, esenciales y estables a la misma —hasta poner en tela de juicio remanentes metafísicos sobre el entendimiento de la naturaleza humana¹³—. A la consiguiente diversificación de focos de opresión le es inherente una mayor dificultad práctica para incorporar estrategias de resistencia política, que tienen como consecuencia la polarización y división de sectores dentro del mismo movimiento feminista.

Más importante aún para Fraser es señalar los efectos ambivalentes que adquieren las reivindicaciones feministas contra el capitalismo organizado, tras la resignificación que sufren las mismas dentro del nuevo contexto socio-institucional neoliberal (Fraser, 2015a p. 253.). Uno de los mayores efectos paradójicos

13 Un gran ejemplo de ello es el libro *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* de Judith Butler (2007), en el que la autora sostiene la necesidad de cuestionar los presupuestos esencialistas y metafísicos de la comprensión de la identidad humana que subsisten en el pensamiento moderno e, incluso, en la propia crítica feminista al mismo.

se condensa en el ya tratado giro de la redistribución al reconocimiento, que pone en el primer plano de crítica cultural y académica, así como de la agenda política, problemas concernientes al reconocimiento cultural e identitario, sobre el trasfondo de políticas neoliberales que precarizan las condiciones laborales, disminuyen formas de protección social, favorecen la concentración de la riqueza y radicalizan la desigualdad social. Por su parte, la búsqueda de la valorización del trabajo femenino aseguró el acceso masivo de las mujeres al mercado laboral y, con ello, la posibilidad de luchar por su propia independencia económica y el prestigio social adscrito a ella. No obstante, esto mismo reforzó la idea androcéntrica de la independencia, devaluó el trabajo de cuidado afectivo y estigmatizó formas de (inter)dependencia. Y de la mano de la valorización neoliberal del trabajo asalariado tiene lugar una mayor estratificación de cargos altos y bajos, que tipifican en muchas ocasiones estos últimos como trabajos de mujeres.

La crítica feminista a la autoridad patriarcal coincidió con la crítica neoliberal al carácter paternalista y coercitivo de la autoridad política, radicalizada en la lucha del ‘mercado contra la política’. A la crítica feminista del Estado se le superpuso la crítica al Estado como obstáculo al crecimiento económico y fuente de vulneración de la libertad individual. El ‘encogimiento’ del Estado dio lugar al desmantelamiento relativo de políticas sociales y macroeconómicas destinadas a combatir la desigualdad social y la pobreza. Como correlato se da una explosión de oenegés y una gigantesca expansión del microcrédito como estrategia de ‘empoderamiento’, que promueven una radical individualización de la responsabilidad, la cual, bajo el imperativo de hacerse un «empresario de sí mismo», hoy es leída como una de las ‘técnicas’ o ‘dispositivos’ del yo más importantes de control social. La exacerbación del individualismo y de la competencia afecta las formas de solidaridad colectiva y las prácticas democráticas, que tienen su manifestación más crasa en la expansión de la *gestión* empresarial a la lógica de la política —mediante la reestructuración de la administración pública bajo la nueva ‘gobernanza empresarial’— y de la misma subjetividad (Foucault, 2007; Laval y Dardot, 2013). Y de la mano de la hegemonía del neoliberalismo dentro de los países del primer mundo y la intensificación de la potencia del capital libre, se redefinen relaciones geopolíticas mediante las cuales se impone el neoliberalismo en el tercer mundo a través de la gestión de la deuda y los ajustes estructurales (Dumenil y Levy, 2007; Saad-Filho, 2005).

Por último, dentro de la reorganización geopolítica del orden mundial, el activismo feminista ciertamente se ha internacionalizado a través de plataformas como las conferencias de la ONU y diferentes oenegés, que ayudan a la conformación paulatina de intercambios globales de la sociedad civil mediante las redes sociales y los foros globales. No obstante, las asociaciones así creadas bajo la causa de la defensa de los derechos humanos a nivel internacional han tendido a priorizar los derechos civiles y políticos sobre los socioeconómicos, en sintonía con el *mainstream* de la agenda política del mundo contemporáneo.

Luego de la inmersión en el movimiento interno de la lucha feminista se puede mostrar ahora —mediante una suerte de «*zoom out*»—, la síntesis conceptual que Fraser hace del mismo. En este sentido, pudo ser indicado el rol *activo* que tuvo el movimiento feminista en la transición al capitalismo neoliberal, la cual, no obstante, solo fue posible gracias a la confluencia por «afinidad electiva» de diversos factores que dieron lugar a todo un cambio macrosocial. Ahora bien, justamente el hecho de que el feminismo haya jugado un papel constitutivo de la nueva estructura de organización y dominación social constituye una ironía histórica. Y esto es lo que Fraser hace explícito.

La afinidad electiva entre el feminismo y el neoliberalismo es interpretada críticamente por la autora como una manifestación de la «astucia de la razón» hegeliana, pero cuyo despliegue no marcha exactamente hacia una mayor libertad humana (Fraser, 2015a, p. 254). Los deseos utópicos alimentados por las luchas feministas se convirtieron, no de manera intencional, en la base de la legitimación del nuevo capitalismo posfordista, transnacional y neoliberal, que socaba las propias pretensiones feministas de conquistar una sociedad más justa. Y la vía por la cual se ejerce dicha transmutación es la convergencia de la crítica del feminismo y neoliberalismo a las formas de autoridad tradicional. Por ello es que el primero se convierte en un catalizador del segundo y libera fuerzas contenidas en el capitalismo organizado que, sin embargo, no quedan libres de manera indeterminada, sino *movilizadas* en torno a la intensificación de un nuevo régimen de acumulación de capital. Siguiendo la actualización de Weber que Luc Boltanski y Eve Chiapello hacen en su gran obra *El nuevo espíritu del capitalismo* (2002), Fraser afirma que las críticas feministas tienen, a pesar de sí mismas, un efecto facilitador en la construcción de las nuevas bases motivacionales, al propiciar la caída de los imaginarios sociales y las bases simbólicas del capitalismo organizado.

4. Reflexiones finales

La superación epistemológica del funcionalismo realizada por Fraser representa una valiosa herramienta para interpretar la realidad social, pues permite construir una relación dialéctica entre estructura y agencia¹⁴. Esto es logrado en la medida en que a la agencia le es restituido un papel constitutivo de la realidad en la que se despliega y que no se limita meramente a reproducir; pero, por otro lado, tiene un poder *asimétrico* respecto de la capacidad que tiene la estructura de determinar la agencia, ya sea en primera instancia, constituyendo el marco que regula la vida social, o en segunda instancia, capturando y resignificando aquello que se le resiste y que pretende fugarse.

A partir de las reflexiones anteriormente desarrolladas quisiera destacar tres conclusiones. En primer lugar, una teoría crítica que procure entablar una relación entre teoría y praxis no puede ceder a la tentación de estimular los movimientos y las prácticas sociales de modo inmediato. El teórico crítico, como integrante de procesos emancipadores en los que ejerce un rol intelectual que forma parte de la división del trabajo de los mismos, debe ayudar a mediar de forma reflexiva dichas prácticas, elevándolas a concepto y, ubicándolas, mediante el esfuerzo sintético del pensamiento, dentro de una teoría como un momento no aislado de la reproducción de la vida social. Y siguiendo los derroteros ya conquistados para hacer un análisis crítico de la sociedad cada vez más agudo, una teoría crítica de la sociedad debe tratar de tener en cuenta la mayor cantidad de vectores de opresión que operan simultáneamente en la estructura dinámica del capitalismo. Para el caso concreto del feminismo, esto implica atender al entrecruzamiento de diferentes factores de dominación y que, políticamente hablando, las luchas políticas deben librarse en todos los frentes, de modo tal que las luchas por el reconocimiento vuelvan a conectarse con la exigencia de una igualdad social sustantiva, sin la cual no es posible la democracia (Fraser, 1997).

En segundo lugar, la dialéctica de estructura y agencia exige tanto superar el funcionalismo, sin lo cual no es posible pensar procesos de liberación respecto de las relaciones de poder existentes, como evitar hacer abstracción del contexto

¹⁴ Para otras reflexiones sobre la relación entre estos dos conceptos, véase Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico* (1988)

estructural en el que siempre tiene lugar la agencia individual y colectiva, lo cual implica pensar a través de ella sus tensiones y limitaciones, así como la enorme capacidad del capitalismo para reintegrar la crítica social y reinventarse a través de ella (Boltanski y Chiapello, 2002). Esto permite pensar la afinidad electiva que pueden tener los procesos de emancipación con formas de dominación, lo cual exige tratar de manera más compleja y rigurosa, en el nivel teórico y práctico, la incesante y apremiante búsqueda de una mayor justicia y libertad para todos.

Y, en tercer y último lugar, el desdoblamiento analítico de la reproducción del capitalismo en su marco 'frontal' y de 'trasfondo', exige concebir a este último como una condición del funcionamiento del ámbito económico y, por lo tanto, que la dinámica de acumulación de capital no es autosostenible. La relativa separación entre estos ámbitos implica considerar la propia 'ontología y normatividad' de las condiciones reproductivas y afectivas, ecológicas y políticas de la vida social. Ahora bien, el hecho de que tengan sus propias condiciones de reproducción integral no significa que su reproducción *real* pueda entenderse de manera desligada, pues en su concreción histórica tiene una relación *simbiótica* con el proceso de acumulación de capital. Su autonomía real no puede exagerarse en el nivel del pensamiento.

Y es esta conexión *interna* entre los dos 'niveles', solo analíticamente separables, lo que permite conceptualizar la reproducción *contradictoria* del capitalismo. En este sentido, a la lógica de acumulación capitalista le es *inherente* un rasgo *destrutivo*, derivado de la orientación de la economía a la acumulación como *fin en sí mismo* y del *imperativo estructural a la mercantilización* de la naturaleza, el trabajo y el dinero como condición de funcionamiento interno de la economía. De allí surge la tendencia a la desestabilización y destrucción de los ciclos de reproducción y renovación de la naturaleza, de los procesos socioculturales en que se gestan las disposiciones afectivas y valorativas de las que depende la capacidad para mantener vínculos sociales, así como de los poderes públicos nacionales y transnacionales que pueden regular la reproducción económica ya globalizada. De aquí la multidimensionalidad de la crisis del capitalismo contemporáneo que, además de económica, es también una crisis ecológica, política y de reproducción social.

El pensamiento de Fraser no solo representa una importante herramienta epistemológica para comprender mejor y criticar las condiciones que truncan la conquista de una igual libertad humana. Su trasegar, sus desvaríos y sus reinventiones son también un ejemplo de la constancia y el compromiso vital que

dicha tarea exige al espíritu humano, una tarea de la cual todos formamos parte en tanto agentes que producimos y reproducimos la estructura en la que se crean y se destruyen las condiciones económicas, ecológicas, políticas y afectivas de la vida en todo el planeta.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (2004). *Escritos sociológicos* (vol. II). Barcelona: Akal.
- Amin, S.; Arrighi, G.; Gunder Frank, A. y Wallerstein, I. (2005). *Dinámica de la crisis global*. México: Siglo XXI.
- Anderson, P. (1988). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Dumenil, G. y Levy, D. (2007). *Crisis y salida de la crisis: Orden y desorden neoliberales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (1991). La lucha por las necesidades: Esbozo de una teoría crítica social-feminista de la cultura política del capitalismo tardío. *Debate Feminista*, (3), 3-40. DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.22201/CIEG.2594066XE.1991.3.1493](https://doi.org/10.22201/CIEG.2594066XE.1991.3.1493).
- Fraser, N. (1997). *Iustitia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición Postsocialista*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad de los Andes.
- Fraser, N. (2008a). *Escalas de la justicia*. Barcelona: Herder.
- Fraser, N. (2008b). Justicia global y renovación de la teoría crítica: diálogo con Alfredo Gómez Muller y Gabriel Rockhill. En C. Hurtado (Ed.), *La teoría crítica en Norteamérica: Política, ética y actualidad* (pp. 87-104). Medellín: La Carreta.
- Fraser, N. (2012). Reflexiones en torno a Polanyi y la actual crisis capitalista. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, (118), 13-28.
- Fraser, N. (2013). ¿Triple movimiento?: Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi. *New Left Review*, (81), 125-140.
- Fraser, N. (2014). Tras la morada oculta de Marx: Por una concepción ampliada del capitalismo. *New Left Review*, (86), 57-76.

- Fraser, N. (2015a). *Fortunas del feminismo: Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Quito: Verso.
- Fraser, N. (2015b). Las contradicciones del capital y los cuidados. *New Left Review*, (100), 111-132.
- Fraser, N. y Gordon, L. (1997). Una genealogía de la dependencia. En N. Fraser, *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Paideia; Morata.
- Habermas, J. (1992). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Hall, S. (2014). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envión.
- Harvey, D. (2007). *Espacios del capital: Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2010). *The enigma of capital and the crisis of capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Heinrich, M. (2008). *Crítica de la economía política: Una introducción a «El capital» de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Jameson, F. y Žižek, S. (1998). *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kompridis, N. (2008). Struggling over the meaning of recognition. En K. Olson (Ed.), *Adding insult to injury: Nancy Fraser debates her critics* (pp. 295-309). Londres: Verso.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo: Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Luxemburgo, R. (1985). *Acumulación del capital*. Barcelona: Orbis.
- Marx, K. (2014). *El capital: Crítica de la economía política* (Tomo I). México: Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, K. (1989). *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.
- Saad-Filho, A. (2005). From Washington to Post-Washington consensus: neoliberal agendas for economic development. En A. Saad-Filho y D. Johnston (Eds.), *Neoliberalism: A critical reader*. Londres: Pluto Press.
- Wallerstein, I. (1988). *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.

LA FILOSOFÍA DEL CALEIDOSCOPIO COMO PROPUESTA PARA UN UNIVERSO PLURAL

Aníbal Pineda Canabal

Magíster y doctor en Filosofía. Profesor de la facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Miembro del grupo de investigación SER de la Facultad de Ciencias de la Educación.

ORCID: 0000-0002-5797-4311.

Correo electrónico: lpineda@uco.edu.co.



Introducción

Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni, es decir, «la causa de los vencedores fue del gusto de los dioses; la de los vencidos, del gusto de Catón». Este Catón, al que la anterior cita de Lucano que gustaba de recordar Lukács (1996) hace referencia, es el poeta y político romano que se quitó la vida tras la derrota de Pompeyo, de cuyo lado se había puesto, contra César. Los días de la República romana que Catón había defendido estaban contados. César había pasado el Rubicón y comenzaban los llamados tiempos de gloria del Imperio. La antigua frase puede ser hoy interpretada como llamada al proyecto de pensar la historia y la filosofía desde la perspectiva de la víctima y del vencido y no desde el punto de vista del ganador. Hacer del pasado, no ya la maldición eterna sino el testimonio de una lucha de la que se ha sobrevivido, tiene que ser posible. La filosofía de Ernst Bloch puede coadyuvar en esta tarea si la entendemos, como dice Remo Bodei (1979), en tanto que esfuerzo por «hacer inseguras las conquistas de los vencedores tanto de hoy como de mañana» (p. 69). El dolor de la víctima en su opresión así lo reclama. También su esperanza en una victoria tanto incierta como futura, que dice una vez y otra y otra a lo largo de la historia, como los campesinos alemanes tras su derrota en la guerra de 1524-1525: «vencidos volvemos a casa, nuestros sobrinos pelearán mejor» (Bloch, 1970, p. 151).

En la noción de *multiversum*, que Bloch utiliza en varios momentos de su obra, este proyecto adquiere una forma particular que intentaremos esbozar en las siguientes páginas junto a una consideración de los momentos centrales de la obra *Herencia de esta época*. Este libro, publicado en 1935 (a los 50 años de vida de su autor), cierra lo que podríamos llamar el «período de juventud» de Bloch, eufemismo que usamos para hablar tan solo de los textos que preceden al *principio esperanza*, ensayo de sistematización definitiva de su filosofía. Nos proponemos en adelante concentrarnos en tres líneas-fuerza que parecen atravesar el libro: 1) La descripción fenomenológica de la época, que viene a ser como un ajuste de cuentas

con el propio tiempo. 2) La teoría de la *Ungleichzeitigkeit* como momento central del texto. Y, 3) la formulación de la necesidad de una dialéctica multinivel a través de la idea de *multiversum*.

El multiversum de Herencia de esta época

La palabra *multiversum*, que Bloch retoma de W. James¹, aparece ya desde *El espíritu de la utopía*, en su versión de 1918. El contexto de la aparición del concepto siempre está referido a la posibilidad de una unión intersubjetiva entre los seres humanos, bien sea como presentimiento utópico de la fraternidad que se realiza por Bloch en la música sinfónica de Beethoven (Bloch, 1971), bien sea como posibilidad de salida de sí en el amor que hace del mundo del yo, un universo compartido (Bloch, 1971). En los escritos del tiempo de la Primera Guerra Mundial, el concepto aparece para preludear la humanidad futura anunciada ya por la filosofía clásica alemana: la liberación económica y la consecuente búsqueda de una libertad real, realizan en el mundo un *multiversum* en donde cada cual es capaz de encontrar su lugar, más allá de la carcasa del despotismo de unos pueblos sobre otros (Bloch, 1985b).

Así pues, por lo general, la idea es usada en dos sentidos: estético y político. Sin embargo, suele estar siempre en consonancia con la búsqueda de una nueva formulación del método dialéctico en Bloch. En sentido político, el *multiversum* hace sobre todo referencia al conjunto de naciones allende el imperialismo. Bloch postula de este modo la ausencia de conexión lineal entre los distintos ritmos temporales a través de los cuales se mueven los pueblos. Ahora bien, si se comparan no ya las clases al interior de una sociedad sino sociedades diferentes entre sí, también la historia deja de aparecer como lineal y se vuelve más bien federativa; no centrífuga (atrayendo hacia un centro —Europa— como en Hegel) sino centrípeta, multiplicándose, tomando distintos caminos, andando a distintos ritmos.

Sin embargo, es a partir de *Erbschaft dieser Zeit* (*Herencia de esta época*), libro de 1935, que el concepto adquiere una forma por decirlo así más sistemática y, si se quiere, definitiva. Concebido varios años antes, según el testimonio de la correspondencia entre Bloch y Kracauer², acaso como fruto de la colaboración periódica de nuestro autor en el *Freie Zeitung*, *Herencia de esta época* retrata, al tiempo que analiza, el espíritu de la época de la Alemania prefascista. Escrito en la época misma de los locos años veinte hasta la época inmediatamente posterior

a la toma del poder por parte de Hitler, no cabe duda de que el libro es uno de los testimonios más poderosos a la hora de describir la Alemania de Weimar que, entre crisis económicas y recesiones terribles, baila, viaja, trabaja y ríe mientras anida en su seno el monstruo del nazismo.

Por su estructura y variedad temática, *Herencia de esta época* podría ser objeto de múltiples lecturas. Se trata de un texto en el que se dan cita muchos temas: se intenta, por ejemplo, dar cuenta de las razones de la derechización de la sociedad alemana; se defienden las vanguardias artísticas contra el neorrealismo de las vulgatas marxistas de la época; se exploran las manifestaciones culturales más variopintas de ese período, el cafetín, el film, el *Luna Park*... La gran cultura personal de Bloch lo lleva por los caminos dispares del caleidoscopio:

Maratón de baile y discurso hitleriano, diseño del mobiliario y teoría de la relatividad, Karl May y la Fábrica de Anilina del Baden, la Ley de Escritores proclamada durante el nazismo y la teoría de la cosmogonía glacial: de todo lo que en la época aparece, incluso de lo banal y lo oscuro, se sirve el autor para hacer filosofía. (Enzensberger, 1975, p. 49)

Sin embargo, *Herencia de esta época* es todo menos un folleto panfletario. En otras palabras, lo que Bloch se propone con el libro no es pelear con la reacción o demolerla a punta de contra-argumentos. Acaso porque como dice Benjamin, «convencer es estéril» (Benjamin, 1987, p. 18), Bloch adopta una estrategia rara: quiere aprender de la reacción; busca descubrir cómo su *irratio* es capaz de seducir. Es a partir de este proyecto fundamental que es necesario situar y comprender el tema del *multiversum*.

La estructura dinámica de lo real

Lo propio de la realidad, cuando se la mira a vuelo de pájaro, es su carácter indeciso, su no inclinarse ante nada, su inercia, su resistencia al cambio que ella misma exige. Si alguna teoría insulsa ha llegado a plantear que el universo coopera cuando deseamos algo profundamente, la verdad es que la historia parece, para el hombre occidental, la simple escena insensible de su voluntad. Por más que el pensamiento burgués haya asociado, por ejemplo, estados atmosféricos y estados de ánimo, la verdad es que no pocas veces, al llanto corazón adentro, corresponde afuera la incongruencia de un límpido cielo rosicler o viceversa. Por eso, frente al

muro pétreo de los hechos, solo la libertad puede para Bloch decidirse. Tal poder decisional de lo subjetivo es lo que nuestro autor llamó la «*magia del sujeto revolucionario*» (Bloch, 2002, p. 67), que no es otra cosa que la posibilidad «de que acaezca algo distinto (*Anderskommen*), un poder hacer las cosas de otra manera (*Andersmachenkönnens*), sin lo cual no cabría la fértil discontinuidad sino tan solo la sumisión sin fin a la rígida violencia de la ley» (Bloch, 1985a, p. 139).

Pero, por otro lado, la realidad no es un puro azar que da tumbos en la noche. Al contrario, es posible descubrir, por encima de la ola ingente de los hechos aparentemente indecisos y disparatados, una tendencia, una búsqueda cuyo destino no ha sido decidido todavía. «Lo real es proceso, y este es la mediación muy ramificada entre presente, pasado no acabado y, sobre todo, futuro posible» (Bloch, 2007, p. 238). La labor de la filosofía para Bloch tiene que ser atisbar eso que la realidad intenta dar a luz y que corresponde a su posibilidad más cierta. Porque «el mundo se muestra ante nuestros ojos como un experimento, como un laboratorio en el que se trabaja al máximo en la búsqueda de su propio sentido» (Bloch, 2017, p. 92).

Tal es pues la ambivalencia fundamental del ser humano y de las cosas: la tendencia del proceso que va hacia algún lado, pero cuyo triunfo no está decidido ni garantizado. Puesto que si la historia, en sentido marxista, es el escenario de las relaciones entre la naturaleza y lo humano, el presente, a su vez, es entendido según Bloch como campo magnético en el que actúan fuerzas disímiles en lucha dialéctica. Una fuerza tira hacia adelante (en el caso de los genios y los visionarios que se adelantan a su tiempo), mientras que la otra empuja hacia atrás (las clases reaccionarias, que se entregan gustosas al canto de sirenas de la vesania fascista: juventudes hitlerianas, campesinado, burguesía proletarizada de la República de Weimar y otros grupos fácilmente identificables en nuestra época). En la primera actitud brilla ya con visos aurorales la tendencia, el futuro sin explotación en que el mundo debe ser respuesta para el hombre y el hombre respuesta para el mundo convertido al fin en casa (*Heimat*, patria, en el alemán de Bloch) donde por fin ya no se es extraño sino allegado. En la segunda actitud, una especie de pereza reaccionaria hecha a base de miedos impide atravesar el desierto del presente, para tocar el futuro auténtico que, aunque nunca se ha hecho realidad, se prefigura sin cesar desde antiguo. Pero los buenos deseos se encuentran pronto con el presente estéril. Como la realidad afuera y la vida interior «no van al mismo paso, [entonces] se echa para atrás en vez de atravesar el hoy para alcanzar el mañana» (Bloch,

1962, p. 6). El pasado pues pervive, cosquillea, burbujea subterráneamente en la actualidad, bullente y vivo de dos modos: como causa no alcanzada, esto es como revolución fallida que reclama su realización (futuros no llegados a ser, escondidos en el pasado) o como seducción de lo irracional-mitológico que vuela sobre las alas de una retórica fraudulenta, sobre la que medra el despotismo (pasados escondidos en el futuro). Por su parte, el presente —*dieser Zeit*, este tiempo— es entendido, como dice Lukács (2013) refiriéndose a una metáfora blochiana, como el punto de desembocadura de la historia, una especie de «espacio perturbador» (p. 282) vacío que surge de la distancia que establecemos con la realidad. Porque «al pie del faro no hay luz» (Bloch, 2007, p. 238), el presente es opaco al sujeto que, en virtud de esto, debe echar mano de mediaciones. En dicha distancia de la conciencia frente al instante y del mundo frente a su propio ser se hallan la razón de la indecisión fundamental de la realidad y de la posibilidad de que un relato coherente del mundo pueda ser acaparado por la reacción.

Contra esta concepción de un tiempo maleable y ágil se pone, en las antípodas, el pensamiento burgués. Este, por el contrario, según Bloch, ha hecho de la inalterabilidad del *statu quo* su dogma. Aquí el optimismo reaccionario, que desprecia la posibilidad de cambio y juzga imposible, como dice otra vez Lukács (2013) «la certeza teórica de la futura revolución social» (p. 133), cree en cambio a pie juntillas en la sempiternidad del *ordo rerum naturalium* capitalista y en la posibilidad de su desarrollo sin fin. Aquí el pasado es pasado, pieza inerte de museo, hecho consumado, por lo general contado además desde la perspectiva de los vencedores.

En cambio, el dispositivo de comprensión de la historia blochiano es fundamentalmente dramático: el presente es un escenario en el que intervienen, al mismo tiempo, muchos personajes. Pero, como en *La comedia humana* de Balzac, la realidad no va en una sola dirección, sino que de una misma escena pueden brotar muchos relatos. El mundo y las fuerzas de la historia se nos ofrecen como un montaje teatral o aun cinematográfico en el que las fuerzas se equilibran y se reacomodan constantemente. Es una realidad que no llega a ser jamás totalidad coherente, llena toda de sí, sino que es por siempre fragmentaria y lacunar (Bloch, 1962, p. 278). Por eso es el montaje, como técnica artística consciente, el que mejor expresa esta realidad de un tiempo dislocado, salido de sus goznes, en que lo viejo y lo nuevo, como en el tesoro del escriba, se frecuentan:

El montaje arranca al contexto carcomido y a los relativismos de diverso corte de la época ciertos fragmentos para combinarlos en figuras nuevas. Este procedimiento es, las más de las veces, puramente decorativo, pero a menudo también experimento involuntario o en el caso de Brecht, ya deseo explícito. Se trata de un procedimiento de interrupción y por eso mismo de interferencia entre partes alejadas entre sí inicialmente. La riqueza pues de la época resquebrajada y muriente es grande; llamativa época esta de los años veinte en que la mañana y la tarde se entremezclan. Esto es válido desde las recientes imágenes y asociaciones de imágenes hasta Proust, Joyce, Brecht y otros. Es un tiempo caleidoscópico, una «revista». (Bloch, 1962, p. 17)

Bloch propone pues, como dice Lachaud (1986), una «estética de la incoherencia» (p. 26) en la que la coherencia se ha vuelto caduca porque el *universum* se ha roto. El principio que por algún tiempo cohesionó la casa se está muriendo. Algo irremediabilmente se ha roto y las formas de la decadencia expresan esta realidad crepuscular. El mundo no es más una cantidad continua, sino más bien una lista, una cantidad discreta. La realidad entonces no puede ser sino *multiversum*, una casa con múltiples estancias, cada una marchando a su propio ritmo.

Por otro lado, el proyecto blochiano apunta más allá de la simple distinción entre tiempo cronológico o tiempo del reloj y tiempo histórico. Su proyecto desemboca más bien en la búsqueda de una racionalidad distinta que destrone las pretensiones imperialistas y hegemónicas del centro, que revele la no-contemporaneidad entre la estructura económica y la superestructura ideológica. Se necesita pues una filosofía que dé cuenta de la complejidad del mundo, del carácter no simultáneo de las diversas esferas que conforman la realidad. Para Bloch, sin duda que esta filosofía es el materialismo histórico cuyo método dialéctico expresa mejor que cualquier otro la estructura de lo real: que el mundo se mueve a través de oposiciones y que se da siempre como flujo constante. Porque si, por un lado, el tiempo histórico tiene como características específicas su finalidad e irreversibilidad,

algo obstaculizador y opositor, como dice Schelling, apremia por doquier: lo otro que no debería ser y sin embargo es y tiene que ser, el *no* que se contraponen al *sí*, las tinieblas que se contraponen a la luz, lo curvo que se contraponen a lo recto, lo izquierdo que se contraponen a lo derecho (Schelling, 2002, p. 139).

El método pues que mejor da cuenta de esta estructura de lo real no puede ser otro que la dialéctica.

La consecuencia de esta forma de pensar se halla en la oposición a la declaración según la cual, como dice Remo Bodei (1979), el capitalismo sería «la única “casa” de la historia que pueda ser heredada» para pasar a ser, simplemente,

un cuarto con diferentes salidas. No es la weberiana «jaula de acero» de la cual es imposible escapar; de hecho, muchas rutas nos llevan afuera, incluso aquellas que parecen retroceder y que son más bien senderos interrumpidos hacia el futuro que el capitalismo ha bloqueado (p. 48).

Hoy, cuando podemos afirmar que la alternativa real, entre capitalismo («democrático») y socialismo («dictatorial») no existe, el *grand Autre* de la democracia, como dice Badiou, del parlamentarismo occidental no es ya el comunismo, sino más bien el capital mismo (Badiou y Gauchet, 2014, p. 14); el enemigo ha dejado, pues, de estar *ad extra* y ha sido incorporado al interior: es el capitalismo financiarizado, que ha puesto en peligro, en nuestra hora, las conquistas mismas del liberalismo y del Estado de bienestar.

Lo que Bloch quiere destruir es la idea de la posibilidad de un capitalismo entendido *à la* Fukuyama como un *nec plus ultra* de la historia puesto que esta historia ya no es un desarrollo rectilíneo. Por eso, si para entender la noción de *multiversum* en sentido político nos habíamos servido de un dispositivo dramático para presentar la historia como entidad *pluriespacial*, el segundo sentido del concepto, estético-metafísico, se revela como un dispositivo eminentemente musical: la historia es también entidad *pluritemporal*. El tiempo de la poesía es distinto del tiempo de la novela. El tiempo del drama es distinto del tiempo de la tragedia. El tiempo de la fuga es distinto del tiempo de la sonata. «Se da un tiempo sereno en la forma del allegro de la fuga (*Satzform der Fuge*) y uno nervioso, en el tenso ámbito ligado a la sonata» (Bloch, 1970, p. 134). También las sociedades marchan a ritmos diferentes: la ciudad no va al mismo ritmo del campo y ni siquiera la globalización ha logrado eliminar del todo la diferencia del paso en que marchan los países del norte industrializado respecto al Sur «subdesarrollado».

La realidad pues en tanto que pluritemporal se asemeja a una polifonía en la que aun cuando intervengan muchas voces en distintos tonos, hay una que actúa como *cantus firmus*, que vuelve cada vez como conato perpetuo de justicia, como reclamo y plegaria que reclama su realización. En la dialéctica del *multiversum*,

que deja de ser un proceso unitario para convertirse en una pluralidad multinivel (*mehrschichtigen Dialektik*) que discurre a velocidades distintas, «la voz proletaria [digamos hoy más bien “la voz del oprimido”] de la dialéctica sincrónica (*gleichzeitig*) se mantiene decididamente como la dominante» (Bloch, 1962, p. 126). Si la música es el arte temporal por excelencia, el tiempo musical es símbolo del tiempo de la historia y del tiempo del cosmos al mismo tiempo. Es en fin el símbolo de la lucha por devenir espacio del tiempo como búsqueda y realización (Bloch, 1964, p. 167). Es un tiempo que no es ya, como en Aristóteles, medida del movimiento sino *forma del evento*, es decir, del acto libre por medio del cual el oprimido decide soberanamente levantar el puño y avanzar hacia su emancipación, cuyo nombre se llama Libertad.

El tiempo cronológico, considerado de manera cuantitativa, nos asusta con su indiferencia frente a los sucesos que, a la larga, son los únicos nuestros, verdaderamente humanos. Todo lo que nos pasa, tanto lo nimio como lo importante, puede ser o no ser. Desde nuestra contingencia despótica el tiempo con su indiferencia parece ser nuestro enemigo, Cronos que devora a sus hijos, hasta que advenga el Mesías, hasta que nazca el hijo correcto, el que tome su lugar.

Pero lo importante aquí es que, como decíamos, Bloch no solo ve el presente henchido de futuro, ni le concede a este futuro la primacía ontológica sino que, al concebir ritmos temporales diversos y no simplemente simultáneos, al entender la realidad como un *multiversum*, desentocentiza la historia. El futuro está dormido en el pasado que no es lo ya-acaecido sino el todavía-no de nosotros mismos y del mundo como *Heimat* (patria).

La historia es entonces una gigantesca trama, una urdimbre formada por hilos superpuestos, cuyo final nos aparece no ya como un *happy end* automático tras la revolución. Tampoco se resuelve su enigma en virtud del advenimiento de un pasado primordial (apocatástasis) que deshilache la red separando sus hilos, sino más bien el futuro escatológico que tira, empuja, destroza el presente y cuya potencia, como dice Pannenberg, puede solo ser objeto de una esperanza (Pannenberg, 1975, p. 438) que no es confianza, sino lucha y compromiso. Se trata pues, para usar una expresión de Carlos Blanco, de una visión telescópica de la historia (Blanco, 2013, p. 70) que hace de los sueños, expresados en el arte o en los mitos de la religión, lo propio de la acción política.

El *multiversum* no es aquí un mero principio político del mundo global, ni es planteado simplemente según un esquema multicultural, sino que responde antes

que nada a la estructura ontológica de la realidad que avanza como «*Multiversum versus Unum nondum inventum*» (Bloch, 1962, p. 395) o «*multiversum* hacia el Uno todavía no descubierto». Ese Uno es el ideal de la unidad, de la fraternidad universal interhumana y entre ser humano y naturaleza. Es el Uno de la igualdad entre los pueblos que, puesto en el futuro, está ya desde ahora en trance de salir a flote, siempre adivinándose dondequiera y sin embargo en peligro constante dondequiera, en la lucha por su realización. El *multiversum* es pues la condición de ese porvenir que no está necesariamente por-venir pero que invita a la lucha, a la escucha de la realidad, al optimismo militante.

Esta esperanza, sin embargo, no podrá ser realizada según Bloch sino a condición de poner freno a la libertad absoluta e incontestada del mercado: «Únicamente la reglamentación internacional de la producción y de la distribución de bienes produce de veras el *multiversum* de las naciones; únicamente este esperanto de lo no esencial crea lo esencial, a saber, la existencia humana» (Bloch, 1962, p. 98). El reconocimiento del mundo como *multiversum* se presenta pues como un proyecto en contravía del dogma reinante: el de una sociedad que busca siempre adelgazar la política social en favor del mercado uniformizador o que crea un *universum* puramente nocional, no real ni efectivo cuando no sea en el campo del despotismo económico. La vida social es cambio, *in fieri* permanente y complejo formado por capas y estratos no siempre perceptibles.

La distracción

El interés que Bloch muestra por una gran diversidad de fenómenos culturales (la crítica literaria, el relato de viaje, la cursilería *kitsch*, el comentario de un hecho de actualidad regional, el folleto que parece la columna editorial de un periódico o aun el libro de colportaje), como hemos venido intentando demostrar, no es un procedimiento puramente metodológico. Antes bien, dibuja la idea blochiana de «residuo cultural» (*kulturelle Rest*), sugerida ya desde el título de la obra. Se trata de un contenido no liquidado, por siempre vivo, jamás desaparecido de toda obra humana. Un contenido que debe ser buscado, pues debe estar escondido, que debe hallarse en los campos más disímiles, pues debe estar siendo manipulado o, de lo contrario, no sería posible explicar la locura colectiva de la masa fascistizada. Dicho contenido, no solo no debe ser desechado, sino que incluso puede y debe ser ganado para la causa revolucionaria; de ahí la advertencia, acaso el más blochiano eslogan que pueda hallarse: «Nada olvidar, todo

transformar, ambas fuerzas son aquí necesarias [...] Por el materialismo *dialéctico* son desenmascaradas todas las contribuciones ideológicas feudales y burguesas y se hereda luego, de mala gana, a cambio, lo no saldado, el residuo cultural como substancia» (Bloch, 1962, p. 157).

Entonces, el objetivo que nuestro autor se plantea es someter a análisis los conceptos de que el nazismo se ha apropiado para que vuelvan a sus legítimos dueños: la vanguardia revolucionaria. De lo que se trata pues es de desenmascarar el engaño, de demostrar las contradicciones de un discurso basado sobre la usurpación de un aparato teórico que no le pertenece. Esta tarea tiene, no obstante, una contracara: si por un lado hay que arrancar de las manos a la reacción lo que no le pertenece, se trata también de hacer un ajuste de cuentas con el propio bando. ¿Por qué la vanguardia intelectual, social y política revolucionaria no logró impedir el ascenso de Hitler? ¿Qué clase de ceguera cerró el camino de unos en la izquierda y aupó los proyectos de los otros en la derecha?

Por eso, el objeto de estudio de *Herencia de este tiempo* serán aquellos grupos sociales que, desconcertados, desesperanzados e inconformes con la situación de la época y las crisis económicas y la degradación de las condiciones de vida de la Alemania de Weimar, se dejaron seducir por el fascismo y por la fascinación no ya del sueño hacia adelante (*Traum nach vorwärts*) de Lenin sino más bien por el sueño hacia atrás (*Traum nach rückwärts*) de Hitler, el retorno a la edad dorada, a los tiempos de la raza pura. Porque se está incómodo frente al presente, esa especie de zona marginal que debe ser constantemente reasumida, no se encuentra lo que se quiere.

La sociedad distrae de manera permanente la cólera, para impedir que esta, como un océano sin diques, rompa el muro de la injusticia y se desborde con sus excesos tan temidos, tan censurados, tan escandalizadores: sus vidrios rotos y pedradas, sangre de manifestantes y gas pimienta. Muchos están enfermos, muchos mueren cada día, y, sin embargo, «la clase media habla más de la tisis de la bailarina que de la del proletario» (Bloch, 1962, p. 27). La vida, al haber perdido la posibilidad de reencontrar su centro, se despilfarra en las diversiones. Es el desasosiego moderno frente a la tiranía de la cotidianidad lo que le hace «evitarla buscando nuevas distracciones para su dispersión en los quehaceres» (Heidegger, 2007, p. 386).

El tiempo pasado fuera (incluso en el afuera cuando se está en casa, como hoy con la Internet) —los dispositivos distractores—, es también tema central de *Herencia de este tiempo*. Una pequeña embriaguez prepara la borrachera y no hay

todavía cogorza en la segunda copa. La ebriedad social (*Berauschung*) al no ser advertida a tiempo, ni detenida, ni vencida con las armas de la dialéctica acaba en el fascismo. Es la «maldición de la soledad» como dice Kracauer (2008) que va desvaneciéndose paulatinamente el sentido real de la comunidad y lo vuelve simple concepto. Es el *horror vacui* de una generación que ha visto vaciarse el mundo espiritual de antaño (Kracauer 2008, p. 7), para contemplar cómo muere hogaño el vínculo con la comunidad fundada, tranquilamente y sin cuestionamientos, en la tradición, los dogmas, la relación con lo divino o la autoridad de la Iglesia.

Pero este ascenso del fascismo tiene otra connotación. La masa ha repechado en poco tiempo sus dificultades, aunque solo de modo ilusorio. No tiene mantequilla con que sazonar una rebanada de pan por la mañana, pero siente gran placer creyéndose aria, una nueva especie de caballero teutónico llamado a devolverle a la nación alemana un ficticio esplendor pasado. Se trata aquí, como en la experiencia con el hachís, de un proceso psicodélico alucinatorio colectivo. La realidad, disociada por un envalentonamiento súbito, es vivida por la masa como un falso estar fuera (*außer-sich-sein*), un siempre-en-la-calle, que no es más que un no-estar-agusto en casa. Hay pues necesidad de fuga, pero la válvula escapatoria no es acaso la correcta. Entonces se instala el ídolo opresor, el falso Dionisio, o un «Dionisio como símbolo para una fuga abstracta y fantasiosa» (Bloch, 1962, p. 359).

Los demonios van siendo liberados paulatinamente; los cuatro jinetes del Apocalipsis espolean sus percherones: «deporte, baile, furia de guerra, ligas juveniles³, “demonios primigenios” (recientes o citados), sentido de la naturaleza» (Bloch, 1962, p. 359). En el garito, en la película, viene indicada la dirección a los empleados (Bloch, 1962, p. 34): ninguna o, mejor dicho, la dispersión de sus fuerzas.

Si le creemos a Kracauer (2008), «el lugar que ocupa en el proceso histórico una época se determina de modo más pertinente a partir del análisis de sus manifestaciones discretas de superficie que a partir de los juicios que esta hace de sí misma» (p. 60). Por eso, el trabajo de Bloch consiste no tanto en un desenmascaramiento del sustrato ideológico, político y económico que provoca la ruina del edificio, cuanto en una descripción del polvo que se levanta de los escombros de

³ Se refiere sobre todo a distintas ligas juveniles alemanas (*Jugendbünde*), muchas de las cuales degenerarán con el tiempo en ligas juveniles hitlerianas (*Hitlerjugend*).

la edificación insolvente y de las formas que adquiere, en la superficie del cuerpo social, el mal que lo carcome. El procedimiento, puramente sintomático, parece incompleto y será de hecho criticado en la recensión del libro, verbigracia en la pésima opinión que se hará de él Walter Benjamin o en las acusaciones de marxistas más ortodoxos.

Por ahora, Bloch, quiere dedicarse a descubrir, a describir la derechización de la sociedad alemana de los años veinte. Los responsables son aquí señalados directamente y nos estamos ocupando de uno de ellos: la clase media, la pequeña burguesía, cuyo modo de vida la convierte en el caldo de cultivo (*feuchtwarme Humus*) del fascismo.

Resulta por demás interesante que Bloch se fije en la clase media, desconocida o poco considerada por los autores marxistas de la época. Puesto que si bien es cierto que *Herencia de este tiempo* suscribe en esencia la afirmación de Lukács según la cual «la burguesía y el proletariado son las únicas clases puras de la sociedad burguesa» (Lukács. 2013, p. 160), también es verdad, que en el libro el principal objeto de estudio serán aquellos grupos humanos que, dentro del espectro social, ocupan el espacio intertectónico entre las dos fuerzas básicas del proceso de producción que definen el sistema capitalista, cuales son, como hemos dicho, la burguesía y el proletariado.

Dichas clases se mueven en un espacio vacilante y estéril, al decir de Lukács, y por eso «no intentan promover el desarrollo capitalista ni empujarle más allá de sí mismo, sino que aspiran en el fondo a anularlo y a retrotraerse a estadios anteriores» (Lukács. 2013, p. 160). Se trata pues de elementos introductores de una «asincronía» que pone en jaque el mismo proceso dialéctico entendido según el modo clásico hegeliano-marxista.

No obstante, si la situación material de la clase media, como sugiere Benjamin (2008), se halla más próxima del proletariado por las penurias a que se ve sometida; su situación espiritual, sus deseos y aspiraciones, por el contrario, son típicamente burguesas y están del lado del poderoso. Es ese el signo de la pequeña burguesía, la naturaleza de su carácter disimultáneo, el origen y el *modus operandi* de su arribismo, su reticencia frente a la revolución, sus resistencias frente a las fuerzas políticas progresistas, su proclividad a la derechización.

La forma que adquiere esta realidad en la epidermis social es inconsciente en el ser, pero evidente en el actuar, esto es, en las manifestaciones culturales más

representativas. Por eso escribe Kracauer: «esta sociedad que llamamos burguesa se entrega hoy al placer del viaje y del baile con una pasión que ninguna época anterior había sido capaz de desplegar por actividades tan profanas» (Kracauer, 2008, p. 51). Al interior de la pequeña burguesía hay una casi total adecuación con la situación dada que hace las veces de barrera e impide, por lo mismo, el acceso a la conciencia del horror sobre el que se asienta el engranaje económico del que se es parte y con el que se cohonesto en flemática connivencia, pues se le tiene por inquestionable o en todo caso por *malus minus*. El impulso contestatario se va de este modo difuminando y si al interior hay una adaptación al curso de las cosas, el exterior anda ocupado en diversiones baladíes. Se produce entonces un «colectivo sin hombres, instaurado objetivamente como hombres sin colectivo» (Bloch, 1962, p. 238). La fractura individualista impide tanto el reconocimiento en una clase (gente sin colectividad) cuanto la aparición del factor subjetivo con su indeterminación y la libre decisión de abrazar una causa (colectividad sin gente), que viene a ser lo que en Thomas Müntzer llamábamos, la «magia del sujeto revolucionario», apagada, ausente, o por lo menos terriblemente perseguida, en toda forma de terror totalitario. Por eso, cuando la cólera estalla, esta está confundida, no sabe adónde dirigirse y es atrapada por la labia nacionalsocialista y su fuerte contenido simbólico: se dirige entonces al vecino, al colega, al judío; odia los síntomas no las causas.

La potencia simbólica del fascismo

Entonces vino la crisis a dejar al descubierto zonas antes oscuras. La clase media, tanto rural como urbana, ha sido proletarizada. Esto significa que ya nada la separa del proletariado hambriento más que ciertos fantasmas. ¿Están entonces dadas las condiciones para la revolución?

La sola distracción y el solo entontamiento no bastan para disimular el hambre. El dispositivo de diversión (*Zerstreuung*) no era pues suficiente a finales de los locos veinte. Fue entonces cuando avanzó en firme, hacia el proscenio, el fascismo. Su primer número, antes de la guerra salvaje y de la carnicería, consistió en aislar ideológicamente el proletariado de los proletarizados (la clase media) a través del recurso a un contenido mitológico nunca liquidado en el pueblo alemán y que las fuerzas de izquierda no lograron ni ver ni aprovechar ni movilizar para despertar las verdaderas fuerzas revolucionarias.

Arrebujándose en una retórica pseudorreligiosa y pretendidamente contestataria, que traslapaba la irracionalidad del culto al pasado a través de un truco de prestidigitación de esvásticas, el fascismo se resuelve en un proyecto tendiente a «deformar el futuro, fundamentar la barbarie y bloquear la Revolución» (Bloch, 2007, p. 92). Pero no solo eso. En realidad, «el facha alemán es la turbia respuesta de la clase media, la exacta respuesta del gran capital a una crisis que llega hasta la médula» (Bloch, 1962, p. 58), la salida que encuentra el capitalismo para reciclarse, al mismo tiempo que su canto de cisne. Hitler es, en este sentido para nuestro autor, la extremaunción que se da a sí misma la burguesía muriente (Bloch, 1962).

Bloch no problematiza ninguno de estos presupuestos. Las claves teóricas del marxismo en general y aun de muchos marxistas de su época no son puestas en duda. «Son el fundamento de los análisis, no su objeto», dice su biógrafo Peter Zudeick (1992, p. 133). De ahí que a ciertas sensibilidades actuales puedan sonar ingenuas expresiones del tipo «la burguesía es una clase decadente» o «el nazismo hace parte de la dinámica misma del capitalismo y viene exigido por ella como su estadio final». Lo interesante, como hemos visto, es la catacresis de la embriaguez, de que se sirve nuestro autor para nombrar la situación de la época y para mentar el fenómeno del nazismo. Sin embargo, aunque hemos hablado de borrachera, no nos hemos todavía detenido en el licor que la produce. Conviene que sin tardar nos ocupemos de ello.

Las formas de la impostura

«La insatisfacción que lleva a las grandes revoluciones —escribe Simmel— es constantemente alimentada en fuentes tan numerosas y tan a menudo antagonistas que su unificación no nos llevaría para nada a un punto positivo» (Simmel, 1998, p. 71). En la Alemania empobrecida que comienza los años 30, una serie de pulsiones diversas pugnan por salir a la superficie. Había de hecho razones de sobra para indignarse: desempleo, escasez, pobreza y un gran número de problemas sociales.

Pero el marxismo de la época no advierte lo que se cuece en el alma del pueblo y al quedar atrapado en una retórica altisonante de números, cifras, conceptos filosóficos que, si le dan la razón, no por ello le dan el triunfo, no logra canalizar la indignación. Entonces, cuando las fuerzas progresistas dejan de decirles algo a las grandes masas, se produce el milagro del nuevo Pentecostés de la reacción. (Bloch, 1962). Pero no se trata de un Pentecostés de la autenticidad sino más bien la venida de una bestia travestida de rebelión cuya una impostura es triple:

1. Como robo del rojo

La primera operación del nazismo, revolucionario solo en apariencia, es la usurpación de un contenido simbólico que no le pertenece. El fascista es también un ser indignado, un rebelde que busca la liberación de su pueblo de las potencias que lo han oprimido por años. Entonces tiñe del rojo comunista al Tercer Reich. Junto a la bandera soviética y al gorro frigio de la insurrección se mimetiza ahora, la bandera con la esvástica. Mas, uno de los tres símbolos a pesar de la alianza cromática con los otros dos, es de otra naturaleza. Su *pathos* no está en la libertad.

Esto significa que incluso desde las elecciones estéticas, desde las formas, los colores y hasta los eslóganes, el nacionalsocialismo logra hablarle a lo profundo del alma alemana. El elemento arcaico de un sueño popular es restaurado y pervertido. Ocurre no solo con el color rojo sino aun con la misma denominación de «Tercer Reino» (*Drittes Reich*) con la que el nazismo bautiza Alemania. Ahora bien, este mito del Tercer Reino no constituía un discurso desconocido, sino que más bien estaba hecho de vocablos que podían hallar resonancia en la cultura popular. De esto se había ya ocupado Bloch en *Thomas Münzer* (Bloch, 2002, p. 65) en su intento por reelaborar la historia de algunas de las leyendas regias europeas. El deseo de un *Führer* no había podido ser del todo liquidado. Más aún, puede ser incluso humano y corresponde a la relación originaria del sujeto con todo principio de autoridad. Dicho «deseo de un jefe» (*Wunsch nach einem Führer*) de hecho «se da en la relación padre e hijo o en la búsqueda del joven cuando el padre es medio memo» (Bloch, 1962, p. 128). Muchos residuos del arquetipo del Gran Verraco, el macho absoluto de la pira, propio del reino animal, permanecen vivos en la figura del *capo*, del caudillo, del líder con pantalones que no se arredra ante nada, que planta cara con fuerza a cualquier saboteador y es capaz de poner la casa en orden.

Pero este milenarismo del Tercer Reino viene también al encuentro de toda una enorme tradición literaria y filosófica: es la edad del Espíritu que había profetizado el abad Joaquín de Fiore y luego exaltado los albigenses y taboritas; es el mito al que había cantado Lessing en su *Educación del género humano*, e incluso encuentra resonancias en el tercer momento, el de la resolución del esquema triádico, de la dialéctica en Hegel, continuada luego en Marx. Múltiples factores hacían pues familiar tanto al oído como al alma la idea de una tercera fase, de un tercer momento en la historia de la nación. Sobre el mito del nuevo reino, del rey

que vuelve, se monta entonces el discurso de la pureza de sangre, del apego a la tierra y el resto de antiguallas patrióticas.

Finalmente, sobre esta retórica fraudulenta medra el despotismo. Para Bloch entonces la reacción no es maldad pura, cerrazón del alma o mera estrechez de miras, sino que está formada más bien por grandes sentimientos, nobles deseos que actúan en el lugar equivocado. En el caso del fascismo, este proceso ha sido de una eficacia extrema: «en esto ha parado la “realidad” del viejo amor y los sueños del espíritu; el *Evangelio racional* de Lessing es ahora el *Mi lucha* de Hitler (Bloch, 1962, p. 139s)». Asistimos sobre todo a la perversión del sueño milenarista y para ello se ha trabajado movilizandando las viejas esperanzas de un mundo mejor y el material utópico que estas han producido a lo largo del tiempo. Por eso no duda Bloch en afirmar: «quiliasma por supuesto, he ahí la última palabra clave por tratar» (Bloch, 1962, p. 140). Nos encontramos así de nuevo con una consideración distinta del fenómeno mítico y religioso que el marxismo tradicional despreciaba. También en la antirrevolución fascista este elemento hace parte de las motivaciones íntimas de los sujetos, demostrándose así que los procesos políticos no se resuelven en la sola consideración socioeconómica sino que se enraízan en sentimientos profundos y humanos.

2. Como robo de la calle

Con el fascismo se produce también una exaltación de la vida militar y de las guisas de la soldadesca, el todo aderezado con palabras altisonantes que claman por la igualdad y la dignidad del pueblo. Aun el nombre «socialismo» es usurpado y se pone como apellido del proyecto nacionalista. El objetivo que se perseguía con esto no podía ser otro sino el ir paulatinamente desdibujando según Bloch, cualquier conciencia de clase, cualquier brote de rebelión auténtica. En realidad, la reacción es vergonzante y por eso, en su visión de los espectros políticos, las fronteras entre derecha e izquierda caen y son mostradas como obsoletas y carentes de sentido. Sofocar toda lucha de clases, desprestigándola; «desproletizar» la lucha obrera sembrándola de sospechas es pues otro *modus operandi* de la fascistización.

La pobreza es leída como desidia y pereza frente al trabajo. La miseria es reducida a psicología, a pereza meridional, a irresponsabilidad griega en las finanzas, a incapacidad de respuesta frente a los desafíos de la vida económica. Dependiendo de toda ella del individuo y puede ser eliminada con la simple superación de los

escollos mentales que no dejan al pobre salir adelante. Con el nazismo se llega entonces a la apoteosis de lo que Simmel llamaba «teleología social» (Simmel, 1998, p. 490). Es decir, que la situación social de un individuo no viene determinada ya de ningún modo por conceptos de clase sino por el lugar que ocupa en el cuerpo social y por la forma en que la sociedad se ocupa de él. Así, la enorme cantidad de mediaciones que se imponen impiden al sujeto ver el fin para el cual trabaja y actúa. En el caso de «los pobres», por ejemplo, estos no son para Simmel una clase social sino que habiendo zapateros pobres, como artistas u obreros o escritores pobres, la pobreza se reduce a un fenómeno individual que depende de las situaciones específicas de los sujetos. La pobreza no es pues un estado cuantitativo sino un estado cualitativo, medido por la respuesta de la sociedad frente a ella. En otras palabras, pobre no es el que carece de lo básico sino el que recibe o debería recibir asistencia sea del Estado, sea de la caridad organizada.

Ahora bien, según nuestra hipótesis, toda derechización de la sociedad trae consigo una apoteosis de la teleología social que se expresa, a despecho de la retórica gobiernista, en una conservación *a contrario* del orden social que se pretende transformar. Por eso la gran burguesía, que abomina con todas sus fuerzas del socialismo, fue capaz de reinventarse en el totalitarismo nazi, puesto que este no pretendía su destrucción como clase sino hacer cambiar de dueños el gran capital. La revolución nazi no es pues reivindicación sino venganza surgida, claro, de la amargura. La cólera burguesa no se dirige, como hemos dicho arriba, contra los fundamentos estructurales que causan la miseria sino apenas contra los síntomas: el atraco o la falta de papel higiénico.

La pequeña burguesía, en la indecisión entre su situación proletaria y sus deseos capitalistas, se presenta como la clase que no tiene historia (*geschichtslosen Klasse*) y asfixia de este modo la posibilidad de una conciencia de clase en sentido marxista. Antes bien, esta última es puesta bajo sospecha: es puro odio del pobre por el hecho de no ser él el patrón, es mera envidia del lumpen haragán que se pirra por disfrutar lo que no ha trabajado, ni logrado con esfuerzo. Entretanto, en los sentimientos pequeñoburgueses reina la confusión, su no hallarse bien con la época presente. Son estos sentimientos los que, a la postre, se travisten de cólera reprimida, la cual, en el nazismo, adquiere el rostro de un anticapitalismo romántico que prescinde de cualquier mediación histórico-dialéctica (Bloch, 1962).

Bajo el imperio de este discurso, aun el proletario sin mayor advertencia, es enredado por la retórica hitleriana. En condición paupérrima vive, pero exaltado se halla: sin pan en su mesa, pero creyéndose miembro de la raza llamada a dirigir el mundo. Y así se entrega mansamente al patrocinio del sicofante que le promete libertad (Bloch, 1962, p. 73). Hay pues dos clases aparentes de pobres: el oprimido lúcido (sobrio) y el borracho.

3. Como robo del discurso

La tercera estrategia consiste en presentarse como la real alternativa de cambio. El imaginario libertario de la contestación, de la protesta, de la indignación, de la lucha por la libertad, de la resistencia frente al poder opresor, cuyo *pathos* se halla necesariamente a la izquierda, es secuestrado por la reacción. Casi, se diría que esta se vuelve aquí el marxismo a la letra, ironiza Bloch (1962, p. 73).

Pero dicho secuestro del discurso consiste, en el fondo, en una perversión de la relación teoría-praxis sobre la que se asienta la gnoseología marxista. Así pues, sobre el *dictum* de Marx según el cual «un pensamiento no es verdadero porque es útil, sino que es útil porque es verdad»⁴ (Bloch, 2007, p. 327), se engasta la anticonsigna hitleriana «el derecho, la verdad, es lo que es útil al pueblo alemán»⁵ (Bloch, 1962, p. 74).

Nazismo y marxismo parecerían, en efecto, dos caras de la misma moneda si no fuera porque para Marx prima la teoría sobre la práctica, no la práctica sobre la teoría, ya que esto último significaría la abdicación de la razón frente a la impostura. En este sentido, lo que verdaderamente oculta el totalitarismo nazi según Bloch es su falta de tolerancia frente a cualquier voz disidente que se oponga al capitalismo monopolístico, cuya imposición es el objetivo final de todo el guirigay antisemita y neopagano.

La noción de «pueblo» es utilizada con fines uniformistas, que favorecen no a los de abajo sino la libre explotación de los de arriba, que ya por ser arios (y no judíos) no resultan odiosos, pues son ellos quienes han sido destinados a dirigir,

⁴ »Ein Gedanke [ist nicht] wahr, weil er nützlich ist, sondern weil er wahr ist, ist er nützlich.«

⁵ »Recht ist, Wahrheit ist, was dem deutschen Volke nützt.«

según el mito biológico-patriotero de la propaganda. «Se nace en la clase de los asalariados de modo más rígido e ineluctable que antes en la clase de los siervos; lo que en el tiempo de la servidumbre feudal era voluntad de Dios, es ahora, en clave fascista, voluntad de la naturaleza» (Bloch, 1962, p. 95).

Conclusión

La opacidad es el cogollo vital por excelencia, el núcleo que inerva el misterio más profundo del ser íntimo, aquel punto donde todo comienza; una zona de sombra que nos rodea permanentemente, «aquel “algo” inefable que anida en nuestra experiencia y que, en cierta forma nos vuelve extraño lo que es familiar» (Latini, 2009 p. 173). A esto, Bloch lo llama «oscuridad del momento acabado de vivir»⁶ (Bloch, 2007, p.342), y constituye el corazón de la obra blochiana. La extrema cercanía del instante, el hecho de que nos encontremos en él, impone al sujeto la necesidad de mediaciones; de lo contrario, la realidad no sería susceptible ni de memoria ni de pensamiento. «Lo que tiene que ser visto, debe primero ser girado por nosotros (*vor uns gedreht werden*)» (Bloch, 2007, p. 388-392).

Entre la intransitividad oscura de lo apenas vivido y la transitividad del vivirse en la conciencia ocurre pues un giro fundamental. Dicho giro, expresado por la voz *Drehung*, es un salir afuera (*herausbringen*) en la mediación que constituye eso que llamamos «lo contemporáneo». De dicho intrincado nudo de relaciones del hombre consigo mismo y con la naturaleza surge pues la serie de mediaciones que ora ahora llamamos, ora presente, ora actualidad. Lo *vivido*, entonces, en tanto que es *vívido*, es decir, agudo, intenso, del todo actual, solo a través de una mediación se hace *presente*, entra en el tiempo del mundo, abandona la absoluta espiritualidad individual y se hace pasible de experiencia común. Aparece de este modo «*la actualidad*» como vivirse del tiempo en sujetos distintos, como comunidad de problemas, como hechos de afuera que afectan la radical interioridad y la transforman, imponiéndole ideas, vivencias o haciendo que se mueva hacia una u otra dirección.

En *Herencia de esta época* es la distancia entre el instante fosco y el presente iluminado lo que resulta problemático. «No todos están en el mismo presente. Hay quienes viven en el presente solo exteriormente, puesto que se los puede ver

⁶ »Dunkel des gerade gelebten Augenblicks.«

hoy. Pero no por esto podemos decir que viven en el mismo tiempo de los otros» (Bloch, 1962, p. 104). Este es el origen de la teoría de la asincronía de las clases sociales, quizá la más importante intuición del texto de que nos ocupamos, que explica la *irratio* seductora del nazismo. Si psicológicamente este se nos ha mostrado como una embriaguez (*Berauschung*), sociológicamente este se nos presenta ahora como no-contemporaneidad (*Ungleichzeitigkeit*); un no-estarse-a-gusto en su propio tiempo, como la expresión sociopolítica del hecho de que la experiencia tanto del tiempo como del espacio no es unívoca para todos los sujetos y que por ello es posible afirmar que, «distintos años discurren en el año en curso, que sirve de referencia» (Bloch, 1962, p. 104).

Bloch, aunque algunos autores —Remo Bodei (1979), por ejemplo y Francisco Martínez (2004), quien aun sin citar al primero seguramente lo sigue en esto— daten la primera aparición del término en la recensión que nuestro autor escribe en 1924 a *Historia y conciencia de clase* de Lukács (Bloch, 1923). En realidad, ya en la tesis doctoral de 1908, Bloch habla directamente de una asincronía entre sujetos que viven en una misma época: «es como si los hombres del pasado, hubiesen vivido cosas *no contemporáneas*. Ciertamente, una fuerte *no-contemporaneidad* puede existir también en el curso real de los hechos» (Bloch, 2011 p.111), afirma. Así pues, por un lado, es posible pensar en personajes del pasado cuyo pensamiento y praxis no se ajustan al diapasón referencial de su época sino que más bien viven en otro tiempo no solo como simples visionarios sino encarnando el arquetipo del *revolucionario*; por otra parte, está el hombre del presente que, no hallándose a la altura de su tiempo, inseguro de su estatuto social y ontológico, confundido por los cambios económicos y aun de comportamiento que le resultan adversos, da la espalda al presente inseguro para refugiarse en la estabilidad ilusoria de una época pasada. Este, como el primero, tampoco se vive como simple conservador o anticuado, sino que más bien encarna el arquetipo del *reaccionario*. Hay pues una *Ungleichzeitigkeit* prospectiva y otra regresiva.

Además de esto, el joven Bloch ve dicha *Ungleichzeitigkeit* como un signo de la gran urbe moderna a la que convergen personas de origen diverso; una ciudad sin alma que se ha formado no a partir del desarrollo demográfico normal sino aumentado su población de modo exponencial en diez o veinte años gracias a las dinámicas económicas de la época. Barrios de obreros venidos de regiones campesinas; una gran masa de gente acostumbrada al aire de las montañas y al canto

matutino de los gallos ha sido trasplantada al ruido ensordecedor de las avenidas para terminar constituyéndose como una generación híbrida.

Esta no-contemporaneidad es un fenómeno natural de las sociedades humanas. Expresa la discontinuidad todavía más profunda que se asienta en el interior del ser mismo. Expresa asimismo la coincidencia no lograda entre la conciencia y el sí mismo. Por eso, es condición del encuentro multicultural. La lucha de Bloch por arrancarle a la reacción contenidos auténticos que usa contra las fuerzas progresistas de la sociedad, es precisamente, signo de la oportunidad que esta no-contemporaneidad representa. Sin este dato fundamental, a la vez ontológico y humano, no hay futuro posible⁷. Ella nos habla de la necesidad de incluir contenidos humanos que van más allá del ámbito puramente racional para lograr cualquier proyecto emancipador. Las formas estéticas, religiosas, así como la creatividad cultural se hacen necesarias a la hora de crear formas nuevas de relación entre los seres humanos y los pueblos en vista de la aparición realmente efectiva del *multiversum*.

Referencias bibliográficas

- Badiou, A. y Gauchet, M. (2014). *Que faire ? : Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie animé para Martin Duru et Martin Legros*. París: Philo Éditions.
- Benjamin, W. (1987). *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.
- Benjamin, W. (2008). Sobre la politización de los intelectuales. En S. Kracauer, *Los empleados: Un aspecto de la Alemania más reciente* (pp. 93-101). Barcelona: Gedisa.
- Blanco, C. (2013). *El pensamiento de la apocalíptica judía: Ensayo filosófico-teológico*. Madrid: Trotta.
- Bloch, E. (1923). Aktualität und Utopie, zu Lukács, »Geschichte und Klassenbewusstsein«. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, 598-621.
- Bloch, E. (1962). *Gesamtausgabe* (vol. 4: Erbschaft dieser Zeit). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1964). *Gesamtausgabe* (vol. 3: Geist der Utopie, zweite Fassung). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

⁷ Véase al respecto nuestra entrevista con Beat Dietschy: «En recuerdo de Ernst Bloch: Entrevista con Beat Dietschy». Aníbal Pineda Canabal (2018), en *Escritos*, 26(57), 409-426.

- Bloch, E. (1970). *Gesamtausgabe* (vol. 13: Tübinger Einleitung in die Philosophie). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1971). *Gesamtausgabe* (vol. 16: Geist der Utopie, erste Fassung). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985a). *Gesamtausgabe* (vol. 15: Experimentum mundi, Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Bloch, E. (1985b). *Kampf, nicht Krieg: Politische Schriften 1917-1919*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Bloch, E. (2002). *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Machado Libros.
- Bloch, E. (2007). *El principio de la esperanza*. Madrid: Trotta.
- Bloch, E. (2011). *Études critiques sur Rickert et le problème de la théorie moderne de la connaissance*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Bloch, E. (2017). *¿Despedida de la utopía?* Madrid: Machado Libros.
- Bodei, R. (1979). *Multiversum, tempo e storia in Ernst Bloch: Il confronto di Bloch con la tradizione filosofica da Platone a Heidegger*. Nápoles: Bibliopolis.
- Enzensberger, H. M. (1975). *Ernst Bloch »Erbschaft dieser Zeit«*. En *Ernst Blochs Wirkung: Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag* (pp. 48-50). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2007). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kracauer, S. (2008). *L'ornement de la masse: Essais sur la modernité weimarienne*. París: La Découverte.
- Lachaud, J.-M. (1986). Ernst Bloch, Georg Lukács : une approche divergente des pratiques du montage en art et en littérature. *L'Homme et la Société*, (79-82), 25-32.
- Latini, M. (2009). L'avant-dernier mot: notes sur Bloch et Jankélévitch à propos de « penser la mort ». En E. Lisciani Petrini, *In dialogo con / En dialogue avec Vladimir Jankélévitch* (pp. 173-184). Milán: Mimesis-Vrin.
- Lukács, G. (1996). *La novela histórica*. México: Ediciones Eta.
- Lukács, G. (2013). *Historia y conciencia de clase: Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: R y R.
- Martínez, F. (2004). *Las huellas de lo oscuro: Estética y filosofía en Ernst Bloch*. Salamanca: San Esteban.

- Pannenberg, W. (1975). *Questioni fondamentali di teologia sistematica: raccolta di scritti*. Roma: Queriniana.
- Schelling, F. (2002). *Las edades del mundo: Textos de 1811 a 1815*. Madrid: Akal.
- Simmel, G. (1998). *Les pauvres*. París: PUF.
- Zudeick, P. (1992). *Ernst Bloch: Vida y obra*. Valencia: Alfons El Magnànim.

CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO MODERNO EN AMÉRICA LATINA: UNA REFLEXIÓN DESDE MIGNOLO

Jorge Polo Blanco

Doctor en Filosofía, magíster en Filosofía y profesor de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es docente de la Universidad Técnica del Litoral (Ecuador). Correo electrónico: hiperbolik1983@hotmail.com.

Milany Andrea Gómez

Doctoranda en Marketing Político de la Universidad Santiago de Compostela (España). Magíster en Relaciones Internacionales. Filósofa. Docente vinculada tiempo completo e investigadora del grupo Humanitas de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).
ORCID: 0000-0001-9362-3896.
Correo electrónico: mgomez@uco.edu.co.



Introducción

El pensador argentino Walter Mignolo señalaba que las raíces históricas de la decolonialidad se encuentran en la Conferencia de Bandung de 1955, en la que se reunieron 29 países de Asia y África, la mayor parte de los cuales acababa de acceder a una independencia política formal. El principal objetivo de la conferencia era promover la cooperación económica y cultural afroasiática, con el afán último de no depender más (o al menos depender en menor medida) de las antiguas metrópolis. Ese primer impulso vivió su réplica o continuación en la Conferencia de los Países No Alineados, que tuvo lugar en Belgrado en 1961, evento al que se sumaron también algunos países latinoamericanos. Pero, si bien es cierto que Bandung fue un hito en el proceso descolonizador, una dimensión quedó más relegada. «Su límite estriba en haberse mantenido en el dominio del desprendimiento político y económico. No planteó la cuestión epistémica. Sin embargo, las condiciones para plantearla estaban allí dadas» (Mignolo, 2013, p. 13). De hecho, Aimé Césaire (2006) había publicado su *Discours sur le Colonialisme* en 1950, cinco años antes de la Conferencia de Bandung, prefigurando el nacimiento de todas las teorías que posteriormente girarían en torno a lo decolonial. Y el influyente *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon (2007) apareció en 1961, el mismo año en el que el Movimiento de Países No Alineados celebraba su primer encuentro. Por lo tanto, la «ruptura epistémica decolonial» daba importantísimos pasos mientras se discutían oficialmente los procesos de descolonización económico-política. Más adelante, ese programa de ruptura cristalizaría con fuerza en todo un conjunto de pensadores y pensadoras que darían lugar al llamado «giro decolonial»; en este caso, la cuestión epistémica ocuparía ya un lugar medular (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

1. La doble invención: «América» y «América Latina»

Walter Mignolo ha sostenido que la idea misma de *América Latina* es un producto colonial. La división actual de los continentes, y su denominación geográfica, no es el reflejo de algo natural y preexistente; es un efecto del dominio imperial, una construcción trabajada y aquilatada durante los últimos quinientos años. Hoy nos resulta muy difícil concebir que incas y aztecas no vivían en América; pero esa dificultad indica, precisamente, que nuestras coordenadas intelectuales están forjadas en la matriz colonial. Antes del siglo XVI, aquel continente no figuraba en los mapas europeos. Pero el territorio existía, y sus pobladores daban su propio nombre al lugar que habitaban: Tawantinsuyu en la extensísima región andina, Anáhuac en México y Abya-Yala en la región que hoy ocupa Panamá. Puede parecer una obviedad, pero no lo es. Repetimos: aquellos seres humanos *no vivían* en «América». Exactamente lo mismo sucedió con la idea de «África», como bien ha explicado el filósofo Valentin-Yves Mudimbe los seres humanos de etnia *mandinga* (o *mandinka*) que vivían en la parte occidental de lo que hoy llamamos «África», por poner un ejemplo, no se representaban su propio territorio, sus fronteras y sus propias instituciones sociopolíticas tal y como los europeos lo proyectaron ulteriormente; literalmente, ellos vivían en otro *lugar*.

América no fue «descubierta», sino «inventada» (O’Gorman, 2006). En Tawantinsuyu, Anáhuac o Abya-Yala nadie había escuchado jamás la voz «Indias Occidentales» o la voz «América»; semejantes nombres, tan autoevidentes para nuestras conciencias, no significaban nada para aquellos seres humanos. «Lo confuso del asunto es que una vez que el continente recibió el nombre de América en el siglo XVI y que América Latina fue denominada así en el siglo XIX, fue como si esos nombres siempre hubiesen existido» (Mignolo, 2007, p. 28). Ese espejismo, no obstante, es sinónimo de violencia. La apropiación material del territorio fue acompañada por un bautismo; cuando Américo Vesputio, navegando por las costas del actual Brasil, «tomó conciencia» de que aquello no era la India, sino un «Nuevo Mundo», comenzó de veras la reconfiguración colonial de aquellas tierras; los viejos nombres fueron quedando, paulatinamente, sepultados por efecto de un obligado e impuesto desuso.

Mignolo recalca que «descubrimiento» e «invención» no son dos interpretaciones de un mismo acontecimiento; son, muy al contrario, dos paradigmas distintos dentro de los cuales «ocurren» cosas disímiles. Y la línea que separa di-

chos paradigmas es determinante, toda vez que el «descubrimiento» se incardina en la perspectiva imperialista de la historia mundial adoptada por la triunfante Europa, mientras que el paradigma de la «invención» refleja el punto de vista de los derrotados por la apisonadora colonial (Mignolo, 2007, p. 29). La modernidad europea arranca en ese preciso instante, esto es, con la instauración del «paradigma del descubrimiento». A partir de ese momento, como bien señaló Immanuel Wallerstein (2007), se afianzó en el interior del sistema-mundo moderno un discurso secularmente reproducido y modulado, que transitó desde la «misión evangelizadora» del siglo XVI hasta la «labor civilizatoria» del siglo XIX, terminando con las ideologías del «desarrollo» y la «modernización» ya en los siglos XX y XXI. Y es ahí, precisamente, donde empieza a quedar articulado el «sistema-mundo moderno/colonial», por usar la expresión más amplia de Walter Mignolo, que a su vez se apuntalaba con la construcción de un cierto «imaginario atlántico» (Mignolo, 2003, p. 61). Lo que se sostiene es que una matriz colonial de poder ha venido replicándose y metamorfoseándose en todos los episodios de la «modernidad», al tiempo que se configuraba una «geopolítica del conocimiento» por medio de la cual Europa quedaba erigida en el *locus* privilegiado de la enunciación racional; desde ese lugar los europeos podían clasificar a todos los demás, otorgándoles un grado mayor o menor de humanidad (Mignolo, 2007, p. 31). La historiografía occidental, de una manera notable y casi fundacional, ha estado atravesada por relaciones de poder y colonialidad; y, como bien ha señalado el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995), las narrativas históricas hegemónicas «silenciaron» multitud de elementos que podrían cortocircuitar la consistencia de dicho poder. Mignolo señaló que ese *locus* privilegiado de la enunciación y de la construcción de sentido, que implacablemente condenó a *otros* saberes no europeos al ostracismo más vilipendiado, surgió en el proceso mismo de la articulación expansiva del poder colonial, ya desde el Renacimiento.

Es cierto que las élites criollas y mestizas decidieron en muchas ocasiones asimilarse a los modelos foráneos impuestos, aceptando (e incluso celebrando) una existencia instalada en la colonialidad del ser, «adormeciendo la herida colonial, anulando el dolor con toda clase de analgésicos» (Mignolo, 2007, p. 100). El siglo XIX, precisamente cuando las jovencísimas repúblicas sudamericanas comenzaban su andadura independiente, fue testigo de una dinámica culturalmente asimilacionista; una vez alcanzada la autonomía política, en efecto, las mencionadas

élites pretendían *emular* a Europa en todo lo importante. Pretendían, en suma, europeizar —lo cual, en este caso, era sinónimo de desespañolizar— América. Pero Kant había adjudicado a cada continente una coloración racial: la raza amarilla pertenecía a Asia, la negra a África, la roja a América y la blanca a Europa; sin embargo, la «latinidad» quedaba sumida en una ambigüedad problemática, porque los latinoamericanos nunca fueron «lo suficientemente blancos» (Mignolo, 2007, p. 95). De hecho, la conciencia criolla latinoamericana siempre se movió en una indeterminación trágica: la de no terminar de ser lo que se suponía que debían ser (es decir, europeos); esto es, la conciencia de permanecer anclados en un cierto «no-ser». Afrodescendientes y aborígenes, sin embargo, no tenían ese problema de ambigüedad, toda vez que ellos se movían en un plano de completa exterioridad subhumana; ellos sí llevan el estigma colonial bien grabado, sin ambages (Mignolo, 2007, p.87).

La «latinidad» es un concepto complejo, y muy problemático. No solo la idea de «América» fue una invención colonial-imperial; también lo fue la idea de «América Latina». Para empezar, hemos de recalcar que lo de *América Latina* fue una noción acuñada y difundida por la intelectualidad francesa del siglo XIX, en un contexto de pugna geopolítica con Inglaterra. Es por eso que la idea de *Hispanoamérica*, y el sueño de Bolívar de una «confederación de naciones hispanoamericanas», sucumbió ante el empuje de esta nueva concepción: una América Latina, y no ya «hispana» o «ibérica» (Mignolo, 2007, p.100). Pero, más allá de la lucha *entre* las distintas potencias coloniales, lo cierto es que esa «latinidad» (que se convirtió en hegemónica en el siglo XIX) no incluía ni a los pueblos afrodescendientes ni a los pueblos aborígenes. La «latinidad» es una categoría con la que muchos seres humanos que habitan el territorio «americano» no se terminan de identificar; tal es el caso de los afrocaribeños o los afroandinos. Este último segmento de población, el de la población negra nacida en los Andes, es una más de esas historias completamente invisibilizadas; y, sin embargo, son millones de personas (Mignolo 2007, p.123). Y qué decir de los pueblos indígenas, señala Mignolo, cuando ellos no son «latinos» y, en cierto sentido, ni siquiera son «americanos» (Mignolo, 2007, p.136). Todos ellos no pueden ser identificados, en sentido estricto, ni como latinoamericanos ni como angloamericanos, aunque muchos quisieron *reducir* el drama americano a la confrontación cultural de lo *anglo* y lo *latino* (Rodó, 1985). Es posible que las comunidades indígenas y ne-

gras, en muchos momentos, objetiven su lucha contra el «imperialismo anglo», plasmado en la recurrente injerencia estadounidense; pero que coyunturalmente compartan un enemigo, no quiere decir que dichas comunidades se sientan «latinas» o se autoperciban como tal (Mignolo, 2007, p.150). Porque la «latinidad», que como ya habíamos comentado ocupa un lugar ambiguo en la escala racial del mundo moderno/colonial, toda vez que los «latinos» no parecen alcanzar un nivel óptimo de «blanquitud», esa «latinidad», decíamos, es en cualquier caso un imaginario de las élites criollas y las capas mestizas asimiladas al eurocentrismo y al eurofetichismo.

El «mestizaje», además, fue un espejismo; la mezcla biológica de sangres no llevó aparejada una mezcla equivalente en lo que a cosmovisiones y epistemologías se refiere; los mestizos, mayoritariamente, reclamaron y enfatizaron su raigambre europea, avergonzándose de lo que pudiera haber en ellos de indígena y afro. Por muy remota que fuese la ascendencia europea, los mestizos (también los mulatos, en algunos contextos) preferían hacer valer lo que de europeos había en ellos, reprimiendo u ocultando todo aquello que pudiera *recordar* que en ellos latía algún elemento indígena o afro. «Los mestizos tenían la sangre mixta pero el espíritu puro» (Mignolo, 2007, p. 156). Cuando el mexicano José Vasconcelos publica en 1925 *La raza cósmica*, y señala de forma autocomplaciente que españoles y portugueses sí se mezclaron con indios y negros (a diferencia de los colonos europeos protestantes, que jamás se mezclaron biológicamente con los aborígenes de Norteamérica), olvida en cambio que en el plano cultural jamás existió un mestizaje comparable; en este ámbito, existió un innegable proceso de aculturación violenta por medio de la cual la población aborígen terminó plegándose (en lo subjetivo, en lo simbólico, en lo epistémico, en lo estético, en lo religioso, en lo ético, en lo lingüístico, en lo «espiritual») a los modelos y categorías de la cristiandad barroca.

Es cierto que en el mundo iberoamericano no hubo un genocidio absoluto, y las formas culturales precolombinas jamás fueron aniquiladas por completo (como de hecho sí ocurrió en la colonización euro-protestante de Norteamérica, mucho más arrolladora en ese sentido); de hecho, todavía hoy perviven millones de indígenas (hablando su lengua nativa y conservando muchas de sus costumbres) en México, Guatemala, Panamá, Colombia, Ecuador, Perú o Bolivia. Pero Vasconcelos, en su afán de confrontar a lo angloamericano, sustancializa *lo* «latino». Y al hacerlo así, como bien ha señalado la escritora y activista chicana

Gloria Anzaldúa (2016), se reproduce un modelo de homogeneización cultural que lamina otras formas de ser que habitan en lo híbrido. Es cierto, y Mignolo tiene que reconocerlo (Mignolo, 2007, p.113), que el cubano José Martí, con su noción de «Nuestra América», trazó una idea de «latinidad» mucho más inclusiva y heterogénea (abarcando a los pueblos nativos y a los afrodescendientes); así, logró confrontar con los angloamericanos nortños al mismo tiempo que se zafaba con mayor intensidad de la carga epistémica eurocéntrica. Muy distinta esa «latinidad» de Martí a la del intelectual colombiano del siglo XIX, José María Torres Caicedo, un francófilo indisimulado que proyectaba una idea de «raza latina» a la conveniencia geopolítica del imperialismo francés y que, desde luego, excluía a negros e indígenas.

Pero, como también ha detectado Mignolo, se produce una curiosa paradoja: lo «latino», categoría cristalizada en el siglo XIX, se asentó en América del Sur como una identidad criollo-mestiza excluyente (que obliteraba a millones de indígenas y afrodescendientes); pero en el Estados Unidos de finales del siglo XX lo latino empezó a operar como una identidad que, en este caso, acercaba a los miembros de dicha población a otras «minorías» segregadas o subalternizadas, como son los negros o los asiáticos (Mignolo, 2007, p.165). La latinidad, en Sudamérica, vino operando en la parte superior de la jerarquía del poder colonial y asumió el papel de elemento opresor de *otras* historias, epistemes e identidades; pero en Estados Unidos esa misma latinidad se ha situado en el otro extremo, esto es, en el plano de los *otros* discriminados.

Por todo ello, no es suficiente con proponer la imagen de una «América invertida», como hizo el artista uruguayo Joaquín Torres García. Advierte Mignolo que, si bien es un paso importante esa desnaturalización de las posiciones, que coloca el Sur arriba, no es suficiente; y no lo es porque dicha cartografía sigue conteniendo demasiados silencios y demasiadas ausencias (Mignolo, 2007, p.169). Los latinoamericanos se quejan con razón cuando los estadounidenses se apropian de la voz «América», porque con ello excluyen todo lo existente al sur del Río Bravo. Pero esa queja resulta insuficiente para millones de indígenas, que no se identifican ni como *norteamericanos* ni como *latinoamericanos*. Ellos habitaban otro mundo, pero les robaron hasta el nombre; porque el sistema colonial-imperial siempre se reservó una facultad muy poderosa: la de nombrar y renombrar. El *pachakuti*, ese vocablo con el que algunos pueblos andinos prehispánicos se

referían a la tremenda dislocación cultural que sufrió su mundo tras la Conquista, fue también un traumatismo epistémico. Los nativos, de repente, ya no conocían su propio universo; los viejos nombres ya no valían, y la topografía existencial en la que habían vivido mutó para siempre.

2. Colonialidad del relato histórico, violencia epistémica

La colonialidad opera en todas las «ausencias» que jalonan el relato consagrado de la Modernidad europea; todas aquellas experiencias y perspectivas que fueron silenciadas, oscurecidas (Mignolo, 2007, p.17). Es muy importante, en este caso, observar la consistencia pasiva del tiempo verbal: *oscurecidas* (y no «oscuras»); es decir, fueron marginadas, acalladas, pisoteadas por otros. La Historia de Europa (escrita con hache mayúscula, claro, porque era ella la única historia verdadera), se trazaba como una línea evolutiva y endógena que atravesaba (en un glorioso camino hacia la culminación de sí misma) los siguientes puntos álgidos: Grecia-Roma-cristianismo-Renacimiento-Reforma-Ilustración. Enrique Dussel (1999) ha insistido mucho en esta cuestión. «De acuerdo con este paradigma, Europa poseía características *internas* excepcionales que le permitieron superar, a través de su racionalidad, a todas las demás culturas» (p. 147). Europa, dentro de semejante esquema, se habría desarrollado de forma autorreferencial, en un despliegue lineal y autopoiético que comenzaba en la antigua Hélade y desembocaba en la Revolución francesa. Pero tal periodización, recalca Dussel, es completamente mitológica. Se dijo durante mucho tiempo que la Modernidad empezó cuando Gutenberg inventó la imprenta (todavía hoy se enseña así en casi todas partes), pero ya sabemos que fueron los chinos los que la inventaron muchos siglos atrás (en el siglo VI, concretamente); y no solo la imprenta, sino multitud de técnicas y tecnologías (que presuponemos genuinas de la inventiva europea) fueron en verdad desarrolladas en China con bastante antelación. Joseph Needham lo ha documentado bien en los distintos volúmenes de su monumental *Science and civilisation in China*; aunque podemos estudiarlo en otro librito más condensado, traducido al castellano (Needham, 1978). ¿Y qué es esa Edad «Media», el otro eslabón del gran relato eurocéntrico? Se trata, simplemente, de ese largo período en el cual la cristiandad era un terruño periférico, culturalmente atrasado y asediado (desde el suroeste ibérico y desde el sureste balcánico) por una gran civilización que, en esos momentos, alcanzaba niveles espléndidos en las artes, la

medicina, las matemáticas o la filosofía (Aristóteles jamás habría llegado a Europa, de no ser por la filosofía islámica). No podemos abordar siquiera sucintamente una problemática de tanta envergadura en un trabajo de estas dimensiones, pero no podemos dejar de consignar que ese relato que conecta (en una suerte de mística afinidad) la Grecia clásica con la moderna Europa es poco más que una simple construcción ideológica, una maniobra ejecutada por los románticos alemanes; para los griegos clásicos, de hecho, la Europa occidental era un territorio de bárbaros, una geografía que no pertenecía a su mundo (Dussel, 2000). Pero incluso la posmodernidad, que no dejaba de ser una crítica eurocéntrica al eurocentrismo, apenas pudo escapar al influjo hechizante de semejante relato. Es más, según Mignolo (2007, p. 165) ni siquiera la teología de la liberación o el marxismo han podido avanzar lo suficiente hacia una ruptura epistémica total con la colonialidad del poder.

La tan ensalzada modernidad europea, lejos de ser el exquisito fruto de un desarrollo independiente y puramente *interno*, solo llegó a ser lo que finalmente fue en íntima relación con múltiples exterioridades; porque lo que comúnmente (bajo el amparo hegemónico del canon eurocéntrico) se ha denominado «modernidad» no es sino la cultura propia del *centro* del «sistema-mundo», aquel primer sistema-mundo forjado y articulado con la incorporación de Amerindia. Pero no hay centro sin periferia. Esto es, no hay modernidad (definida por Dussel como la «administración» reproductiva de la *posición central*) sin colonialidad. Y esa magnífica diacronía, ese transcurso evolutivo sin solución de continuidad que empezó en Grecia y culminó teleológicamente en la Ilustración, afianzó una matriz de percepción histórica muy útil para las potencias coloniales, toda vez que cualquier *otra* forma cultural ajena a la europea quedaba inmediatamente expulsada del devenir racional del mundo (Dussel, 1992). Todas las *otras* formas de vivir, hacer y conocer aparecían de inmediato como supersticiones desechables (Lander, 2005). Porque la gestación misma de la identidad moderna, como cuerpo de discursos y como conjunto de prácticas, se hallaría indisolublemente vinculada a un ejercicio incesante de lo colonial. (Maldonado, 2007, p. 144) ha sugerido que en las entrañas del egocéntrico y monológico *yo pienso*, gesto teórico cartesiano que inaugura la modernidad filosófica europea, podríamos leer lo siguiente: «todos los no-europeos son incapaces de pensar» y, en consecuencia, se hallan «desprovistos de ser». La colonialidad alcanzaría ese plano tan radical, ontológico, toda vez que

la subalternización epistémica de los pueblos no-europeos conllevaría, en último término, su configuración como «subhumanos».

El eurocentrismo surge cuando la historia *provincial* de Europa pretende ser el «cauce» principal y esencial de la Historia universal. Y es así, en definitiva, que «las historias locales europeas han sido proyectadas en diseños globales» (Mignolo, 2003, p. 77). En ese mismo sentido, también sostiene una tesis contundente: modernidad y colonialidad son dos nociones mutuamente correlativas. O, dicho de otra forma, a la modernidad europea le son inherentes el colonialismo (económico-político y militar) y la colonialidad (epistémica, lingüística, simbólica y discursiva). Aníbal Quijano (1992) señaló que América fue el escenario donde el colonialismo europeo fue derrotado, en su aspecto político formal, por vez primera; sin embargo, la estructura colonial del poder produjo otras codificaciones culturales que se solidificaron y perpetuaron en la vida sociopolítica de las jóvenes Repúblicas recién emancipadas. La sobreexplotación económica de los pobladores originarios (y, llegado el caso, su eliminación física), fue acompañada de un proceso muy profundo de «colonialidad cultural» que se prolongó secularmente en el tiempo, incluso cuando tal explotación había ya dejado de ser tan masiva y explícita. En efecto, y como apuntó Silvia Rivera Cusicanqui (2010) al explorar la historia de Bolivia, existe una estructura colonial de «larga duración» que articula una gramática de dominación subyacente que continúa siendo la matriz que, en la contemporaneidad, explica multitud de estratificaciones y exclusiones. Mignolo (2007, p. 108), en esa misma estela, enfatiza que la emancipación política (siempre relativa, por lo demás) apenas supuso una emancipación económica y, desde luego, no fue acompañada por una decolonización epistémica; ni siquiera las rebeliones encabezadas por Tomás Katari o Túpac Amaru II, o los negros de Haití, lograron desasirse por completo del yugo epistémico europeo.

Recordaba Mignolo cómo Max Weber (gran forjador del relato eurocéntrico) construyó su noción de «progresiva racionalización» del universo cultural y espiritual europeo, aseverando que este fue el único en haber logrado alcanzar un estatus de genuino y verdadero conocimiento.

Weber nunca mencionó el colonialismo, desconocía la diferencia colonial y nunca reflexionó sobre el hecho de que estaba proponiendo semejante escenario celebratorio en el momento más álgido de la expansión europea y de la acumulación de capital en la historia del sistema-mundo moderno/colonial (Mignolo, 2003, p. 61).

El «occidentalismo», en tanto que imaginario articulador de ese sistema-mundo, operó como «una poderosa máquina de subalternización del conocimiento (desde los primeros misioneros del Renacimiento hasta los filósofos de la Ilustración), estableciendo simultáneamente un modelo epistemológico planetario» (Mignolo, 2003, p. 122). Y quizás sea conveniente retroceder hasta el siglo XVI. Marx y Engels, de hecho, así lo hicieron. Localizaron en la conquista de América nada menos que el dramático movimiento histórico que puso en marcha los mastodónticos procesos de acumulación de riqueza que habrían de constituirse en los orígenes remotos de la sociedad capitalista. Y es cierto que aquel proceso también se articuló como una geoeπισtemología. Esta, empero, no debe entenderse como un mero epifenómeno de la geoeconomía, toda vez que ambos elementos (lo económico y lo epistémico) se articulan en una misma matriz de poder colonial. La lógica de la colonialidad (Mignolo, 2007, p.36), opera en diferentes dominios: en lo político y en lo económico, desde luego, pero también en lo subjetivo y en lo epistémico. Semejante articulación, cuya andadura se inició en el siglo XVI (con la primera modernidad europea, la hispánica), se perpetúa todavía hoy: el control económico (el mundo de las finanzas) corre parejo con el control del conocimiento; no es casual que las universidades con más prestigio internacional, así como los bancos más potentes y las empresas más poderosas, sigan perteneciendo en buena medida a Estados Unidos, nación que ha encarnado la última fase de la modernidad imperial, a pesar de que su hegemonía comienza ya a dar síntomas de un cierto agotamiento.

Las configuraciones epistémicas no occidentales aparecieron sistemáticamente desvalorizadas y arrinconadas. Podía concluirse, en vistas de lo cual, que la historia misma del conocimiento está integrada en el propio desarrollo del sistema-mundo moderno, esto es, el despliegue mismo de los conocimientos viene configurado y jerarquizado por las determinaciones geopolíticas, geoeconómicas y geoculturales de la matriz imperial-colonial. Walter Mignolo (2001) coordinó y compiló un volumen que lleva por título, precisamente, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*; los autores que allí aparecen abundaron en esa misma perspectiva. Porque, como indica Santos (2011, p. 36), la injusticia social está atravesada (y, quizás, posibilitada) por una radical «injusticia cognitiva». Por ello, insiste en la posibilidad de explorar filosofías, universos simbólicos y visiones del mundo no occidentales que puedan erigirse en plataforma de movimientos políticos contra-

hegemónicos. Procesos que devengan verdaderamente contra-culturales, quizás, habrán de provenir de lugares desacostumbrados, una vez hemos puesto al descubierto «la calle ciega en la que la tradición crítica occidente-céntrica parece estar atrapada» (Santos, 2011, p. 18). Porque en ocasiones la crítica del eurocentrismo ha sido, ella misma, eurocéntrica. Y es por ello que el enfoque posmoderno desarrollado en los centros occidentales de pensamiento, aunque parcialmente eficaz como estrategia deconstructiva capaz de disolver la legitimidad aplastante de la *episteme* europea moderna, se ha mostrado con asiduidad completamente insensible e impermeable al asunto crucial de la colonialidad (Mignolo, 2003, p. 98).

También los «teóricos de la biopolítica», en ese sentido, han sido eurocéntricos en su crítica a la modernidad. Y lo han sido al señalar que el lugar por excelencia de dicha biopolítica fueron los campos de concentración (europeos) y los grandes Estados totalitarios del siglo xx (también europeos), cuando en realidad la producción masiva de «nuda vida» (esto es, la producción de seres humanos enteramente desechables, convertidos en pura vida vegetativa) sucedió *primera-mente* en las geografías coloniales subyugadas por Europa. Pero ya Fanon había explicado que en las colonias los sujetos dominados aparecían enteramente animalizados, esto es, sometidos a un proceso de conversión en «nuda vida biológica» carente de todo derecho (Fanon, 2007, p. 37). Él no hablaba de «nuda vida», obviamente, pero se refería con exactitud a eso. El léxico colonizador siempre fue zoológico, toda vez que la deshumanización practicada de manera sistemática, pasaba por una transformación de los sometidos en meras bestias; los hombres y las mujeres colonizadas fueron, en ese sentido, los primeros en experimentar en sus propias carnes el significado lacerante de la moderna biopolítica europea. También Césaire (2006, p. 15) lo comprendió, cuando señaló que Hitler hizo *dentro* de Europa lo mismo que los europeos habían hecho a un sinnúmero de pueblos no-europeos; es más, lo que el buen humanista europeo no soportaba de los nazis es que hubieran aplicado procedimientos masivamente criminales y genocidas a seres humanos *blancos*, mientras que hasta entonces ese mismo humanista había soportado sin mala conciencia que tales procedimientos fueran aplicados más allá de las fronteras europeas. Pero esta situación ha sido en demasiadas ocasiones un punto ciego para el pensamiento crítico europeo, tan autorreferencial que solo sabe confrontar consigo mismo. Giorgio Agamben, al parecer, no ha querido leer a Fanon y a Césaire (De Oto y Quintana, 2010). Y es verdad que Michel Foucault

(2000, p. 232) señaló en algunos lugares que el biopoder ensayó su potencia en el genocidio colonizador, pero no le otorgó la importancia debida y su crítica siguió operando en un nivel meramente intraeuropeo; además, se refiere principalmente al evolucionismo racista decimonónico e ignora los trescientos años anteriores del sistema-mundo moderno/colonial (Grosfoguel, 2012).

3. Pigmentocracia y diglosia secular

La crítica de Mignolo, y de todos los pensadores y pensadoras que componen el «grupo» del llamado «giro decolonial», se concentra en el desmontaje de esa matriz filosófico-temporal que ha sustentado durante siglos el dominio colonial. Una matriz que nos ha enseñado, por usar la expresión de Eric Wolf (1994), que hay «gente sin historia. Las sociedades sin escritura alfabética, o todas aquellas que no se expresaban en las lenguas imperiales de Europa, carecían de verdadera historia». De acuerdo con este marco de pensamiento, la historia es un privilegio exclusivo de la modernidad europea (o norteamericana, después), y los otros pueblos del mundo solo alcanzarían un estadio verdaderamente histórico cuando quedasen sujetos a la égida del dominio europeo. La historia del mundo, sostiene Mignolo, puede contarse así; Hegel es el máximo exponente de dicho relato, su apoteosis más refinada y escandalosa. Pero existe otro modo de leer el curso del mundo, esta vez desde la perspectiva de la «herida colonial» y desde ese «sentimiento de inferioridad» impuesto a todos los seres humanos que no encajaban en los parámetros establecidos por los relatos imperiales euro-norteamericanos (Mignolo, 2007, p.17). El expolio material conllevaba (todavía lo hace) un expolio de lo simbólico-imaginario, como ha observado el brasileño Darcy Ribeiro. Los pueblos colonizados, cuyos hábitats naturales fueron saqueados durante siglos, «sufrieron además la degradación de tener que asumir como si se tratara de su propia imagen aquella que no era sino un reflejo de la visión europea del mundo» (Ribeiro 1968, p. 63). Hablamos de cosmovisiones trituradas, de epistemicidios. Porque los europeos no solo inmiscuyeron a las poblaciones colonizadas en una red material de dominación y explotación, sino que insuflaron en su universo cultural una pregnante malla de valoraciones, preconceptos e imágenes que formaban parte consustancial de la propia dominación. Malla en cuya textura ocuparía un lugar primordial el lenguaje; pues, si el filósofo alemán Martin Heidegger sostuvo que el lenguaje es «la casa del ser», habremos de comprender ahora que el lenguaje también es la casa del racismo, del patriarcado y de la aculturación violenta.

También debe tenerse en cuenta, como hecho crudo y desnudo, que la teoría crítica europea fue redactada en lenguas coloniales, aspecto que complejiza todavía más una línea de fuga epistemológicamente rebelde y decolonial, como señala el propio Mignolo (2013) en otro lugar:

Pero, una vez que nos hemos desprendido, ¿adónde vamos? Hay que dirigirse al reservorio de formas de vida y modos de pensamiento que han sido descalificados por la teología cristiana, la cual, desde el Renacimiento, continuó expandiéndose a través de la filosofía y las ciencias seculares, puesto que no podemos encontrar el camino de salida en el reservorio de la modernidad (Grecia, Roma, Renacimiento, Ilustración). Si nos dirigimos allí, permaneceremos encadenados a la ilusión de que no hay otra manera de pensar, hacer y vivir. El racismo moderno/colonial, es decir, la lógica de racialización que surgió en el siglo XVI, tiene dos dimensiones (ontológica y epistémica) y un solo propósito: clasificar como inferiores y ajenas al dominio del conocimiento sistemático todas las lenguas que no sean el griego, el latín y las seis lenguas europeas modernas, para mantener así el privilegio enunciativo de las instituciones, los hombres y las categorías de pensamiento del Renacimiento y la Ilustración europeos. Las lenguas que no eran aptas para el pensamiento racional (sea teológico o secular) se consideraron lenguas que revelaban la inferioridad de los seres humanos que las hablaban. ¿Qué podía hacer una persona cuya lengua materna no era una de las lenguas privilegiadas y que no había sido educada en instituciones privilegiadas? O bien debía aceptar su inferioridad, o bien debía hacer el esfuerzo de demostrar que era un ser humano igual a quienes lo situaban en segunda clase. Es decir, en ambos casos se trataba de aceptar la humillación de ser inferior a quienes decidían que debías, o bien mantenerte como inferior, o bien asimilarte. Y asimilarte significa aceptar tu inferioridad y resignarte a jugar un juego que no es tuyo, sino que te ha sido impuesto. La tercera opción es el pensamiento y la epistemología fronterizos (p. 12).

Mignolo señala que operó (todavía lo hace) una «epistemología imperial» que, mediante mil dispositivos, se «inventó» al «otro» no-europeo como inferior. Hablamos, en suma, de una secular «violencia epistémica» (Castro-Gómez, 2005). Y el tema de la lengua es crucial, en ese sentido. Sin embargo, debe matizarse que hablar o escribir en alguna de las lenguas imperiales no implica *per se*

una posición de subalternidad. Porque, señala Mignolo, el español, el portugués, el francés o el inglés de Sudamérica y del Caribe tienen la misma gramática que en España, Portugal, Francia o Inglaterra, es cierto, «pero aquellas lenguas habitan en cuerpos, sensibilidades y memorias diferentes, y sobre todo en una diferente sensibilidad del mundo» (Mignolo, 2013, p. 14). Es decir, un afrocaribeño puede ser francófono y, sin embargo, *encarnar* un pensamiento atravesado por la memoria de la esclavitud y una sensibilidad configurada en todos sus matices por una herida colonial que actualiza el dolor humillante de la economía de la plantación.

El tema de la lengua, en todo este asunto, es crucial. Frantz Fanon sostenía que hablar no era únicamente hacer uso de una determinada sintaxis, sino hacerse cargo de una cultura. Pero, en ese caso, un afrocaribeño angloparlante o una afrocaribeña francófona, ¿pueden integrar en su cosmovisión, igual que lo harían un londinense o una parisina, las connotaciones y las resonancias semánticas de *La riqueza de las naciones* o el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*? Desde luego, sostuvo Fanon (1973, p. 14), los negros de las Antillas sentirán la necesidad de «blanquear» su lengua; enfrentados con la lengua imperial de la nación «civilizadora», y enterrada para siempre su originalidad cultural, alimentarán un complejo de inferioridad violentamente introyectado, y necesitarán dominar el francés o el inglés para sentirse un poquito más cerca de ser humanos verdaderos. Esa diglosia estructural y secular terminó por producir subjetividades subalternas. Una cultura, con todas sus formas de saber y sentir, empieza a morir cuando su lengua se ve infravalorada y arrinconada.

Con respecto a las lenguas española y portuguesa (las primeras lenguas imperiales del sistema-mundo moderno), se genera una situación específica. Para los criollos de ascendencia ibérica se produce una situación paradójica: ellos, orgullosos de su origen europeo, hablan una lengua (y son herederos de una cultura), en franca decadencia. En efecto, España y Portugal, durante los siglos XVIII y XIX, ceden su hegemonía imperial atlántica a otras potencias (Inglaterra, Holanda, Francia); es decir, la Península ibérica se convierte progresivamente en una periferia subalterna con respecto a las potencias del norte europeo. Por lo tanto, las naciones iberoamericanas se transforman en la periferia de una periferia; o, dicho de otro modo, los países de Iberoamérica aparecerán como el Sur de un Sur del Norte. Hablar español o portugués en América (antaoño lenguas imperiales) se convierte en cierto momento en una “subalternidad dentro de otra subalterni-

dad”. Por supuesto, y siguiendo esa misma lógica, la situación es muchísimo más gravosa para los pueblos indígenas y afrodescendientes que viven en Iberoamérica (América hispana y lusitana). Cuenta Mignolo (2007, p. 129) cómo el escritor argentino Jorge Luis Borges se mofó en un artículo del historiador y filósofo español Américo Castro, pues este andaba preocupado por la corrupción de la lengua castellana en América del Sur; en la actitud de Borges aún se puede encontrar un cierto orgullo criollo, frente a la injerencia de la España peninsular.

Esa misma actitud también podría deslizarse hacia un cierto orgullo hispanoamericano, esto es, hacia una vindicación de la lengua española frente al avance avasallador e imperial del francés o del inglés. Pero lo cierto es que la situación de Borges no será nunca tan dramática como la de los indígenas; estos vienen experimentando desde hace cinco siglos un arrinconamiento (aunque no aniquilación, eso es cierto) de la propia lengua. Por ello, podríamos decir que hablar quechua implica ocupar una posición doblemente subalterna, con respecto al español y con respecto al inglés; es decir, el quechua es subalterno con respecto al español, pero es que el español es a su vez subalterno con respecto al inglés. El quechua, como en una muñeca rusa, sería una subalternidad encajada en el interior de una subalternidad que a su vez se halla dentro de otra subalternidad; esto es, el quechua es subalterno con respecto al español hablado en Hispanoamérica, el cual es subalterno con respecto al español peninsular europeo, y este a su vez aparece como subalterno frente a otras lenguas imperiales del Norte (básicamente, hoy, el inglés). Imaginemos, en este caso, la «distancia de subalternidad» del quechua con respecto al inglés. Los hablantes de quechua, en ese sentido, representan un Sur dentro de otro Sur (Hispanoamérica) que a su vez es el Sur de otro Sur (España, que al mismo tiempo lo es con respecto al Norte de Europa y Estados Unidos). Se puede concluir, a tenor de lo dicho, que la «herida colonial» de los pueblos afrodescendientes e indígenas, por usar la expresión de Mignolo, es infinitamente más profunda que la de cualquier mestizo.

Pero la subalternidad lingüística se halla muy vinculada al asunto de la «blanquitud». La estrecha vinculación entre «modernidad» y «blanquitud», que exploró certeramente el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (2010), quien expresa la consistencia misma de un proyecto colonial que concebía lo «auténticamente» civilizado como aquello que incluía entre sus determinaciones esenciales el pertenecer de alguna manera a la «raza blanca» y, en consecuencia, relegaba al ámbito

de lo humanamente desvalorizado a todos los individuos y comunidades que fueran «de color» o «no blancas», precisamente porque esa ausencia de «blanquitud» los hundía en los abismos evolutivos de lo pre-moderno, de lo irracional. En ese sentido, también la lengua de los pueblos colonizados debía «blanquearse», si acaso querían alcanzar un grado superior de humanidad; porque el hecho de seguir empleando su idioma ancestral, los anclaba en un estado bárbaro. Pigmentocracia, acertadísimo término empleado por el chileno Alejandro Lipschutz (1975), y diglosia estructural son dos elementos perfectamente imbricados y articulados dentro de la matriz colonial del poder. Lewis Gordon, filósofo de origen jamaiicano al que Mignolo hace referencia, señaló que el componente racial era tan pregnante y determinante en los territorios americanos antaño esclavistas como lo podría ser el componente clasista en Europa; las relaciones de dominio adquieren así una textura distinta, puesto que las «razas» se sienten en América como las «clases» se sienten en Europa (Gordon, 2000, p. 159).

4. ¿No es viable una Ilustración decolonial?

Mignolo (2007), al igual que todos los pensadores y pensadoras situadas en la órbita del «giro decolonial», sostiene que la «modernidad europea» se halla indisolublemente coaligada, hasta el punto de ser realidades *absolutamente* indistinguibles, con la colonialidad. «Entonces, no es con la modernidad que se superará la colonialidad, pues es precisamente la modernidad la que necesita y produce la colonialidad» (p. 37). Esta contundente tesis, empero, debiera ser matizada en ciertos aspectos. ¿Acaso no hubo una cierta «modernidad» que se empleó, precisamente, *contra* el sistema colonial más criminal? La revolución de Haití debe hacernos reflexionar sobre la presunta imposibilidad de hallar «elementos modernos» emancipatorios y anticoloniales. Es verdad que una lacerante ironía, y lo expresamos así para mantener cierta cautela, ha latido desde siempre en el pensamiento emancipador europeo. Cómo no recordar el tremendo ejemplo de Santo Domingo, colonia francesa en 1789; la revolución martilleaba con frenesí las calles de París, mientras un deleznable sistema esclavista permanecía en las Antillas colonizadas. Bien es cierto que, en su momento más ardiente y pujante, la Asamblea francesa (la Convención Nacional) otorgó la libertad a los esclavos de las colonias (el 4 de febrero de 1794); aunque, poco tiempo después, los sectores más reaccionarios (espoledados por la burguesía marítima francesa y por la planto-

cracia blanca de las colonias antillanas) revocaron dicha liberación. Pero los esclavos de Santo Domingo no permanecieron inmóviles y sumisos, a la espera de una liberación exógena concedida por filántropos europeos; ellos mismos, «jacobinos negros», *hicieron suyos* los ideales ilustrados de la libertad y la igualdad, levantándose en armas contra la tiranía esclavista (James, 2003). Bonaparte tuvo que enviar tropas a Santo Domingo, miles y miles de soldados del ejército más poderoso de Europa, para tratar de sofocar la rebelión y restaurar el sistema esclavista.

Pero los negros vencieron; las tropas napoleónicas fueron derrotadas y expulsadas de la isla. Los ex-esclavos ganaron su emancipación y declararon la independencia de Haití (1804). Y, según parece, los líderes de dicha revolución abanderaban ideales ilustrados de origen europeo, hasta el punto de entonar *La Marsellesa* o *Ça ira* en algunas batallas y refriegas; aunque, por supuesto, también se sumergían en músicas y ritmos de origen africano. En la medianoche, celebrando ritos vinculados al vudú, los esclavos bailaban y entonaban canciones que, en algunos casos, contenían esta letra: «Juramos destruir a los blancos y todas sus posesiones; mejor morir que faltar a este juramento» (James, 2003, p. 33). Mucha rabia contenida expresada bajo percusiones africanas, una sed de violenta venganza. Porque, ya lo mostró James C. Scott (2000) en un apasionante estudio, los dominados siempre tienen un «discurso oculto»; delante del amo muestran un rostro dócil y sumiso, para después tejer en la intimidad de sus camastros mil y una microestrategias de resistencia cotidiana. Pero, indiscutiblemente, los líderes de aquella victoriosa y cruenta revolución de masas (Toussaint L'Ouverture, el más destacado de ellos) estaban imbuidos hasta el tuétano de los ideales ilustrados de igualdad y libertad.

Debemos hacernos ciertas preguntas, desde luego. ¿Pudo el pensamiento europeo, incluso en sus momentos más revolucionarios, desasirse por completo de la mentalidad racista y esclavista? Ciertamente, muchos espíritus abiertamente abolicionistas señalaron con ímpetu la vergüenza ignominiosa de un republicanism revolucionario que pretendía sostener, incurriendo en nauseabunda contradicción, la esclavización de otros seres humanos; y también es cierto que tales espíritus llegaron a tener notable influencia política (hasta el punto de que la Asamblea francesa, como decíamos hace un momento, declaró abolida la esclavitud en los territorios de ultramar). Pero la mentalidad colonialista y racista permaneció, como un quiste casi inmarcesible, en el pensamiento europeo. Y cuida-

do, porque no hablamos únicamente del pensamiento reaccionario; también en el pensamiento «emancipador» perduró esa herencia racista y colonial. Incluso en el pensamiento europeo más radical, aquél que pretendió liberar a las masas explotadas de todo el mundo, podemos detectar la mencionada herencia. Nos referimos al pensamiento socialista, toda vez que algunos elementos vinculados al colonialismo eurocéntrico permanecieron anclados en el interior de buena parte de los discursos marxistas. «Provincializar Europa», como ha sugerido Dipesh Chakrabarty (2008), puede resultar saludable en muchos aspectos, indudablemente. Pero, una vez constatado esto, debemos seguir indagando, porque parece innegable que sí existieron «elementos de modernidad» contrarios al despliegue criminal del colonialismo. Existen dudas sobre la tesis fuerte de Mignolo, puesto que «modernidad» y «colonialidad» no son *enteramente* consustanciales; y no nos referimos únicamente a los ideales de la Ilustración (utilizados por los revolucionarios negros de Haití *contra* el imperialismo colonialista francés), sino también a cierto pensamiento español del siglo xvi. Hablamos de la Escuela de Salamanca, cuyos representantes más conspicuos (muy críticos con la Conquista) pusieron los cimientos de lo que ulteriormente sería el derecho internacional, al postular por vez primera la existencia de un «género humano» (Álvarez Uría, 2015).

El propio Mignolo (2007), que fundamenta todo su corpus teórico en la decolonización epistémica, admite incluso lo siguiente: «Cuando me refiero a decolonizar el conocimiento, entonces, lo hago *con y contra* Kant» (p. 80). Es cierto que la matriz colonial produjo una categorización jerárquica de los saberes y un drástico criterio de demarcación para sepultar múltiples conocimientos en el área tenebrosa de lo «ingenuo», lo «supersticioso» y lo «atrasado». Las connotaciones racistas que latían en la antropología kantiana, de hecho, han sido estudiadas de manera crítica (Chukwudi Eze, 2001). Y es verdad que en muchísimas ocasiones el celeberrimo *Sapere aude* podría ser traducido, a tenor de lo dicho, como «desaprende lo que sabes y atrévete a ser europeo». Estados Unidos y Europa promulgaron grandilocuentes declaraciones que consagraban derechos humanos inalienables, y solo un minuto después circunscribían el alcance de dichos derechos a los varones blancos que eran propietarios y heterosexuales; una falsa «universalidad» que dejaba fuera a todas las mujeres blancas, a los varones blancos pobres o no-propietarios, a todas las mujeres y varones no-blancos, a todos/as los/as no-heterosexuales, etc. Pero el problema no era la Ilustración; el programa

ilustrado no podía ser culpable de lo que algunos (o muchos) hicieron en su nombre. El problema es que las potencias europeas no aplicaron un programa que solo retóricamente decían sostener. Porque no podemos negar el tremendo potencial de dichas ideas, que incendiaron todas las subversiones independentistas del continente americano; pero no solo las revoluciones criollas (Bolívar, Sucre, San Martín), toda vez que la primera revolución anti-esclavista de la historia que salió victoriosa, la de los negros de Haití, también estaba informada y animada en muy buena medida por dichas ideas ilustradas. Dice Mignolo (2007, p. 80) que aquellos negros no necesitaban a Kant para luchar por su propia liberación, y que de hecho apoyarse en las ideas de Kant (en la filosofía ilustrada europea, valdría decir) les jugó en contra a los haitianos, en el sentido de que los llevó a reemplazar su propia creatividad por ideas foráneas. Pero resultan bastante sorprendentes dichos comentarios, porque la revolución devino triunfante y Haití alcanzó, de facto, su independencia.

De igual modo, las diferentes «Declaraciones de la Selva Lacandona» de los zapatistas (la primera de ellas, en 1993) se realizan desde el punto de vista indígena («somos producto de 500 años de luchas»), eso es cierto, y se vindica la memoria de todos aquéllos que fueron ignorados y pisoteados por unos y por otros, durante la Colonia y durante los diferentes regímenes del México republicano; y en los levantamientos zapatistas, indudablemente, sí existió una cierta «rebel-día epistémica» que confrontó con la aculturación violenta que aplastó durante siglos la identidad cultural y los modos de vida de los pueblos indígenas. Pero en aquella Declaración se reclamaban «trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz»; y lo cierto es que la mayoría de estos elementos no proceden de alguna cosmovisión indígena local, sino de aquel proyecto europeo que conocemos como Ilustración. Que Rafael Sebastián Guillén Vicente (Subcomandante Galeano, antes Subcomandante Insurgente Marcos) sea un mestizo que estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México es lo de menos, aunque tampoco es baladí; lo importante es el discurso manejado por él y los zapatistas, sus objetivos estratégicos. Y cuando se examinan de cerca, comprobamos que los elementos emancipatorios allí consignados coinciden en lo sustancial con el programa ilustrado; por supuesto, readaptado a la episteme local de los pueblos indígenas, y reapropiado a través de los propios códigos culturales. Pero los zapa-

tistas no estaban pensando o actuando en un plano de absoluta *exterioridad* con respecto a la episteme europea moderna.

Por lo tanto, no nos parece del todo prudente la afirmación de Mignolo (2007), cuando de manera contundente sentencia que «no se puede ser moderno sin ser colonial» (p. 80). ¿Acaso no existían elementos de «modernidad» en la revolución haitiana y en el levantamiento zapatista? Debemos responder que sí; y al hacerlo, constataremos que «modernidad» y «colonialidad» sí son elementos distinguibles. Porque con ayuda de algunos pensamientos modernos también se combatieron el imperialismo y el colonialismo (que son fenómenos plenamente modernos, es cierto). Los ideales creados por Europa han prosperado *a pesar* de Europa; es más, en muchas ocasiones han prosperado *contra* Europa. Se podría decir, empleando un léxico kantiano, que hubo progreso moral de la Humanidad *a pesar* de Europa y *contra* Europa. ¿O acaso la épica victoria de los negros ex-esclavos en Haití, que hicieron morder el polvo a la Francia imperialista, no fue un progreso para la Humanidad? El empleo de las preposiciones no es un mero juego retórico: fue un progreso *de* los negros haitianos *contra* Europa; pero, al mismo tiempo, ese hecho representó un progreso moral *para* la entera humanidad.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Uría, F. (2015). *El reconocimiento de la humanidad: España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*. Madrid: Morata.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands: La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capi-tán Swing.
- Castro-Gómez, S. (2005). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro». En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 153-172). La Habana: Instituto Cubano del Libro; Editorial de Ciencias Sociales.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar.

- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa: Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Chukwudi Eze, E. (2001). El color de la razón: la idea de «raza» en la antropología de Kant. En W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-251). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- De Oto, A. y Quintana, M. (2010). Biopolítica y colonialidad: Una lectura crítica de *Homo sacer*. *Tabula Rasa*, (12), 47-72.
- Dussel, E. (1992). *1492, el encubrimiento del Otro: Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, E. (1999). Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la Modernidad. En S. Castro-Gómez, Ó. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 147-161). Bogotá: Instituto Pensar; Centro Editorial Javeriano.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: Clacso.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gordon, L. R. (2000). *Existencia Africana: Understanding Africana existential thought*. Nueva York: Routledge.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, (16), 79-102.
- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*. Madrid; México: Turner; Fondo de Cultura Económica.
- Lander, E. (2005). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales:*

- Perspectivas latinoamericanas* (pp. 3-40). La Habana: Instituto Cubano del Libro; Editorial de Ciencias Sociales.
- Lipschutz, A. (1975). *El problema racial en la conquista de América*. México: Siglo Veintiuno.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar.
- Mignolo, W. (Comp.). (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. (2013). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Revista de Filosofía*, 30(74), 7-23.
- Needham, J. (1978). *De la ciencia y la tecnología chinas*. México: Siglo Veintiuno.
- O’Gorman, E. (2006). *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (1992) Colonialidad y modernidad-racionalidad. En H. Bonilla (comp.), *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-449). Quito: Flacso; Libri Mundi.
- Ribeiro, D. (1968). *Las Américas y la civilización: Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch’ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodó, J. E. (1985). *Ariel*. Madrid: Alba.

- Santos, B. de S. (2011). «Epistemologías del sur»: Utopía y praxis latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 16(54), 17-39.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica*. México: Spasa.
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo: El discurso del poder*. México: Siglo XXI.
- Wolf, E. R. (1994). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

EL SER Y EL HACER SENTIPENSANTE EN FALS BORDA

*Olvidemos el pasado trabajemos el presente
construyamos una patria grande y verdadera que
perdure como hermosa libre, justa y ordenada con
la ayuda siempre, siempre del eterno Santo Dios.*

*FALS BORDA, 1949, tercera estrofa,
cantata «Mensaje a Colombia»*

Mauricio E. Giraldo

Economista, magíster en Educación. Docente de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Integrante grupo de investigación SER.

ORCID: 0000-0002-6031-7603.

Correo electrónico: mgiraldo@uco.edu.co.



Introducción

El abordaje de indagación de su obra se dividió en dos momentos, previo al descubrimiento entre el maestro, María Cristina Salazar y Camilo Torres y en particular con una época en la que la liberación de América Latina se erigió como un imperativo categórico. Así, el primer momento se denominó la contradicción y el segundo, la integración.

Ya en la temprana edad el maestro inicia con la imagen amable y sensible de sus padres, en especial de su madre. En sus propias palabras mencionó: «Creo que hubo algunas raíces familiares [...] mi madre [...] que tenía mucha sensibilidad social» (Cendales, Torres y Torres, 2014).

Asimismo, el maestro tuvo una chispa racional, que se observó en su primer intento de investigación que de forma empírica narra el acontecer de los nativos de la Sierra Nevada de Santa Marta, titulada posteriormente *Reseña etnográfica de los indígenas del corregimiento de Minca* (Fals, 2017), la que hizo cuando transcurrían por los 15 años (Cendales, Torres y Torres, 2014). Como es observable, el ser sensible y racional están en su hacer y su ser ya en la temprana edad.

Debo decir que al indagar en algunos sujetos que han participado en la transformación de formas de injusticia desde América Latina, he encontrado esa particularidad; seres cuyas experiencias o prácticas, lecturas o música, los han interpelado y han aceptado ese llamado. Por ejemplo, Álvaro Cepeda Samudio, con su obra *La casa grande*, una novela de denuncia acerca de la Masacre de las Bananeras y que constituye una crítica que revela el debate entre la sumisión y la dignidad. O Alejandro Obregón, pintor cuyas obras eran denunciadoras: *La violencia*, *Velorio del estudiante fusilado*, *Homenaje a Camilo*, entre otros.

La contradicción (entre el ser sensible y el ser pensante)

Fals Borda es enviado por sus padres y por la Iglesia anglicana a estudiar literatura y música a los Estados Unidos (Cendales, Torres y Torres, 2014); si bien

el maestro cuenta que no sabía nada de sociología, (Fals, 2017) deja ver que era un sociólogo innato, o al menos un ser sensible a otro que lo conmovía. Por eso también se pueden explicar sus gustos y deseos de estudiar literatura y música. Estando allá tomó un curso de sociología (Cendales, Torres y Torres, 2014), qué lo llevó a estudiar ese curso, no se tiene respuesta de él al respecto.

Paralelamente, estaba como coordinador del Centro Juvenil Presbiteriano (CJP) a cargo del pastor Richard Schaul, pionero de la organización Iglesia y Sociedad en América Latina, de la teología contextual (1955) y, más adelante, teólogo de la liberación. Del CJP hicieron parte, entre otros, Álvaro Cepeda Samudio y Alejandro Obregón, con los que posteriormente se embarcaría en uno de sus sueños, la *Revista Alternativa*, posteriormente nombrada y aún en circulación como CEPA.

Luego del retorno del maestro al país se presenta el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, hecho que visibiliza y agudiza el enorme conflicto político, social y armado que se venía incubando desde los años 20 (Molano, 2015) y momento en el que compone su «Mensaje a Colombia». La vida lo lleva hacia Bogotá, en donde participa como corista de la Iglesia presbiteriana y tal vez con el picante propio de una obra de David Sánchez Juliao, se presenta al Ministerio de Educación como sociólogo formado en EE. UU. (Cendales, Torres y Torres, 2014).

Del Ministerio lo envían al Vianí (Cundinamarca), le dicen que debe vivir allá y organizar un archivo, y le dan la orden de que no se puede relacionar con nadie. Como buen «sociólogo» o «costeño», además de cumplir la tarea, se relacionó con el cura del pueblo, la alcaldía y tomaba cerveza con los pobladores, por lo que le pidieron la renuncia para no despedirlo, tres semanas después de ser contratado. (Cendales, Torres y Torres, 2004).

Luego en el marco de la «Alianza para el Progreso» y, aprovechando una convocatoria para secretario bilingüe, se enrola en la construcción de la represa del Sisga (Cundinamarca); allí, además de ascender en el cargo se hizo amigo de los campesinos que eran obreros en la construcción, al punto que algunos fines de semana se fue a dormir y a tomar cerveza a sus casas. Cuenta el maestro:

Me enseñaron desde cómo sacar la papa hasta cómo guiar los bueyes, el uso de la hoz, me convertí en un campesino con ruana y con sombrero, igualito como un campesino de allí, empecé a hablar como ellos y a bailar, aprendí a bailar torbellino y bambuco, a tocar tiple y a cantar con ellos (Cendales, Torres y Torres, 2014).

Su sensibilidad, su cultura costeña o ambas, le permitieron hacer inmersión a una comunidad, conocer sus prácticas, sus relaciones, establecer ante todo amistad con esos otros, empatizar con ellos y ellas. Allí aprendió a generar la información de una manera distinta a la aprendida en el curso de sociología que había tomado, y en la que estaba el protocolo de la encuesta del primer estudio de sociología rural hecho en Colombia en 1948, por el profesor Lynn Smith de la Universidad de Minnesota (Cendales, Torres y Torres, 2014), investigador que no vino a Colombia. Con esos pobladores crea un pacto de hermanamiento que será para toda la vida, la comunidad de la vereda Saucío, del municipio de Chocontá en Cundinamarca. Al punto que pocos días antes de morir fue por última vez a la comunidad que lo vio nacer como sociólogo comprometido con la realidad.

El maestro tomo la encuesta de Smith y la aplicó a los habitantes de Saucío, inicialmente, con algunas dificultades, porque los campesinos pensaban que les pesaría los pecados y no podrían entrar al cielo, y suponían que era un comunista por estar observando y preguntando tanto, por lo que acudió al sacerdote del pueblo y al principal hacendado, los que le dieron el visto bueno y, a partir de ello, tuvo la posibilidad de acceder a los datos de la comunidad (Cendales, Torres y Torres, 2014).

Parte de la información la utilizó para un artículo en una revista de la compañía norteamericana para la que trabajaba, esta gustó mucho y logró que lo ascendieran a un cargo en Minnesota, lo que le permitió estudiar un máster en Sociología en la Universidad de la misma ciudad. Al ser informado el profesor Smith de lo que había hecho Fals Borda, creó los medios para que, concluidos sus estudios en esa universidad, se fuera a estudiar su doctorado con una beca a la Universidad de La Florida.

La información de Saucío le permitió escribir su tesis del máster *Campesinos de los Andes* (2017), publicada en inglés en 1955 y en español en 1961. La obra permitió ver un ser en debate, entre el «rigor de la ciencia» y la sensibilidad con la que leía e interpretaba esa realidad.

Por lo que fiel a la teoría aprendida, el maestro hace una descripción de los sujetos, el ambiente, la organización social y los rasgos culturales, que contrasta la teoría con sus hallazgos en terreno, para así concluir tanto en su texto en inglés como en español que «Saucío ha estado condenado a convertirse en una sociedad casi estancada y pasiva» (Fals, 1961, p. 290) y lo explica entre otros por sus raíces indígenas. Sin embargo, en el prólogo en español, su sensibilidad va más allá y enuncia al final de la misma otro sentido:

Once [años han pasado] desde que tuve el privilegio de entrar en directo con los campesinos colombianos [...] solo un afán me llevaba al trabajo en terreno: el descubrir el campesino, el palpar sus problemas y necesidades o como lo expresé [...] estudiarlo sin parcialidad ni prejuicio [...] si lo que se decía del hombre rural colombiano era cierto, si merecía su suerte como despreciable siervo de la gleba, si su estupidez aparente o «melancolía indígena» era atávica, si su destino como ente sub-humano era inevitable [...] El descubrimiento de la realidad del campesino me lleno de entusiasmo y esperanza, creando actitudes que desde entonces he tratado de contagiar [...] mis colegas y miembros de la élite. (Fals, 1961, p. XI)

Estudiarlo sin parcialidad ni prejuicio, como lo indica la teoría funcionalista de la sociología que lo formó, dijo el maestro; sin embargo, en el mismo texto señaló que «me encontré vistiendo el típico traje campesino, hablando con el peculiar acento rústico y empleando algunas de las frases» (Fals, 1961, p. 315). Desde la observación de los indígenas de Minca, pasando por cómo hizo la inmersión a la comunidad de Saucío, y llegando a cómo se hizo parte de la misma comunidad, muestra otra sociología, que está marcada por su sensibilidad.

Así inicia sus estudios de doctorado en Sociología, acompañado por el profesor Smith, a ambos los convocó el problema del minifundio, la pobreza en Boyacá, por lo que vino cuatro meses a trabajar en terreno. Su tarea era destacar la pobreza y el problema del campo como elementos esenciales para explicar la situación, tanto de de atraso, como de violencia en Colombia (Cendales, Torres y Torres, 2014). De allí surge su tesis *El hombre y la tierra en Boyacá: Base sociológica e histórica para una reforma agraria* (1957).

En la obra, entre otros, da cuenta de las relaciones entre el hombre y la tierra, muestra como se ha dado el proceso de titulación de la tierra, el comportamiento de la tenencia, el tamaño de la propiedad, y da clara muestra del problema de concentración de la tierra que aún subsiste. Sin embargo, en el texto presentado en español y luego en inglés, vuelve a ocurrir algo particular. El funcionalismo de Smith le permitía interpretar la realidad desde el marco que le brindaba dicha teoría y presentar hallazgos y conclusiones, pero el maestro sintió, como lo mencionó en muchas ocasiones, que ahí no se podía quedar el texto, que debía ir más allá y presentar unas recomendaciones, entre ellas, la necesidad de realizar una reforma

agraria en Colombia, en la que si bien, había intentos previos de dar propiedad de la misma a sectores poblacionales marginados, solo hasta ese momento implicaría pensarse como la expropiación de tierras a los terratenientes, la correspondiente indemnización administrativa y el paso de la propiedad de la tierra a los campesinos que no la poseían. Es así como, con el texto en inglés obtiene el título de doctor en Sociología, y por las recomendaciones hechas obtiene el puesto de viceministro de Agricultura y director fundador del programa de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Al respecto señala Fals Borda:

Para el año 1961 se formularía la Ley 135, con la que se crea el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), y se apostó por primera vez en el país por una Reforma Agraria. Augusto Espinoza Valderrama, el Ministro de Agricultura del gobierno de Alberto Lleras, me dice, bueno, leí su libro, me gusta mucho, venga para acá a ponerlo en práctica. La praxis. Yo de bobo caí por la praxis, eso fue en el 58-59 (Cendales, Torres y Torres, 2014).

Los dos trabajos le permitieron un diálogo entre Estado y universidad y contar con los recursos para publicar las investigaciones que se hacían desde el programa de Sociología. En ese momento y aunque ya se conocían gracias a María Cristina Salazar, su futura esposa, Camilo Torres y el maestro tienen un encuentro que los habrá de marcar. Fals toma las materias teóricas y Camilo las metodológicas (Cendales, Torres y Torres, 2014).

Creado el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, Incora (1961), Fals Borda y Camilo Torres, miembros de la Junta Directiva, contratan el programa de Sociología para investigar el problema agrario en Colombia, el que da origen a la Facultad del mismo nombre en la Universidad Nacional, y allí renuncia Fals al Ministerio de Agricultura, el Estado adquiere un empréstito con la Agencia para el Desarrollo de los EE. UU., se crea la sede de la Facultad y se inicia un proceso de traer sociólogos prestantes de ese país y de España (Cendales, Torres y Torres, 2014).

En algún diálogo que tienen Camilo Torres y monseñor Germán Guzmán, este último le informa que conserva algunos archivos del periodo de guerra entre liberales y conservadores (1948-1951), dialoga con Fals y luego con Eduardo Umaña y comienzan a organizar la información para luego publicarla. Si bien eran conscientes de los niveles de victimización de esa guerra, entendieron en su sistematización

la razón por la cual, la élite del momento bloqueó la comisión creada para investigar ese periodo y encontraron una ruta de explicación que los responsabilizaba.

La investigación fue publicada con el nombre de *La violencia*. En relación con el primer tomo, señala:

No faltaron maestros que adoctrinaron alumnos en el odio político y la intolerancia religiosa [...] la universidad [...] sufre un proceso de desadaptación al actuar de espaldas a la realidad nacional. Hacía referencia a la persecución de maestros que estaban subordinados al partido conservador y la Iglesia católica. El efecto para los autores el resultado de dicha publicación fue el señalamiento, la persecución, al punto que Umaña fue relegado del mundo de la burocracia política donde se desempeñaba; Guzmán dejó los hábitos y murió en el exilio (Fals Borda, 2017, pp. 282-283).

Con relación al tomo II, Fals Borda plantea:

Escribí como conclusión de ese tomo (II) mi primera expresión de alejamiento de ese modelo funcionalista, nosotros teníamos que asumir una posición mucho más clara, comprometida con las soluciones, y por eso el libro de la violencia termina con 27 o 30 recomendaciones al gobierno, a la sociedad colombiana, a la iglesia, y a la universidad, a todo el mundo, de cómo resolver el problema de la violencia. Son recomendaciones que si uno las lee todavía hoy eran muy lógicas, obvias, muy posibles; pero nunca fueron atendidas; fueron inspiradas precisamente en la sensación que teníamos de comprometernos con algo que sirviera a la sociedad. Una sociología comprometida con la transformación social (Cendales, Torres y Torres, 2014).

Ya para inicios de la década de los sesenta, Camilo Torres lo había mencionado en el primer Congreso de Sociología Latinoamericana realizado en Buenos Aires en 1961, al que llevó la ponencia «El problema de la estructuración de una auténtica sociología de América Latina». Entre otros, señaló que uno de los problemas que podía afrontar las ciencias sociales en América Latina era «el nominalismo», la forma de llamar los fenómenos de acuerdo con otros contextos y postuló: «es tan tentador para la mediocridad que es posible que en pocos años veamos que nuestro continente ha sido inundado de seudocientíficos poseedores de una jerga

sociológica, pero incapaces de observar nuestra realidad» (Umaña, 1997, p. 100).

El giro de hacer sociología aplicada a través de la experiencia de Fals y la puesta en duda de las categorías y teorías en Camilo, ya se estaban haciendo manifiestas en las monografías producidas en la Facultad de Sociología, sin embargo, aún faltaba lo que se empieza a ver en la introducción al segundo tomo de *La violencia* (1963) en su versión original, en la que el tono fue altamente crítico y responsabilizaba de forma directa a la oligarquía colombiana del conflicto social, a partir de una teoría relativamente conservadora en el sentido marxista, como el mismo maestro reconocerá.

En la segunda versión tendrá un acento más conciliador, pero no por ello menos contundente, y es una proclama a una paz que nos ha sido esquiva y que obliga a que repensemos el país.

La integración (la construcción del sentipensante)

Fals Borda y Camilo Torres ya estaban encontrando los límites a una ciencia a la que, si bien ellos ya le habían hecho transformaciones metodológicas, a las teorías y los problemas aún los sentían muy limitados si se abordaban desde lo que aprendieron y estaban enseñando. En una de tantas conversaciones Camilo le habla a Fals sobre algún diálogo con Sartre, en donde le explicó la existencia de dos conceptos en francés que se agrupaban en uno en español: *compromis* que era un compromiso que no implicaba el desacomodamiento del sujeto y *angement* que era más una especie de compromiso-pacto que se creaba entre los sujetos para lograr alguna transformación (Giraldo, 2019).

Es decir, no solo implicaba que la ciencia tuviera unos nuevos marcos, comprendiera desde su realidad los fenómenos, sino que suponía que el científico social se adentrara con los marginados en el compromiso de transformar esa realidad (Giraldo, 2019). Ese viraje da como resultado el agotamiento de Camilo en la academia, puesto que, a pesar de que se postularan razones la realidad no cambiaba, y esto lo lleva a tomar las armas, y en el caso de Fals, retirarse a un espacio de la Universidad para buscar nuevas opciones, nuevas rutas. Ese compromiso-pacto abre el espacio para la investigación acción participación, al ponerse en duda la investigación para la ciencia, al entender que era para la transformación, porque había injusticia.

Al morir Camilo Torres, el maestro resulta muy afectado y escribe una de sus obras más sentidas y significativas: *Subversión y cambio social* (1969). La obra es

dedicada a «Camilo Torres Restrepo» y de nuevo muestra la sensibilidad de Fals Borda con la realidad. En ella el concepto subversión se entiende como «aquella condición que refleja las insurgencias internas de un orden social, descubiertas por miembros de éste en un periodo histórico determinado a la luz de nuevas metas valoradas que una sociedad quiere alcanzar» (Fals, 1969, p. 17); y señalará que hay de dos tipos: «[...] Uno, la producida por conquista militar-ideológica; dos, la raizal o nacional» (Fals, 1969, p.17). La subversión que defendería Fals fue la segunda y desde el campo de lo raizal.

A la par, defiende como observando a Camilo, la construcción de una antié-lite una especie de «clase» que, perteneciendo a la élite, va generando cambios, se desburguesa, toma decisiones en la perspectiva de favorecer los sectores populares. Es una especie de sujeto que va minando la superestructura y la estructura dentro del sistema mismo. Será allí en la que entenderá el papel de la academia, una ciencia que sirva para la subversión, que permita encontrar unas condiciones de injusticia y a partir del descubrimiento, genere una transformación, que parta de la realidad del sujeto.

Al sumarse a la muerte de Camilo la crisis de la Universidad, Fals Borda se va a trabajar a la Unesco en Ginebra (Suiza). Allí, con otros profesionales inquietos por la realidad del país, como Augusto Libreros, economista, van adentrándose en el discurso marxista y encuentran el paradigma alternativo. A su llegada de nuevo a Colombia en 1969 crean en Bogotá «La Rosca de Investigaciones Sociales». Ya sin el peso de una institución como la Universidad vuelven a las regiones, Fals, por ejemplo, se ubicó en la Costa Atlántica.

Es importante rescatar en este papel descolonizador nocional de la Cepal, y en particular a Oscar Varsavsky en su obra *Ciencia, política y científicismo*, publicado en 1969, el que el maestro lee y reconoce como parte de ese giro que se estaba presentando. Allí empiezan el camino de integrar la teoría y la práctica y le dan el valor histórico y político a las comunidades, al aceptarlas como pares en el momento de hacer ciencia para la transformación. El maestro combina el trabajo con las comunidades, la producción científica, la asistencia a eventos internacionales y la construcción de redes; así encuentra que las inquietudes que él tenía no le eran únicas, sino que, en diferentes lugares de América Latina, Oceanía y África, las teorías, las categorías de los países dominantes llegaban a su límite.

En este sentido, publica en México *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970), en donde pone de manifiesto entre otras la categoría de «colonialismo

intelectual» y «la fuga de cerebros» es decir, la posibilidad de que pensadores latinoamericanos respondan a esa tentación narrada por Camilo y por el afán de ser reconocidos como intelectuales acudan a marcos teóricos descontextualizados. Un año después en México también, Rodolfo Steinhilber escribió el artículo «Descolonizar las ciencias sociales», en el que se cita el trabajo de investigación-acción desarrollado por «la Rosca» y Fals en Colombia, entre otros semejantes en otras latitudes.

En esos años, aunque su preocupación estará relacionada con una ciencia militante, el tema de la tierra no fue abandonado y es así como escribe *Historia de la cuestión agraria en Colombia* (1975), en ella su preocupación no va ser el *ethos* del campesino colombiano, sino un recorrido histórico que empieza con las formas de producción indígena, pasa por las de España, muestra el origen del latifundio y llega hasta la proletarianización del campesino. Siempre con esa escritura sensible que le caracteriza.

Esas inquietudes y encuentros comunes condujeron a que en 1977 se celebrara la que más adelante se conocería como «Primera Conferencia Mundial de investigación acción participación (IAP)», allí el maestro llevó una ponencia relacionada con la praxis la que dos años después sería complementada y presentado como libro: *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis* (1985).

En dicha conferencia se presentaron algunas tensiones sobre lo que se entendía por militancia, y se logró entender que se trataba era de generar una investigación militante; según Fals, fue entendida en lógica de partido, como lo haría Lenin; sin embargo, de lo que se trataba era de entenderlo en la perspectiva gramsciana, militancia a una causa, lo que quedó como participación popular (Cendales, Torres y Torres, 2014).

Allí se podría leer también una interpretación equivocada de la de Lenin, pues él dirá «todo el poder a los soviets», con lo que el partido se debe poner al servicio del pueblo organizado. En esa dirección, de lo que trataría la militancia es de poner la investigación y la ciencia al servicio del pueblo que disputa el poder.

Lo anterior deja ver algo importante que se ha perdido con las IAP (investigación acción participativa), no solo la decisión de que es participativa, sino que tiene una opción por los sectores populares, marginales. De alguna manera se entendía y de cierta forma ha sido así, que hay una investigación que favorece a la burguesía, a las élites y que esta debía partir y servir a los proletarios (Marx), oprimidos (Freire), a los condenados (Fanon), a los perdedores (Benjamin), a

las víctimas (Dussel). Al respecto señala el maestro Fals (1988): «Se empezó a distinguir entre ciencia burguesa y ciencia del proletariado [...] Era evidente que la interpretación dominante de la realidad en Colombia [...] sigue siendo de la burguesía» (p. 42). Fals se dedica a explorar la IAP y, fruto de ello, escribe con las comunidades en doce años cuatro hermosos libros: *Historia doble de la Costa: Mompox y Loba* (1979), *Historia doble de la Costa: El presidente Nieto* (1981), *Resistencia en el San Jorge* (1984), *Retorno a la tierra* (1986). Los cuatro textos ponen en diálogo las voces de los campesinos y pescadores con los datos históricos, de allí emergen categorías como cultura anfibia, el hombre hicotea, y la más reconocida, sentipensante.

Señala el maestro que un día un pescador en San Benito Abad (Sucre) le dijo «Nosotros actuamos con el corazón, pero también empleamos la cabeza, y cuando combinamos las dos cosas así, somos sentipensantes». Muy bien lo redefine Galeano (2011): «Me gusta la gente sentipensante, que no separa la razón del corazón. Que siente y piensa a la vez. Sin divorciar la cabeza del cuerpo, ni la emoción de la razón».

Si bien son muchos los elementos que se pueden sustraer de la *Historia doble de la costa* (1979), en el texto *El presidente Nieto* (1979), rescata la estirpe del único presidente negro o afro que ha habido en Colombia, el que fue blanqueado en el salón de los presidentes o invisibilizado en otras épocas. Señala el maestro que estas obras y *Campesinos de los Andes* (1961) fueron las que más lo emocionaron en su prolifera vida. Dice el maestro: «Eso lo logré poner en el canal b de la Historia doble, pero al mismo tiempo nació el movimiento territorial, el ordenamiento territorial». (Cendales, Torres y Torres, 2004).

Fals Borda retorna a la universidad, específicamente al Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) de la Universidad Nacional y publica *La insurgencia de las provincias* (1988), donde muestra todo el problema de la división política administrativa del país y la no correspondencia con las raíces, la forma de relacionarse de las comunidades, entre otros. Lo que va a ser tenido en cuenta en la convocatoria de la Asamblea Constituyente que dio origen a la Constitución Política de 1991, donde, a pesar de que se nombra la posibilidad de resignificar la territorialidad en lógica del territorio, intereses diversos no lo han permitido consolidar.

Años después publica *Kaziyadu* (2001) en el que se plasma ya no la inquietud emergida en Mompox sobre la necesidad de transformar el ordenamiento terri-

torial del país, sino un recorrido por el mismo en el que va a mostrar como esa es una demanda que ha permanecido en la memoria de los pueblos y que es parte de la violencia que no se resuelve; es uno de esos grandes problemas que el maestro añoró y no pudo concretar. Tal vez su obra de cierre y que es el compendio de sus luchas, de sus encuentros y hallazgos, se puede sintetizar en la obra *Hacia el socialismo raizal y otros escritos* (2007), dedicada a su esposa: «Con amor y gratitud, a la memoria de mi esposa, la profesora María Cristina Salazar, pionera de la sociología humanista», quien había fallecido tres años antes. Allí el rostro viejo, pero aún sensato del maestro despuntaba con la sabiduría que le dieron los años, en la que, en últimas, su preocupación era desentrañar la madeja que no nos dejaba como humanidad y país, construir un proyecto alternativo, que permitiera la cabida a todos. Idea que supera cualquier interés académico y cientificista instrumental.

De igual forma, al buscar una definición de Fals Borda sobre los derechos humanos no se encontró en su obra ninguna de forma explícita. Sin embargo, y esto es lo que se resalta, su praxis tiene pleno sentido con las reivindicaciones de la humanidad, con la dignidad humana. Tanto es así, que en 1981 recibió el premio Bruno Kreisky de Derechos Humanos.

Sin duda, el maestro Fals Borda fue un ser humano con mayúsculas, por un lado, un investigador prolífero, su producción académica fue de 2258 documentos, entre libros, capítulos de libros, artículos y documentos de trabajo, muchos de ellos fruto de la reflexión subsecuente de sus ejercicios de campo. De otro lado, responsable y comprometido con el otro, y esto lo hizo resignificar su forma de hacer la ciencia, pasando de medirla a comprometerse con su transformación.

Con su muerte quedan sin duda cinco tareas por concretar: la IAP como paradigma; el socialismo raizal como régimen político, el ordenamiento territorial desde las raíces culturales y no una división político-administrativa que solo ha representado intereses gamonales, la reforma agraria tan negada y sentida y la consecución de la paz (Fals, 1957). Para mantener la reflexión, la propuesta investigativa y científica del maestro parece que requiere de seres que despierten primero su sensibilidad, por lo que no es un problema que se resuelva con una cátedra o un seminario de su pensamiento-acción. Sensibilidad que bien sea surge de una realidad que los conmueve o porque la literatura los interroga.

En un mundo donde campea la racionalidad con su pragmatismo y utilitarismo no es fácil desarrollar una propuesta como la que formuló, entre otros, el

maestro Fals Borda, y abre también una pregunta: ¿por qué existiendo una realidad semejante en cuanto a problemas en la década de los sesenta y setenta, las sensibilidades que se despiertan apuntan a otros problemas?

Referencias bibliográficas

- Cendales, L., Torres, F. y Torres, A. (2014, 20 de marzo). Uno siembra la semilla, pero ella tiene su propia dinámica [Blog]. *Centro de Estudios e Investigación Simón Rodríguez*. Recuperado de: <http://funcéisimonrodriguez.blogspot.com/2014/03/uno-siembra-la-semilla-pero-ella-tiene.html>.
- Fals Borda, O. (1957). *El hombre y la tierra en Boyacá: Bases sociológicas e históricas para una reforma agraria*. Bogotá: Ediciones Documentos Colombianos.
- Fals Borda, O. (1961). *Campesinos de los Andes: Estudio sociológico de Saucío*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fals Borda, O. (1969). *Subversión y cambio social*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo.
- Fals Borda, O. (1975). *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá: Carlos Valencia.
- Fals Borda, O. (1979). *Historia doble de la costa: Mompox y Loba*. Bogotá: Carlos Valencia.
- Fals Borda, O. (1979). *Historia doble de la costa: El presidente Nieto (2)*. Bogotá: Carlos Valencia.
- Fals Borda, O. (1984). *Historia doble de la costa: Resistencia en el San Jorge (3)*. Bogotá: Carlos Valencia.
- Fals Borda, O. (1985). *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Fals Borda, O. (1986). *Retorno a la tierra. Historia doble de la costa (4)*. Bogotá: Carlos Valencia.
- Fals Borda, O. (1988). *La insurgencia de las provincias: Hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional y Siglo XXI.
- Fals Borda, O. (2007). *Hacia el socialismo raizal y otros escritos*. Bogotá: Desde Abajo.
- Fals Borda, O. (2017). *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos*. Bogotá: Universidad Nacional.

- Galeano, E. (2011). *El libro de los abrazos*. México: Siglo XXI.
- Giraldo M., M. (2019). *Procesos y metodologías participativas: Reflexiones y experiencias para la transformación social. La IAP entre su sentido y su instrumentalización*. Montevideo: Clacso-Udelar.
- Molano, A. (2015). *Fragments de la historia del conflicto armado*. Recuperado de: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/comision-Paz2015/molanoAlfredo.pdf>.
- Umaña, E. (1997). *Camilo vive: La rebelión del maestro ante la injusticia social. Su vivencia, su obra, su actualidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

EDUCAR PARA LA INTERCULTURALIDAD: PENSAR LA EDUCACIÓN EN UNA SOCIEDAD PLURICULTURAL

Paola Andrea Posada

Economista, abogada, magister en Ciencia Política. Coordinadora del pregrado de Ciencia Política, Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).

ORCID: 0000-0003-0858-623X.

Correo electrónico: polap2002@gmail.com.



Introducción

Para lograr el objetivo del presente capítulo, que busca indagar de una manera crítica el rol de la educación en Latinoamérica desde una perspectiva intercultural, este se presentará en los siguientes momentos: primero, se realiza un acercamiento a los debates más sobresalientes en la literatura actual sobre el multiculturalismo y la interculturalidad. Segundo, se acude al lugar de la subjetividad y su lugar en la educación para entender la postura decolonial. Tercero, se trata la diferencia como elemento articulador y si se quiere, como argumento para comprender mejor los procesos de pluralidad y homogeneidad como tendencia. Cuarto, un momento para abordar las prácticas educativas asimilacionistas o emergentes y alternativas para una educación intercultural. Quinto, momento en el que se explicitan los cambios o las refundaciones de los modelos o enfoques de la educación en la región. Finalmente, se presentan unas conclusiones en las que se apuesta por dejar abierta una discusión sobre las transformaciones que requiere la educación en un mundo diverso, pero en tensión.

1. Interculturalidad y la multiculturalidad en debate

Desde la década del noventa ha empezado a perfilarse un horizonte de constitucionalismo plural en Latinoamérica, que se materializa en transformaciones constitucionales con repercusión en el campo del derecho y las políticas públicas, expresadas en el reconocimiento de la diferencia y variadas acciones afirmativas dirigidas a los grupos étnicos diferenciados. Catherine Walsh (2005) encuentra que esta mayor amplitud de las perspectivas culturales latinoamericanas ha sido promovida desde las luchas reivindicativas de los pueblos originarios y afrodescendientes. No obstante, en algunas sociedades los procesos de significación y movilidad social han sido emprendidos desde los Estados en el marco político neoliberal.

Mientras en Bolivia y Ecuador ha sido principalmente la movilización política de indígenas y campesinos, la que ha hecho posible ampliar la significación de

lo diverso y plural como mecanismo de transformación del proyecto social liberal y la reconfiguración del Estado y sus instituciones; en otras sociedades tal como lo expresan diversos autores (Arditi, 2000; Laclau, 2000; Mouffe, 2000, citados por Paz, 2011), el Estado liberal desde una perspectiva de derechos de minorías y acciones afirmativas, hace un acomodamiento del reconocimiento a la diferencia, en los marcos de la sociedad nacional mayoritaria que si bien han fomentado una mayor amplitud y tolerancia en cuanto a las diferencias culturales, así como algunos cambios institucionales del Estado, también han contribuido a la confusión en tanto se plantean modelos políticos de representación que en sus fronteras de intercambio se muestran rígidos, simples y cerrados, lo que los hace poco sensibles a la articulación política.

En este disímil movimiento se esbozan las perspectivas de la interculturalidad y la multiculturalidad, respectivamente, entre las cuales el reconocimiento de lo heterogéneo y la pluralidad adquiere dimensiones distantes en cuanto a su potencia para transformar el proyecto social productor y reproductor de las discriminaciones y las subalternidades o, por el contrario, conservarlo mediante la contención de la diferencia subalternizada. Siguiendo a Walsh (2005), la interculturalidad debe ser pensada en medio de procesos de hegemonía, lo que permite entenderla dentro de un entretreje de intereses para los cuales la diferencia cultural hace parte de un juego de poder y dominación y rearticula conflictivamente la diferencia colonial y las subjetividades políticas. Los movimientos indígenas en los Andes producen una tradición intercultural que, según Emma Ruiz (2014), antes que proponer un procedimiento institucional que encare la discriminación, postula una crítica a las bases estructurales del Estado desde el campo de lo simbólico, es decir, una crítica a las formas de dominación cultural promovida por el Estado y sus instituciones.

Desde esta noción de interculturalidad, dice Sarela Paz (2011), se constituye en una tarea importante el análisis de la diferencia cultural en su contenido histórico, social, económico, así como el rol que esta juega en las estructuras institucionales del Estado, visualizando el conjunto de significados que se ponen en juego. Para esta autora, el tratamiento de lo diverso desde la interculturalidad, implica un cuestionamiento a la sociedad global y su incorporación a las formas institucionales del Estado; cuestiona, además, la colonización interna que mantiene y sostiene relaciones de discriminación basadas en la diferencia cultural y étnica. En

la interculturalidad está la reivindicación de la diferencia como acto de resistencia que, además, como lo plantea Tubino (2005), pone como acción indispensable definir el tipo de Estado-nación que queremos y necesitamos, según nuestras realidades multiculturales y pluriétnicas; de modo que la interculturalidad, dice Paz (2011), se convierte en un recurso para la decolonización de los subalternos. En este sentido, Walsh reconoce que interculturalidad y decolonialidad están unidas:

Mientras la interculturalidad apunta a la necesidad de desarrollar interacciones que reconozcan y enfrenten las asimetrías sociales, culturales, políticas, económicas e institucionales; la decolonialidad apunta a los sentidos de no existencia, deshumanización e inferiorización y las prácticas estructurales e institucionales de racialización y subalternización que siguen posicionando a algunos sujetos y sus conocimientos, lógicas y sistemas de vida por encima de otros. En este sentido, la decolonialidad implica algo más que la descolonización. Su interés no es por el control político y de soberanía típicamente entendidos en los conceptos de colonialismo y colonización, conceptos que con su añadido de «des» asumen una transición, superación y emancipación de esta relación histórica y política local y residual (Walsh, 2009a, p. 233).

En esta medida, Sarela Paz, al igual que Catherine Walsh, ponen en duda que el horizonte pluralista que se advierte en las reformas constitucionales y las políticas de la diferencia en el marco del multiculturalismo, realmente puedan crear condiciones para equiparar las diferencias culturales con sus efectos subjetivos y objetivos, o por el contrario, se constituyen en una manera renovada de «estructurar las diferencias, esquematizarlas, ensimismarlas, neutralizarlas; volverlas fronteras rígidas y elementos dúctiles para construir nuevas formas de hegemonía cultural y política» (Paz, 2011, p. 22). Se privilegia el acomodo institucional de la diferencia, que regula las maneras de cómo esta puede existir en función de construir legitimidad del Estado-nación y consolidar su hegemonía como expresión de una cultura que se posiciona jerárquicamente. Este prefiere la multiculturalidad a la interculturalidad, toda vez que no riñe con su premisa de construir una identidad homogeneizadora (Tubino, 2005) y monocultural.

Resulta entonces que la interculturalidad, tal como lo propone Grimson (2011), no puede asumirse como un acto de buena voluntad, ni como un accidente que pone en contacto dos o más culturas; es una configuración cultural e

intercultural con un carácter procesual que, para este autor, no puede desprenderse de los contextos social e ideológico alrededor de cada uno de los interlocutores sociales (gobiernos, organizaciones, movimientos sociales, culturas). Es considerar entonces lo que ya Bhabha (2002) ha manifestado, al referir que la diferencia como hecho social implica una negociación compleja con la finalidad de que las culturas no hegemónicas tengan el derecho de designar y significar desde la periferia; lo que puede representar para diversos autores (Walsh, 2005; Paz, 2011), profundos cambios en todas las esferas de la sociedad en el marco de una política cultural oposicional, que se dirija al conjunto de la sociedad y aporte a la construcción de otra propuesta civilizatoria, a un nuevo tipo de Estado y a la profundización de la democracia.

Estos cambios, según lo plantea Bertely (2003, citado por Paz, 2011), se producen entre los múltiples y ambiguos locus de enunciación sobre la diversidad cultural que ponen en juego perspectivas y posiciones, así como diversos horizontes de inteligibilidad. Se trata de un escenario conflictivo en el que surgen luchas simbólicas en las que se disputa el derecho a la diferencia y la identificación cultural. Sarela Paz (2011) lo describe como «un espacio donde se ha politizado la diferencia y se busca un acceso a la igualdad ratificando la diferencia» (p. 45). Al respecto, la educación y las escuelas representan un escenario privilegiado para estas luchas, toda vez que estos espacios tienen el papel de establecer la diferenciación social mediante la distribución del capital cultural. En este sentido, Sarela Paz afirma que:

El conocimiento, la lengua, la educación, el arte, entre otros, forman parte de las esferas simbólicas en que se expresa el capital cultural en las sociedades contemporáneas, constituyéndose en un elemento fundamental de la distinción entre sectores y clases sociales. Por ello mismo, la adquisición del capital cultural expresa luchas y tensiones de orden político (Paz, 2011, p. 61).

Resulta así la valoración del sistema educativo como una de las instituciones fundamentales en la construcción de la interculturalidad, pues es allí donde de manera privilegiada se contribuye con el desarrollo del ser y, a su vez, es funcional para el mantenimiento de una sociedad, así como para su transformación. La interculturalidad en el sistema educativo permite el diálogo no solo entre culturas,

además de ello, entre civilizaciones con sus propias cosmovisiones, así, por ejemplo, nutrirse de otras maneras de ver la vida, de desarrollar lo humano en unidad con el cosmos, con la tierra, con la totalidad, tal como lo conciben las civilizaciones amerindias, los pueblos originarios. Es por esto que el sistema educativo no debe plantearse más desde una postura monocultural, tampoco la apuesta multiculturalista es suficiente ya que la sola inclusión de la diversidad cultural implica el diálogo entre las diversas realidades, sistemas de vida, cosmovisiones, conocimientos.

2. Educación-subjetividad-interculturalidad en el horizonte decolonial

La educación vista no solo como una institución cultural, también como una institución política, el escenario privilegiado para la interculturalidad, teniendo presente «que los desplazamientos de los modelos educativos deberán interpretarse como las luchas simbólicas que se han puesto en juego alrededor de una hegemonía cultural» (Paz, 2011, p. 77). Las formas de ver el mundo, de pensar una sociedad y el lugar de quienes la conforman; las racionalidades y las epistemes adoptadas; los principios filosóficos y las ideologías; todo ello se materializa en las políticas educativas, los currículos implementados y las estructuras mismas de las escuelas, como expresión cultural del contexto en el que se sitúan. Es a través de la educación que los sujetos «se relacionan con simbolizaciones, en forma de mitos, ritos, ideologías, valores e imaginarios a partir de los cuales construyen sus discursos, sus prácticas y por ende los significados y sentidos sociales individuales» (Peña, 2008, p. 38). Así mismo, la educación también tiene que ver con la desimbolización y desmitificación cultural en cuanto puede mostrar mundos posibles y, de esta manera, tal como lo propone Peña (2008), afectar a los que pasan por ella, al proporcionarles herramientas en el plano de lo simbólico que permite a los sujetos pensar en diferentes dimensiones subjetivas, sociales, culturales, lo cual, de acuerdo con el autor, puede conllevar pérdidas de sentido, pero también puede entenderse como cambio, de modo que se convierte en la búsqueda de lo impensable, de lo imposible.

Dice Faustino Peña (2008), en la educación confluyen prácticas sociales y subjetivas que dejan ver los síntomas de la época, los sometimientos, sufrimientos y posibilidades que, como producto de los procesos construidos por los seres humanos, cada sujeto los adapta de forma singular. Lo anterior, nos lleva a pensar

que la educación, durante mucho tiempo ligada a la escolarización-institucionalización, no puede desvincularse de las subjetividades en tanto las afecta y es, al mismo tiempo, afectada por estas; por un lado, dice Peña (2008), tanto sus discursos como sus prácticas les permiten a los sujetos construir simbolismos ligados al cambio de época, y por el otro, esos simbolismos cambian las percepciones que se ponen en juego en la vida cotidiana. Es así que la relación entre educación y subjetividad refleja la «falta del pacto con el otro» (Martín-Barbero, 2007, citado por Peña, 2008, p. 38), en tanto está atravesada por la desimbolización y desmitificación cultural, que afectan «las relaciones que se dan y se fundan en las instituciones que tienen el papel del control y la regulación social por cuanto las ideologías, valores, mitos y ritos que allí se despliegan constituyen la base de éticas que proporcionan al sujeto el sustento de su actividad» (2008, p. 38).

Al concebir la subjetividad como la comprensión que hace el sujeto dirigida a la crítica de lo impuesto y del pensamiento establecido (Foucault, 1996), puede advertirse que algunas prácticas educativas llegan a tener efectos subjetivantes, mientras que los efectos de otras prácticas atentan contra la subjetividad. Ello en relación a que el hecho de educar y socializar implica sujetar a diferentes tramas simbólicas en complejas y variadas formas y dejan al sujeto en un menor o mayor grado de libertad para configurar su vivir. En este sentido puede decirse que la dialéctica sujeto/sociedad, en palabras de Emma Ruiz, llega a ser compleja y requiere de la búsqueda de un equilibrio entre, de un extremo, la sumisión del amo, la masificación, la obediencia ciega a postulados que se plantean como irrenunciables y, del otro extremo, la confrontación contra toda forma de institucionalización (Ruiz, 2014). Para la autora, es importante el potencial con el que los sujetos cuentan para los constantes ajustes que deben hacer con las culturas que habitan, para transformar algunos elementos de esas culturas, teniendo en cuenta que sus tramas simbólicas no son estructuras fijas que nos determinan total e irrenunciablemente, se trata en cambio de entretejidos simbólicos en continua renovación.

Se tiene entonces, que de los cambios culturales son partícipes los sujetos, y puede decirse que su potencial instituyente proviene de

la posibilidad que tienen de hacer saltar los límites de los significantes para generar nuevos discursos, a partir de la experiencia, de la expresión de la singularidad a través de la fantasía. Los sujetos podrán innovar en tanto se hayan liberado de instituciones que se han vuelto escleróticas, anquilosadas.

Los sujetos, inmersos en la atmósfera de instituciones educativas de su cultura, se enfrentan al reto de no vivir tales instituciones como incuestionables, asumiendo acríticamente sus exigencias. La experiencia, el diálogo y la escucha, el acercamiento al otro que nos habita y da cuenta de nuestros deseos más profundos, son vías para la emergencia de la creatividad, de la innovación, de la transformación cultural (Ruiz, 2014, p. 14).

Emerge así la pregunta sobre cómo educar sin anular la creatividad, el potencial instituyente de los sujetos, condición de la experiencia transformadora de lo subjetivo y cultural. Al respecto, siguiendo a Peña (2008), asumir que la educación no solo tiene fuerza en el conocimiento, también en las posibilidades que le brinda al sujeto para vivir, para reconocerse en lo que es, el binomio educación/ subjetividad tiene entonces como reto el conocer, reconocer y transformar, en tanto la subjetividad esté ligada a prejuicios, resistencias y posibilidades enfrentadas por los sujetos. Siendo el sujeto interioridad y exterioridad, y una mismidad que no es posible sin la otredad, la construcción de sentido de su propia subjetividad le muestra al sujeto que el malestar está en el pacto, eso otro sin lo cual *yo no soy yo* (Peña, 2008). Es de esta manera que la relación entre educación y subjetividad debe exponer las contradicciones y dificultades por las que los sujetos atraviesan, desde una perspectiva en la cual la educación tiene como tarea «apoyar la construcción de sentidos para que se afinquen las ideas y se construyan personalidades éticas a partir de la codeterminación sujeto sociedad» (Peña, 2008, p. 40).

Una educación que posibilite la comprensión crítica que cada sujeto pueda hacer de lo impuesto y del pensamiento establecido; que promueva la creatividad y movilice la praxis transformadora, es una educación subjetivante. Si bien la institucionalización educativa y escolar tiene como finalidad la construcción de sentidos funcionales para la sociedad, las instituciones educativas también pueden *ampliar el sentido* en tanto se realicen procesos de crítica sobre lo establecido. La producción de significado en una sociedad no es algo totalmente determinado pues, siguiendo a Max Weber (citado por Peña, 2008), también da lugar a la diversidad y a la imaginación social e individual. Al respecto Gilbert Durand (1968, citado por Peña, 2008), considera que los imaginarios dan muestra de que la sociedad no logra penetrar ni determinar al individuo de cualquier manera, toda vez que el sujeto es quien «construye las significaciones con base en lo instituido

socialmente con niveles de creatividad, siendo así la imaginación social la recuperación de la facultad de lo posible» (Peña, 2008, p. 40).

Al considerar la relación entre educación-subjetividad-sociedad, en perspectiva descolonial, se hace imprescindible la concientización de cómo se ha condicionado el sujeto latinoamericano, mediante el uso del conocimiento imperial para reprimir las subjetividades, mediante la colonialidad del ser y del saber. Es un conocimiento impartido desde la geopolítica del conocimiento occidental y el cuerpo del sujeto colonial, en el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista —hoy neoliberal—, estructurado sobre la diferencia colonial, cuyo papel ha sido el de racializar la diferencia, para clasificar en desigualdad a la sociedad y naturalizar la superioridad de unas razas sobre otras, es decir, subordinar para luego naturalizar la subordinación. Es por ello, dice Mignolo (2010), que el control de la enunciación y del conocimiento se considera como el elemento que posibilita la articulación, sostenimiento y transformación de la matriz colonial. Para el autor, los sujetos forman comunidades de intereses y creencias en principios epistemológicos, en la esfera de la subjetividad y la racionalización de la enunciación mediante los cuales racionalizan lo irracional.

Es por lo anterior que, el objetivo de la descolonización en la senda de la interculturalidad, parte de la subjetividad de los *damnés* como lo señala Frantz Fanon (1963), el sujeto negado, difamado, por fuera de las fronteras del conocimiento. Tal como lo describe Walter Mignolo, «la gramática de la descolonialidad conlleva a [sic] la re-escritura de la historia mundial desde la perspectiva y la conciencia crítica de la colonialidad y desde *otras* corpopolíticas y geopolíticas del conocimiento» (Mignolo, 2010, pp. 95-96). Parte del proceso de *desprenderse* de lo instituido, de hacer conciencia de aquello que condiciona, pero no determina al sujeto, para transformar la interioridad y exterioridad, en un proceso dialógico entre el *yo* y el *otro*. Por lo tanto, siguiendo a Walsh (2009a), la interculturalidad en la educación requiere de una reconsideración y una refundación desde adentro, a partir de la conciencia y la aceptación de que la educación en Latinoamérica ha servido para cimentar sociedades uninacionales, monoculturales y excluyentes, inconsciente y desinteresada en la diferencia colonial y cultural presente en su interior. Para la autora resulta indudable que los «problemas de conciencia» son los cimientos de la interculturalización educativa, que parten de las bases estructurales y discursivas de la sociedad, que incluyen el mestizaje como discurso colonial de poder. Por lo tanto, es la educación el lugar privilegiado para

la descolonización epistémica impulsada e impulsadora de nuevas subjetividades en armonía con la sociedad plural e intercultural; una educación que cuestione críticamente: ¿conocer qué?; ¿comprender qué?; ¿para qué? Preguntas necesarias para el vuelco descolonial.

Así, una educación intercultural en la senda de la descolonialidad, siguiendo a Mignolo (2010), debe tener conciencia de que la descolonización del ser y del saber va desde abajo hacia arriba, y «comienza en el momento en que los actores que habitan lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman conciencia de los efectos de la colonialidad del ser y del saber» (Mignolo, 2010, p. 112). En este proceso se construyen estructuras de conocimiento que surgen desde la experiencia de los sujetos subalternizados y marginados; es el vuelco desde horizontes de vida fundamentados en la pluriversidad como proyecto universal; para su operatividad será necesario crear alternativas a la civilización moderna neoliberal. Según el autor, se trata de una educación ubicada en la frontera en la que yacen conjuntamente y, en relación desigual de poder, de un lado, el conocimiento y la subjetividad occidental; y *otros* lenguajes, memorias, conocimientos, creencias, bajo relaciones de dominación y conflicto, están del otro lado.

En este orden de ideas, la educación intercultural se propone como crítica y apuesta descolonial, orientada a promover procesos intersubjetivos para la producción de proyectos culturales y civilizatorios fundados en la diferencia, en la pluriversidad, en lo heterogéneo. Es una educación abierta a nuevos sentidos que se mueve en dos direcciones simultáneas tal como lo plantea Aníbal Quijano (citado por Mignolo, 2010), una *analítica* concebida como «la reconstrucción y restitución de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados por la idea de Totalidad definida bajo el nombre de modernidad y racionalidad» (p. 13), la otra programática, que consiste en el desprendimiento epistémico para dar luego paso a «una nueva comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad» (Quijano, 1992, citado por Mignolo, 2010).

3. La diferencia, fundamento para una educación intercultural positiva y crítica

Anhelar y construir otros proyectos sociales pluriculturales e igualitarios requiere una refundación de la educación que asuma la *diferencia* —no la diversi-

dad— como el elemento constitutivo de la educación intercultural de carácter plurinacional, no solo como una sumatoria de la diversidad cultural a lo ya establecido estructuralmente. La *diferencia* debe asumirse como colonial y no solo «como diversidad cultural, es decir como construcciones jerarquizadas y naturalizadas que desde el tiempo de la Colonia han estado inmersas en una matriz de poder» (Walsh, 2009a, p. 201). Esto implica, como lo propone Homi Bhabha, distinguir entre «diversidad cultural» y «diferencia»; la primera es un objeto de estudio, así como el reconocimiento de elementos culturales dados, sin que ello cuestione su administración por parte de los grupos hegemónicos; mientras que la «diferencia» es para el autor, un proceso de enunciación donde la cultura es «portadora de conocimiento, autoritativa, adecuada para la construcción de sistemas de identificación cultural» (Bhabha, 1998, p. 14).

Para este teórico, las culturas son estructuras formadoras de símbolos «que a través del desplazamiento de sus límites se abren a la posibilidad de articulación con lo diferente y están en un continuo proceso de hibridación» (Bhabha, 2002, p. 207). De este modo, agrega Bhabha (2002):

Cuando se habla de «diversidad cultural», se presentan las culturas como cúmulos de manifestaciones éticas, estéticas y etnológicas distintas, pero más o menos equivalentes y ubicadas a lo largo de un continuo, mientras que asumir las diferencias de cultura a cultura permite comprenderlas como procesos de significación que posibilitan la producción de campos de fuerza, de referencia, de aplicabilidad y capacidad (p. 207).

Vistas así, las culturas no son conjuntos de significados neutros, por el contrario, nos indica Ruiz (2014) que estas implican intereses de grupo que procuran defender una u otra forma de entender el mundo, lo que lleva a una lucha política. Por este motivo, considera la autora que es necesario crear ámbitos de apertura, encuentro, comprensión y negociación cultural. Para Emma Ruiz, es necesario el reconocimiento de que la interpretación que del mundo hace la propia cultura no es la única posible y, en efecto, tener una disposición para generar nuevos sentidos y para la movilidad social. Es así que la «diferencia cultural» permite diluir la mítica idea de considerar la cultura como si se tratara de «códigos integrados, en desarrollo progresivo continuo, en expansión, y nos invita a reconocer la permanente reorganización no lineal, sino dialéctica, de nuestras tramas de sentido,

que como órdenes simbólicos son parte de un círculo generativo que parte de necesidades existenciales» (Ruiz, 2014, p. 11) y, por lo tanto, afirma la autora, se transforma con los cambios en las condiciones de vida.

Es así como miradas que apuntan a éticas y propósitos políticos disímiles tal como se señaló en el debate entre multiculturalidad e interculturalidad, repercuten en el modo en que se aborde la «diversidad» o la «diferencia» en las reformas educativas. Al respecto, encuentra Walsh (2009a), que las reformas educativas que se han surtido desde el proyecto multicultural, implican un reconocimiento desde «lo diverso» asumido como otredad, con ello se refuerza la representación de unos «normales» y otros «raros», que es incorporado al interior del Estado y, a la vez, se promueve como particularismos externos a lo nacional-estatal. Es un dominio orientado a la conservación de las estructuras de poder racializadas, que se expresa en lo político y en lo cognoscitivo que establece a través de las instituciones educativas y los medios de comunicación, «esquemas “universales” de representación e interpretación del mundo que consolidan y autorizan “una ciencia” que, como señaló Lander (2005), es neoliberal por orientación, propósito y naturaleza» (Walsh, 2009a, p. 199). En efecto, resulta también que, en las reformas educativas multiculturales se hace una contraposición de «lo propio» y lo «universal» de carácter asimétrico.

En consecuencia, señala Walsh (2009a), los estudiantes de los grupos étnicos no hegemónicos, asumen lo inter como el aprendizaje tanto de lo propio como de lo universal y, asumen el aprendizaje de este último, como el modo para acceder al «verdadero» saber de la «cultura universal». Por su parte, los estudiantes blanco-mestizos, asumen lo inter como la opción de conocer sobre el otro sin la necesidad de interpelar sus propios esquemas de pensar y saber; significa «relacionarse sin que esta relación o conocimiento impliquen moverse de su particularidad posicionada como universal» (Walsh, 2009a, p. 200). A esta lógica multiculturalista neoliberal, Fidel Tubino (2005) la ha denominado *interculturalidad funcional*, orientadora de algunas de las reformas educativas en Latinoamérica y las políticas discursivas de los organismos multiculturales (Unesco-PNUD). Por su parte, Xavier Albó hace referencia a una *interculturalidad positiva* en tanto conlleve a un enriquecimiento positivo entre las partes, cuya construcción requiere que sean tenidos en cuenta sus dos extremos fundamentales, estos son, la propia identidad y la alteridad; sin dejar de ser cada uno lo que es, se respeta a los *otros* que son diferentes.

El «reconocimiento e intercambio permanente con lo culturalmente distinto es una de las dimensiones del pluralismo, tan central en toda convivencia democrática» (Albó, 2002, p. 98); el reconocimiento de los *otros*, señala Albó (2002), para quienes se asumen culturalmente «superiores», pasa también por el reencontro con ellos mismos, con su propia identidad más profunda. Para el autor, la alteridad en nuestro medio es algo que se consigue entre grupos culturales con una gran asimetría en su forma de acceder al poder social, político y económico, de allí que en un campo más amplio de la interculturalidad lo primero es llegar a tener una *actitud* de respeto y apertura en lo interpersonal, o sea, «desarrollar los valores de la alteridad, en este caso de la *alteridad étnica y cultural*» (2002, p. 51). Encuentra Albó en la interculturalidad:

La posibilidad de que las relaciones de alteridad, enmarcadas en una búsqueda positiva, de respeto mutuo a la diferencia, generen una actitud de aceptación y aproximación del otro, sin estar orientadas por la situación de discriminación que las caracteriza; ciertamente, una relación de alteridad que no esté condicionada por las situaciones de poder (Paz, 2011, p. 38).

Para que esto sea posible, la educación no solo debe estar fundada en la *diferencia*, además, debe tener como criterio ético el respeto al derecho de cada miembro de la sociedad a utilizar su propia lengua y cultura y a identificarse de acuerdo con ella en los diversos ámbitos de la educación, sin discriminación alguna. Este es un criterio que se combina con la necesidad pragmática de que se asegure una comunicación e intercambio fluido entre todos los que constituyen el país. En este sentido, deben las diversas instancias educativas proveer los mecanismos adecuados para que todos los miembros de la sociedad puedan expresarse y comunicarse entre sí, cada uno desde su propia práctica e identidad cultural, enriqueciéndose mutuamente con las experiencias de unos y otros, y a través de las lenguas vigentes en la región. Plantea Albó (2002), que de lo que se trata, es de educar en la diferencia y reconocer como punto de partida la heterogeneidad nacional, tanto ecológica, sociolingüística, sociocultural y regional; para el autor esta heterogeneidad debe quedar reflejada en la estructura misma del sistema educativo y en un desarrollo personal de los educandos, caracterizado por lo «armónico» porque reconoce y valora su diversidad.

En palabras de Catherine Walsh, esta es una interculturalidad crítica que se dimensiona como práctica política y como contra-respuesta a la geopolítica de carácter hegemónico y monocultural del conocimiento. Este es un proyecto que proviene desde abajo, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, «desde las emergencias que se revelan “a través de la ampliación simbólica de pistas o señales” de la experiencia misma, particularmente la de los movimientos sociales» (Walsh, 2009b, p. 14). Resulta así, que la *interculturalidad crítica* no se propone como un proyecto político exclusivamente étnico, se propone «en alianza» con sectores que se reconocen afectados por el poder englobante de la estructura que promueve la subalternización; en esta medida, expresa Catherine Walsh, sectores que luchan por la transformación de una sociedad buscando y proponiendo alternativas a la globalización neoliberal y a la racionalidad occidental. Es así como para la autora, la noción de «alianza» es importante en tanto señala hacia la solidaridad y compromiso frente al problema de la colonialidad en el que estamos involucrados todos. Considerada de este modo, «la interculturalidad crítica no es un proceso o proyecto étnico ni tampoco un proyecto de la diferencia en sí, más bien, es un proyecto de re-existencia y de vida, un camino hacia el bienestar colectivo y el buen vivir» (Walsh, 2009b, p. 203) y, por lo mismo, una educación intercultural crítica no puede ser otra cosa que una praxis decolonial subjetivante.

4. Prácticas educativas en tránsito: de la pedagogía asimilacionista a la pedagogía decolonial

En las últimas cuatro décadas se ha intensificado el debate en torno a la sistemática discriminación que los sistemas educativos hacen sobre los estudiantes pertenecientes a grupos *diferentes* cultural y lingüísticamente, recurriendo para ello a las clasificaciones e identidades coloniales basadas en la idea de «raza», hoy encubierta bajo el vocablo de lo «étnico», tal como lo sugiere Verena Stolcke (2000). Como respuesta surgen propuestas para una «educación especial o diferenciada» como política de Estado, que dan lugar a otra manera de conceptualizar la discriminación por la diferencia cultural practicada a través del sistema educativo. Las explicaciones históricas, dice Luke (2008), con respecto a los llamados enfoques diferenciales, la participación, los logros y los productos en el ámbito de la educación varían entre argumentos como: el «déficit» lingüístico y cultural de los portadores de las culturas diversas, la limitada literacidad en los

hogares de quienes no hablan la lengua dominante, los contenidos curriculares de carácter excluyente y alienante, así como la temprana clasificación, el desigual apoyo financiero para las escuelas, la baja calidad de los docentes, los prejuicios en los salones de clase, y los desórdenes neurosicológicos que puede ser inducidos socialmente. Desde estas variadas lecturas, Luke (2008) señala que las respuestas educativas se han dado en al menos tres tipos de enfoques:

- El *asimilacionista*, basado en acciones pedagógicas que buscan compensar las *carencias de las minorías culturales* respecto al dominio de la cultura dominante. La finalidad de este tipo de educación es alcanzar la compatibilidad entre las dinámicas culturales de los individuos considerados como diferentes, con la propia dinámica de la institución educativa, tomando como patrón de referencia escolar la cultura del grupo dominante. Se espera que, mediante el diseño de sistemas de compensación educativa, los grupos pertenecientes a las culturas diferentes logren acceder rápidamente a una competencia en la cultura dominante y se constituya así la escuela como la facilitadora del tránsito de una a otra cultura.
- El *afirmativo*, fomenta la pertenencia cultural de los estudiantes y reconoce la pluralidad cultural, al promover la apreciación por parte de los estudiantes de su cultura de origen. Los objetivos propuestos son: i) impulsar en los grupos la comprensión de la vida social; ii) apoyar la comprensión del «otro» y la apreciación de las diferencias étnicas y culturales de los extranjeros; iii) fomentar la interrelación e interdependencia de todos los miembros que coexisten en la sociedad; iv) ayudar en los ajustes para cambios futuros. En este enfoque pueden encontrarse prácticas educativas como educación bicultural, pluralismo cultural, entendimiento cultural, educación como transformación, entre otros.
- El *crítico* que se caracteriza como un modelo de democracia radical en la que hay una necesaria diferenciación que se deriva de la distinción de contextos discursivos y la expresión de todos los códigos culturales que se encuentran en juego. En este enfoque pueden ubicarse prácticas educativas como la anti-racista de inspiración marxista; la crítica revisionista del currículo y la enseñanza dominante, y pedagogías culturalmente adecuadas, basadas en los conflictos culturales y feministas; la reflexión posestructuralista y, por último, la pedagogía decolonial e intercultural

crítica, que, en términos de Enrique Dussel, abarca tanto la reflexión marxista, posestructuralista y cultural.

En las prácticas educativas *asimilacionistas* y *afirmativas*, es posible advertir el sustento multiculturalista en tanto se sigue bajo la idea del carácter deficitario de unas culturas frente a otras no deficitarias; tampoco se problematizan los fundamentos ideológicos y las relaciones de dominación en que se producen la clasificación racializada, la discriminación y la subordinación. Reafirman la superioridad hegemónica de una cultura y de una raza; entre tanto, las prácticas educativas desde uno u otro enfoque, tratan la «diferencia» como «diversidad», y la discriminación y subordinación son mediadas con acciones afirmativas dirigidas hacia las «minorías», bien sea para que estas no desaparezcan y perduren como «patrimonio cultural» de la nación o, en el mejor de los casos, para que asimilen las bondades de la cultura común —dominante—. En sentido contrario, los enfoques *críticos*, al nutrirse de diferentes corrientes del pensamiento y las teorías críticas, así como de diferentes conocimientos y luchas populares, se proyectan hacia la dimensión más política de la educación, por esta razón, en este tipo de enfoque es posible ubicar la educación intercultural y decolonial.

Al respecto, Luke (2008) referencia diferentes aportes a las prácticas educativas críticas, por un lado, está el legado de los estudios culturales y poscoloniales que han abordado problemáticas tanto de racismo, como la discriminación lingüística, que critican el currículo como resultado de procesos ideológicos dominantes, lo que desemboca en un revisionismo crítico del currículo y la enseñanza dominante, en tanto se han excluido de manera sistemática conocimientos, competencias, lenguas y los aprendizajes de las minorías. Por otro lado, se suma el legado de los modelos posestructuralistas feministas, cuyo eje focal han sido las exclusiones y los silencios que se evidencian en los salones de clase y en el currículo. Estos modelos se han enfocado en los discursos, dando lugar a detallados análisis de los patrones de exclusión y discriminación de los hablantes, hechos cara a cara; de formas de discriminación en los salones de clase, y las representaciones y valoraciones diferenciales de las formas lingüísticas y textuales, de los conocimientos y las experiencias.

Desde esta mirada, afirma Luke (2008), la respuesta brinda apoyo a pedagogías más inclusivas con variaciones desde «modelos dialógicos y enfoques críticos a la lengua y al texto (Norton y Toohey, 2004), hasta formas de pedagogía cultu-

ralmente adecuadas (Ladson-Billings, 2005)» (p. 36). Lo anterior se refleja, señala Luke (2008), en respuestas educativas centradas en políticas de reconocimiento y en el llamado a cambiar el discurso de la escuela, con apertura hacia formas diversas de conocimiento y de interacción cultural. De acuerdo con el autor, esto implica:

- Incluir textos, discursos e historias censuradas en la representación curricular.
- Incluir las diversas lenguas mediante diferentes estrategias: educación bilingüe; enseñanza crítica del inglés; estudio crítico de la lengua extranjera, entre otros.
- Incluir los campos intelectuales y epistemologías de los nativos, tradicionales y de los inmigrantes.
- Cambiar los patrones culturales de interacción.
- Comprometerse explícitamente con temas relacionados con todas las formas de discriminación.

En esta perspectiva, cuando el propósito es avanzar hacia la refundación de la educación intercultural crítica (Walsh, 2009b) y positiva (Albó, 2002), se requiere de reformas estructurales y curriculares, y quizás con mayor apremio, reflexionar y trabajar estratégicamente en una política de la interculturalidad, que apunte hacia epistemologías críticas en la educación; además, debatir y evidenciar el modo en que la ciencia se ha constituido en un fundamento central del proyecto modernidad/colonialidad y contribuye a mantener el histórico y actual orden jerárquico racial (Walsh, 2009b). Asimismo, expone Walsh (2009b), proponer otros «marcos epistemológicos que pluralicen, problematicen y desafíen la noción de un pensamiento y conocimiento totalitarios, únicos y universales desde una postura política y ética, que siempre mantiene presentes las relaciones de poder a las que han sido sometidos estos conocimientos» (p. 205). De esta manera, dice la autora, serán alentados nuevos procesos intelectuales que se asienten en la negociación, la convergencia y la complementariedad, asumidos como pautas que históricamente orientan los sistemas de pensamiento de grupos portadores de culturas otras, que contrasta con la fragmentación y oposición que se promueven desde el pensamiento moderno-colonial-occidental.

La autora se refiere a una «pedagogía decolonial», una pedagogía de praxis crítica que ponga en consideración otros modos de pensar, aprender y enseñar

la interculturalidad. Esto representa para la refundación de la educación, que la pedagogía y lo pedagógico se dimensionan no en un sentido instrumentalista de la enseñanza y transmisión de saberes; en lugar de ello, la pedagogía como lo señaló Paulo Freire (citado por Walsh, 2013), se entiende como una metodología que es imprescindible al interior y para las luchas de tipo social, político, ontológico y epistémico de liberación; es una pedagogía pensada políticamente que permita «leer críticamente al mundo» (Freire, 2004). Sumado a ello, se trata de una práctica pedagógica humanizadora en tanto que, desde el pensamiento de Frantz Fanon, citado por Walsh (2013), se propone la descolonización que además de ser un problema político, se constituye como un proceso de poblaciones que están aprendiendo a ser humanos, y como práctica creadora de humanos nuevos y, en este sentido, tanto la humanización como la descolonización se piensan pedagógicamente, como dos elementos de la existencia-vida. La humanización, para Fanon, es el eje del proceso de descolonización, de descolonizarse y de liberación (Walsh, 2013).

Siguiendo las propuestas de Fanon, una pedagogía decolonial y liberadora, parte de un método socio-diagnóstico —la sociogenia—, que permite el análisis de la experiencia, la condición y la situación de los hombres y mujeres (negras) como sujetos que han sido racializados/colonizados en sociedades dominadas por sujetos blancos. El propósito de este análisis es la intervención en y la actuación sobre esta experiencia y sobre estas sociedades y busca transformaciones psíquicas y estructurales de la liberación social. Al respecto Catherine Walsh (2013) expresa que:

Lo que el actuar apunta entonces es a la humanidad, es a ser, humano; por tanto, requiere el reconocimiento, develamiento y comprensión de los problemas entrettejidos del colonialismo, del racismo, de las relaciones y prácticas del poder y de la deshumanización. Restaurar la humanidad es en sí el propósito de la enseñanza del análisis sociogénico, entendido y asumido por Fanon como herramienta y estrategia pedagógica y como apuesta decolonial (p. 46).

En esta pedagogía se resaltan los siguientes enfoques: i) hacer despertar; ii) alentar tanto la autoagencia como la acción; iii) facilitar la autorreflexión y la formación de subjetividades y, por último, iv) el fomento y la revitalización de racionalidades político-éticas *otras* distanciadas de la razón moderna-occidental-co-

lonial, enraizadas en y que apuntan el actuar para la libertad, la transformación y la creación de distintas estructuras sociales y condiciones de existencia (Walsh, 2013). Para que esto tenga lugar en la educación, se hace necesario poner en debate los marcos conceptuales y deconstruir los principios pedagógicos y evidenciar con ello los compromisos de estos con la cultura occidental y su pretensión de ser normalizada, bajo la consideración de que los contenidos y la interpretación seleccionados, se convierten en requisitos indispensables para ocupar un lugar en la sociedad (Charabati, 2013); las asignaturas cursadas por los alumnos, deben ser acordes con los grupos y sus contextos.

En un sentido similar a la sociogenia de Fanon, Pierre Calame (Charabati, 2013), sugiere que debe permitirse a los sujetos partir de sus experiencias, descubrir su contexto individual, pues uno de los aportes interculturales es el de situar siempre el fenómeno estudiado en los contextos histórico y cultural en que se producen, que aplicado a lo personal, se traduce en una biografía, en un intento de entender quién soy yo, cómo llegué hasta aquí, qué factores intervinieron en mi formación. Este ejercicio aporta al desarrollo de una conciencia colectiva basada en la apertura y en lo compartido y, sobre todo, a deconstruir conceptos como «yo», «sociedad», «historia» (Maalouf, 2008; Charabati, 2013). Esto supone que no se empieza por menospreciar, devaluar o ignorar los saberes nacidos de una experiencia colectiva, de la que son portadores los sujetos. También supone el cuestionamiento de la objetividad y pretendida universalidad de la ciencia, en tanto debe admitirse que los saberes llamados científicos son producidos por una historia, una cultura, una representación del mundo, asimismo, comprender que los marcos conceptuales no son universales, que los contenidos son resultado de una selección, al igual que los métodos y las formas de evaluación, y actuar en consecuencia.

Para Skliar, citado por Charabati (2013), se trata de crear una pedagogía que desordena el orden, lo coherente, la pretensión de significados; que posibilita la vaguedad, la multiplicación de las palabras, la pluralidad de lo otro, y que desmiente el pasado. Construir una *ecología de los saberes*, en palabras de Sousa Santos (2006), en la cual las ciencias sociales se piensan y ejecutan desde la *sociología de las ausencias*, para que la producción de conocimiento, la educación y la interculturalidad se conviertan en resistencia a la homogeneización (Dussel, Fornet-Betancourt y Olivé, 1998, 2004, citados por Tubino, 2005). Finalmente,

debe mencionarse que una pedagogía decolonial e intercultural, comprende críticamente la historia y se descentra de las teorías tradicionales, con apertura a otras perspectivas de saber con afectación a los contenidos enseñados, sus metodologías y didácticas (Díaz, 2010). Los siguientes, retomando el trabajo de Cristhian Díaz (2010), son algunos aspectos que conforman una pedagogía decolonial:

- *Comprensión crítica de la historia.* Las prácticas, significados y saberes que subyacen a la escuela como institución moderna, legitiman y validan una forma única de representar el mundo, fundamentada en la visión eurocéntrica, que deja al margen las visiones de los pueblos originarios. La historia narrada por la escuela moderna naturaliza las relaciones desiguales basadas en la raza, el género y la jerarquía entre sujetos. La comprensión crítica de la historia desde un enfoque decolonial, abre la posibilidad de reconocer formas otras de verla, de comprenderla y configurarla; de paso, contribuye con el desmantelamiento de la estructura conceptual y epistémica que impone un sistema económico globalizante y formas de exclusión y control, que desde el eurocentrismo se afirman como condiciones naturales del devenir histórico.
- *Reposicionamiento de prácticas educativas de naturaleza liberadora.* La pedagogía decolonial requiere del reposicionamiento de las prácticas educativas de naturaleza emancipadora —liberadora—, fundamentada en las siguientes ideas: (i) la ubicación, resignificación y vinculación de las experiencias, los sujetos y los saberes que confluyen en las propuestas pedagógicas específicas y propician espacios que contribuyan a la transformación de la realidad social. (ii) la constante apertura a generar prácticas educativas nuevas para el fomento de conciencias históricas, que permeen los espacios de la escuela en los cuales la mirada crítica sea un lente epistémico que produzca significados nuevos sobre sí y la realidad.
- *Descentramiento de la perspectiva epistémica colonial.* Cuestionar parámetros, postulados, contenidos de los enfoques epistémicos con carácter «hegemónico, abstracto, desincorporado y deslocalizado» (Díaz, 2010, p. 227), que apuntan desde el eurocentrismo hacia una manera única de conocer e interpretar el mundo, propio de la colonialidad cuya manera de operar invalida los saberes, privilegia los eurocéntricos y naturaliza

jerarquías y desigualdades. Una pedagogía decolonial supone el sometimiento a una constante reflexión crítica al funcionamiento habitual y los principios pedagógicos que caracterizan la modernidad. De esta manera, una pedagogía decolonial «postula el descentramiento de dichos saberes con el fin de abrir otras rutas posibles de conocimiento que incluyan al sujeto como protagonista fundamental y permitan la generación de otros, diferentes a los hegemónicamente instituidos como válidos y legítimos» (Díaz, 2010, p. 228).

5. Refundar la educación entre cambios actitudinales y estructurales

En Latinoamérica las reflexiones, los aportes teóricos y las acciones dirigidas a la refundación de la educación, no solo se han gestado en pueblos originarios por medio de la educación intercultural bilingüe (EIB); también desde los pueblos afrodescendientes surge otra expresión de educación intercultural en etnoeducación, constituida como otro esfuerzo de los grupos culturales diferenciados, por dar sentido y construir un proyecto social más armónico con sus modos de ver el mundo y sus aspiraciones. La etnoeducación es una propuesta que en los últimos años ha venido tomando fuerza, principalmente en Colombia y Ecuador, resultado de la movilización social y también con expresiones desde la oficialidad estatal como ya se ha señalado en las formas multiculturalistas. La propuesta etnoeducativa propone la exploración de las formas diferentes de concebir el mundo que tienen todos los grupos humanos, así como de interpretar la realidad y producir conocimientos, aceptando que los variados sistemas de conocimientos tienen maneras propias de transmitir, recrear y perfeccionarse (Colombia. MEN, 2004, p. 19). Las reformas para la EIB se han desarrollado como un proyecto de refundación de la educación en sociedades que han logrado un mayor reconocimiento político de sus realidades plurales y multiculturales, como ha sido el caso de Bolivia y Ecuador.

Por su parte, en Colombia el reconocimiento ha sido limitado, en tanto las reformas educativas basadas en la etnoeducación han tenido formas localizadas en el derecho a la educación propia de los grupos étnicos —que es la forma de nombrarlos en la Constitución Política—, restringido a las instituciones educativas —de educación básica— ubicadas en los territorios en que se asientan estos grupos, con previo reconocimiento normativo de la distribución territorial.

Adicionalmente, con el Decreto 1122 de 1998, se implementó la *Cátedra de Estudios Afrocolombianos*, para abordar aspectos temáticos, problemas y actividades pedagógicas concernientes a las culturas afrocolombianas, afroamericanas y africanas, interviniendo en los planes de estudio del área de las ciencias sociales y, en general, de los procesos curriculares. Su aplicación en el ámbito de la educación primaria y secundaria ha sido precaria; para la educación superior, se han creado algunos programas en el área de educación:

En cuanto a los elementos constitutivos de las reformas, Albó (2002) como resultado de su análisis a la EIB en Bolivia, reconoce dos ejes sobre los cuales está estructurada la reforma; el primero de ellos es la *interculturalidad* como eje curricular y, el segundo, es la *participación popular* como eje institucional. El eje de la *interculturalidad* plantea cómo esta es una competencia que irradia todo el currículo, y tiene como fundamento que el centro de las relaciones interculturales es la *actitud*, entendida como una relación intersubjetiva desarrollada a partir de la afirmación identitaria propia como condición previa para el desarrollo de situaciones interculturales. Por lo tanto, la educación intercultural debe enfocarse en «las actitudes y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros o a sus rasgos y productos culturales» (Albó, 2002, p. 86), que permitan a las personas de diferentes culturas relacionarse entre sí de manera positiva y creativa. Para que esto ocurra, dice Albó, es indispensable fortalecer los dos polos especiales de todo diálogo intercultural: el propio y el del *otro*, pero con dos énfasis distintos según el punto de partida.

Así, los grupos originarios la primera competencia intercultural que deben desarrollar es el fortalecimiento de su propia identidad (cuando han perdido la confianza en sí mismos). De esta manera, los educandos se harán más «tolerantes y respetuosos frente —aunque resulte irónico admitirlo— a sus propios saberes, conocimientos y manifestaciones culturales, lingüísticas y artísticas» (López, 1996, citado por Albó, 2002, p. 91). En este sentido, Walter Gutiérrez hace mención de la necesidad de fortalecer primero «lo propio» para que haya interculturalidad, pues es a partir de lo propio que se puede mirar al otro, «abrir espacios de diálogo con el resto de la sociedad a partir de las fortalezas internas. Tiene que haber primero una igualdad en la dignidad de los que van a practicar la interculturalidad» (Albó, 2002, p. 113). Al respecto, Tubino señala la importancia de que los sujetos de las culturas subalternas se preparen para ubicarse de manera más activa frente

a los sujetos de las culturas hegemónicas, sin limitarse a una asimilación pasiva a estas; esto permite una ubicación activa y la toma de decisiones desde sus propios marcos culturales de referencia. Como resultado, dice el autor, las culturas subalternas podrán construir identidades auténticas y con autonomía crítica. En cuanto a quienes se sienten *superiores* por pertenecer a una cultura mayoritaria —o más común—, se trata de la aceptación positiva del *otro*.

Señala Albó, en los pueblos no originarios, la carencia y, por tanto, la prioridad está en el reconocimiento de los *otros*, en este caso los pueblos originarios, a los que ellos tienden a subvalorar y considerar *inferiores*; desarrollar actitudes de respeto y apertura en todas las relaciones con los miembros de las culturas consideradas por ellos como *inferiores* (aunque tal vez procedan de ellas). Una actitud abierta tiene que superar también un enfoque de simpatía solo compasiva —muy común— que no logra romper el falso sentido de superioridad. «Empieza por el respeto y reconocimiento de igual a igual» (Albó, 2002, p. 98). Pero no se trata solo de aceptar y entender, también hay que lograr que estos sectores sociales que se asumen como «superiores» aprendan a mejorar su propia forma de vida con aportes culturales provenientes de otros grupos culturales. «Tanto para la construcción de nuestra utopía de país como para lograr una globalización alternativa a partir de las raíces de cada lugar es indispensable lograr este avance» (Albó, 2002, p. 99). «El reencuentro debe pasar también por reconocerse en el espejo de los actuales pueblos originarios y en sus expresiones culturales» (Albó, 2002, p. 99).

Un proceso de esta índole exige encontrar métodos orientados a la transformación de la conciencia en sí mismo y para los *otros*, que busca la interconexión cultural para lograr un diálogo intercultural simétrico y equitativo (Smith, 2013), esto a su vez, se expresa en la transformación misma de las culturas. Por lo tanto, propone Tubino (2005), que la educación intercultural se desvincule del esencialismo cultural para mejorar los intercambios y la simetría de los contactos. Pero implementar la interculturalidad en la educación, considerando los polos culturales constitutivos de la misma, requiere que todos los niveles y sectores educativos cuenten con conocimiento suficiente de los rasgos y particularidades propios de los diversos mundos culturales con los que, en cada región y área deba contribuirse a establecer la equidad intelectual.

Otro aspecto relevante es el papel de los educadores, pues tal como lo expresa Albó, siendo el punto de partida de la interculturalidad, la *actitud frente a personas*

de otra cultura, expresada sobre todo cuando unos y otros deben compartir tareas para un objetivo común, resulta ser el primer test y modelo de interculturalidad, la actitud manifestada por los educadores frente a sus alumnos, a la comunidad y a sus expresiones culturales. Al margen de lo que sea proclamado en un ambiente más formal del aula, si en la actitud de los educadores hay un toque de rechazo o desprecio, este será inmediatamente captado y encajado por los alumnos (Albó, 2002):

Las actitudes reflejan además el currículo oculto, que con frecuencia tiene mayor incidencia que el abierto o formal, en las conductas del alumnado y que se expresa en pequeños detalles extracurriculares como el lenguaje y trato igualitario o autoritario con los comunarios y sus autoridades escolares, la equidad o asimetría de los intercambios de bienes y servicios entre docentes y comunarios, el estilo y contenido de los consejos dados o de los reclamos hechos a la comunidad, la aceptación o rechazo de la comida cotidiana, etc. (p. 92).

En este mismo sentido, debe crearse un ambiente de confianza mutua que a su vez permita una sinergia entre la actitud de apertura, escucha y creatividad de los docentes, y la dinámica creativa de toda la comunidad académica. Esto también supone un cambio de actitud en aquellos que hacen parte de los grupos étnicos originarios o afrodescendientes que hayan interiorizado el autoritarismo de la escuela tradicional y estén acostumbrados a volcar toda la responsabilidad en el maestro. A ello se suma el paisaje *lingüístico y cultural* entendido como el conjunto de mensajes y símbolos que flotan en todo el ambiente de las instalaciones educativas, en este caso, los cuales hacen referencia a una o varias lenguas y culturas del contorno. La propuesta se enfoca hacia paisajes interculturales en las instituciones educativas y a la expansión de este enfoque hacia toda el área de influencia de cada centro educativo, pues un paisaje lingüístico y cultural adverso pasa a ser parte del currículo oculto el cual acaba por socavar inconscientemente lo que pretende y predica el currículo explícito (Albó, 2002, p. 104). «En el ámbito de la educación formal este paisaje incluye –entre otros– los diversos materiales didácticos, los pósteres y letreros, los anuncios y mensajes escritos u orales, la indumentaria diaria, la música y las formas de celebrar» (Albó, 2002, p. 104).

Por otra parte, al tener en cuenta la mayor complejidad de la tarea intercultural, expone Albó la necesidad de incluir varios aspectos en una política educativa

intercultural: (i) Las *diferentes culturas y lenguas* existentes en el territorio plurinacional, tienen *el mismo estatus*; (ii) Un *ambiente, estructura, personal y funcionamiento que favorezca la convivencia y enriquecimiento intercultural*, anticipando el estilo de sociedad pluricultural que se desea construir; para Albó, el contexto y el ambiente deben estimular actitudes de mayor apertura y mejor convivencia con los que son distintos y respetar las formas de expresión y de operar de cada uno de ellos; (iii) La *práctica y relaciones interculturales*, que permitan el aprovechamiento pedagógico de la sabiduría cultural que ya traen los usuarios a las instituciones educativas, y consolidar esta perspectiva a lo largo del proceso.

Adicionalmente, plantear acápites en la política educativa sobre la *alteridad y asimetría social*: (i) Desarrollar mecanismos especiales para estimular la autoestima de los miembros de las culturas originarias, históricamente discriminadas, a través de su valoración pública en los contextos educativos. (ii) Por parte del personal docente y los usuarios del sistema educativo, se prioriza desarrollar actitudes de respeto y apertura en aquellos que se sienten portadores de una cultura *superior*, en todas sus relaciones con las culturas consideradas por ellos como *inferiores*. También la política debe considerar *antídotos al fundamentalismo*: (i) En todos los ambientes, debe enfatizarse lo común que nos une a todos e incluir la valoración que se comparte sobre nuestra variedad cultural; (ii) Debe evitarse que la propia identidad cultural –originaria o no– se constituya en el único marco de referencia grupal. Complementariamente se estimularán otras formas de asociación que unan y crucen a las personas de diversas culturas en variadas direcciones.

En cuanto a la lengua, debe señalarse que insistir en el reclamo de la superioridad de una lengua sobre otra es una expresión más del colonialismo; la destrucción temática de las comunidades lingüísticas tiene que asumirse como medio y como artefacto de la dominación histórica y contemporánea, además de la marginalización y la exclusión que supone (Pennycook, 2007; Phillipson, 2008, citados por Luke, 2008). Imponer el castellano como lengua principal de los egresados del sistema educativo representa para los portadores de lenguas diferentes a la común, el riesgo de ahogar sus raíces lingüísticas y culturales, cuando tienen como lengua primera alguna lengua originaria; esta práctica implica que siga primando la lógica colonialista (Albó, 2002). Explica Sarela Paz, siguiendo los planteamientos de Bourdieu, una lengua tiene un valor social en relación con el mercado simbólico donde se realiza y las relaciones de fuerza que revelan la

estructura de los bienes culturales. En este caso, en la educación las percepciones y apreciaciones de las distintas culturas se ponen en juego «y la lengua adquiere un lugar social no por sus virtudes intrínsecas o interpretativas del medio cultural, sino más bien, por las condiciones en que se ha estructurado la dominación cultural» (Paz, 2011, p. 41).

Es de considerar, señala Albó, que el conocimiento de varias lenguas resulta ventajoso en tanto cada lengua abre horizontes tanto intelectuales como culturales y multiplica la capacidad de un diálogo enriquecedor; la apertura hacia otras lenguas debe acompañarse de un mejor arraigo de las lenguas propias y las culturas originarias, pues de no hacerlo, el aprendizaje de otras lenguas consideradas más lucrativas puede tener un efecto centrífugo y escapista frente a la identidad y el compromiso nacional. Una propuesta ya no de un país bilingüe sino trilingüe supone, por ejemplo, una lengua común para todos, una segunda lengua internacional y una de las lenguas autóctonas, como ya se produce en África, «tiene concordancia con el principio de interculturalidad y la aspiración de ser parte de la aldea global. En ella necesitamos ser reconocidos por nuestros rasgos particulares y universales» (Zúñiga y Ansión, 1997, citados por Albó, 2002).

A propósito del segundo eje de la reforma educativa, denominado *participación popular*, señala Albó, que allí donde existen pueblos originarios, los dos ejes —interculturalidad y participación— forman una unidad indisoluble, uno y otro eje se exigen y fortalecen mutuamente. Al respecto el autor afirma que «la activa participación de los pueblos originarios involucrados es uno de los elementos centrales para una estrategia de implementación de la interculturalidad, y ambos ejes juntos multiplican el potencial político de la nueva educación para transformar toda la sociedad» (Albó, 2002, p. 113). Este es un esfuerzo tan importante en el sector urbano como en el rural y, en uno u otro, el instrumento formal de participación en el sistema educativo son las organizaciones de padres de familia asociadas a cada centro educativo, las juntas y los consejos escolares. Esta participación está estructurada en nueve niveles que atraviesan todo el sistema, desde lo local hasta lo nacional; expresada en la planificación, organización, ejecución y evaluación de los proyectos educativos, para que respondan a sus necesidades, aspiraciones, desafío e intereses.

La participación es esencial para la interculturalidad en la educación y la escuela, al respecto Luke (2008) siguiendo a Bourdieu, expresa que en estos campos

sociales las formas de capital cultural presentes en los estudiantes son evaluadas por quienes poseen el poder simbólico para establecer y negociar los términos de intercambio. Es así como el campo y sus agentes llegan a auto-establecer las reglas de comprensión, intercambio, formación y valoración de capital. Para el autor, esto puede llevar en el campo de la escuela a prácticas de aceptación o exclusión, así como a una mayor posibilidad de acceder a bienes lingüísticos, a capacitación, a participación, a promoción o, por el contrario, a degradación, entre otros aspectos. Por ejemplo, Luke se refiere a cómo los docentes reconocen y evalúan el capital del estudiante a través de asunciones tácitas con relación a las capacidades lingüísticas de estos, basados en otras formas visibles de capital o al asumir que el nivel observado en una lengua específica capacita o no a los estudiantes para que desarrollen otra lengua.

En este sentido Luke afirma que las reglas de la escuela, los regímenes evaluativos bajo esquemas estandarizados, las políticas educativas y las pautas administrativas que reciben los profesores y administradores, así como los grados de autonomía local y la flexibilidad, se constituyen en condiciones que pueden habilitar o restringir las prácticas de discriminación esquemática de quienes tienen la autoridad. El autor, retomando a Bourdieu y Passeron (Luke, 2008) argumenta que, en cuanto a la cultura y la lengua, esto puede implicar que sean reconocidos o no reconocidos los recursos culturales lingüísticos que traen los estudiantes al campo, llenos de asunciones, de presuposiciones y estereotipos sobre cuáles podrían ser los recursos culturales y lingüísticos específicos que habilitan y deshabilitan. No obstante, dice Luke (2008):

Cada instancia de la asignación de valor en cualquier campo social de la comunidad o de la institución, tiene el potencial para romper reglas y producir esquemas, a lo que Bourdieu (1998a) se refiere como una «toma de postura» de agenciamiento frente a fuerzas estructurales del «posicionamiento». Y hay momentos potenciales de agenciamiento no sólo para la persona cuyo capital se somete al intercambio, sino también para aquellos en posiciones de poder que afirman y regulan las reglas para éste. Es decir, al resistir, rehacer, recombinar y representar el propio capital, un individuo puede intentar alterar los patrones y las prácticas de juicio en un campo social (p. 30).

Así mismo, la participación popular como eje de la refundación educativa es tener presente que la interculturalidad crítica, se construye desde abajo, sus raíces son los movimientos sociales, las comunidades, es ello lo que, en palabras de Walsh (2009b), le da su sentido contra-hegemónico con relación a la problemática estructural-colonial-capitalista y, por tanto, su acción transformadora y creadora.

6. Reflexiones finales: ideas para refundar la educación

Cuando se asume el papel que tiene la educación no solo como fuerza de conocimiento, sino también frente a la desimbolización y desmitificación cultural, se despliega su potencia al proporcionar herramientas en el plano de lo simbólico que posibilitan a los sujetos pensar desde otras dimensiones y producir-ampliar sentidos *otros*. En esta dirección, el binomio educación/subjetividad tiene un reto frente al conocer, reconocer y transformar de manera liberadora, para facilitar la comprensión crítica de cada sujeto frente a lo establecido e impuesto y promover y movilizar la praxis creativa y transformadora. Se trata entonces del papel subjetivante de la educación.

En este orden de ideas, la educación intercultural en la senda de la descolonialidad se plantea a partir de la conciencia de que descolonizar el ser y el saber es un proceso que va de abajo hacia arriba y construye estructuras de conocimiento desde la experiencia de los sujetos subalternizados y marginados, desde horizontes de vida que fundamentan la pluriversidad como proyecto universal. Ello supone, además, reconocer la pluralidad de interpretaciones del mundo gestadas desde diferentes culturas, con la disposición de generar nuevos sentidos para la movilización social, para que la *alteridad* entre grupos culturales pueda acceder al poder social, político y económico mediante relaciones e intercambios culturales asimétricos.

Lo anterior requiere que la educación se funde en la diferencia y el respeto al derecho de cada miembro de la sociedad, a identificarse de acuerdo con su propia cultura, sin discriminación alguna. Asimismo, se debe garantizar la comunicación e intercambio fluido entre todos los que cohabitan el territorio, cada quien, desde su propia práctica e identidad cultural, nutriéndose mutuamente a partir de los sentidos y las experiencias diferenciadas de unos y otros. Como ya se ha señalado, para lograrlo es indispensable proponer políticas educativas que reconozcan la diferencia y promuevan el cambio en los discursos hegemónicos de la escuela, así como la apertura hacia la interacción cultural.

Al respecto, se tienen en cuenta recomendaciones como la inclusión de textos, discursos e historias *otras*; propiciar el estudio de diversas lenguas y el estudio crítico de las lenguas extranjeras; incorporar al campo educativo las epistemologías de las diferentes culturas presentes en el contexto escolar; modificar los patrones de interacción cultural, descentrando la perspectiva epistémica colonial; lograr compromisos críticos frente a todo aquello que implique discriminación; abordar la comprensión crítica de la historia; reposicionar las prácticas educativas para la liberación; concretar la participación popular de los grupos culturalmente diferenciados en la construcción de una estrategia de educación intercultural; entre otros elementos.

Referencias bibliográficas

- Albó, X. (2002). *Educando en la diferencia: Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para el sistema educativo*. La Paz: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes; CIPCA; Unicef.
- Bhabha, H. (1998). El compromiso con la teoría. *Acción Paralela: Ensayo, Teoría y Crítica de la Cultura y el Arte Contemporáneo*, (4), <http://www.accpar.org/numero4/index.htm>.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Charabati, E. (2013). Educación intercultural: Rupturas necesarias. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 35(2), 92-105.
- Colombia. Ministerio de Educación Nacional. (2004) *Cátedra de Estudios Afrocolombianos*. Bogotá. Recuperado de: https://www.mineducacion.gov.co/1759/articulos-339975_recurso_2.pdf.
- Díaz, C. (2010). Hacia una pedagogía en clave decolonial: entre aperturas, búsquedas y posibilidades. *Tabula Rasa*, (13), 217-233.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1996). *Herменéutica del sujeto*. Buenos Aires: Altamira.
- Freire, P. (2004). *Pedagogy of indignation*. Boulder (Colorado, EE. UU.): Paradigm.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura: Críticas de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lander, E. (2005). La ciencia neoliberal. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 11(2), 35-69.

- Luke, A. (2008). La raza y la lengua como capital en las escuelas: una propuesta sociológica para las reformas en educación lingüística. *Revista Educación y Pedagogía*, 20(51), 25-49.
- Maalouf, A. (2008). *Identidades asesinas* (Fernando Villaverde, trad.). Madrid: Alianza.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Paz, S. (2011). *La política de la diferencia y las visiones de multiculturalismo en Bolivia: El caso de la educación intercultural bilingüe*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Peña, F. (2008). Producción de sentidos y contrasentidos: un abordaje desde la relación subjetividad y educación. *Pedagogía y Saberes*, (29), 37-42. DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17227/01212494.29PYS37.42](https://doi.org/10.17227/01212494.29PYS37.42).
- Ruiz, E. (2014). Educación, diferencias subjetivas y culturales. ¿De la multiculturalidad a la interculturalidad? *Diálogos sobre Educación*, 5(8), 1-21. DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.32870/DSE.VOI8.303](https://doi.org/10.32870/DSE.VOI8.303).
- Santos, B. de S. (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: Para una ecología de saberes. Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires). Agosto. <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>.
- Smith, S. (2013). *Reflexiones sobre pluriculturalidad, las políticas públicas culturales y la universidad en el marco de la «Revolución Bolivariana»*. Ponencia. Centro de Estudios de Cultura y Pueblos Indígenas. Universidad Bolivariana de Venezuela. Caracas, 4 de octubre de 2013.
- Stolcke, V. (2002). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, (14), 25-60.
- Tubino, F. (2005). La práctica de la interculturalidad en los Estados nacionales latinoamericanos. *Cuadernos Interculturales*, 3(5), 83-96.
- Walsh, C. (2005). *Pensamiento crítico y (de)colonialidad: Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina; Abya Yala.
- Walsh, C. (2009a). *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala.

- Walsh, C. (2009b). *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Ampliación de la ponencia presentada en el Seminario «Interculturalidad y Educación Intercultural», organizado por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009.
- Walsh, C. (2013). Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (tomo I; pp. 23-68). Quito: Abya-Yala.

TAYLOR Y LA CONFIGURACIÓN DE LA PREGUNTA POR LA MULTICULTURALIDAD

Carlos Andrés Arango

Comunicador; magíster y doctorando en Filosofía. Líder del grupo Communis, del programa Comunicación Social de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Áreas de trabajo: música, consumo e imaginarios.

ORCID: 0000-0002-2120-3304.

Correo electrónico: carango@uco.edu.co.



Introducción

El paso de una sociedad moderna, basada en mediaciones institucionales e institucionalizadas a una sociedad posmoderna (o atravesando el proceso de reconfiguración de lo social) tiene una clave fundante: los relatos que discursivamente mediaron las instituciones clave de la Modernidad entran en crisis y se centra al individuo como único responsable de configurar su propia respuesta a la pregunta quién soy yo. Es decir, mientras antes esa pregunta se respondía desde los vínculos institucionales, actualmente asistimos a un escenario en el que ni la escuela, ni el Estado ni lo religioso son relevantes para la mayoría de los sujetos. En términos de Charles Taylor, pasamos de una sociedad blindada a una sociedad porosa.

La literatura de los últimos 20 años ha dejado grandes metáforas para explicar este tránsito. Bauman (2006) acuñó la metáfora de lo líquido para hablar del cambio entre lo sólido y lo cambiante; Virilio (1998) habló de la sociedad dromológica, como aquella en la que la velocidad es el horizonte de comprensión de las relaciones sociales; Mafessoli (1990) intentó reconocer nuevas estructuras (basadas en lo tribal) al mencionar el crisol de las apariencias y las tribus urbanas; Lipovetsky (1994) describió *el crepúsculo del deber* como aquel esquema en el cual la ética del placer desplaza a la ética del deber (institucional); Taylor, al hablar de *las fuentes del yo* [moderno] (2006) hizo el gran estudio que lo llevó a concluir que en la Modernidad se emplazó al individuo como centro de unas relaciones institucionales que respondieron por él la pregunta por sí mismo, y concluye que la nueva sociedad es una sociedad secular; Lyotard (1984) lo mencionó como la crisis de los relatos; Vattimo como la sociedad transparente; Castells (2004) como la sociedad de la información; Drucker (1994) como la sociedad postcapitalista; y Beck (1998) como la sociedad del riesgo.

Es claro que la abundante literatura y las numerosas discusiones tienen un factor común: señalar que la configuración social está dando un giro, que los viejos fundamentos sociales están en el centro del debate y que el futuro trae, sin duda,

un aumento de la complejidad, la incertidumbre y la búsqueda de referentes. Una consecuencia común es la que vive día a día cada persona: la sensación de que es menos seguro vivir, que los caminos no están tan claros y que las respuestas han de surgir de cada cual. Esa sensación generalizada de falta de referentes, de combinación de tendencias y de sobreinformación contienen una profunda crisis de sentido. Y, en suma, nos llevan a una contradicción en los términos: cuando las condiciones objetivas para brindar seguridad son mejores, los niveles de expectativas de vida aumentan y las condiciones de salud mejoran en ciertos indicadores, los sujetos están solos y llenos de temores. Para Gil Calvo (2003) esa contradicción se explica por el aumento intensificado de las interacciones basadas en información, donde la aldea global permite que en cuestión de segundos las malas noticias lleguen hasta nosotros y la sensación generalizada de inseguridad aumente.

En otras palabras, que, si bien las condiciones objetivas tienen mayores niveles de control, las condiciones subjetivas, el escenario donde cada persona mide su sensación de seguridad/inseguridad están alteradas. En ello, sin duda, la comunicación juega un papel fundamental: si los noticieros prefieren las malas noticias, y nuestro sistema nervioso las filtra sobre las buenas noticias, lo que tenemos ante nosotros es una situación donde la ansiedad crece por cuenta de la cantidad de información que circula cada vez con mayor seguridad. En contraste, lo que antes nos blindaba y nos arrojaba ante el mundo, ahora no tiene la misma eficacia que alguna vez tuvo. Ese conjunto de fenómenos, que se agrupan bajo etiquetas como crisis de sentido, posmodernidad o era del vacío, tienen un fondo común: la situación en la que el cambio de la condición premoderna a la contemporaneidad arroja una serie de cambios en los cuales la filosofía y la antropología clásicas ofrecen categorías (también clásicas), que se caracterizan por ser estáticas y por responder a preguntas que no son las preguntas más acuciantes por las que atravesamos las personas en el mundo de hoy.

En ese panorama, Charles Taylor ha ofrecido un marco comprensivo para, ante la diferencia de posturas y debates que se presentan en el mundo intelectual, aterrizar una tríada de conceptos que permiten, al menos, tener presentes los mínimos que una ética social para el mundo actual podría ofrecer. Se trata del concepto de multiculturalidad, que se ancla en una política del reconocimiento y una postura clara por la identidad. En efecto, en esas sociedades cambiantes, veloces e inciertas que mencionamos brevemente, urge reconocer unos puntos

fijos que sirvan de base para la (re)estructuración de lo social. Es lo que entiende Taylor cuando nos ofrece la imagen del multiculturalismo, la identidad y el reconocimiento. Las páginas siguientes intentan ofrecer un panorama básico que movilice un entendimiento de estos conceptos.

1. Cuando la diversidad es un hecho, la multiculturalidad es una búsqueda necesaria

A menudo lo que asombra de los ejercicios de reflexión sobre lo social no es la inminencia de una categoría nueva o la aparición de modelos que expliquen mejor lo que tenemos ante nuestros ojos, sino la serie de acontecimientos que, encadenados, han hecho necesaria la generación del nuevo concepto o la resignificación de uno viejo. Tal es el caso de la multiculturalidad. Por qué es necesaria ella ahora. Por qué no lo fue antes.

En su inmenso estudio, *Las fuentes del yo*, Taylor se pregunta por las fuentes de la identidad moderna. Allí esgrime una tesis esencial: la pregunta por la identidad ha existido siempre, con diversos matices y respuestas diferentes. Pero lo que hoy la hace necesaria es que pasamos de un mundo poroso a un mundo blindado. Y, también, de un mundo trascendente a un mundo inmanente. En otras palabras, la Modernidad puso sobre el mundo social una serie de condiciones que instalaron una gama de instituciones como las responsables de arroparnos en el mundo. Así, la escuela, el Estado, la religión y la ciencia aparecieron para explicar dimensiones importantes de lo humano. Esa mediación, sin embargo, no se daba en blanco ni con pocas pérdidas en la individualidad. Por el contrario, al establecer la libertad como un valor supremo, con la dignidad como prerequisite, lo que surgió fue un escenario donde cada individuo transitaba los relatos y las rutinas que con estas instituciones aparecían y, así, completaba sus ciclos de vida sin preguntarse mucho *por qué*, sino resolviendo en el tiempo los *cómo*. En un sentido general, podría afirmarse que este desprendimiento resulta de una serie de transiciones sociales que desencadenaron los siguientes sucesos: la declaración de la muerte y la reestructuración (reducción) de la epistemología en el occidente moderno.

Lo anterior implicó una ruptura, pues antes de la Modernidad cada persona consideraba que era lo que su casta le implicaba o lo que hacía. Entonces, desde la práctica o desde su condición social, es decir, desde afuera, resolvía, por lo general, implícitamente, la pregunta por quién era. La Modernidad erige unas instituciones

que, también desde afuera, resuelven esta pregunta. Sin embargo, el paso de la Modernidad a la modernidad tardía o posmodernidad va a implicar un desplazamiento del poder y de la eficacia simbólica que pudieran implicar estas instituciones.

Los relatos de estas instituciones, al entrar en crisis, generan un vacío enorme. Las personas tendrán que buscar por sí mismas sus marcos comprensivos, sus rituales de simbolización y sus prácticas de sí. De esta forma, cada individuo se encuentra desprotegido ante la pregunta por quién es, y deberá acudir al mundo social, generalmente a través del consumo de contenidos y objetos, para respondérsela. El miedo aumenta y las opciones de respuesta se incrementan exponencialmente. Por eso, Vattimo acusaba que hoy, cuando más opciones de vida existen, más incertidumbre viven las personas en su día a día.

Esa diversidad de modos de ser, de estilos de vida, de hábitos de cotidianidad, hace que, en el fondo, la pregunta por quién soy necesite más *feedback*, más validación de los otros y más reconocimiento de lo que se es. Taylor acusa esa necesidad como un fenómeno más bien nuevo, pues mientras las respuestas a la identidad venían desde afuera, generalmente sin que las anteciedera una pregunta, ahora las personas tienen una intensificación de la pregunta misma y un aumento en las opciones de respuesta. Por lo tanto, para cada uno de nosotros puede ser más demandante que para un ser humano en otras épocas, que los demás nos validen quiénes somos y cómo estamos intentando responderlo. Esa es, justamente, la razón por la cual el reconocimiento, que en principio tenía una acepción meramente jurídica, ahora pasa a tener una importancia sociocultural y política (Salas, 2014).

Bauman y Lipovetsky coinciden en afirmar que el consumo ha sido uno de los escenarios de respuesta a esa pregunta. Por su parte, Taylor señala que es en los escenarios rápidos de la sociedad contemporánea donde esta pregunta aparece. Y, además, que un mundo cultural es uno que, luego de la modernidad, blindada e inmanente, transita hacia la modernidad tardía o posmodernidad, un lugar donde la porosidad aparece a través de los acelerados intercambios de información y donde el reconocimiento del otro es más importante cada vez. En otras palabras, a diferencia de otros teóricos, para Taylor el mundo globalizado y lleno de intercambios, el mundo de la modernidad tardía, pone por primera vez en escena la necesidad de ser reconocidos por el otro. Un otro individual, en vez de un otro-clase o un otro-institución. El individuo contemporáneo requiere el reconocimiento de otros individuos contemporáneos.

Sin embargo, es necesario entender lo que Taylor intenta movilizar con la expresión *sociedades modernas*. A diferencia de otros autores, Taylor asume la modernidad en el tamiz de los imaginarios. De hecho, en su libro dedicado al tema, afirma, de entrada:

El problema número uno de las modernas ciencias sociales ha sido desde el principio la propia modernidad. Me refiero a esa amalgama históricamente sin precedentes de nuevas prácticas y nuevas formas institucionales (ciencia, tecnología, producción industria, urbanización); de nuevas maneras de vivir (individualismo, secularización, racionalidad instrumental); y de nuevas formas de malestar (alienación, falta de sentido, una sensación de inminente disolución social) (Taylor, 2001, p. 1)¹.

Con esta premisa, Taylor se desentiende de la obligación de enmarcar la Modernidad en un período histórico. Al señalarla como un imaginario, lo que pretende resaltar es que la dinámica moderna inscribe una serie de formas institucionales como la ciencia, la tecnología, la producción industrial y la urbanización, unas nuevas formas de vida como el individualismo, la secularización y la racionalidad instrumental. Este concepto «ha permitido que esta designación no sea comprendida únicamente como un episodio histórico sino [...] como una mentalidad» (Fierro, 2016, p. 143). Mentalidad que está claramente asociada con el consumo (Quiceno Castañeda y Arango Lopera, 2012), la ciudad (Montoya-Gallego y Semillero Urbanitas, 2018) y que afecta la imaginación contemporánea (Lindón, 2007).

En ese sentido, la óptica de lo imaginario inscribe una serie de representaciones mentales más que una serie de acontecimientos cuya datación dé lugar a una lista de sucesos históricos que, si bien existen, no son por sí mismos lo que Taylor entiende por la era moderna. De forma concreta, hablamos de dos movilizaciones: la reducción epistemológica moderna y la declaración de la muerte de Dios (Fierro, 2016, p. 150). En cuanto a la primera, la instrumentalización de la razón ha sido apuntada como la «deshumanización que produce la razón ins-

¹ Traducción propia a partir de: “*The number one problem of modern social science has from the beginning been modernity itself. I mean that historically unprecedented amalgam of new practices and institutional forms (science, technology, industrial production, urbanization); of new ways of living (individualism, secularization, instrumental rationality); and of new forms of malaise (alienation, meaninglessness, a sense of impending social dissolution)*”.

trumental en las sociedades modernas (donde) amenaza los lazos comunicativos entre los sujetos, produciendo dañinas divisiones intersubjetivas e intrasubjetivas que socavan el orden moral de los agentes» (Cincunegui, 2010, p. 423). En esta se asoman claros vínculos con la crítica que desde Fráncfort se movilizó sobre la ideología moderna como fracaso de la razón. Por otro lado, en la segunda, hay manifestaciones claras a Nietzsche, que «mató a Dios» a partir de fundamentar una crítica de la moral como emergencia de una radicalización de la idea de bien y mal asociados a una cierta visión del mundo.

En este sentido, los diferentes tipos de los típicos fenómenos modernos, como la secularización, el crecimiento y expansión de la razón instrumental, urbanización, industrialización, etc., pueden van a ocurrir en cada cultura. En otras palabras, la modernidad es entendida como resultado de una operación racional, culturalmente neutral, una operación definida como una función general que puede tomar como *input* cualquier cultura específica (Tovar, 2001, p. 32)².

Sin duda, «la modernidad puede ser estudiada como el proceso de modificaciones que sufre el imaginario y que constituye nuevas formas de él» (Thiebaut, 2001, p. 228). En concreto, estos imaginarios sociales serían la economía, esfera pública y autogobierno. Así, la triple articulación de estas ideas transversaliza unas representaciones mentales que permiten explicarnos quiénes somos y cómo debemos actuar en la contemporaneidad. Por su parte, la economía de «la mano invisible» nos invita a confiar la regulación de las relaciones de intercambio en un principio autónomo que nadie puede determinar; la esfera pública se entendería como la dimensión donde se resuelven los asuntos que tienen que ver con todos (lugar donde es decisivo el tema del reconocimiento), y la autonomía es la fuerza de gravedad que decide la identidad (Taylor, 2001).

Por eso, al decir de Taylor, las sociedades diversas que se constituyen hoy en día son sociedades donde lo multicultural es ya un hecho. La inmanencia de lo

² Traducción propia a partir de: “*In this sense, the different types of typical modern phenomena, such as secularization, the rise and spread of instrumental reason, urbanization, industrialization, etc., can or will occur in every culture. In other words, modernity is understood as issuing from a rational operation which is culturally neutral, an operation defined as a general function that can take any specific culture as its input*”.

moderno había hecho que se asumiera que todas las personas son iguales, pero esta supuesta universalidad se convirtió en la premisa inconsciente de que todas las personas han de pensar igual, han de sentir igual y han de hacer lo mismo. Esta consigna, amparada en lo geopolítico por la figura del Estado-nación, nos invitaba a asumir que las identidades estaban contenidas dentro de las fronteras, y conceptos como patria nos sugerían que por dentro de los límites de los países todas las personas sentían lo mismo.

La caída de muchas de esas fronteras, y los movimientos independentistas de finales del siglo anterior y comienzos de este vinieron a decir, con hechos, que estábamos equivocados. Si todos somos iguales ante la ley, esto no significa que hemos de pensar igual ni sentir lo mismo. Por eso, la multiculturalidad es un escenario donde reconocemos, primero, que los antecedentes de cada colectivo son el fundamento de muchas visiones diferentes del mundo. Por tanto, la política, además de garantizar la igualdad en la justicia, debe permitir la expresión de la diversidad cultural. Esa diversidad se basa en una identidad diferente, que no es vertical, sino que es horizontal en el sentido de que valida lo que cada colectivo es y permite comprender lo que cada individuo es capaz de expresar sobre sí mismo y sobre el entorno. Por eso, la multiculturalidad requiere, en primer lugar, del reconocimiento del otro como un otro posible, y de la defensa de su propia identidad. Esta tríada es la que permite el equilibrio entre los básicos universales que acogemos los seres humanos (la vida, el deseo de realización) con las particularidades que nos hacen a cada uno ser lo que somos. A su vez, esto implica entender la identidad como un proceso y no como un resultado o un producto. Por eso, sería equivocado hacer afirmaciones del tipo «se perdió la identidad» porque, desde el principio, la identidad, eso que define lo que somos, actúa en relación con otros. Otros a los cuales pretendemos parecernos, y otros de los cuales necesitamos diferenciarnos. La identidad entonces no es ni un producto que se compre ni una cosa pura que se dé en el vacío. Requiere la interacción, la identificación, la proyección, la aspiración, el deseo, el temor y, si se quiere, la frustración. En suma: requiere lo humano porque, desde su esencia como concepto, es una pregunta enteramente humana.

2. El desarrollo de los argumentos: identidad y reconocimiento como garantes de la multiculturalidad

Como se ha señalado, la relación entre identidad y reconocimiento son los pilares de la multiculturalidad en un mundo globalizado. Por eso, la identidad se ha convertido en un objeto de interés a partir del reconocimiento de los problemas que trae consigo la discriminación de las minorías. En ese sentido, es ya una noticia que en el tránsito de la Modernidad a la modernidad tardía se identificara la necesidad de reconocer a los grupos minoritarios, particularmente a las mujeres, los negros y los indígenas. Este reconocimiento de la diversidad es propio de las sociedades democráticas y uno de los requisitos fundamentales para cumplir sus ideales. Sin embargo, es claro que para Taylor se requiere otro enfoque para problematizar la identidad:

El problema de la identidad ha sido pensado usualmente en términos esencialistas, esto es, en una continua oscilación entre una identidad que se supone trascendente y que estaría anclada a una suerte de principios revestidos de una cierta inmovilidad o que, por otro lado, parecería ser una idea profundamente dispersa y fragmentada, anclada a los modos de vida a la carta, que plantea una existencia engranada en la realidad de lo mediático y lo efímero que se construye en esa ecología de los medios de comunicación. En ambos casos se trata de una postura esencialista que oscila entre lo monolítico y lo fragmentado pero que se construye en torno a un posible meta-discurso (Fierro y Roncallo-Dow, 2014, p. 210).

Lo cierto es que la identidad se expresa en manifestaciones de las culturas como el idioma, el género, los hábitos, la orientación sexual, la religión y las costumbres. Allí, Taylor señala que «Las instituciones públicas, incluyendo las dependencias del gobierno; las escuelas y los colegios y universidades de artes liberales, han sido el blanco de severas críticas en estos días por no reconocer ni respetar la identidad cultural particular de los ciudadanos» (Taylor, 1993, p. 3). Ante dicha situación, Taylor formula su primera tesis: el reconocimiento de los grupos culturales dentro de la política actual se ha convertido en el foco de las sociedades democráticas y democratizadoras en el mundo de hoy. Por ello, se requiere un reconocimiento público de la identidad que dé pie para dialogar entre los ciudadanos, de forma que sea posible reconocer sus identidades colectivas a individuales en un marco de tolerancia e inclusión social. Taylor afirma:

Si la identidad humana se crea y se constituye dialógicamente, entonces el reconocimiento público de nuestra identidad requiere una política que nos dé margen para deliberar públicamente acerca de aquellos aspectos de nuestra identidad que compartimos o que potencialmente podemos compartir con otros ciudadanos. Una sociedad que reconozca la identidad individual será una sociedad deliberadora y democrática, porque la identidad individual se constituye parcialmente por el diálogo colectivo (Taylor, 1993, p. 6).

Como se ha afirmado, en una sociedad basada en instituciones o en castas, este tipo de preocupaciones no asoma, pues la identidad, eso que define lo que cada persona es, viene dado desde afuera. En efecto, «Frente a una concepción premoderna en la cual la identidad estaba más bien definida por las coordenadas sociales, la autodefinición auténtica es una novedad que transforma la estructura social y cultural de occidente» (Fierro y Roncallo-Dow, 2014, p. 202). Pero a partir de la era moderna, el individuo se ve desprotegido de estas mediaciones externas y, bajo los ideales de libertad e individualidad, debe resolver por sí solo la pregunta por quién es. De esta forma, las identidades colectivas son una de las fuentes principales desde las cuales se alimenta la respuesta.

Si la identidad es la suma de los marcos de referencia desde los cuales cada persona responde por sí, se entenderá que es necesario reconocer la validez de los diversos marcos de referencia que puedan aparecer; por eso identidad y reconocimiento son dos momentos de un mismo asunto: la pregunta por quién soy. Es por esto que en la era moderna la identidad surge propiamente como problema: «Desde esta perspectiva se puede afirmar que la modernidad es la época en la cual la identidad es entendida propiamente como un problema que necesita solución» (Fierro y Roncallo-Dow, 2014, p. 204).

Allí es donde Taylor esgrime su segunda tesis: una sociedad democrática reconoce las diferencias entre ciudadanos y territorios cercanos, propicia espacios para la puesta en común de deberes y derechos ciudadanos, sin distinciones de sexo, religión, edad o clase social. En un sentido ideal, Taylor afirma que una sociedad así identifica, la democracia liberal, en su mejor aspecto, con la protección de los derechos universales y con el reconocimiento público de las culturas particulares, aunque por razones que difieren significativamente de aquellas que Taylor recomienda. Lo que acude en defensa del multiculturalismo no es la super-

vivencia de las subculturas, sino los resultados de las deliberaciones democráticas congruentes con el respeto a los derechos individuales (libertad de opinión, de religión, de prensa, de asociación, etcétera) (Taylor, 1993, p. 10).

Ahora bien, es válido preguntarse cómo se logra un funcionamiento de este tipo. Taylor problematiza la cuestión al afirmar que el reconocimiento de las personas empieza por determinar individualmente las características que las diferencian de otros grupos, de forma que la identidad también es moldeada por la capacidad de autonomía que tiene cada sujeto.

La exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que, lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. (Taylor, 1993, p. 20)

Ahora bien, si antes las personas reconocían el término identidad con base en su posición laboral, social o económica, las minorías (que se entienden como tal toda vez que no alcanzan ciertos niveles sociales, económicos o sociales) han estado expuestas a las culturas que predominan (Itxaso, 2010). Al señalar esta discriminación, Taylor insiste en que el ideal de democracia compite seriamente con este tipo de segregaciones sociales como conclusión, ciertamente es posible hablar de unos valores comunes que se refieren a todos los aspectos relacionados con la democracia formal. En tales aspectos existe un firme acuerdo tanto en la sociedad de Québec como en las demás sociedades occidentales. Así, una tarea urgente de cualquier modelo intercultural sería formar la ciudadanía de origen y a los inmigrantes en cuanto el conocimiento de la democracia y los principios que alientan la constitución (Taylor, 1993).

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2006). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Castells, M. (2004). *La era de la información: economía, sociedad y cultura* (vol. 3). Madrid: Siglo XXI.
- Cincunegui, J. M. (2010). *Charles Taylor y la identidad moderna* (Disertación doctoral). Universitat Ramon Llull. Barcelona, España.
- Drucker, P. (1994). *La sociedad postcapitalista*. Bogotá: Norma.
- Fierro, A. (2016). Mundo cerrado, mundo abierto las estructuras del pensamiento moderno según Charles Taylor. *Escritos*, 24(52), 141-160. DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.18566/ESCR.V24N52.A07](https://doi.org/10.18566/ESCR.V24N52.A07).
- Fierro, A. y Roncallo-Dow, S. (2014). Entre porosidad y blindaje: el devenir de la identidad. *Discusiones Filosóficas*, 15(24), 201-220.
- Gil Calvo, E. (2003). *El miedo es el mensaje: riesgo, incertidumbre y medios de comunicación*. Madrid: Alianza.
- Itxaso, M. E. (2010). *El modelo de interculturalidad en el informe de la Comisión Bouchard-Taylor para Québec1*. Anuario de Derechos Humanos, Nueva Época.
- Lindón, A. (2007). La ciudad y la vida urbana a través de los imaginarios urbanos. *Eure (Santiago)*, 33(99), 7-16.
- Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber: La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- Liotard, J. F. (1984). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria
- Montoya-Gallego, E. y Semillero Urbanitas: Comunicación y Ciudad. (2018). La calle como escenario de comunicación y como microterritorio urbano: descripción a partir de cinco calles de Rionegro. En C. Arango y E. Calderón (eds.), *Desarrollo y territorio III: Comunidad, familia y educación* (pp. 163-185). Rionegro: Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente.
- Quiceno Castañeda, B. E. y Arango Lopera, C. A. (2012). Valores culturales en la publicidad exterior: entre la intención comunicativa y la apropiación del mensaje. *Anagramas: Rumbos y Sentidos de la Comunicación*, 11(21), 95-108. DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.22395/ANGR.V11N21A5](https://doi.org/10.22395/ANGR.V11N21A5).

- Salas, R. (2014). Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad. *F@ro: Revista Teórica del Departamento de Ciencias de la Comunicación*, 2(20), 55-65.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (2001). *On social imaginary: Contemporary sociological theory*. Durham (Carolina del Norte, EE. UU.): Duke University Press.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Thiebaut, C. (2001). Charles Taylor: democracia y reconocimiento. En R. Máiz (comp.), *Teorías políticas contemporáneas* (pp. 211-232). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Tovar, M. (2001). The imaginary term in readings about modernity: Taylor and Castoriadis' conceptions. *Revista de Estudios Sociales*, 1(9), 32-39. DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.7440/RES9.2001.03](https://doi.org/10.7440/res9.2001.03).
- Virilio, P. (1998). *La máquina de visión*. Madrid: Cátedra.

EL MULTICULTURALISMO EN LA BIBLIA: ANÁLISIS DOCUMENTAL A PARTIR DE TRES TEXTOS BÍBLICOS

Luz Dary Gómez Zuluaga

Trabajadora Social de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Docente investigadora de cátedra de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Correo electrónico: ldgomez@uco.edu.co.

Vladimir Merchán Jaimes

Magíster en Exégesis Bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Docente de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Rionegro (Rionegro, Antioquia, Colombia). Adscrito al grupo de investigación Humanitas de la facultad mencionada.

ORCID: 0000-0002-0949-0208.

Correo electrónico: vmerchan@uco.edu.co.

Guillermo L. Herrera Gil

Magíster en Filosofía; pregrado en Filosofía y Teología por la Universidad Pontificia «Regina Apostolorum» de Roma. Actualmente docente-investigador de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Coordinador del programa de Teología Virtual. Grupo de investigación Humanitas.

ORCID: 0000-0001-5844-1026.

Correo electrónico: gherrera@uco.edu.co.



Introducción

Las preguntas que han guiado el encuentro con los textos son las siguientes: ¿cómo ha sido el intercambio entre la fe judeocristiana (según el caso) y las culturas con las que dialoga?; ¿ha sido un proceso consciente, automático, simbiótico, de simple asimilación y fusión, conflictivo, asertivo, productivo?; ¿qué orientaciones brindan esas interacciones para encuentros culturales en el presente?

El criterio principal que guio la elección de los textos a analizar fue su representatividad, es decir, aquellos en los cuales se evidencie más claramente la relación entre el judeocristianismo y otras culturas circundantes en el que este se desarrolló. Si bien todos los textos bíblicos están permeados por ese diálogo intercultural, en algunos de ellos, se cristaliza más claramente.

El primer texto seleccionado es Génesis 1-2¹. Los descubrimientos sobre la mitología mesopotámica, mucho más antigua que los textos hebreos, muestran de manera fehaciente la influencia de aquella, en estos. Un breve análisis comparativo mostrará en qué términos se da dicha influencia. El segundo texto se ubica en el segundo testamento, y se trata de un texto de Pablo que recapitula su pensamiento, como es el caso de Gálatas 3,27-28. El análisis se centrará, más que en el texto en sí mismo, en la influencia que tuvo el contexto histórico, cultural y evolutivo, en su proceso de formación, concebido como el punto de llegada de una construcción experiencial y conceptual. Resulta más iluminador que un simple análisis estructural, semántico o filológico. Las consecuencias eclesiológicas del intercambio cultural realizado por Pablo serán decisivas.

Finalmente, se toma el texto de Lucas de los Hechos 2,1-11, en el cual es evidente el encuentro multicultural de los primeros cristianos después de Pentecostés. De nuevo, más que el estudio del texto en sí mismo, se busca la contex-

¹ Todas las referencias bíblicas proporcionadas en el presente capítulo están tomadas de la *Biblia de Jerusalén* (2009).

tualización histórica de la postura intercultural lucana. Para finalizar, se ofrece un breve análisis sobre el momento histórico en que se da la unión entre la Iglesia y el Imperio romano, junto a unos apuntes para un diálogo intercultural en el presente. Las conclusiones serán específicas según cada texto y caso estudiado.

1. Multiculturalismo en la Biblia

El multiculturalismo es un eje axial que recorre todo el texto bíblico, tanto en el primer testamento como en el segundo. En el primero se da como un proceso, con muchas tensiones a causa de la construcción de identidad del pueblo judío, pero al mismo tiempo con grandes avances en cuanto a procesos novedosos de integración con otras culturas; en especial, a partir del destierro de Babilonia y del fenómeno fundamental conocido como diáspora. Esta última será clave para comprender cómo se da el multiculturalismo en el Primer Testamento.

El multiculturalismo y el Primer Testamento: Génesis 1-2

Tradicionalmente, se explica el nacimiento del pueblo de Israel como la continuación de un hilo conductor ininterrumpido que empieza en Adán, pasa por Abraham, Isaac, Jacob, José en Egipto para culminar en Moisés y su estancia en la tierra de los faraones; lugar en el que inicia la revelación explícita de Yahveh y la consolidación de las doce tribus como una nación compacta, con una misma fe, un solo Dios, una sola cultura, una misma raza y un único origen común, el patriarca Abrahán. Pero, a partir de hallazgos arqueológicos del Bronce tardío hasta el Hierro II y textos extrabíblicos, este imaginario queda prácticamente superado. Liverani (2004) plantea que en el origen se encuentra un conglomerado diverso y plural de tribus sin ninguna conexión entre sí, culturas ya existentes en Palestina, pueblos externos (los suteos y los shasu), y nómadas entre otros, además el número de doce tribus israelitas es simbólico.

Gran parte del primer testamento se puede leer como el proceso de construcción de una identidad nacional para unificar al pueblo; unidad que duraría, contrariamente al imaginario popular, apenas unas décadas, durante parte del reinado de David hasta el final del reinado de Salomón, momento en el cual se consolidaría la separación de los dos reinos, el del norte y el del sur. El multiculturalismo está en la base y origen del pueblo de Dios. Paradójicamente, en el proceso de construcción de identidad nacional, se genera una mentalidad cultural exclu-

yente que permanece en algunos sectores actuales y que ha sido una causa, entre otras, de múltiples conflictos geopolíticos incluso en el siglo pasado y en el actual.

El hecho de que buena parte de la lucha profética fuera contra la idolatría, muestra que esta era una práctica frecuente, lo que está en estrecha relación con las demás culturas vecinas. No fue fácil mantener el necesario equilibrio entre identidad e intercambio cultural. En algunos momentos la balanza se inclinó hacia la difuminación de lo propio en la alteridad y, en otros, se optó por el conflicto y el separatismo y se llegó incluso a lo que hoy se conoce como xenofobia, salvando el anacronismo del término.

En este sentido, el exilio o destierro de Babilonia en el año 587 a. C. fue un evento que partió en dos su historia² y lo arrojó a un intercambio inesperado e involuntario y hasta cierto punto trágico. De repente, buena parte del pueblo exiliado se vio enajenado de la propia tierra, del propio templo y habitando un territorio ajeno en condición de esclavitud. La identidad del pueblo quedó completamente amenazada. En lo religioso parecía que el dios babilonio Marduk³ era más fuerte que Yahveh, pues al fin y al cabo en ambas culturas se pensaba que dios era el único arquitecto de la historia. El pueblo solo conservaba a duras penas bienes intangibles como sus tradiciones religiosas y también algunos escritos. En lo político había perdido su libertad y autonomía, simbolizadas en la figura del rey.

La tradición de Israel rezaba que no tenían más rey que su Dios y que el rey humano de turno solo era un instrumento en sus manos. Ahora se encontraban bajo un rey extranjero y terrible, el babilonio Nabucodonosor, el mismo que había arrasado con la mayoría de sus bienes. Por otro lado, habitaban una tierra desconocida y ajena, lo que contrastaba con el valor simbólico y teológico que tenía la tierra en sus tradiciones. La gran promesa había quedado en entredicho. En este sentido, es imprescindible tener claro que, tanto en el pueblo judío como en el babilónico, la religión y la política estaban intrínsecamente unidas. Así, el fracaso político, la deportación, eran entendidas como un abandono de Dios. En hebreo, templo y palacio son la misma realidad y se describen con el mismo vocablo.

2 «En la historia de Israel, y por tanto en la de su religión, se puede hablar con propiedad de “antes y después del exilio”» (González Echegaray *et al.*, 1999, p. 235). La continuidad es tan importante como la ruptura.

3 Deidad de la antigua Mesopotamia, bajo cuyo patrocinio estaba la ciudad de Babilonia.

Es fascinante que en medio de esta situación tan amenazante y adversa el pueblo logre sobrevivir y al mismo tiempo reconstruir su identidad. Esto no sin altibajos ni crisis. Gran parte de esta tarea es guiada por los profetas, las escuelas sacerdotales y deuteronomías, y lo hacen resignificando, refundando, reinterpretando y espiritualizando muchos de sus conceptos fundamentales. Dos operaciones van a permitir el éxito de esta misión. En primer lugar, toman elementos ajenos pertenecientes a la cultura babilónica para elaborar construcciones teológicas y, en segundo lugar, le otorgan a la Torá una primacía como elemento configurador de identidad.

El desarrollo teológico elaborado en este contexto es cualitativa y cuantitativamente superior a todas las anteriores etapas de su historia. Este intercambio reconfiguró la identidad del pueblo hebreo en su cosmovisión, doctrina, ritos y preceptos. De hecho, a partir de este momento se conocerá como el judaísmo.

Los ejemplos son numerosos e importantes, pero esta primera parte se limitará a Gn 1 y 2. Gracias al encuentro con la cultura babilónica, Israel descubre la fe en el Dios creador. Antes de este, el pueblo no contaba con los elementos mitológicos que le permitieran construir un relato sobre la creación, como aparece en el Génesis, «las semejanzas entre la tradición bíblica y la babilónica son muy evidentes, y eso permite pensar que hay una influencia cultural y literaria de la civilización mesopotámica sobre la tradición hebrea» (D'Agostino, 2007, p. 18). Puede afirmarse entonces que, para construir el Génesis, los ladrillos los toma prestados, pero los usará con gran libertad y conciencia en una obra propia y antes impensada.

Los primeros once capítulos del Génesis son en buena parte una actualización y traducción de elementos babilónicos, releídos a la luz de las tradiciones hebreas (Ramis Darder, 2019); Blenkinsopp (2001) lo resume de la siguiente manera:

Para la antigua Mesopotamia, el modelo básico mítico-historiográfico queda expuesto en el poema de Atrahasis del que podemos leer ahora casi las dos terceras partes gracias a la colación de diversos fragmentos procedentes de los siglos XVII al VI a. C. La secuencia de los acontecimientos es la siguiente: después de que los dioses son engendrados, los del orden inferior, los Igigi, van a la huelga y se niegan a continuar su duro servicio a los grandes dioses. Para solucionar el problema se decide que Belet-Ili, señora de los dioses, cree, con la ayuda de Enki, seres humanos, inicialmente siete varones y siete hembras. Su misión consiste

en realizar los trabajos del culto, resolviendo el problema surgido en la esfera divina. Sin embargo, en determinado momento, el ruido y el tumulto de la humanidad en una tierra súper poblada, hacen que los dioses decidan reducir la población mediante una serie de desastres en intervalos de 1200 años. Cuando estas medidas maltusianas fracasan, deciden destruir a la raza humana mediante un diluvio. Sin embargo, Enki previene al sabio Atrahasis instruyéndole para que construya un barco, introduzca en él animales y pájaros, y escape del diluvio, que comienza luego y dura siete días y noches. Atrahasis sobrevive y ofrece sacrificios sobre la tierra purificada, y la diosa madre fabrica un objeto de lapislázuli para acordarse de que todo esto no debe repetirse. En este relato, el detalle decisivo, desde un punto de vista estructural, es el diluvio provocado por los dioses (p. 78).

Seguiré afirmando que «incluso una lectura rápida confirma que los once primeros capítulos reproducen en grado notable, con ciertas modificaciones, el esquema de Atrahasis» (Blenkinsopp, 2001, p. 81). La riqueza se manifiesta, precisamente, en las modificaciones que hace el pueblo judío de los elementos mesopotámicos y que terminan enriqueciendo su propia expresión religiosa y su cosmovisión. Cuando Israel copia, lo hace con mucha libertad y cuidado, no de una manera automática.

En el mito babilónico⁴ los seres humanos son creados para realizar los trabajos que los dioses inferiores no quieren realizar. Se crean por necesidad o utilidad. En el relato del Génesis el ser humano es creado gratuitamente, y como destinatario de bendiciones. La bondad de la creación y del género humano es un dato cualitativamente importante y diferenciador. La dignidad de los seres humanos se subraya como elemento primordial. Quienes crean no son un grupo de dioses, sino el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob.

⁴ Solo se ha tomado como punto de referencia Atrahasis (Bottero y Kramer, s. f.), pero existen otros igual de ricos e iluminadores como *Gilgamés* o *Enuma Elish*. Igualmente, es necesario apuntar que este no es ni mucho menos el único pasaje que se inspira en la literatura mesopotámica. Para estudiar paralelismos similares en otros textos recomendamos: Robert Graves y Raphael Patai (1964), *Los mitos hebreos*. Para los contactos que también existen con *Enuma Elish* existe un gran trabajo por los siguientes docentes de la Universidad de Barcelona: Lluís Feliu y Adelina Millet (editores, introductores, traductores y anotadores), *Enūma Eliš y otros relatos babilónicos de la creación. La base del relato del libro del Génesis* (2014), Madrid; Barcelona: Trotta; Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 125 p., con un mapa y bibliografía.

En las dos culturas se muestra que existe un caos acuoso previo a la creación, y en las dos narraciones las deidades descansan al terminar su trabajo creacional. Pero en Mesopotamia los elementos de la creación se originan por medio de las deidades, siendo así que forman parte de la naturaleza. Por el contrario, el Dios creador del Génesis se presenta completamente independiente de la creación y de la naturaleza. Esa distancia subraya y garantiza la libertad absoluta e infinita de Dios, que no está sometido a las leyes naturales.

En los mitos mesopotámicos la luz emana de los dioses, pero en Génesis la luz es una creación, sin ninguna característica divina. Incluso, hay un detalle muy particular al respecto y es que en Génesis 1, cuando habla del cuarto día de la creación, Dios hizo «la lumbrera mayor» y «la lumbrera menor». A muchos exégetas les ha costado entender por qué no se usa la palabra sol y luna. Voth (2019) ha explicado que en Babilonia el dios del sol se llama Shamash y la diosa de la luna Yarij. Estos dos nombres resultan muy similares a las palabras hebreas sol *shemesh* y luna *yareaj*. Además, si tenemos en cuenta que los textos eran solo consonánticos (las vocales las añadieron los masoretas) los términos quedarían idénticos: *shms*h y *yrj*. Para evitar cualquier confusión o identificación entre el Dios de Israel y el dios sol o diosa luna de la cultura mesopotámica se evitan esos vocablos. El autor del Génesis busca de nuevo marcar la infinita distancia entre el creador y lo creado y entre el creador y los dioses extranjeros. De esta manera se asegura que tampoco el sol y la luna tienen poder divino alguno. El único poder que tienen es iluminar, uno de día y otro de noche. Esta preocupación por enfatizar que Dios es el totalmente otro va a ser una característica propia de la teología hebrea, y será una dificultad para comprender, siglos más tarde, la encarnación. Será difícil en el primer testamento encontrar un equilibrio entre la cercanía de Dios y su total libertad de la creación. Pero lo que sí quiere dejar claro el texto bíblico es que la creación está en manos de Elohim, como lo afirma Ska (2001):

El universo no está en manos de cualquier potencia ni es gobernado por los grandes de este mundo. Ni siquiera es la obra de las divinidades de los otros pueblos. El mundo ha sido creado por el Dios de Israel y él solo puede ejercer su poder sobre lo creado (p. 230).

Otro elemento muy importante es que en el Génesis la violencia no se encuentra en el origen mismo de la creación, sino que es un evento sobrevenido,

consecuencia de la desobediencia de la primera pareja. No es obra de Dios sino del género humano en relación con un ser maligno.

La primera conclusión a la que se llega, es que la revelación y la inspiración no pueden analizarse solo como eventos sobrenaturales o individuales que se dan al margen del contexto, sino que, por el contrario, se dan por medio y en medio del intercambio cultural. Se dio en este caso por medio de la cultura mesopotámica y su mitología. Esta constatación descarta un modelo de pueblo de Israel en el que se lo concibe como una realidad acabada desde el inicio y por tanto debe permanecer incólume, encerrado en sí mismo y aislado para no contaminarse de las otras cosmovisiones, o concepciones paganas. Precisamente, en el encuentro con estas, es donde Dios se le va revelando, unas veces como creador, otras como salvador y donde el pueblo se va encontrando consigo mismo. A algunos sectores del pueblo les va a ganar el miedo paralizante al encuentro con lo diverso, con lo diferente; serán las circunstancias históricas las que van a propiciar, algunas veces de manera trágica, este encuentro.

Estos elementos nos permiten comprender la importancia y necesidad del conocimiento de las culturas que influyeron en la elaboración del texto bíblico para no violentarlo. Y, al mismo tiempo, cómo transformaciones y resignificaciones que elabora Israel de los textos mesopotámicos resultan ejemplos culturales enriquecedores. Estamos ante un intercambio consciente y cuidadoso que lejos de anular la identidad y fe del pueblo hebreo, las enriquece. Todo el primer testamento, como también el segundo, se encuentran permeados por ellos. Interpretar los textos bíblicos al margen de estos encuentros conlleva a lecturas reductivas que traicionan el significado real de los mismos.

Multiculturalismo y Segundo Testamento

Si el intercambio cultural fue importante en el primer testamento, en el segundo va a provocar la escisión definitiva del cristianismo respecto a su iglesia madre, el judaísmo. El imaginario popular reza que fueron los primeros apóstoles quienes enviados por Jesús concluyeron que tenían una identidad propia distinta a la religión hebrea y con vocación universal. Debían ir entonces al encuentro de todas las culturas y compartir ese legado, tal como lo narra Mt 28, 16-20. Ellos serían quienes liderarían dicha misión por todo el mundo, fundando iglesias nuevas, al margen de la Torá y centradas en Cristo.

La realidad histórica dista mucho de ese escenario, y manifiesta ser mucho más compleja. Es claro que Jesús quiso iniciar un movimiento de renovación religiosa pero siempre al interior del judaísmo. De otro modo, no se explicaría por qué los mismos apóstoles se oponen visceralmente más tarde en ese punto, a Pablo de Tarso. Los textos que apoyan el escenario imaginado tienen sobradas características de interpolaciones posteriores o interpretaciones teológicas pospascuales.

Los discípulos quieren continuar con la misión renovadora del maestro al interior de la religión hebrea y, entre tanto, se le suman miembros del judaísmo provenientes de la diáspora, lo que será un elemento desencadenante de tensiones con muchas consecuencias en las décadas subsiguientes. Estos últimos profesan una religión más abierta y dialogante con el paganismo, dominan su lengua y conocen su cultura. Además, profesan un judaísmo menos radical y más relativo que el oficial, y que incluso el profesado por la facción cristiana hebrea. La ley, el templo, el sábado, la circuncisión, quedan para ellos en un segundo plano, mientras que la fe en el resucitado sustituye y anula los elementos anteriores. La distinción entre las dos facciones, helenista cristiana y hebrea cristiana, es clara y muy pronto creará conflictos en el seno de la gran comunidad. Pero será más profunda la crisis que se genera entre esta facción cristiana helenista y la religión oficial del templo, cuyas autoridades darán muerte a Esteban, uno de los principales portavoces de los helenistas cristianos.

La consecuencia de esta muerte es que este grupo tiene que huir de Jerusalén. Todo parece indicar que no sucedió lo mismo con la facción hebrea del movimiento de Jesús debido a su gran asimilación con la religión oficial. Esta huida apenas mencionada por parte de los cristianos helenistas será la primera semilla del trabajo realizado más tarde por Pablo. Queda claro que el encuentro con las demás culturas se da, de una manera involuntaria y accidental, y no es fruto de una reflexión teológica concienzuda y lógica. En palabras de Piñero (2007): «La fundación de la iglesia cristiana no ha sido el resultado de una planificación de los apóstoles, pero ni siquiera de los helenistas» (p. 285). Hechos 8,4, al narrar este evento, no tiene ningún reparo en utilizar el verbo «huir».

Esta huida de los helenistas que «fueron, según todos los indicios, los primeros que traspasaron las fronteras geográficas de la región siropalestinense, llevando el evangelio hasta Antioquía y desde allí a otras ciudades del Imperio» (Aguirre, 2010, p. 127), termina con la instalación de estos cristianos helenistas en dife-

rentes lugares fuera de Palestina, el más importante de ellos: Antioquía, una de las principales ciudades del Imperio después de Roma y Alejandría. Al mismo tiempo será uno de los principales epicentros fuera de tierra santa. Estas comunidades, sin embargo, continúan practicando un cristianismo en parte judío, en clara referencia y obediencia al cristianismo palestino. Es en esta ciudad de Antioquía donde reciben por vez primera el nombre de cristianos, pues los paganos percibían diferencias notables con el judaísmo (Aguirre, 2010, p. 144).

La expulsión de Palestina y las experiencias extáticas que tuvieron del Espíritu Santo, al margen del judaísmo, terminarán consolidando su identidad propia. El Espíritu Santo actuaba con independencia de la ley, de la raza o de la etnia y suscitaba la adhesión a Cristo. Para la comunidad cristiana jerosolimitana la superación del nacionalismo judío, y el encuentro con todas las demás culturas era algo que empezaba a tener sus orígenes en el mismo Dios (experiencias extáticas), y no solo en accidentes históricos. Por tanto, no era una decisión humana de Bernabé, líder de esta nueva comunidad, quien promovía ya varias misiones en tierras gentiles.

Pablo, los gentiles y el universalismo

El evento que partirá la época pospascual en dos será la aparición en escena de Pablo de Tarso. Comprender lo que le hizo cambiar de actitud y vida resulta una tarea compleja, pero ciertamente fue una experiencia religiosa y personal, que removió los cimientos mismos de su existencia. Pablo comprende de manera vivencial que su vocación es llevar el evangelio a los confines de la tierra, a todas las culturas, razas, etnias y lugares, pero sin anularlas, pues no será necesario que los conversos se vuelvan judíos, ya que el evento Cristo está mucho más allá de una nación específica, o de una raza concreta, y abarca al género humano, e incluso a la misma creación.

Será Pablo entonces quien termine cortando el cordón umbilical que todavía une al movimiento de Jesús con el de la religión nacionalista judía madre. Pero este corte llevará décadas, lágrimas y sudor. La comunidad jerosolimitana se opondrá férreamente, en particular, a través de Santiago y, por un primer momento, tendrá una influencia casi aplastante provocando la huida de Pablo a lugares donde el evangelio no haya sido anunciado y, por supuesto, no haya judeocristianos; él «vivió un importante sincretismo cultural, en el que Occidente se abría a Oriente,

y una aspiración a una unidad universal, que, sin duda, proyectó en su ulterior predicación» (Piñero, 2007, p. 309).

Los helenistas, por su contacto intercultural en ciudades cosmopolitas, tendrán una visión más abierta y un horizonte más amplio para comprender la trascendencia metacultural del evangelio cristiano, pero necesitarán de un líder obstinado como Pablo, que les confirme sus intuiciones y les ayude a identificar las consecuencias de su comprensión religiosa y su diálogo cultural. Su conocimiento de la cultura grecorromana y de la religión mosaica serán fundamentales para ese diálogo.

Ellos fueron también quienes rompieron las barreras étnicas acogiendo a los paganos en igualdad de condiciones. Estos rasgos visibles, que caracterizan la actuación de los helenistas, son la expresión de una vivencia particular de la fe en Jesús, moldeada por la forma peculiar de vivir como judío que se había ido configurando en contacto con el mundo helenístico en la diáspora (Aguirre, 2010, p. 128).

El elemento identitario del nacionalismo judío de la época es la circuncisión y, por ello, como lo muestran las cartas paulinas, será uno de los caballos de batalla entre Pablo y el resto de los apóstoles.

Pablo comprende la importancia salvífica del evento pascual, y paradójicamente lo radicaliza más que los apóstoles. Pero, lo que en esencia es paulino, es el reconocimiento de la gratuidad divina total y absoluta que opera esa salvación, al margen de la ley, del nacionalismo judío, de todos los símbolos, raza, sexo o posición social.

El objetivo de Pablo será llevar la oferta gratuita de salvación por parte de Dios más allá de las fronteras étnicas y geográficas de Israel... ampliar las fronteras del pueblo elegido: no tenían sentido los signos de identidad étnicos que limitaban el acceso a Dios... para ello adoptó estrategias y modelos culturales del entorno grecorromano de los destinatarios (Aguirre, 2010, p. 167).

Para Saulo se trata de un completo reseteo, y de la última y más importante oportunidad y oferta de salvación que recibe el ser humano en la persona del crucificado-resucitado.

Para el apóstol de los gentiles no cabe ninguna duda. El cristianismo es una nueva realidad con identidad y vida propias. La desvinculación de la religión

madre y de su nacionalismo es inevitable, y la salida hacia los gentiles es una tarea urgente. Esto lo descubre cuando en sus misiones con Bernabé varias personas no judías quieren participar del evangelio. Será este apóstol quien arrojará el cristianismo naciente al encuentro dramático con el Imperio romano. Precisamente, en este encuentro el cristianismo va a ir descubriendo su propia y específica identidad, y se va a dar un enriquecimiento teológico sustantivo (como en el caso del exilio, el Génesis y la cultura mesopotámica) cuando empieza a dialogar con la cultura grecorromana, y a tomar en préstamo categorías propias de esta cultura que permitirán formular valiosas construcciones doctrinales antes impensadas.

Dos hitos son fundamentales al inicio de esta fase de confrontación entre Pablo y los demás apóstoles: el Concilio de Jerusalén y el conflicto de Antioquía. Eran muchas las cuestiones teológicas y sociológicas que surgían de la nueva configuración de los creyentes en esta ciudad apenas mencionada:

1) ¿Puede el judeocristianismo basarse solo en la fe en Cristo?, 2) ¿Puede ser la comunidad de Antioquía reconocida como igual por Jerusalén? 3) ¿Hay que circuncidar a los paganos creyentes? 4) ¿Quién y cómo ejerce la autoridad en el conjunto de las comunidades de cristianos? (Aguirre, 2010, p. 149).

Para resolverlas se convoca el Concilio de Jerusalén, donde el debate consistía en si los paganos convertidos al cristianismo se tenían que circuncidar o no. Detrás estaba un conflicto más profundo: ¿debían pertenecer en primer lugar al pueblo judío, asumir todo su sistema religioso y teológico o bastaba la fe en el Cristo muerto y resucitado?; ¿la oferta salvífica de Cristo no era suficiente y completa en si misma o se necesitaba además todo el sistema legal mosaico?; ¿se necesitaba primero ser judío para luego poder ser cristiano? No se llega a un acuerdo, sino a un arreglo superficial: donde Pablo fuese no se impondría la circuncisión, pero los apóstoles continuarían solicitándola como paso necesario para entrar en el pueblo elegido.

Es un misterio comprender por qué Pablo pudo desprenderse tan pronto del sistema legal mosaico sin perder su amor por la fe judía, y los apóstoles tardaron tanto. La superficialidad del arreglo en el Concilio de Jerusalén quedará evidente en las grandes dificultades que causaron los judaizantes a Pablo y su trabajo misionero en los años venideros.

El segundo evento es conocido como el incidente antioqueno. En pocas palabras consistió ya no en el tema de la circuncisión sino en el de las comidas. Comer con paganos o no. Mientras Pedro estuvo en Antioquía comía con los paganos sin problema alguno, pero en cuanto llegan los enviados de la comunidad de Jerusalén, Pedro se abstiene de dicha práctica. Explota el conflicto e increíblemente la comunidad de Antioquía (en la cual Pablo había crecido y había hecho crecer) se pone del lado de la comunidad de Jerusalén, incluso Bernabé, el compañero de viajes misionales de Pablo hace lo mismo. Pablo queda completamente solo y se marcha a continuar su misión donde pueda trabajar libremente (Aguirre, 2010, p. 154).

Todo apunta a que se dirige a los confines de la tierra, donde nadie pueda interferir en su labor evangelizadora, pero en el camino empieza a fundar comunidades. Pablo se introduce de lleno en un intercambio cultural sin precedentes. Comienza a viajar por Asia Menor visitando ciudades con una riqueza multicultural como Corinto, Éfeso, Galacia, para terminar en Roma.

Por razones que no viene al caso explicar en este espacio, las comunidades jerosolimitanas comienzan a pasar por momentos muy difíciles, pues el pueblo judío entra en guerra con Roma en el 66, en el 70 sufre la destrucción total del templo y, posteriormente, es expulsado de Palestina. Como afirma Küng (2005):

Las persecuciones y las ejecuciones tuvieron un papel decisivo en la separación (...) sin embargo la ruptura definitiva se produjo tras la destrucción del segundo templo por los romanos en el 70 d. C. (...) esta fue la excomunión formal de los cristianos (...) la excomunión de los cristianos por la jerarquía farisaica precedió a todas las persecuciones de los judíos por los cristianos (p. 39).

Cuando Pablo muere en el año 60, sus comunidades están bastante consolidadas, el evangelio paulino se ha extendido por Asia Menor y las comunidades han ido fundando a su vez otras comunidades,

El influjo de los helenistas fue mucho mayor que el de los otros grupos nacidos en Jerusalén después de la Pascua. Su acción se extendió muy pronto hasta los confines del Imperio y tuvo su expresión más conocida e importante en la actividad misionera llevada a cabo por Pablo y sus colaboradores (Aguirre, 2010, p. 134).

Ya es indetenible el triunfo del evangelio paulino, la no circuncisión, y la confesión en el Cristo pascual al margen del judaísmo. «El crecimiento de esta comunidad fue rápido, debido, sobre todo, al éxito de la misión entre los temerosos de Dios y los paganos, lo que devino en una diferenciación sociológica respecto al judaísmo» (Aguirre, 2010, p. 149).

La primera conclusión del caso de Pablo es la siguiente: si el multiculturalismo acompañó el proceso de formación del primer testamento y de Israel como pueblo, en el caso del cristianismo podríamos decir que fue el elemento principal que lo causó. Se puede afirmar que *la iglesia cristiana existe como realidad independiente de su religión madre judía gracias al encuentro intercultural*. Esto no excluye la acción del Espíritu Santo, sino que es su concreción. El movimiento de Jesús se vuelve Iglesia cuando se pone en salida. Cuando supera el miedo paralizante a lo diverso y diferente de sí.

El choque cultural se vio acentuado con situaciones para las cuales las comunidades no estaban preparadas ni tenían una legislación, lo que va a jugar un papel muy relevante en el cristianismo como a continuación lo explica Carlos Gil Albiol en *Así empezó el cristianismo*:

Esta situación (la presencia de judíos y paganos en la misma comunidad de mesa) planteó un doble conflicto: intracristiano e intrajudío. Por una parte, obligó a los creyentes de origen judío a tomarse en serio las consecuencias sociológicas del desarrollo cristológico: al compartir la mesa con paganos quedaban continuamente impurificados, lo que les obligaba a relativizar de hecho las normas de pureza ritual y a poner su pertenencia al grupo de cristianos por encima de su pertenencia al judaísmo (Aguirre, 2010, p. 149).

Cuando las comunidades de Jerusalén son expulsadas de Palestina terminan sumándose a estas comunidades que se han esparcido por varias provincias del Imperio romano⁵, y se vuelve a dar una simbiosis, pero sin afectar el proceso de

⁵ «¿Qué pasó con los cristianos judíos? Parte importante de la primera comunidad emigró de Jerusalén hacia Transjordania en 66 d. C. [...] tras una rebelión judía posterior, que conllevó la destrucción total de Jerusalén y la expulsión de los judíos, el año fatídico de 135 también trajo consigo el fin de la comunidad judeocristiana de Jerusalén y su posición dominante en la iglesia primitiva [...] Pronto el cristianismo judío [...] fue percibido por la iglesia cristiana gentil como una mera secta superviviente de etapas anteriores» (Küng, 2005, p. 49).

emancipación del judaísmo que terminará consolidándose completamente hacia el año 150 d. C.

Las comunidades judías de la diáspora prestarán una ayuda fundamental a la labor misionera de Pablo⁶, pues teniendo unas bases judías y una visión más multicultural, comprenderán la necesaria transición sin perder su fe yahvista, ahora consolidada en la persona del Resucitado.

En la primera etapa paulina se nota un claro acento escatológico. Incluso Pablo en la primera Carta a los Tesalonicenses está convencido de que presenciara la parusía o fin del mundo. Pero pronto empieza el apóstol a constatar que esta puede dilatarse enormemente y comienza una nueva etapa, la de la instalación en la sociedad, y arraigo en la historia.

Este evento es el germen de un proceso mucho más complejo conocido como institucionalización del cristianismo. A finales del primer siglo, el diálogo conceptual (que ya estaba presente desde Pablo) se empieza a sistematizar. Se toman prestadas categorías y estructuras organizativas del helenismo⁷, pero esta vez van a dejar una huella mucho más profunda en el cristianismo que la que dejó en el judaísmo el préstamo mesopotámico.

Aporte del cristianismo al Imperio romano

El intercambio cultural fue bidireccional, también el cristianismo realizó aportes fundamentales al Imperio. Las comunidades paulinas utilizaron el modelo de «la casa» en la construcción de las *ekklēsiai* y ello permitió resocializar a los nuevos creyentes. La sociedad urbana grecorromana en la que nacieron las iglesias paulinas, se caracterizaba por el fuerte desarraigo porque sus integrantes provenían del campo y de regiones conquistadas. Esto provocaba en las ciudades un conjunto plural de dialectos, lenguas, cultos, culturas.

Concluyendo con la fase paulina podemos citar una de sus frases célebres: «En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,28).

⁶ La extensión de la misión de los discípulos de Jesús fuera de Palestina se apoyó, al menos parcialmente, en una estructura previa: la diáspora judía (Aguirre, 2010, p. 139).

⁷ En este ambiente se explica tanto la actitud de muchos de los primeros cristianos respecto al estado romano, como el que la iglesia hiciese suyas las formas propias del estado (Piñero, 2007, p. 539).

Pablo en ningún momento se refiere a una necesidad de suprimir las diferencias culturales, sino a no utilizarlas como motivo de discriminación o segregación. Todas las culturas son respetables, y todas pueden participar de la salvación que regala el Cristo muerto y resucitado. Ante él todos somos iguales, gozamos de la misma dignidad y respeto. En una sociedad tan inhumanamente estratificada como la grecorromana este principio será revolucionario, y generará serios conflictos, cuando empiecen a sumarse gentes de diversas culturas y castas sociales.

Llegamos así a nuestra segunda conclusión del caso paulino: el cristianismo está llamado a ser un hogar donde todos se sientan en casa, donde lo único que quede excluido sea la opresión y el autoritarismo, y menos por cuestiones culturales, raciales o sociales.

Lucas, un intercambio cultural fructífero

En palabras de Rafael Aguirre Monasterio (2010): «La obra lucana es un exponente eximio de cómo el cristianismo primitivo logró el encuentro –o si se prefiere, la hibridación– entre la cultura helenística y el mundo bíblico judío» (p. 231). Esta obra busca un diálogo armonioso no solo con el helenismo sino también con el Imperio romano. Busca legitimar el cristianismo ante estos, en circunstancias adversas, reinterpretando el cristianismo para que fuese relevante y significativo para el mundo grecorromano. Realiza para ello una lectura teológica de la historia y ubica en ella a la iglesia como institución con un rol divino central, continuadora unánimemente de la obra universal realizada por Cristo. Para ello describe el itinerario de la Iglesia como ondas expansivas, cuyo epicentro es Jerusalén, luego Judea y Samaria para dirigirse a Roma y, por último, a los confines de la tierra. De esa manera busca inscribir el cristianismo en la historia humana, dialogar con su sociedad, evitar la persecución y tender puentes de entendimiento mutuo.

En primer lugar, aborda el tema de la convivencia con los paganos (y las comidas con ellos) en el mismo seno de la comunidad cristiana, y ante el dilema de la discriminación o seguir el judaísmo radicalmente encuentra una guía en el Jesús misericordioso. En su cristología este rasgo del nazareno será uno de los más importantes.

Lucas va a poner todos los focos en el Jesús que acoge a publicanos y pecadores, come con ellos, y esto le va a causar fuertes críticas. Este Jesús, interpreta Lucas, quiere con sus actos y sus gestos, hacer presente a un Dios que es misericordia

entrañable, con claros rasgos femeninos maternos, que acoge al hijo pródigo, que acepta el contacto con una mujer extranjera y que quiere por propia iniciativa entrar en la casa de Zaqueo, pero la razón que esgrime es fundamental para nuestro tema: «Porque también este es hijo de Abrahán». La comunidad de Lucas dará un paso más, y afirmará que Dios no solo recibe a los impuros de Israel, sino a todos los impuros: los paganos.

Para ello el texto distorsiona en parte la historia y coloca a Pedro liderando la salida a los gentiles, como si fuera su iniciativa y decisión, siempre movido e inspirado por el Espíritu en los capítulos 10 y 11 de los Hechos. Incluso entra en la casa de un centurión romano de nombre Cornelio, y les anuncia el Evangelio a todos. Obviamente es una lectura teológica muy posterior a los años en que sucedieron los eventos narrados. Pero lo importante es lo que está diciendo a su generación: el mismo mensaje de Pablo: en Dios no hay acepción de personas, todos sus hijos tienen la misma dignidad y valor, y son igualmente sujetos de derechos y deberes. Para este momento histórico la convivencia de judíos y paganos ya no representa una amenaza sino un logro, fruto de la experiencia de la buena noticia y una verdadera novedad histórica.

Pero Lucas no solo valora esta comunión en el seno de la comunidad cristiana, sino que, sin renunciar a ser una alternativa social profunda en términos de reino y fraternidad, busca ser realista y evita en lo posible el choque frontal con el Imperio. *Aprende a vivir dentro de él* sin adoptar sus valores, sus estructuras dominantes opresoras.

Desde el inicio tiene un marcado universalismo como reza su descripción del nacimiento de Jesús «Es luz para iluminar a los gentiles» (Lc 2,31).

Pero el encuentro cultural no solo se vivió *ad intra* del cristianismo primitivo, también se vivió *ad extra*. Warren Carter (2011), uno de los grandes estudiosos del tema, lo resume de la siguiente manera: «Los seguidores de Jesús viven una existencia híbrida que es el resultado de su participación en dos mundos: el de la dominación romana y el de la colectividad alternativa de los seguidores de Jesús» (p. 42).

La postura ante el imperio y su cultura no fue única, pero en general fue tensa por su carácter de dominación. Los textos del Segundo Testamento no necesitan mencionarla porque efectivamente lo invade todo, es omnipresente. Además, en el mundo romano del siglo primero a nadie se le ocurría pensar que la religión y la política eran dos cosas separadas. De hecho, la teología imperial era un arma

claramente política, que los gobernantes de turno usaban a su antojo y según la necesidad. Lo mismo sucedía en el judaísmo, pues los jefes religiosos eran en realidad los jefes políticos de Judea y aliados de Roma.

La teología imperial rezaba que Roma fue elegida por los dioses, especialmente por Júpiter, para gobernar un imperio sin fin (Virgilio, n.º 278-279). Por ello las prácticas religiosas públicas formaban parte integral de la vida social y política de Roma. Los emperadores se preocupaban por demostrar que eran, de manera individual, los receptores y beneficiarios de los dones divinos.

La concreción de la teología imperial en la práctica se conocía como «el culto imperial», que no era más que rendirle culto al emperador, no solo como un ser escogido por los dioses sino en algunos casos como hijo o encarnación de la divinidad. Este se celebraba por todo el imperio y las provincias donde estaba naciendo el cristianismo no eran una excepción, al contrario, algunas ciudades como Tiberíades llevaban sus nombres. Este culto se desarrollaba en templos, por medio de ritos, banquetes, festines, reuniones de asociaciones civiles e imágenes. Esto último llegó a desatar varias sublevaciones en Judea contra el emperador. Participar de este culto, si bien no era obligatorio en todas las provincias por igual, era una expresión de lealtad ciudadana. No hacerlo, un acto de rebeldía. De esta forma se aseguraban el control y la sumisión de cada pueblo local.

Los valores fundamentales de la élite social del imperio eran el dominio, el poder y la ostentación pública (Carter, 2011, p. 21). Ante esto el cristianismo naciente generó varias formas de resistencia y diálogo. Dado que las protestas que optaron por el enfrentamiento directo fueron absoluta y brutalmente aplastadas, en general, se optó por la protesta disimulada, calculada y cauta.

Esta red de protesta, que se ha llamado «transcripción oculta», ofrece una visión de la dignidad y las relaciones humanas que constituye una alternativa a la «transcripción pública» de la élite, su versión oficial de cómo se debe organizar la «sociedad». Los escritos del Segundo Testamento se pueden considerar, en parte, «transcripciones ocultas» (Carter, 2011, p. 26).

Por una parte, no están dirigidos a las élites sino a las comunidades cristianas, por otra parte, giran en torno a valores completamente opuestos, como la renuncia al estatus (Theissen, 2002, p. 87) y el amor al más débil. La teología de la cruz va a ser vital para proponer otras relaciones humanas alternativas, basadas en un servicio

real y no nominal como el promulgado por Roma y por cada institución con autoridad. Es por ello que el tema de la dominación y el poder, era tan temidos por Jesús, pues se podía reproducir en su movimiento, y más tarde veremos que dicho temor se hizo realidad a partir del siglo IV, las mismas relaciones de dominación y sumisión.

Principales posturas del Segundo Testamento ante la cultura grecorromana

Cuatro valoraciones, básicamente, hace el cristianismo del Imperio romano (Carter, 2011, p. 32): 1) el Imperio es el diablo (principalmente la literatura apocalíptica); 2) el mundo de Roma está sometido a juicio; 3) mientras tanto: actos de transformación; 4) mientras tanto, comunidades alternativas; 5) someterse al emperador, rezar por él (sobre todo a partir de la tercera generación).

Se abordará la cuarta, la más importante en los primeros siglos y, la quinta, fundamental después de Constantino, pero no solo. Se evita la confrontación directa, y ante un mundo individualista, hostil y salvaje se proponen comunidades que sean auténticas redes de apoyo mutuo. El objetivo es reducir el dolor, no provocarlo. Las ayudas propuestas van desde lo emocional-espiritual hasta lo económico. Tenemos claros testimonios de colectas al interior de las comunidades y entre ellas mismas. Mateo contrapone diametralmente las formas de relacionarse sin dejar el más mínimo margen de duda: «los jefes de las naciones las gobiernan tiránicamente, no ha de ser así entre vosotros» (Mt 20,25). Los evangelios invierten el orden imperial: el que quiera ser el primero que sea el último. La opción por el pobre la hace Dios, sus creyentes solo deben continuarla. Todo esto se realiza mientras se vive al mismo tiempo en el Imperio.

La primera gran aportación de Lucas será proponer comunidades con un modo de vida alternativo en términos de solidaridad en primer lugar:

Todos los creyentes vivían unidos y lo tenían todo en común; vendían las posesiones y haciendas, y las distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno. Todos los días acudían juntos al templo, partían el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón (Hch 2,44-46).

La segunda gran aportación será mostrar que las culturas no son obstáculos para la comunicación del evangelio, sino que son precisamente caminos para la misma. Vayamos al texto de Pentecostés:

Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos juntos en el mismo lugar.

De repente un ruido del cielo, como de viento impetuoso, llenó toda la casa donde estaban. Se les aparecieron como lenguas de fuego, que se repartían y se posaban sobre cada uno de ellos. Todos quedaron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según el Espíritu Santo les movía a expresarse. Había en Jerusalén judíos piadosos de todas las naciones que hay bajo el cielo. Al oír el ruido, la multitud se reunió y se quedó estupefacta, porque cada uno los oía hablar en su propia lengua. Y decían: ¿cómo los oímos cada uno en nuestra lengua materna? partos, medos y elamitas, habitantes de Mesopotamia, Judea y Capadocia. El Ponto y el Asia, Frigia, Panfilia, Egipto y las regiones de Libia y de Cirene, forasteros romanos. Judíos y prosélitos, cretenses y árabes, los oímos hablar en nuestras lenguas las grandezas de Dios (Hch 2,1-11).

Lo fundamental del texto para el tema que nos ocupa, es en primer lugar, la enorme diversidad de culturas y pueblos que se mencionan. No se anulan, se reafirman y respetan. Se reconocen individualmente, con su nombre propio. En segundo lugar, y es el segundo gran aporte de Lucas, consiste en que escuchan a los apóstoles hablar en su lengua materna o en su propia lengua; las dos realidades son complementarias. La lengua materna hace referencia al lenguaje más íntimo y personal del sujeto, el lenguaje con el cual se identifica y autocomprende. Se trata de los paradigmas que componen su cosmovisión. Lógicamente por el contexto (enumeración de naciones y topónimos) el texto no trata solo de categorías idiomáticas sino culturales y personales.

De aquí se concluye, que no es necesario que los oyentes renuncien a la cultura para recibir el evangelio, sino que este les llega precisamente por ella. La cultura propia no es un obstáculo sino un vehículo de comunicación. No son los destinatarios los que tienen que aprender arameo, el lenguaje de signos de los apóstoles, son estos los que deben aprender el lenguaje de aquellos. Se parte de los oyentes, de su mundo simbólico, de sus procesos interpretativos. Primero se escucha al interlocutor para luego hablarle. Es una experiencia que es obra del Espíritu, pues solo él puede permitir a los apóstoles vivir ese proceso de empatía, que consiste en salir de sí mismo para colocarse en el lugar del otro. Trascender los propios muros, juicios y miedos para encontrarse auténticamente con el otro. En resumidas cuentas, el encuentro cultural se da en términos de supervivencia, de

protesta e incluso de asimilación como muestran los últimos escritos del Primer Testamento diferentes a los de Lucas.

Límites de una reducción del anuncio a una cultura

A partir del siglo IV, con Constantino, el cristianismo se acomodará completamente al Imperio⁸, pasará a ser la religión oficial, adoptarán formas de gobierno muy similares. Desde el siglo II, sus ministros copiarán incluso las vestimentas de las élites, y los conceptos del helenismo. Al respecto, Estrada (1999) afirmará que:

La segunda corriente ministerial depende de la cultura grecorromana y consta de obispos (prefectos, *managers*, gestores, administradores) y diáconos (domésticos, criados, siervos), que son dos términos profanos. Designan determinadas funciones de la sociedad romana, sin que sean cargos institucionales en el sentido que tienen los de la tradición hebrea (p. 167).

La teología ya no será eminentemente misionera sino también apologética en los siglos segundo, tercero y cuarto. Dejará de ser histórica para volverse metafísica. Categorías como esencia, naturaleza, sustancia, ente, le irán ganando terreno a las primeras categorías cronológicamente hablando: reino, misericordia, los pobres, los últimos, seguimiento. Se lee la fe a partir de sistemas filosóficos, principalmente el platónico, y esto permite un desarrollo cualitativo, en la precisión y elaboración de conceptos bíblicos y la comprensión armoniosa y lógica de realidades como el monoteísmo y la fe trinitaria, la divinidad y la humanidad en la única y misma persona de Cristo entre otras.

Con esta combinación de fe y conocimiento, de teología y filosofía, elaboró el cambio teológico que a su vez posibilitó el cambio cultural: la combinación de cristianismo y cultura griega. Y a su vez el cambio cultural impulsó el cambio político: la alianza entre Iglesia y Estado (Küng, 2005, p. 59).

Para algunos teólogos este encuentro fue muy enriquecedor. El cristianismo

⁸ «Todas estas mezclas de nacionalismo y religión son contrarias al cristianismo, que precisamente irrumpe como una religión no vinculada a nación alguna. La vieja idea de pueblo de Dios se ha utilizado frecuentemente con pretensiones políticas para que la Iglesia se convierta en defensora del “espíritu nacional” y en garante de las tradiciones nacionales» (Estrada, 1999, p. 111).

aprendió a proclamar su mensaje en el lenguaje helenista, el lenguaje casi universal de la época. Se pudieron plantear nuevas cuestiones y desarrollar respuestas que sin los instrumentos conceptuales grecorromanos hubiera sido impensable. Esto le permitió universalizarse y llegar a todos los rincones de la *oikumene* o mundo conocido. Pero también el Imperio ganó en unidad y cohesión luego de convertir el cristianismo en su religión oficial. Una unidad que no sería eterna, sino temporal como lo muestra la historia. Otros autores opinan que el costo de haber helenizado el cristianismo ha sido muy alto, y se ha traducido en una pérdida de vigor y en una esclerotización institucional. De hecho, plantean como tarea urgente una deshelenización del mismo, y partiendo de la revelación dialogar con las categorías propias de cada cultura, estaríamos hablando de una africanización o americanización del evangelio. El decolonialismo⁹ y la lucha contra el etnocentrismo son imperativos morales para ellos. Con ese objetivo consideran fundamental no confundir las categorías helenistas con el mensaje cristiano, ni los elementos tomados en préstamo del Imperio con los elementos esenciales de la institución eclesial. Máxime cuando ya no vivimos en una cultura grecorromana sino por el contrario antimetafísica y antiimperialista; al respecto Estrada (1999) afirma:

No se puede confundir a la Iglesia como realidad teológica con sus distintas concreciones sociológicas adoptadas a lo largo de los siglos. Una realidad es la de la Iglesia y otra la de los distintos modelos organizativos, estructurales y culturales que ha asumido a lo largo de los siglos (p. 115).

2. Apuntes para el presente

En el proceso y, a la vez, desafío que tiene el cristianismo de trascender el occidentalismo apenas mencionado, en el presente, se divisan aportes significativos de culturas autóctonas, no tanto en términos conceptuales, sino precisamente en dimensiones más urgentes para él: en aportes de experiencias vivenciales que

⁹ «El simbolismo (de la experiencia de pentecostés y la posibilidad de comunicarse con otras culturas, narrado en Hechos) apunta a la restauración de la fraternidad humana, rota por el pecado. Hay que abrirse a la común dignidad humana, dada por la filiación divina, pero no se pueden eliminar las diferencias y alteridades que nos constituyen como sujetos históricos. Lo universal no se logra a base de abstraer o negar los rasgos particulares de una comunidad humana, sino a base de abrirse a los otros desde la propia lengua y cultura» (Estrada, 1999, p. 71).

podrían renovarlo y resignificarlo. La llamada de algunos líderes religiosos de la actualidad a convertirse a una actitud en salida, renunciando al miedo paralizante que produce la diversidad, motivando la cultura del encuentro, con lo diferente, con la otredad, donde más que la uniformidad se busque el enriquecimiento mutuo desde la propia identidad, se vuelve una tarea urgente para el cristianismo y todas las religiones. Es fundamental superar el paradigma que ve en ellas una causa de separación y no una experiencia de comunión. Lo mismo aplica para el intercambio cultural¹⁰, en el cual, el cristianismo puede ser un hogar que acoja y proteja cada cultura con su riqueza y se alimente él mismo de esta danza cultural al ritmo del amor fraterno, verdadera esencia suya.

De la misma forma que la multiplicación de lenguas simbolizó la dispersión y división de la humanidad en su intento de llegar al cielo y arrebatarse la divinidad (Gn 11,1-9), ahora la donación del Espíritu genera una nueva humanidad, en la que la multiplicidad de lenguas, pueblos y culturas no obsta para una comunicación universal. No se trata de que todos hablen la misma lengua, uniformidad que anularía las diferencias culturales, sino de una comunión que permite la unidad en la diversidad (Estrada, 1999, p. 71).

Después de este recorrido se ha intentado dejar claro que el evangelio de Jesús no se puede ni reducir ni agotar en ninguna cultura concreta, sino que es un evento humano-divino metacultural. Trasciende toda etnia y mentalidad. Lo contrario sería mutilarlo. Desoccidentalizar el cristianismo constituye una tarea previa al encuentro cultural. Por ello el modelo no puede ser ni el helenista, ni el del medioevo, pero tampoco el de la modernidad, ya que este tiende a ser hegemónico y excluyente de la diversidad. El diálogo interreligioso e intercultural tiene que pensar en un nuevo paradigma, máxime cuando la globalización actual hace presente una gran pluralidad de culturas mientras que al mismo ejerce por medio de las comunicaciones su soberanía. Partir del otro se vuelve un impera-

¹⁰ «De la misma forma que la multiplicación de lenguas simbolizó la dispersión y división de la humanidad en su intento de llegar al cielo y arrebatarse la divinidad (Gn 11,1-9), ahora la donación del Espíritu genera una nueva humanidad, en la que la multiplicidad de lenguas, pueblos y culturas no obsta para una comunicación universal. No se trata de que todos hablen la misma lengua, uniformidad que anularía las diferencias culturales, sino de una comunión que permite la unidad en la diversidad» (Estrada, 1999, p. 71).

tivo para no recaer en un imperialismo teológico o religioso. Escuchar antes que anunciar, y conocer profundamente al interlocutor se vuelve uno de los primeros pasos para cualquier diálogo religioso-cultural.

3. Reflexiones finales

Todo lo anteriormente expuesto nos habla de la acción de un Dios vivo y presente en la historia, no como quien irrumpe en ella, sino como quién la vive con nosotros. La multiculturalidad de la Revelación encuentra su principal fundamento en el hecho central de la misma, la Encarnación. Dios elige la pedagogía del devenir humano: la comprensión de las grandes verdades lleva tiempo y no siempre son en línea recta, no siempre se logran al primer intento. El pueblo de Israel se fue comprendiendo a sí mismo con el tiempo y en este recorrido se fue encontrando con el Dios revelado. Tierra, templo, ley, todos ellos intentos de comprender cómo se camina al lado de Dios. La fe que conocemos no se depositó en un lugar al cuál todos deben ir, no es un objeto que llevamos con prisa a todos aquellos que aún no lo conocen. La fe es un proceso porque esencialmente es una experiencia y el elemento esencial de toda experiencia es el tiempo.

No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna» (cf. 3,16) (Benedicto XVI, 2005, n.º 1).

La Revelación de Dios tiene la misma pedagogía que podemos constatar en la Encarnación: es concreta, real y viva. Su llegada marca un antes y un después. El Dios que se revela y el Dios que se encarna realmente cambian la historia de la humanidad. El punto central sobre el que debemos arrojar luz es este «cómo»: ¿cómo ese Dios que se revela, que se encarna, cambia la historia? El devenir histórico del hombre, sus siglos de historia son el vehículo elegido por Dios para mostrarnos su rostro. No se da en un día, no se agota en un hecho. No podemos tampoco identificarla con una cultura, no podemos delimitarla en una región o punto geográfico. Sí, podemos decir, «cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley» (Ga 4,4) pero la compren-

sión de esa realidad, la interiorización de esa Verdad se da necesariamente en el tiempo. La contundente decisión de Dios de caminar entre nosotros debe siempre entretejerse con la conciencia dubitativa y progresiva que vamos adquiriendo de tan tremendo hecho.

Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. (Concilio Vaticano II, 1965, n.º 2)

Dios se encarna, ¿qué hecho más concreto y real que este? Pero al mismo tiempo, ¿qué de acabado, definitivo, contundente y completo hay en un recién nacido? El hecho radical de la encarnación contrasta y choca con la realidad del Dios hecho niño, frágil, abierto a aprenderlo todo, a conocerlo todo. La cristología que se desprende de Belén no puede ser aprendida, sino vivida. Dios se toma su tiempo, lo hizo con Israel, con el formarse de la fe y lo hace ahora también en la plenitud de los tiempos en la comprensión de la persona de Jesús, verdadero Dios y hombre. La encarnación es el mejor ejemplo de la multiculturalidad del mensaje del Evangelio: la Revelación es tan concreta como lo puede ser Cristo en Belén. Pero al mismo tiempo, la Revelación, Cristo, han querido sujetarse a la historia, se han obligado al devenir humano. Cristo no aparece entre nosotros, se hace uno de nosotros, Cristo no nos dice cómo vivir, vive como debíamos vivir. Visto de esta manera, evangelizar no es tanto llevar a todas las gentes el conocimiento de Cristo, es ver en todas las gentes, en todas las culturas, en todos los pueblos al Cristo encarnado que en se muestra y se revela en la cotidianidad humana.

Esta nueva perspectiva se presenta como una perspectiva distinta que nos libera de esos axiomas preconcebidos: evangelizar automáticamente significa pastoral, la catequesis es la consecuencia lógica de la predicación, el rito sacramental es el corolario de la conversión. Visto así, podemos pasar de preocuparnos por llevar el Evangelio a todos los rincones de la tierra a darnos cuenta de que en cada rincón de la tierra resonó ya el *Adeste fideles laeti triumphantes. Venite, venite in Bethlehem.*

Referencias bibliográficas

- Aguirre, R. (Ed.). (2010). *Así empezó el cristianismo*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Benedicto XVI. (2005). *Carta encíclica «Deus caritas est» sobre el amor cristiano*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.
- Biblia de Jerusalén*. (2009). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Blenkinsopp, J. (2001). *El Pentateuco: Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Bottero, J. y Kramer, S. N. (s. f.). *El mito de Atrahasis o del muy sabio*. Recuperado de: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWVpbnxjdXJzb2xpdGVyYXR1cmF1bml2ZXJzYWw8Z-3g6ZDMzOThiOGVjNzI1YTll>
- Carter, W. (2011). *El Imperio romano y el Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución dogmática «Dei Verbum» sobre la divina revelación*. Recuperado de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html.
- D'Agostino, F. (2007). *Gilgamés o la conquista de la inmortalidad*. Madrid: Trotta.
- Enūma Eliš y otros relatos babilónicos de la Creación*. (2014). (L. Feliu Mateu y A. Millet Albà, eds. y trads.). Madrid; Barcelona: Trotta; Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Estrada, J. A. (1999). *Cómo surgió la Iglesia*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Gil Arbiol, C. (2010). La primera generación fuera de Palestina. En R. Aguirre (Ed.), *Así empezó el cristianismo*. (p. 139-177). Estella (Navarra): Verbo Divino.
- González Echegaray, J.; Asurmendi, J.; García Martínez, F.; Alonso Schökel, L.; Sánchez Caro, J. M. y Trebolle Barrera, J. (1999). *La Biblia en su entorno*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Graves, R. y Patai, R. (1964). *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza.
- Küng, H. (2005). *La Iglesia católica*. Barcelona: Debate.
- Liverani, M. (2004). *Más allá de la Biblia: historia antigua de Israel*. Barcelona: Crítica.

- Piñero, A. (2007). *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*. Córdoba (España): El Almendro.
- Ramis Darder, F. (2019). *Mesopotamia y el Antiguo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Ska, J. L. (2001). *Introducción a la lectura del Pentateuco: claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Theissen, G. (2002). *La religión de los primeros cristianos: Una teoría del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme.
- Virgilio. (1999). *La Eneida*. Madrid: Mestas Ediciones.
- Voth, E. (2019). Entorno histórico, cultural y literario del Antiguo Próximo Oriente (Parte 1). *Vive la Biblia*. Recuperado de: <https://vivelabiblia.com/entorno-historico-cultural-y-literario-del-antiguo-proximo-oriente-parte-i/>.

Humanitas

ISBN: 978-958-5518-58-2 (digital)

