

# Los discursos y los hechos

Pragmatismo  
capitalista,  
teoricismos y  
socialismos  
distantes



Eduardo L. Menéndez

## SERIE SALUD COLECTIVA

*El médico y la medicina: autonomía y vínculos de confianza en la práctica profesional del siglo XX*

Lilia Blüma Schraiber, 2019

*Gobernantes y gestores: las capacidades de gobierno a través de narrativas, puntos de vista y representaciones*

Hugo Spinelli, Jorge Arakaki, Leonardo Federico, 2019

*Morir de alcohol: saber y hegemonía médica*

Eduardo L. Menéndez, 2020

*Violencia obstétrica en América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias*

Patrizia Quattrocchi, Natalia Magnone (comp.), 2020

*Pensar en salud*

Matio Testa, 2020

*Adiós, señor presidente*

Carlos Matus, 2020

*Método Paideia: análisis y cogestión de colectivos*

Gastão Wagner de Sousa Campos, 2021

*Gestión en salud: en defensa de la vida*

Gastão Wagner de Sousa Campos, 2021

*Desafíos para la salud colectiva en el siglo XXI*

Jairnilson Silva Paim, 2021

*Estado sin ciudadanos: seguridad social en América Latina*

Sonia Fleury, 2021

*Teoría del juego social*

Carlos Matus, 2021

*La salud persecutoria: los límites de la responsabilidad*

Luis David Castiel, Carlos Álvarez-Dardet, 2021

*Salud: cartografía del trabajo vivo*

Emerson Elias Merhy, 2021

*Sentirjugarhacerpensar: la acción en el campo de la salud*

Hugo Spinelli, 2022

*Saber en salud: La construcción del conocimiento*

Matio Testa, 2022

*El líder sin estado mayor: la oficina del gobernante*

Carlos Matus, 2022

*La historia de la salud y la enfermedad interpelada: Latinoamérica y España (siglos XIX-XXI)*

Gustavo Vallejo, Marisa Miranda, Adriana Álvarez, Adrián Carbonetti, María Silvia Di Liscia, 2022

*Precariedades del exceso: Información y comunicación en salud colectiva*

Luis David Castiel, Paulo Roberto Vasconcellos-Silva, 2022

*Estrategias de consumo: qué comen los argentinos que comen*

Patricia Aguirre, 2023

*La planificación en el laberinto: un viaje hermenéutico*

Rosana Onocko Campos, 2023

*El recreo de la infancia: Argumentos para otro comienzo*

Eduardo Bustelo, 2023

*De hierro y flexibles: Marcas del Estado empresario y consecuencias de la privatización en la subjetividad obrera*

María Cecilia de Souza Minayo, 2023

*Dispositivos institucionales: Democracia y autoritarismo en los problemas institucionales*

Gregorio Kaminsky, 2023

*Pensamiento estratégico y lógica de programación: El caso salud*

Matio Testa, 2023

*Epidemiología en la pospandemia: De una ciencia tímida a una ciencia emergente*

Naomar de Almeida Filho, 2023

*Trabajo, producción de cuidado y subjetividad en salud*

Túlio Batista Franco, Emerson Elias Merhy, 2023

*Teoría social y salud*

Roberto Castro, 2023

*Participación social, ¿para qué?*

Eduardo L. Menéndez, Hugo Spinelli, 2024

## SERIE CLÁSICOS

*Política sanitaria argentina*

Ramón Carrillo, 2018

*Medicina del trabajo al servicio de los trabajadores*

Instituto de Medicina del Trabajo, 2019

*Geopolítica del hambre: Ensayo sobre los problemas de la alimentación y la población del mundo*

Josué de Castro, 2019

*La salud mental en China*

Gregorio Bermann, 2020

*La enfermedad: Sufrimiento, diferencia, peligro, señal, estímulo*

Giovanni Berlinguer, 2022

*Natural, racional, social: razón médica y racionalidad científica moderna*

Madel T. Luz, 2022

*Hospitalismo*

Florencio Escardó, Eva Giberti, 2022

## SERIE TRAYECTORIAS

*Vida de sanitarista*

Mario Hamilton, 2021

## SERIE DIDÁCTICA

*Teorías dominantes y alternativas en epidemiología*

Marcelo Luis Urquía, 2019

*Método Altadir de planificación popular*

Carlos Matus, 2021

*Búsqueda bibliográfica: Cómo repensar las formas de buscar, recopilar y analizar la producción científica escrita*

Viviana Martinovich, 2022

*pensar-escribir-pensar: Apuntes para facilitar la escritura académica*

Martín Domecq, 2022

*Investigación social: Teoría, método y creatividad*

María Cecilia de Souza Minayo (organizadora), Suely Ferreira Deslandes, Romeu Gomes, 2023

*Introducción a la epidemiología*

Naomar de Almeida Filho, María Zélia Rouquayrol, 2023

## SERIE INFORMES TÉCNICOS

*Salud en cárceles: Informe de auditoría de la situación sanitaria en el Servicio Penitenciario Bonaerense, 2013-2014*

Instituto de Salud Colectiva, 2020

Los discursos y los hechos:  
Pragmatismo capitalista, teoricismos y  
socialismos distantes

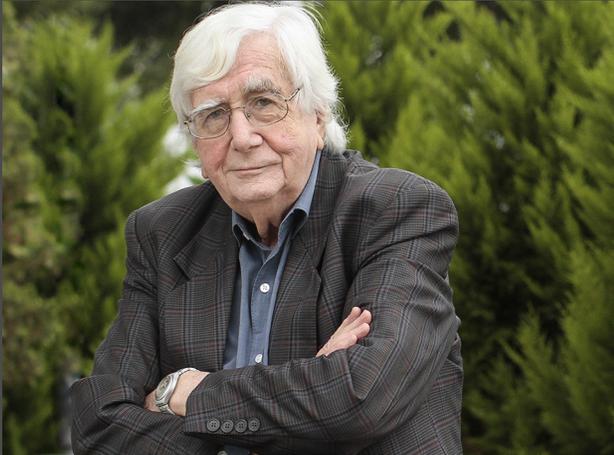
*Eduardo L. Menéndez*



**EDUNLA**  
COOPERATIVA

Secretaría de Investigación y Posgrado

## Eduardo L. Menéndez



Es doctor en Ciencias Antropológicas, investigador y profesor emérito del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de México y coordinador del Seminario Permanente de Antropología Médica (SPAM). Recibió el título de Doctor Honoris Causa por la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona, España (2009); por la Universidad Nacional de Rosario (2015) y por la Universidad Nacional de Lanús (2023), ambas de Argentina. Su trayectoria de investigación se centra en la epidemiología cultural y el proceso de salud, enfermedad y atención; el desarrollo teórico de los materiales etnográficos; el alcoholismo y las relaciones con la violencia en México, así como la problemática de la antropología del siglo XX. Su prolífica producción de artículos, capítulos y libros lo consagran como uno de los principales exponentes de la antropología médica de Latinoamérica. Entre los libros publicados en Cuadernos del ISCo se encuentran: [Morir de alcohol: saber y hegemonía médica](#) (2020) y, entre sus artículos publicados en la revista científica *Salud Colectiva*, se destacan “[El modelo médico y la salud de los trabajadores](#)” (2005); “[De racismos, esterilizaciones y algunos otros olvidos de la antropología y la epidemiología mexicanas](#)” (2009); “[Modelo médico hegemónico: tendencias posibles y tendencias más o menos imaginarias](#)” (2020); “[Consecuencias, visibilizaciones y negaciones de una pandemia: los procesos de autoatención](#)” (2020); “[Orígenes y desarrollo de la medicina tradicional: una cuestión ideológica](#)” (2022); “[De los usos pragmáticos de la medicina tradicional por parte del sector salud a las exclusiones ideológicas de las orientaciones antropológicas: el caso mexicano \(1930-2022\)](#)” (2022); “[De omisiones especializadas: la biomedicina como parte intrínseca de la vida de los pueblos originarios](#)” (2023)”, entre otros.

# Contenido

Introducción: Algunos puntos de partida	1
Capítulo 1. La realidad como melancolía	5
<i>Las idas y vueltas de los sujetos y de las expectativas</i>	7
<i>Casi todo tiempo pasado fue peor</i>	14
<i>Feos, sucios y malos</i>	21
Capítulo 2. Los racismos son siempre culturales e ideológicos	25
<i>Los racismos son eternos</i>	28
<i>Etnocentrismo o los peligros de la normalidad</i>	38
<i>Las posibilidades paradójicas de las diferencias</i>	46
<i>El redescubrimiento de lo obvio</i>	51
Capítulo 3. El pragmatismo capitalista ¿tiene límites?	55
<i>Ambivalencias y/o contradicciones</i>	55
<i>Algunos problemas que solemos excluir</i>	65
<i>Los deseos, los asombros y las prácticas</i>	68
Capítulo 4. Los juegos teoricistas y la vida como relato	77
<i>Todo el poder a lo ideológico, o de algunas confusiones metodológicas</i>	79
<i>Nuevamente la vida cotidiana</i>	82
<i>Las narrativas como cuentos</i>	88
Capítulo 5. Racismo, colonialismo y neocolonialismo: Los usos pragmáticos del capitalismo	93
<i>La función ideológica de los racismos</i>	96
<i>Un pragmatismo que nunca concluye</i>	106
<i>¿Qué fue de la descolonización africana?</i>	111
<i>Interregno antioccidental y algunas omisiones</i>	118
Capítulo 6. De líderes y pueblos: ¿qué pasó con Mandela?	123
<i>Todos somos leninistas</i>	124
<i>Occidentalismos, derechos humanos y otras esencias</i>	139
<i>Relativismo y normalidades</i>	145
Capítulo 7. Producción de sujetos sociales: el caso de los pueblos originarios	149
<i>Identidades y autonomías: propuestas diferentes y problemas comunes</i>	151
<i>Las similitudes de las luchas antisistémicas</i>	156
<i>Los posibles etnicismos new age</i>	161
<i>Las palabras y los hechos</i>	174

Menéndez, Eduardo L.

Los discursos y los hechos : pragmatismo capitalista, teoricismos y socialismos distantes / Eduardo L. Menéndez. - 1a ed - Remedios de Escalada : De la UNLa - Universidad Nacional de Lanús, 2024.

Libro digital, PDF - (Cuadernos del ISCo / Hugo Spinelli ; 44)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8926-59-9

1. Ciencias Sociales. 2. Antropología Social. I. Título.

CDD 306.2

Colección *Cuadernos del ISCo*

Serie *Salud Colectiva*

Dirección científica: *Hugo Spinelli*

Dirección editorial: *Viviana Martinovich*

Edición ejecutiva: *Jorge Arakaki, Ignacio Yannone*

Coordinación editorial de esta obra: *Carina Pérez*

Foto de tapa e interiores: *Marco Ortiz*

Digitalización del texto: *Guillermo Eisenacht*

Corrección de estilo: *Jorge Arakaki*

Diagramación: *Ivana Leiva Baldis*

© 2024, Eduardo L. Menéndez

© 2024, EDUNLa Cooperativa

ISBN 978-987-8926-59-9

DOI: [10.18294/9789878926599](https://doi.org/10.18294/9789878926599)

EDUNLa Cooperativa

Edificio "José Hernández", 29 de Septiembre 3901, B1826GLC Remedios de Escalada,

Buenos Aires, Argentina

Teléfono: (54-11) 5533-5600 int. 5727

[edunla@unla.edu.ar](mailto:edunla@unla.edu.ar)

Instituto de Salud Colectiva

Edificio "Leonardo Wertheim", 29 de Septiembre 3901, B1826GLC Remedios de Escalada,

Buenos Aires, Argentina

Teléfono: (54-11) 5533-5600 int. 5958

<http://cuadernosdelisco.unla.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.





# Introducción

## Algunos puntos de partida

“Para poder responder a esta pregunta debemos hacer balance de donde nos encontramos. El estructuralismo, el marxismo, el postestructuralismo y demás corrientes han dejado de ser los temas atractivos que en otro momento fueron. En las orillas más inhóspitas de la academia, la filosofía francesa ha dejado paso a la fascinación por el beso francés. En algunos círculos culturales, la política de la masturbación ejerce una fascinación mucho mayor que la política de Oriente Próximo. El socialismo ha ido perdiendo terreno frente al sadomasoquismo. Entre los estudiosos de la cultura, el cuerpo es un tema que está de moda, pero por lo común se trata del cuerpo heroico, no del cuerpo famélico.” Terry Eagleton (2005, p. 14)

Este texto constituye, en cierta medida, una continuación de mi libro *La parte negada de la cultura* (2002), dado que retomo algunos problemas y, sobre todo, trato de profundizar ciertos aspectos que no solo siguen siendo vigentes, sino que se han agudizado en los últimos veinte años. Incluyo aquí una serie de problemáticas que se fueron desarrollando durante la expansión neoliberal, desde los años ochenta hasta principios de 2000, pero que recientemente adquirieron no solo claridad sino también desencantos para gran parte de los analistas, como son la perduración del neoliberalismo pese a las crisis desencadenadas en 2008-2009 y en 2020-2022 y a las profecías del derrumbe final del capitalismo, especialmente por los que cuestionan el *pensamiento único* y colocan sus esperanzas en los nuevos movimientos sociales, los cuales, salvo excepciones como las de los mapuches chilenos, acentuaron su declive, incluso hasta desaparecer pocos años después de declarada la crisis de 2008-2009.

Movimientos sociales y analistas que, además, fueron incapaces de vislumbrar la nueva vuelta de tuerca de un neoliberalismo que se asoció a una suerte de proteccionismo a través de los planteos de Donald Trump, como si luego del neoliberalismo ya no existieran otras alternativas que el derrumbe capitalista, ignorando de paso el desarrollo de un capitalismo de Estado como es el chino, que viene asociando neoliberalismo y proteccionismo desde hace más de veinte años.

Más aun, si bien surgieron propuestas desde la izquierda —o por lo menos desde *abajo*— en diversos países, en términos formales y no formales; conjuntamente se ha dado, en la mayoría de los países europeos, el crecimiento y la visibilidad de tendencias de derecha, incluso fascistas, que manejan un lenguaje nacionalista y racista que se creía definitivamente excluido. Y esta reaparición, igual que otros

procesos que trataremos en este texto, se ha dado respecto de problemas que me han preocupado constantemente y que tienen en común que los he reflexionado, pero también experimentado, y no solo en términos de mi vida académica. Incluso, algunas de esas *viejas* problemáticas, como el racismo, han resurgido no solo social sino políticamente en países centrales y en países dependientes, de tal manera que lo tenemos de nuevo entre nosotros, aunque, recordemos que los racismos nunca abandonaron Europa, ni los EEUU, ni América Latina, ni el resto del mundo.

Uno de los núcleos de este texto, más allá de la diversidad de temas que trataré, refiere al pragmatismo capitalista y a algunos de sus principales mecanismos ideológicos y sociales de dominación y hegemonía. Considero que el pragmatismo capitalista no tiene principios, o mejor dicho que su único principio es el de obtener la máxima tasa de ganancia, como sea, y que, por lo tanto, es sumamente difícil de enfrentar a través de propuestas y acciones basadas en principios. Así como también es por lo menos riesgoso enfrentarlo a través de posiciones pragmáticas dado que tienden no solo a anular los principios sino a caer en formas aun más negativas de sociedad, como ocurrió con la tragedia estalinista.

Aclaro, para evitar equívocos, que no niego que haya diferencias entre las actividades y propuestas capitalistas desarrolladas durante la primera expansión colonial, durante la Revolución Industrial, durante la segunda expansión colonial, durante el auge de los fascismos, durante las crisis económico/sociales de finales del siglo XIX, la de 1929, o las generadas en la segunda mitad del siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI. Pero, y lo subrayo, dichas diferencias se deben justamente al ejercicio de un pragmatismo en busca del objetivo nuclear del capitalismo.

En este texto, prácticamente en todos los capítulos, me refiero a dos aspectos complementarios: el teoricismo dominante en gran parte de las corrientes actuales de pensamiento; y la recuperación de la búsqueda de la verdad como objetivo necesario de nuestras reflexiones y actos. Por *teoricismo* me refiero a los analistas que se reducen a elaborar teoría de las teorías, donde la realidad remite a los recuerdos sobre todo de las películas vistas durante sus niñeces y adolescencias, y que concluyen frecuentemente en el descubrimiento de lo obvio. Y la recuperación de la verdad tiene que ver con superar las consecuencias de las quiebras de los *marxismos* que desembocaron en un relativismo del cual la mayoría de las corrientes no han salido o no han podido salir, recurriendo a la posverdad como alternativa analítica.

Este libro ha sido escrito de una manera que podemos llamar *circular*, ya que en cada capítulo retomo una parte de los procesos y problemas formulados en los capítulos previos, tratando de profundizarlos a través de recuperar nuevos aspectos. Pero, además, si bien trata sobre procesos y problemas políticos e ideológicos, y sobre sus explicaciones y faltas de explicaciones teóricas, dichos procesos y problemas fueron analizados y reflexionados no solo a través de los actores y lugares donde opera lo político a nivel manifiesto, sino a través de diferentes juegos de poder y no solo a través de lo político o de lo económico-político.

Parto del supuesto de que por lo menos parte de los fracasos explicativos y de acción respecto de nuestras realidades se deben a analizar lo político exclusivamente

a través de lo político, excluyendo el análisis de lo que opera en la vida cotidiana de los diferentes sectores y actores sociales, incluida la que antes llamábamos *intelligentzia*; ya que la vida cotidiana es el lugar donde se reproducen los sistemas y las estructuras de poder. En mi caso, he estudiado esa vida cotidiana a través de los procesos de salud/enfermedad/atención/prevención (SEAP), aun cuando en este libro casi no haya referencias explícitas a dichos procesos. Pero, además, la he estudiado buscando no solo las *diferencias*, que constituye una de las manías teóricas del pensamiento actual, sino también las semejanzas, que es posiblemente la manera más idónea y eficaz de enfrentar al racismo y a los etnocentrismos radicales; dado que el énfasis exclusivo en las diferencias concluye casi inevitablemente en racismos.

Mis análisis pueden parecer pesimistas, pero creo que hay que problematizar la realidad a fondo para, a partir de allí, recomenzar la reflexión, no en términos de que el socialismo es imposible, sino en relación con sus posibilidades. Pero para ello necesitamos asumir no solo los conflictos y contradicciones, sino las semejanzas y diferencias que encontramos en los procesos, y que suelen ser anulados por la aplicación de enfoques mecánicos, pese a pretenderse dialécticos. Y que pudimos volver a observar, a finales del 2022, en los análisis que se hicieron sobre el último mundial de fútbol en términos de colonialismo, neocolonialismo y occidentalismo.

Aclaro que en este libro no voy a plantear qué es una sociedad socialista, simplemente porque ahora no lo sé, aunque en las décadas de 1950, 1960 y 1970 pensara que lo sabía; o mejor –o tal vez peor aún– pensaba que no había que pensarlo, porque “las sociedades se construyen en las prácticas” y, por lo tanto, era con los hechos que produjéramos que se iría construyendo el socialismo. Lo que por desgracia vuelvo a escuchar en estos días, y no solo a través de las palabras envejecidas de algunos honestos intelectuales de mi edad, sino de jóvenes militantes y no solo de la palabra.

Si bien una parte del camino “se hace al andar”, creo que el mundo se ha llenado de autopistas, carreteras, caminos secundarios y senderos desde hace mucho tiempo, es decir que ya tenemos muchos caminos y demasiadas caminatas, y la cuestión está en qué queremos hacer con ellos además de caminar.

Coyoacán, 20 de enero de 2023



# Capítulo 1

## La realidad como melancolía

Considero que, para comprender los procesos y problemas señalados en la Introducción, necesitamos asumir una serie de hechos obvios y repensar las posibilidades de cambio, no para convalidar lo existente sino para poder pensarlo desde lo que ocurre y no desde imaginarios posibles, que suelen terminar no solo en desencantos políticos, teóricos y existenciales, sino en delirios narrativos y, sobre todo, en propuestas *postmortem*.

Más allá de que los tratemos explícitamente o no, en este texto emergen constantemente dos ejes descriptivos y reflexivos; uno que refiere a la necesidad de trabajar con la vida cotidiana de los sectores sociales subalternos para, por lo menos, controlar nuestros presupuestos y propuestas ideológicas/ideologizadas respecto de lo que piensan y, sobre todo, hacen y pueden hacer dichos sectores en los que depositamos nuestras expectativas de cambio. Y otro, que asume el pragmatismo estructural del capitalismo a través de sus diversas variantes, que se articula –a veces perversamente– con el inevitable y necesario pragmatismo que desarrollan las clases subalternas para asegurar un mínimo de supervivencia.

Pero, tanto respecto de estos como de otros aspectos sustantivos, observamos actualmente el dominio de enfoques analíticos y prácticos a-relacionales, es decir, no solo centrados en un único actor social, sino ignorando las relaciones con los otros actores sociales con los cuales se interrelacionan en términos de cooperación o de competencia, de hegemonía o contrahegemonía, y/o en términos de luchas o simplemente de *aguante*.

Si bien esta tendencia, a-relacional y centrada en el punto de vista del actor, se ha venido imponiendo desde finales de la década de 1970, y en gran medida como reacción contra las tendencias que entre las décadas de 1940 y 1970 dominaban las ciencias sociales, y me refiero al funcionalismo, el estructuralismo, el marxismo y, en menor medida, al interaccionismo simbólico; es importante asumir que sobre todo en el caso de los marxismos, si bien se dedicaban intensamente a reflexionar sobre las relaciones entre las clases sociales, frecuentemente lo hacían en términos teoricistas, ya que se caracterizaban por la falta de trabajo directo no solo respecto de los sectores subalternos, sino también de las clases dominantes, llegando a conclusiones que fracasaban reiteradamente al tratar de explicar el comportamiento político y no político de los sectores sociales subalternos, dado que se basaban en supuestos ideológicos, más o menos teóricos, y no en descripciones y análisis de la

vida obrera urbana y de los sectores rurales, de la vida de la pequeña y alta burguesía, y aún menos de las relaciones entre dichos conjuntos sociales.

Más allá de las orientaciones teóricas a-relacionales que tomaron las diferentes tendencias conocidas como posmodernistas y posestructuralistas, sabemos que tuvieron como trasfondo el derrumbe teórico/ideológico y político de los marxismos, tanto a nivel de los intelectuales orgánicos y no orgánicos como de los funcionarios que detentaban el poder, que entre otras cosas condujo a la búsqueda/recuperación de la subjetividad así como a secundarizar o eliminar las relaciones sociales y centrarse en el punto de vista, en los testimonios, en las narrativas de un actor, generalmente denunciando la situación social negativa del mismo en términos de marginación, explotación o exclusión.

Y así, durante el neoliberalismo se desarrolló toda una serie de tendencias que denunciaban el papel de los sectores sociales dominantes, en particular la sociedad patriarcal contra las mujeres, o la sociedad *blanca* contra los grupos amerindios y afros, y/o contra los sectores migrantes, proponiendo frecuentemente el empoderamiento de los sectores subalternos y, al mismo tiempo, señalando la necesidad no solo del reconocimiento de los *diferentes*, sino de ayuda por parte de la sociedad dominante y, en particular, del Estado. Y mientras unos subrayaban los objetivos de empoderamiento que guiaba a las acciones feministas, otros han señalado el *victimismo* o el *miserabilismo* que caracteriza parte de sus denuncias y demandas.

Estos procesos han operado, por lo menos en América Latina, dentro de los juegos que se dan entre las distintas fuerzas sociales que están interviniendo, pero sin que se describan y analicen, por ejemplo, los juegos transaccionales que se dan entre los movimientos sociales, las organizaciones no gubernamentales (ONG) feministas radicales y no radicales y los gobiernos de turno. O, si se describen, es en términos de defensa, de denuncia o de silencio, cobrando un cariz ideológico que excluye observar el dominio de complementaciones entre los gobiernos y parte, por lo menos, del movimiento feminista y de las ONG, respecto de algunos procesos que señalo a continuación.

Por ejemplo, los analistas tienden a omitir el silencio de los gobiernos latinoamericanos de todo tipo, pero también del movimiento feminista y de las ONG que han trabajado sobre salud reproductiva, así como de la Iglesia Católica respecto de procesos como el de la esterilización sin consentimiento o con consentimiento inducido de millones de mujeres, llevados a cabo por el sector Salud en la mayoría de los países latinoamericanos y del Caribe, especialmente desde la década de 1970 hasta la del 2000 (Menéndez, 1992, 2009; Menéndez & Di Pardo, 2010, 2011).

De allí que cuando nos referimos a relaciones no solo pensamos en las relaciones económicas o políticas que se producen, sino también en las relaciones sociales, culturales e ideológicas entre diferentes grupos y sectores sociales. Así como en las funciones que cumple conscientemente o no el a-relacionalismo, entre las cuales subrayo la no visualización, detección y análisis de relaciones que evidenciarían que, por lo menos respecto de determinados aspectos, existen *coincidencias* entre fuerzas y actores sociales supuestamente antagonicos o por lo menos *diferentes*, como ocurre

en el caso de la señalada esterilización de mujeres, donde coinciden en su silencio no solo el sector salud sino las ONG que las cuestionan en nombre de la salud de la mujer. De tal manera que mientras en torno al aborto observamos posiciones enfrentadas entre los movimientos feministas y la mayoría de los gobiernos de los países periféricos y parte de los países centrales que denuncian la negación de la vida que implica el aborto, sin embargo, dichos movimientos y gobiernos, pero también la Iglesia Católica, coinciden en silenciar las políticas de esterilización, pese a que amenazan la vida mucho más que el aborto. Lo cual no niega la existencia de análisis y denuncias feministas, de las cuales la máxima expresión la constituye el trabajo del Comité de Latinoamérica y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer CLADEM (1999), pero subrayo, tratada como un problema menor y secundario.

## Las idas y vueltas de los sujetos y de las expectativas

Los políticos y los intelectuales, académicos o no, han tenido serios problemas para trabajar con las relaciones sociales, sobre todo a nivel empírico, pero además han tenido problemas no solo en definir sino en explicar algunos de los procesos que nos han preocupado centralmente. El fracaso, por lo menos en América Latina, de los sujetos considerados revolucionarios, desde el proletariado al guerrillero, pasando por el movimiento estudiantil de 1968 en Francia, y la denominada nueva clase obrera, condujo, a partir de la década del 1980 y sobre todo de la de 1990 a que la *intelligentzia* progresista volviera a buscar algo que venimos haciendo desde por lo menos mediados del siglo XIX; es decir, detectar quiénes son los *nuevos* sujetos sociales del cambio o, por lo menos, de *otros mundos posibles*, que ya no de la revolución, y lo encontraron en los *nuevos* movimientos sociales. Pero pensándolos, en gran medida, a través de dos orientaciones, la de colocar fuertes expectativas políticas y sociales en dichos movimientos, anulando o secundarizando sus problemas internos; o en los procesos y comunicados ideológicos referidos, en gran medida, a la construcción de narrativas difundidas a través de Internet y discutidas en congresos académicos o en asambleas políticas tipo Foro Social, y de lo cual durante un tiempo fue expresión casi paradigmática la primera revolución digital, es decir la impulsada en 1994, en México, por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Estas nuevas propuestas y sujetos, al igual que las anteriores, si bien hablaban de otros mundos posibles no analizaron por lo menos dos procesos. En principio, las relaciones entre las diferentes fuerzas sociales que explicaban la derrota de los viejos y nuevos sujetos sociales, y tampoco analizaron los procesos relacionales internos que contribuyeron a dicha derrota; ya que desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, imputaron los fracasos y/o limitaciones a las fuerzas sociales externas o a traiciones *individuales* de los militantes y especialmente de los líderes, pero no a las relaciones que operan en el interior del movimiento o del partido. Sin tomar en cuenta las relaciones de los líderes políticos e intelectuales progresistas, no solo con los sujetos y conjuntos sociales que dicen representar, tampoco con los líderes de

los sectores políticos, económicos e intelectuales que representan a las clases dominantes, y con los cuales necesitan transaccionar en términos *democráticos*. Y, sobre todo, no incluyeron la situación cotidiana de los sectores subalternos y de los sectores medios, y su papel contradictorio en la reproducción del capitalismo.

Si bien se han propuesto explicaciones basadas en el verticalismo, el autoritarismo, el elitismo, el centralismo, el burocratismo y en otras características similares respecto de los regímenes estalinistas, y también de los sistemas *socialistas* africanos o de los populismos latinoamericanos más radicales, sin embargo, no pueden explicar qué pasó con la enorme masa de activistas y militantes que lucharon por objetivos socialistas o para-socialistas, que implicaron la muerte de centenares de miles de personas tratando de alcanzarlos y que, pese a ser la inmensa mayoría, fueron convertidos –o mejor dicho confirmados– en subalternos por las dirigencias *revolucionarias*.

En segundo lugar, no explicaron en qué consistía esa nueva sociedad en términos realizables y no solo imaginarios o utópicos, y tampoco, o menos aún, propusieron cómo construirla. Repitieron lo ocurrido con las corrientes de la izquierda *científicas* –y no científicas, por supuesto– desarrolladas desde mediados del siglo XIX, que cuestionaron a los socialistas y anarquistas utópicos por sus imaginarios, pero sin proponer alternativas socialistas viables o incluso inviables. Lenin propuso el *qué hacer* para tomar el poder, pero cuando tuvo que diseñar el tipo de sociedad comunista, reformuló sus objetivos pragmáticamente. El estalinismo y sus secuelas no tuvieron mucho que ver con sociedades de tipo socialista, y las desventuras de la dialéctica, si bien fueron pensadas para Europa, sin embargo, se expresaron a través de tragedias que van desde Camboya a Nicaragua, pasando por Corea del Norte.

Las propuestas más interesantes y rescatables fueron las desarrolladas por los sectores autogestionarios obreros y campesinos y por grupos de intelectuales entre 1920 y 1940 en varios países europeos y no europeos, no tanto en términos teóricos sino a partir de las formas de organización del trabajo y de otros espacios sociales que desarrollaron. Subrayo que las más rescatables experiencias se hicieron al margen no solo de los gobiernos capitalistas o *socialistas*, sino al margen de los grandes partidos políticos de izquierda.

Las propuestas más *realistas* fueron las impulsadas por los socialdemócratas, a partir de finales de 1940 en que generaron sociedades de bienestar dentro del denominado *primer mundo*, pero atadas a procesos capitalistas que no posibilitaron su expansión al mundo periférico, y que tampoco fueron *sustentables* en la mayoría de los países europeos, como se evidenció desde principios de la década de 1970 y, sobre todo, después de las crisis de 2008-2009 y de 2020-2022. A su vez, en el mundo periférico, la Segunda Guerra Mundial y la ulterior Guerra Fría posibilitaron que una serie de países, a través de la política de sustitución de importaciones como se la denominó en su momento, alcanzara un cierto desarrollo económico dependiente, que posibilitó un mejoramiento de las condiciones de vida incluido un fuerte, aunque momentáneo, proceso de movilidad social. Así como generó propuestas políticas de un *tercer mundo*, una *tercera posición* o un *socialismo africano* que se agotaron a finales de la década de 1950 y principios de la de 1960, aunque

reaparecieron durante el 2000 en varios países latinoamericanos, pero que entraron en crisis o por lo menos en recesión a los pocos años.

Lo que además de conducirnos a reflexiones políticas, nos debe llevar a pensar en la necesidad para los sujetos –en forma consciente o inconsciente– de *vivir el momento*, dado que los momentos no solo son escasos, sino que suelen durar poco. Más aún, todo indica que tanto a nivel de los países centrales como de los periféricos, ya sea durante los *treinta años gloriosos* en Europa, como durante el populismo *emancipatorio* latinoamericano del 2000, los intelectuales y las organizaciones políticas progresistas, así como la mayoría de los ciudadanos, se dedicaron a *vivir el momento*, y no a tratar de pensar y, sobre todo, modificar la sociedad en términos socialistas. Esto no me parece mal desde la perspectiva de nuestras cortas vidas, pero necesitamos asumirlo para explicar los fracasos y/o discontinuidades a partir no solo de los *otros*, sino de nosotros mismos.

El cese de la Guerra Fría, la caída y descomposición política, económica e ideológica de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), así como el estancamiento capitalista a nivel de los países centrales generó el desarrollo del denominado neoliberalismo, que fue una de las causales –para algunos la más determinante– del surgimiento en el mundo periférico, entre las décadas de 1970 y de 1990 de los movimientos sociales, incluidos los emancipativos, que se articularon con los variados populismos que se generaron en América Latina, los cuales, en su casi totalidad, entraron en crisis a principios de la segunda década de 2000. Y en todo este proceso, la inmensa mayoría de los análisis se hicieron nuevamente en términos de un único actor social, excluyendo sus relaciones con los otros actores, o pensando las relaciones en términos ideológicos, de tal manera que se describieron y analizaron en términos de actores sociales *ideales* o, si se prefiere, ideologizados. Son análisis que casi siempre atribuyeron los fracasos de los actores sociales a la influencia de los medios de comunicación masiva, a la traición de los dirigentes, al clientelismo económico de los sectores barriales urbanos o campesinos, que indudablemente existen, pero que solo aparecen como explicativos en el momento del fracaso o del repliegue.

Considero que un efecto recuperable del desarrollo neoliberal, incluida la crisis económico-social que estamos viviendo desde 2008-2009, es el de obligarnos a pensar nuevamente qué sería una sociedad socialista y qué habría que hacer para reemplazar al capitalismo por dicha sociedad, pero a partir de pensar en que sería la misma, no desde objetivos exclusivamente ideológicos como los propuestos por el *nuevo hombre*, el *buen vivir* u *otros mundos posibles*, sino de posibilidades que tomen en cuenta las características que observamos en la vida cotidiana de los sujetos individuales y colectivos –los diferentes tipos de sujetos– que surgen en las diversas sociedades actuales. Me impresiona en estos días, cómo algunos teóricos de los movimientos sociales han comenzado a recuperar al *sujeto* que siempre habían excluido, y que en su mayoría evidencian no saber manejar en términos de subjetividad ni a nivel teórico ni empírico, sobre todo cuando incluyen al psicoanálisis en algunas de sus versiones lacanianas. O cuando simultáneamente recuperan al sujeto y a un biopoder que anula al sujeto, a partir de los teoricismos foucaultianos.

Pero sobre todo me preocupa ver a los analistas retomar a los "realistas" políticos, como Mosca y Pareto, para reconocer la ley de hierro de la burocracia que, no olvidemos, estuvo en la base del pasaje de toda una camada de militantes, no solo de Mussolini, también del socialismo o por lo menos del sindicalismo revolucionario en las décadas de 1920 y 1930. Solo falta que estos analistas recuperen a Sorel para justificar el uso de la violencia interna.

Siempre, y más aun en la actualidad, considero necesaria la recuperación del sujeto, dado que todo indica que las sociedades capitalistas más desarrolladas han ido generando, por lo menos en una parte de la población, una determinada aspiración *natural* al socialismo, no solo como parte de las políticas de bienestar, sino de formas de vida que se piensan en términos necesariamente colectivos. Y por eso para mí, el dato más importante de las dos últimas elecciones presidenciales en los EEUU es el apoyo sobre todo de la gente menor de treinta años y de mayor nivel educativo al candidato demócrata Bernie Sanders, quien se asumió como socialista durante toda su campaña, y que de haber sido seleccionado en las primarias demócratas hubiera ganado las elecciones en ambos casos. Más aún, durante varias semanas del 2015, la palabra más buscada en los EEUU a través de Internet fue "socialismo".

Ahora bien, la posibilidad de pensar en una alternativa socialista y en cómo construirla, debe asumir la historicidad de los procesos que han querido transformar las sociedades capitalistas, incluyendo los países donde por más largo tiempo pudo instalarse una socialdemocracia distributiva como fue el caso de Suecia después de concluida la Segunda Guerra Mundial. Debemos tratar de ver qué construyeron como sociedad socialista el leninismo, el maoísmo, el castrismo, e incluso el estalinismo y las propuestas autogestivas; y qué tipo de socialismo conformaron no solo según los analistas, sino según la experiencia de los sujetos y conjuntos sociales. Y subrayo este aspecto, que recuperaré después, pues tardé mucho tiempo en darme cuenta de que la mayoría de las propuestas políticas sobre los sectores subalternos se hacen a través de especulaciones que imponen determinadas ideas sobre los sujetos subalternos que no corresponden a lo que ellos generalmente son, ni a sus variedades económicas, sociales, culturales e ideológicas.

Así como también necesitamos revisar y analizar no solo las propuestas, sino las características que existieron, y que parcialmente persisten, en sociedades no capitalistas, y me refiero a las comunidades invocadas por el socialismo africano y a las formas de vida colectiva desarrolladas por los grupos originarios americanos para observar, más allá de la ideología, qué tipo de sociedades construyeron, y cuáles son las posibilidades actuales de un desarrollo socialista.

Es decir, revisar las propuestas teóricas, pero sobre todo observar el "socialismo" que construyeron, a partir de una historicidad analizada sin melancolías, y especialmente sin la articulación melancolía/olvido selectivo, que añora un pasado imaginario y se olvida de los aspectos más cotidianamente siniestros de ese pasado, para así poder asumir realmente lo que fueron nuestros pasados y lo que podemos hacer desde ahora con lo que sabemos, y sobre todo con lo que tenemos.

A principios de noviembre de 2014 el cantautor catalán Luis E. Aute, refiriéndose a la violencia que operaba en ese momento en México, y especialmente a los 48

jóvenes “desaparecidos” de Ayotzinapa, decía a la prensa mexicana “Espero que esto se supere y México vuelva a ser el país estupendo, magnífico y amoroso”, es decir sin violencias (La Jornada, 4 de noviembre de 2014). Pero ¿a qué México se refería Aute? ¿Acaso al de las 84 fosas de migrantes centroamericanos y mexicanos encontradas hace varios años en el norte del país?, ¿o al México que a principios de la década de 1940 tenía la tasa más alta de homicidios a nivel mundial? Pero esta no es solamente una mitificación de Aute, sino de nuestras tendencias melancólicas a borrar en un pasado incierto nuestras vivencias negativas del presente.

El presentismo, lo inmediato, nos conducen frecuentemente a hacer apreciaciones que no tienen mucho que ver con la realidad, sobre todo si la vivimos turísticamente, más allá de que invoquemos a Walter Benjamin. Una de las consecuencias importantes de las movilizaciones por los 43 desaparecidos es que, por lo menos una parte de la sociedad mexicana, y no solo algunos líderes sociales e intelectuales, ha comenzado a reaccionar, y a no negar u opacar las violencias dentro de las que vivimos. Aunque dicha consecuencia dependerá de que haya sujetos y grupos que se sigan haciendo cargo de mantener no solo el recuerdo, sino la lucha. Lo que no es fácil de conseguir, aun cuando hay casos como los de las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina, que constituyen casi un paradigma de continuidad en la lucha.

Pero esta melancolía/olvido no es el problema de un cantautor, ni de mi padre que añoró hasta el final de sus días una Asturias mítica construida por él y sus paisanos entre 1910 y 1945. Este es un problema de buena parte de los analistas, que en los años cincuenta y sesenta penaban por la alienación y la anomia, y ahora vuelven a penar por la caída de los lazos sociales y la pérdida de cohesión social. Y tal vez sea Bauman (2005, 2007) quien, a través del concepto de “liquidez” o, si se prefiere, de “sociedad líquida”, más ha contribuido a difundir en las últimas décadas las consecuencias de la transformación de las relaciones sociales, marcadas por la inestabilidad y la precariedad, lo cual –y lo subrayo– en principio no niego.

Según este autor, nuestras formas de vida han sido arrasadas por un neoliberalismo centrado en el individuo, debilitando o directamente eliminando las relaciones profundas, y mucho más la cohesión social; lo cual es en cierta medida correcto. Pero ¿cuáles son esas formas de vida que arrasó el neoliberalismo? Será acaso la Gran Bretaña –en que vivió gran parte de su vida Bauman– de los *treinta gloriosos años*, es decir desde finales de la década de 1940 hasta principios de la de 1970, cuando se alcanzó el apogeo de la *sociedad de bienestar*. O será acaso la Polonia donde nació y se formó Bauman; una Polonia creadora de Solidaridad, pero caracterizada por una intolerancia católica y por un antisemitismo en los cuales este país basó históricamente su diferenciación y cohesión social.

Bauman tendría que contrastar los niveles y esperanza de vida de las sociedades “líquidas” actuales con esas mismas sociedades a mediados y finales del siglo XIX o incluso hasta la década de 1950. Con los países que vivieron la Primera y la Segunda Guerra Mundial; con sociedades como la alemana bajo el nazismo que, sin duda, logró uno de los máximos niveles de cohesión ideológica y social, caracterizada por una multiplicidad de lazos sociales fuertemente ritualizados donde no existía

la “liquidez” que Bauman cuestiona. Sociedades donde la cohesión se basaba en el bajo estatus social de la mujer y la hegemonía de clase. Sociedades basadas en la explotación de los trabajadores y en la explotación de la mujer por estos trabajadores; donde la homofobia estaba respaldada por leyes, que obligaban a la mayoría de los homosexuales a llevar una doble vida; sociedades en las que la agresión física, psicológica y simbólica hacia los hijos estaba normatizada; sociedades que en el siglo XX generaron masacres contra los otros y contra sí mismas. Pero Bauman no aporta datos ni, menos aún, reflexiona sobre las sociedades “no líquidas”; y tampoco nos dice cuáles son ni las ubica en el tiempo.

Si bien no es el objetivo central de este texto, he tratado de subrayar la necesidad de buscar las *realidades* y también sus verdades en las prácticas sociales, intentando superar no solo los olvidos selectivos, sino los relativismos posmodernistas que, como reacción teórica y subjetiva a los estalinismos, negaron y siguen negando toda posibilidad de acceso a la verdad, dejando el campo abierto a los nuevos nazismos y estalinismos posibles, o simplemente al neoliberalismo, a partir de proponer que toda verdad –y para algunos toda realidad– es construida socialmente, y según algunos básicamente a través de *discursos*. Con lo cual estarían de acuerdo no solo los principales creadores de publicidad y los propietarios de los medios de comunicación masiva, sino varios de los principales ideólogos y políticos del fascismo y sobre todo del nazismo. Y como sabemos, Trump expresa actualmente más que nadie la tendencia a negar la verdad o que la verdad es lo que yo considero e impongo como verdad. Sin olvidar que esta tendencia domina tanto en países como Irán y Afganistán, como en toda una serie de propuestas esencialistas latinoamericanas.

Sigo pensando que en la relación torturador/torturado o en la relación *comprador de una vivienda/gobierno aliado a bancos que requisan esa vivienda ante la incapacidad de pago*, necesitamos encontrar la verdad para poder actuar; verdad que por supuesto no refiere solamente a los hechos manifiestos, ni tampoco exclusivamente a la palabra del actor, sino a su articulación con las condiciones económico-políticas e ideológicas dominantes, y sus consecuencias en las posibilidades de los sujetos. Creo que, como en tantos otros procesos, el teoricismo de gran parte de los intelectuales orgánicos e inorgánicos actuales expresa mucho más su narcisismo teórico que el interés por decidir –y no solo en términos relativos– sobre la verdad de los hechos en que están implicados los diferentes actores sociales. Máxime cuando se seleccionan ciertos hechos, y se excluyen otros que posibilitan pensar la *liquidez* y la cohesión social como antitéticos, como buenos o malos en sí, en referencia a un pasado más o menos imaginado.

Por eso, para pensar en una sociedad socialista necesitamos partir de una *convicción* y por lo menos de cinco aspectos, los mínimos que constituirían una sociedad socialista que podría ser lograda. Y a partir de ello, revisar una serie de aspectos complementarios, comenzando con observar no solo lo negativo del capitalismo, sino también los aspectos positivos que ha generado, por lo menos en algunos contextos y más allá de sus usos correctos o espurios. Más todavía, tendríamos que pensar qué aspectos generados durante el capitalismo debieran ser parte de una sociedad socialista, como por ejemplo la problemática de los derechos humanos que no olvidemos,

solo ha sido propugnada desde sociedades capitalistas; y ello más allá de sus pragmáticos usos ideológicos. Pero, además, debemos incluir una serie de procesos desarrollados dentro del capitalismo, que van desde las luchas por la real igualdad de género hasta la legitimidad sexual, social y jurídica de gays, lesbianas, trans, que se han dado, por lo menos hasta ahora, básicamente dentro del capitalismo.

Y ello sin excluir de nuestro análisis la estructura básica de explotación y las lacras del capitalismo, pero tratando de observar lo que es recuperable, y no solo para mantener los aportes, sino para contribuir a entender por qué no solo las clases dominantes, sino las subalternas han adherido constantemente a formas de vida generadas e impulsadas por el capitalismo, e incluso las han defendido y muerto por ellas y, además, han luchado comparativamente muy poco para cambiarlas. Para asumir que los migrantes africanos, asiáticos o latinoamericanos tratan de migrar a los países capitalistas más desarrollados, incluso sabiendo que en la trayectoria pueden morir. Y reconociendo que en general, los estratos y sujetos subalternos han luchado para sobrevivir, mucho más que para cambiar los sistemas donde viven.

El segundo aspecto se refiere a observar si en las experiencias del *comunismo real* se generaron o no avances en términos de sociedades socialistas, incluyendo las experiencias autogestivas.

El tercer aspecto es analizar las experiencias autogestivas que se han dado en las organizaciones comunitarias indígenas de producción y de convivencia americanas así como en las experiencias de autogestión obrera en diferentes países sobre todo desde mediados del siglo XIX hasta la década de 1930.

El cuarto aspecto está dirigido al análisis de las experiencias autogestivas desarrolladas, en gran medida, por sujetos y grupos de los países capitalistas más desarrollados, pero no relacionadas con la esfera productiva ni con formas tradicionales de vida, sino con decisiones individuales/grupales de convivir en comunidades, que se siguen produciendo y reproduciendo desde mediados del siglo XIX, y especialmente desde la década de 1960.

Y el quinto aspecto refiere a las organizaciones, saberes y experiencias de autoatención/autogestión que se desarrollan estructuralmente en todas las sociedades a nivel de los pequeños grupos, para observar gérmenes de autogestión y autonomía no solo para supervivir sino para transformar. Incluyendo en dicha indagación el tipo de relaciones primarias que potencian el desarrollo de la subjetividad de individuos y grupos, entre los cuales considero que habría que profundizar especialmente el de las relaciones de amistad. Todo pequeño grupo en diferentes situaciones y necesidades precisa desarrollar organizaciones y saberes para funcionar y, en muchos casos, para sobrevivir; y me refiero no solo al grupo familiar, también al grupo de trabajo, al de educandos e, incluso, a grupos de personas de la calle, a grupos criminalizados o a grupos criminales. Tratando de observar ¿qué es lo que en todos ellos favorece la autogestión, incluida la autoatención como mecanismo de supervivencia?

## Casi todo tiempo pasado fue peor

Ahora bien, necesitamos reflexionar sobre estos aspectos a través de varios procesos obvios, comenzando con asumir que ya no existen *socialismos* ni siquiera de Estado o socialismos *reales* ni nada que se le parezca, sino economías neoliberales, populismos más o menos keynesianos o economías poscomunistas. Necesitamos asumir que, actualmente, un país dirigido por un partido comunista ha pasado a ser, en 2014, la segunda economía capitalista del mundo. Y esto China lo logra, como todos sabemos, durante la expansión del neoliberalismo.

Pero, además, Vietnam y Laos, que hasta hace pocos años habían adoptado una economía de tipo soviético –o mejor dicho rusa–, actualmente también impulsan vías capitalistas. Para algunos analistas melancólicos todavía queda Cuba, que estaría comenzando a impulsar un *socialismo de mercado*, mientras ningún movimiento social ni analista progresista se atreve a considerar a Corea del Norte ni siquiera estalinista. Por otra parte, las expectativas socialistas colocadas en la *vía indígena* de la Bolivia de Evo Morales han disminuido o desaparecido, al reconocer que dicho país ha optado por una vía capitalista distributiva; mientras que los caracoles zapatistas, en la mejor lectura, constituyen nuevas experiencias de socialismo *utópico* más o menos comunitario, pero reducidos a sí mismos y sin procesos de expansión, ni siquiera a nivel local.

Considero que tenemos que repensar al socialismo desde todas estas experiencias, y de los aspectos recuperables, pero sin colocar el peso exclusivamente en las condiciones objetivas, sino incluyendo protagónicamente las subjetivas, tanto para bien como para mal. Yo no quise nunca ir a Cuba, pese a que fui varias veces invitado para participar en reuniones académicas; y no lo hice para conservar el mito de la revolución socialista, y tal vez sea por eso que todavía sigo pensando en la necesaria construcción del socialismo. Lo que ya no puedo aceptar es seguir manteniendo el mito de una revolución que hace décadas dejó de existir; y de seguir hablando de autonomías socialistas que nunca existieron.

El segundo hecho obvio es que, pese a las crisis que lo viene afectando desde finales de la década de 1960, así como a los diagnósticos mortuorios sobre todo de analistas latinoamericanos; los EEUU siguen siendo el principal país capitalista en términos económicos y políticos, y quien tiene todavía la hegemonía mundial no solo en términos político-económicos, sino de cultura popular o en innovaciones tecnológicas. Durante las décadas de 1980, 1990 y las primeras del siglo XXI, especialmente los analistas que tenían expectativas en el desarrollo de los movimientos denominados “antisistémicos” consideraban poco menos que en vías de extinción a los EEUU. Y si bien autores más cautos, como Immanuel Wallerstein, hablaban de transición hegemónica, esta no solo no se ha dado, sino que críticos como el sociólogo brasileño Emir Sader, que insistía constantemente en que EEUU era un “imperio decadente”, en los últimos años considera que EEUU “sigue siendo un imperio sin ningún adversario que lo cuestione ni política ni económicamente” (La Jornada, 21 de abril de 2014). Lo cual era bastante claro para analistas que no buscaran en cada *error* trágico norteamericano (tipo Irak), y en cada nuevo movimiento

social *emancipador*, indicadores de que había cesado la dominación y la hegemonía de los EEUU, preguntándose cuál sería ahora el nuevo país hegemónico.

El mantenimiento de la hegemonía y dominación capitalista y de los EEUU en particular, no niega que estamos no solo ante una crisis económica, sino ante una crisis ecológica e incluso civilizatoria. Pero las preguntas teóricas básicas no solo deben tratar de detectar cuál es el país o bloque hegemónico que sucederá a los EEUU, sino en saber en qué consiste la sociedad *alternativa* a nivel mundial y cómo podemos producirla. Y creo que una parte de los analistas e incluso los líderes teóricos de los movimientos sociales han confundido recambios con transformación social. O, si se prefiere, como se decía antes, han confundido tácticas con estrategias; dado que varios han colocado sus expectativas de cambio en los países del BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), pese a que estos se caracterizan por impulsar vías capitalistas, en algunos casos de *capitalismo salvaje*.

Junto con estos procesos necesitamos reconocer que todas las revoluciones y *pararevoluciones* de izquierda y/o anticapitalistas del siglo XX han fracasado, por lo menos en sus objetivos revolucionarios; de tal manera que la revolución mexicana, la rusa, la china, la vietnamita, las revoluciones del socialismo africano, la revolución cubana, la sandinista, no solo han fracasado, sino que han retornado al capitalismo o están en vías de hacerlo. Y, por supuesto, también fracasaron las revoluciones fascistas, nacional socialista y las *populistas*. Lo cual, entre otras cosas, nos tendría que llevar a repensar qué significa *revolución*, en términos subjetivos y objetivos, asumiendo que su uso más frecuente ha sido siempre de tipo ideológico, más allá de que se tomara o no el poder.

Entre las décadas de 1970 y de 1990 no solo se buscaron los nuevos sujetos de la revolución, del cambio estructural o si se prefiere de “otro mundo es posible”, sino que se trató de encontrar en las sociedades no capitalistas todavía existentes en África, Asia y América Latina formas de organización no solo no-capitalistas, sino sociedades que posibiliten el *buen vivir* de todos los miembros de dichas sociedades en términos económicos, culturales y morales. Pero lo que no ha quedado claro hasta ahora es en qué consiste realmente ese tipo de sociedades; es decir ¿qué tipo de sociedad y de economía se propusieron desde los grupos étnicos bolivianos, brasileños, mexicanos o de comunidades africanas y asiáticas? En América Latina se pusieron expectativas en el *buen vivir* que caracterizaría a los grupos denominados *originarios*, pero hasta ahora no logro entender en qué consiste dicho *buen vivir*, más allá de las reiteradas propuestas de una nueva y *sagrada* relación con la *tierra* que, frecuentemente me parecen casi idénticas a las propuestas por los grupos ecologistas europeos, especialmente los alemanes, cuyos orígenes se remontan por lo menos a las décadas de 1920 y 1930 (Menéndez, 2002).

Más aún, si bien, por ejemplo, son frecuentes las críticas y reformulaciones realizadas por los propios médicos a los sistemas de salud biomédicos dominantes en las sociedades capitalistas, no consigo que los especialistas en el *buen vivir* me indiquen cuál es el sistema de salud que proponen a partir de los grupos étnicos. Sobre todo, porque han sido estos grupos los que, desgraciadamente, por lo menos en América Latina, han tenido y siguen teniendo los peores indicadores de morbimortalidad y

de esperanzas de vida, y que pese a ello se caracterizarían por el *buen vivir*. Recordemos que en la Amazonia venezolana todavía hay grupos étnicos cuya esperanza de vida es menor a los treinta años.

La mayoría de los analistas progresistas critican, necesariamente, las continuas intervenciones militares de los países capitalistas dominantes, y especialmente de los EEUU; y denuncian, sobre todo, que dichas intervenciones son causales de conflictos generados en los países periféricos; de los que América Latina constituyó la principal expresión hasta, por lo menos, la década de 1980, tanto a través de invasiones militares norteamericanas, como de programas de control de drogas, pasando por proyectos tipo Puebla/Panamá. Por lo que necesitamos asumir que la mayoría de las acciones antioccidentales/anticapitalistas que se han generado en países o movimientos sociales periféricos constituyen respuestas a acciones *occidentales*.

Han sido la invasión de Irak, la intervención en Afganistán, la descomposición de Libia, las presiones contra Irán, los ataques a Siria o las sucesivas represalias israelíes a Palestina, las que habrían generado respuestas tipo Al-Qaeda y, más recientemente, de ISIS o de grupos islamistas radicales en Nigeria, las cuales, y más allá de sus fuertes efectos mediáticos, afectan mucho menos en términos de personas muertas a los países capitalistas centrales, que a los países de la región donde se llevan a cabo dichas *respuestas*. La casi totalidad de los muertos en atentados o luchas frontales impulsados por ISIS son musulmanes que viven en países musulmanes. Necesitamos asumir que las guerras impulsadas por las diferentes vertientes del islamismo radical han generado, por ejemplo en Siria, la muerte de miles de civiles y soldados de esa nacionalidad, que en su inmensa mayoría son musulmanes. Pero además, el número de muertes por actos terroristas en New York, Madrid, París o Bruselas, constituyen un porcentaje mínimo comparado con el de las muertes de las últimas dos décadas que en países musulmanes ocasionaron las políticas y acciones occidentales directas e indirectas y la acción de grupos islámicos.

Necesitamos asumir además, que estas reacciones antioccidentales están saturadas de concepciones e instrumentos occidentales, lo cual es observable en sus formas de lucha, en el tipo de armamento e incluso en el manejo de los medios de comunicación.

Los grupos *fundamentalistas* musulmanes evidencian una fuerte influencia occidental, ya que, más allá de que apelen real o tácticamente al Islam, por ejemplo, las formas de ejecución son presentadas por ISIS en un estilo *horror gore* de películas producidas y difundidas por Hollywood. Incluso el espectáculo que diseñan para que *veamos* la destrucción de Palmira, no evita que sepamos que la mayoría de los restos arqueológicos valiosos no son destruidos, sino que son vendidos en el mercado *negro* de arte en Londres y otras ciudades occidentales. Es decir, sus estrategias y medios no solo son, por lo menos, parcialmente occidentales sino también capitalistas.

Ahora bien ¿qué significa en términos de identidad cultural, social y étnica, que grupos fuertemente antioccidentales utilicen concepciones, tecnologías y tácticas occidentales, basados en saberes occidentales y a través, incluso, de disfraces occidentales como los mamelucos de color naranja con que visten a los prisioneros? En términos teóricos e ideológicos, gran parte de lo desarrollado por estos grupos

antioccidentales contribuye a la reproducción de la hegemonía cultural e ideológica, no solo occidental sino, también, capitalista.

Si bien la mayoría de las reacciones *antioccidentales* publicitadas por los medios, las redes y los analistas constituyen respuestas a las políticas y acciones impulsadas por los países capitalistas centrales, necesitamos asumir que no solo en los países periféricos, también en los centrales se desarrollan decenas y decenas de pequeños y medianos conflictos/enfrentamientos de tipo económico y laboral que van desde la oposición al desalojo de moradores de las viviendas que ya no pueden pagar la renta o continuar abonando las cuotas de su compra; de campesinos que se oponen al uso del agua por empresas mineras o de trabajadores que toman las fábricas ante la decisión de los dueños de cerrarlas. Pero también necesitamos asumir que, comparada con la escalada de la expansión neoliberal, dichas respuestas subalternas son escasas y, en su mayoría, ineficaces ya que no impiden la expansión directa e indirecta del neoliberalismo, y ello pese a que para salir de la crisis del 2008-2009 los países centrales han intensificado aun más sus políticas de explotación a nivel interno y del mundo periférico.

Si bien durante la primera década del siglo XXI se generó en algunas de las economías denominadas *emergentes*, especialmente de América Latina, una *nueva* vía acoplada al desarrollo de la economía china, sin embargo, desde la mitad de la década de 2010 por lo menos, esas economías están en declive o, directamente, en recesión. En todos los casos, dichos desarrollos tuvieron que ver con la exportación de materias primas de rubros alimenticios o mineros; con generar una mayor justicia distributiva y con la disminución de los niveles de pobreza, pero ningún caso supuso alguna alternativa al capitalismo, ni durante los periodos de bonanza, ni durante los de crisis. Y ello, más allá de que una parte de la *inteligentzia* progresista sostuviera que en América Latina radicaba la única oposición real al neoliberalismo. Constituyeron respuestas económicas, denominadas *populistas* por algunos, que tuvieron efectos sociales positivos en la reducción de la pobreza y el incremento del empleo, aunque no en términos estructurales, sino coyunturales; y que han entrado en una nueva crisis económico-política durante la recesión de 2020-2022.

Y uno de los principales procesos a observar es si la actual situación de recesión, ante la pérdida de niveles de vida y de recaída en la pobreza, dará lugar a demandas y luchas emancipatorias por parte de los sectores sociales subalternos o continuará la política del *aguante* a nivel de la vida cotidiana. Y yo creo que lo dominante será el aguante, que implica el incremento de la autoexplotación y de la emigración, así como el desarrollo de conductas transgresoras que en un país como México van desde los pequeños robos, pasando por el narcomenudeo, hasta la participación directa en homicidios relacionados con el tráfico de drogas, la obtención y el contrabando de órganos y la prostitución. Actividades desarrolladas sobre todo por jóvenes e incluso niños que conforman el creciente número de *ninis* (ni estudian ni trabajan) y que, por supuesto, algunos analistas ven como resistencia incluso de tipo fanoniana; mientras otros como Philippe Bourgois (1993) la ven como parte de la hegemonía norteamericana, dado que una parte de esos jóvenes, lo que aspiran a alcanzar es el “sueño (individualista) americano”.

Pero además, las escasas respuestas que emergieron con objetivos y peso político de masas dentro de la economía europea, como fue el caso de Grecia durante 2014-2015, que implicó un proceso de adhesión y movilización ciudadana que superó toda expectativa, concluyó con la renuncia a dichos objetivos por los propios dirigentes que los propusieron e impulsaron, pese al apoyo, lo subrayo, de la mayoría de la población griega a dar la lucha incluso a partir de una fuerte austeridad, pero que generaba otra Grecia posible.

Uno de los principales aspectos obvios que necesitamos asumir, y que desarrollaremos más adelante, es que las sociedades se caracterizan porque un pequeño grupo de personas puede controlar, dominar, explotar al resto de la población; es decir unos miles de sujetos pueden dominar y hegemonizar a millones de personas. Según el Comité de Oxford de Ayuda contra el Hambre (Oxford Committee for Famine Relief, OXFAM), el 1% de la humanidad concentra actualmente alrededor del 50% de la riqueza mundial (OXFAM, 2014), lo cual constituye la expresión económica de un proceso que, a nivel político y social, ha dominado no solo la trayectoria del capitalismo sino de la casi totalidad de los sistemas sociales previos y coetáneos al mismo.

Frente a esta situación, la mayoría de los analistas enumera como técnicas utilizadas por el capitalismo para dominar: al consumismo, los medios de comunicación masiva, la profundización de las diferencias de tipo étnico, de clase o religiosas, o las nuevas tecnologías tipo teléfono celular, las que son utilizadas para seguir dominando, de modo que, en la actualidad, el *panóptico* estaría en nuestras casas y en las calles por las cuales transitamos cotidianamente, y ya no en las cárceles ni en los hospitales psiquiátricos, y menos aún en las escuelas. Y si bien es importante describir y analizar estos mecanismos de dominación y de control, considero que es más importante retomar el análisis de los mecanismos de dominación y control basados en el trabajo/desocupación, y en los procesos y mecanismos ideológico-culturales y sociales manejados por los sectores hegemónicos, pero también los que son propios de los grupos subalternos y que posibilitan que unos pocos dominen, exploten y hegemonicen a las inmensas mayorías. ¿Cuáles son las características internas, no solo de los sectores sociales dominantes, sino de los grupos dominados que facilitan su segmentación, su hegemonización, su colaboración, su aguante y, por supuesto, sus luchas, sus enfrentamientos, sus resistencias? ¿Cuáles son los procesos transaccionales que se dan entre los sectores hegemónicos y subalternos que posibilitan la continuidad y profundización de las desigualdades socioeconómicas y de las condiciones de dominación?

Considero que si bien es importante encontrar los aspectos positivos de los grupos, y especialmente los que están orientados a la transformación de los sistemas dominantes, sin embargo, convertir toda conducta de los subalternos en resistencia y en la posibilidad de *chingar*, aunque sea *quedito*<sup>1</sup>, al capitalismo, como sostienen autores como Joan Scott (2000), para quien hasta tirarse un pedo puede ser una expresión de resistencia, me parece no solo incorrecta en términos metodológicos,

---

<sup>1</sup>*Chingar quedito* significa en lenguaje popular mexicano: cuestionar, agredir a otro en forma casi inadvertida y aparentemente leve, pero eficaz.

sino sobre todo banal en términos ideológicos y políticos. Ya que presentar y analizar solo los aspectos positivos de los sectores subalternos, sin incluir o solo incluyendo marginalmente los aspectos negativos y especialmente los ambivalentes, así como lo que pasa en las relaciones de dominación y hegemonía, dificultará, por no decir impedirá, que podamos comprender lo que ocurre realmente no solo con las resistencias sino con los proyectos intencionales de cambio. Es más, no podremos explicar por qué si existe tanta resistencia como la señalada por estos analistas, el capitalismo sigue imponiendo sus condiciones de explotación y exclusión, y a escala cada vez mayor.

Si bien podemos reconocer que la recuperación del concepto de resistencia cumplió inicialmente funciones de tipo ideológico, que ayudaron a superar la desilusión generada por el fracaso de las revoluciones durante el siglo XX colocando las expectativas ya no en los cambios radicales, sino en las conductas cotidianas de los sectores subalternos. Creo, sin embargo que, como tantos otros productos intelectuales, resultó negativo, no tanto para los sectores subalternos que ni están enterados de que están resistiendo y menos aún de la existencia de este concepto, sino para los intelectuales que lo usaron intensamente en la década de 1990, para casi abandonarlo en la actualidad, o resignificándolo a través de Foucault y de su frase “donde hay poder hay resistencia” ya que, pese a que este autor nunca describió ni analizó las resistencias, no cabe duda de que la frase es bonita y hasta estimulante.

Por eso, en términos metodológicos lo más adecuado sería tomar como unidad no a cada actor social por separado, sino las relaciones que se dan entre los diferentes actores sociales que están operando a partir de procesos puntuales, y más allá de la vocación de cambio que pueda tener, según nosotros, uno de esos actores sociales. Desde hace años considero que es, básicamente, en el análisis de las transacciones de todo tipo que operan entre los diferentes actores sociales que podemos llegar a comprender los procesos que estoy señalando, a partir de asumir que, a nivel colectivo, según nuestros modestos estudios, los sujetos subalternos optan por aguantar y autoexplotarse para supervivir más que por enfrentar (Menéndez, 1981). Creo que en el mundo actual, pero también en los siglos XIX y XX, la migración constituye una expresión paradigmática de este proceso, ya que los sujetos y grupos migrantes, tanto en el siglo XIX como en el XX y el XXI prefieren migrar para encontrar una *nueva vida* que modificar la situación de pobreza, de violencia y/o de exclusión dentro de la que viven en sus países de origen.

Sin negar la potencialidad de los sectores sociales subalternos, necesitamos analizar por qué *preferen* el aguante, así como detectar cuáles son los procesos que hacen que los grupos subalternos se dividan, se fragmenten, se enfrenten entre sí, o aguanten o solo resistan. Sabemos que los sistemas utilizan el consumismo, los medios y, por supuesto, las violencias para seguir reproduciéndose y dominando, pero ¿por qué nos dejamos convencer, nos dejamos alienar, nos dejamos explotar? Me hago estas preguntas porque las respuestas técnicas e ideológicas existentes que conozco no dan cuenta realmente de ellas, o las refieren a categorías imaginarias y sobre todo tautológicas como la de biopoder. Pero además no me satisfacen, porque sabemos que los sujetos organizados en grupos pueden producir más y mejor, en

forma autónoma o, incluso, dependiente; pueden resistir y enfrentar a los sistemas dominantes incluso en los campos de concentración nazis o en los gulags rusos.

Más aún, sabemos que los grupos organizados en torno a problemas como el VIH-sida pueden demandar y lograr mejoras sustantivas que no solo benefician a los activistas. Pero las evidencias empíricas también señalan que son pocos los sujetos que se organizan y actúan en forma constante para enfrentar al sistema, y no solo a nivel general de la *lucha de clases*, sino a nivel de problemas específicos y acotados. En los EEUU, los sectores que más se han organizado contra el VIH-sida y que más han logrado extender sus expectativas de vida pertenecen a sectores sociales medios y altos, mientras los que menos se han organizado, y menos luchan contra el VIH-sida, teniendo además las peores expectativas de vida, son los sujetos negros de clase baja.

Todo indica que unos pocos se organizan y luchan para movilizar conjuntos, ya que la mayoría lucha para *salvar* a su familia o, a lo más, a su pequeña comunidad. Y es necesario confirmar o descartar este tipo de datos, pero para ello necesitamos describirlos, analizarlos y, de ser posible, vivirlos, en lugar de seguir empeñados –como ocurrió hasta hace pocos años con los ideólogos de los movimientos sociales– en afirmar que los grupos luchan, se autonomizan, y hasta imponen sus propuestas, cuando observábamos que en la mayoría de los casos no estaba ocurriendo lo señalado por dichos analistas, y por el contrario se estaban imponiendo las políticas de las minorías dominantes, incluso a través de los objetivos propios de los sectores subalternos.

Necesitamos asumir, como ya señalé, que la mayoría de las personas de países africanos, latinoamericanos y asiáticos *prefiere* actualmente autoexplotarse, *prefiere* migrar, *prefiere* vivir con salarios de supervivencia en lugar de tratar de modificar el sistema social dentro del cual viven. Y cuando comenzamos a observar esto también en la propia población europea que ha caído en la pobreza, necesitamos preguntarnos ¿por qué?

Considero que la desilusión que afecta a gran parte de los analistas en América Latina y en Europa se debe, por lo menos, a tres procesos: uno, haber considerado que el capitalismo y especialmente los EEUU están en *decadencia*, en *transición* y/o en *crisis* más o menos definitiva; dos, el dominio de un exitismo depositado en el surgimiento de nuevos sujetos sociales que desde su *diferencia* no solo cuestionan al capitalismo, sino que crean la posibilidad de que *otro mundo es posible*; y tres, creer en forma inusitada, por lo menos para mí, en el poder de las narrativas mediáticas como mecanismo/estrategia no solo de información y concientización sino de cambios estructurales. Y no cabe duda que la frase *otro mundo es posible* es agradable y posiblemente movilizadora, pero las frases reducidas a sí mismas no solo tienen escaso impacto sino que se desgastan.

## Feos, sucios y malos

Respecto de las sociedades capitalistas contamos con una masa de información y análisis crítico, como posiblemente no exista para ninguna otra sociedad, y ello debido seguramente a dos hechos obvios, la mayoría de los analistas –por lo menos hasta hace unos años– son occidentales, y dichos análisis se han hecho sobre todo durante la hegemonía del capitalismo. Gran parte de esa producción, marxista y no marxista, ha señalado los procesos de explotación, alienación, colonización, etc., generados por el capitalismo, así como ha vaticinado que la racionalidad capitalista, de seguir su actual camino lleva casi inevitablemente a la destrucción del planeta llamado Tierra, y como posibilidad menor a que la diferencia oligarquía/trabajadores genere un nuevo enfrentamiento en los EEUU, en varios países europeos y de América Latina. Lo cual conduciría, casi necesariamente, al resurgimiento de totalitarismos que aseguren la continuidad de una sociedad caracterizada cada vez más por la concentración de la riqueza y, más aún, del poder, en el 1% de la humanidad, así como por la creciente incapacidad de generar puestos de trabajo; o de sectores sociales que se movilicen y actúen buscando la transformación.

Considero que gran parte de las críticas, y algunos vaticinios catastróficos, respecto del capitalismo son correctos y posibles, pero la no inclusión de los aspectos *positivos* generados por el capitalismo –aunque sea en el corto plazo– conduce nuevamente a no comprender no solo los procesos, sino por qué los sujetos y conjuntos sociales suelen actuar de una manera que nuestros presupuestos ideológicos no comprenden, no esperan y, sobre todo, rechazan. Y este lo considero un punto central, más allá de cómo sea utilizada y manipulada la información sobre los *beneficios* del capitalismo. Y el ejemplo paradigmático, actualmente, lo expresan los procesos migratorios desde los países periféricos a los países centrales.

Si bien es necesario, en términos científicos, ideológicos e incluso morales, cuestionar y tratar de modificar la forma en que vive la mayoría de la población en condiciones de pobreza, nuestro análisis de lo que hace el capitalismo y la población pobre no puede reducirse a concepciones morales e ideológicas, sino que necesitamos entender por qué la población desarrolla ciertos comportamientos, y no los que esperaríamos. Debemos partir de su cotidianidad, y no de la nuestra, y por supuesto seguir denunciando la pobreza, pero no esperando que a través de nuestras denuncias la población se movilice, sobre todo si seguimos proponiendo determinadas consignas que tienen poco que ver con la vida cotidiana de las clases subalternas.

Por eso, más allá de que cuestionemos que alguien pueda vivir con 1,25 dólares diarios –en 2015 los tecnócratas lo han fijado en 1,90 dólares– y, por lo tanto, critiquemos los indicadores utilizados para medir la pobreza a nivel internacional, necesitamos asumir –y no negar– que se ha reducido notoriamente la pobreza a nivel mundial. En 1820 el 94% de los seres humanos vivía en situación de pobreza a nivel mundial, estando el 84% en situación de extrema pobreza; mientras en 2015, el Banco Mundial estima que solo el 9,6% de la población mundial está en condiciones de extrema pobreza. La población de los países en vías de desarrollo pasó del 50% en

pobreza extrema en 1981 al 21% en 2010, y a menos del 10% en 2015 (ourworldindata.org). Esta caída de la pobreza y extrema pobreza es correlativa con el descenso de la mortalidad y del incremento de la esperanza de vida a nivel mundial. Obviamente, fueron los países capitalistas desarrollados los que primero incrementaron sus expectativas de vida triplicándola o cuadruplicándola, pasando de esperanzas de vida de entre 20 y 30 años a principios del siglo XIX a esperanzas de vida de más de 80 años en la actualidad. Pero este proceso, por supuesto que en un nivel menor, se está dando a nivel mundial, especialmente desde la década de 1970<sup>2</sup>. Este es el tipo de datos que tenemos que manejar, para reflexionar sobre el papel de nuestros presupuestos y objetivos ideológicos.

Hay que asumir en toda su significación que nuestras preocupaciones actuales por la mortalidad infantil, por la mortalidad materna y en menores de cinco años, o por accidentes de trabajo son relativamente recientes; son producto de una nueva sensibilidad ante la muerte, generada en gran medida porque ahora sabemos que podemos vivir mucho más que hace medio siglo, y no digamos que a principios del siglo XIX. Necesitamos asumir que un país como México tenía, en 1920, una mortalidad infantil de entre 350 y 400 niños cada mil nacidos (en gran parte sin registrar), mientras que en 2019 la mortalidad infantil en México es de 12 cada 1000 niños nacidos registrados. Que además, y lo subrayo, la reducción de dichas muertes ha tenido consecuencias en los sistemas rituales como ocurre con la casi desaparición de los *velorios de los angelitos* en la mayoría de los contextos latinoamericanos. Rituales que favorecían la cohesión social a nivel familiar y comunitario a través de la frecuencia con que se producían. Pero, y por eso lo destaco, tengo la impresión de que muchos analistas añoran más la cohesión social favorecida por los rituales mortuorios, que la notable reducción de las muertes de los niños que daban lugar a aquellas ceremonias; dado que la fuerte caída de las mortalidades favorecería el desarrollo de relaciones *liquidadas*.

Tampoco cabe duda de que, a nivel mundial, incluida América Latina que es la región más homicida del planeta, se han reducido las tasas de homicidio fuertemente hasta constituir en muchas sociedades desarrolladas episodios *raros*, cuando hace no más de cien años constituían episodios normalizados y frecuentes, y de los cuales las actuales sociedades desarrolladas han perdido la memoria. Los homicidios personales, familiares y comunitarios, así como otro tipo de agresiones como las violaciones a mujeres constituían formas normalizadas de vida que han ido disminuyendo, y cuyo descenso inicial a nivel mundial –o por lo menos del mundo *occidental*– corresponde a las etapas en que se va constituyendo y desarrollando el capitalismo, especialmente durante los siglos XVIII y XIX, pero básicamente durante el siglo XX.

Es desde finales del siglo XIX que, dentro de las sociedades más desarrolladas, se *descubre* la existencia no solo de las violencias contra la mujer, sino que en la mayoría de las sociedades dichas violencias están normalizadas y legitimadas. Las luchas por

---

<sup>2</sup>No ignoramos que la pandemia de coronavirus provocó un incremento de los niveles de pobreza y de extrema pobreza, y un descenso de la esperanza de vida, en el lapso 2021-2022.

el reconocimiento de las violencias y por elevar el estatus social de la mujer se gestaron y desarrollaron en los países occidentales, y es en algunas de estas sociedades donde las mujeres han alcanzado el estatus más alto que se conozca comparado con cualquier sociedad salvo, por supuesto, la de las míticas Amazonas, porque en las sociedades matriarcales y matrilineales el estatus femenino seguía siendo mucho más bajo que el del varón.

La exclusión de este tipo de datos, o no incluirlos centralmente, junto por supuesto con las consecuencias negativas y lacras de todo tipo del capitalismo, impide entender –como ya lo señalé– los procesos migratorios masivos desde el tercer mundo hacia los países metropolitanos. Migración que se da incluso en jóvenes pertenecientes a grupos revolucionarios como el EZLN (Aquino, 2014), que cada vez con mayor frecuencia deciden migrar, pero hacia los EEUU y no hacia Cuba, pese a coincidir ideológicamente con el régimen cubano y disentir de la orientación económico-política de los EEUU. Los sujetos y grupos no migran por inducciones hegemónicas, sino que la mayoría migra por necesidades y/o expectativas de vida.

Considero que un aspecto a reflexionar a fondo es que tanto en el caso africano, como el asiático o el latinoamericano los migrantes saben de la alta posibilidad de morir ahogadxs, violadxs, asesinadxs o de recibir otras agresiones en el proceso migratorio, y pese a ello deciden migrar. Como sabemos, los grupos subalternos son necesariamente pragmáticos, si no lo fueran no podrían supervivir; pero dicho pragmatismo implica no solo resistencias, también aguantes y autoexplotación; implica desarrollar una variedad de conductas posibles como migrar sabiendo cuáles pueden ser sus consecuencias.

Uno de los procesos que asumí en las décadas de 1960 y 1970, para luego casi olvidarlo por un tiempo debido en gran medida a mi situación de exilio, es la importancia que tiene el pragmatismo en el desarrollo y el mantenimiento del capitalismo. La continuidad/discontinuidad capitalista es debida en gran medida a que, a partir de sus objetivos centrales, las sociedades capitalistas se adecuarán a los diferentes acontecimientos, en gran medida producidos por ellas mismas debido a los cambios, conflictos y contradicciones que generan. Por eso, pensadas en términos de larga duración histórica, las sociedades capitalistas se caracterizan por los constantes cambios que impulsan, y no solo tecnológicos, aun cuando estos van cobrando un peso cada vez mayor en la emergencia, tanto de nuevos problemas como de otras soluciones.

Las sociedades capitalistas, en función de sus objetivos básicos, se van constituyendo y reconstituyendo sobre la marcha, generando y/o apropiándose de todo lo que les convenga para lograr sus objetivos. Y por eso, primero se apropiará de la mano de obra, para desechar luego determinadas manos de obra que no le convengan; se apropiará de las demandas de los actores sociales con mayor capacidad contestataria para hegemonizar sus demandas; y se apropiará de los conceptos académicos y políticos, aún de los que lo cuestionan, de tal manera que *sociedad civil*, *empoderamiento*, *capital social*, *hegemonía*, *diferencia*, *interculturalidad*, *multiculturalidad* o *resistencia* serán utilizados, desechados y reemplazados por los gobiernos capitalistas metropolitanos y periféricos, por las agencias mundiales como el Banco

Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización de las Naciones Unidas, la Organización Mundial de la Salud, y por los intelectuales orgánicos que apoyan, o que cuestionan moderadamente, al capitalismo.

Los teóricos, incluso los políticos como Lenin o Rosa Luxemburgo, pueden discutir sobre cuáles son las explicaciones que permiten entender, por ejemplo, la fase imperialista del capitalismo; la cual constituye, para unos, una fase necesaria para que los países capitalistas puedan enviar sus excedentes productivos; según otros, para que el capitalismo encuentre lugares para invertir sus capitales; pero hay una tercera posibilidad, es que el desarrollo capitalista requiere fuentes de materias primas; y hasta hay una cuarta propuesta, según la cual el capitalismo necesita contar con lugares donde enviar sus excedentes humanos. Pero mientras que los teóricos discuten entre sí, respecto de cuál es la explicación *suficiente*; el capitalismo utilizará todas las formas propuestas –incluso formas *incorrectas* para el lapso propuesto por los especialistas–, y otras que no fueron consideradas por los analistas, para seguir expandiéndose y explotando en función de su objetivo estructural: lograr la más alta tasa de ganancia.

Es a partir de los diversos señalamientos que venimos haciendo sobre la producción intelectual académica y no académica, que necesitamos reflexionar sobre el teoricismo que caracteriza gran parte del pensamiento actual, desde los posmodernistas, pasando por los de-coloniales hasta llegar a los pos-occidentales, en los cuales –y más allá de las tal vez buenas intenciones de los académicos pertenecientes a estas corrientes– observamos que los procesos, incluidos los sufrimientos humanos, son tratados como juegos teoricistas, como ensayos constantes de teoría de la teoría y no de reflexividad sobre las prácticas.

Creo que una expresión casi paradigmática de teoricismo la constituye la *intervención* de John Holloway en un seminario realizado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México) donde se debatió *el fracaso del capitalismo*, en el cual, después de tres días de intercambio de opiniones y reflexiones, Holloway invitó a los asistentes del seminario a su conferencia magistral con la promesa de dar respuestas a cómo hacer la revolución. Ya en la conferencia Holloway confesó haberles engañado y no tener las respuestas esperadas. Y su ponencia terminó con el siguiente planteamiento: “¿Qué hacer? No tengo respuestas, pero tengo dos sugerencias: izar una bandera, el capitalismo es un fracaso; y enfocarnos en la emancipación de nuestra creatividad respecto a la lógica del dinero. La idea de una economía solidaria” (Holloway, 2014, p. 20). Sin comentarios.

Considero al capitalismo, al igual que a todo sistema, como provisional y para nada definitivo; y sigo pensando, en términos ideológicos, que las posibilidades de una superación del capitalismo solo pueden generarse a partir del desarrollo de socialismos de tipo autogestionario, que puedan utilizar los mecanismos de autogestión que casi inevitablemente necesitan desarrollar los sectores subalternos no solo para supervivir sino para *el buen vivir*. Por lo menos esa es mi utopía y mi deseo.

## Capítulo 2

# Los racismos son siempre culturales e ideológicos

*“Nuestras bellas almas son racistas”*

Sartre (2003)

El pragmatismo capitalista ha utilizado una serie de mecanismos y procesos para hegemonizar, dominar y explotar económicamente a muy diversos sujetos y poblaciones, y posiblemente sean los racismos los que más se han adecuados a dicho pragmatismo. Como señalé en la Introducción hay una serie de problemáticas que me ha preocupado persistentemente, y no solo a través de mis estudios y reflexiones, sino que las he vivido y sigo viviendo cotidianamente; frecuentemente en forma inesperada, pero la mayoría de las veces presuponiendo que en algún momento van a aparecer. Y así, por ejemplo, el racismo normalizado ha constituido uno de los ejes constantes de mis preocupaciones, tanto por su persistencia, como porque pese a todas las demostraciones y evidencias científicas que lo han cuestionado, el mismo sigue operando en los más diferentes contextos, lo cual –junto con otras problemáticas– me ha planteado recurrentemente el papel del quehacer científico. Es decir ¿qué pueden hacer las ciencias biológicas, las ciencias antropológicas y por supuesto el conjunto de las ciencias, si pese a demostrar hasta el cansancio que ningún racismo tiene base científica, los racismos siguen existiendo como parte de la vida cotidiana, a veces solo como discriminación xenofóbica, y otras a través de agresiones físicas que pueden concluir en masacres?<sup>1</sup>

Tal vez una de las posibles explicaciones radique en el papel contradictorio que tanto las ciencias llamadas *duras* como las antropológicas han tenido respecto del racismo, ya que simultáneamente lo han cuestionado, pero también fundamentado y utilizado en una historia más o menos interminable que llega hasta la actualidad.

---

<sup>1</sup>Este capítulo está desarrollado y pensado, básicamente, a partir de nuestros análisis sobre procesos de salud/enfermedad/atención-prevención observados en México y otros países latinoamericanos, aun cuando la información presentada refiere muy escasamente a dichos procesos. Pero fueron los mismos, los que nos permitieron observar varios de los aspectos que analizamos, dado que compartimos las ideas de varios gramscianos italianos de las décadas de 1960 y 1970 respecto de que los procesos de s/e/a-p constituyen algunos de los “principales espías” de las contradicciones, no solo del capitalismo y de otros sistemas sociales, sino también de quienes analizamos dichas contradicciones.

Pero quizás también tenga que ver con la vida cotidiana de los intelectuales –y por supuesto de otros actores sociales– que cuestionan el racismo a nivel de discurso, y lo practican a nivel de sus formas de vida.

Hace más de treinta años, un director del Instituto Gramsci de Italia, llegó a México a dar conferencias y a participar en mesas redondas en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social en el Distrito Federal. En una de esas mesas redondas participé junto con él y otros intelectuales, todos asumidos como gramscianos; y después de una mañana de conferencias individuales y colectivas fuimos a comer a un restaurante; durante la comida el director del Instituto Gramsci me preguntó si yo era de familia italiana, y cuando le dije que sí, que mis abuelos maternos eran calabreses, espontáneamente dijo en italiano “gente bruta” (gente fea), lo cual me hizo recordar una película protagonizada por Nino Manfredi sobre los sucios, malos y feos marginales urbanos del sur de Italia, es decir sobre “la cuestión meridional” como diría Gramsci; pero sobre todo me hizo reflexionar sobre la enorme distancia que existe entre lo que escribimos y lo que hacemos. Lo grave, o tal vez miserablemente paradójico, es que el racismo inconsciente emergía en las opiniones del director de un instituto que tenía como uno de sus objetivos el estudio del papel de las clases subalternas en términos de hegemonía/contrahegemonía y no solo de subalternidad; clases subalternas del sur de Italia –los llamados *terrone* de la Calabria *saudita* o de la Basilicata– que precisamente fueron racializadas históricamente por gran parte de los italianos.

En abril de 1976, debido al golpe militar ocurrido en Argentina, decidí exiliarme, y elegí México por varias razones. La primera, porque quería permanecer en América Latina; la segunda, porque México era el país latinoamericano con el mayor desarrollo de mi disciplina, la Antropología Social; pero, además, opté por México porque a través de lecturas antropológicas y no antropológicas emergían ciertas imágenes como la virgen morena de Guadalupe, la iconografía de la Revolución Mexicana, en especial del zapatismo, y el antecedente de Benito Juárez, primer presidente de origen indígena, me llevaron a pensar que México sería un país exento de racismo. Yo había conocido el racismo en Argentina desde mi infancia, y sobre todo en la juventud, expresado en el uso de términos como *cabecita negra*, *flor de ceibo*, *bolitas* o directamente *indio*, referidos a población nativa o a migrantes bolivianos. Aunque los estereotipos racistas más frecuentes apuntaban a la población de origen

judío<sup>2</sup>. Por eso, y por otras razones, varios de mis primeros estudios y publicaciones desarrollados entre mediados de la década de 1960 y principios de la de 1970, fueron sobre racismo, y referidos especialmente a la situación colonial, (Menéndez, 1968, 1969, 1972).

En el año de mi arribo a México, y en los tres años siguientes coordiné una serie de modestos estudios sobre medios de comunicación masiva y procesos de SEAP, y lo más relevante que surgió en dichos trabajos (Menéndez, 1982) fue el racismo que evidenciaban los medios de comunicación masiva escritos, dado que todas –y subrayo *todas*– las imágenes publicitarias representaban a mujeres y a varones de piel blanca y cabello rubio, en un país donde la inmensa mayoría de la población tiene piel morena y cabello negro<sup>3</sup> (Menéndez, 2001).

Como fui constatando en mi vida cotidiana, oficialmente no existe racismo en México, pero el mismo aparece en las reuniones sociales, en los restaurantes, en la entrada a *discotheques*, en la relación médico/paciente, en la exclusión de niños indígenas en cierto tipo de escuelas y en las conversaciones privadas de altos funcionarios<sup>4</sup>. Pero lo interesante es que la negación oficial de la existencia de racismo se articula con una antropología –que como casi toda la antropología latinoamericana– se caracteriza por estudiar muy escasamente el racismo (Castellanos, 2000, 2004; Castellanos & Landázuri, 2022). Si bien ha sido recurrentemente denunciado,

---

<sup>2</sup>Como expresión de esta tendencia, es interesante señalar que, según Bioy Casares, en 1955, alguien le preguntó a Jorge Luis Borges si era mejor decir ruso o simplemente ruso de mierda, (en Argentina a los judíos se les suele llamar rusos) y Borges contestó “Yo no soy antisemita, pero que en todas partes, los pueblos más diferentes hayan perseguido a los judíos, es un argumento en contra de ellos” (Bioy Casares, 2011, p. 36) sin, por otra parte, cuestionar la frase ruso de mierda. De tal manera que una palabra como ruso acuñada por el saber popular para suavizar el prejuicio implícito en la palabra judío, volvía a ser cargada de antisemitismo al ser categorizado como ruso de mierda, y ser usada por el más importante escritor argentino. Quien, además, evidenciaba también prejuicios antinegros al señalar en una comida íntima a principios de 1963 que “Hay algo evidente en los negros que nos rechaza. Por eso los argentinos vemos a los brasileños como macacos” (Bioy Casares, 2011, p. 346), opinión que fue fuertemente cuestionada por el cuentista argentino Juan J. Hernández.

<sup>3</sup>En 2015 hice un análisis de los primeros quince años de la principal revista dedicada actualmente a la socialité mexicana, es decir, la revista Club publicada por el diario Reforma, que se caracteriza porque el 95% de sus 122 páginas está dedicado a fotos de personas, encontrando que en ninguna foto hay personas con rasgos indígenas, aunque sí hay unas pocas fotos de personas negras, pero que son deportistas de los EEUU. Obviamente, casi el 100% de las fotos corresponde a personas blancas y rubias.

<sup>4</sup>El director del Instituto Nacional Electoral (INE) en una conversación telefónica privada, en 2015, se mofó del modo en que habló con él un dirigente indígena, simulando el tono indígena e incluso imitando su forma de hablar. Dicha conversación se filtró a las redes sociales, y el director del INE fue acusado de racista y varias organizaciones solicitaron su renuncia. Pero diversos intelectuales asumieron su defensa tratando de convertir en broma lo que fue una clara actitud racista, y señalamos que en esta defensa convergieron críticos y defensores del gobierno actual. El funcionario sigue siendo director del INE (La Jornada, 20 de mayo de 2015). Este no es un hecho excepcional; en septiembre de 2004, un exsecretario de Desarrollo Social del estado de Querétaro, llamó *simio* al jugador de fútbol brasileño Ronaldinho en su cuenta de Twitter.

desde Aguirre Beltrán hasta Bonfil y desde Julio De La Fuente hasta Warman, por nombrar algunos de los principales antropólogos mexicanos, sin embargo, ha sido muy poco estudiado en términos antropológicos, y menos aun etnográficos. En la mayoría de las etnografías que conozco dedicadas a describir los pueblos *originarios* por lo menos en el campo de la salud/enfermedad, la cuestión racial no aparece o, de aparecer, es mencionada sin ser investigada<sup>5</sup>. Lo cual nuevamente me llevó a plantearme el papel de los intelectuales, en general, y de los antropólogos, en especial.

## Los racismos son eternos

Por estos y otros motivos, siempre me han preocupado cuestiones como el rol de los intelectuales y los profesionales, y en particular la cuestión del racismo científico. Como me siguen preocupando, también, los usos y destinos ideológicos de conceptos y teorías, los *olvidos* y la ahistoricidad de los científicos, duros y blandos, que aún cuestionando el etnocentrismo y hasta el racismo de los otros, lo hacen a partir de posiciones etnocéntricas no asumidas como tales.

Pero, además, en los últimos años he *redescubierto* un hecho obvio, me estoy refiriendo al constante pragmatismo que caracteriza a las diferentes formas de capitalismo, y al racismo, que constituye uno de los principales mecanismos de exclusión y subordinación, pero también de hegemonía/subalternidad que mejor se adecua a dicho pragmatismo. Y es por ello que considero que el pragmatismo y las distintas variedades de racismo constituyen dos de las principales estrategias que han asegurado, hasta ahora, la continuidad/discontinuidad del capitalismo, no solo a nivel ideológico, sino posibilitando la explotación de la mano de obra. Y si bien la mayoría de las estrategias capitalistas han sido reiteradamente analizadas, considero que las señaladas no han tenido el reconocimiento del papel desarrollado en asegurar la continuidad del sistema.

Tanto el fenomenal pragmatismo de los líderes políticos, de los empresarios y de los intelectuales orgánicos del capitalismo (George, 2007), como la generación y el uso de ideologías aparentemente no políticas, pero que son usadas como mecanismos sociales e ideológicos que pueden ser adaptados a diferentes procesos y sujetos sociales, como es el caso del racismo, han acompañado al desarrollo del capitalismo a través de toda su trayectoria.

Para un antropólogo, además, es obvio que todo racismo es contextual, que tiene que ver con los procesos y fuerzas sociales que emergen en determinadas

---

<sup>5</sup>Pero la carencia de etnografías sobre racismo en nuestra antropología es generalizada, y así, por ejemplo, en los últimos años es notorio el número de investigaciones y seminarios que los antropólogos y otros estudiosos han dedicado al estudio del cuerpo, pero entre nosotros casi no existen trabajos sobre los cuerpos racializados. No es casual que la única compilación de materiales etnográficos sobre racismo en México que conozco haya sido realizada por Alicia Castellanos (2004), a través del trabajo de campo de sus alumnos, dado que es una de las pocas antropólogas que han impulsado este campo de investigación.

coyunturas, y que pueden perpetuarse en la medida que el racismo sea funcional y eficaz para asegurar la dominación, la hegemonía, o las defensas de ciertas identidades deterioradas. Por lo cual no entiendo las críticas que sostienen que los estudios antropológicos solo estudian el racismo “en sí” (Restrepo, 2012, p. 134), ya que esto no es lo dominante, por lo menos en la antropología latinoamericana. O, mejor dicho, desde la década de 1970 se ha desarrollado una serie de propuestas *esencialistas* que plantean la oposición *pueblos originarios/sociedad occidental* como dicotomías que se perpetuarán en el tiempo, anulando los procesos contextuales de dicha relación, no porque los desconozcan sino por sus objetivos ideológicos. Pero para mí lo preocupante, como ya lo señalé, es la escasa producción antropológica sobre racismo en sociedades donde no es asumido como problema, no solo por las clases sociales dominantes, o por las ideologías neoliberales o neopopulistas en el poder; sino que casi no es estudiado por los sociólogos, politólogos, psicólogos sociales ni, por supuesto, por los antropólogos, incluidos los que se dedican a los llamados *estudios culturales*. Lo cual habría que explicar a nivel regional y en cada contexto.

Ahora bien, hay toda una serie de características del racismo que me ha impactado y de las cuales solo trataré algunas. En primer lugar, su persistencia; en el caso americano, por lo menos desde la conquista europea hasta la actualidad, a través de la construcción de acciones y de estereotipos estigmatizantes respecto de la población amerindia, de los afroamericanos, de los *inmigrantes*, de los judíos o de los gitanos, que con pocas modificaciones son los mismos estereotipos que encontramos en el siglo XVI, a finales del siglo XIX y en la actualidad. Y así, por ejemplo, Romay sostiene que:

...las representaciones sociales del negro han variado muy poco en la mayoría de los países de nuestro continente, lo que sugiere la vigencia de cierta exclusión simbólica de los más oscuros [...]. En ese sentido, resulta reveladora la similitud de los estereotipos y las representaciones sociales de los negros en Brasil, Colombia, Venezuela, Haití, República Dominicana, Cuba y Panamá, países donde los africanos y sus descendientes tuvieron y tienen mayor presencia. Investigaciones realizadas en dichas naciones en diferentes épocas resaltan la fuerza física, la brutalidad, la vagancia y la sensualidad entre las características que se atribuyen a los negros, con una estabilidad y permanencia de las percepciones que trascienden la edad, nivel cultural, sexo y nacionalidad de los opinantes. (Romay, 2014, p. 208)

Estos estereotipos racistas se caracterizan porque pueden permanecer, emerger y ser utilizados para marginar, discriminar, explotar y hasta exterminar a sectores sociales muy distintos, aunque casi siempre pertenecientes a los sectores subalternos y/o a los caracterizados por su alta vulnerabilidad social. Y de allí su continuidad en el tiempo, en la medida en que todavía sirvan para cumplir funciones de hegemonía/subalternidad y dominación.

Una segunda característica tiene que ver con la colaboración de muy diferentes actores sociales en el desarrollo, mantenimiento y uso de los racismos, incluido el

papel de los propios racializados. Desde esta perspectiva me sigue sorprendiendo cómo los propios estigmatizados hacen suyas las concepciones racistas que los estigmatizan, por ejemplo, tanto en los EEUU, o en Cuba, como en Brasil, una parte de la población negra se ha dedicado al boxeo, a ciertos deportes (fútbol, básquetbol) o al atletismo, evidenciando éxitos que confirman los estereotipos de que sus cualidades diferenciales están en la fuerza y en la agilidad físicas; y sin negar que, obviamente, dichas actividades son elegidas pues pueden ser una vía de mejoramiento y ascenso socioeconómico de los subalternos.

Me sigue impresionando no solo el mantenimiento de los mismos estereotipos, sino el papel que las víctimas cumplen en esa autodenigración o, por lo menos, en la negación de sí mismas. Lo cual podemos observar en distintos contextos latinoamericanos, donde una parte de los denominados mestizos y de los indígenas niegan su origen, e incluso una parte de ellos trata de *blanquear* su piel o modificar algunos de sus rasgos físicos a través de intervenciones quirúrgicas (Cruz, 2006). Constituyendo, para mí, una de las máximas expresiones de las relaciones de hegemonía/subalternidad ya que, como señala García Linera

Pese a una presencia mayoritaria de procedencias culturales indígenas rural/urbana, la “blanquitud” somática y cultural es un bien perseguido por todos los estratos sociales [bolivianos], en la medida que en ella se simboliza el ascenso social y se constituye en un plus simbólico que contribuye a ubicarse en una mejor posición en los procesos de enclasmiento y desclasamiento social. (García Linera, 2008, p. 226)<sup>6</sup>

El tercer aspecto refiere a los diferentes usos del racismo, que incluso pueden aparecer como contradictorios; usos que operan a través de lo político, lo cultural o lo económico, pero también de la producción científica, sobre todo en el caso de las ciencias médicas (Lifton, 2000; Proctor, 1988). Dentro del campo económico, por ejemplo, el racismo ha sido utilizado para reducir o eliminar el costo de la mano de obra, y para racializar ciertos puestos de trabajo, lo cual podemos observar a través de mantener entre nosotros un servicio doméstico racializado y de bajo costo.

Pero, además, el racismo puede contribuir a justificar ideológica y socialmente procesos aparentemente contradictorios, como en el caso de la sociedad dominante que lo utilizaba para estigmatizar y racializar a una parte de los consumidores de bebidas alcohólicas a finales del siglo XIX, y a los dedicados al narcomenudeo, especialmente de marihuana, en el siglo XX, al mismo tiempo que impulsa la producción y el consumo de alcohol y de marihuana y otras sustancias adictivas, por otra. Lo cual,

---

<sup>6</sup>Este proceso opera incluso en la Cuba actual, y así una encuesta aplicada a residentes de tres barrios de La Habana a fines del siglo pasado, “indicó la persistencia del ideal de blanqueamiento en la población mestiza y negra de la capital cubana” (Romay, 2014, p. 125), perdurando las “estrategias personales y familiares de blanqueamiento epidérmico en la preservación y defensa de la jerarquización somática establecida hace quinientos años, y en la vigencia de representaciones sacralizadoras de lo blanco.” (Romay, 2014, p. 127).

y es lo que me interesa subrayar, en ambos casos supone la criminalización de los sectores sociales subalternos; por ejemplo, en los EEUU, el alcoholismo, la adicción a sustancias adictivas ilegales y el narcomenudeo constituyen las principales causas de encarcelamiento de afroamericanos e *hispanos*. Más aún, según Michelle Alexander (2010), en los EEUU, el número de hombres negros que actualmente están en prisión es más alto que el de esclavos negros antes que se declarara la guerra civil en la segunda parte del siglo XIX<sup>7</sup>.

La cuarta característica refiere no solo a la negación de nuestros propios racismos, sino a la tendencia a pensar que el racismo siempre está en los otros; y así los latinoamericanos consideramos casi unánimemente que los Estados Unidos es un país racista, mientras nosotros (latinoamericanos) no. Estereotipo que, por ejemplo, se expresa en las formas en que hacemos antropología, ya que gran parte de los trabajos que conozco respecto de la migración de latinoamericanos a los Estados Unidos da cuenta con minuciosidad de los problemas que los migrantes tienen en sus intentos de migrar y asentarse en los Estados Unidos, incluidas las acciones racistas y su legislación antimigratoria. Lo cual en gran medida es correcto, pero dichas afirmaciones se hacen generalmente sin comparar con lo que en varios de nuestros países hacemos con los migrantes no solo de otros países, sino también con los connacionales.

En México se está desarrollando, desde hace varios años, un pequeño movimiento encabezado por el sacerdote católico José Alejandro Solalinde, que trata de concientizar a la población mexicana, y en particular al gobierno, sobre las formas en que son tratados los migrantes centroamericanos a su paso por México para llegar a los Estados Unidos. Trayectoria migratoria que incluye robos, violaciones sexuales, secuestros y asesinatos individuales y masivos de inmigrantes, generalmente realizados por grupos organizados. De hecho, esta problemática detonó hace pocos años, cuando se encontraron en el noreste de México varias fosas consideradas *clandestinas* con ochenta y cuatro cadáveres de migrantes torturados y asesinados.

Es más, necesitamos preguntarnos por qué la mayoría de los migrantes, lo hacen hacia países donde saben que los van a racializar, lo cual amerita pensar en varias motivaciones como por ejemplo, que una parte de las personas migran debido a la violencia dominante en sus países, como es actualmente el caso de Siria, prefiriendo por lo tanto el racismo en países europeos, que la muerte violenta en su propio país. Pero además, otros migran porque pese al racismo, la mayoría logra desarrollar un mejor nivel de vida que en sus países de origen. Y por último, otros pueden migrar porque el racismo no constituye un hecho desconocido para ellos,

---

<sup>7</sup>En los últimos años se han incrementado las agresiones físicas, incluidos asesinatos de jóvenes negros, cometidos por policías en los EEUU, lo que ha dado lugar a la frase “las vidas negras importan”, así como al desarrollo de un movimiento contra el racismo antinegro, ya que una encuesta nacional realizada en 2015 indicó que el 49% de los estadounidenses consideran que dicho racismo es un grave problema, cuando hace cuatro años, solo el 25% de los encuestados opinaba así.

dado que lo experimentan en sus propios países, como es el caso de varios de los países latinoamericanos.

Si bien una parte de los racismos contemporáneos se debe a la expansión y a la situación colonial, es decir fueron generados por fuerzas sociales *externas*; necesitamos asumir que los racismos normalizados operan sobre todo en el interior de cada uno de nuestros países, y entre los diferentes sectores sociales que los integran. De allí que nuestros migrantes no descubrieron el racismo en los EEUU, sino que en todo caso lo confirmaron. Es justamente esta normalización la que entre los latinoamericanos favorece la negación del racismo, y que por ejemplo, ha conducido a que en nuestros países no se haya generado nada parecido a la lucha por los derechos civiles. De tal manera que entre los latinoamericanos, si bien se han impulsado luchas por la *diferencia cultural* y la autonomía política, en las realizadas contra la diferencia racial el énfasis han sido mucho menor.

Es esta negación de nuestros racismos, lo que se evidencia no solo en el silencio de los racistas y de los racializados, como ya lo señalamos, sino también en el silencio de los profesionales latinoamericanos encargados de estudiar los racismos. Como concluyen dos autores brasileños “La sociedad brasileña es racista, y lo más grave de este racismo es el silencio que lo produce y que es producido por dicho racismo. Florestán Fernández (2007) nos recuerda que tenemos el prejuicio de tener un prejuicio, y por eso se trata de un racismo velado y disfrazado de falsa conciencia racial” (Pinto Passos y Riber Pereira, 2012, p. 169). Los racismos antiindígena y anti-negro son problemas *tabuados* a nivel de la sociedad general, y del mundo académico en particular; de tal manera que no solo no se habla de racismo en las reuniones sociales, sino que tampoco se lo trata seriamente en los congresos disciplinarios latinoamericanos. Es decir, no aparece como problema en nuestras vidas cotidianas, pese a ser parte de ellas.

El quinto aspecto tiene que ver con lo que denomino *racismos pasivos*, y que refiere a que no solemos intervenir cuando observamos determinados actos racistas, pese a no estar de acuerdo. Y así, por ejemplo, en la Alemania nacionalsocialista, si bien la mayoría de los profesores universitarios no judíos no protagonizó acciones antisemitas, tampoco ocurrió que alguno de ellos renunciara a su cargo para oponerse a las leyes antijudías aplicadas en la Universidad; así como –según Ball– “ningún científico no judío de renombre abandonó Alemania en protesta por la suerte de sus colegas judíos.” (Ball, 2014, p. 78). Y esta actitud también tiene que ver con la normalización de los racismos en nuestros comportamientos sociales, incluso en el ámbito profesional. En América Latina –como ya lo señalamos– en nombre del programa de planificación familiar entre mediados de la década de 1970 y la de 1990 se impulsó una política sumamente exitosa de esterilización de mujeres en edad fértil, sin que los antropólogos, los sociólogos, los politólogos, los demógrafos, el movimiento feminista y las ONG especializadas en salud reproductiva dijeran o hicieran demasiado al respecto. Gran parte de esta esterilización sin consentimiento, o con consentimiento inducido, fue aplicada a mujeres indígenas y afroamericanas (Menéndez, 2009; Menéndez & Di Pardo, 2010/2011). Y cuando hablo de estos problemas con colegas, la inmensa mayoría me dice que desconocía esta política pública, pese a

que en muchos casos se estaba aplicando en las comunidades o por lo menos en las regiones donde ellos estaban trabajando antropológicamente.

Creo que el caso de las esterilizaciones evidencia que, por lo menos una parte de los racismos está tan normalizada que no la vemos, y que puede formar parte de nuestras rutinas en la vida cotidiana, e incluso en las rutinas de nuestro trabajo profesional.

Considero que las recientes declaraciones del novelista peruano Santiago Roncagliolo expresan lo que estoy proponiendo, ya que dijo a un periódico catalán: “Perú es muy clasista, y me impresionó ver en Argentina que había rubios pobres. En Perú eso era sencillamente imposible: la clase social la determina la raza.” (La Vanguardia, 20 de mayo de 2014).

Por lo cual necesitamos asumir que la normalización del racismo se ha logrado, en gran medida, a través de los procesos que forman parte de nuestra vida cotidiana, incluidas las instituciones que utilizamos para atender y tratar de resolver nuestros problemas, y que no vivimos como racismo. Y por eso fue que, a través del uso de los servicios médicos públicos, el sector salud aplicó una política de esterilización, con métodos definitivos, en Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Perú, Puerto Rico y República Dominicana, con el objetivo básico de reducir las tasas de natalidad. Por eso, los únicos países en que no se aplicó esta política pública fueron Argentina, Chile y sobre todo Uruguay, que tenían bajas o muy bajas tasas de natalidad.

En el caso de los dos países latinoamericanos con mayor población, es decir Brasil y México las tasas de esterilización superaron el 40% de las mujeres en edad fértil. Y en un país como Perú, durante el gobierno del presidente Fujimori, en dos años se esterilizaron entre 250.000 y 280.000 mujeres, en su mayoría indígenas y habitantes de barrios pobres urbanos (Comité de América Latina y el Caribe para la defensa de los derechos humanos de la mujer, 1999). Y cito el caso peruano porque es uno de los pocos que fue estudiado y denunciado a fondo en América Latina.

Esta política no fue ocultada por las autoridades de los diferentes países, sino por el contrario fue intensamente publicitada a través de mensajes en todos los medios de comunicación que sostenían que “la familia pequeña vive mejor”, y por eso llama la atención que la mayoría de las organizaciones feministas nacionales e internacionales casi no denunciaran la violación sistemática que se hizo a los derechos reproductivos de la mujer, como tampoco fue denunciada sino en fechas tardías por los especialistas y profesionales de los Derechos Humanos. Es interesante también consignar que la Iglesia Católica, que se preocupó y denunció recurrentemente el aborto, prácticamente no ha hecho referencias a la esterilización, ni siquiera en su etapa más intensiva, por lo menos en México.

A su vez, según nuestros estudios, el personal de salud ve la esterilización como parte de su rutina de trabajo; más aún, como una ayuda para reducir las muertes maternas e infantiles e incluso para reducir los niveles de pobreza, sin asumir en ningún momento que sus actos puedan ser de tipo racista. Y uno de los aspectos que más me impresionan, es que la respuesta del personal de salud ha sido similar en todos los países latinoamericanos donde se aplicó la esterilización, y de los cuales

tenemos información. Ahora bien, parte de lo señalado por los médicos es real, ya que los métodos definitivos y la planificación familiar en general pueden contribuir a reducir la mortalidad materna e infantil, lo cual no niega el racismo implícito en dichas acciones, pero que no son vividos así ni por el personal de salud ni por la mayoría de la población.

Recuerdo, además, que una parte del personal de salud, generalmente de tipo privado, es posiblemente uno de los sectores profesionales que tiene una de las mayores experiencias sobre racismo ya que, por ejemplo, Brasil y México son dos de los países con mayores índices de cirugías plásticas a nivel mundial, y una parte de esas cirugías tienen por objetivo “corregir” ciertas características “raciales” de sus pacientes. Pero estos médicos, si bien producen artículos científicos y de divulgación, sin embargo, no han reflexionado, y menos aún, descripto y analizado técnicamente sobre el autoracismo implícito que existe en sus pacientes al demandar este tipo de operaciones<sup>8</sup>.

Una aparente paradoja que surge de estas acciones médicas es que se realizan a partir de objetivos que tienen una cierta dosis de verdad, que además son compartidos por una parte de la población y que en lo manifiesto son aplicadas a toda la población y no solo a grupos específicos. Y así los objetivos de reducir la tasa de natalidad y la mortalidad materno/infantil aparecen también legitimados por parte de la población, aunque otros rechazan esta política dado que querrían tener más hijos. Y si bien el programa de planificación familiar tuvo objetivos “universales”, sin embargo, solo se aplicó en los servicios de salud públicos, y no en los privados, es decir que sus intervenciones fueron especialmente sobre las clases subalternas, aunque no solo sobre ellas.

Obviamente, lo aclaro para evitar malas interpretaciones, no toda esterilización tiene objetivos racistas o eugenésicos, ya que pueden ser parte de las decisiones que tomen libremente una mujer o un varón para no tener más hijos, lo cual no niega que reiteradamente las ciencias médicas, tanto a nivel de investigación como de actividad profesional, desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, la aplicaron para, supuestamente, reducir el número de esquizofrénicos, de violadores sexuales, de idiotas y alcohólicos, pero también de hijos, y en la mayoría de los casos pertenecientes a las clases sociales subalternas. Para más información puede verse Menéndez (1972).

Es necesario subrayar el papel que las ciencias médicas y biológicas han cumplido, y siguen cumpliendo, no solo en la normalización de los racismos, sino en la justificación de las actividades racistas profesionales. En Nuremberg fueron condenados veintitrés médicos nazis por la realización de experimentos que concluyeron con la muerte de gran parte de los sujetos de experimentación, pero se calcula que alrededor de doscientos médicos participaron en ellos, y varios centenares sabían que se estaban produciendo.

---

<sup>8</sup>He revisado las revistas médicas mexicanas que pueden publicar artículos sobre cirugías plásticas entre 2000 y 2012, y no he encontrado nada al respecto.

Sus horrores experimentales llegaron hasta el extremo de hacer reventar cerebros humanos en atmósferas enrarecidas; a sumergir a sus víctimas en agua helada para observar sus reacciones antes de que murieran; a irradiar los genitales masculinos con rayos X para provocar esterilidad; a infectar mujeres con bacilo tetánico, con estafilococos y con bacilos de gangrena gaseosa, para probar los efectos de nuevos medicamentos contra tales enfermedades; y a contaminar a pacientes con bacilo de tífus, por la misma razón. (Gross, 1968, p. 313)

Pero, y es lo que quiero destacar, dichos experimentos se hicieron con gitanos, judíos y población eslava de Polonia y Rusia, considerados, no solo como de raza inferior sino como sub-humanos por el gobierno de Hitler, pero también por el cuerpo médico alemán<sup>9</sup>.

Es necesario asumir el papel instrumental que la ciencia ha tenido y sigue teniendo aun, a partir de propuestas científicas objetivas, pero que pueden ser parte de un clima social dominante, y no solo de una planificación intencional de su utilización. Y así, por ejemplo sabemos que gran parte de los geólogos, ecólogos y agrónomos consideran, al igual que gran parte de los campesinos y granjeros, que las especies vegetales y animales foráneas pueden ser dañinas para el medio ambiente local, y sobre todo para las especies *originarias*, lo cual en parte es correcto; y en México esta concepción ha sido utilizada por científicos progresistas contra, por ejemplo, los transgénicos. Pero lo que precisamos asumir son las connotaciones que pueden tener las críticas a las especies foráneas *invasoras*, recordando que la expresión *especies invasoras* fue utilizada por primera vez en 1958 por Charles Elton en su libro *The ecology of invasions by animals and plants*, y que el sentido negativo de las especies invasoras foráneas se desarrolló durante 1990 y principios del 2000 (Goode, 2016), es decir cuando se incrementaban cada vez más las concepciones y agresiones contra los migrantes invasores foráneos.

La sexta característica tiene que ver con aspectos que he señalado reiteradamente, y me refiero a que la mayoría de los racismos son parte de nuestras vidas cotidianas. Es decir, no constituyen hechos excepcionales que de golpe se instalan en nuestras vidas, sino que son hechos con los cuales convivimos y que forman parte de nuestras rutinas de vida. De tal manera que no hay que buscar el racismo solamente en los incendios de albergues para población turca perpetrados por neonazis en Alemania, sino que hay que encontrarlos, por ejemplo, en las crecientes y constantes agresiones verbales que se producen en torno al fútbol en países como Italia, Inglaterra o Grecia, una parte de las cuales se observa en los estadios donde a través de cánticos se racializa, sobre todo, a jugadores africanos y afroamericanos. Subrayamos que estas actitudes no se reducen solo a agresiones verbales, en 2001, el club

---

<sup>9</sup>Es decir, los experimentos no se hicieron con población francesa o británica, consideradas parte de las razas superiores por el gobierno y los médicos alemanes, sino con población considerada subhumana. Constituyendo la misma razón inconsciente que llevó al gobierno norteamericano a arrojar la primera bomba atómica no contra Alemania hitleriana, pero aria y blanca, sino sobre un pueblo de raza amarilla, es decir Japón.

italiano Verona reconoció que ya no podía contratar jugadores negros porque parte de los aficionados de este club se oponía.

Pero lo señalado también ocurre en Brasil y en México, donde se entonan cánticos antinegros y, al igual que en algunos países europeos, se lanzan cáscaras de plátanos al campo de juego con la intención aviesa de aludir al origen simio de los jugadores negros. Es debido a esta situación, que la Federación Internacional de Fútbol Asociación (FIFA) a principios de 2014 estableció un protocolo contra el racismo a aplicar en todos los estadios de fútbol a nivel mundial, y que implica la eliminación de cantos, gestos e incidentes de tipo racista, los cuales puede provocar penalizaciones como suspensión del partido, clausura de los estadios y fuertes multas. Pese a ello, las manifestaciones racistas continúan en el ámbito del juego más practicado y observado, comparado con cualquier otro juego, a nivel mundial; en un juego que es parte de identidades barriales, comunales y nacionales, y que constituye una rutina de vida para millones de aficionados. Y destacamos que, en el fútbol el racismo adquiere un carácter público que no solo no es ocultado, sino que, por el contrario, es exhibido por los racistas. Y es por este, y otros procesos, que hablamos de racismos normalizados.

Uno de los problemas que necesitamos enfrentar, y que constituye el séptimo aspecto, es que necesitamos observar los racismos en los comportamientos y discursos de los sectores hegemónicos, pero también de los subalternos. Y que, además, debemos buscarlos incluso en los grupos y relaciones donde no queríamos que operen; y así observamos que el racismo e incluso la eugenesia<sup>10</sup> están presentes en los grupos étnicos y en las relaciones que existen entre los propios grupos étnicos, y dentro de ciertas corrientes alternativas y contestatarias como el feminismo.

Como sabemos, las corrientes feministas se gestaron, sobre todo, a partir de la iniciativa de mujeres blancas de clase media en Gran Bretaña y en los EEUU, siendo las que impusieron las líneas y objetivos prioritarios, que inicialmente no incluyeron las condiciones raciales ni de clase social –pero tampoco de pertenencia religiosa ni de niveles educativos– dentro de las cuales operaban las mujeres. Solo focalizaron el género como un universal que estaba más allá de cualquier otro condicionamiento.

Pero, especialmente durante el neoliberalismo, las feministas de origen afroamericano, amerindio, chicano o de otras pertenencias étniconacionales –y también “blancas”– cuestionaron la exclusión de la clase social y el racismo, ya que consideraban que

---

<sup>10</sup>En varios grupos étnicos americanos los niños que nacen con ciertos problemas, como por ejemplo labio leporino, son privados de su vida. En países africanos, ciertos aspectos físicos de los niños son considerados peligrosos en términos culturales, y así por ejemplo los niños albinos suelen ser no solo asesinados sino despedazados ritualmente. Más aún “Entre los tanala de Madagascar, la gens zafiakotry de piel oscura matan a sus neonatos de piel clara, mientras que la gens maromena, de piel clara, matan a los de piel oscura” (Devereux, 1977, p. 213). Y la cuestión, sobre todo por los que promueven las “diferencias”, no reside en ocultar estas acciones, sino por el contrario analizarlas y discutir las en sí y comparativamente con, por ejemplo, fenómenos como la pederastía incluso eclesiástica o con la legitimidad de aplicar la tortura, y ver lo se puede hacer con ellas en términos no solo de cada cultura, sino de los sujetos de dichas culturas.

El racismo abunda en la literatura de las feministas blancas, reforzando la supremacía blanca [...]. El rechazo histórico de las feministas a prestar atención y a atacar las jerarquías raciales ha roto el vínculo entre raza y clase [pese a que] la estructura de clases en la sociedad estadounidense se ha formado a partir de la política racial de la supremacía blanca. (bell Hooks, 2004, p. 35)

Señalan así que el feminismo no surgió de las mujeres, que en forma más directa y cruel sufren las situaciones de clase y raza, y subrayan que el discurso feminista blanco “rara vez se cuestiona si su perspectiva de la realidad de las mujeres se adecua o no a las experiencias vitales de las mujeres como colectivo. Tampoco son conscientes de hasta qué grado sus puntos de vista reflejan prejuicios de raza y clase...” (bell Hooks, 2004, p. 35).

Necesitamos detectar los racismos y los etnocentrismos esencialistas que están operando dentro de los sectores sociales que tratamos de ayudar a empoderar cultural y políticamente, no solo en términos metodológicos, también en términos político-ideológicos, y no pensar que este tipo de problemas no existen dentro de ellos, lo cual nos lleva a excluirlos para no estigmatizarlos aún más. Si bien esto implica la toma de decisiones personales o grupales, considero que las negaciones y ocultamientos generalmente tienen consecuencias negativas, sobre todo para los sectores sociales subalternos.

Por último, hay dos aspectos que desarrollaré; uno que subraya que los racismos pueden operar en los diferentes sistemas sociales que han existido y que existen, y no solo en el capitalista. Y otro que establece que todos los racismos son culturales, en términos antropológicos. El primer aspecto cuestiona el supuesto de que solo hay racismos en el sistema capitalista, lo cual permite ignorar no solo los racismos desarrollados por el sistema de castas de la India, por los sistemas esclavistas precapitalistas o por varios de los socialismos de Estado; sino también los conflictos interétnicos de tipo racial que se dieron antes y durante el capitalismo en Asia, África, América y, por supuesto, Europa.

Considero que, tanto el fenómeno nazi y los usos racistas de la ciencia, como las relecturas de la situación colonial condujeron a que determinadas corrientes teóricas y ciertos usos ideológicos propusieran que solo Occidente y el capitalismo han generado y utilizado el racismo, lo cual no solo es incorrecto, sino que es parte de ciertos juegos teoricistas que practican especialmente las corrientes autodenominadas decoloniales y poscoloniales, y últimamente posoccidentales. Como todos sabemos, la esclavitud es un sistema de relaciones sociales, étnicas, económicas y de género utilizado por el capitalismo desde sus inicios hasta la actualidad. Pero este sistema es previo al capitalismo, y la esclavitud implica la existencia de sujetos superiores e inferiores; tan inferiores que supone poder usar a los otros sujetos como cosas, así como el derecho a la exterminación de los sujetos considerados esclavos.

El segundo aspecto no solo difiere de la interpretación que reduce los racismos al racismo biológico, identificándolo exclusivamente con la producción y aplicación de criterios basados en la ciencia, sino que propone que todo racismo, aun el supuestamente biológico, tiene que ver con procesos políticos, económicos y socioculturales.

El hecho de que la mayoría de los analistas –todavía en la actualidad– vean la nueva variedad de racismo basado en la ciencia como “el” racismo evidencia que, por más que critiquen a la “ciencia occidental”, no consiguen asumir que dicha ciencia ha sido un instrumento del capitalismo, como previamente lo fueron los criterios religiosos o los basados en jerarquías sociales para desarrollar exclusiones y explotaciones racistas, pero no solo usados por las formaciones capitalistas sino por los sistemas sociales previos y, también, los coetáneos.

Es por estos y otros procesos que considero al racismo como una de las ideologías más utilizables y eficaces desarrollada por varios sistemas, incluido el capitalista en sus diferentes fases y contextos; y ello porque dada su diversidad puede ajustarse a las variantes pragmáticas que aplican las sociedades capitalistas para asegurar su continuidad. Es posiblemente la ideología que más ha contribuido a establecer los criterios de inferioridad y superioridad con que se categoriza a los diferentes sujetos sociales, constituyendo uno de los más persistentes mecanismos de hegemonía/subalternidad no solo en términos de relaciones coloniales, sino también de clase social.

## Etnocentrismo o los peligros de la normalidad

Los racismos, en gran parte, no se muestran como tales, aparecen como etnocentrismos, relativismos culturales o diferencias, asociados a comportamientos de género, de clase social, de niveles educativos y/o de origen social, donde los racismos son difíciles de diferenciar inicialmente, sobre todo del etnocentrismo, dado que este es parte constitutiva de nuestra formación como sujetos en la vida cotidiana, que es donde confirmamos aquello que nos identifica o nos diferencia, y según lo cual tendemos a ver la realidad a partir de lo aprendido en nuestra socialización, así como a imponer a lo *extraño*, a lo distinto, nuestras maneras normalizadas de vivir y convivir. De tal manera que establecemos un distanciamiento con los *otros* que puede permanecer como tal, ser eliminado por la integración/articulación con el *otro*, o terminar convirtiéndose en racismo<sup>11</sup>.

Los antropólogos, sobre todo desde la década de 1930, vienen describiendo, analizando y sosteniendo que los sujetos vemos la realidad a través de nuestra cultura; según Georges Devereux, nos formamos dentro de un modelo inconsciente de la realidad, que opera, incluso, a nivel de los profesionales y científicos:

---

<sup>11</sup>La psicología social norteamericana, especialmente durante las décadas de 1940, 1950 y 1960, comprobó que en todo sujeto o grupo social, se generan estereotipos etnocéntricos como formas de orientación y acción básica en su vida cotidiana; es decir, constituyen procesos normales en el desarrollo individual y colectivo (Allport, 1962; Asch, 1964). Dichos estereotipos se refuerzan, se reducen o se modifican en las experiencias de sujetos y grupos, dependiendo de múltiples factores que dichos estereotipos se apliquen, en términos positivos o derivados hacia acciones negativas, incluidas las racistas. Estos tempranos aportes han sido confirmados y profundizados ulteriormente por el interaccionismo simbólico y por la teoría crítica de la desviación (Menéndez, 1979).

Los científicos del comportamiento –entre los cuales incluyo a los médicos– que se forman en una sociedad con conciencia racial, inevitablemente forman su automodelo de acuerdo con las características de su raza y –por lo general de un modo casi inconsciente– lo comparan con el modelo mental que tienen de otras razas. De ahí que su automodelo pueda ejercer una influencia nefasta en su función diagnosticadora. (Devereux, 1977, p. 217)<sup>12</sup>.

Las reacciones etnocéntricas hacia lo *diferente* son propias de todo sujeto en cualquier cultura, y la mayoría son comportamientos funcionales y no intencionales, que necesitamos asumir como parte de nuestra constitución como sujetos y como grupos. Y es justamente en la vida cotidiana con los *otros*, que podemos reconocerlos aceptando y, hasta integrando, sus *usos y costumbres*; es en la vida cotidiana que aprendemos a convivir, subrayando o no las distancias, preferencias y diferencias, así como podemos suprimir toda posibilidad de contacto, que incluso puede llegar a suprimir al *otro*. Y es a partir de la inevitable existencia de etnocentrismos en nuestra constitución como sujetos que necesitamos asumir la presencia de procesos que pueden permanecer como relaciones etnocéntricas cordiales o conflictivas, incluso simultáneamente; pero que pueden conducir a priorizar las diferencias en términos esencialistas y concluir en el desarrollo de representaciones sociales y prácticas racistas.

Desde esta perspectiva, hay que reconocer que entre grupos étnicos y entre naciones cercanas casi siempre se generan estereotipos negativos o por lo menos ambivalentes, que pueden operar como mecanismos de convivencia o que pueden llegar a convertirse en racistas en determinadas coyunturas económico-políticas. Por ejemplo, los franceses han generado toda una serie de estereotipos sobre la *tontería* de los belgas; mientras los chinos solían aplicar a los extranjeros la frase *hijo de la tortuga*, que es el máximo insulto que pueden pensar. Y en el caso de los latinoamericanos existe otro tanto, sobre todo referido a los sujetos de los países limítrofes, pero también a los lejanos en términos físicos, aunque no culturales, e incluso referidos a sectores sociales del propio país. Recordemos que en México tenemos palabras como *gringo* para hablar de los estadounidenses y *gachupines* respecto de los españoles, y contamos con estereotipos internos referidos por los defechos a los jaliscoquillos o por los yucatecos a los huachos, todos los cuales tienen una carga etnocéntrica negativa o por lo menos ambivalente<sup>13</sup>.

En un país caracterizado por la fuerte inmigración *externa*, como es Argentina, todos los españoles pasaron a convertirse en *gallegos* con una connotación entre

---

<sup>12</sup>Devereux dedica todo un apartado de su libro a evidenciar cómo los presupuestos racistas de los médicos “tienden a impedir la formulación de diagnósticos atinados” (1977, p. 222); cómo dichos presupuestos los conduce, en la atención de los pacientes, a hacer ciertas preguntas y evitar otras, a realizar ciertas exploraciones físicas y excluir otras, a no diagnosticar algunas enfermedades aun cuando las estén viendo, por que no están observando.

<sup>13</sup>El término “huacho” es usado en varias partes de México para designar a las personas del centro del país. Durante mi trabajo de campo en Yucatán entre 1977 y 1981, el término era referido básicamente a las personas del Distrito Federal, pero también al resto de México, con un significado similar al usado en el cono sur, es decir “hijo de puta”, o hijo sin padre, constituyendo uno de los insultos más peyorativos.

afectiva y peyorativa; pero cuando desde mediados de la década de 1970 se generó la migración política y económica de argentinos hacia España, los españoles inventaron el término *sudaca* para incluir no solo a los argentinos, sino a los sudamericanos en general, con un mayor énfasis en lo peyorativo.

Estas relaciones y representaciones sociales etnocéntricas pueden adquirir cierta cuota de racismo e incluso conducir a la agresión verbal y física, pero generalmente son parte de las relaciones de convivencia que suponen la existencia de bromas, de las cuales en el caso argentino son proverbiales los cuentos de gallegos o el personaje “Manolito” creado por Quino en torno a Mafalda. Estos cuentos y bromas que se dan en casi todo contexto de relación étnica o nacional –y también de clase social–, a través de estereotipos etnocéntricos, son los que en la vida cotidiana posibilitan la existencia de relaciones que pueden ser incluso conflictivas, pero que facilitan la colaboración o por lo menos la vida en común. Más aún, actúan como una especie de válvula de escape a través de bromas a veces agresivas pero que, por ejemplo, posibilitaron la convivencia entre bosnios, serbios y croatas en la región de los Balcanes, por lo menos a partir de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, y que puede ser rápidamente destruida cuando emergen procesos económico-políticos e ideológicos, como ocurrió con dichos grupos durante las décadas de 1970 y 1980 a partir de diferencias religiosas y étnicas que, como sabemos, apelando a diferencias culturales concluyeron en masacres racistas.

El etnocentrismo no solo es un proceso inevitable, sino que cumple funciones positivas en el proceso de constitución de la subjetividad y la cohesión de los grupos sociales. Pero dependerá de quienes se hagan cargo de impulsar y manejar los etnocentrismos, para que se conviertan en posibilidades simultáneas de afirmar la identidad y la convivencia con el *otro*, o conduzcan a un racismo que posibilite, tal vez, la máxima cohesión, pero basada en la exclusión y hasta exterminación del *otro*, como ocurrió con el nazismo al convertir el racismo en política de Estado. El racismo propuesto por el nazismo como unidad biocultural, y no solo biológica, fue utilizado para impulsar la unidad de los alemanes –pero solo de los alemanes– por encima de toda diferencia, incluida la de clase. Es decir, y es lo que me interesa subrayar, el racismo no solo puede cumplir múltiples funciones en diferentes campos de la realidad, sino que actúa a través de la articulación sujeto/estructura a partir de procesos inherentes a toda sociedad, como es el etnocentrismo (Menéndez, 2002).

Pero el etnocentrismo no solo es parte normalizada de la vida cotidiana de todo sujeto y sociedad, sino que opera en la vida académica, y en su producción, evidenciando sesgos y omisiones que más allá de la intencionalidad de los sujetos pueden concluir en racismos. Y si bien esto es notorio en el caso de la mayoría de las corrientes antropológicas desarrolladas entre 1850 y 1920 caracterizadas no solo por su etnocentrismo *occidental* sino por el racismo, sin embargo, esto ocurre incluso en intelectuales no solo reputados como progresistas, sino conocidos por analizar y cuestionar los etnocentrismos y racismos generados por *Occidente*. Por ejemplo, un analista como Edward Said (1996), formulando críticas a la producción teórico/ideológica occidental sobre el *orientalismo*, concluye que los europeos no establecieron relaciones entre la cultura que generaron durante los siglos XIX y XX y el proceso

imperialista dentro del cual se desarrolló dicha cultura; como tampoco se preocuparon por las resistencias anticoloniales que se produjeron en el Tercer Mundo, incluidas las resistencias culturales a las cuales Said da un papel protagónico.

Este autor recuerda que varias de las corrientes teóricas radicales producidas por los europeos ignoraron el papel del imperialismo y el racismo, y concluye que “La escuela de Frankfurt [...] mantiene un sorprendente silencio respecto a las teorías racistas, la resistencia antiimperialista y la oposición práctica dentro del imperio.”, citando, incluso, las palabras de Habermas: “...no tenemos nada que decir sobre las luchas antiimperialistas y anticapitalistas del tercer Mundo.” (1996, p. 430). Según Said, la inmensa mayoría de los teóricos franceses e ingleses, incluidos Michel Foucault y Raymond Williams, no se interesaron por los procesos imperialistas, coloniales y racistas<sup>14</sup>, lo cual, lo subrayo, solo parcialmente es correcto.

El principal referente teórico de Said es Fanon, cuya obra es para Said “...una respuesta a las explicaciones teóricas ofrecidas por la del capitalismo occidental, cultura recibida por el intelectual nativo del Tercer Mundo como una cultura de opresión y esclavitud colonial.”

(1996, p. 414). Pero ocurre que no solo el principal texto de Fanon, es decir *Los condenados de la tierra* (1962), está prologado por Sartre, sino que tanto este como varios de sus otros textos (1966, 1968) evidencian fuertes influencias fenomenológicas y marxistas, e incluso el propio Said reconoce la decisiva influencia de Lukacs sobre Fanon. Más todavía, Fanon se formó dentro de una “izquierda occidental” y, especialmente, dentro de un pensamiento francés que legitimaba la violencia de los sectores oprimidos, lo cual se expresa paradigmáticamente en el prólogo de Sartre. Y recordemos también que el texto de Sartre sobre *la cuestión judía*, sirvió de modelo a muchas interpretaciones del racismo generadas por intelectuales del Tercer Mundo. Por lo cual la mayoría de las propuestas de Fanon surge de una matriz teórica *occidental*<sup>15</sup>.

Pero además, y es lo que más quiero destacar, Fanon fue sumamente leído y apropiado en las décadas de 1950 y 1960 por intelectuales latinoamericanos, desde México hasta Argentina, en gran medida porque sus propuestas coincidían no solo con las discusiones que se estaban dando en aquellos años referidas al rol de la violencia, sino también con el posible papel contestatario de la población marginal y la recuperación de las culturas subalternas como importantes mecanismos de rehabilitación social y psicológica de los sujetos colonizados, así como de impugnación

---

<sup>14</sup>Resulta llamativo que Foucault en su descripción y análisis de las instituciones y mecanismos que crean e impulsan lo que este autor llama “biopoder” ignore la situación colonial, ya que no se puede entender el biopoder de las sociedades metropolitanas sin asumir que gran parte del mismo se aplicó y se ensayó en los territorios coloniales. No solo la Antropología se desarrolló en la situación colonial, sino que en los países centrales se crearon los institutos para el estudio de las enfermedades tropicales (sic), al igual que una parte de las concepciones eugenésicas y de los campos de concentración también se desarrollaron y aplicaron en la situación colonial.

<sup>15</sup>Desde hace años, considero que las palabras “Occidente” y “Oriente” tienen un uso básicamente ideológico (Menéndez, 2002), y no solo por los medios de comunicación masiva, también por los expertos. Y es justamente este uso ideológico el que posibilita los deslizamientos racistas que surgen de estos dos términos.

no solo cultural sino política de los poderes coloniales externos e internos. Era un momento en que seguíamos muy atentos el proceso de descolonización mundial, y especialmente el africano, para observar cómo iban resolviendo los problemas que enfrentaban para no caer en un neocolonialismo como el latinoamericano, que no obstante fue en el que terminó la casi totalidad de los estados africanos a partir de la década de 1960, y sobre todo en la de 1970.

Por eso resulta interesante observar la falta de referencias de Said a la situación y a la producción intelectual latinoamericana, no solo porque Fanon haya nacido en las Antillas, sino porque varios autores latinoamericanos analizaron, teorizaron e impugnaron, por lo menos desde la década de 1930, los procesos coloniales y neocoloniales, lo cual fue ignorado por Said. Por eso es necesario recordar que varios de esos autores no solo hablaron de situación colonial y más tarde de colonialismo interno, sino que cuestionaron, en particular, la relación cultura neocolonizada/imperialismo. Y estos textos le podrían haber sido útiles a Said para comprender algunos de los problemas que más le preocupaban, como el papel negativo de las denominadas burguesías nacionales en el proceso de constitución del neocolonialismo africano, de lo cual los latinoamericanos sabemos bastante y desde hace bastante tiempo.

Más aún, a través de la influencia de los tempranos y no tan tempranos trabajos de antropólogos como Balandier (1954/1955, 1971a, 1971b), de analistas del proceso africano Abdel-Malek (1963, 1972), Dumont (1966), Friedland y Rosberg (1976), Jaffe (1976), Mboya (1963), Wauthier (1966) y Ziegler (1969), pero también de autores gramscianos (Menéndez, 2002) se desarrolló en América Latina, en las décadas de 1950 y 1960 y principios de los años setenta, una preocupación no solo por el papel de las culturas subalternas en general, sino por la situación africana en particular. La teoría de la negritud, el denominado *socialismo africano*, el papel de los pueblos tribales/comunitarios interesó inicialmente a antropólogos como Guillermo Bonfil o Darcy Ribeiro, y todo el desarrollo previo a su obra, fue ignorado por Said, dado que sus interlocutores residían y producían en los centros intelectuales hegemónicos y no en lo que entonces se llamaba *Tercer Mundo*. Lo cual constituye una especie de etnocentrismo al revés o, mejor dicho, la elección de los interlocutores en el *Primer Mundo* evidencia nuevamente el peso de la hegemonía *occidental*, aun para aquellos que la cuestionan.

Pero, además, el etnocentrismo de Said se observa en la crítica que realiza a la escuela de Frankfurt respecto de su falta de interés por el racismo, ya que varios de sus miembros estuvieron preocupados por el racismo, incluso uno de sus líderes teóricos, Theodor Adorno, produjo en colaboración con otros autores, uno de los textos fundamentales sobre prejuicio racial, me refiero a *La Personalidad Autoritaria* (Adorno *et al.*, 1950), que si bien no trata el racismo colonialista, analiza varios tipos de racismo generados por la población de los EEUU<sup>16</sup>. Dada la trayectoria no racista

---

<sup>16</sup>El libro *La personalidad autoritaria*, es producto de una serie de investigaciones que fueron sumamente criticadas tanto en su metodología como en sus presupuestos (Asch, 1964), lo cual no invalida la preocupación de Adorno no solo por las raíces del antisemitismo, sino también de otros grupos racializados por la sociedad norteamericana.

de Said, podríamos hablar de olvido o de falta de información, pero creo que lo dominante son el etnocentrismo y los objetivos ideológicos que caracterizan su obra, y que él mantuvo en una suerte de constante tensión ideológica cuestionando a Occidente, pero sin plantear que la solución estaría en el Islam o en el Oriente. Y sin caer en el racismo *antioccidental* que caracteriza la obra de toda una serie de autores africanos, asiáticos, latinoamericanos, y también *occidentales*. Es decir, el etnocentrismo está en la base de los deslizamientos racistas que operan en la vida cotidiana de los sujetos y grupos en las diferentes instancias de sus vidas, incluida su producción académica.

Ahora bien, el fuerte peso del etnocentrismo no solo se percibe en autores que escriben desde el Tercer Mundo, sino que lo seguimos observando en la producción académica europea respecto, justamente, del racismo, como es el caso de Zigmunt Bauman, quien ha tratado el racismo a través de su interpretación del Holocausto, es decir la política de exterminación de los judíos generada por Alemania bajo el nazismo. En su libro *Modernidad y Holocausto* (1998), este autor analiza especialmente la relación entre holocausto y modernidad, pero refiriéndola exclusivamente a la “cuestión judía”, y una de las afirmaciones fuertes de Bauman, pero también de la mayoría de los autores que tratan el Holocausto, es la de que “solamente los judíos estaban señalados para que se procediera a su destrucción total, y no tenían sitio en el Nuevo Orden Hitleriano”, (1999, p. XIII). Y esto lo reitera en varias partes del texto, no haciendo la menor referencia ni al exterminio sistemático de los gitanos, llevado a cabo por el nazismo, ni a la situación colonial generadora de algunos de los etnocidios más extensos y profundos que se conocen.

El nazismo decidió no solo la *solución final* de los judíos, también de los gitanos, ya que para la ideología nazi ambos pueblos se caracterizan por su trashumancia y migración constantes; es decir por su falta de relación directa, permanente y sagrada con una tierra de pertenencia<sup>17</sup>. Se calcula que, por lo menos, 600.000 gitanos fueron asesinados por el nazismo, en términos porcentuales el grupo humano más exterminado durante la Segunda Guerra Mundial. Lo cual, obviamente, no morigera el horror que produce la terrible devastación perpetrada contra la población judía.

Ahora bien, ¿cómo puede un intelectual tan informado como Bauman olvidar que el grupo proporcionalmente más exterminado fuera el gitano y no el pueblo judío? Si bien existe en forma muy extendida el antisemitismo; el *antigitanismo* es tan o más extendido todavía, tanto en el pasado como en el presente europeo, ya que no solo siguen vigentes los estereotipos negativos contra este grupo, sino que también continúan las políticas de expulsión y/o de agresión hacia el mismo, por lo menos en Alemania, Gran Bretaña, Eslovaquia, Francia, Hungría, República Checa y Suecia. En este último país entre 1934 y 1974 la esterilización de mujeres gitanas constituyó una política de Estado. Pero mientras el exterminio judío fue y sigue siendo estudiado en forma constante; mientras existe un país como Israel donde el

---

<sup>17</sup>Para el nazismo la figura que más expresa la identidad alemana no son las élites dirigentes ni la clase obrera, sino que es el campesinado, dada su relación directa con la tierra, en este caso “la sagrada tierra alemana”.

Holocausto forma parte de la identidad nacional y de las políticas públicas; mientras países como Alemania han compensado a la población judía de sus crímenes de guerra; en el caso del “Porrajmos” (devoración), que es el nombre que dan los gitanos a su exterminio, casi no hay nadie que lo estudie. No hay, además, un país gitano, ni hay organizaciones que denuncien y los defiendan, no solo del exterminio pasado, sino de las agresiones y desprecios actuales (Chalk y Jonassohn, 2010). Es decir, que el *olvido* de Bauman de que el mayor exterminio impulsado por el nacionalsocialismo alemán es el de los gitanos, expresa el etnocentrismo que sigue caracterizando, por lo menos, a una parte de la producción intelectual occidental.

Esta omisión de los gitanos en un libro dedicado al Holocausto perpetrado por el régimen nazi, resulta por lo menos interesante, y resulta incomprensible, además, la falta de referencias a los exterminios generados en la situación/colonial, sobre todo porque Bauman considera no solo que el Holocausto es producto de la modernidad, sino que expresa sus límites y problemas. Para este autor el exterminio masivo es propio de una modernidad racionalizadora, ya que Auschwitz, el Gulag ruso y el bombardeo a Hiroshima, junto con el Holocausto, fueron actos de exterminio planificados. Pero ocurre que la expansión colonial, que en 1885 condujo a los países europeos a repartirse entre ellos, planificadamente, el 90% del territorio africano, es también parte de una modernidad que utilizó la fuerza exterminadora más allá de toda moral. Como concluye Bauman “la lección más importante del Holocausto tiene que ver con un proceso por el cual se despojó de todo cálculo moral la utilización y despliegue de la violencia, así como se libera de la interferencia de las normas éticas o de las inhibiciones morales” (1998, p. 37). Que fue, justamente, lo que caracterizó a la situación colonial.

Conclusión a la que habían llegado varias décadas antes analistas del colonialismo y del racismo colonizador, y especialmente Hanna Arendt, quien sostuvo –teniendo presente el Holocausto– que

[El colonialismo racista] determinó las más terribles matanzas de la historia reciente, el exterminio de las tribus hotentotes por los boers, los salvajes crímenes de Carl Peters en el África alemana del sudeste, la mortandad de la pacífica población del Congo, que de veinte millones fue reducida a ocho millones; y finalmente, quizás lo peor de todo, determinó la triunfal introducción de semejante medio de pacificación a la política exterior ordinaria y respetable. (Arendt, 1974, p. 251).

Por lo cual, la política de exterminio nazi constituye una continuidad de las políticas coloniales europeas y de los EEUU, que utilizaron el racismo y la planificación como sus principales instrumentos de control y, cuando lo consideraron necesario, de exterminio. Una política colonial que, como señala Arendt, asoció racismo y burocracia, lo que posibilitó y justificó el tipo de dominio colonial y las masacres: “Nadie [señala Arendt] que de una forma o de otra estuviera implicado en su perfeccionamiento llegó a comprender toda la gama de potencialidades de acumulación

de poder y de destrucción que por sí sola proporcionaba esta combinación.” (1974, p. 252).

No fue el nazismo el que inauguró las masacres planificadas, ni la negación de la moralidad dominante y su reemplazo por principios aparentemente amorales, sino que estos se constituyeron y desarrollaron durante la situación colonial. Necesitamos asumir en todas sus implicaciones que, durante los siglos XIX y XX, los funcionarios británicos declaraban “[En África] no se permitirá que consideraciones éticas como los derechos del hombre se alcen en el camino de la dominación blanca.” (Arendt, 1974, p. 290). El racismo justificó la eliminación de toda moral en las acciones que los *blancos* impusieron y siguieron imponiendo en varios contextos a los colonizados; o mejor dicho, establecieron una doble moral en prácticamente todos los planos de la realidad, desde el trabajo hasta la sexualidad, pasando por la religión.

La articulación racismo/burocracia/planificación/transgresión de la moral dominante/ciencia se desarrolló, por lo menos en parte, en la situación colonial, y las consecuencias de esta articulación no fueron ocultadas, sino que solamente algunos aspectos fueron silenciados. Y así fue silenciado el papel decisivo de las ciencias biológicas y médicas en la justificación eugenésica de ciertas esterilizaciones y en el desarrollo de una tecnología del exterminio; así como las ciencias antropológicas silenciaron hasta la década de 1950 las consecuencias de la situación colonial, incluidas las masacres. Y no olvidemos que las ciencias antropológicas eran las disciplinas encargadas de estudiar los pueblos colonizados mientras los estaban explotando económicamente, y a veces exterminando, en forma directa o indirecta, basados en criterios racistas.

Los *olvidos* de Bauman contrastan con los reconocimientos, desde Arendt (1974) hasta Judt (2011) pasando por Traverso (2012), de que Alemania nazi aplicó a una parte de los territorios *ocupados*, especialmente a los de población eslava, las formas de dominación y exterminio que las potencias europeas habían aplicado a los pueblos que colonizaron. Pero estos olvidos no son olvidos, sino que son expresiones de procesos etnocéntricos constitutivos de nuestros marcos teóricos, que operan más allá de que denunciemos los etnocentrismos de los otros, incluidos los racismos.

Los etnocentrismos y sus derivaciones racistas operan en diferentes instituciones, espacios y relaciones sociales, incluidas las académicas; y la cuestión, como lo he señalado en reiteradas ocasiones, es primero detectar quiénes son los racializados, e inmediatamente observar quién o quiénes son los racistas explícitos y quiénes pueden apropiarse de estos racismos, aun cuando aparezcan solo como etnocentrismos, como racismos culturales o simplemente como *diferencia*. Y es por eso que me han preocupado, y me siguen preocupando, las concepciones y acciones racistas impulsadas por grupos y gobiernos de corte fascista o parafascista, pero como también las concepciones y acciones racistas impulsadas por intelectuales pero sobre todo por gobiernos que se autoconsideraban *comunistas*; así como me preocupan las concepciones racistas desarrolladas en su momento por una parte del *poder negro* de los EEUU o por concepciones indianistas esencialistas tipo Reynaga (1974, 1978, 1982) desarrolladas en América Latina.

Los intelectuales, y aún más los dirigentes sociales que juegan a los etnocentrismos y/o a los racismos culturales, aun cuando sea como instrumentos tácticos de descolonización, debieran analizar no solo las consecuencias que pueden ocurrir sino, sobre todo, establecer cuáles son los sectores sociales que pueden apropiarse y utilizar los etnocentrismos, incluidos los esencialistas impulsados como descolonizadores, ya que su concreción y orientación dependerá del poder de las distintas fuerzas sociales que estén interviniendo, y no solo de los que impulsan la *diferencia* con objetivos de liberación o de afirmación cultural.

Mientras las concepciones se mantengan a nivel de discursos, generalmente no ocurren consecuencias demasiado graves; el problema está cuando las concepciones son aplicadas sin que los grupos racializados cuenten con instrumentos y fuerzas para poder enfrentarlas.

Necesitamos asumir que los poderes decisivos no están en los discursos ni en los cambios de narrativas, sino en los actores sociales que pueden utilizar dichas narrativas y sobre todo aplicarlas, en función del poder económico-político que tienen, incluido el poder del Estado. Pero, como señala reiteradamente Eagleton (1997, 2005), las corrientes *post* nos han ido acostumbrando a pensar la realidad, incluidos los racismos, exclusivamente en términos de discursos, de narrativas y de historias, pero no de prácticas sociales ni de desigualdades socioeconómicas, y menos aun en términos de verdad.

## Las posibilidades paradójicas de las *diferencias*

Es desde esta perspectiva que en los últimos años me ha preocupado cada vez más el énfasis que los antropólogos colocamos en la “diferencia cultural” ya que, sobre todo cuando cobra características esencialistas, puede conducir a fomentar intencional o no conscientemente una suerte de racismo cultural, según el cual ya no es la *raza* en términos biológicos el factor irreductible e incompatible entre los sujetos y grupos *diferentes*, sino la cultura. Si bien necesitamos poner de manifiesto las *diferencias culturales* que caracterizan los grupos étnicos americanos con los objetivos de promover la identidad, el “orgullo étnico”, la autonomía; considero que también debemos subrayar las similitudes que existen entre los grupos, no solo como medio de evidenciar nuestras semejanzas en tanto seres humanos, sino también como mecanismo de control y/o exclusión de un racismo, que cada vez más opta por formas culturales de diferenciación. El exclusivo énfasis en las diferencias, más allá de la intencionalidad de los que las proponen e impulsan, puede caer en esencialismos que favorecen los distanciamientos y oposiciones en forma radical, justificando las propuestas y acciones que, por ejemplo, encontramos actualmente en la mayoría de los países europeos, puestos de manifiesto recientemente (2014/2016) en

las acciones concretas realizadas contra los migrantes que llegan especialmente de África y de Asia<sup>18</sup>.

Hasta la Segunda Guerra Mundial los diferentes racismos estaban legitimados a nivel local, más allá de que estuvieran cuestionados científica y legalmente; más aún, en casi todos los contextos aparecía como un problema menor o, directamente, no se consideraba un problema. Creo que la ahistoricidad y presentismo dominantes en nuestras sociedades, han conducido a que no solo la población en general, sino sus intelectuales no tengan actualmente casi noción de la normalización que tuvieron los racismos en la vida cotidiana de la mayoría de los países occidentales; sustrato racista sobre el cual montó el nazismo sus políticas raciales, sin que inicialmente hubiera demasiada preocupación por parte del conjunto de las naciones, y tampoco de los pueblos, por esas políticas.

Pero, a partir de la segunda posguerra, todos los racismos fueron cuestionados y se establecieron penalidades, en su mayoría simbólicas, y se fue generando la concepción de que los racismos, sobre todo en los países de mayor desarrollo capitalista, estaban en vías de extinción y que, si bien emergían conflictos raciales, en algunos casos violentos como los observados en el Reino Unido y en Alemania en las décadas de 1950 y 1960 contra población migrante, estos terminarían por desaparecer. A su vez, la lucha por los derechos civiles, y las propuestas de acción afirmativa en los EEUU durante la década de 1960, expresaban expectativas similares; subrayando que estas tendencias antirracistas se desarrollaron durante el lapso en que la mayoría de los países europeos y los EEUU alcanzaron sus mayores niveles de vida comparado con cualquier otro lapso de su historia.

Pero, sobre todo desde la década de 1980, emergieron nuevos episodios de racismo, en muy diversos países europeos<sup>19</sup>, en casi todos los casos relacionados con el surgimiento de partidos y organizaciones políticas de derecha y de extrema derecha, que en varios casos se identificaron con el fascismo y, salvo excepción, subrayo, todos estos grupos impulsaron racismos culturales. De tal manera que actualmente existen organizaciones y/o partidos políticos caracterizados por la xenofobia en Alemania, Austria, Bélgica, Bulgaria, Croacia, Eslovaquia, Eslovenia, España, Finlandia, Francia, Grecia, Holanda, Hungría, Italia, Polonia y Suecia<sup>20</sup>, donde el rechazo al *otro* está basado en la diferencia y la incompatibilidad cultural y no en criterios biológicos. Si bien algunas pocas organizaciones apelan a criterios biológicos, la casi totalidad invoca las diferencias culturales, dado que la experiencia racista del nazismo, que no solo se dio en Alemania, Austria, Rumania, Ucrania, Hungría, Serbia, Italia, sino

---

<sup>18</sup>Ello no niega el papel positivo del gobierno alemán al generar una amplia acogida a los refugiados, ni el papel activo de grupos de apoyos a los migrantes en casi todos los países europeos.

<sup>19</sup>En 2014 se documentaron en Alemania 69 ataques de grupos neonazis a albergues de refugiados, entre ellos 34 incendios. Entre enero y marzo de 2015 hubo 26 nuevos ataques a albergues (La Vanguardia, 19 de abril de 2015).

<sup>20</sup>Algunas de esas organizaciones, la mayoría de las cuales tiene representación en las cámaras legislativas de sus respectivos países, son: Chrysi Augi (Grecia), Liga del Norte (Italia), Staatkundig Gereformeerde Partij (Holanda), Solidarna Polika (Polonia), Natzionalen Front za Spanserie (Bulgaria), Perussomalaiset (Finlandia), Onafhan-Keljik (Bélgica), Frente Nacional (Francia); UKIP (Gran Bretaña).

también en países como Francia y Reino Unido, limita, por lo menos hasta ahora, utilizar criterios biológicos de diferenciación.

El surgimiento y el desarrollo sostenido de estas organizaciones y actitudes tienen que ver en gran medida con el proceso de débil crecimiento económico observado desde la década de 1970, que se agudiza con las crisis económico-sociales de 2008-2009 y de 2020-2022. Y que no solo se caracterizan por el incremento de la desocupación y la pobreza sino por la creciente desigualdad socioeconómica y el estancamiento de la movilidad social. Lo cual se desarrolla junto con un persistente proceso migratorio, que no solo evidencia las *diferencias* en la vida cotidiana de los ciudadanos locales, sino que las contrasta cada vez más al emerger las amenazas y los actos de violencia que explícitamente se cometen contra los modos de vida *occidentales* en los mismos países occidentales, por migrantes o hijos de migrantes nacidos, sobre todo, en países musulmanes. Lo cual confirma la concepción de los grupos de derecha –y no solo de derecha– de que los migrantes no se han integrado a la sociedad occidental por razones culturales. Es decir, no solo es el uso del velo por las mujeres o la forma en que las tratan la mayoría de los migrantes, sino la relación de estos con la criminalidad, y más recientemente con la violencia político-religiosa, lo que proponen como incompatibles en términos culturales los nuevos racistas *occidentales*, ya que dichas características afectan la identidad cultural de los franceses, de los dinamarqueses o de los italianos, y hasta, como ocurrió más recientemente, su integridad física<sup>21</sup>.

Es importante recordar que la inmensa mayoría de los migrantes pertenece a las clases bajas, y que gran parte de los sujetos y grupos que adhieren a las agrupaciones xenófobas también pertenecen a las clases bajas, incluso viven en zonas depauperadas y desindustrializadas de algunos países europeos donde, hasta hace pocos años, dominaba el voto socialista o comunista de origen obrero. De modo que el racismo no debe ser referido exclusivamente a las concepciones y manipulaciones directas e indirectas de las clases dominantes, sino que también es necesario remitirlo a las bases etnocéntricas que existen en todo grupo, más allá de su pertenencia étnica o de clases, y que ante condiciones económico-sociales específicas negativas, pueden generar racismo, que por supuesto puede ser manipulado por los sectores sociales dominantes.

Es preciso asumir que las múltiples variedades de racismo están potencialmente disponibles cuando los sectores sociales dominantes, pero también los subalternos, necesitan excluir, inferiorizar y/o rechazar a otros, así como reforzar la propia identidad deteriorada y/o amenazada, como está actualmente ocurriendo en los EEUU y en países europeos con amplios sectores de las clases bajas y medias en sus

---

<sup>21</sup>Una constante que se reitera en todos estos países es la identificación de los migrantes con la mayoría de los delitos, especialmente con el robo, el narcomenudeo y la prostitución. Más aún, dirigentes norteamericanos y europeos atribuyen a los migrantes la decadencia que viven actualmente sus países. Y me interesa subrayar que esos migrantes pueden ser negros, pero también blancos, como ocurre actualmente con gran parte de los migrantes y refugiados sirios. Pero esos blancos, también pueden ser migrantes europeos. Desde la década de 1950 a la de 1970, por ejemplo, en las pensiones inglesas solían colocarse carteles que decían: “No se admiten negros, irlandeses ni perros” (Judt, 2011, p. 413). Mientras en las pensiones suizas, los carteles prohibían la entrada a “perros e italianos”.

tránsitos hacia posiciones y acciones racistas *justificadas* por las *diferencias*. No puede entenderse el lenguaje y el apoyo de masas a Donald Trump si no lo referimos a la actual situación económico-política de los EEUU, a que sus apoyos están en las clases medias y obreras blancas subempleadas y/o desocupadas, que no solo ven disminuir su nivel de vida, sino que ven amenazado su futuro. Es más, que atribuyen su situación a tratados que han eliminado industrias y puestos de trabajo en sus lugares de residencia, a que se han incrementado las diferencias entre ricos y pobres, que se ha anulado la movilidad social y que, por lo tanto, apoyan el discurso xenófobo, y hasta fascista, de Trump hacia mexicanos y musulmanes y, en menor medida, hacia los chinos<sup>22</sup>.

Discurso que (es uno de los aspectos que más he señalado) se expresa a través de la vida cotidiana de los racistas y racializados, incluso a través de medios de comunicación que, se supone, expresa a los *hispanos* en los EEUU, como es el de la radio La Mega 97.9 FM, que en uno de sus programas comparó a los estadounidenses con los mexicanos a través de estereotipos fuertemente agresivos señalando, por ejemplo, que “el gringo con pistola es precavido, y el mexicano es atracador” o “el gringo en el prostíbulo busca placer, y el mexicano busca a su hermana” (La Jornada, 26 de marzo de 2016). Sin comentarios.

Por lo tanto, y es uno de los temas que más quiero destacar, en términos tanto teóricos como ideológicos, necesitamos asumir que todos los racismos obedecen a procesos culturales, sociales, económicos y/o políticos, por lo cual no debemos confundir el uso de indicadores físicos y biológicos para racializar a grupos sociales y a sujetos, con que existen racismos de tipo de biológico. Desde sus inicios la expansión europea estableció y aplicó criterios y mecanismos para demostrar la superioridad de los *blancos* y la inferioridad de los nativos en todos los ámbitos de la realidad, ya que los europeos se consideraron no solo diferentes sino superiores tanto en los aspectos religiosos, morales, políticos, bélicos, familiares, sexuales, científicos, artísticos, como en los corporales. Ya que la diferencia era necesaria para establecer la superioridad de los europeos, y justificar la explotación económica y la dominación política, dentro de un proceso de mestizaje que podía cuestionar las diferencias, y que los españoles de la Nueva España enfrentaron a través del complejo sistema de castas que diseñaron, pero que sobre todo operó simbólicamente como mecanismo de diferenciación.

Los europeos no tuvieron que esperar a las ciencias biológicas ni médicas, y menos aún a la antropología física, para utilizar indicadores a través de los cuales establecer diferencias *raciales* ya que, por ejemplo, utilizaron cánones de belleza corporal en términos del color de la piel, del tipo de cabellos, de las formas de la nariz, para diferenciarse de la población originaria. Es más, los españoles utilizaron criterios biológicos que fueron aplicados por lo menos desde el siglo XV a

---

<sup>22</sup>Lo cual no niega que en casi todos los países hayan surgido organizaciones, movilizaciones e intelectuales que tratan de enfrentar una situación cada vez más preocupante, así como también denuncian la pasividad de la sociedad ante el crecimiento de los sectores derechistas (Wallerstein, 2016). Es más, por primera vez en casi cien años ha surgido en los EEUU un candidato que se asume como socialista y que tiene un apoyo masivo, sobre todo en mujeres y varones jóvenes.

musulmanes –que, no olvidemos, siguen siendo “moros” para una parte de los españoles–, a judíos y más tarde a los indígenas americanos a través de la llamada *limpieza de sangre*. Y si bien una parte del clero trató de excluir a la población indígena del estigma racial, no hizo nada similar respecto de la población de origen africano. Más todavía, los europeos generaron concepciones de la debilidad e inferioridad de lo nativo americano, que no solo se referían a los humanos sino, también, a los animales, a las plantas, a la tierra, comparados con los del viejo mundo (Gerbi, 1982). Uno de los principales objetivos del racismo, ya lo hemos señalado, es inferiorizar al otro, incluyendo los bienes que produce y utiliza. Es decir, necesita inferiorizar no solo a los sujetos sino, también, a su cultura.

Que estos indicadores biológicos refirieran a concepciones y objetivos religiosos, económicos, ideológicos, políticos y/o científicos, no niega que fueran utilizados para racializar tanto en el siglo XVI como en la actualidad. No fue solo la Alemania nazi, también fueron el Reino Unido, los EEUU o Suecia los que durante los siglos XIX y XX utilizaron indicadores –justificadores– biológicos para explotar económicamente a ciertos sectores sociales, para esterilizar a otros, para realizar investigaciones biomédicas o para exterminar por razones ideológico-políticas y/o científicas a ciertos grupos cuya vida “no merece ser vivida”. Incluso, Traverso considera que si bien el exterminio de los amerindios no fue un objetivo de la conquista española “Las ideologías y la literatura que la justifican suelen ser tan radicales y estar tan científicamente argumentadas como el antisemitismo nazi.” (2012, p. 186). Ambos utilizan un lenguaje similar, que habla de aniquilar y extirpar a sus enemigos.

Asumir que todos los racismos son socioculturales o económico-políticos, nos permite cuestionar las propuestas de sujetos y de organizaciones sociales, incluidos partidos políticos sobre todo europeos, que sostienen en la actualidad, que su actitud hacia los africanos subsaharianos, argelinos, paquistaníes o *sudacas* no son racistas, ya que no los *diferencian* a través de rasgos físicos y biológicos sino de características culturales o económicas, como también lo estamos observando en estos días a través del discurso de Donald Trump.

Por lo cual considero, que el énfasis unilateral en la diferencia cultural impulsada no solo por antropólogos sino también por líderes indianistas no tomó en cuenta lo que era sin embargo predecible, es decir, que la diferencia cultural fuera utilizada, por unos para justificar la xenofobia y el racismo, y por otros como un instrumento de empoderamiento cultural de sectores sociales estigmatizados, lo cual era conocido por los viejos culturalistas comprometidos con interpretaciones políticas como Ruth Benedict o Clyde Kluckhohn.

No caben dudas de que el énfasis en la *diferencia cultural* –y por supuesto en otras diferencias– ha tenido consecuencias positivas a través por ejemplo de las *acciones afirmativas*, pero también ha tenido expresiones no solo negativas sino siniestras a través de las propuestas y acciones de líderes como Eldridge Cleaver. Pero necesitamos situar el desarrollo de estas posibilidades dentro de las dinámicas sociales donde juegan las diferentes fuerzas sociales que, en función de sus intereses particulares, utilizarán las representaciones y las prácticas sociales etnocéntricas para lograr objetivos diferentes y hasta antagónicos.

Es por estos (y otros) procesos que considero al racismo como una de las ideologías más eficaces desarrollada y aplicada por varios sistemas, incluido el capitalismo en sus diferentes fases y contextos; ya que dada su diversidad puede ajustarse a las variantes pragmáticas que necesitan aplicar las diferentes sociedades. Es posiblemente uno de los procesos que más ha contribuido a realizar y legitimar masacres como la realizada por el nazismo alemán; pero quiero enfatizar que focalizar el racismo casi exclusivamente en la exterminación hitleriana puede conducir a que lo observemos como un problema excepcional, pese a que aplicamos y reproducimos el racismo constantemente a través de nuestro comportamiento diario. Más aún, la relativamente reciente incorporación de Internet a nuestras vidas cotidianas a niveles adictivos (según los especialistas) evidencia la frecuencia con que los internautas anónimos y no anónimos envían *mensajes de odio*, parte de los cuales son de carácter racista.

## El redescubrimiento de lo obvio

Estos son los procesos que tenemos que analizar para observar cómo a partir de nuestros propios objetivos, conceptos y propuestas, las fuerzas sociales en juego orientan las interpretaciones y sobre todo las acciones hacia aspectos que no habíamos considerado previamente. Necesitamos analizar por qué el énfasis en la diferencia cultural y/o étnica con que tantos intelectuales y grupos sociales han trabajado en América Latina como mecanismo de rehabilitación y empoderamiento, no solo tendió a secundarizar la importancia de los procesos económico-políticos sino, especialmente, la creciente desigualdad socioeconómica, conveniente sobre todo para los gobiernos neoliberales que –junto con los gobiernos llamados populistas– aprobaron casi todos los reconocimientos constitucionales de las diferencias culturales, mientras no afectaran sus objetivos económico-políticos.

Pero además, como ya hemos señalado, sectores sociales medios y bajos, especialmente los que se sienten marginados por el actual desarrollo económico en países europeos y en los EEUU, utilizaron la diferencia cultural como mecanismo racista de diferenciación. Más todavía, los diferentes proyectos que invocan no solo la diferencia sino la especificidad cultural como mecanismo independentista se van a ver cada vez más obligados a aclarar cuáles son los objetivos y los discursos que utilizan para desmarcarse de las propuestas xenófobas con las cuales conviven como miembros de la comunidad europea.

Lo que estoy concluyendo puede parecer pesimista y obturante para pensar y, sobre todo, para actuar respecto de los racismos, y tal vez lo sea; pero necesitamos incluir en nuestros análisis tanto los procesos positivos como los negativos y, especialmente, los ambiguos que, reitero, suelen operar simultáneamente. Y si bien me he detenido más en algunos procesos negativos, es importante recuperar el reconocimiento por las organizaciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas, de que los racismos normalizados existen en muy diferentes

contextos, y que la lucha contra todo tipo de discriminación, incluidas las racistas, debe ser parte de la lucha por los derechos humanos básicos. De tal manera que desde la década de 1930 vivimos, aunque con oscilaciones, el lapso histórico en que se ha tomado mayor noción de la existencia y el papel del racismo, comparado con cualquier otro momento de nuestras historias separadas y compartidas, y ello más allá de la persistencia de los racismos normalizados y del desarrollo de nuevos racismos.

Además, es el lapso en que se ha desarrollado el mayor número de legislaciones y de medidas nacionales e internacionales contra las diferentes variedades de racismo y de etnocentrismos esencialistas. Pero dentro de una complejidad económico-política e ideológico-cultural que refiere al *continuum* etnocentrismo/racismo y las formas diferentes de interpretarlos y sobre todo ejercerlos.

Paralelamente, considero que tanto a nivel analítico como, sobre todo, político e ideológico se ha ido perdiendo la manera de pensar en términos transaccionales, que otros llaman dialéctico, según la cual hay que incluir en nuestros análisis y acciones todas las fuerzas sociales que están interviniendo, y pensar en los aspectos paradójales que pueden darse, y no reducir la reflexión ni las expectativas exclusivamente a las fuerzas sociales y procesos que consideramos pueden realizar los objetivos planteados, sin tomar en cuenta las dinámicas que a partir de los propios actores sociales con los cuales nos involucramos, pueden desarrollar sin embargo conductas inesperadas en términos etnocéntricos. Además, puede llegar a ocurrir que, tanto los actores sociales con quienes nos involucramos para denunciar el racismo al que están siendo sometidos, como sus antagonistas, apelen a la diferencia cultural como mecanismo ideológico de justificar el rechazo de los migrantes, por una parte, y para justificar la identidad y pertenencia cultural de los grupos racializados por otra.

Varios analistas han concluido, y estoy de acuerdo, en que las teorías racistas de tipo científico desarrolladas durante los siglos XIX y XX, fueron utilizadas para justificar tanto la existencia y legitimidad de las desigualdades socioeconómicas en el interior de los países, como la expansión y dominación colonial *externa e interna*. Hobsbawn considera dichas teorías

...como un mecanismo mediante el cual una sociedad fundamentalmente no igualitaria, racionaliza sus desigualdades e intenta justificar y defender aquellos privilegios que la democracia implícita en sus instituciones debería cambiar inevitablemente. Ya que el liberalismo no podía defenderse de manera lógica contra la igualdad y la democracia, erigió la barrera ilógica de la raza: sería la propia ciencia –baza del liberalismo– la que probara que los hombres no son iguales. (Hobsbawn, 1998, p. 276)

Por lo tanto, será en los países con mayor desarrollo capitalista, sobre todo en el Reino Unido, donde se generen, durante el siglo XIX, las mayores invocaciones a la democracia parlamentaria; pero fue también en dichos países donde se produjo el mayor desarrollo de las clases subalternas urbanas organizadas, junto con teóricos y militantes anarquistas y socialistas utópicos *realistas* que, justamente, demandan y

luchan por mayor democracia salarial, social y política. Y es frente a estas demandas de tipo democrático asumidas por los partidos socialistas y liberales, por lo menos en sus programas, que las clases sociales dominantes apelaron a la ciencia para seguir justificando las desigualdades socioeconómicas y la expansión y explotación colonial, externa e interna<sup>23</sup>. De tal manera que el racismo basado en principios científicos operaría durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX como operaron los racismos culturales previos.

Ahora bien, el desarrollo crítico de las propias ciencias, así como las luchas económico-políticas impulsadas por los sectores sociales subalternos y sus líderes, demostraron la falacia del racismo biologicista, sobre todo durante la lucha contra el nazismo, lo cual obligó a buscar otros legitimadores del racismo, especialmente desde la década de 1980 en adelante. Y fue en la *diferencia cultural* que volvieron a encontrar un soporte de legitimación. Al respecto me interesa aclarar que el comportamiento de las clases dominantes inglesas no fue ilógica, como sostienen algunos autores, sino que correspondió a la racionalidad pragmática del capitalismo. Considero que la *ilogicidad* está en la mirada de los analistas, pero no en las prácticas sociales del capitalismo, que utiliza los mecanismos que están operando en la realidad, sean la religión o la ciencia, para seguir asegurando su dominación y explotación a través de las diferentes variedades de racismo, y por supuesto de otros mecanismos ideológicos y económico-políticos<sup>24</sup>.

Actualmente, la mayoría de los contextos *occidentales* en los cuales se expande con mayor fuerza el racismo, o si se prefiere la xenofobia, tiene que ver —como ya señalamos— con sectores sociales que ven amenazados sus niveles de vida, que experimentan el incremento de la desocupación y el descenso de clase, y que ven amenazada su identidad cultural. Procesos económicos y culturales que, si bien son utilizados por líderes como Jean Marie Le Pen o Donald Trump, también expresan las necesidades de una parte de los sectores sociales subalternos. Será en los migrantes, en los extranjeros, donde estos sectores encuentren las explicaciones a su situación negativa actual.

Por lo cual considero que si bien deben apoyarse en lo inmediato toda una serie de medidas contra la discriminación en términos de derechos humanos; creo sin

---

<sup>23</sup>Si bien parte de las orientaciones liberales y socialistas apoyaron medidas eugenésicas, considero que muchos, sobre todo diversas corrientes *post*, se han dedicado a criticar unilateral y maniqueamente a la producción científica occidental, sin analizar las contradicciones, ambigüedades, y el fuerte nivel crítico de una parte de dicha producción. Por ejemplo, al analizar el evolucionismo, solo insisten en su papel avalador del racismo, lo cual es correcto, pero ignora los conflictos ideológicos que generó entre los sectores sociales dominantes y dentro del propio campo científico. Como señala Hobsbawm, la teoría de la evolución "...al introducir al propio hombre en el esquema de la evolución biológica, abolió la línea divisoria entre ciencias naturales y ciencias humanas y sociales. En lo sucesivo, la totalidad del cosmos, o al menos todo el sistema solar fue concebido como un proceso de cambio histórico" (Hobsbawm, 1998, p. 267).

<sup>24</sup> Pensar que hay ilogicidad en la sociedad europea porque ve como expresión de salvajismo y barbarie que las mujeres indígenas vayan desnudas, mientras la desnudez femenina satura la pintura europea durante los siglos XVI y XVII como alta expresión de la propia cultura no es ilogicidad para el capitalismo, y menos aún contradicción. Como no lo fue estigmatizar y criminalizar a los ebrios a finales del siglo XIX en México, mientras una parte de la clase dominante se enriquecía con la producción y distribución de bebidas alcohólicas, dado que el racismo posibilita establecer como "salvaje" y criminal a unos, y como civilizados y productores a otros.

embargo que, aunque necesarias, son medidas paliativas, porque la posibilidad de la reducción de gran parte de los racismos está en un cambio de orientación económico-política que asegure una base común de igualdad en términos de niveles de vida, de solución de los problemas económicos básicos, de una reducción radical de las desigualdades socioeconómicas y de poder. Y es en función de estos objetivos que deben incluirse las demandas y acciones culturales; pero no para plantear diferencias en términos de incompatibilidad sino para impulsar políticas que reduzcan las desigualdades socioeconómicas y posibiliten tener expectativas positivas de vida que incluyan a una población migrante que está siendo crecientemente estigmatizada<sup>25</sup>.

Todo indica que, dadas las expectativas económico-políticas negativas a nivel de los países capitalistas, tanto centrales como dependientes, y en los que aparecen como alternativas, es casi seguro que se expandirán los racismos en Europa, en los EEUU y en países como Rusia, mientras que en Latinoamérica seguirán conviviendo con sus racismos normalizados. Ahora bien, y me interesa subrayarlo, si las condiciones económico-políticas señaladas mejoran o, incluso, se modifican positivamente, es casi seguro que se reducirán y hasta se eliminarán ciertos tipos de racismo, pero sin que desaparezcan otros; más todavía, es posible que surjan otras variedades dado que fenómenos como la envidia y los etnocentrismos persistirán, lo cual supone la posibilidad de que se perpetúen o se construyan racismos culturales o por lo menos distanciamientos etnocéntricos. Por eso, y por el conjunto de procesos analizados, considero que los racismos son eternos, pero que los racistas pueden ser reducidos o controlados.

---

<sup>25</sup>Para evitar malos entendidos, señalo que mis propuestas de articulación social y reducción de los racismos no parte de un modelo social basado en la búsqueda de armonía sin conflictos entre las partes en relación, ya que considero que, en función de los etnocentrismos normalizados en los que nos formamos, persistirán diferencias con las cuales necesitamos convivir.

## Capítulo 3

# El pragmatismo capitalista ¿tiene límites?

Nuestro análisis de los racismos trató de evidenciar el notable pragmatismo del capitalismo, a través del cual las sociedades capitalistas han tratado de superar las crisis económicas cíclicas, las cruentas luchas interimperialistas, los procesos de descolonización y la constitución de bloques políticos antagónicos. Desde esta perspectiva, para nosotros, el desarrollo del capitalismo no tiene que ver con ningún esquema evolucionista ni neoevolucionista, sino con un pragmatismo que utiliza todos los mecanismos, fuerzas, medios y actores sociales que aseguren su continuidad<sup>1</sup>.

Y es este pragmatismo ejercido por una minoría (cada vez más minoritaria) el que es difícil no tanto de entender, sino de enfrentar y sobre todo de desplazar y/o eliminar; dado que lo opera una minoría que, si bien tiene fuertes conflictos a nivel interno e internacional, sin embargo, tiene un objetivo económico común, y se organiza para ello, e impone al resto de la humanidad sus estructuras y sus organizaciones. Subrayo que no considero que los sectores dominantes capitalistas constituyen un bloque homogéneo y monolítico, ya que siempre han existido sectores dominantes que imponen su orientación, como sigue ocurriendo actualmente con el capital financiero y con los EEUU. Pero ocurre que el conjunto de los sectores dominantes, en términos comparativos, está constituido cada vez por menos sujetos y por menos subsectores; mientras que el resto de la humanidad no solo está constituida por miles de millones de sujetos, sino que están sumamente diferenciados y divididos no tanto en términos económicos, sino en términos sociales y culturales.

## Ambivalencias y/o contradicciones

Además, durante el neoliberalismo, una parte de los actores sociales ha planteado y propulsado su diferenciación en términos de género, de orientación sexual, de etnicidad, de pertenencia religiosa, de nacionalidad, lo cual complejiza cada vez más la posibilidad de articulación entre los *diferentes*, sobre todo entre los que se oponen,

---

<sup>1</sup>En esta expectativa se suele confundir la pérdida de hegemonía –si es que se está perdiendo– de los EEUU con la caída del capitalismo, cuando lo que estamos observando es tal vez un proceso de transición hegemónica como piensa Wallerstein, que por ahora no implica la desaparición del capitalismo.

o dicen oponerse, al capitalismo. Y los gobiernos neoliberales, como veremos luego, están de acuerdo en reconocer e incluso impulsar la casi totalidad de estas *diferencias*, a las que apoyarán o restringirán según sus propios objetivos de acumulación económica y de poder.

Los sectores sociales dominantes suelen proponer y/o imponer sus decisiones, y el resto de los sectores sociales se ve obligado a reaccionar constantemente frente a esas propuestas e imposiciones económicas, militares o culturales. Y si bien este es un hecho obvio, no siempre nos acordamos de que ante las compulsiones de cualquier sistema dominante y no solo del capitalista, las primeras reacciones de la mayoría de los sujetos y conjuntos sociales no son para enfrentarlo, sino para asegurar la sobrevivencia, y frecuentemente un mínimo de sobrevivencia, para luego, si queda tiempo, organizarse, enfrentar, proponer y realizar alternativas. Considero que el dominio en el lenguaje académico y político actual del término *resistir*, indica no solo la situación de recesión ideológica en la que estamos viviendo, sino la operación de encubrimiento retórico generada por gran parte de los analistas de los movimientos sociales<sup>2</sup>.

Las estructuras y agentes capitalistas operan como grandes sociópatas abstractos cuyas acciones tienen consecuencias no solo macroeconómicas sino microsociales; es decir operan sobre la vida cotidiana. No hay ortodoxia capitalista, la única ortodoxia es el logro de la máxima tasa de ganancia, y para lograrlo el capitalismo se adecua y/o construye las posibilidades que aseguren su objetivo. Si bien dichas adecuaciones para la obtención de sus objetivos dependerán de su fuerza y de la fuerza de los otros actores sociales, es importante tener en cuenta algunos procesos que solo muy de tanto en tanto los sectores progresistas asumen.

Creo que fue a mediados de la década de 1960 que tomé conciencia de un hecho que se reitera históricamente, pero del cual parece que solo los sectores sociales dominantes han sacado conclusiones operativas. Me refiero al hecho, ya señalado, de que una minoría de cientos o de miles de sujetos, en muy diferentes contextos, ha evidenciado la capacidad de controlar y reducir a millones de sujetos. Y esto fue así durante la conquista y colonización de América; durante la colonización inglesa de la India, durante la colonización europea de toda África a fines del siglo XIX, y fue así en los campos de concentración nazis del siglo XX. Y en todos los casos, dicho proceso de dominación no puede atribuirse a la omnipotencia de los medios, al consumismo, a la alienación de las *masas* o exclusivamente al empleo de la fuerza física. Justamente, terminé de asumir este hecho a partir de los campos de exterminio nazi, donde un pequeño grupo de soldados de elite pudo controlar, hacer

---

<sup>2</sup>Mientras que en la década de 1960 y parte de la de 1970 una de las palabras más usadas en términos políticos, pero también académicos, era la de lucha, y no solo referida a la lucha de clases; desde la década de 1980 será reemplazada por la de resistencia. Varias tendencias teóricas y políticas se han potenciado para utilizar el concepto de resistencia, que podemos sintetizar en la muy citada frase de Foucault: "donde hay poder, hay resistencia". La pena es que Foucault no estudió las resistencias. Lo señalado, por supuesto, no niega los múltiples procesos de luchas/enfrentamientos/aguantos que existen en las diferentes sociedades pero que no sabemos bien qué expresan en la mayoría de los casos. Creo que en todo acto necesitamos establecer el sentido y objetivos del mismo, así como las consecuencias objetivas que genera para decidir qué significa ese acto, y no caer en las generalidades de Scott (2000), para quien casi todo acto puede ser un indicador de resistencia.

trabajar y exterminar a millones de prisioneros no solo judíos sino gitanos, eslavos y sujetos de otras naciones y grupos étnicos. Es más, en todos esos contextos, los grupos dominantes incorporaron como fuerza de control a miembros de los grupos colonizados y dominados desde cipayos hindúes hasta *kapos* judíos. Y estos hechos no deben verse como excepcionales, sino que necesitamos referirlos a las trayectorias normales de las distintas sociedades bajo el capitalismo, donde permanentemente un pequeño número de personas controla a millones de sujetos que, además, como ocurre actualmente en México, están en su mayoría en situación de pobreza y extrema pobreza o por lo menos de vulnerabilidad social.

En los últimos años se ha venido señalando el incremento de la concentración de la riqueza en pocas manos; OXFAM en forma permanente ha dado cuenta de este proceso en términos cuantitativos; y así en 2014 denuncia que el 1% de la población concentra casi la mitad de la riqueza a nivel mundial (OXFAM, 2014), y que dicha acumulación no solo se incrementa constantemente desde la década de 1970, sino que se profundizan las desigualdades económicas, lo cual detonó con la publicación del libro *El Capital en el Siglo XXI* de Thomas Piketty (2014). Pero OXFAM sigue denunciando el incremento de esta situación, y así en el informe titulado *La ley del más rico*, presentado en la reunión de Davos de 2023, señala que la fortuna de los multimillonarios aumenta 2.700.000.000 de dólares al día, mientras los salarios de al menos 1.700 trabajadores crecen por debajo de la inflación (La Jornada, 17 de enero de 2023).

Obviamente, este constituye uno de los más claros ejemplos de lo que estoy señalando, por lo cual si bien muchos tenemos expectativas emocionales y/o políticas de que esto estalle en algún momento, debemos asumir que los estallidos según lo evidencian los estudios históricos, no solo son comparativamente escasos, sino que tanto los premeditados como los espontáneos suelen durar poco tiempo. Pero, sobre todo, necesitamos asumir y tratar de explicar por qué tan pocos sujetos y grupos pueden explotar y controlar a la mayoría de la población tanto en el siglo XVI como en la actualidad.

Durante la conquista europea de América no solo muy pocos controlaron a la mayoría de la población (Taylor, 1999, p. 18), sino que luego “de un periodo de resistencia ineficaz, [...] los pobladores aceptaron de hecho el gobierno colonial y se mostraron bastante renuentes a organizarse para cualquier tipo de resistencia comunal.” (Sweet y Nash, 1981, p. 21). En el caso de la conquista británica de la India “Hacia 1890, poco más de seis mil funcionarios británicos gobernaban a 300 millones de indios con la ayuda de algo más de 70.000 soldados europeos” (Hobsbawn, 1989, p. 82). Más todavía, ¿cómo explicamos que el gobierno de México, por lo menos desde mediados de la década de 1980 hasta la actualidad, haya violado sistemáticamente los derechos humanos de la población mexicana, como ha concluido el Tribunal Permanente de los Pueblos en noviembre de 2014, sin que dicho proceso de violación sea reducido, limitado y menos aún eliminado por aquellos que están siendo sometidos? ¿Cómo puede ser que decenas de millones de mexicanos sean dominados por un pequeño grupo de sujetos que impone en forma unilateral y constante sus propios objetivos?

Ahora bien, este interrogante ha sido formulado reiteradamente, pero las pocas explicaciones que conozco desde Étienne La Botie hasta Claude Lefort y Slavoj Žižek, pasando por Hegel, no me convencen, o no termino de entenderlas cuando las refiero a los procesos específicos que estudio. Porque es a partir de dichos estudios que considero que algunos de los principales mecanismos de sujeción de las clases subalternas son de tipo social y especialmente ideológicos. Ahora bien, esto no quiere decir que los sistemas no utilicen la fuerza, ya que la usan en forma que puede llegar a ser genocida, pero gran parte del uso de la fuerza es ideológica. Es decir, opera como una fuerza potencial, que en ciertos momentos se ejerce con terrible contundencia sobre los cuerpos, pero que en la mayoría de los casos sabemos que *está ahí*, constituyendo por lo tanto un referente de lo que puede ocurrir, referente en que se sustenta la persistencia de la fuerza como mecanismo ideológico. Pero, además, las violencias más frecuentes y letales surgen de la propia sociedad civil, por lo menos en la mayoría de los países latinoamericanos.

Esto opera constantemente, aunque solo de tanto en tanto se evidencia a través de procesos que aparecen como extraordinarios y que cobran un carácter *antinatural* a nivel mundial, como fue la “desaparición” durante la segunda mitad de 2014 de 43 estudiantes en la ciudad de Iguala (México), que condujo a movilizaciones sociales y a denuncias de ingobernabilidad casi inéditas en el país.

Pero ocurrió, nuevamente, que gran parte de la población y de nuestros académicos, a través de Internet y boca a boca, estuvieron esperando una fuerte represión física por parte del gobierno ante las movilizaciones y contra los escasos episodios de violencia desatados sobre todo por grupos de jóvenes. Represión que no se dio en forma directa, sino que el gobierno jugó a crear comisiones para estudiar el caso, a interferir en forma limitada frente a las movilizaciones populares y en seguir permitiendo, en los hechos, la persistencia de violencias homicidas que sobre todo operaron –y siguen operando– a nivel local, incluidos los territorios donde desaparecieron los 43, y donde viven sus familiares y amigos. Procesos que operaron como límite para que dichas manifestaciones fueran mucho más masivas, aun cuando formalmente el poder las permitió y, en muchos casos, las legitimó (2018/2022); pero sin que aparecieran los culpables de ese homicidio masivo convertido en *desapariciones*.

Además, la fuerza puede ser un mecanismo constante de control, pero frecuentemente a través de las violencias que se desarrollan entre los propios sectores subalternos, sobre todo a nivel de sus relaciones inmediatas:

Existe una característica del homicidio que es de naturaleza casi universal: su perpetración intragrupo y el pequeño porcentaje de casos en donde el homicida y el occiso son extraños uno del otro. Las víctimas principalmente de la agresividad son los parientes, los amigos cercanos de ambos sexos, los vecinos de una misma zona, los miembros de un mismo grupo étnico tribal o similar. (Wolfgang & Ferracutti, 1982, p. 281)

Sobre el particular se puede ampliar en Hajar, López y Blanco (1997). La mayoría de las violencias, incluidos los homicidios, se dan dentro del propio grupo y sector social; es decir, que la mayoría de las violencias desarrolladas por los sectores subalternos se ejercen contra miembros de su propio estrato social. Y recordemos que son los niveles subalternos los que tienen las mayores tasas de homicidio (Daly & Wilson, 1988).

La gran mayoría de las violencias está dirigida hacia sujetos del propio grupo o de grupos similares, y no contra el grupo que los domina, explota y/o hegemoniza. De allí que las violencias homicidas y no homicidas contra la mujer realizadas en su inmensa mayoría por personas cercanas a las víctimas, constituyan una suerte de paradigma de la orientación de la violencia hacia los sujetos más vulnerables del propio grupo, y ejercidas por sujetos cercanos que solo tienen poder a nivel familiar o local.

Pero esto no solo opera a nivel de las relaciones microsociológicas familiares, amicales o vecinales, sino que operan entre comunidades pertenecientes incluso al mismo grupo étnico en sus disputas por la propiedad/posesión de la tierra. Es decir, la mayoría de los sectores subalternos tiende a autoexplotarse, a aguantar, a resistir, a sobrevivir; tiende a competir por los recursos escasos, y en el caso de los grupos étnicos, especialmente por la tierra. Es decir, los grupos subalternos suelen disputar entre sí, en lugar de luchar contra los que los explotan y/o dominan; y cuando lo hacen, en la mayoría de los casos es más para defender lo que tienen que para modificar el sistema dominante. Más todavía, por lo menos en México, los frecuentes conflictos entre comunidades rurales, generalmente por la propiedad de la tierra, suelen generar asesinatos entre los miembros de las comunidades en disputa, mientras que las luchas que dan contra los empresarios mineros o productores de alimentos solo excepcionalmente se traducen en agresiones físicas contra ellos.

Ahora bien, lo señalado no implica que no haya luchas, enfrentamientos o resistencias, pero los datos empíricos evidencian, sobre todo para los siglos XX y XXI que, salvo en ciertos momentos sociales, los que luchan y enfrentan son comparativamente pocos. Y correlativamente se observa que los diferentes actores sociales luchan exclusivamente por los problemas que le interesan a cada actor, no por objetivos comunes a los diferentes actores sociales. Y así las mujeres luchan por los derechos de las mujeres, y los homosexuales por sus propios derechos; así como también los pueblos originarios. Pero, además, en todos los casos no solo se observa que las acciones son propuestas y desarrolladas por líderes, sino que los activistas constituyen una minoría.

Posiblemente los hechos que más nos amenazan de conjunto a todos los que vivimos en este planeta, son los que tienen que ver con el denominado *calentamiento global* algunas de cuyas consecuencias negativas son irreversibles según la mayoría de los especialistas.

No solo los glaciares de todas las altas cumbres mundiales están en contracción, sino que en agosto de 2014 varios científicos europeos confirmaron que una parte de la Antártida, la correspondiente al mar de Amundsen, había entrado en un proceso de deshielo sin retorno (Levermann, 2014). Pero, y es lo que interesa destacar, las

personas y grupos que han tratado de enfrentar este problema para, por lo menos, detener el calentamiento global, son hasta ahora una mínima minoría.

El capitalismo no es sobrio ni hedonista en sí, sino que sus orientaciones morales y culturales dependerán de lo que vaya aconteciendo en su propia trayectoria, y por eso considero que una guía metodológica consiste en rastrear las adecuaciones pragmáticas que las sociedades capitalistas generan en los diferentes campos de la realidad. Desde esta perspectiva, la realidad haciéndose a sí misma sobre la marcha, propuesta por algunas tendencias teóricas en las décadas de 1970 y 1980 tiene su mayor expresión no tanto en los diferentes sujetos sociales, más o menos alternativos, emergidos en esas décadas, sino en las diferentes formas a través de las cuales el capitalismo se desarrolla para asegurar su continuidad.

Y podemos observar ese pragmatismo a través de todo el desarrollo capitalista, y en particular durante su trayectoria neocolonialista, a través de los usos tácticos de los denominados gobiernos directos e indirectos, ya que fueron utilizados a conveniencia de los intereses coloniales que en todos los casos, recuerden, supuso generar un sector social constituido por una minoría de nativos asimilada, o si se prefiere aculturada, que operaría como instancia mediadora y controladora de la población colonizada. Y esto funcionó tanto a nivel de grupos étnicos como de países colonizados.

Por supuesto que la creación de estos sectores produjo, a la larga, conflictos entre los gobiernos colonizadores y las nuevas minorías intermediarias que ellos mismos generaron, lo cual condujo a respuestas relativamente independientes por parte de las nuevas burguesías nacionales, como se dieron en varios momentos en América Latina. Pero en la larga duración histórica, la dominación neocolonial se ha impuesto no solo en Latinoamérica, sino en regiones africanas y asiáticas.

Dicho pragmatismo, durante el neoliberalismo, es notablemente diversificado, y se ejerce cotidianamente sobre muy diferentes aspectos, tratando de reducir o controlar las expresiones que pueden afectarlo, y así desde posiciones feministas radicales, el grupo español Eskalera Karakola reconoce la capacidad del capital de absorber y reabsorber, por ejemplo, la encrucijada que plantea la migración, o las revueltas sexuales; favorece la mercantilización progresiva del movimiento gay y lésbico; o impulsa la neutralización de la participación ciudadana real por medio de nuevas estructuras de poder como son las concejalías de *participación ciudadana*. Pero también la criminalización de los movimientos sociales y de cualquier espacio de resistencia (González y Araiza, 2016). Consideraciones similares se hicieron, sobre todo durante 2010-2022, respecto del conjunto de movimientos sociales latinoamericanos, incluidos los movimientos indianistas.

Creo que uno de los aspectos pragmáticos del capitalismo que más sigue desconcertando es el desarrollo no solo de concepciones sino de acciones aparentemente contradictorias; y así las sociedades capitalistas cuestionan las violencias pero las ejercen cotidianamente; denuncian y actúan contra el racismo pero también lo desarrollan; generan contaminación ambiental y posibilitan el desarrollo de movimientos o por lo menos discursos ecológicos; cuestionan la corrupción, y la ejercen en muy diferentes espacios; denuncian y penan diferentes formas de trabajo forzado

pero este se sigue ejerciendo; persiguen el crimen organizado pero apoya a las organizaciones financieras que provocaron fraudulentamente la crisis del 2008. Estos comportamientos aparentemente contradictorios pueden darse a nivel general, y en contextos específicos; por ejemplo, durante años la legislación alemana permitió a las empresas ejercer ciertas formas de corrupción económica financiando funcionarios en países extranjeros, pero no dentro de su país.

Estas *contradicciones* podemos observarlas, como ya lo señalamos, a través de las políticas prohibicionistas desarrolladas por EEUU respecto de las sustancias consideradas adictivas, que lo ha conducido a declarar la *guerra a las drogas* a través de la cual ejerce una vigilancia mundial y un control interno de tipo policial e ideológico. Pero, si bien EEUU prohíbe la producción, la comercialización y el uso de sustancias adictivas a nivel federal, ocurre que la mitad de los estados de ese país permiten el “uso medicinal” de la marihuana, mientras que en tres estados se ha declarado legal y en el estado de Colorado el gobierno local no solo ha legalizado el consumo sino la producción y comercialización de dicha sustancia. Más aún, en las últimas cuatro décadas la U. S. Food and Drug Administration (FDA) articulada con la industria químico-farmacéutica y la profesión médica ha permitido la producción y venta de medicamentos opioides para el dolor, lo que ha generado un brutal incremento de la mortalidad en dicho país.

Por otra parte, desde la década de 1980 las políticas neoliberales han posibilitado, sobre todo en países europeos, el desarrollo de acciones alternativas. Según Romani

...no hay duda que el hecho de que el Estado se haya reservado básicamente las “grandes” políticas económica y militar [lo que en el caso de las drogas, significa el control de la oferta] mientras ha renunciado en gran parte a la competencia en políticas locales de salud, educación y servicios sociales, ha posibilitado que, a estos niveles, se pudiera ir ensayando unas políticas de drogas un tanto distinta de la hegemónica... (2013, p. 105).

De tal manera que, simultáneamente, los EEUU criminalizan a los sectores sociales subalternos propios, especialmente afroamericanos e hispanos, y a los países considerados como productores y/o distribuidores de *drogas*, y permiten la presencia de drogas como la marihuana en un mercado cada vez más abierto y menos controlado. Recientemente, Antonio María Acosta, director de la Oficina contra las drogas y los delitos de las Naciones Unidas, informó que el capital proveniente de la delincuencia organizada fue para muchos bancos la única inversión de capital líquido durante el segundo semestre de 2008. Se calcula que 352.000.000.000 de dólares estadounidenses de las ganancias del narcotráfico contribuyeron a paliar la crisis económica mundial gracias al *lavado* de dicho dinero por las instituciones bancarias.

Sería lamentable que estos hechos fueran considerados contradictorios, dado que constituyen ejemplos del pragmatismo capitalista, ya que, ante la crisis económica, la producción y comercialización legalizada puede contribuir a paliar algunos aspectos de dicha crisis, además de legitimar los reclamos por las *diferencias* y las demandas antiprohibicionistas. El capitalismo juega a unas y a otras incluso simultáneamente,

sin que ello suponga contradicciones, aunque por supuesto puedan provocar conflictos entre grupos sociales, incluidos los que están en el poder.

Y es por ello que varios países europeos han comenzado a incluir como parte de su producto bruto interno (PBI) los rubros prostitución y producción y comercialización de sustancias adictivas, lo cual ya están haciendo el Reino Unido, Irlanda e Italia, pese a ser actividades prohibidas, o por lo menos controladas, en dichos países<sup>3</sup>. Esta inclusión supondría un incremento en el PBI de los países europeos, y así se calcula que en el caso del Reino Unido se incrementaría entre un 3% y un 4%, mientras en Italia e Irlanda entre 1% y 2 %. Ahora bien, uno de los objetivos manifiestos de esta política de la Unión Europea es poder determinar si la población genera ahorros o genera consumo respecto de rubros que, como la prostitución en el Reino Unido, generaría gastos por 9.000.000.000 de dólares, y 7.400.000.000 de dólares por consumo de sustancias ilegales (Zumbrun, 2014). Pero ocurre que en el caso de Holanda, la prostitución y el uso de marihuana están legalizadas, lo cual supone, al igual que en varios estados norteamericanos, que dichas actividades generan impuestos. Es decir que el objetivo real sería generar nuevos impuestos para *sanear* los déficits de estos países; algo similar a lo que ya ocurre con la producción y comercialización de las bebidas alcohólicas. Sería también lamentable observar estos hechos como la supeditación de la moral y la salud a los determinantes económicos, en lugar de pensarlos como efectos del pragmatismo intrínseco del capitalismo.

Ahora bien, dichas ilegalidades forman parte del sistema y no son marginales, pero mientras algunas ilegalidades, como el contrabando de órganos de seres humanos o el de pinturas, esculturas y piezas arqueológicas son consideradas delitos; otras forman parte de las condiciones económico/políticas del neoliberalismo, que utiliza los marcos legales para amparar prácticas ilegales. Esta tendencia incluso fue señalada por el presidente Obama a los republicanos a finales de noviembre del 2014, al acusarlos de no querer establecer ninguna modificación a las leyes migratorias dados sus intereses económico/ocupacionales, porque les conviene mantener la ilegalidad de los trabajadores a través de una política de expulsión de los migrantes indocumentados, dado que dichas políticas contribuyen a abaratar la mano de obra, pues al migrante indocumentado no solo se le paga un salario más bajo que el estipulado legalmente, sino que obligan al migrante ilegal a desarrollar el trabajo sin prestaciones sociales y sin que se respete la legislación laboral.

A las empresas europeas, canadienses y de los EEUU, y especialmente las dedicadas a la minería, les conviene desarrollar estas actividades en países del tercer mundo, dada la corrupción que lo caracteriza, y que posibilita, además de obtener mano de obra barata, no asumir las cargas generadas por los desastres ambientales producidos por dichas empresas. Es decir, se aprovechan de un marco legal que existe pero que no se aplica dada la impunidad dominante en países como México o Brasil. Y esto se ha mantenido en dichos países durante los gobiernos neoliberales, pero también durante los gobiernos populistas, por lo menos hasta 2022.

---

<sup>3</sup>En el caso de España también se incluirían el juego ilegal y el contrabando.

Aunque es obvio, es preciso destacar que los que desarrollan estas actividades ilegales como empresarios mineros o como compradores de arte o de piezas arqueológicas pertenecen a los estratos sociales más altos de la sociedad. Y hay que recordar, además, que esta ilegalidad está protegida no solo por los países capitalistas *occidentales*, sino también por países como China. El crimen organizado maneja la industria minera en el estado de Michoacán (México), y produce actualmente unas diez millones de toneladas de hierro, de las cuales nueve millones son exportadas a China. Tanto el tipo de producción como de exportación es *ilegal*, pero en dicho proceso están implicados no solo el crimen organizado, la policía y las autoridades portuarias, sino también el gobierno y empresas chinas.

Posiblemente los procesos recientes que más evidencian el pragmatismo son las soluciones neoliberales aplicadas, por lo menos parcialmente, para enfrentar problemas como el recalentamiento global o el agotamiento de suelos y aguas ante la ineficacia de las propuestas actuales basadas en compromisos y reglas que no se cumplen ni se aplican. Y así toda una serie de economistas, pero también de empresas y gobiernos, parten de la idea de que la naturaleza es una proveedora de servicios –e incluso hablan de *capital natural*, transfiriendo la responsabilidad de atender los riesgos medioambientales generados por los usos de la naturaleza al sector privado y a los mecanismos basados en el mercado:

Según este nuevo paradigma, la prevención ambiental es un asunto comercial en el que el medio ambiental es un conjunto de bienes y servicios comercializables. El resultado de esta lógica es que los servicios de los ecosistemas ya no serán gratuitos [...]. La aplicación de esta propuesta permitiría a las empresas manipular sus obligaciones ambientales, mientras que para los gobiernos será más fácil desertar de sus responsabilidades en el diseño y aplicación de políticas ambientales, lo cual es una receta que conduce al desastre. (Unmuessig, 2012)

Es decir, se desarrolla una mercantilización privada de los desastres de diferente tipo, lo que se evidencia en la National Preppers and Survivalists Expo realizada anualmente en los EEUU en la cual se publicitan y venden toda una variedad de productos para enfrentar los efectos de los desastres. Uno de los rubros de mayor venta es el de la medicina para la supervivencia, que ha conducido, por ejemplo, al sector salud de México a manejar la epidemia de diabetes como una posibilidad de lograr fuertes ganancias por parte de la industria químico-farmacéutica. El pragmatismo en el campo de las catástrofes orienta las políticas públicas hacia la atención más que hacia la prevención, dado que la primera es la que puede generar fuertes ganancias. Y esta orientación sigue dominando, pese a que todo indica que nos dirigimos hacia una catástrofe ecológica casi final y que, además, lo sabemos.

Y es porque lo sabemos que en las reuniones del G-20, se propone eliminar progresivamente las subvenciones a los combustibles fósiles, pero sin embargo han seguido aumentando:

A escala mundial, se gastan 600 mil millones de dólares para apoyar la energía con un elevado índice de carbono, frente a los 90 mil millones que se asignan en energía limpia [...]. Todos los países del G-20 participan en la orgía de subvenciones para la exploración, y así Australia gasta unos 3 mil millones de dólares al año, los EEUU más de 5 mil millones de dólares y Gran Bretaña unos 1.200 millones de dólares. (Watkins, 2014).

Los gobiernos están subvencionando a las empresas privadas para que sigan buscando fuentes de energías negativas, lo cual está conduciendo a abandonar la aplicación de medidas de protección ambiental por parte de las grandes empresas que son las que dominan la explotación. Y así Chevron ha decidido abandonar sus programas de energía renovable, porque los combustibles fósiles son mucho más redituables, mientras Exxon Mobil decidió seguir con la explotación de combustibles fósiles, por lo cual es sumamente improbable que ocurran reducciones de carbono (Chomsky, 2014).

Es decir que el pragmatismo presentista nos está llevando a la catástrofe final, lo cual ha sido y sigue siendo vaticinado por los críticos de la ciencia como técnica, pero sin que dichas críticas tengan efecto más allá de un pequeño mundo de activistas. Más aún, la mayoría de los países de todos los sistemas políticos desde los neoliberales hasta los comunistas de Estado, pasando por los populistas, impulsaron y siguen impulsando estas políticas finales, más allá de sus discursos políticos.

Pero, además, lo que está ocurriendo con un calentamiento global que puede conducir a la desaparición de la vida, incluida la humana, vuelve a evidenciar, como lo señalamos, que pese a que el problema nos atañe a todos, solo un pequeño grupo de organizaciones trata de enfrentar y dar solución a este problema, y hasta ahora con resultados limitados, y sin incidir en la reversión del proceso. La mayoría de la población vive como si no existiera esta posibilidad catastrófica, y ello debido a varios factores entre los que podemos incluir el presentismo, el tiempo dedicado a la lucha para vivir y sobrevivir, y las prácticas de la vida cotidiana que articulan objetivos/necesidades económicas de sectores dominantes y subalternos que impulsan el calentamiento global, más allá de que, incluso, lo cuestionen.

Gran parte de las explotaciones mineras localizadas en el mundo periférico está generando graves y constantes riesgos ambientales, pero da trabajo, aunque caracterizados por los bajos salarios y por pagar miserablemente las tierras que ocupa. Más todavía, si bien en numerosos casos las comunidades se oponen a la instalación de estas empresas, son más los casos en que ellas y/o sus líderes demandan que se instalen en sus tierras, generando incluso conflictos entre comunidades o a nivel intracomunitario, como viene ocurriendo en la zona mexicana de los Chimalapas en el límite entre los estados de Oaxaca y Chiapas, donde existen tres concesiones mineras que comprenden 30.000 hectáreas, y donde autoridades municipales se disputan los beneficios económicos, mientras grupos de activistas se oponen a la instalación de las minas. Pero esta es una historia que se repite no solo en el territorio mexicano, sino a nivel latinoamericano.

Mientras el calentamiento global continúa, las medidas realmente efectivas se posponen indefinidamente y, lo que es más grave, continúan las acciones empresariales que llevan al *suicidio ecológico*. Incluso, comienzan a emerger propuestas desde el campo científico, que prometen solucionar el problema sin tener que resignar la productividad. Existen varias propuestas para enfriar nuestro planeta con medidas que, en países como Holanda, ya se están aplicando. Si bien estas propuestas tienen todavía un bajo financiamiento, aparecen como una posibilidad que se aviene mucho más con el pragmatismo capitalista y con sus expectativas colocadas en soluciones tecnológicas y no sociales de los problemas (Fountain, 2014). Soluciones que, además, posibilitarán que las empresas sigan explotando el medio ambiente en busca de la mayor tasa de ganancia.

## Algunos problemas que solemos excluir

Posiblemente sea en el campo laboral donde observamos con mayor nitidez el pragmatismo capitalista, así como la intrascendencia de los discursos anticapitalistas, lo cual es coherente dada la centralidad que todavía tiene el trabajo, no solo para asegurar el desarrollo capitalista sino para generar control social. Recordemos al respecto que, entre las décadas de 1940 y 1960, las empresas capitalistas, tanto en función de su productividad como, sobre todo, por las presiones de los trabajadores debido a condiciones coyunturales de pleno empleo, habían desarrollado formas de trabajo que trataban de *humanizarlo* y de impulsar la creatividad de los trabajadores a través de formas colaborativas de las cuales la más innovadora fue el denominado *plan Scanlon* que suponía, entre cosas, no solo eliminar la alienación sino generar satisfacción laboral. Pero, como señala Judt, a finales de la década de 1960 se cierra un ciclo de crecimiento y distribución "...lo cual redujo a retórica los proyectos de la izquierda. De la denuncia de la alienación y despersonalización de la vida moderna se pasó a la preocupación por el puesto de trabajo y los salarios" (Judt, 2011, p. 651). Es decir que dejamos de hablar de anomia, alienación y deshumanización, y comenzamos a hablar de desocupación, flexibilidad laboral, seguridad en el puesto de trabajo e inventamos la palabra *ninis* (ni trabajan ni estudian), porque expresaba dramáticamente el destino laboral/no laboral de una gran parte de los adolescentes.

La recesión, la competencia económica y el constante incremento de la desocupación condujeron a los empresarios capitalistas, sobre todo en los países emergentes, a aplicar una serie de viejas y nuevas normas laborales, que en su mayoría fueron siendo aceptadas, sobre todo por los nuevos trabajadores migrantes. De allí que se aplicaron medidas para reducir constantemente los salarios, y para reducir, e incluso criminalizar, las formas organizativas sindicales, y de no lograrlo, cooptar a sus dirigentes. Se establecieron medidas para facilitar el despido de trabajadores con indemnizaciones mínimas; despidos que en ciertos sectores ejecutivos tienen que ver con el reemplazo de un trabajador *senior* con ingresos relativamente altos por ejecutivos *juniors* con salarios mucho más bajos. Se aplicaron diferentes formas de

flexibilización laboral, que van desde el *outsourcing* (tercerización; subcontratación) hasta el empleo temporal, incrementándose el subempleo y el autoempleo con el aumento constante del trabajo informal. Incluso, se incrementó el trabajo ilegal sobre todo a través del trabajo infantil y de los talleres de sudor (de explotación); aumentando también los empleos donde el salario casi no existe y los ingresos consisten, básicamente, en propinas. Y gran parte de estos trabajos se caracterizarán por una creciente inseguridad no solo social sino laboral, y de allí el incremento de accidentes laborales. Y si bien las formas más perversas de la *flexibilidad laboral* se dan, tanto en los países capitalistas del mundo periférico como en los centrales, también se desarrollan en la casi totalidad de los países excomunistas.

Además se generará una articulación entre países capitalistas centrales y periféricos, según la cual estos últimos constituyen gran parte del ejército de reserva para los países centrales, pero son estos los que determinan cuándo se permite la migración de mano de obra, quiénes pueden migrar y cuándo debe cesar, lo que sobre todo pudimos observar con la creciente migración hacia países europeos y los EEUU, dando lugar a toda una serie de respuestas que iban desde la solidaridad hasta el racismo de Estado y pasaban por los conflictos entre los propios migrantes.

Ahora bien, como ya lo señalamos, podemos observar el pragmatismo capitalista en diferentes procesos y actores sociales, incluidos los que luchan contra el capitalismo, dentro de un juego de fuerzas sociales que trata de reducir y, de ser posible, eliminar algunas de las consecuencias más negativas del capitalismo y utilizar algunas de sus orientaciones básicas en beneficio de los movimientos alternativos. De tal manera que, por ejemplo, el énfasis del neoliberalismo sobre la necesidad de reducir el papel del Estado y reconocer el papel de los individuos permitió que los grupos que venían luchando por su reconocimiento y empoderamiento, como fueron el movimiento feminista, el homosexual y el de los pueblos originarios americanos lograran, durante el neoliberalismo, un mayor reconocimiento de su diversidad y su *diferencia*, y también, ciertas cuotas de poder.

Más aún, en varios países se generó no solo un reconocimiento sino una legalización de demandas básicas como la del derecho al aborto en el caso del feminismo, el derecho al matrimonio oficial en el caso de homosexuales y lesbianas, y el reconocimiento constitucional, en el caso de los pueblos originarios americanos, de por lo menos, una parte de sus derechos culturales y, en algunos casos, de los territoriales. Pero, además de que algunos de estos derechos no son aplicados o son resistidos por los gobiernos, lo más significativo es que, pese a que no solo se ha dado un reconocimiento legal y constitucional, sino que han operado mejoras sobre todo en aspectos de salud y de educación, sin embargo, los pueblos originarios siguen siendo los grupos con los niveles más altos de pobreza, los que tienen las más altas tasas de mortalidad general y por grupos etarios, los que tienen los menores índices de educación formal y los que padecen más discriminaciones raciales.

Todavía más, en términos económico-políticos, salvo en Bolivia, Chile y, en menor grado, en Ecuador, dichos reconocimientos han tenido poco más que un impacto simbólico. Si bien a finales de 1990 varios analistas tenían expectativas de que los reconocimientos constitucionales de los grupos originarios posibilitaran una

reconfiguración de, por lo menos, algunos estados latinoamericanos, eso no se ha dado, por lo menos hasta ahora (Assies, van der Haas & Hoekema, 1999, p. 505-506).

Esto, por supuesto, no niega que es mejor tener reconocimiento constitucional de los derechos culturales y de algunos derechos territoriales, que no tenerlos; como también es mejor tener gobiernos como el de la capital de México que ampara el derecho al aborto que padecer gobiernos como el del estado de Guanajuato que ha aplicado recientemente penas que van desde cuatro a veinte años de prisión a mujeres que abortaron. Pero el eje, para mí, no está en la legalidad en sí, sino en la capacidad de movilización y de organización de los sectores subalternos para lograr que la legalidad se ejerza. Y esto es decisivo; no solo en términos políticos y sociales, sino también teóricos, dado que necesitamos asumir en la práctica, que si algo caracteriza al capitalismo es su capacidad de inducir/obligar/convencer a los sectores subalternos a reproducir el sistema dominante a través de su trabajo y de sus actividades cotidianas consumistas, pero también no consumistas.

Los sistemas capitalistas se caracterizan por su continua expansión, por incluir a todos los otros sistemas económicos dentro de su sistema, a partir no solo de la fuerza y de procesos ideológicos, sino de su mayor eficacia productiva y transformadora. Y esta expansión supone, como ya lo hemos señalado, jugar a todas las posibilidades legales e ilegales, por lo cual son las organizaciones económico-políticas capitalistas las que luchan para imponer sus condiciones adecuándose pragmáticamente a las condiciones que ellos mismos están configurando. De allí que cuando sus objetivos prioritarios coinciden con los de ciertos movimientos sociales, como ocurrió en el caso de las críticas a la centralidad del Estado y la necesidad del empoderamiento de ciertos sujetos sociales; o como cuando tiene que resignar cuotas de poder y, sobre todo, de ganancia en función de la capacidad de oposición de los sectores subalternos, los sectores dominantes siempre tratarán de retomar sus objetivos de maximización de sus ganancias apenas puedan. El capitalismo solo acepta pérdidas a partir de luchas sociales, pero no de luchas que solo duran un tiempo sino de luchas permanentes; y su capacidad de imponerse, hasta ahora, reside en gran medida en que el sistema capitalista ejerce una acción estructural y constante para seguir imponiendo sus objetivos.

Y es la constatación de esta tendencia inherente al sistema capitalista, la que nos conduce a las reflexiones teóricas señaladas previamente, ya que considero que pese a que el conjunto de las tendencias teóricas posmodernistas, pero también del marxismo, han cuestionado al evolucionismo y a la idea de progreso, sin embargo no solo dichas tendencias sino nosotros como sujetos nos comportamos como si adhiriéramos a dichas concepciones, porque actuamos como si una vez conquistado el derecho al aborto, el derecho a la jubilación o la cobertura de salud *gratuita*, permanecerán de ahora en adelante como derechos adquiridos. Lo cual desgraciadamente no es así, dado que determinados sectores dominantes, apenas puedan, tratarán de

modificar e incluso eliminar esas conquistas que *logramos conseguir* y que considerábamos definitivas, y lo harán porque es estructural al sistema capitalista<sup>4</sup>.

Esta tendencia a cuestionar teórica y/o ideológicamente determinadas teorías o, si se prefiere, ciertos *grandes relatos*, como los del evolucionismo y la idea de progreso, pero ignorando u omitiendo que dichos grandes relatos son parte inconsciente de nuestras vidas cotidianas, son parte básica de las exclusiones que hacemos de nuestra vida cotidiana. Pero, además, lo señalado es parte del pragmatismo no solo del sistema dominante, sino de los propios sujetos y grupos, dado que como he señalado reiteradamente en otros trabajos, aun cuestionando el sistema social dentro del que viven, los sujetos y grupos lo reproducen (lo reproducimos) a través de sus (nuestras) vidas cotidianas.

De allí que, por una parte, considero que hay que tratar de articular hasta lo posible nuestras representaciones teóricas y nuestras prácticas de vida, no solo para superar el teoricismo sino para un uso más eficaz de las teorías y las ideologías. Y por otra, entender los procesos sociales como transacciones entre los diferentes actores sociales; transacciones que generalmente se dan a partir de imposiciones de los sectores dominantes que impulsan luchas y generan enfrentamientos, negociaciones, resistencias y, sobre todo, activismo, por parte de los sectores subalternos; primero, para no ser aún más explotados y/o excluidos, y segundo, para modificar las relaciones de explotación, de dominación y de hegemonía. Todo lo cual supone asumir el fenomenal pragmatismo de las formas capitalistas de explotación y dominación que, como analizó Gramsci, tratarán de apropiarse no solo de la cultura de las sociedades subalternas, sino de hegemonizarlas a través de ellas mismas.

## Los deseos, los asombros y las prácticas

Una cuestión que no sé si considerar metodológica y/o ideológica, y que contrasta con mi propia experiencia, tiene que ver con los sucesivos asombros de muchos analistas respecto de cómo se comportan los gobiernos y empresarios capitalistas durante la trayectoria neoliberal, lo cual evidencia que no han asumido, o tal vez desconocen el fenomenal pragmatismo del capitalismo que se ejerce a través de las más diversas instancias y actores sociales.

El papa Juan Pablo II, como sabemos, desde la década de 1980 redujo drásticamente los sectores del catolicismo que no solo cuestionaban al capitalismo, sino que trabajaban con los sectores sociales subalternos más perjudicados por la expansión neoliberal; recordemos que uno de esos sectores lo constituían los grupos amerindios.

Esta política del Vaticano es correlativa con la expansión empresarial sobre territorios indígenas, especialmente sobre la región amazónica, donde no solo genera

---

<sup>4</sup>Los intentos por disminuir las inversiones en salud y por privatizar una parte de los servicios de salud se pueden observar en las políticas emprendidas por Grecia y España desde la crisis económica de 2008.

depredación ambiental, sino la exterminación, migración y/o dislocación de una parte de los grupos nativos, lo que llevó a decir, poco antes de morir, al estudioso y militante proindígena Orlando Villas Boas: “lo único que podemos hacer ahora es recoger el sombrero del abogado, y maravillarnos de que fuimos testigos de los últimos días del Edén” (Chalk & Jonassohn, 2010, p. 534). Esta penetración se ejerce en casi todos los territorios en manos de grupos subalternos indios y no indios de América Latina con el apoyo de los gobiernos y empresarios locales, pero también de una parte de los pobres rurales y urbanos, lo cual es absolutamente transparente en el caso de la Amazonía.

Pero esta expansión y apropiación no solo se da en territorios latinoamericanos, africanos y asiáticos sino también en los EEUU, donde la penetración, así como las denuncias documentadas y las demandas legales son mucho más antiguas, pero que, hasta ahora, han tenido escasas consecuencias positivas. La empresa Kerr-McGee compró en 1952 una mina de uranio en la reserva Navajo de Arizona (EEUU), y para 1980 los datos médicos evidenciaron que el 25% de los indios navajos que trabajaban en la mina habían muerto de cáncer de pulmón y 63% tenía cáncer o graves problemas respiratorios debido a las radiaciones recibidas; de tal manera que miles de indios habían sido contaminados mientras trabajaban en una mina que es parte de su territorio. Por lo cual Shrader-Frechette se pregunta “¿Cómo es posible que tantos indios americanos hayan sido víctimas de la explotación minera y petrolera?”, concluyendo que “Una razón apunta al continuo problema del colonialismo y a la capacidad de los estados ricos y desarrollados para explotar a los pueblos indígenas.” (2004, p. 226). El colonialismo interno se expresa a través de que los indios de los EEUU tienen una tasa de desempleo del 50%, el salario que les pagan suele ser una cuarta parte, o menos, del salario que se paga a trabajadores no indios, y su tasa de mortalidad es la más alta de los EEUU.

Si bien se han emprendido acciones legales por parte de algunos grupos nativos apoyados por asociaciones civiles, e incluso por oficinas del gobierno federal, y se han ganado algunos juicios, sin embargo, continúa la penetración y explotación neoliberal, apoyándose no solo en la pobreza de los amerindios, sino en manejos legales que aducen entre otros argumentos que “proteger a los indios constituye un paternalismo antiético”, dado que tratarlos como sujetos que necesitan ser protegidos sería una forma de *paternalismo colonial*. De tal manera que en los hechos observamos que las demandas y recursos legales, si bien pueden detener algunos procesos de explotación, no consiguen reducir la mayoría de estos y, menos aún, impedir la expansión empresarial.

Al respecto, es importante consignar que, dadas las luchas y demandas que el movimiento indio de los EEUU desarrolló, sobre todo desde finales de 1950, las nuevas explotaciones mineras fueron producto de convenios, y así en el caso de los navajos el nuevo convenio para la explotación de carbón se estableció en 1966 entre el consejo tribal navajo y la Kerr-McGee Corporation. No obstante, al contaminar sus manantiales esta empresa generó en el territorio nativo un desastre ambiental que impactó negativamente en la salud de los navajos (Wilkinson, 2013; Shrader-Frechette, 2004). Y, si bien los navajos demandaron a la empresa, y en 1985 la justicia

dictaminó a favor del grupo nativo, no solo no se resarcieron los daños mortales producidos, sino que continuó la explotación de la mano de obra y la depredación ambiental<sup>5</sup>.

Ahora bien, respecto de lo que venimos señalando, es importante recuperar algunos análisis desarrollados durante la década de 1990 (Assies, van der Haas & Hoekema, 1999); Favre, 1999), según los cuales, mientras los gobiernos de los países latinoamericanos reconocían, por lo menos en parte, los derechos indígenas; hablaban de multiculturalidad, interculturalidad y diferencias, proponían desarrollos sustentables, y no solo reconocían sino que modificaban sus constituciones; sin embargo, simultáneamente desarrollaban una constante penetración económica en territorios indios y una continua profundización de las desigualdades socioeconómicas. Más aún, establecían formas de gobernabilidad democrática que reconocían y valoraban el papel de los pueblos originarios pese a mantenerlos en la pobreza y la marginalidad, lo cual no es parte de ninguna contradicción, sino que es parte del pragmatismo capitalista.

Además, los gobiernos locales y las agencias internacionales desarrollaron procesos de apropiación conceptual al mismo tiempo que impulsaban acciones reparativas respecto de las condiciones de pobreza que las políticas neoliberales estaban generando: “Es en el marco de la retirada del Estado de la política social que la noción de participación y de *empowerment* –anteriormente reservada a los movimientos sociales y las ONG– han hecho su aparición en el discurso gubernamental y son resignificados. Ciertos tipos de iniciativas locales que surgieron inicialmente como proyectos de autoayuda respondían a la necesidad y tenían fuerte connotaciones de oposición al dominio autoritario, pero ahora son alentadas de otras maneras. A las ONG se les ha asignado un nuevo papel; algo así como el de *socios en el desarrollo*. Mientras que los servicios públicos quedan dramáticamente reducidos se hacen apelaciones a las organizaciones de la sociedad civil, es decir a la variedad de organizaciones voluntarias financiadas principalmente por sus propios miembros, y a las redes de apoyo para mitigar los *efectos colaterales* negativos de las políticas de ajuste y encargarse de la educación, la salud o los servicios de extensión rural. Esto implica la privatización de esos servicios y la transposición de las cuestiones implicadas desde la arena política formal a la esfera social y, a la vez, el cambio de la responsabilidad del Estado a la sociedad civil (Taylor, 1998).

Por lo que, según analistas, los conceptos de participación y *empowerment* han sido incorporados en el discurso gubernamental y de las empresas multinacionales; pero dichos conceptos tratan menos de un cambio en las relaciones de poder y del control de recursos, y más de la supervisión personal de ciudadanos responsables. Concluyendo que “Mantener en mente esas propiedades del proceso de reformas

---

<sup>5</sup>Actualmente (2022), en México, varios grupos y organizaciones están implementando acciones legales contra las empresas que invaden, contaminan y explotan los territorios y sus habitantes; y nos parece correcto, pero en la medida que se asuma que dichos recursos legales no consiguen resolver la mayoría de los problemas que viven los grupos subalternos; dado que, o no se aplica la legalidad, o se aplica a favor de los sectores empresariales, o se aplica a favor de los subalternos, pero sin ser acatada por los sectores empresariales con el apoyo directo o indirecto de los gobiernos de turno.

del Estado, provee una perspectiva crítica sobre aceptación de la diversidad cultural y de los logros de los movimientos de los pueblos indígenas.” (Van der Haar & Hoekema, 1999, p. 511-512).

Pese a que estas y otras acciones y apropiaciones son parte posible de los juegos políticos capitalistas, toda una serie de analistas y, lo que es más preocupante, activistas, aparece sorprendida por estas aplicaciones y acciones de los gobiernos nacionales y de las agencias internacionales, denunciando que pese a las modificaciones constitucionales logradas por las luchas de los pueblos indígenas “los resultados no son satisfactorios”, ya que los gobiernos y las agencias internacionales se han apropiado de las propuestas multiculturalistas distorsionándolas. Sostienen, además, que no hay avances en la implementación de los derechos indígenas, debido al poco interés de los gobiernos en aplicar las modificaciones constitucionales:

Decepciona la doble moral con la que los estados enfrentan el tema étnico-nacional en los países [latinoamericanos] estudiados. Por un lado, la legislación enarbola el reconocimiento de la diferencia, pero al mismo tiempo los estados y su clase política dirigente despliegan estrategias políticas y económicas que minan las bases colectivas de los pueblos. (Burguete, 2008, p. 21)

Concluyen, por otra parte, que tanto en Bolivia, Guatemala y México, como en Nicaragua, las políticas culturales han contribuido sobre todo a legitimar a los gobiernos, lo cual resulta interesante porque dos de estos gobiernos se caracterizan por cuestionar las políticas neoliberales. Estos analistas descubren que

...el indigenismo en tiempos de multiculturalismo tiene muchas caras. Así con ciertos segmentos de la población se mantiene políticas asimilacionistas, y con otros se reconoce los derechos a la diferencia cultural. De la misma forma, mientras que en algunas regiones las políticas indigenistas son omisas, en otras la presencia del Estado es densa y despliega estrategias que podríamos calificar de “inserccionistas”. (Burguete & Gómez, 2008, p. 349-50)

Pero ocurre que esto siempre fue así, por lo menos desde mediados del siglo XIX, cuando el capitalismo desarrolló políticas de gobierno directo o indirecto en sus colonias africanas y asiáticas, según le conviniera y, por supuesto, pudiera (Menéndez, 1969).

El indigenismo asimilacionista y no asimilacionista, el multiculturalismo y la interculturalidad son políticas que emplean los países capitalistas, y que también pueden ser creadas e impulsadas por los sectores subalternos, pero la orientación controladora o emancipadora que tomen estas políticas dependerá del juego de fuerzas que opere a nivel global y en cada contexto particular. Considero que el crecimiento y los logros de los movimientos sociales y de los pueblos *originarios* en particular, así como las crisis del 2008-2009 y 2020-2022; y el desarrollo de la concepción de que estamos dentro de la crisis final del capitalismo, condujo a expectativas que no tienen nada que ver con las trayectorias del capitalismo. Y de allí

las sorpresas de una parte de los analistas de que los mismos países que reconocen la interculturalidad y los derechos indígenas, simultáneamente impulsan políticas extractivas sobre los territorios indígenas. Máxime, cuando dichos analistas consideran que el capitalismo está en fase de autodestrucción, que solo sabe autorrepetirse y que ya no sabe salir de la crisis en que permanece. Es decir, el capitalismo ya no sabe qué hacer; pero el problema, y esto es lo que quedó claro desde finales de la década de 1990, las fuerzas alternativas son las que realmente no han sabido/podido desplazar al capitalismo, y sobre todo no saben qué proponer/hacer como sistema económico/político alternativo.

El capitalismo tiene todavía enormes espacios y poblaciones por donde expandirse a partir de generar riqueza, diferencias, explotaciones y desigualdades; desde hace pocos años han sido China, India y los viejos y nuevos tigres asiáticos más pequeños los que se desarrollan/expanden capitalístamente, pero quedan aun grandes territorios y poblaciones, sobre todo en África, de donde se vaticina que, en la década de 2050, estarán las tres ciudades más pobladas del mundo. Los únicos límites visibles actualmente para dicha expansión serían una catástrofe ecológica, tal vez final, o la posibilidad del desarrollo de fuerzas sociales antagónicas con capacidad de lucha.

Además, también durante las décadas de 1980 y de 1990, varios analistas consideraron que el desarrollo neoliberal suponía el repliegue, y hasta la casi desaparición del Estado, dado que pensaban que, sobre todo, los neoliberales británicos y estadounidenses impulsaban el establecimiento de un *Estado mínimo*. Pasaron a proponer que las empresas económicas multinacionales no solo no tenían responsabilidades ni identidades nacionales, sino que eran las verdaderas dueñas del proceso neoliberal, pensando que por ello ya casi no necesitaban de los gobiernos nacionales. Pero el éxito económico de las políticas chinas, así como el giro dado por Trump, han conducido a revisar dichas propuestas.

Si bien los estados delegan algunas de sus funciones en instituciones internacionales, ello no supone la pérdida del ejercicio del poder, lo cual quedó claro durante la crisis de 2008-2009, ya que los estados capitalistas, sobre todo los centrales, aplicaron en forma represiva y unilateral, medidas de *austeridad*, descargando las consecuencias de la crisis en los sectores subalternos, sobre todo en términos de desocupación y contención de los salarios. Su objetivo central fue salvar al capital financiero y, en el caso de los EEUU, también a industrias básicas como la automotriz; y esto lo hicieron los gobiernos neoliberales. Y esta política continúa hasta la actualidad, incluso invirtiendo en las principales industrias contaminantes como las petroleras: “Se están utilizando fondos públicos para aumentar el beneficio privado y rescatar una industria que hace agua. Colectivamente los gobiernos del G-20 están gastando en exploración el doble que las 20 mayores empresas energéticas privadas.” (Watkins,

2014)<sup>6</sup>. Y algo similar volvió a ocurrir con la crisis de 2020/2022, donde los estados se hicieron cargo de enfrentar la pandemia de COVID 19, por supuesto articulados con la industria químico-farmacéutica, aunque en forma diferencial según países, lo que se expresó en las consecuencias generadas en la morbilidad. Pero durante ambas crisis continuó la fenomenal concentración del capital en pocas empresas, y se profundizó aún más la diferenciación socioeconómica.

Ahora bien, durante las décadas de 1980 y 1990 la mayoría de los movimientos nativos y de los analistas, destacaron los aspectos culturales, la pertenencia y las diferencias étnicas, y ciertos aspectos políticos referidos especialmente a la autonomía, pero secundarizaron (y hasta omitieron) la cuestión de las desigualdades socioeconómicas. Considero que, en muchos casos, la necesidad de subrayar la diferencia étnica condujo tácticamente a omitir la situación de clase, lo cual posibilitó aún más reducir, y hasta omitir, la presencia de las desigualdades socioeconómicas, lo que resulta paradójico dado que, como lo señalamos, fue durante dichas décadas que se incrementaron constantemente las desigualdades socioeconómicas generadas por la expansión neoliberal, convirtiendo a Latinoamérica en la región más desigual del planeta. Durante el neoliberalismo se extiende la informalidad laboral, de tal manera que en el 2014 según la Organización Internacional del Trabajo 1.300.000.000 de personas, es decir el 46,8% de los trabajadores, no solo trabajan en la informalidad, sino que lo hacen sin estar protegidos por la seguridad social. Además, se incrementa la desocupación, especialmente en los sectores juveniles, pero simultáneamente se reducen los niveles de pobreza a nivel mundial, aunque volvieron a elevarse durante la crisis de 2020-2022.

No obstante, la mayoría de las tendencias indianistas señalaron las diferencias culturales y no las desigualdades socioeconómicas; en lo cual fueron acompañadas por los gobiernos locales y por las agencias internacionales que estuvieron de acuerdo en reconocer que, tanto las *mujeres* como los *homosexuales* y los *grupos étnicos* son *diferentes*. Las agencias internacionales, como el Banco Interamericano de Desarrollo o el Banco Mundial, no tendrían problema, como señalamos, en utilizar los conceptos de interculturalidad, de capital social, de participación social, de identidad cultural o de etnicidad, en la medida que permanezcan dentro del orden simbólico y social, y no incluyan la dimensión económica. El análisis de las *diferencias* no solo posibilitó opacar el incremento de las desigualdades socioeconómicas, sino que al insistir en las pertenencias diferenciales y en las luchas particulares limitó o imposibilitó la unificación de los *diferentes* en sus luchas o, por lo menos, en la resistencia a los sectores dominantes (Menéndez, 2002)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup>Just (2011) concluyó que bajo la regencia de la primera ministra Thatcher, en el Reino Unido no se había debilitado, sino que se habían fortalecido varios aspectos del estado, incluida su capacidad de decisión política y económica. Lo cual no niega que desde la crisis del 2008 Grecia, España y el Reino Unido hayan reducido sus inversiones en el sector salud o proponen el pago de servicios médicos que son gratuitos.

<sup>7</sup>Recordemos que una parte de los analistas partidarios de los movimientos sociales consideraron que esa dispersión de luchas individuales posibilitaba, no solo éxitos particulares sino una mayor erosión del poder de las clases dominantes.

Desde principios de 2000, como ya lo señalamos, retornan las preocupaciones por las desigualdades socioeconómicas y por el peso de los determinantes sociales; las que habían sido dominantes entre las décadas de 1950 y 1970 para casi desaparecer después, reemplazadas por la preocupación por las *diferencias*, justamente cuando se reinicia un nuevo periodo caracterizado por el constante incremento de las desigualdades socioeconómicas y de la concentración de la riqueza en el 1% de la humanidad. No solo los trabajos de Piketty (2014), también los de otros autores, señalan que es a partir de mediados de la década de 1970 cuando este proceso se reinicia, después de que durante el lapso 1950/1975 las desigualdades socioeconómicas se habían reducido significativamente, sobre todo en ciertos países europeos y en los EEUU, y también en algunos países latinoamericanos.

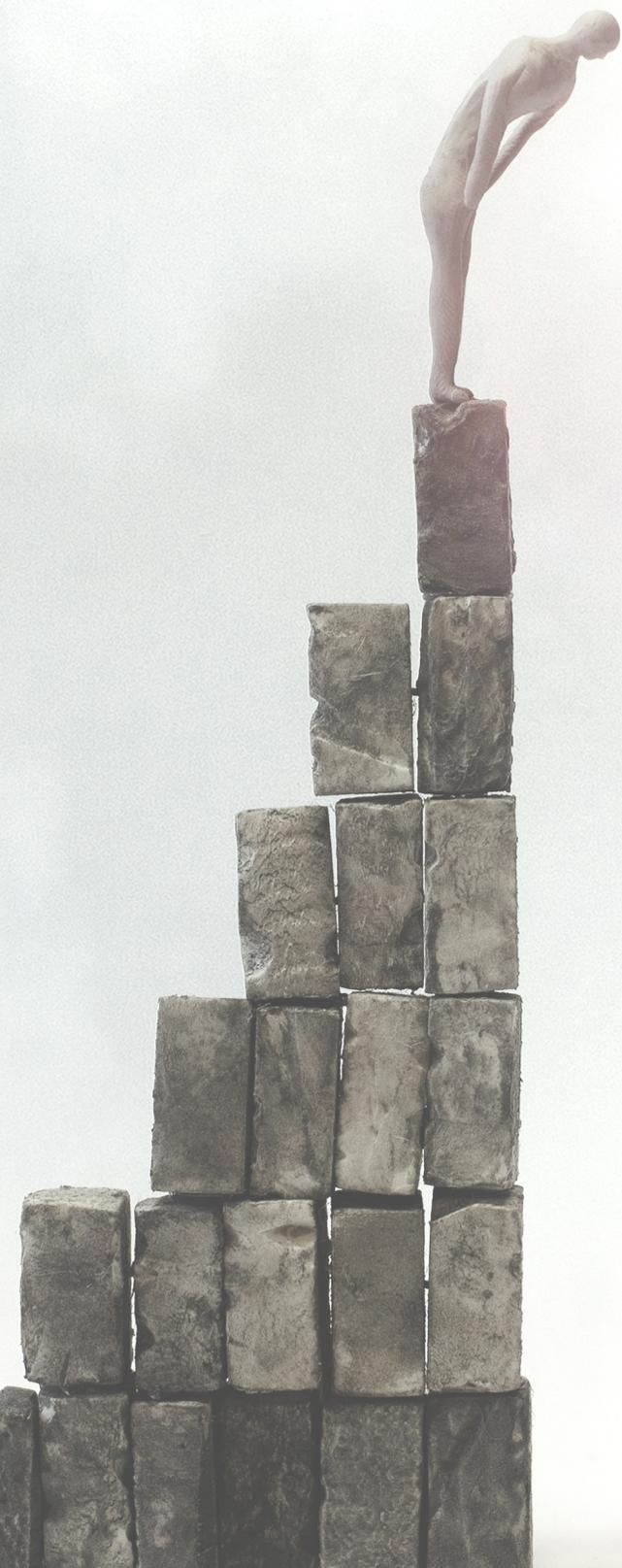
En el caso de los EEUU se constata que, desde principios de la década de 1970, los sueldos de la mayoría de los trabajadores se han incrementado muy poco, mientras los del 1% de la población lo han hecho en un 165%. Es más, el 1% se apropió del 95% del crecimiento económico después de la crisis de 2009, mientras la mayoría se empobreció. El ingreso anual promedio de los ejecutivos en jefe de las 350 principales empresas del país es de 11.700.000 dólares, mientras el de un trabajador promedio es de 35.239 dólares, lo que llevó a Warren Buffett, el tercer hombre más rico de los EEUU, a decir en 2011: “En este país ha habido una guerra de clases durante los últimos veinte años, y mi clase ha ganado.” (Brooks, 2014). Y esto lo dice Buffet cuando casi ha desaparecido del lenguaje académico, político y popular la expresión “lucha de clases”, que este financista utiliza con propiedad, aunque planteada, no en términos de estratificación social sino a través de una dinámica donde la lucha es impulsada constantemente por las clases dominantes. La lucha de clases siempre ha sido impulsada estructuralmente por las clases dominantes, pese a que nos terminaron de convencer que la lucha de clases no existe, o cuando existe es producto de ideólogos y extremistas de izquierda. Lo diferencial es que las clases dominantes han impulsado sus luchas contra los diversos sectores que en cada momento expresan sus resistencias, oposiciones y enfrentamientos, mientras los analistas se han –nos hemos– aferrado a ciertos sujetos que esencialmente –y no históricamente– expresarían esa resistencia/lucha en términos estructurales.

Por eso, es en el plano económico que, como ya lo señalamos, podemos observar con mayor continuidad y transparencia el pragmatismo del capitalismo, ya que no fueron los analistas periféricos los que describieron, analizaron y difundieron inicialmente el incremento de las desigualdades socioeconómicas sino una parte de los académicos, incluidos funcionarios de agencias internacionales. Por ejemplo, Kawshik Basu, economista en jefe del Banco Mundial, en su libro *Más allá de la mano invisible* (Basu, 2014), cuestiona la premisa del neoliberalismo de que el funcionamiento del mercado como mano invisible posibilita el desarrollo económico a partir del egoísmo individual, permitiendo al mismo tiempo un desarrollo constante y equilibrado. Según Basu, lo que genera dicha política es el mayor enriquecimiento de los más ricos, dado que actualmente no funciona realmente la competencia sino una economía dominada por un pequeño grupo que detenta el poder económico y lo maneja según sus propios objetivos (La Vanguardia, 25 de mayo de 2014).

Y frente al incremento, cada vez mayor, de las desigualdades socioeconómicas que “...pueden corromper y paralizar el sistema político de un país y con él, el crecimiento económico.” (Rogof, 2014, p. 3), es que importantes economistas proponen nuevas medidas impositivas a aplicar, básicamente, a los ricos, e incrementar la inversión en educación y en nuevas tecnologías, para seguir asegurando la viabilidad del sistema capitalista ya que, por lo menos algunos, aparecen preocupados por las consecuencias antidemocráticas y no solo económicas que puede tener el continuo incremento de estas desigualdades. Y estos reconocimientos dan lugar a propuestas de control, y así por ejemplo los EEUU están aplicando medidas cada vez más estrictas de tipo regulatorio del capital financiero, que en varios casos suponen el regreso a medidas que fueron eliminadas, y que tratan de controlar las inversiones del crimen organizado y de las especulaciones financieras.

Pero frente a estas políticas, desde hace años se ha desarrollado un sistema bancario paralelo sin regulación y que tiene como objetivo básico incrementar las ganancias de los inversores. Este mercado, en el cual participa protagónicamente China, maneja unos 70 billones de dólares, que está muy cerca del PBI mundial de 2013 que ascendía a 72 billones de dólares (La Jornada, 2 de octubre de 2014). Por otra parte, necesitamos reconocer que, si bien los propios actores capitalistas generan sucesivas estrategias que les permiten seguir operando con la máxima ganancia, no obstante, se han generado explicaciones de las desigualdades y se han aplicado medidas que, si bien no cuestionan al sistema capitalista, por lo menos ponen en primer plano la *cuestión social* de las desigualdades socioeconómicas como el problema central del capitalismo actual, mientras gran parte de los periféricos seguimos anclados a las políticas de las *diferencias*.

Es decir que, durante el lapso en que las expectativas se colocaron no solo en las *diferencias* sino en el papel contestatario de los movimientos sociales de todo tipo, lo que ocurrió fue que la pequeña clase dominante no solo posibilitó e impulsó las *diferencias*, sino que, sobre todo, incrementó sus patrones de enriquecimiento y explotación, y creó mecanismos legales e ilegales que les posibilitó aumentar todavía más su poder económico y político. Pero la mayoría de los analistas latinoamericanos progresistas no solo siguieron insistiendo en las *diferencias*, sino que tardaron bastante en asumir que con las *diferencias* si bien se podían alcanzar ciertos objetivos en términos de géneros o de culturas originarias, no se conseguía modificar la trayectoria capitalista y, menos, cambiar dicho sistema. Tardaron en asumir que el capitalismo que daban por extinguido, o en vías de extinción, no solo seguía expandiéndose, sino que, como reconoció uno de los principales analistas e impulsor de los movimientos sociales “frente a la lógica del 1% [...] debemos reconocer que aún no tenemos estrategia para frenarla” (Zibechi, 2014a; 2014b). Conclusión que necesita ser analizada a fondo, ya que Zibechi y otros especialistas latinoamericanos, europeos y estadounidenses, durante las décadas de 1980 y 1990 y a principios de la de 2000, depositaban expectativas sumamente optimistas en procesos como el desarrollado por el zapatismo en México cuando realmente no se observaban cambios económicos y políticos que promovieran dicho optimismo.



## Capítulo 4

# Los juegos teoricistas y la vida como relato

Actualmente, va quedando claro que las nuevas formas de *governabilidad* impulsadas sobre todo durante el neoliberalismo no eran nuevas, o lo eran solamente para los seguidores de Foucault; ya que la mayoría eran parte del repertorio de acciones que el capitalismo había desplegado a lo largo de su desarrollo. La supuesta novedad no resiste la menor reflexión historizada, y menos aún la confrontación con los datos empíricos, dado que, sobre todo desde finales del siglo XIX, el capitalismo venía aplicando medidas sociales y económicas para poder asegurar su continuidad. Medidas que, en su mayoría, fueron producto de las relaciones de diferente tipo –incluidas protagónicamente las luchas sociales– que se generaron entre las clases sociales dominantes y las subalternas. Las principales sociedades capitalistas –y entre ellas algunas de orientación fascista– se vieron obligadas a incrementar los salarios, aunque aplicando políticas fordistas; a reducir los días y jornadas de trabajo; a establecer vacaciones pagadas, jubilación y otras prestaciones; durante el lapso que va desde finales del siglo XIX hasta finales de la década de 1960 aunque, por supuesto, en forma intermitente.

No solo el plan Marshall constituyó parte de estas nuevas formas de gobernabilidad, sino que, sobre todo, las amenazas/consecuencias de la guerra fría posibilitaron el desarrollo del Estado de bienestar en países europeos y, en menor medida, en los EEUU; subrayando que estas nuevas formas se caracterizan por no ser represivas a nivel interno, aun cuando funcionan dentro de políticas que pueden convertirse en represivas. Pero, además, no pueden entenderse si no se incluye la situación colonial que posibilitó mejorar los niveles de vida de una parte del proletariado de varios países colonizadores europeos, sobre todo en alimentación, vivienda, educación y, más tarde, salud (Stern, 1944; McKeown, 1976); así como también el ascenso de las luchas obreras y descolonizadoras y, posteriormente, la constitución de países autodenominados “socialistas”. Las nuevas formas de gobernabilidad tienen que ver con las luchas sociales subalternas y no con la evolución democrática del capitalismo, ya que el capitalismo solo se vuelve democrático a partir de luchar contra sus tendencias estructurales a la acumulación, a la desigualdad, a la desocupación cíclica.

Por otra parte, las medidas humanitarias formaron parte de las políticas de caridad hacia los pobres impulsadas por la Iglesia Católica –y por supuesto de organizaciones protestantes como el Ejército de Salvación– que, si bien son parte de su propia trayectoria, son reimpulsadas también desde finales del siglo XIX,

posibilitando la asistencia médica instalada en los propios templos, el apoyo a los grupos de alcohólicos y el trabajo con los pobres, especialmente con los niños pobres. Justamente, un sector de la Iglesia Católica primero a través de los curas obreros en Europa, que mantenían no obstante una ideología de caridad cristiana; pero sobre todo con el desarrollo de los sacerdotes adheridos a una Iglesia de liberación emergida en América Latina durante la década de 1960, trató de modificar las tendencias *humanitarias* basadas en la caridad, colocando el eje en cuestiones económico-sociales. Las que fueron casi totalmente revertidas durante el papado de Wojtyła.

Pero necesitamos entender el conjunto de estos procesos a través de las relaciones de hegemonía/subalternidad/contrahegemonía que suponen el desarrollo y la aplicación de estrategias y mecanismos ideológico-culturales que no son propios de las *nuevas* formas de gobernabilidad, sino que surgen, se reducen, se incrementan, desaparecen, dentro de la trayectoria capitalista, y en función de las relaciones de fuerza existentes entre los sectores dominantes y dominados.

Y es en función de esas relaciones de fuerzas, en este caso contrahegemónicas, que durante las décadas de 1940, 1950 y 1960, las sociedades más desarrolladas de Europa y los EEUU, incluida la mayor parte de los sectores subalternos, lograron el nivel de vida colectivo más alto comparado con cualquier otro momento histórico y social de ninguna otra sociedad. Y ello debido, como lo señalamos, no solo a la conmoción ideológica que generaron la Segunda Guerra Mundial y la *guerra fría*, sino por el ascenso de una sociedad que en nombre del socialismo proponía una alternativa basada no solo en lo ideológico, junto con fenómenos como la falta de mano de obra como producto de dicha guerra, y el desarrollo de partidos de izquierda y de sindicatos que se montaron sobre dichos procesos para imponer al capitalismo una orientación hacia la *sociedad de bienestar*; que además necesitaba competir con la promesa de una sociedad comunista que había demostrado su potencial en la lucha contra el nazismo.

Incluso, las *nuevas gobernabilidades* recuperaron los antiguos programas contra la pobreza que resurgieron en los EEUU en la década de 1960, junto con la lucha por los derechos civiles, el antirracismo y la ciudadanía, fueron impulsados en forma conjunta por el país todavía hegemónico y países europeos. Pero, sobre todo, la lucha contra la pobreza sería aplicada desde mediados de la década de 1970 en países periféricos cuando las políticas impulsadas por el neoliberalismo comenzaron a incrementar la producción de pobres, que generaron, por lo menos en parte, el surgimiento o reactivación de movimientos sociales denominados “antisistémicos”, incluidos los movimientos indígenas (Zibechi, 2007).

Será respecto del incremento de la pobreza y de las acciones y reacciones movimientistas que los gobiernos locales y las agencias internacionales reconocerán no solo las *diferencias*, sino que aplicarán programas sociales, que algunos consideran como nuevas formas de gobernabilidad. El Banco Mundial y otras agencias internacionales y nacionales apoyarán el etnodesarrollo, la participación social y hasta la autonomía, involucrando en la gestión de los programas a los movimientos sociales, dado que sus activistas son los sujetos más idóneos para aplicar e, incluso, para dirigir

los programas desde los ministerios o secretarías de desarrollo social, lo cual en el caso de México fue evidente durante el sexenio del presidente Salinas de Gortari en la década de 1980, ya que reconocidos activistas de izquierda fueron convocados a dirigir programas sociales básicos.

Considero que las *nuevas* políticas de gobernabilidad fueron impulsadas por los sectores dominantes por otros factores, además de los señalados. Porque en diferentes contextos: europeos, africanos, asiáticos y latinoamericanos, la lucha armada fracasó, y porque los movimientos sociales pese a sus luchas no afectaron los núcleos duros económico-políticos del capitalismo.

## Todo el poder a lo ideológico, o de algunas confusiones metodológicas

Ahora bien, en términos teóricos, pero también políticos, necesitamos reconocer que las nuevas formas de gobernabilidad habían sido reflexionadas por Gramsci desde la década de 1920, como parte de las relaciones de hegemonía/subalternidad que los gobiernos de los países capitalistas desarrollados precisan implementar. Las *nuevas* gobernabilidades habían sido impulsadas no solo por los países capitalistas desde finales del siglo XIX, sino que fueron promovidas especialmente por la socialdemocracia alemana y la francesa durante las décadas de 1920 y 1930, y por Roosevelt en EEUU durante las décadas de 1930 y 1940, pero también por los gobiernos fascistas de Mussolini y de Hitler desde las décadas de 1920 y 1930 respectivamente. Como diría Gramsci, el bloque hegemónico necesitó reconocer y aceptar una parte de las aspiraciones, demandas, intereses, y hasta concepciones, de los grupos subalternos para incluirlos dentro de sus acciones, pero –y lo subrayo– a través de prácticas específicas y no solo de discursos. Más aún, trataron de apropiarse de las demandas y concepciones de los sectores subalternos para dar continuidad a su hegemonía. Y esto se da a través de transacciones sociales, pero también en condiciones y momentos de represión (Menéndez, 1981)<sup>1</sup>.

El análisis de los procesos señalados implica, además, reflexionar sobre toda una serie de aspectos teóricos, metodológicos e ideológicos, comenzando con el que refiere a la escasa producción de investigaciones sobre el racismo en países latinoamericanos, pese a su cotidianidad, y también en países europeos, en los que el racismo cotidiano está normalizado; así como las relaciones entre desigualdad socioeconómica/diferencia, o el dominio de enfoques y análisis a-relacionales tanto a nivel académico como de organizaciones políticas. Necesitamos, sobre todo,

---

<sup>1</sup>Los gobiernos, sobre todo los europeos, reconocieron las demandas de los sectores obreros dada su mayor capacidad de lucha y debido al papel decisivo que jugaban en el desarrollo de la producción industrial; así como relegaron las demandas de otros sectores incluídas las de los trabajadores rurales. Y lo mismo hicieron los gobiernos populistas que se desarrollaron durante las décadas de 1930 y 1940 en varios países latinoamericanos.

evidenciar nuestros presupuestos teóricos e ideológicos respecto de los problemas que analizamos; y así, por ejemplo, yo parto siempre del supuesto teórico de que las sociedades cambian, se modifican, se transforman, más allá de la velocidad y orientación de dichos cambios. Y que esos cambios son cada vez más frecuentes y universales a partir de innovaciones tecnológicas que se convierten en parte de la vida cotidiana, pero que no modifican estructuralmente las características básicas del sistema capitalista.

Pero, como sabemos, determinadas concepciones teóricas e ideológicas consideran que las sociedades tradicionales cambian muy poco, que directamente no cambian o que si bien cambian sus núcleos culturales siguen siendo los mismos; lo cual en parte tiene que ver con la tendencia a describir y analizar las comunidades tradicionales como unidades autónomas y aisladas, proponiendo una historia arqueologizante, presentista y esencialista, lo cual ha sido criticado reiteradamente desde, por lo menos, la década de 1950. Y así, por ejemplo, Wolf (1987), cuestionando las orientaciones antropológicas dominantes, sostiene que toda comunidad cambia, ya que los conjuntos culturales están en continua construcción y reconstrucción.

Estas propuestas, por más obvias que sean, necesitan ser recuperadas constantemente, dado que a nivel mundial ha surgido una serie de propuestas anticolonialistas, etnicistas y antioccidentales que niegan la historicidad de los grupos étnicos, proponiendo algo así como una identidad cultural que persiste en el tiempo sin modificaciones. O reconocen cambios y modificaciones, pero para plantear, de inmediato, que hay algo nuclear que refieren casi exclusivamente a la tierra y a la lengua, que posibilita una continuidad étnica. Y así toda una serie de grupos y movimientos sociales tratan de recuperar y utilizar en Asia, África y Latinoamérica elementos culturales propios como mecanismos de rehabilitación, de cohesión, de resistencia y de empoderamiento, proponiendo una identidad más o menos mitificada que, pase lo que pase, no cambia *en lo esencial*. Lo cual podemos entender como táctica ideológica movilizadora, pero no cuando dichas propuestas se presentan como esencias inmodificables que corresponden a la vida cotidiana actual de los pueblos originarios, y que además establecen diferencias radicales e incompatibles con un Occidente colonizador, explotador, hegemónico, que también es planteado en términos monolíticos y esencialistas. Considero que este manejo ideológico, después de algunos éxitos iniciales, suele concluir en el fracaso o el desasosiego, dado sobre todo el contraste entre el discurso de los intelectuales y líderes, y la realidad que viven los pueblos indígenas y los pocos logros obtenidos.

Dentro de formas similares de pensar, la mayoría de las propuestas indianistas reconocen que los grupos étnicos han recibido constantes influencias externas que han modificado múltiples aspectos de su vida, pero sosteniendo que *siguen siendo ellos mismos*, y esto pese a que en muchos de los grupos originarios, por lo menos en México, la mayoría de sus miembros ya no manejan su lengua ancestral; y pese a que ya no quedan shamanes o, lo que es más grave, algunos se han convertido en *sacerdotes* turísticos. Ahora bien, y lo reitero, no niego que todo grupo, y especialmente los pueblos originarios, utilicen estos y otros mecanismos ideológicos no solo para ser reconocidos legal y socialmente, sino para mejorar sustancialmente su calidad

de vida, impulsar formas sociales caracterizadas por la solidaridad, recuperar sus territorios ancestrales y/o rehabilitar su propia identidad en términos, por lo menos, igualitarios con la sociedad que los ha excluido e inferiorizado. Más aún, es obvio que todo grupo, y en particular los grupos étnicos originarios, apelen a una determinada pertenencia que les dé una identidad más o menos mitificada y posibilidades de lucha, pero en la medida en que asuman los riesgos de impulsar unilateralmente una vía que puede concluir en fracaso, sin obtener demasiados logros, sobre todo cuando se basa solo en propuestas de los sectores intelectuales nativos y no nativos.

Y es por eso que reitero la necesidad de *estudiar* el pragmatismo, los procesos racistas e interculturales y los nuevos movimientos sociales a nivel de la vida cotidiana de los sujetos y los grupos sociales, incluyendo las condiciones macrosociales, pero observándolas, sobre todo, en la vida de los sujetos. Dicha vida cotidiana debería ser estudiada tanto en los grupos como en sus líderes no solo a través de lo que dicen y nos dicen, sino de lo que hacen; un estudio de la vida cotidiana basado exclusivamente en la palabra de los sujetos es importante, pero más necesario es saber lo que hacen, dado que las palabras suelen divergir de los hechos, y a veces hasta contradecirlos.

Necesitamos desarrollar teorías que se formulen a partir de la palabra y de los hechos, es decir de las representaciones y de las prácticas sociales, para superar las tendencias a un teoricismo que solo parece interesado en reflexionar exclusivamente sobre teorías, o de una etnografía basada sobre todo en palabras, dado que ha perdido su interés por la observación, participante o no. Justamente, una de las estrategias de algunos teóricos es dar por concluida la discusión sobre la diferenciación entre representaciones sociales y prácticas, fundando sus propuestas en concepciones lingüísticas articuladas con nociones psicoanalíticas, de tal manera que para ellos hablar equivale a hacer.

Durkheim y Bourdieu, pero también los etnometodólogos estuvieron preocupados por el tipo de información a partir del cual construimos nuestras descripciones e interpretaciones de la realidad, y especialmente los etnometodólogos propusieron diseñar instrumentos provocadores para que los entrevistados dijeran realmente lo que piensan, en lugar de darnos una versión *a la carta* de la realidad. Uno de ellos, Jack Douglas (1974) llegó a decir que no creía en los resultados de las encuestas aplicadas a los públicos norteamericanos, dado que los estadounidenses mentían irremediablemente. Considero que estas reflexiones, incluidas sus provocaciones, son necesarias para una producción intelectual que frecuentemente ha colocado el peso de sus quehaceres académicos en la interpretación, sin preocuparse demasiado de la información que maneja, y menos aún de su calidad.

Desde esta perspectiva considero cuestionable la mayoría de la producción que conozco, y subrayo *que conozco*, sobre los supuestos biopoderes que operarían sobre los procesos de SEAP, sobre los que los científicos sociales y sobre todo los filósofos y filosofantes reflexionan, pero con datos de la realidad que, cuando los mencionan, suelen ser inconsistentes. Pero, además, porque llegan a conclusiones formuladas desde hace por lo menos cincuenta años por muy diversas tendencias que van desde la escuela de Frankfurt hasta los antisiquiatras, pasando por los teóricos críticos de

la desviación. Considero que las reflexiones de autores como Giorgio Agamben son, casi en su totalidad, teoricistas; es decir hacen teoría de la teoría, verificando, tal vez sin saberlo, las propuestas de Louis Althusser quien, durante las décadas de 1950 y 1960, nos hablaba de una *práctica teórica* en que las prácticas eran inexistentes.

El enfoque sobre la vida cotidiana es una perspectiva que deberíamos aplicar tanto en nuestras investigaciones sobre los otros, como en nuestras reflexiones sobre lo que hacemos en nuestra propia cotidianidad y sobre lo que producimos en nuestras investigaciones. Porque puede ser que en nuestros estudios descubramos que no solo los sectores dominantes, sino que las clases subalternas –incluidos los pueblos originarios– contribuyen estructuralmente a producir y reproducir la dominación capitalista no solo a través de la esfera productiva sino de sus comportamientos sociales e ideológicos. Lo cual también ocurre con cada uno de nosotros, y no solo en los otros.

Y este es un aspecto que necesitamos incluir en la manera de producir conocimiento, porque resulta que cuestionamos la contaminación ambiental y el calentamiento global, pero cada vez utilizamos más aparatos que contaminan y, además, en forma intensa y constante; o que cuestionamos la biomedicina, pero reiteradamente reproducimos representaciones sociales y utilizamos productos biomédicos. Y lo que es más perverso, que cuestionamos el consumo, la competencia, el individualismo, la corrupción, el narcisismo, *típicos* del capitalismo, en gran medida a través de lo que observamos en los pueblos originarios, pero en nuestro trabajo académico jugamos a esos y otros juegos capitalistas expresados, por ejemplo, a través de la *productivitis* académica. Lo cual se pone de manifiesto, sobre todo, en varios de nuestros especialistas en movimientos políticos y sociales que en sus trabajos cuestionan las esferas del poder político y económico, pero que utilizan los micropoderes institucionales y no precisamente para ayudar a las clases subalternas.

## Nuevamente la vida cotidiana

Desde hace años considero que analizar los procesos económico-políticos o ideológico-culturales exclusivamente en el más alto nivel de abstracción, suele conducir a propuestas y discusiones interminables, sin que se aclare demasiado lo que realmente está ocurriendo en la realidad. O aclarando lo obvio, como por ejemplo que los pobres mueren más y tienen una menor esperanza de vida que los no pobres, pero sin aclarar lo importante, es decir, ¿por qué los pobres *aceptan* esta situación? Pero además, considero que muchas de las limitaciones y distorsiones surgen de analizar lo económico, lo político o lo religioso exclusivamente a través de lo político, lo económico o lo religioso, dado que dicho análisis aparece saturado por la historiografía previa que nos llena de presupuestos academizantes, por la inconsciente y a veces consciente orientación ideológica no reflexionada y objetivada, y especialmente por las dificultades que tienen los especialistas en observar lo *obvio* en los procesos estudiados (Bourdieu *et al*, 1985; Devereux, 1977; Menéndez, 2002).

Por eso he tratado de observar y analizar la expansión y hegemonía *occidental*, las propuestas de los movimientos sociales incluidos los étnicos, las concepciones sobre el “buen vivir” y las formas alternativas de sociedad, a través de los procesos específicos, pero especialmente desde lo que ocurre con los procesos de SEAP en la sociedad global, y especialmente en las comunidades indígenas y no indígenas. Y así, por ejemplo, he observado las problemáticas señaladas a través de la denominada medicina tradicional, que se supone expresa la cosmovisión más o menos original de los pueblos indios, y además con mayor legitimidad que cualquier otra dimensión incluida la dimensión religiosa, dado que la base actual de esta última, en el caso de la mayoría de los grupos étnicos mexicanos, la constituyen las religiones cristianas y, más recientemente, el espiritismo y las denominadas “sectas” en su mayoría también cristianas, y que por lo tanto no son *originarias*. Mientras que los curadores, por ejemplo los *iloles*, los *j'men* e incluso las parteras, es decir los *shamanes* mayas chiapanecos y yucatecos así como las mujeres que aplican el parto *tradicional*, serían los portadores más reconocidos del saber ancestral propio de esas etnias<sup>2</sup>.

Y lo que observamos es que, en la mayoría de los grupos étnicos, los usos que más se incrementan son los de la biomedicina; las comunidades indígenas, como es obvio, no solicitan que el gobierno les instale servicios de medicina tradicional, pese a que se ha reducido notablemente el número de curadores tradicionales de todo tipo; sino que lo que solicitan es la instalación de centros de salud y, sobre todo, de hospitales. Estas poblaciones reconocen que sus hijos actualmente se mueren mucho menos que *antes*; que sus hijos padecen cada vez más gastroenteritis o parásitos y menos *susto o mal de ojo*; que en los tendajones de las pequeñas comunidades siempre existen, por lo menos, analgésicos y vitaminas. Estos grupos tratan, cada vez más, de *apropiarse* y resignificar los recursos y las concepciones de la biomedicina articulándolos con sus propias concepciones y formas de atención. Por lo tanto, necesitamos observar, a través de estos procesos, si en esos sujetos y grupos se va constituyendo una *cosmovisión* biomedicalizada; si mantienen la que fundamenta la identidad más o menos histórica de dichos grupos, o articulan sus formas tradicionales y las biomédicas de una manera que no corresponde a sus usos tradicionales, pero que es eficaz y les permite su autorreconocimiento.

Esto tiene que ser investigado, y no hay que dar por sentada ninguna de estas posibilidades según los presupuestos, orientaciones e intereses de los analistas y/o líderes sociales. Es necesario que realicemos la observación de qué procesos de SEAP se generan, sobre aspectos de la vida cotidiana de los sujetos y los grupos sociales incluyendo, obviamente, el nivel macrosocial y los saberes de los líderes políticos e intelectuales. Necesitamos observar las luchas, las resistencias, las aculturaciones y las transacciones en lo que dicen y, sobre todo, en lo que hacen los sujetos y los grupos sociales. Debemos registrar los procesos de hegemonización, de oposición y de contrahegemonía en los quehaceres cotidianos en el trabajo, en el hogar, en las reuniones; en las enfermedades y en las ceremonias fúnebres, así como en las fiestas,

---

<sup>2</sup>Los Iloles son curanderos, hombres o mujeres; los *j'men*, entre los mayas de Yucatán, son intermedios entre los humanos y las deidades, y los *shamanes* son sanadores que restauran el equilibrio.

juegos y en la música que escuchan o practican. Y, por supuesto, en el sentido que le dan.

No cabe duda de que los medios de comunicación masiva, y en las últimas décadas las redes sociales por Internet influyen en las concepciones y comportamientos, pero considero que su influencia depende de cómo se procesa la información a nivel local y microsocioal. México se ha convertido en el principal consumidor mundial de refrescos, incluso en sus zonas indígenas, y la diabetes mellitus tipo 2 se va constituyendo a nivel nacional y de los grupos étnicos en particular, en una de las principales causas de morbilidad y mortalidad. Es decir, los grupos indígenas han sido penetrados no solo por las bebidas, los alimentos y la biomedicina *occidentales*, sino por enfermedades generadas por el consumo de productos *occidentales*.

Cada vez más niñas indígenas nacen en clínicas y hospitales biomédicos, generándose desde el nacimiento –recordemos a John Bowlby– una impronta biomédica que implica la exclusión de las parteras tradicionales del proceso de parto. En 2016, el 96% de los nacimientos de México fueron hospitalarios, y si bien entre 2020 y 2022 como consecuencia de la pandemia de coronavirus, ese porcentaje disminuyó, posteriormente se fue recuperando. Esto lo sabemos a través de las estadísticas de población y de una serie de investigaciones que se han realizado en los últimos años en las áreas indígenas de América latina; lo que no sabemos es cómo estos procesos *interculturales* modifican, o no, las identidades y las *cosmovisiones* indígenas, dada la significación que tienen. Y me refiero no solo a la reducción del número de hijos por mujer; de la mortalidad infantil y la materna, que eran –y siguen siendo en algunos grupos– notablemente altas y diferenciales, sino a la reducción o desaparición de los rituales organizados en torno al parto, que eran centrales en sus cosmovisiones. Pero, además, en todas las áreas indígenas, y especialmente en las de mayor concentración de población nativa como son Yucatán o Chiapas, están desapareciendo los j'men, los illoles y los shamanes, que serían los intelectuales orgánicos de dichas cosmovisiones. Por lo cual, debemos observar la persistencia –o no– de las identidades y cosmovisiones no solo en lo que se mantiene o se transforma, sino en lo que desaparece.

Y hay que analizar esos procesos, no solo a través de los programas aplicados por el sector salud, o a través de los enfoques de género, reducidos casi siempre a lo que dicen las mujeres; sino a una metodología que incluya a todos los actores sociales significativos relacionados con el proceso reproductivo, lo cual en la mayoría de los estudios, intervenciones y políticas no ocurre. Pero, que no ocurra a nivel del sector salud es coherente con su forma de actuar por lo menos en la mayoría de los países latinoamericanos, dado que lo que domina es imponer sus programas más allá de la propia población, y ello debido no solo a la carencia de recursos que permitan trabajar con la gente, sino debido a sus orientaciones práctico-ideológicas. También es explicable en la mayoría de las tendencias de género dados los objetivos centrados en el empoderamiento de la mujer que implica reflexiva y/o ideológicamente excluir al varón de la mayoría de sus estudios y acciones. Pero resulta incomprensible en el caso de los estudiosos, los líderes sociales y los movimientos sociales que están preocupados por la persistencia de identidades y cosmovisiones, a menos que lo que

les interese realmente sean las identidades y cosmovisiones *reinventadas*, y no las que realmente están operando en la población indígena y no indígena.

Y al respecto me interesa señalar dos aspectos relevantes; en primer lugar, necesitamos recordar que los grupos étnicos –igual que los no étnicos– se caracterizan por las diferencias, de todo tipo, que operan en su interior y que remiten a cuestiones de género, edad, lugar de origen, pertenencia religiosa, adhesión política, ocupación, nivel educativo, lugar de residencia, experiencia migratoria, etc., diferencias que indican que esos grupos no son homogéneos, y que entre ellos puede haber también conflictos y hasta contradicciones referidas a su propio grupo o respecto de la sociedad donde están operando.

El segundo aspecto remite a reconocer que las poblaciones pobres, indígenas y no indígenas, necesitan desarrollar estrategias para sobrevivir, lo que implica valerse de todo aquello que esté a su alcance y les sirva para *aguantar* en las condiciones en las que viven. La mayoría de los sujetos y grupos indígenas utiliza la medicina tradicional y los rituales de sanación, no porque estén pensando que a través de estas prácticas defienden su identidad cultural, cuestionando la medicina de los sectores sociales que los colonizaron, racializaron y los siguen explotando y marginando. La mayoría de estos sujetos y grupos utilizan la medicina tradicional, articulada cada vez más con la biomedicina y con otros saberes llamados “alternativos”, para poder solucionar sus problemas urgentes de salud en la forma más inmediata, eficaz y económica posible.

A partir de nuestros estudios, y de investigaciones que hemos supervisado desde hace cincuenta años, surge que los sujetos y microgrupos indígenas no tienen contradicciones en términos de cosmovisión e identidad al utilizar la biomedicina, articulada o no con sus propias terapéuticas. Esto no niega que existan conflictos y críticas a la biomedicina, pero ellos refieren al maltrato recibido e incluso al racismo del personal de salud, o a la falta de recursos, o a los altos costos económicos que implica el uso de los servicios médicos. Los grupos indígenas no rechazan la biomedicina, por el contrario, demandan cada vez más atención y productos biomédicos. Los que ven conflictos y contradicciones en términos de identidad y cosmovisión son algunos líderes indianistas o ciertos antropólogos, sobre todo los especializados en medicina tradicional y, en particular, en shamanismo.

Y si bien reconozco los objetivos ideológicos que guían esta interpretación de la realidad en una parte de los líderes indianistas, de los antropólogos *situados* y de los estudios de género: en el caso de los antropólogos cuyo campo de acción es, en la inmensa mayoría, exclusivamente académico, solo puedo encontrarlo en una mezcla de culpa y melancolía, sobre todo si son *occidentales* y *progresistas*. Y es por este conjunto de posibilidades, que frente a los discursos de estos actores –y sobre todo de los líderes e intelectuales indianistas– que apelan al saber de los pueblos originarios, me pregunto si a través de ellos habla el conjunto de la población indígena; si los líderes expresan las demandas y objetivos de esta población, o si hablan básicamente a través de sus propias propuestas políticas e ideológicas, basadas en un imaginario indígena posible. Y, justamente, sería significativo observar a través de investigaciones, el distanciamiento o la convergencia existente entre los discursos

de los líderes indianistas y no indianistas y las representaciones y prácticas sociales de la población que esos líderes representan, tanto en términos de organizaciones políticas como de movimientos.

Estos y otros problemas similares, los hemos analizado a través de varios procesos de SEAP, y últimamente a partir de las propuestas de interculturalidad que, como sabemos, refieren a los diversos campos de la realidad, incluido el de la salud. Las diversas propuestas de interculturalidad en salud que se han propuesto desde la década de 1940 pueden reducirse, esquemáticamente, a tres. Una que considera la interculturalidad en términos de convivencia, armonía y respeto mutuo entre los diferentes grupos en contacto, pero asumiendo, explícitamente o no, que uno de los grupos es dominante, analizando los procesos en términos de variantes de la teoría de la aculturación. Otra, que plantea la desigualdad de base, no solo cultural y social sino también la económico-política, que existen entre los diferentes grupos, y que hasta que no se desarrollen relaciones mínimas de igualdad, poder y reconocimiento no hay posibilidad de interculturalidad. Y una tercera, que propone la incompatibilidad intercultural que existe entre, por lo menos una parte de los grupos en contacto, y por lo tanto la imposibilidad de generar relaciones interculturales, lo cual puede expresarse en formas suaves de multiculturalismo o de posiciones extremas que implican, incluso, el exterminio del otro.

Ahora bien, estas son propuestas que han tratado de imponer un determinado tipo de interculturalidad a la población, pero desde nuestro enfoque junto con estas propuestas e intervenciones tenemos que detectar las otras formas de interculturalidad que utiliza en su vida cotidiana la población, más allá de cómo le llamen. Y desde esta perspectiva sostenemos que los sujetos y grupos sociales, por lo menos los actuales, viven dentro de relaciones caracterizadas por algún tipo de interculturalidad, que los sujetos y grupos operan, no pensando que están realizando actos interculturales sino desarrollando estrategias de vida, incluyendo centralmente para algunos grupos, las estrategias de supervivencias, como es el caso de una parte sustantiva de los migrantes africanos, asiáticos y latinoamericanos.

La migración es un proceso permanente que no cesa, y que supone la existencia de una secuencia multiculturalidad/interculturalidad, de tal manera que los grupos y sujetos migran hacia otra sociedad, donde inicialmente se los *guetiza*, para generar un ulterior proceso de transacciones que llevan a la interculturalidad a la mayoría, concluyendo en la construcción de una nueva pertenencia e identidad cultural que elimina el papel de la diferencia cultural, pasando a primer plano otras posibles identidades, en términos de género, de edad y/o de clase.

Pero además, la interculturalidad opera cada vez más en el interior de los propios grupos comunitarios, ya sea por la influencia de los que migraron, por la expansión/explotación económica o por la expansión religiosa, de medios como la radio, la televisión o Internet, y por la expansión, directa e indirecta, de la biomedicina, ya que en todos estos aspectos se van produciendo cortes entre las generaciones nuevas y las anteriores.

Por eso la aplicación de políticas de interculturalidad a través del sector salud, o de una ONG como Médicos Sin Fronteras, debiera partir del supuesto de que en la

mayoría de las comunidades con las que van a trabajar ya existen procesos interculturales que pueden favorecer, oponerse o permanecer indiferentes ante las intervenciones. Y que gran parte de los fracasos de las intervenciones del sector salud o de las ONG se debe, justamente, a no observar lo que ocurre con la interculturalidad en la vida cotidiana; o aún más grave, a considerar, en forma implícita generalmente, que no existen interculturalidades previas.

Y así, por ejemplo, en varios países latinoamericanos, en la década de 1990, se crearon centros de atención, clínicas y hospitales interculturales caracterizados por dar atención biomédica y tradicional y que, en su casi totalidad, destacaron la escasa demanda de los servicios tradicionales por parte de los grupos étnicos, debido a que prefieren ir a atenderse con los curadores tradicionales localizados en sus comunidades. La población indígena no necesita que le ofrezcan interculturalidad a través de formas de atención que para ellos es parte de la cotidianidad de sus vidas, máxime cuando son separadas de su contexto tradicional y localizadas en un medio biomédico donde aparecen ante la población como saberes subalternos respecto de la biomedicina. La mayoría de los hospitales mixtos, por lo menos en México, lo que evidencian ante los indígenas y no indígenas es que la medicina tradicional es *inferior* a la *medicina*, lo que se pone de manifiesto por la calidad diferencial de los recursos materiales y no materiales que utiliza cada una, reforzando todavía más los estereotipos racistas dominantes.

Es, por lo tanto, en la vida cotidiana, que podemos observar los procesos de interculturalidad que se tratan de impulsar en términos específicos como es el caso de los hospitales interculturales, así como los que se van constituyendo como consecuencia de la propia dinámica de procesos macrosociales, como la migración rural urbana o las políticas educativas. M. Arana ha estudiado en San Andrés Larrainzar, comunidad localizada en los Altos de Chiapas (México), los suicidios de 23 jóvenes indígenas que se consumaron entre principios de 2009 y junio de 2011. Dichos jóvenes, todos estudiantes de secundaria o preparatoria, se ahorcaron. Arana considera que en la emergencia de estos suicidios intervino una serie de procesos y factores, desde la conmoción político-social generada por el movimiento zapatista (EZLN), hasta cuestiones culturales, pasando por el desmantelamiento de las principales fuentes de trabajo campesino. El autor señala (comunicación personal) que el desarrollo de nuevas carreteras y la apertura de colegios no solo ha posibilitado que los jóvenes indígenas puedan estudiar más allá de la escuela primaria, sino que además esas nuevas generaciones están viviendo la adolescencia con características muy diferentes a las que vivieron sus padres y sus abuelos. La escuela posibilitó, por ejemplo, una relación entre mujeres y varones que no solo no existía, sino que estaba *tabuada* socialmente, implicando el desarrollo de una sexualidad sin referentes sociales ni familiares propios; o peor aún, contradiciéndolos. Pero, además, el nuevo estatus estudiantil de estos adolescentes, los confronta de una manera diferente con una sociedad clasista y racista, que genera frustraciones respecto de las expectativas sociales y ocupacionales que desarrollan estos jóvenes.

Ahora bien ¿cómo estudiamos y qué sentido damos a estos procesos que, obviamente, no son solo de tipo intercultural, ni se limitan a los jóvenes indígenas?

## Las narrativas como cuentos

Hay toda otra serie de aspectos que oscilan entre lo metodológico y lo ideológico que me ha llevado a preguntarme sobre quiénes son los que realmente utilizan las teorías, los conceptos y/o los productos de una investigación, que puede versar sobre las consecuencias de una epidemia –digamos, de Ébola en países africanos– que afecta a un país o a una región determinada, y especialmente a los diferentes grupos que lo constituyen. O puede ser una investigación/acción sobre los suicidios generados en adolescentes indígenas; o sobre los usos y costumbres respecto del papel político de la mujer en comunidades mayas de los Altos de Chiapas o de ciertas áreas de Oaxaca en México. Desde, por lo menos, la década de 1960 he considerado que todo conocimiento tiende a ser utilizado, y que sus principales usos no son aplicados por quienes lo generan sino por quienes se hacen cargo del mismo en términos políticos, ideológicos y/o económicos. Y hemos tratado de evidenciar estos aspectos a través de las relaciones de hegemonía/subalternidad que impulsa el pragmatismo capitalista y que hemos analizado parcialmente a través de varias investigaciones.

Pero en los estudios sobre los sectores subalternos, y especialmente sobre los grupos indígenas, observamos una constante reiteración de ciertas maneras de investigar, que para mí son ideológicas, lo cual no implica una connotación negativa de dichos trabajos. En un mundo académico y social que insistentemente nos habla de narrativas, discursos e interpretaciones, resulta que al estudiar procesos religiosos, al describir rituales de sanación, o al obtener información sobre la muerte por problemas cardíacos o por brujería, una parte cada vez más frecuente de los investigadores no maneja el idioma de los sujetos que están estudiando o co-estudiando, o sea, las personas cuyas narrativas, se supone, van a interpretar. Hay antropólogos que se han dedicado a estudiar el shamanismo y que han establecido conclusiones sobre el futuro de estos *sabios* nativos pero que, sin embargo, no entienden ni hablan la lengua de los shamanes, que dicen haber estudiado a través de sus trabajos etnográficos.

Si bien no cabe duda de que se puede estudiar la cosmovisión de un grupo sin manejar su lengua, uno de los problemas que tendremos, según la teoría Sapir/Whorf, es que los pueblos *piensan* sus realidades en forma diferencial a través de su propia lengua, de tal manera que muchos de los aspectos sustantivos de una cultura solo se pueden *entender e interpretar* a través del conocimiento profundo de la lengua del otro. En mis iniciales y sumamente modestos trabajos de campo, allá por 1962 o 1963, entrevisté a algunos trabajadores mapuches que laboraban como peones en estancias de la provincia argentina de Río Negro y en una isla ubicada al sur de la provincia de Buenos Aires, como parte de una investigación que tenía, sobre todo, objetivos etnohistóricos. Y en 1971 conversé con personas de origen kaingang (indígenas de Brasil) residentes en Misiones, Argentina, como parte de un estudio sobre el nivel de vida de la población rural de esa provincia; esas dos experiencias me llevaron a decidir, en forma personal, no estudiar grupos de los que no manejo su idioma, si es que quiero comprenderlos en términos antropológicos, por más que todos los miembros de los grupos que entrevisté eran bilingües.

La confirmación de estas limitaciones, la tuve cuando entrevisté a un j'men yucateco allá por 1977 o 1978, que era un cocón<sup>3</sup>, y del cual obtuve algunos datos muy interesantes, por ejemplo, sobre el uso intensivo de diazepam (Valium®) que recetaba a sus pacientes; dato que obtuve porque mi entrevistado era bilingüe. En el diálogo tuve plena conciencia de que no podía comprender y sobre todo profundizar varios de los aspectos de los que me hablaba, dado que incluía con frecuencia palabras en maya, que me traducía, pero aclarándome que su traducción no transmitía realmente el significado de la palabra maya utilizada. Mis objetivos centrales tenían que ver con las posibles articulaciones entre medicina tradicional y biomedicina que los sujetos, y sobre todo los grupos domésticos, de una mediana comunidad, realizan para atender y curar sus padecimientos, por lo cual modifiqué algunos de mis objetivos y busqué otros informantes.

Lo señalado se agudiza porque cada vez más investigadores proponen que en su trabajo de campo practican una antropología dialógica, pese a que si bien saben español e inglés y a veces francés, sin embargo, no conocen la lengua de sus informantes. Más aún, frecuentemente, resulta que sus informantes son bilingües, mientras los antropólogos permanecen manejando su lengua colonizadora, de tal manera que imponen un *diálogo* en el lenguaje del entrevistador únicamente, o imponiendo –por más permiso que pidan– un grabador, para luego analizar con un especialista en lengua nativa los textos grabados. Lo cual, entre otras cosas, no solo establece relaciones de hegemonía/subalternidad sino de poder. Ahora bien, ¿cómo hacen estos investigadores para describir e interpretar procesos religiosos o de salud/enfermedad si no manejan a fondo la lengua del *otro*? Y ¿cómo hacen los que se dedican a analizar la trayectoria y acciones de los movimientos etnicistas e indianistas?, pues, por lo menos una parte de estos analistas, tampoco manejan la lengua de los miembros de estos movimientos indígenas<sup>4</sup>.

Considero que esta manera de trabajar evidencia el pragmatismo, el presentismo y las urgencias dominantes en la actualidad en el quehacer científico, lo cual observo también en los supuestos *descubrimientos* generados por los autores que se inscriben en las tendencias *post* incluidas las decoloniales; descubrimientos que datan de hace muchos años, pero desconocidos u olvidados. Ocurre, además, que los miembros de estas y otras escuelas actuales no solo desconocen estos pasados, sino que incluso critican las tendencias previas, que por la bibliografía que manejan evidencian desconocer. La norma de las ciencias duras de que un texto científico tiene una vigencia no mayor de cinco años –hasta hace poco tiempo era de diez años– parece haber calado hondo en una parte de los científicos sociales. Y así los especialistas en *diversidades, diferencias* y/o nuevos sujetos sociales, parecen no estar enterados de que *antes* hubo diversidades, diferencias y *nuevos* sujetos sociales, que tal vez en algunos aspectos fueron más eficaces que los sujetos sociales que están *descubriendo*. Los

---

<sup>3</sup>El término “cocón” identifica a sujetos que operan como j'men en el mundo maya yucateco, y que refiere a un linaje prehispánicos de shamanes.

<sup>4</sup>Curiosamente la reducción, o directamente la pérdida en el manejo de la lengua del otro, coincide con el paso a primer plano de reducir casi todo a interpretación.

estudios interculturales y multiculturales hacen propuestas y afirmaciones como si la interculturalidad y la multiculturalidad fueran procesos más o menos recientes; toda una serie de estudios sobre migraciones masivas actuales, se hacen sin la menor referencia a la época de la denominada *gran migración* del siglo XIX y principios del siglo XX, cuyos motivos, problemas y posibilidades eran similares a los que operan en las migraciones actuales.

Incluso, parecería que son los estudiosos poscoloniales quienes han descubierto, no solo la situación colonial y sus consecuencias, sino las relaciones de hegemonía/subalternidad. Y así observamos que la corriente hindú de estudios de la subalternidad desarrollada a partir de la década de 1980, si bien reconoce la influencia de Gramsci, parece no tener idea de la producción, académica y no académica, italiana y latinoamericana que desde la década de 1940 analizó los procesos sociales e históricos en términos de hegemonía/subalternidad. Por ejemplo, uno de los miembros del grupo hindú concluía en 1994: “El término ‘subalterno’ aparece ahora con creciente frecuencia en investigaciones sobre África, América Latina y Europa. Y los análisis de la subalternidad se han convertido en un campo en el que se pueden encontrar la erudición crítica en historia, literatura y antropología” (Prakash, 2007, p. 347). Que este autor ignore la producción latinoamericana podría ser entendible, pero que desconozca la extensa obra de los autores italianos gramscianos, no solo expresa el etnocentrismo de parte de esta escuela sino también el peso de la hegemonía anglosajona que, se supone, esta corriente cuestiona, pero cuyo cuestionamiento parece que solo se reduce a la situación hindú. Uno de los problemas de la producción de muchos intelectuales periféricos es que sus principales interlocutores siguen estando, por lo menos en el imaginario, en los intelectuales de los países metropolitanos, y ello más allá de sus propuestas críticas, por lo cual tengo la impresión de que están más preocupados por la subalternidad que por los subalternos.

Para una parte de las corrientes teóricas que se desarrollaron desde la década de 1980 hasta la actualidad, y sobre todo las de-coloniales pareciera que fueron ellos quienes descubrieron el racismo y, sobre todo, la situación colonial y sus consecuencias. Más aún, generan una recuperación unilateral de los análisis y propuestas de Frantz Fanon, especialmente de sus conceptos referidos al encapsulamiento de los colonizados como mecanismo de resistencia anticolonial, pero sin analizar en qué concluyeron no solo esos conceptos, sino las realidades históricas africanas, especialmente las argelinas, que Fanon no solo describió y analizó sino por las cuales luchó. Es decir, parecen no asumir que por lo menos algunos conceptos tienen una historia no solo teórica sino también política e ideológica, que en el caso de Fanon concluyó muy mal. Ya que la Argelia por la cual reflexionó, escribió y luchó terminó en algo muy distinto de lo que proponían y buscaban, por lo menos una parte importante de los que enfrentaron al poder colonial francés y establecieron la independencia argelina.

Pero ocurre que, sobre todo, los autodenominados decoloniales y, últimamente, posoccidentales, en lugar de analizar por qué los conceptos y las acciones *fanonianas* concluyeron en lo que concluyeron, se dedican a incluir a Fanon en una genealogía

antioccidental reflexionando, de paso, sobre las violencias decolonizadoras a partir de juegos teoricistas tan frecuentes entre los académicos *post*.

Considero que, además de presentismo y desconocimiento, estos trabajos evidencian la persistencia de etnocentrismos, incluso en aquellos que los cuestionan fuertemente. Y esto ocurre en el pensamiento metropolitano y en el periférico, como lo hemos analizado en el segundo capítulo.

Mientras las concepciones se mantengan a nivel de discursos no ocurrirán, en general, consecuencias demasiado graves; el problema está cuando las concepciones son aplicadas sin que los grupos subalternos cuenten con instrumentos y fuerzas para poder enfrentarlas. Necesitamos asumir que los poderes decisivos no residen en los discursos ni en los cambios de narrativas, sino en los que pueden utilizar dichas narrativas y, sobre todo, aplicarlas en función del poder económico-político que tienen, incluido el poder del Estado. Pero, desgraciadamente, las corrientes *post* nos han ido acostumbrando a pensar la realidad, incluidos los racismos, exclusivamente en términos de discursos, narrativas e historias, pero no de prácticas.

La historia de las tendencias intelectuales expresa una suerte de eterno retorno; que *descubre* lo que fue vigente en periodos pasados, pero generalmente sin asumir en profundidad lo que las antiguas tendencias plantearon, y menos aún analizan no tanto lo que le pasó a la teoría, sino qué les pasó a los que la produjeron. Y así, varias tendencias actuales en América Latina, sobre todo las que se identifican como *estudios culturales* y con corrientes *post* tienen por objetivo no solo estudiar “la cultura como poder y el poder en la cultura”, sino cambiar las relaciones de poder. Según ellos, buscan transformar el mundo y no solo interpretarlo, y se plantean la intervención como parte de su tarea intelectual. Antropólogos argentinos, brasileños, colombianos y de otros países latinoamericanos adhieren fuertemente a estas propuestas.

Buscan politizar la teoría y la teorización de lo político, y sobre todo, intervenir en la realidad, es decir que proponen, incluso con algunos slogans idénticos, lo que se planteaba en las décadas de 1950, 1960 y 1970. Lo cual me parece bien, pero cuando analizo los ejemplos de *intervención* que nos proponen los estudios culturales actuales, no solo rememoro la *práctica teórica* de Althusser, sino que verifico que para gran parte de los intelectuales la realidad sigue siendo solo discurso. Es más, algunas de sus propuestas semejan mensajes publicitarios, más que objetivos de acción teórica y/o práctica.

Y no me parece mal que luego de los relativismos *post*, negadores de la posibilidad de acceder a la verdad de los hechos, y no solo respecto de “si la guerra del golfo existió o no”, sino incluso respecto de si en Argentina, Chile o Guatemala las dictaduras torturaron y asesinaron a miles de personas; no me parece mal reitero, que se retomem ciertos objetivos tratando de distanciarnos de las propuestas que solo reducían la realidad a interpretación, y donde los hechos terminaban siendo solo hechos lingüísticos, pero también tratando de recuperar la posibilidad de intervenir, de modificar, de transformar la realidad.

Pero lo que no veo en la reflexión y en las *intervenciones* de estas tendencias, es algo similar a la discusión que se dio entre las décadas de 1920 y 1940 sobre el papel de los intelectuales europeos, y no reducido solamente a lo que decía Walter

Benjamin. Así como tampoco veo la presencia de las discusiones que se dieron en América Latina entre las décadas de 1950 y 1970, y que se tradujeron en el pasaje de las palabras a los hechos –o tal vez los actos– aunque con resultados contradictorios, y donde Fanon fue importante, obviamente no solo Fanon. Por lo cual considero que las tendencias teóricas actuales que dicen buscar la transformación tendrían que revisar críticamente los procesos y propuestas que operaron, por lo menos, en esos dos momentos, para ver qué es lo que lograron, para ver en qué se equivocaron, y qué todavía puede ser rescatado. Recordemos que una parte de esas teorías concluyó en la necesidad de la violencia, incluida la lucha armada.

Ahora bien, la situacionalidad que viven los productores de conocimiento en ciencias sociales actualmente es, a mi juicio, diferente de lo dominante entre las décadas de 1950 y 1970, ya que en la actualidad estamos con niveles de academiización y profesionalización institucionalizada mucho más estructurados en términos organizativos, pero también mucho más implicados en la subjetividad social de los productores de conocimiento.

La necesidad de publicar se ha convertido en un hecho normalizado y obsesivo, que va más allá de la necesidad intelectual de comprender un problema y menos aún de tratar de aplicarlo a la realidad. Se necesita publicar como condición de mantenimiento en el puesto de trabajo, y de incremento de ingresos; y el objetivo de publicar se articula con las urgencias como técnica de vida, lo que reduce cada vez más los tiempos analíticos y reflexivos, y sobre todo de acción. De allí que cuando observo la cantidad de artículos y de libros que producen, por lo menos una parte de los que nos proponen que el objetivo es intervenir y cambiar el mundo, no sé en qué momento se dedicarán a hacerlo<sup>5</sup>. Como concluí hace demasiados años, gran parte de los intelectuales se ha convertido en profesionales (Menéndez, 1970), mientras otra parte se dedica a producir sujetos imaginarios.

No obstante, reconozco que el desconocimiento y los olvidos pueden ser útiles en términos de creatividad o, como diría Charles Wright Mills, de imaginación sociológica, pues posibilitaría el ejercicio personal de descubrir lo ya descubierto, pero siempre que sea a través de esfuerzos reflexivos y de problematizaciones propias que posibiliten una real apropiación de los problemas y tal vez de proponer soluciones. Desde esta perspectiva, el olvido sería una condición necesaria para poder pensar y problematizar autónomamente la realidad; pero el problema nuevamente radica en si esto realmente sucede o solo constituye una vuelta de tuerca más del teoricismo.

---

<sup>5</sup>Observo esta profesionalización en muchos aspectos más o menos teóricos, pero especialmente en algunos aspectos prácticos. Entre la década de 1950 y la de 1970 era básica, por ejemplo, la discusión no solo ideológica sino científica sobre el origen de los financiamientos de las investigaciones académicas. El proyecto Camelot dio lugar a algunas de las discusiones y fundamentaciones sobre el rol y la independencia de los intelectuales en América latina. La cuestión de los financiamientos ha desaparecido del campo profesional y académico hace ya muchos años, y no porque el problema no siga existiendo, sino porque los profesionales actuales han decidido tácitamente omitirlo (Horowitz, 1967; Cortés, 1970); (Menéndez, 1970)

## Capítulo 5

# Racismo, colonialismo y neocolonialismo: Los usos pragmáticos del capitalismo

Más allá de las diferentes interpretaciones sobre los inicios, el desarrollo y el destino final del capitalismo, necesitamos asumir que su desarrollo se basó en gran medida en la expansión y situación colonial generada por determinados países europeos desde el siglo XV hasta la actualidad. Es decir, de un periodo que va desde el inicio de las conquistas española, portuguesa, francesa e inglesa de territorios americanos y, ulteriormente, africanos y asiáticos hasta el proceso de descolonización política africana y del neolonialismo impuesto por los países colonialistas europeos y los EEUU a la casi totalidad del denominado, hasta hace pocos años, *Tercer Mundo*.

Hasta mediados del siglo XIX, la expansión colonial estableció en sus dominios el llamado *pacto colonial* que implicaba la explotación unilateral de las colonias a través de políticas mercantilistas que buscaban proveer de materias primas, como el azúcar, y de algunos productos, a las metrópolis, y que fueron determinantes para el desarrollo económico de los países colonizadores. Además, estos exportaron a las colonias, inicialmente en forma muy reducida, sus productos elaborados, algunos de los cuales, como los alcoholes, cumplirían importantes funciones económicas e ideológicas en el proceso de colonización. Operó por lo tanto, un pacto colonial y una división internacional del trabajo, que los países centrales trataron de perpetuar, pese a los conflictos y contradicciones que enfrentaron a lo largo de cinco siglos.

El proceso colonial puede diferenciarse, en términos metodológicos y, en menor medida, históricos, en cuatro momentos básicos; el primero corresponde a la etapa mercantilista que dura hasta mediados del siglo XIX; el segundo, reconocido como *imperialismo*, que se extiende entre 1870 y 1914; el tercero, que corresponde al proceso de descolonización política que ocurrió durante el siglo XIX en los países latinoamericanos, y desde la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, en los países africanos y asiáticos. Mientras que el cuarto momento corresponde al neocolonialismo, que opera desde finales del siglo XIX, en el caso de América Latina, y a partir de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo durante las décadas de 1960 y 1970, en países africanos y asiáticos. Hay un quinto momento, pero que es sobre todo de tipo político, y me refiero a la expansión de la URSS sobre territorios asiáticos y europeos entre los años treinta y los setenta.

Todo el proceso colonialista se caracteriza, con mayor o menor intensidad, por una fenomenal explotación económica basada, sobre todo, en la apropiación de la

fuerza de trabajo y de las tierras y en el establecimiento de sociedades que constituían variaciones de los sistemas de castas, y que en algunos países africanos, asiáticos y americanos llegaron a persistir hasta fechas relativamente recientes. En el caso de la actual Bolivia, por ejemplo, el poder español desarrolló un tipo de sociedad dividida en “blancos” e “indios” para asegurarse (los primeros) el control del poder político y económico. Situación que no fue modificada cuando Bolivia se independizó políticamente de España, ya que hasta 1952 solo pudieron votar los *blancos*, de tal manera que entre 1880 y 1991 únicamente votó entre el 2 y el 3% de la población boliviana. Más aún, pese al *otorgamiento* del voto a los indígenas en 1952, los *blancos* siguieron monopolizando el poder político y económico hasta fechas recientes (García Linera, 2008). Y un proceso similar operó en Ecuador, ya que “...durante 453 años, los pueblos indígenas tuvieron que vivir bajo un sistema de tutoría en el cual los blancos y mestizos tenían la autoridad de hablar por ellos y recién en 1978 fue que lograron tener ciudadanía a pesar de su habilidad de leer y escribir” (Walsh, 2006, p. 51).

Si bien en la conquista y colonización intervinieron diferentes factores, uno clave, según la mayoría de los analistas, fue la capacidad bélica a partir del uso de nuevas tecnologías. Huntington, por ejemplo, sostiene que: “Occidente conquistó el mundo no por la superioridad de sus ideas, valores o religión, sino más bien por la superioridad en la aplicación de la violencia organizada. Los occidentales a menudo olvidan este hecho; los no occidentales nunca.” (2001, p. 58). Ahora, si bien la fuerza constituye un factor determinante, es importante recordar que en la mayoría de las posesiones coloniales, el poder político y económico se ejerció a través de una pequeña minoría *blanca*, respaldada por una fuerza militar y policial no solo pequeña, sino integrada sobre todo por nativos. En las diversas sociedades colonizadas, unos pocos miles de ciudadanos controlaron a millones de personas, y a través de ellos mismos.

No cabe duda, no obstante, que los colonizadores y las clases dominantes aplicaron la fuerza para controlar a las mayorías en forma sistemática; en el caso de Perú, el grupo de historiadores y antropólogos de la Universidad de Cornell liderado por Allan Holmberg encontró que entre los campesinos de mediados del siglo XX todavía dominaba el terror al que fueron sometidos históricamente por los hacendados; terror basado en la aplicación de castigos corporales y en los homicidios, pero también en la construcción de una serie de terrores *sobrenaturales* elaborados, en parte, a partir de la situación colonial.

Como sabemos, la conquista y colonización de América generó el derrumbe demográfico más amplio del que tengamos documentación a nivel mundial. Y, según Enzo Traverso, tanto en Asia y África como en Oceanía, la expansión colonial generó hambrunas y epidemias que redujeron notablemente la población; se calcula que entre 1880 y 1920 la población de África descendió entre un tercio y la mitad, según los diferentes países; mientras que en el sur de Asia murieron, por lo menos, treinta millones de personas. Concluyendo que “Para muchos historiadores, no cabe duda que semejantes catástrofes ‘naturales’ fueron en realidad, el producto de una política de reorganización de los territorios y de gestión de la población.” (Traverso, 2012, p. 215).

Es necesario articular estos desastres demográficos, intencionales y no intencionales, con el papel ideológico que cumplió la evangelización cristiana, en América primero, y en África después, pero también con la función ideológica que cumplieron una parte de los desastres, ya que la resistencia diferencial ante las epidemias que diezmaron a los indios americanos contribuyó a construir una noción de invulnerabilidad de los *blancos*. Considero que, como en tantos otros aspectos, la polarización explicativa entre el papel de la fuerza y el de la ideología conduce, nuevamente, a no comprender los procesos, o a entenderlos parcial y/o sesgadamente. Es la articulación de procesos lo que nos posibilita establecer una comprensión mayor, sin por ello negar que algunos pueden tener un papel más significativo que otros, por lo menos en términos coyunturales. Y este acercamiento es sumamente importante al analizar un desarrollo capitalista que se caracteriza por su pragmatismo, es decir por utilizar todos los mecanismos que aseguren su continuidad y desarrollo.

Es por ello que, además de la fuerza y de los mecanismos económicos, necesitamos recuperar el papel que los mecanismos políticos, sociales y, especialmente, los ideológicos, cumplieron no solo en el control sino en el uso y rendimiento de la mano de obra colonizada. Y desde esta perspectiva, y solo a manera de ejemplo, es importante reconocer la aplicación de tres mecanismos que han sido utilizados por los españoles desde el siglo XVI hasta los británicos en el siglo XIX, y me refiero, en primer lugar, a tratar de mantener a los grupos colonizados confinados en sus *nichos* ecológico-culturales, en sus propias comunidades, en la medida que no fueran necesarios para la realización de obras que requirieran de dicha fuerza de trabajo para el desarrollo de nuevos cultivos en las plantaciones o para la instalación de vías férreas, por ejemplo. En segundo lugar al mantenimiento y/o al fomento de divisiones, distanciamientos y/o enfrentamientos entre grupos étnicos y tribales, basándose frecuentemente en antagonismos preexistentes. Y en tercer lugar, al uso de mecanismos ideológicos de control y autocontrol entre los que sobresale el racismo.

Pero, y lo subrayo, estos mecanismos fueron aplicados en la medida que sirvieran a los objetivos económico-políticos de los colonizadores, de tal manera que cuando estos evidenciaran ineficacia serían reemplazados por otros, o como en el caso del racismo desarrollaran nuevas formas de racialización.

El conjunto de estos mecanismos buscaba no solo generar divisiones entre comunidades o grupos étnicos, sino tratar que las agresiones de los colonizados se dirigieran a nivel colectivo e individual contra los propios colonizados y no contra los sectores dominantes. Es decir, los sistemas coloniales, además de crear mecanismos de apropiación de tierras y de mano de obra, de establecer legislaciones que aseguraran el control social de los colonizados, y obviamente de la aplicación de la fuerza policial y militar, desarrollaron necesariamente mecanismos ideológicos que operaron en forma normalizada en los colonizadores y en los colonizados para convencer a ambos de la superioridad de los primeros y de la inferioridad radical de los segundos. Más aún, el conjunto de estos mecanismos indujo a que la mayoría de las agresiones ejercidas por los colonizados, incluidos los homicidios, fueran dirigidas contra ellos mismos en lugar de ser dirigidas contra los colonizadores, constituyendo

uno de los indicadores más constantes de las relaciones de hegemonía/subalternidad impuestas por el desarrollo capitalista.

Considero que el racismo constituye el principal mecanismo ideológico ejercido por los sectores dominantes, especialmente durante la fase colonial y la neocolonial y que, más allá de si hubo o no racismo en términos técnicos antes de mediados del siglo XIX, lo relevante para mí es asumir que el racismo es parte de todo el proceso colonial y neocolonial. Más aun, necesitamos asumir que los etnocentrismos racistas son previos al desarrollo capitalista y a la expansión colonial, como ya lo hemos analizado previamente.

## La función ideológica de los racismos

Desde sus inicios, la expansión europea estableció y aplicó criterios y mecanismos que subrayaron la superioridad de los *blancos* y la inferioridad de los nativos en todos los ámbitos de la realidad; los europeos se consideraron no solo diferentes sino superiores en los aspectos religiosos, morales, políticos, familiares, sexuales, científicos y artísticos. Más todavía, establecieron no solo los cánones de belleza artística, sino de belleza corporal en términos de color de la piel, del tipo de cabello, de la nariz *griega*, de la flacura o gordura de los cuerpos desnudos esculpidos o pintados y de los cuerpos vestidos de mujeres y hombres. Además, mientras los cuerpos desnudos de la pintura renacentista eran considerados un componente civilizatorio; la desnudez indígena era observada como signo de barbarie salvo, por supuesto, en las expresiones artísticas<sup>1</sup>.

De tal manera que tempranamente se constituyeron estereotipos negativos sobre los amerindios y sobre los afroamericanos que persistieron hasta la actualidad, y que fueron asumidos no solo por los colonizadores, sino por los colonizados. Uno de los aspectos que reiteradamente me ha asombrado es la notable continuidad y fuerza que han tenido determinados rasgos físicos para establecer las diferencias en términos de inferioridad/superioridad, ya que desde el siglo XVI hasta la actualidad, siguen siendo los mismos, es decir, el color de la piel y de los cabellos, y el tipo y el color de ojos.

Pese a la importancia de la piel, de la sangre y del cuerpo, la mayoría de los analistas considera que estos procesos, por lo menos entre finales del siglo XV y mediados del XIX, no fueron racistas sino solo etnocéntricos, dado que en las discriminaciones y exclusiones no habrían utilizado criterios biológicos; pero ocurre que, por lo menos, la colonización española utilizó la “limpieza de sangre” como mecanismo de diferenciación que fue utilizado incluso como criterio de acceso a cargos públicos, de tal manera que los *indios*, los africanos y los mestizos no podían acceder formalmente a ellos. Es más, el color de la piel se fue convirtiendo en toda América

---

<sup>1</sup>Dentro del pensamiento europeo, determinados rasgos amerindios y orientales fueron considerados también bellos, pero casi siempre en términos metafóricos.

en el principal indicador de la diferenciación social entre los *blancos* y el resto de la población. Y así, el notable historiador caribeño Eric Williams (1944), a principios de la década de 1940 demostró que, si bien el sistema esclavista desarrollado en las Antillas por franceses e ingleses durante los siglos XVII y XVIII tuvo básicamente objetivos económicos, sin embargo las formas de explotación laboral y las relaciones impuestas a los africanos por los esclavistas blancos, fueron aplicadas en forma cruel y denigrante, tratando de evidenciar, sistemáticamente, la inferioridad de los trabajadores negros y la superioridad de los esclavistas blancos.

En todos los contextos coloniales, los colonizados fueron considerados diferentes, bárbaros, simples, brutos, incapaces de aprender otra cosa que tareas mecánicas, siendo además ociosos y crueles e incapaces de gobernarse, por lo cual debían ser gobernados por los colonizadores, como sostenía Juan Ginés de Sepúlveda (1979), ya en el siglo XVI, respecto de los nativos americanos. Utilizaron el canibalismo o los sacrificios humanos como pruebas de *bestialidad*, para marcar las profundas diferencias, pero sobre todo para establecer la inferioridad de los otros. Y lo mismo hicieron los británicos con los hindúes, a quienes consideraban limitados para el aprendizaje y sin capacidad de gobernarse a sí mismos. Es decir, desde el principio de la expansión colonial, se usaron concepciones y acciones basadas en la inferioridad de los pueblos nativos, que se mantuvieron hasta el siglo XXI, nada más que durante los primeros tres siglos dominó el racismo cultural, mientras que entre mediados del siglo XIX y 1940 lo hizo el racismo biológico, y desde la década de 1950 retornó cada vez con más fuerza el racismo cultural, pero subrayo que ambos no solo son sociales sino que, además, cumplen funciones similares.

Hasta la Segunda Guerra Mundial, los diferentes racismos estaban legitimados a nivel local, más allá de que estuvieran cuestionados científica y legalmente; más todavía, en casi todos los contextos aparecía como un problema menor o, directamente, no se consideraba como problema. Pero a partir de la posguerra, todos los racismos fueron cuestionados y se establecieron penalidades, en su mayoría simbólicas; además, se fue generando la concepción de que los distintos racismos, sobre todo en los países de mayor desarrollo capitalista, estaban en vías de extinción. La lucha por los derechos civiles y las propuestas de acción afirmativa existentes en los EEUU desde la década de 1960, expresaban estas expectativas; las cuales no solo no se cumplieron, sino que desde la década de 1970 emergieron nuevos episodios de racismo en muy diferentes contextos, periféricos y metropolitanos, y especialmente en países europeos, en su mayoría fueron considerados como culturales<sup>2</sup>. Prácticamente en todos los países europeos surgieron, o resurgieron, racismos de mayor o menor intensidad y continuidad, relacionados en gran medida con procesos migratorios, que han dado lugar en varios de esos países al surgimiento no solo de grupos sino de partidos xenófobos, que llegan a identificarse con el nazismo. Por lo que varios países europeos están estableciendo nuevas legislaciones migratorias que, en

---

<sup>2</sup>Será durante los inicios del neoliberalismo cuando reaparezcan también las teorías biologicistas, ya que científicos norteamericanos volverán a proponer explicaciones biológicas respecto de las capacidades diferenciales de negros y blancos (Rose, 1979).

países como España, fueron denunciadas como racistas por organizaciones de inmigrantes. Es más, la mayoría de los países europeos y no europeos, ya no utilizan el *ius soli* como criterio de ciudadanía, sino el *ius sanguinis*<sup>3</sup>, lo que supone el retorno legalizado de criterios biológicos.

De tal manera que la discriminación y la exclusión que antes se ejercía sobre los colonizados en sus propios países, ahora también se ejerce en el territorio de los colonizadores<sup>4</sup>, aunque con modificaciones sustantivas. Pero, además, recordemos que la lucha por los derechos civiles –que fue sobre todo una lucha contra el racismo antinegro– impulsada en las décadas de 1950 y 1960 en los EEUU, había colocado en primer plano el racismo dominante en ese país, logrando ciertos éxitos parciales que, sobre todo desde la década de 1980, comenzaron a ser revertidos a través de procesos sociales cotidianos y de situaciones *ejemplares* que evidencian nuevamente el incremento del racismo en dicho país. Lo cual, junto con otros procesos que estamos analizando, nos conduce a concluir que determinados procesos negativos, como el racismo, exigen para su reducción y, de ser posibles su eliminación, una lucha continua, dado que los procesos a partir de los cuales se generan suelen ser endémicos, por eso al disminuir los esfuerzos tiende a reaparecer.

Ahora bien, un aspecto a subrayar, pese a los racismos endémicos, millones de africanos, asiáticos y latinoamericanos tratan de migrar a los países que los colonizaron y explotaron, buscando una vida mejor. Esto constituye una de las expresiones más paradójicas del neocolonialismo actual, ya que los migrantes buscan el “buen vivir” en los países que los colonizaron y no en sus propias tierras, caracterizadas justamente por haber desarrollado cosmovisiones sobre el “buen vivir”, que los intelectuales africanos e indianistas americanos han opuesto a la vida corrupta y alienada generada por Occidente. Más aún, los migrantes no solo saben que van a llegar a sociedades que los racializan, sino que el proceso migratorio puede implicar, sobre todo en los casos africanos y centroamericanos, el sufrimiento y el riesgo de agresiones que pueden, incluso, concluir con la vida de quienes intentan llegar a países europeos o a los EEUU.

Pero ocurre que, por lo menos una parte de los que migran, especialmente en el caso de migrantes centroamericanos y mexicanos, lo hacen por la situación de pobreza, de muy bajos salarios y/o de extrema violencia dominante en sus sociedades de origen; pero, además, dicha población migra a partir del racismo cotidiano, que afecta a gran parte de la población que migra, y especialmente a los grupos indígenas. Sin embargo, una parte de los especialistas en migración latinoamericanos coloca el eje de sus análisis en las condiciones negativas y racistas que impone el gobierno de los EEUU a los migrantes, lo cual en gran parte es correcto, pero sin incluir, o incluyendo secundariamente las condiciones dentro de las que viven los migrantes en sus propios países. Los migrantes no tratan de llegar a los países

---

<sup>3</sup>Mientras durante gran parte del siglo XX, los países reconocían los criterios de *ius soli* y *ius sanguinis*, en la actualidad 194 países solo aceptan el criterio de *ius sanguinis* para reconocer la ciudadanía de un sujeto. Todos los países americanos utilizan ambos criterios.

<sup>4</sup>En el año 2000, en EEUU, los negros y los latinos constituyeron el 56% de los condenados a muerte y el 42% de los ejecutados.

centrales porque están encandilados por el “sueño” americano y por la producción de Hollywood, sino porque en los países centrales la mayoría de los que migran va a mejorar su nivel de vida y va a poder enviar dinero a sus familias y, además, si bien van a vivir en contextos violentos, poco tienen que ver con la violencia homicida dominante en sus países de origen.

Esta situación se evidenció dramáticamente durante 2013 y 2014 cuando miles de niños centroamericanos y mexicanos viajaron solos, es decir sin compañía de adultos, tratando de llegar a los EEUU, y que al ser entrevistados la mayoría adujo que migró por situaciones de miseria y violencia en sus localidades de origen. Y no cabe duda que en ellos domina el *sueño americano*, pero no por ningún engaño de los medios de comunicación de masas o por la alienación de estas criaturas, sino por un principio de realidad, que parecen no tener muchos analistas. Y es por eso que, más allá de las discriminaciones y agresiones a las que son sometidos en los EEUU, evidenciada en la alta tasa de criminalización; la mayoría de estos migrantes y sobre todo de los hijos de migrantes, se convierte en *americanos*, como lo evidenció Philippe Bourgois (1993) en un estudio realizado en un barrio de New York donde vive población latinoamericana de clase baja que se caracteriza por haber asimilado profundamente los valores de la sociedad estadounidense.

A su vez, dentro de los países europeos se desarrollaron históricamente prejuicios racistas no solo respecto de los judíos, sino de toda una serie de minorías étnicas, la mayoría de tipo local, aunque otras, como el racismo antigitano, presentes en toda Europa. Es más, entre grupos europeos vecinos se desarrollaron históricamente, hasta la actualidad, procesos que expresan la continuidad de los odios raciales. Y así, por ejemplo, se estima que en 1913 los serbios asesinaron a 25.000 albanokosovares, mientras en la década de 1990 mataron por lo menos a 11.000; pero, además, mientras que en 1913 los serbios les cortaban el labio superior y la nariz a los kosovares que quedaban vivos, durante los años noventa aplicaron técnicas de asesinato y control similares a las aplicadas por el nazismo alemán en sus campos de exterminio (Lifton, 2000). Según varias fuentes, para los serbios, los kosovares no son solo *diferentes* sino, sobre todo, inferiores.

Si bien los serbios niegan estas acciones y señalan, por el contrario, las agresiones etnicistas de los albaneses y denuncian el rol neocolonialista de los países europeos y de los EEUU respecto de la exYugoeslavia; lo cierto es que los conflictos ocurridos durante la década de 1990 evidenciaron el odio racial existente entre croatas, bosnios, serbios y kosovares que dieron lugar a las masacres interétnicas.

Pero las concepciones y acciones etnocéntricas de tipo racista, incluso las que suponen persecuciones y exterminios, no son patrimonio de un momento histórico determinado, sino que tienen que ver con procesos de diverso tipo que a partir de los etnocentrismos preexistentes posibilitan desarrollar racismos activos que pueden llegar al exterminio de los *otros*, o pueden funcionar como mecanismos de control y legitimación ideológica y social. Los etnocentrismos racistas en Europa no solo se desarrollaron y ejercieron respecto de grupos minoritarios y foráneos, o entre grupos étnicos y/o religiosos vecinos sino que, desde el siglo XV, especialmente desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, en Inglaterra por ejemplo,

se constituyeron concepciones sobre la excepcionalidad y superioridad social y cultural de los anglosajones respecto de todos los *otros*, que fue compartida por todas las clases sociales británicas, incluidos los sectores más populares, aun cuando, de algún modo, iba a estar dirigida contra una parte de ellos. Por lo tanto, no es casual que las primeras teorías *científicas* eugenésicas se desarrollaran en el Reino Unido, para luego expandirse a nivel mundial, impactando especialmente en Alemania y sobre todo en los EEUU. Recordemos que los principales referentes teóricos y prácticos adoptados por los alemanes para sus propuestas y acciones –incluidas las esterilizaciones– durante la primera mitad del siglo XX fueron británicos y estadounidenses, además, por supuesto, de las propias fuentes alemanas. Es decir, el racismo formó parte nuclear desde finales del siglo XIX de la justificación de la expansión y dominación británica, y más tarde de la alemana y la estadounidense.

Desde principios del siglo XIX, el conjunto de los sectores sociales *blancos* de los EEUU hizo suyas las ideas de que los anglosajones constituyen “...una raza superior, y que las razas inferiores están condenadas a la subordinación o a la extinción.” (Horsman, 1985, p. 11). Más todavía, “El anglosajonismo de la última parte del siglo XIX no fue un expansionismo benigno, aunque aplicara la retórica de la redención, pues proponía que una raza estaba destinada a mandar y las otras a obedecer; una raza a florecer, y muchas otras a morir.” (Horsman, 1985, p. 409)<sup>5</sup>.

El desarrollo e incremento de este racismo cultural iniciado a finales del siglo XVIII, en gran medida, tiene que ver con la importancia que fueron tomando las ideas de la Ilustración y la Revolución Francesa respecto de los derechos humanos universales que, junto con otros procesos, conducirían a la abolición de la esclavitud en las colonias inglesas en 1834, y en las francesas en 1848. Pero, para conservar su legitimidad, el racismo cultural debió reformularse, ya que la producción científica, que a través de sus estudios paleontológicos, antropológicos y biológicos organizados en torno al evolucionismo se estaba convirtiendo en uno de los principales indicadores de la superioridad de la civilización occidental, cuestionaba cada vez más la legitimidad de los racismos culturales y, especialmente, los de tipo religioso. Lo cual condujo a los sectores sociales dominantes y a sus científicos e intelectuales a apropiarse de la teoría evolucionista reorientándola hacia propuestas racistas, fundamentadas en caracteres biológicos y no en rasgos culturales; o más precisamente, afirmando que las características culturales estaban determinadas por la biología diferencial de los cuerpos.

Incluso en países como los EEUU, donde una parte sustantiva de la población se oponía a la abolición de la esclavitud invocando principios religiosos, observamos que a partir de 1830 se apropiaron también de las concepciones científicas, especialmente biomédicas, para seguir justificando su sistema de explotación económica basada en la inferioridad no solo cultural sino biológica de los explotados. Fueron en gran medida las concepciones progresistas que llevaron a la abolición de la

---

<sup>5</sup>Gran parte de estas concepciones no solo refieren a los indios y afroamericanos de los EEUU, sino a la población mexicana, a la que consideran una raza inferior y degenerada; una mezcla de indios incapaces de gobernarse (Horsman, 1985). Serán las concepciones de este tipo, las que justifiquen las invasiones y anexiones de territorio mexicano por los EEUU.

esclavitud, las que fueron utilizadas para reemplazar los racismos culturales por los racismos científicos basados en aspectos biológicos y psicológicos. Como sostienen diversos especialistas, la ciencia pasó a ser la principal fundamentadora del racismo: “A mediados del siglo XIX, la ciencia del hombre era un problema práctico, no abstracto, y los norteamericanos leían ávidamente los análisis populares de las nuevas teorías científicas.” (Horsman, 1985, p. 195).

Pero los norteamericanos no solo leían sino que fueron terriblemente prácticos “Ya en 1850 el público y los políticos norteamericanos habían abandonado, en su mayoría, toda creencia en la potencial igualdad de los indios. Ahora creían que los indios norteamericanos estaban condenados a la extinción por causa de su propia inferioridad, y que su extinción favorecería el progreso mundial.” (Horsman, 1985, p. 284). Pasaron, por lo tanto, a considerar que el exterminio de los nativos americanos era una de las condiciones del progreso de la humanidad. Se calcula que en los EEUU, en 1890, sobrevivían solo unos 230.000 nativos americanos quienes, además, estaban confinados en reservas.

El racismo asociado al evolucionismo legitimó, a finales del siglo XIX, la apropiación de los territorios que estaban en posesión de razas “inferiores”, tanto a nivel de los países colonizadores, como a nivel de la mayoría de los países dependientes latinoamericanos, ya que se convirtió en parte de la ideología “progresista” de las clases dominantes desde México hasta Chile y Argentina, justificando las acciones de etnocidio cultural y biológico emprendido por dichas clases.

Al respecto, es importante reconocer que la asociación evolucionismo/racismo fue identificada con la noción de progreso social, que solo podía ser impulsado por las razas superiores, lo cual implicaba la exclusión e incluso el exterminio de las razas inferiores. Dicha concepción, con fuertes variantes, fue utilizada por intelectuales y políticos liberales y conservadores, pero también por socialistas y marxistas. La ideología del progreso asociada al evolucionismo y al racismo dominó el pensamiento científico y popular, especialmente durante la etapa imperialista, y fue este complejo ideológico uno de los que fundamentó la hegemonía de *Occidente*.

El hecho de que una parte de los darwinistas sociales adhirieran al socialismo, es solo una pequeña expresión de la complejidad que adquieren determinados procesos, que no logramos comprender si no los contextualizamos históricamente, y solemos verlos como contradictorios, aunque la contradicción generalmente opere en nuestras consideraciones teóricas y no en la historicidad de los procesos. Es coherente que una parte de los socialistas adhiriera a un darwinismo social que proponía el “mejoramiento de la especie humana”, aun cuando implicara la eliminación de la población colonizada y el control natal de miembros de las clases bajas europeas, dado que consideraban que podían tener taras hereditarias. Dichas acciones podían –según ellos– contribuir a mejorar la humanidad. Más aún, es coherente que una parte de las clases bajas urbanas de varios países europeos fueran, no solo racistas sino procoloniales dado que, en gran medida, la situación y explotación colonial fueron las que, junto con sus luchas sociales, posibilitaron mejorar sus niveles de vida.

Dicho mejoramiento tuvo dos formas complementarias, por una parte, se abarataron los productos en forma notable para los trabajadores que permanecían en

sus países de origen, como es el caso de la carne de res en Gran Bretaña, gracias a la importación a bajos precios desde sus colonias y semicolonias. Y, por otra parte, fue la migración de una parte de la clase obrera europea, sobre todo del campesinado, que se asentó en los EEUU, Argentina, Brasil, Chile, Uruguay y en sus colonias africanas y asiáticas, lo que posibilitó también un ascenso en el nivel de vida. Pero, a su vez, ambos procesos favorecieron el desarrollo de concepciones y relaciones racistas, especialmente en los países a los que arribaron. Por eso es importante asumir que estos procesos no constituyen contradicciones ni suponen hechos especiales, sino que expresan dos aspectos que hemos venido subrayando. En primer lugar, el continuo y constante pragmatismo del capitalismo colonialista, y segundo, que todos los racismos, más allá de su apelación a lo cultural o a lo biológico, son racismos socio-culturales; son instrumentos no solo de explicación y legitimación científica, étnica o religiosa, sino de discriminación y subordinación social al servicio de objetivos económicos, políticos y/o ideológicos, y que además emergen en diferentes contextos y en procesos de muy diferente índole, que se explican a través del racismo. Los trabajadores ingleses o franceses, que se instalaron en sus colonias, justificaban las diferencias de su salario con los de los nativos por el racismo.

La dominación y la explotación capitalista necesitaban ideologías que fundamentaran, no solo la expansión y situación colonial, sino que también contribuyeran al control de la clase obrera metropolitana originaria y/o migrada. De allí que van a ser las sustancias consideradas adictivas las primeras causas de criminalización y encierro en prisiones y en manicomios de las clases bajas en los países europeos y en los EEUU, desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad. El permanente pragmatismo capitalista requiere concepciones que se adapten a las condiciones dominantes; y a finales del siglo XIX las mejores fundamentaciones, reconocidas tanto por liberales como por socialistas, eran las *científicas*. Las ciencias sirven para muchas cosas, incluso para convencernos de que los colonizadores europeos del siglo XV solo eran etnocéntricos, hasta que llegó la ciencia de mediados del siglo XIX y se convirtieron en racistas.

Los usos raciales de la ciencia, que culminaron en las aplicaciones nacionalsocialistas, fueron cuestionados desde mediados de 1930, y totalmente desacreditados después de concluida la Segunda Guerra Mundial, a partir de criterios morales, pero sobre todo por las investigaciones científicas. Pero por más que el racismo fue y sigue siendo cuestionado moral y científicamente, sin embargo, reiteradamente reaparece en los más diversos contextos, y ello pese a que no solo las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial sino el proceso de descolonización sobre todo el africano, y la lucha por los derechos humanos habían creado la expectativa de la desaparición casi definitiva de los racismos. Más aún, se pensó que las evidencias científicas de la inexistencia de razas superiores e inferiores iban a descalificar las propuestas que siguieran manteniendo dichos supuestos ideológicos. Pero en los hechos no solo no ocurrió sino que, como ya lo señalamos, después de la década de 1970 se produjo toda una serie de episodios racistas, incluso genocidas, y de fundamentaciones racistas que se articularon con propuestas multiculturalistas de tipo esencialista, algunas de las cuales volvieron a apelar a criterios biológicos. Y este es

uno de los problemas que necesitamos explicar: ¿A qué se deben la persistencia y continuidad del racismo en los más diversos contextos, pese a la denuncia científica y/o social del mismo y, sobre todo, la implantación de los derechos humanos a nivel de organizaciones internacionales y de las legislaciones de la mayoría de los países? Según Hobsbawn, además de la utilidad que el racismo ha tenido

...como legitimación del gobierno de los blancos sobre los individuos de color, y de los ricos sobre los pobres, quizás puede entenderse mejor como un mecanismo mediante el cual una sociedad fundamentalmente no igualitaria, racionalizaba sus desigualdades e intentaba justificar y defender aquellos privilegios que la democracia implícita en sus instituciones debería cambiar inevitablemente. Ya que el liberalismo no podía defenderse de manera lógica contra la igualdad y la democracia, erigió la barrera ilógica de las razas: sería la propia ciencia –baza del liberalismo– la que probaría que los hombres no son iguales. (Hobsbawn, 1998, p. 276)

Como otros analistas, Hobsbawn señala que el racismo científico constituyó el instrumento que el liberalismo político y social encontró para justificar la existencia simultánea de principios, legislaciones y sociedades democráticas y la persistencia de explotaciones, discriminaciones y desigualdades en dichas sociedades, lo cual es en gran parte correcto, pero ocurre que ulteriormente las ciencias cuestionaron el racismo a partir de sus investigaciones biomédicas, psicológicas y sociales, y pese a ello el racismo siguió manteniéndose o reapareciendo según los contextos. Pero el racismo no operó, ni opera, solamente en los sectores sociales dominantes, sino que gran parte es ejercido por estratos sociales medios y bajos. En el sur de los EEUU son históricamente los “blancos pobres” los principales ejecutores de un racismo no solo discriminativo sino homicida. Los estudios británicos de las décadas de 1950 y 1960 sobre relaciones raciales evidencian también que son las clases bajas urbanas *blancas* las que más ejercen el racismo. Es más, en gran parte de las luchas interétnicas que se han dado en países africanos, los grupos actúan en términos racistas y en algunos casos etnocidas, de tal manera que tanto los etnocidas como sus víctimas pertenecen a los sectores subalternos.

Los racismos cumplen funciones para los diferentes sectores sociales posibilitando la explotación y el control ideológico por parte de unos; o expresando las experiencias de amenazas sociales y económicas, las situaciones de exclusión social y/o la necesidad de autoafirmarse a través de construir un sujeto social inferior a uno mismo, con el cual fingir un poder del que realmente se carece. En América Latina han sido los *mestizos*, incluso sujetos que hasta el día anterior eran indígenas, los que más ejercerían el racismo como forma de diferenciarse del “indio”, y de afirmar su identidad *casi blanca*.

Los racismos surgen, se mantienen, se resignifican y cobran caracteres violentos o simplemente legitimadores de la identidad y/o del poder de un grupo según las condiciones presentes en cada contexto. Y esto también se expresa constantemente a través de diferentes propuestas teóricas, sea en forma explícita o larvada. Desde

esta perspectiva, las reiteradas propuestas neoevolucionistas que se han desarrollado durante la segunda mitad del siglo XX, y que pueden englobarse en la “teoría de la modernización”, implican el reconocimiento de sociedades que existen dentro de un *continuum* que supone el posible pasaje de formas sociales, económicas y políticas inferiores a formas sociales superiores. Y como siempre, la cuestión central radica en cómo han sido y son usadas estas *teorías*; y los datos indican que son y han sido usadas en términos muy similares a las propuestas racistas culturales y no culturales cumpliendo funciones similares según lo requirieran las situaciones y los grupos.

Y esto es parte del pragmatismo de un capitalismo que usa y luego desusa todo lo que pueda contribuir a su continuidad; y así, por ejemplo, cuando las sociedades europeas necesitaron, luego de la Segunda Guerra Mundial, mano de obra no calificada, fomentaron la migración, en parte desde sus excolonias, lo cual en el caso del Reino Unido, a finales de 1950, supuso el desarrollo de fuertes conflictos raciales que condujeron, en la década de 1960, a limitar la migración de personas no blancas, y a establecer la prohibición de la discriminación en lugares públicos y también privados ya que, como recuerda Judt, hasta la década de 1970 en las pensiones inglesas solían colocarse carteles que decían: “No se admiten negros, irlandeses ni perros” (2011, p. 493). Pero esto no se remite solo al Reino Unido, ya que en las pensiones suizas los carteles prohibían la entrada “a perros e italianos”.

Si bien las concepciones y reacciones etnocéntricas son previas, y su puesta en práctica depende de varios hechos y no solo de los de tipo económico; sin embargo, cuando en los años setenta y ochenta se incrementaron la desocupación y la pobreza, y se fue reduciendo el Estado de bienestar, reaparecerían con más fuerzas los comportamientos racistas explícitos (van Dijk, 1997). En el Reino Unido, a mediados de la década de 1990, había 14.000.000 de pobres, pero “La clase marginada europea, al igual que su homóloga de EEUU no solo estaba determinada por la pobreza y el desempleo o subempleo, sino también, y cada vez más, por la raza. A mediados de los años noventa, los hombres negros de Londres sufrían un índice de paro del 51%.” (Judt, 2011, p. 1.057). Y esta tendencia se agudizó aún más desde las crisis económicas desatadas en 2007/2008 y 2020-2022.

Esta situación es observable en gran parte de los países europeos y se caracteriza por dos hechos, primero, porque la mayoría de los que adhieren y practican acciones racistas son jóvenes, y segundo, porque su desarrollo –como ya lo indicamos– es correlativo con el surgimiento o incremento de propuestas de tipo fascistas. Las cuales hasta ahora eran vistas casi exclusivamente como respuestas coyunturales, pero que han venido evidenciando no solo su continuidad sino su notorio incremento, el cual se puso de manifiesto en que fueron partidos populistas de derecha, o directamente neofascistas, los grandes vencedores de la elecciones para formar el Parlamento europeo en mayo de 2014, lo que vuelve a generar recuerdos respecto de los años treinta en algunos, mientras otros se quedan tranquilos dado que consideran que los racimos y los fascismos actuales son culturales.

Pero el racismo no solo constituye un proceso ideológico que cumple diferentes funciones, tanto en términos económicos y políticos como ideológicos, sino que se ha ido constituyendo en parte intrínseca de la sociedad en la mayoría de los países

Europeos y americanos. Es decir, el racismo no constituye solo una ideología, sino que es parte de la cultura de la mayoría de las sociedades. En estas sociedades, y por supuesto reconociendo las diferencias que existen entre ellas, el racismo opera en forma normalizada en los más diversos aspectos de la vida cotidiana, aunque a nivel legal y formal haya sido no solo prohibido sino denunciado recurrentemente. Pero lo que ocurre es que el racismo constantemente se realimenta mediante diferentes procesos que refuerzan o reinventan racismos, y así, la guerra contra las drogas desatada por los EEUU, de hecho, ha servido para racializar a una parte de los consumidores y, sobre todo, a los sujetos que practican el narcomenudeo, que son básicamente población afroamericana e *hispana*. Así como la “lucha contra el terrorismo”, especialmente desde el ataque a las Torres Gemelas, incrementó la xenofobia hacia la población musulmana. Es decir, el racismo constituye parte normalizada de nuestra cultura, que cobra características ideológicas en función de determinados procesos.

El aspecto tal vez más insidioso de esta normalización es que en numerosos contextos y situaciones los sujetos racializados, en su mayoría, aceptan, aguantan y/o se adecuan a los estereotipos contruidos contra ellos. Estos sujetos no solo tienden a verse a sí mismos a través de los estereotipos formulados sobre ellos, sino que tratan de ajustarse a ellos, ya sea para enmascarar sus verdaderas formas de ser como propuso Fanon, o buscando asimilarse a la sociedad y la cultura hegemónicas. Desde, por lo menos, la década de 1940 se viene señalando el deseo de *blanquitud* de los colonizados y de los estratos subalternos a nivel metropolitano y periférico como uno de los principales mecanismos de autodesprecio o, si se prefiere, de auto-negación, lo cual perdura hasta la actualidad:

Pese a una presencia mayoritaria de procedencia cultural indígena rural-urbana, la “blanquitud” somática y cultural es un bien perseguido por todos los estratos sociales [bolivianos], en la medida que en ella se simboliza el ascenso social y se constituye en un plus simbólico que contribuye a ubicarse en una mejor posición en los procesos de enclasmiento y desclasamiento social. (García Linera, 2008, p. 226).

Y es por eso que considero al racismo como uno de los principales instrumentos en la constitución y persistencia de las relaciones de hegemonía/subalternidad que operaron y operan entre colonizadores y colonizados, así como entre los diferentes estratos sociales que se hallan, por ejemplo, en la mayoría de los países latinoamericanos.

Actualmente, gran parte de las representaciones y de las prácticas sociales racistas opera a nivel no consciente, tanto en los racializados como en los racializadores, en la medida que están incorporadas a las formas culturales y sociales de la vida cotidiana. De allí que deberíamos buscar la hegemonía blanca y occidental en la vida cotidiana de los *blancos* y de los *no blancos*, y no solo en los fenómenos extraordinarios que, de tanto en tanto, los medios nos presentan, aunque no siempre como expresiones de racismo. Debemos observarla, por ejemplo, en las imprecaciones y cánticos racistas

que los fanáticos del fútbol italiano o mexicano lanzan, generalmente contra personas negras de origen africano o latinoamericano.

Por eso considero que, dada su visibilidad mundial, es relevante observar el incremento de estas actitudes racistas focalizadas en el fútbol, y que ha conducido a la FIFA, a finales de febrero de 2014, a establecer un protocolo contra el racismo a aplicarse en todos los estadios de fútbol, que implica la eliminación de cantos, gestos, letreros e incidentes de tipo racista, de tal manera que puede llegarse a la suspensión de los juegos y a la clausura de los estadios.

En México, el racismo ha sido cuestionado y denunciado en forma continua desde la Revolución mexicana, pero sin lograr que desaparezca de la vida cotidiana, pese al establecimiento de legislaciones que lo condenan y lo penan. Por lo que Arturo Warman, ex director del Instituto Nacional Indigenista (INI), expresaba la esperanza de que: “El reconocimiento constitucional de la nación mexicana pluricultural y pluriétnica desde 1992 y la prohibición de la discriminación racial del 2001, pudieran contribuir a la conformación de una corriente mayoritaria que rechaza el racismo.” (2003, p. 87). Dados los informes de las comisiones contra la discriminación, las expectativas de Warman no se han cumplido, aunque no sabemos cuál es la incidencia real del racismo en sus diferentes tipos. Solo contamos con algunas denuncias realizadas por ONG defensoras de grupos indígenas o por ellos mismos, así como con algunos indicadores indirectos de racismo como pueden ser la situación de pobreza, de salud y de educación de los pueblos indígenas, pero no contamos con etnografías de la vida cotidiana de indígenas y no indígenas ni de las relaciones directas e indirectas que operan entre ellos<sup>6</sup>, lo cual constituye una notoria ausencia, dada la masa de investigación etnográfica generada sobre grupos latinoamericanos, una parte de la cual trata sobre temas políticos, jurídicos, de salud o directamente *étnicos*, pero sin tratar específicamente el racismo. Considero que los estudios del racismo en la vida cotidiana indicarían que el mismo es parte de la cultura y la estructura social de nuestras sociedades y que, por lo tanto, no puede ser eliminado a partir de legislaciones.

## Un pragmatismo que nunca concluye

Lo analizado hasta ahora subraya el papel central del racismo como mecanismo básico de las relaciones de hegemonía/subalternidad desarrolladas entre colonos/colonizados, y a nivel de clases sociales como uno de los principales instrumentos del pragmatismo que caracteriza el capitalismo/colonialismo, que le posibilita utilizar todos aquellos mecanismos, procesos y concepciones políticos, económicos, culturales e ideológicos para seguir manteniendo la acumulación de capital con la máxima tasa de ganancia, y dominar y controlar a los sectores subalternos.

---

<sup>6</sup>Tampoco contamos con etnografías referidas al antisemitismo o a racismos contra otros grupos, pese a que, según Jean Meyer, el antisemitismo en México es cada vez más notorio (Salmerón, 2014).

Como sabemos, el mercantilismo dominó la política económica de los países coloniales durante los siglos XVI, XVII, XVIII y parte del XIX, esperando los analistas que un mayor desarrollo capitalista en términos de libre mercado y el logro del poder por líderes políticos liberales condujeran a la desaparición o, por lo menos, al retroceso del colonialismo, dado que, sostenían, solo la eliminación de los obstáculos económicos que caracterizaban al sistema colonial podría posibilitar, no solo el desarrollo de las metrópolis sino también de las colonias. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XIX ocurrió todo lo contrario, ya que se produjo la mayor expansión colonizadora hasta entonces conocida a partir del reparto planificado de los territorios de África, Asia y América latina, en términos de ocupación territorial, en el caso sobre todo de África, o de dependencia económica en el caso de los países latinoamericanos. Según Huntington:

Los europeos o las antiguas colonias europeas [en las Américas] controlaban en 1800 el 35% de las tierras del planeta, el 57% en 1878 y el 84% en 1914. En 1920 el porcentaje llegó a ser aún mayor, cuando el imperio otomano fue dividido entre Gran Bretaña, Francia e Italia. En 1800 el imperio británico contaba con 3,8 millones de kilómetros cuadrados y 20 millones de súbditos. En 1900 contaba con 28,5 millones de kilómetros cuadrados y 390 millones de súbditos. En el curso de la expansión europea las civilizaciones andina y mesoamericana fueron prácticamente eliminadas; las civilizaciones india e islámica quedaron sometidas lo mismo que África, y se penetró China que quedó subordinada a la influencia occidental. Durante 400 años, las relaciones entre civilizaciones consistieron en la subordinación de las demás sociedades a la civilización occidental. (2001, p. 57-58)

En los análisis y discusiones que se dieron entre políticos e intelectuales liberales y conservadores de los principales países europeos a finales del siglo XIX se generaron consistentes propuestas anticolonialistas a nivel teórico, pero que fueron reformuladas y adaptadas a los objetivos de los intereses capitalistas. Si bien en el desarrollo de estos análisis y disputas se concretaron avances en términos de derechos humanos, por ejemplo, en el caso de la abolición de la esclavitud; el pragmatismo capitalista impulsó nuevamente la expansión colonial, pese a contradecir la ortodoxia de la economía de mercado.

El pragmatismo se observa en múltiples aspectos, de los cuales solo señalaré tres; uno, referido a la instalación de gobiernos directos o indirectos por parte de las potencias colonizadoras según conviniera a sus estrategias de dominación; de tal manera que el Reino Unido se caracterizó por el uso de la *indirect rule* mientras Francia impuso, básicamente, gobiernos directos. Un segundo aspecto refiere al desarrollo de políticas de asimilación, las cuales fueron impulsadas por Francia a fines del siglo XIX y rechazadas por Gran Bretaña, aun cuando en los dos casos se desarrollaron pequeñas burguesías locales asimiladas de tipo administrativo y comercial que cumplieron funciones sociales y políticas similares. Y en tercer lugar, tenemos la oscilación entre mercantilismo y libre mercado que ambos países desarrollaron, sobre

todo ante el surgimiento de potencias competitivas como Alemania y EEUU, que a partir de fines del siglo XIX impulsaron su propia expansión colonial y un notable desarrollo industrial, y que durante el siglo XX también oscilaron entre el mercantilismo y el libre mercado, según conviniera a sus intereses económico-políticos.

Tanto estos procesos como otros que podríamos incluir son sumamente conocidos, pero los recuerdo para señalar que expresan el notable pragmatismo capitalista, su desdén por la ortodoxia, y el empleo de diferentes mecanismos ideológicos, incluso contradictorios, para asegurar su continuidad. Si bien en las últimas décadas el pragmatismo le fue atribuido casi exclusivamente al neoliberalismo, sin embargo, constituye una de las características dominantes no tanto de las teorías, sino de las políticas y de las prácticas capitalistas que se observa a través de toda su trayectoria. Y así, por ejemplo, si bien las potencias colonialistas/capitalistas trataron en todo momento de impedir el desarrollo industrial de sus colonias y semicolonias, tuvieron que aceptarlo en ciertas situaciones, especialmente durante la Primera y sobre todo la Segunda Guerra Mundial cuando se generó la llamada “sustitución de importaciones”, que dio lugar a un acotado desarrollo industrial en algunos países latinoamericanos y que, entre las décadas de 1950 y 1970, las potencias colonialistas trataron de revertir. Pero ocurrió que, sobre todo a partir de esa última década, los empresarios de los países centrales, para maximizar sus tasas de ganancias, trasladaron gran parte de sus industrias hacia los países subdesarrollados, tendencia que se ha mantenido, por lo menos hasta la crisis del 2008-2009, y cuya máxima expresión hasta ahora, la constituye el caso de China. Fue entonces que se *redescubrió* que el capitalismo no tiene nacionalidad; que lo que expresa es el continuo pragmatismo capitalista, que justamente dio lugar al desarrollo del denominado neoliberalismo. Y es este constante pragmatismo el que obliga a los analistas a asociar al capitalismo con el nacionalismo, en ciertos contextos, y a negar esta asociación en otros, lo cual genera contradicciones y conflictos en el mundo académico.

Como sabemos, el denominado *Estado de bienestar* se desarrolló luego de la Segunda Guerra Mundial como respuesta al establecimiento y expansión del bloque comunista, y por el fuerte cuestionamiento a la estructura y orientación capitalista encarnada en varios países europeos por la existencia de movimientos obreros y de partidos de izquierda, que dieron lugar al desarrollo de una socialdemocracia que, cada vez más, fue perdiendo sus orientaciones socialistas. Estas orientaciones no duraron más de tres décadas, ya que una serie de procesos reimpulsó las estrategias capitalistas. Considero que el principal de ellos fue la desaparición del bloque comunista focalizado en la URSS, y la ulterior reorientación del mismo hacia el capitalismo. Constituyendo procesos complementarios la debilitación del movimiento sindical, el desarrollo de una economía consumista y la gran reducción de actividades organizadas de movilización social basada en los sectores subalternos. Lo que se expresó en 1968 (en el denominado “Mayo francés”), en el que sectores de estudiantes de clase media se organizaron y lucharon generando una conmoción ideológica que no alcanzó a afectar la trayectoria económico-política del capitalismo. Transcurridos estos y otros procesos de menor envergadura, y como consecuencia del estancamiento económico observado desde finales de la década de 1960, y sobre todo durante los años setenta,

las propuestas neoliberales comenzaron a socavar, en todos los países, las bases del *Estado de bienestar* aduciendo la necesidad de retornar a un capitalismo que redujera al mínimo las regulaciones impuestas por el Estado y posibilitara la mayor libertad de los mercados, lo que generó una revitalización de formas de explotación que se consideraban *superadas*, y que fueron impuestas por empresas metropolitanas en los países periféricos, y en menor medida en sus propios países.

Diversos analistas, y también medios de comunicación masiva, advirtieron:

Guardando toda proporción entre las condiciones históricas que imperaron durante el saqueo colonial y las que prevalecen hoy en día –cuando la tecnología permite una explotación de recursos naturales a escala mucho mayores–, la comparación no aparece descabellada si se considera el control que ejercen las empresas mineras sobre extensas zonas de territorio nacional, las deplorables condiciones de trabajo que suelen imponer a sus empleados –equiparables a la esclavitud y carentes de mínimas condiciones de seguridad–, y sobre todo, el desproporcionado margen de ganancias que obtiene de la explotación de yacimientos y el ínfimo aporte que realiza al país por la vía fiscal. (La Jornada, 26 de diciembre de 2013)

Al igual que *en el pasado* esta explotación minera dejará a su paso tierras desoladas y contaminadas.

Más todavía, ciertos procesos que están ocurriendo durante el neoliberalismo, como la fenomenal concentración de la riqueza en muy pocas personas tanto a nivel mundial como de cada país<sup>7</sup>; la permisividad de la corrupción económico-social y la omnipotencia del capitalismo financiero han hecho recordar las acciones de los *barones ladrones* norteamericanos de principios del siglo XX. Por ejemplo, la Casa Morgan durante el periodo neoliberal habría generado el mayor desfalco de que se tenga registro histórico, y sin que ningún ejecutivo fuera condenado, estableciendo una continuidad con las acciones depredatorias desarrolladas por los Morgan durante el periodo imperialista.

Pero estos hechos no constituyen retornos al pasado, expresan la continuidad/discontinuidad pragmática del capitalismo, lo cual no niega los cambios y diferencias ocurridos a lo largo de la trayectoria del capitalismo, lo que tratamos de subrayar es su constante pragmatismo en el logro de sus objetivos económicos. Según Harvey:

Un examen detallado de la descripción marxiana de la acumulación primitiva revela un amplio abanico de procesos que incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expoliación por la fuerza de las poblaciones campesinas; la conversión de varios tipos de derechos de propiedad privada; la supresión del acceso a bienes comunales; la mercantilización de la fuerza

---

<sup>7</sup>Según el informe *Gobernar para las élites* de Oxfam (2014), casi la mitad de la riqueza mundial está en manos del 1% de la población. En México, las diez personas más ricas tienen más ingresos que el total de la población mexicana, ya que poseen una fortuna de 1,8 billones de pesos mexicanos, mientras el resto tiene ingresos por 1,3 billones.

de trabajo, y la suspensión de formas alternativas [indígenas] de producción y consumo; los procesos coloniales, neocoloniales e imperialistas de apropiación de bienes [incluidos los recursos naturales]; la monetarización del intercambio y los impuestos, en particular sobre la tierra; la trata de esclavos, y la usura [...]. Todas las características de la acumulación primitiva mencionadas por Marx han seguido poderosamente presentes hasta el día de hoy. (Harvey, 2004, p. 116-117)

Subrayo que a lo largo de todo este proceso surgieron grupos, movimientos, partidos y, hasta sistemas económico-políticos que se opusieron y trataron de cambiar o, por lo menos, modificar el sistema dominante, y que fue en función de esas *resistencias* que el capitalismo debió desarrollar acciones alternativas para seguir perpetuándose. Y no cabe duda de que esas *resistencias*, en determinados contextos, lograron modificaciones sustantivas en términos de bienestar, aunque limitadas sobre todo a ciertos países y a ciertos sectores sociales.

Ahora bien, pese a las luchas y resistencias, el capitalismo continúa, mientras las otras alternativas –por lo menos las económicas y políticas– se derrumban, desaparecen o derivan en variantes del capitalismo. Tanto Walernstein como González Casanova, y tanto Robinson como Harvey señalan que estamos en la actualidad a niveles de desigualdad socioeconómica y de polarización social similares o aún mayores que a finales del siglo XIX, y concluyen que pese a su expansión y agresividad actual el capitalismo está agotado. Según estos y otros analistas el neoliberalismo genera una contradicción irresoluble entre sus objetivos económico-políticos estructurales y la posibilidad de desarrollo de una sociedad democrática y de bienestar a nivel mundial. Es más, la crisis económica desatada en 2008; que se profundizó con la de 2020-2022 y se ha incrementado con la guerra ruso/ucraniana, elevó las expectativas de derrumbe o por lo menos de cambio. Pero, sin embargo, las expectativas y pronósticos de agotamiento y/o derrumbe no se han cumplido, por lo menos hasta ahora, mientras desgraciadamente pierden fuerza las propuestas alternativas.

A finales de 2013 y principios de 2014 varios de sus principales activistas reconocieron que el Foro Social Mundial está expirando, lo que se visibilizó en el último foro realizado en México. Paralelamente, China ha pasado a ser claramente un capitalismo de Estado, así como Cuba está, sobre todo desde 2013, regresando al capitalismo, y las modificaciones de los gobiernos de Latinoamérica tampoco van más allá de una mejoría en la distribución de bienes, junto con un discurso antiimperialista, lo cual no niega algunos de sus méritos, pero desarrollados dentro de las variaciones nekeynesianas del capitalismo. Y los países que conforman el BRICS, incluso, solo buscan concretar un mejor desarrollo capitalista. La posibilidad de nuevos agentes sociales del cambio económico político o, si se prefiere, de nuevos movimientos, se agota periódicamente, lo cual no cuestiona la necesidad de seguir buscándolos y, según algunos teóricos, de producirlos. Y los que persisten son movimientos con objetivos ideológico-culturales.

De lo analizado surge que durante el lapso neoliberal se han agudizado las contradicciones expresadas a través de la fenomenal concentración de la riqueza y de la imposibilidad del capitalismo de reducir la desocupación; pero dando lugar una vez más a “soluciones” pragmáticas. Por lo que tenemos que asumir lo que ocurre en la realidad más allá de nuestras concepciones y adhesiones ideológicas, no para convalidar melancólicamente o irritadamente la continuidad del capitalismo, sino para no construir periódicamente expectativas que pueden durar algunos momentos o incluso algunos años, pero que desgraciadamente en la actualidad pueden también conducir a la destrucción final<sup>8</sup>.

Considero que desde hace varias décadas la contradicción principal (que podría ser la contradicción final) del capitalismo, y que también lo fue de la URSS y de las *democracias populares*; y lo es actualmente de China y obviamente el BRICS, es la que se da entre las formas de explotación económica y las consecuencias casi irreversibles en la destrucción/contaminación/desertificación del planeta. Y si bien esta contradicción ha sido generada por el desarrollo del capitalismo y, en menor medida, de los “socialismos de Estado”, no cabe duda de que en la actualidad es una contradicción que nos incluye a todos.

Por lo cual necesitamos asumir que hasta ahora la contradicción que puede conducir al final del capitalismo, pero junto con él a la catástrofe final, es la contradicción ecológica, dado que las otras contradicciones propuestas no han conducido, hasta ahora, al cambio de este *modo de producción*. Lo cual tal vez significa que a nivel, digamos, inconsciente, el capitalismo –pero también cada uno de nosotros– prefiere suicidarse –suicidarnos– que cambiar estructuralmente.

## ¿Qué fue de la descolonización africana?

Pese a todas las críticas y vaticinios, el capitalismo no solo continúa, sino que aparece como el único sistema económico realmente existente, y si bien se han señalado las principales contradicciones que lo llevarán a su desaparición, estas han sido hasta ahora parcialmente superadas o por lo menos postergadas, salvo la que por comodidad llamaremos *ecológica*. Frente a esta continuidad, desde la década de 1970 han emergido no solo análisis que señalan las contradicciones y el agotamiento del capitalismo, sino numerosos sujetos sociales que han cuestionado en forma local o global al sistema dominante, y algunos han propuesto desde hace varias décadas que “otro mundo es posible”. Lo cual implicaría observar y recuperar lo propuesto, desarrollado y conseguido por los nuevos sujetos sociales. Y así, por ejemplo, analizar lo que ocurrió y ocurre con las asambleas populares y las tomas de fábricas surgidas en Buenos Aires en 2001; las reacciones y acciones de los “indignados” españoles o los

---

<sup>8</sup>La anexión de Crimea por Rusia en 2014 y la invasión a Ucrania en 2022 crearon nuevas expectativas de reaparición de la guerra fría, y se retomaron algunas consideraciones sobre el futuro papel del BRICS, como si dichos procesos cuestionaran al capitalismo, cuando lo que expresan son reposicionamientos políticos y económicos dentro de las dinámicas capitalistas.

“Occupy Wall Street” ante las consecuencias de la crisis del 2008, así como observar especialmente la trayectoria de los movimientos étnicos latinoamericanos en la actualidad. Pero tenemos que hacerlo tratando de observar qué es lo que realmente consiguieron o están consiguiendo estos movimientos; analizando qué es lo que aseguran, favorecen o impiden sus luchas; cuáles son las transacciones que desarrollan ante las dinámicas y agentes capitalistas, así como observar en qué han afectado y modificado al desarrollo capitalista en su etapa neoliberal a nivel local y global.

Y lo señalo porque existe una tendencia, especialmente en analistas latinoamericanos, a detectar todo movimiento, sujeto social o proceso en los cuales se observen “resistencias” ante las acciones que tratan de imponer los poderes políticos y/o económicos; pero ocurre que estos analistas no suelen seguir las trayectorias de estas *resistencias* para ver en qué concluyen, sino que cuando cesan o logran acuerdos que implican que ya no *resisten*, los analistas pasan a detectar otras *resistencias* sin analizar y sacar conclusiones sobre toda la trayectoria del proceso.

Todo análisis de los *nuevos* sujetos sociales debería asumir que son parte de toda una serie de sujetos que emergieron y se desarrollaron a lo largo del desarrollo capitalista; y es por ello, y por los objetivos señalados, que considero necesario recuperar, desde una perspectiva latinoamericana, lo que pasó con el proceso de colonización y, sobre todo, con el de descolonización africano, por tres razones básicas. Primero, porque constituye un proceso en gran medida concluido y nos posibilita observarlo con mayor distancia y, tal vez, objetividad. Segundo, por las expectativas que creó durante las décadas de 1940, 1950 y 1960, y que condujeron a que, como intelectuales latinoamericanos, estuviéramos observando la trayectoria de la descolonización, en la que, no olvidemos, participó activamente Cuba, y especialmente Ernesto Guevara. Y tercero, porque las bases étnicas y los objetivos de dicha descolonización crearon inicialmente expectativas específicas referidas a los movimientos indígenas americanos. Actualmente, tengo la impresión de que casi nadie, y menos los movimientos etnicistas e indianistas latinoamericanos y sus intelectuales más o menos orgánicos, está analizando lo que ocurrió con la descolonización africana, para aplicarlo a lo que está pasando actualmente con dichos movimientos. Y considero que esta omisión es lamentable, sobre todo porque los movimientos indianistas americanos enfrentaron y siguen enfrentando problemas similares a los de los movimientos étnicos africanos, proponiendo soluciones ideológicas, políticas y culturales casi idénticas, y sin tomar en cuenta en qué concluyeron la mayoría de las propuestas y acciones descolonizadoras africanas.

No podemos olvidar que los conceptos de *situación colonial* y de *relaciones coloniales*, la teorización de la violencia étnica anticolonial o las posibilidades de vías socialistas nativas no occidentales fueron desarrollados durante el proceso de descolonización africano, que en los años cincuenta y sesenta interesaron a intelectuales latinoamericanos, pero que sobre todo desde los ochenta, han sido omitidos. Más aún, es curioso, por lo menos para mí, observar que las diversas corrientes *post* hacen referencias al texto de Said sobre “orientalismo” publicado en 1978, y prácticamente nadie recuerda, por lo menos en México y Argentina, la obra de Abdel

Malek aparecida en 1963, y que fue recuperada por intelectuales latinoamericanos a principios de los años sesenta.

Si bien considero que, tanto los líderes políticos como los intelectuales orgánicos de los movimientos indianistas y etnicistas latinoamericanos, deberían/necesitarían estar informados y reflexionar sobre este proceso, puedo comprender que por varias razones los líderes políticos no lo hicieran. Pero en el caso de los intelectuales ligados a estos movimientos era casi imprescindible, máxime cuando una parte de ellos, en los años sesenta y setenta, no solo tenían información, sino que incluso manejaban categorías académicas y políticas surgidas y/o utilizadas durante dicho proceso.

Ahora bien, entre 1957 y 1968 se independizaron políticamente 33 países africanos subsaharianos, y entre 1973 y 1980 lo hicieron otros diez. Esta descolonización masiva fue la culminación de una serie de procesos que comenzaron a emerger a finales del siglo XIX, pero que se organizaron e incrementaron después de la guerra de 1914-1918, y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. El surgimiento de la URSS, la depresión de 1929-1939 y, también, el desarrollo y la toma del poder por el nazismo favorecieron en forma contradictoria, pero complementaria, los movimientos de descolonización africanos.

Estos y otros hechos evidencian los problemas que estaba experimentando el capitalismo a nivel global, expresado en las luchas que se dieron, primero en términos económicos y luego en términos bélicos, entre países caracterizados por su presente y también por su pasado colonial, que iban a repercutir en el surgimiento y desarrollo de procesos no solo anticolonialistas sino anticapitalistas y antioccidentales.

La Primera Guerra Mundial, y sobre todo la Segunda, implicaron la participación de soldados africanos en territorio europeo, una experiencia que les permitió no solo ver y convivir con blancos pobres sino, además, con la autorización de sus jefes blancos, matar y violar blancas y blancos, y descubrir, entre otras cosas, que los *blancos* podían ser vencidos (Ki Zerbo, 1980). Y los notables éxitos de guerra logrados por los japoneses durante la Segunda Guerra Mundial en territorios que eran colonias de países europeos, también evidenciaron a los asiáticos que los europeos y norteamericanos no eran invencibles. A su vez la independencia de la India liderada por Gandhi, quien había residido en África parte de su vida, y las luchas de liberación nacional desarrolladas en Argelia y en la entonces denominada Indochina, iban a influir en el desarrollo de dos vías posibles de liberación, la centrada en movimientos exclusivamente políticos y la que involucraba la necesidad de la lucha armada.

Dado que estos procesos son sumamente conocidos, solo me detendré a comentar dos aspectos que tienen que ver directamente con los movimientos indianistas que se desarrollan actualmente en América Latina, y me refiero a la teoría de la negritud y al llamado *socialismo africano*. La teoría de la negritud no surgió en África, sus primeros antecedentes se encuentran en intelectuales afrolatinoamericanos formados en París; a finales de 1920 un grupo de escritores haitianos que había regresado de Francia a su país fuertemente influenciados por la cultura francesa pero también por el denominado *renacimiento negro* estadounidense, produjo una serie de textos denunciando al capitalismo, a los *blancos* y a la burguesía occidentalizada, frente a los

cuales opusieron la figura del campesino negro identificado con lo africano, especialmente con sus formas religiosas, como modo de defenderse de la occidentalización y del capitalismo.

A principios de la década de 1930, estudiantes de la Martinica crearon en París la revista *Legítima Defensa*, en la cual, a partir de una síntesis que incluía a Marx, Freud, Rimbaud y Breton proponían una revolución anticapitalista no basada en la economía sino en la cultura. A su vez, en 1934, Sedar Senghor, Aimé Césaire y Léon-Gontran Damas fundaron, también en París, el grupo *El estudiante negro*, que desarrolló, a partir de los antecedentes señalados, la teoría de la negritud, que plantea la necesidad de la descolonización cultural y política de África, colocando el acento en la identidad y cultura africana como forma de vida diferenciada de la cultura occidental, y promoviendo el “regreso a África”.

Más allá de subrayar el importante papel que tuvieron los intelectuales de origen afrolatinoamericano –y especialmente de las colonias francesas– en la elaboración y difusión de la teoría de la negritud, es necesario asumir que esta teoría se desarrolló dentro de un contexto dominado por el incremento de los racismos en Europa y los EEUU, así como por el desarrollo del relativismo cultural como forma de enfrentamiento a dichos racismos. Los que, sobre todo en el caso del nazismo, apelaron fuertemente a la identidad y pertenencia cultural en términos esencialistas, al igual que la teoría de la negritud.

Esta teoría fue elaborada en gran medida por novelistas y poetas que escribían en lengua francesa y que desarrollaron sus propuestas descolonizadoras casi exclusivamente en términos culturales, con escaso desarrollo de propuestas políticas, y mucho menos de tipo económico. Trabajaron especialmente sobre la revalorización de las culturas africanas inventando incluso un pasado diferente, en oposición a las historias africanas diseñadas por los historiadores y antropólogos occidentales (Balandier, 1971b). Si bien esta teoría cumplió un destacado papel ideológico en el cuestionamiento del colonialismo, su reducción a la crítica cultural e ideológica y el peso de una suerte de melancolía por un pasado africano mitificado se fueron convirtiendo en un obstáculo para impulsar el proceso de descolonización económica y político. La negritud sirvió para cuestionar el colonialismo y concientizar a la población africana durante las dos décadas previas al proceso de descolonización política, pero luego –asociada con el socialismo africano– sería incapaz de oponerse a los procesos de neocolonización.

Las concepciones del socialismo africano se desarrollaron entre las décadas de 1930 y 1950, y se caracterizaron por una diversidad política que iba desde propuestas socialdemócratas hasta comunistas, pasando por otras sociocapitalistas. No obstante las diferencias, todas estas concepciones están influenciadas por la teoría de la negritud, y una parte sustantiva de los líderes políticos africanos adhirió a esta teoría. En términos generales, el socialismo africano promueve la búsqueda de una identidad expresada en un socialismo con raíces en las formas de vida africana y no en las propuestas occidentales. Sostiene que las diversas etnias africanas se caracterizan por la propiedad en común de la tierra, por el carácter igualitario de sus sociedades y por el escaso nivel de estratificación social, así como por el desarrollo de

una extensa red de obligaciones sociales de tipo cooperativo. El socialismo africano subraya el carácter cooperativo, colectivista, comunalista y socialista de sus formas tradicionales de vida. Líderes políticos y culturales como Senghor, sostenían que la sociedad africana se basa en el grupo y no en el individuo, y que el individuo solo puede desarrollarse como tal a través de su sociedad. Más aún, consideraban que los africanos ya habían realizado el socialismo antes de la llegada de los europeos, y veían al capitalismo como “antinatural” para su cultura (Andrain, 1967; Burke, 1967; Friedland, 1967; Friedland y Rosberg, 1967; Goodis, 1968; Jaffe, 1976; Ki-Zembo, 1980; Kopytoff, 1967; Roberts, 1977).

Gran parte de los líderes políticos y de los intelectuales africanos se orientan hacia el socialismo, además, porque el capitalismo aparece identificado con el colonialismo europeo, con la explotación económica de los africanos, con el racismo blanco y con la destrucción de las culturas africanas. Ellos definen al capitalismo “no simplemente como la propiedad privada de la economía, sino como el tipo de relaciones humanas que puede producir la propiedad individual. La propiedad privada, en la medida en que exalta la ambición individual y produce el deseo de lucro personal, destruye las características más estimadas de la sociedad africana.” (Friedland & Rosberg, 1967, p. 256). Incluso, para los intelectuales africanos la enajenación es un rasgo no solo del capitalismo sino también del comunismo; es decir es un rasgo de las sociedades occidentales. Una parte de los políticos e intelectuales africanos adhiere a una tercera posición, considerando que la verdadera revolución, que cambie en forma decisiva la condición humana, no se ha producido y que los pueblos africanos serán quienes cumplan esa *misión histórica* (Balandier, 1971 a y b).

Los africanos se autoconsideran como los sujetos más pobres y explotados de la Tierra; son los que menos tienen, “los condenados de la tierra”, según Fanon. Pero dicha pobreza es parte de sociedades africanas caracterizadas por la escasa desigualdad social, y en consecuencia proponen desarrollar un socialismo africano que no posibilite el desarrollo de diferencias socioeconómicas. Más todavía, ellos esperan que las igualdades sociales y una cultura ancestral basada en el *buen vivir* sean las características de este nuevo socialismo. Estas características han sido elaboradas por varios líderes y políticos africanos, siendo una de las más desarrolladas y organizadas la propuesta por Jules Nyerere, que incluso simboliza los contenidos básicos de su proyecto socialista en la palabra swahili “Ujamaa”, cuyo significado remite a hermandad, igualdad, autoayuda grupal y tiene como referencia a las organizaciones tribales africanas. Orientaciones similares promovería el socialismo africano. Recordemos que las expectativas de un socialismo africano no solo estaban en sus líderes políticos sino que eran compartidas por una parte de los analistas europeos, por lo menos hasta mediados de los años sesenta (Balandier, 1971 a y b).

Ahora bien, estas propuestas acompañaban políticas económicas que limitaban, o directamente imposibilitaban, mantener una sociedad de iguales, ya que el tipo de desarrollo económico impulsado en África favorece una estratificación social que profundiza las desigualdades socioeconómicas. Desde esta perspectiva el socialismo africano, incluidas las teorías de la negritud y de la *personalidad africana* se fueron convirtiendo en justificaciones ideológicas de las vías económicas capitalistas

transitadas por los nuevos países. Ya que, si bien los líderes enfatizan y promueven los valores y organizaciones étnicos, sin embargo “Los programas de desarrollo están destruyendo las viejas instituciones africanas.” (Burke, 1968, p. 331).

Esto, lo subrayo, no supone pensar que el conjunto de los intelectuales y líderes africanos actuaron de *mala fe*, ya que considero que ellos tenían claro el problema que supone tratar de generar una sociedad igualitaria, al mismo tiempo que se impulsan procesos económicos que generan desigualdad socioeconómica. Cuando Nyerere se pregunta “¿Cómo tener los beneficios de la sociedad europea [...] y sin embargo conservar la estructura africana de una sociedad en que el individuo es miembro de una especie de hermandad?” (Citado por Roberts, 1967, p. 137), lo hace porque espera impulsar una vía socialista no solo ideológica, aun cuando sus políticas reales favorecieron la implantación del neocolonialismo.

Según la mayoría de los analistas, no solo el lenguaje sino los conceptos y las ideas que fundamentan el socialismo africano, al igual que la teoría de la negritud, son occidentales.

Más aún, marxistas como Jaffe (1976) sostienen que, pese a que el socialismo africano se declara anticolonialista y anticapitalista, en los hechos favorece al neocolonialismo económico-político e incluso al racismo, considerando que conceptos elaborados por el pensamiento europeo como *identidad* y *autenticidad* sumamente utilizados por los intelectuales africanos, no solo evidencian la persistencia del colonialismo cultural sino que siguen promoviendo *diferencias* que alientan el desarrollo de racismos culturales.

Correlativamente, otros analistas sostienen que

A decir verdad, la civilización africana está en vías de disociación y numerosos países se hallan en vías de subdesarrollo cultural y económico. La mayor parte de las lenguas africanas han sido abandonadas a su suerte y destinadas a declinar. El becerro de oro del dinero ha destrozado a los dioses de antaño, que constituían el cemento del cuerpo social. (Ki-Serbo, 1980, vol. 2, p. 932)

Es decir que estos analistas sostenían, en la década de 1970, que no solo el socialismo africano, sino que las sociedades basadas en la solidaridad, en general, estaban en vías de desaparición; ya que las políticas neocoloniales habían reorientado, en pocos años, los socialismos africanos hacia el capitalismo. Lo cual se confirmó desde la década de 1980 hasta la actualidad.

El neocolonialismo emergió luego de la independencia política de los países latinoamericanos y, sobre todo, durante la etapa imperialista. Es decir, el capitalismo convirtió en semicolonias o, si se prefiere, en naciones dependientes, al conjunto de países de América Latina y del Caribe que se habían independizado. Luego de la independencia política africana ocurrió un proceso similar; incluso en África se repitieron expectativas casi idénticas respecto de la posibilidad de un panafricanismo, a las que se habían desarrollado en la búsqueda de un panamericanismo o de una *patria grande*.

El neocolonialismo africano se caracteriza por toda una serie de procesos económicos y políticos que se complementan para convertir a los países africanos en semi-colonias de los países y/o de las empresas de los antiguos países colonizadores. En el plano económico los aspectos más notorios son: que la economía sigue dominada por los países que los colonizaron, que los países africanos generan ciertos productos (materias primas, productos alimenticios) que compiten con los de otros países africanos abaratándolos y que se desarrolla una burguesía nacional que favorece la perpetuación de la situación neocolonial.

A su vez, en el plano político se han institucionalizado estados con sistemas de partido único, gobernados por líderes que más allá de sus diferencias ideológicas tratan de mantenerse más o menos eternamente en el poder. Pero, además, desde principios de los años sesenta se han generado golpes de Estado encabezados por militares que periódicamente toman el poder. Y esto es correlativo con procesos de enfrentamientos, frecuentemente étnicos, que han dado lugar a la creación de *micropaíses* sin capacidad de autosustentarse económicamente y que profundiza aun más la dependencia económica neocolonial.

Gran parte del neocolonialismo se montó sobre procesos generados por el desarrollo capitalista profundizados después de la descolonización, y me refiero específicamente al tribalismo y la balcanización:

Conjuntamente con el neocolonialismo se presenta lo que podría llamarse neotribalismo. La “concesión” de la independencia a Ghana, Nigeria, Sierra Leona, Kenya, el Sudán y Uganda por Inglaterra, fue llevada a la práctica por medio de una regionalización “neotribal” de cada colonia [...]. Los belgas en el Congo, Ruanda y Burundi; los portugueses en Guinea, Angola y Mozambique, y los franceses en todo su imperio colonial africano, han hecho un uso extensivo y sistemático del tribalismo como forma de dividir para reinar. El tribalismo fue un instrumento importante en la ocupación italiana de Etiopía, Eritrea, Libia y Somalia. (Jaffe, 1976, p. 11-12)

Luego de la independencia política, en gran parte de los países africanos se han producido fuertes enfrentamientos tribales entre diferentes grupos étnicos, que en ciertos casos generaron etnocidios. Y así los luluas se enfrentaron a los luba, los hutus a los tutsi, los ibos a los hausa, los dinka a los nuer, en territorios de Nigeria, Sudán, Kenia, Uganda. Y en todos estos casos “se trata menos de nacionalismos que de xenofobia étnica, que reproduce con mayor virulencia los antagonismos precoloniales” (Ki-Serbo, 1980, vol. 2, p. 978). Posiblemente el etnocidio más documentado sea el que se dio en Ruanda, cuando entre abril y julio de 1994 la mayoría étnica hutu asesinó alrededor de 800 mil tutsis y hutus moderados. Este proceso continúa hasta la actualidad en nombre de pertenencias y diferencias étnicas y religiosas en varios países africanos; a finales de 2013 y principios de 2014 los medios nos informaron reiteradamente sobre el asesinato y mutilación de niños y jóvenes en la República

Centroafricana por conflictos étnicos y religiosos (La Jornada, 16 de abril de 2013; 15 de febrero de 2014)<sup>9</sup>.

Pero es importante recordar que el tribalismo, considerado por líderes como Nyerere una de las bases de la posibilidad de un socialismo africano, en la práctica ha sido instrumentado sistemáticamente para dividir y provocar enfrentamientos que, a veces, concluyeron en masacres. Por lo que nuevamente señalamos que más que los conceptos, teorías e ideologías en sí, lo que tenemos que analizar es para qué, cómo y por quiénes son usados, así como las consecuencias que generan. Obviamente, en este caso me refiero a los conceptos de “socialismo africano” y de “negritud”, pensando en las expectativas depositadas en los procesos de cambio alternativo que podrían producirse en las comunidades y en los grupos étnicos americanos.

## Interregno antioccidental y algunas omisiones

Ahora bien, como ya lo indicamos, en los años cincuenta y sesenta, por lo menos una parte de los intelectuales latinoamericanos estaba al tanto de lo que ocurría en el proceso de descolonización africano, dadas las concomitancias que encontraban con ciertos procesos latinoamericanos. En México, quien sería luego uno de los líderes teóricos e ideológicos del indianismo y me refiero a Bonfil, en un texto publicado en 1970 hacía referencia a la influencia de Fanon, Memmi y Kenyata en la “nueva sociología latinoamericana”. Y desde la década de 1960 autores como Gonzalez Casanova, Stavenhagen y el mismo Bonfil, utilizaron conceptos como el de *situación colonial*, acuñado por Georges Balandier y otros antropólogos especializados en África; incluso el concepto de “colonialismo interno”, utilizado por estos autores, está implícito en elaboraciones pensadas para la situación africana.

Para Bonfil, las culturas prehispánicas se modificaron en la situación colonial; fue esta la que desestructuró las culturas indígenas, las que se encapsularon en sí mismas, tal como Fanon planteaba que los argelinos habían hecho en relación con la dominación colonial francesa. De tal manera que Bonfil, y parte del movimiento indio, analizaron la situación indígena a través de la dialéctica colonizador/colonizado, ya que “Salvo en el orden jurídico formal, la situación colonial persiste hasta hoy.” (Bonfil, 1981, p. 26). Más aún, su propuesta del panindianismo basada en la condición colonial de los pueblos originarios, de finales de los años setenta, estaba calcada de las propuestas panafricanistas de las décadas de 1950 y 1960.

Pero justamente, a partir de principios de los años setenta, las referencias al proceso africano desaparecieron de los intereses de los intelectuales latinoamericanos, preocupados por las reivindicaciones indianistas; y así observamos que en el documento presentado por Bonfil en la Segunda Reunión de Barbados, el 28 de julio de 1977, al referirse al contexto internacional dentro del cual se desarrollaba

---

<sup>9</sup>Los procesos de limpieza étnica se dan, también, tanto en sociedades de Asia y Oceanía, como de países europeos.

el movimiento indígena latinoamericano señalaba “El último quinquenio ha visto el ascenso de los movimientos étnicos, regionales y nacionalistas, en casi todos los países étnicamente plurales, tanto del mundo desarrollado como en el Tercer Mundo” (1979, p. 35). Y ejemplificaba dicho ascenso con el triunfo vietnamita, el avance de China y el poder de los países árabes, pero sin hacer referencias al proceso de descolonización africana subsahariana.

Esta *desaparición* del proceso africano llama la atención porque, como ya vimos, la mayoría de sus propuestas eran similares –por no decir idénticas– a las que desarrollaron Bonfil y otros intelectuales, y una parte de los líderes de los movimientos indianistas y etnicistas latinoamericanos. Y esta omisión les impidió analizar procesos africanos que potencialmente podrían producirse en los movimientos etnicistas latinoamericanos, como los conflictos interétnicos, las divisiones intraétnicas, el destino del socialismo africano y del *buen vivir*, la concreción solo formal del panafricanismo, el desarrollo de sociedades étnicas estratificadas y desiguales pese a las consignas de igualdad, el desarrollo de burguesías étnicas, el uso de ideologías africanistas anticapitalistas que se plegaron al desarrollo capitalista dependiente, y la conversión de la descolonización en neocolonialismo.

Ahora bien, las luchas por la descolonización desarrolladas hasta mediados del siglo XX, subrayaban la pertenencia e identidad de los pueblos colonizados, y especialmente la *diferencia* que existía entre las concepciones y formas de vida africanas y las *occidentales*, pero en términos políticos se luchaba contra el colonialismo y el capitalismo más que contra *Occidente*, aunque se iba configurando la idea de que todo lo negativo que pasaba en África era debido a las consecuencias de la colonización occidental.

La crítica a Occidente se desarrolla e incrementa con el proceso de descolonización política que se da después de concluida la Segunda Guerra Mundial; dicha crítica va pasando de señalar las diferencias y los errores en las interpretaciones europeas del pasado africano hasta convertirse en fuertemente antioccidentales. Subrayando no solo la incompatibilidad entre las culturas africanas, y en particular las árabes, con la cultura occidental, sino los usos colonizadores que los países europeos y los EEUU han hecho de su propia cultura, pretendiendo convertirla en *la cultura universal*. De tal manera que la importancia dada a los derechos individuales y a los derechos humanos por Occidente, no solo serían producto del etnocentrismo de los países occidentales, sino mecanismos de poder y de subalternización impuestos a los otros pueblos. Es decir, se desarrolla un rechazo no solo a Occidente sino a la occidentalización, e incluso varios analistas sostienen que, sobre todo a partir de 1970, se está dando una fuerte disminución de la influencia occidental en los países afroasiáticos. Y desde los años ochenta se hablará no solo del declive de Occidente sino de la orientalización y latinoamericanización, por lo menos de los EEUU, y de una transición que, cada vez más, ve a China como la futura potencia hegemónica.

Debemos recordar que el antioccidentalismo, incluido el *antiblanquismo*, han sido utilizados desde, por lo menos, la conclusión de la Primera Guerra Mundial por muy diversos sectores sociales como mecanismo no solo de crítica negativa hacia los

países occidentales sino como instrumento ideológico de pertenencia, diferencia y afirmación étnica y/o nacional de los colonizados. Y así, por ejemplo, en el caso del movimiento negro de los EEUU, Essien-Udom concluye

Los nacionalistas negros, en general, han intentado enfrentarse al problema de la identidad insistiendo en que “lo que el negro” necesita es separarse completamente de la mayoría blanca y establecer una agenda propia. A diferencia de una gran mayoría de americanos negros, los nacionalistas sostienen que una identificación positiva con su “condición de negros” o con la patria ancestral [África] es un requisito previo a la lucha por la dignidad personal y a la acción colectiva. (Essien-Udom, 1967, p. 30)

Los nacionalistas negros de los EEUU consideran que no solo han sido excluidos sino degradados, y que la mayoría de ellos se asume como inferiores y subordinados al blanco; que “la masa de negros se siente abrumada por un sentimiento de total impotencia.” (Essien-Udom, 1967, p. 80) y por lo tanto deben apartarse de los blancos y de Occidente. Ellos tienden a ver su lucha por la dignidad negra como una pugna entre el bien y el mal, donde Occidente es el mal y los negros y Dios están del lado del bien.

Algo similar observamos en el caso del movimiento indio de los EEUU, que opone su identidad basada en la *espiritualidad* al economicismo del hombre occidental. El núcleo del mantenimiento de la identidad indígena está en lo que los activistas indios “...llaman soberanía, que implica una amplísima autonomía política, social, económica y cultural.”

(Marientras, 1982, p. 233). Ellos sostienen que si bien cada vez más indios viven en núcleos urbanos; y pese a que tanto ellos como los que viven en territorios indios utilizan cada vez más productos occidentales, sin embargo, no han sido asimilados por los blancos.

Y encontramos declaraciones de este tipo también en los movimientos étnicos desarrollados, sobre todo después de 1970, desde México hasta Chile y Argentina. Estos también reivindican la espiritualidad maya o quechua y la confrontan con el materialismo occidental. Para ellos, igual que para los africanos *de* África, para los afroamericanos de los EEUU, y para los indios de este último país y de Canadá, dicha espiritualidad, el comunitarismo y la solidaridad habrían sobrevivido a la situación colonial. Se cuestiona la concepción occidental, no solo en términos económicos y políticos sino también morales, de tal manera que la racionalidad occidental – especialmente la científica– sería, además de diferente a la amerindia, moralmente inferior. Es una racionalidad que conduce a la destrucción del planeta; más todavía, para indianistas como Raigadas (1974, 1978, 1982), lo occidental es equivalente a “podredumbre y criminalidad”. En general, los movimientos indios americanos –y también los africanos y los asiáticos– apelan a la “espiritualidad” como un criterio que los diferencia radicalmente de los occidentales. Y así, por ejemplo, durante las últimas décadas del siglo XX, el movimiento maya guatemalteco también se caracterizó por impulsar el reconocimiento de la identidad maya basada en la espiritualidad, de tal manera que lo sagrado se convierte en el eje de su identidad y de su

diferencia con los mestizos y los blancos. Este movimiento pasó de un modelo de demanda política que reclamaba soberanía en términos políticos, dentro del Estado, “...a una concepción de pueblo originario que reclama una autodeterminación más allá de la esfera política, porque no se definen como y contra una nación, sino como y contra una civilización.” (Bastos *et al*, 2013, p. 326). No pretenden su separación del Estado guatemalteco, sino una autonomía basada en lo espiritual y en la diferencia, que como sabemos constituye una propuesta que había sido desarrollada previamente por el movimiento indio de los EEUU.

Es decir que la concepción antioccidental puede elegir vías de crítica casi exclusivamente *espiritual*, como en el caso de una parte de los mayas guatemaltecos, o pueden impulsar vías políticas y económicas incluyendo contenidos espirituales como ocurre entre los aymaras bolivianos o los mapuches chilenos. Y, además, pueden optar por formas de cuestionamiento pacífico o por vía de la lucha armada como son actualmente los casos de Al Qaeda e ISIS. Pero considero que en el caso de los movimientos latinoamericanos, y más allá del dominio o no de discursos esencialistas de líderes e intelectuales, lo que busca la población originaria son transacciones que posibiliten no solo la pertenencia étnica y la convivencia con los *otros*, sino mejores niveles de vida. Y justamente en estos aspectos es donde residen algunas de mis dudas, dado que en los análisis de los que defienden la *espiritualidad* no-occidental no termino de entender dos cuestiones; la primera, si la noción de falta de espiritualidad en el mundo occidental es una concepción exclusiva de los intelectuales que lo proponen, o también los conjuntos sociales *no occidentales* consideran que ellos son *espirituales* y los occidentales no; dado que, entre otros hechos, el cristianismo ha pasado a ser parte nuclear de los saberes indígenas. Y la segunda duda tiene que ver con que no termino de entender a qué Occidente se refieren cuando señalan, no solo la falta de espiritualidad, sino a una sociedad caracterizada por el racionalismo cartesiano, la razón instrumental y características por el estilo. En principio, supongo que al señalar esto no se están refiriendo solo a Descartes o a Kant, sino que tomarán en cuenta a las diversas tendencias que han existido y existen en el pensamiento occidental, pero también a los diversos conjuntos sociales que constituyen Occidente. De tal manera que la racionalidad instrumental habrá que encontrarla no solo en los pensadores de la llamada modernidad, sino en la población francesa, española, inglesa, alemana, italiana y de otros países occidentales. Y habrá que encontrarla también en los catalanes y en los andaluces; en los milaneses y en los originarios de Calabria, en los norteamericanos del sur profundo y de California.

Pero la denuncia de falta de espiritualidad y de tener solo valores materiales, ¿cómo explica el desarrollo de la literatura romántica o de las novelas rosa tipo Corin Tellado?; ¿cómo explica a Beethoven o Chopin, y la música popular, desde el jazz hasta el tango pasando por la cumbia y el danzón?, ¿cómo explica la persistencia, renovación y reaparición del “*mondo mágico*”, más allá de su mercantilización?, ¿cómo explica que el principal país capitalista se caracteriza actualmente no solo por un renacimiento religioso con algunas fuertes tendencias cristianas fundamentalistas, sino con una expansión religiosa que no solo niega la teoría de la evolución

y propone el creacionismo como opción, sino que en algunos estados ha conseguido eliminar la enseñanza de la teoría de la evolución?, ¿cómo explica que el país considerado más materialista de la Tierra, no solo cree en Adán y Eva, y en el infierno, sino que se hayan difundido religiones, técnicas y terapias *orientales*; y donde las *vibras* y los *partos humanizados* son parte de la cultura de por lo menos algunos sectores sociales. Y si bien muchos de estos aspectos adquieren características *new age* más o menos mercantilizadas, no por eso dejan de existir y expandirse y, sobre todo, expresan representaciones y prácticas espirituales.

Los estudios, por supuesto occidentales, sobre las organizaciones familiares y las relaciones hombre-mujer han evidenciado que los occidentales inventaron el llamado “amor romántico” (Rougemont, 1997), como también inventaron Hollywood. Y, aunque no los inventaron, parece ser que es la sociedad donde se cometen más crímenes pasionales, tanto en las películas y las series televisivas como en la vida cotidiana.

Se acusa a Occidente de racionalista, pero ¿quiénes serían los racionalistas en términos de conjuntos sociales? Si algo caracteriza a Occidente es la simultánea defensa y crítica de la razón; y más aún, Occidente no solo ha dado lugar al desarrollo de escuelas filosóficas llamadas “irracionales”, sino que ha promovido movimientos sociales como el nazismo, considerado también como *irracional*. Pero lo que estoy señalando no implica creer que Occidente sea mejor o peor, más simple o más complejo, lo que trato de mostrar y cuestionar son los esquematismos sesgados, las propuestas de bloques culturales monolíticos, la adjudicación de lo *espiritual* y de lo *material* a ciertos aspectos de algunas culturas y no a otras.

Es bastante obvio que una parte, por lo menos, de los énfasis en la identidad, la diferencia y la crítica a Occidente, cumplen una función ideológica de refuerzo de la cohesión y de movilización social para los movimientos y los países periféricos. Puede tener un papel aglutinador y de rehabilitación cultural, y así debe entenderse el énfasis ideológico que colocan los movimientos etnicistas e indianistas y, sobre todo, sus intelectuales (Bonfil, 1981) en la propuesta del choque entre dos civilizaciones –la occidental y la indígena– consideradas como bloques monolíticos incompatibles. Pero Bonfil y otros intelectuales indianistas saben que ni Europa occidental ni América precortesiana han sido nunca bloques homogéneos, sino que sus propuestas monolíticas tienen objetivos de tipo ideológico movilizador. Es más, la mayoría de los críticos de *Occidente* que conozco saben que Occidente no inventó las masacres, y saben que no solo Occidente se expandió colonialmente, sino que también lo hicieron, por ejemplo, el imperio mexica y, sobre todo, el incaico. Saben que, si bien los países occidentales han tratado de *dividir para reinar*, esta es una antigua estrategia previa al capitalismo; más todavía, en el mundo de la segunda posguerra existieron ciertas divisiones que favorecieron la hegemonía capitalista, pero que no fueron generadas por Occidente, como ocurrió con la *división* entre la URSS postestalinista y la China de Mao; o como está ocurriendo en la actualidad entre los regímenes comunistas de China y Vietnam. Por lo que necesitamos revisar las tendencias ideológicas que dominan las propuestas indianistas y no indianistas, refiriéndolas a las categorías de la vida cotidiana como mecanismo de objetivación.

## Capítulo 6

# De líderes y pueblos: ¿qué pasó con Mandela?

Como vemos, gran parte de lo ocurrido en África entre las décadas de 1950 y 1970 puede ser referido a procesos y situaciones latinoamericanos, al igual que la trayectoria de líderes e intelectuales que impulsaron la vía socialista africana. Considero que la trayectoria de Mandela como activista político, desde su participación inicial en el Congreso Nacional Africano, su adhesión a concepciones comunistas y más tarde a la lucha armada, así como las estrategias políticas empleadas para asegurar la eliminación del *apartheid* sudafricano y acceder democráticamente al gobierno de Sudáfrica, para terminar convalidando el neocolonialismo no solo de su país sino también de África, expresa el *destino* de una parte significativa de los dirigentes políticos africanos. Además, permite comprender por qué su muerte dio lugar a un reconocimiento universal, desde las más diversas tendencias ideológicas de izquierda, centro y derecha, incluyendo los gobiernos de los más importantes y poderosos países neoliberales, que son los que controlan neocolonialmente a África y especialmente a Sudáfrica.

Al morir, Mandela apareció ante el mundo como un líder exclusivamente pacifista, pese a haber impulsado la lucha armada en su país, lo que le costó veintiséis años de cárcel; y en sus funerales, junto con los cánticos mortuorios de sus seguidores, su féretro apareció rodeado por los miembros de la nueva élite económica negra, que pertenece al mismo partido que Mandela, pero que se caracteriza por su interminable corrupción. Es más, los medios nos mostraron constantemente las figuras presidenciales de Mandela y Barack Obama, como expresiones del *poder negro*; cuando lo que expresan es la convalidación del neocolonialismo, que involucra tanto a los colonizadores como a los colonizados.

Más allá de reconocer el pasado combativo de Mandela; más allá de reconocer que sus transacciones con el *apartheid* posibilitaron la construcción formal de un país donde negros, blancos e hindúes *serían iguales*, evitando un *baño de sangre*; hay que admitir que, sin duda, sus negociaciones posibilitaron la continuidad de la dominación colonial, por lo menos en términos económicos. La distribución de la riqueza no se modificó y el poder económico siguió en manos de los *blancos, hindúes* y, en menor medida, de la nueva burguesía negra, de tal manera que casi la mitad de la población negra vive en situación de pobreza. El 87% de la tierra sigue estando en manos de blancos y las explotaciones mineras pertenecen a empresas transnacionales. Si bien solo el 9% de la población es blanca, dicho grupo ocupa el 63% de

los puestos directivos. Bajo Mandela se mantuvieron las dirigencias tradicionales de las dos principales etnias y se desarrolló una fenomenal corrupción en los funcionarios electos políticamente. No solo no se hizo ninguna reforma agraria, sino que tampoco se indemnizó, tal como se había prometido, a la población negra damnificada por el *apartheid*. Más aun, el ejército sudafricano jugó, y sigue jugando, un papel decisivo en el *mantenimiento de la paz* en varios estados africanos, de tal manera que bajo Mandela no solo se aseguró la continuidad neocolonial, sino que Sudáfrica operó, según Wallerstein (2014), como un Estado subimperialista<sup>1</sup>.

La mayor parte de los países que impulsaron el socialismo africano no solo se convirtieron en dictaduras unipersonales no socialistas, sino también en semicolonias. El panafricanismo, objetivo central de los intelectuales de la negritud y de los líderes políticos africanos de posguerra, se convirtió en un instrumento más del dominio neocolonial. Y esto lo sabemos desde hace mucho; hace décadas que sabemos que los discursos de la negritud, del socialismo africano y del renacimiento de África han sido utilizados como coartadas ideológicas del neocolonialismo. Y también sabemos que el *complejo museográfico* en que se convirtió la negritud, ha favorecido la melancolía por un pasado imposible de recuperar y que, como propone Ki Zerbo (1980), es necesario reconvertir en vida actualizada, en lugar de pretender que los museos nos sigan hablando del paraíso que perdimos y que los intelectuales africanos convezan a su población de que la civilización egipcia era negra y que gran parte de los principales inventos previos al capitalismo fueron realizados por negros africanos.

## Todos somos leninistas

Durante las décadas de 1950 y de 1960, e incluso en la de 1970, gran parte de los movimientos de liberación africano se identificaban con ideologías de izquierda, en términos de socialismo o nacionalismos africanos. Pero en la actualidad casi todo eso desapareció, reemplazado por movimientos sociales que apelan a principios religiosos, o por líderes que siguen invocando propuestas socialistas, pero con el único objetivo de tomar y mantenerse en el poder, como ocurrió con gran parte de los viejos líderes de izquierda, de lo cual Robert Mugabe, de Zimbabue, es una expresión paradigmática.

Posiblemente Angola constituya una muestra extrema, casi caricaturesca, de este proceso, dado que la lucha descolonizadora fue llevada a cabo por tres grupos con diferentes orientaciones marxistas que en 1975 consiguieron independizarse de Portugal. Obviamente, a partir de entonces se desató una guerra civil entre los tres

---

<sup>1</sup>Para entender la trayectoria de Mandela es básico reconocer que sus luchas se dieron en el país de mayor extensión geográfica y con el mayor producto bruto interno de África. Es un país que, en la década de 1970, tenía una renta nacional que constituía el 25% de la renta total africana; su comercio representaba el 25% del total africano, y donde las inversiones extranjeras eran el 33% del total de las inversiones en África.

grupos, que concluyó con el triunfo del grupo que era apoyado por Cuba y la URSS; el nuevo gobierno creó como insignia una bandera neocomunista y llamó Avenida Karl Marx a la principal vía de la capital de Angola. Pero, desde finales de la década de 1970 hasta la actualidad, Angola fue estableciendo relaciones económicas y políticas cada vez más estrechas con los EEUU, cambió su bandera, y ahora la avenida Karl Marx se llama Portugal, es decir el nombre de la potencia que la colonizó. Según un novelista angoleño “Veinticinco años después de la independencia, parecemos un pueblo colonizado más de lo que nunca fuéramos antes.” (Anderson, 2012, p. 69).

Considero que hay hechos que revelan casi paradigmáticamente la orientación práctica y no solo narrativa de los procesos que estamos analizando, y a pesar de ser hechos tan evidentes no se establecen las conclusiones posibles al respecto. Uno de esos hechos nos indica que una parte importante del movimiento negro de los EEUU, desde principios del siglo XX, y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, planteó, en articulación con el proceso de descolonización, el “regreso a África”. Pero ocurrió que prácticamente ningún afroamericano de los EEUU “regresó” a África, salvo Eldridge Cleaver y por las razones lamentables que todos conocemos. Y ello, pese a que varios de sus principales líderes trataron de impulsar dicha migración a la tierra de los *antepasados*. Pero esto no solo ocurrió con los *negros* de los EEUU, ya que la mayoría de los hijos de los latinoamericanos nacidos en los EEUU, incluidos los descendientes de nuestros grupos étnicos, en las últimas décadas, regresan cada vez menos al territorio de sus antepasados. Más todavía, los nativos africanos y americanos no solo no regresan, sino que, como ya señalamos, los que se encuentran allá tratan de migrar a los EEUU y a países europeos en forma cada vez más masiva.

Y esto ocurrió, en el caso de los afroamericanos de los EEUU, incluso durante el lapso en que los diferentes movimientos negros hablaban no solo de negritud, sino de conciencia e identidad étnica, y una parte proponía concepciones de “poder negro” que incluían la lucha armada. Estas tendencias se desarrollaron durante las décadas de 1950 y 1960, junto con el movimiento indio de los EEUU, antes que los movimientos étnicos latinoamericanos. En términos políticos y sociales, ciertos sectores del movimiento negro cuestionaron y trataron de cambiar los aspectos que no solo evidenciaban la asimilación de los negros a la sociedad blanca, sino su falta de enfrentamiento y resistencia. Subrayando el hecho de que la mayoría de la población negra construye/utiliza una *cara* frente al blanco, tratando de cumplir con las expectativas del “negro bueno” que estos tienen, y ocultando la violencia que como miembro de la población negra sufrió y sufre en las situaciones colonial y de clase que le impuso la sociedad blanca. Pero este afroamericano que se presenta así ante la sociedad *blanca*, cuando regresa a su barrio y a su casa, reacciona violentamente ante cualquier minucia; violencia contenida que explota y ejerce sobre todo contra su propia familia y contra sus vecinos afroamericanos, y no contra los blancos.

A principios de la década de 1960, Elijah Muhammad, el máximo dirigente de la Nación Islámica Negra estaba preocupado por las constantes violencias que los negros de los EEUU ejercen entre sí; según él, los afroamericanos tratan de no aparecer violentos ante los blancos, pero en sus propios barrios la emprenden a cuchilladas y balazos contra otros negros: “Tal parece que perdieron toda conciencia

cuando desahogan sobre los de su propia sangre, color y huesos, el disgusto que sienten por todo lo blanco.”, (citado por Essien-Udom, 1967, p. 318). Y esto se expresa a través de las tasas de homicidio diferenciales que se registran en la población negra de los EEUU.

Ahora bien, una de las constantes que surgen del análisis de la trayectoria del movimiento negro de los EEUU es que una parte significativa, o la mayoría, de la población no solo no se moviliza, sino que no le interesa o no está de acuerdo con las propuestas de los líderes. Y así, por ejemplo, parte de las encuestas y trabajos etnográficos realizados en las décadas de 1950 y 1960 indicaban que

La mayoría de los negros de los EEUU no quiere volver a África ni residir en ningún otro país. No les interesa el establecimiento de un Estado negro; todo lo que desean es mejorar su condición en los EEUU [...] ellos se consideran parte del “pueblo americano”, y buscan gozar los beneficios que ofrece la civilización americana [...]. Los negros se identifican con las metas que persigue Norteamérica [...] para la mayoría cualquier orientación ideológica es superflua. (Essien-Udom, 1967, p. 430-431)

Es decir, lo que quiere la mayoría de los negros de los EEUU es vivir mejor, pero no en África sino en *su* país, es decir los EEUU<sup>2</sup>. Lo cual no niega que, simultáneamente, se sientan marginados, racializados y criminalizados por la sociedad norteamericana a la que pertenecen.

La mayoría de la población negra está identificada con EEUU y acepta las pautas básicas de la cultura norteamericana; más aún, pese a su origen africano no cristiano es sin embargo uno de los grupos norteamericanos con mayor adhesión al cristianismo, por supuesto apropiado por la sociedad afroamericana. La población negra no se vive como asimilada, sino que considera que la sociedad en la cual vive es su sociedad; y ello pese al racismo, la exclusión y la explotación que padece. Es más, por lo menos una parte de sus valores sociales son norteamericanos. Serían estas características las que explican la débil incidencia del activismo negro en la población afroamericana, la cual adhirió más a la lucha por los derechos civiles y por la *acción afirmativa* que fueron llevadas conjuntamente con otros grupos, incluidos *blancos*, y no con objetivos de regreso a África, como lo proponían los sectores políticos más radicales.

Si esto es así, ¿cómo explicamos las diferencias entre los activistas y la población?, cuestión que también necesitamos plantear para los movimientos étnicos latinoamericanos, para los *Occupy Wall Street* o para el movimiento feminista a nivel mundial. Obviamente, este interrogante es parte de antiguos problemas políticos que se vienen reiterando en diferentes contextos, por lo menos desde el siglo XIX, respecto del cual es preciso tomar decisiones teóricas y metodológicas, y por supuesto

---

<sup>2</sup>Décadas después, Phillipe Bourgois (1993) estudiando jóvenes de clase baja de origen puertorriqueño en New York, encontró que los valores culturales e ideológicos de estos jóvenes son los de la sociedad norteamericana.

políticas, y subrayo decisiones, porque interpretaciones existen varias, en su casi totalidad generadas por el *pensamiento occidental*. Estas decisiones implican varios problemas, pero especialmente tres: ¿Quiénes proponen, organizan, impulsan y mantienen las acciones?, ¿cuáles son las relaciones dominantes entre líderes/activistas/élites, por un lado, y pueblo/comunidad, por otro?, y ¿cuáles son los orígenes de las ideas básicas que manejan los líderes y activistas y los conjuntos sociales?

Si bien los tres interrogantes son importantes, me detendré especialmente en el tercero, dado los objetivos de este texto. Para autores como Hobsbawm que, no olvidemos, fue miembro del Partido Comunista de Gran Bretaña, “la historia de quienes han transformado el tercer mundo en este siglo es la historia de minorías, de élites muy reducidas en algunas ocasiones, porque solo un pequeño estrato poseía los conocimientos, la educación e incluso la instrucción elemental requerida.” (2007, p. 206). Por su parte, y aparentemente en las antípodas, el EZLM sostiene que el eje de los procesos revolucionarios está en “mandar obedeciendo”. Pero, y es mi interrogante en términos académicos y no solo políticos ¿cómo sabemos si realmente es así en ambos casos? Hasta ahora todo indica que en el proceso de descolonización africano ocurrió como señala Hobsbawm, y en el proceso chiapaneco también; pero habría que demostrarlo y, además, evidenciar en qué concluyeron dichos procesos y el papel que tuvieron los líderes, los conjuntos sociales y los intelectuales más o menos orgánicos.

Correlativamente, la relación líderes-comunidad constituye una de las claves de todo movimiento social, incluidos los partidos políticos, dado que, sobre todo, los análisis sobre el sujeto llamado *proletariado* dio lugar a las propuestas sobre la “ley de hierro de las burocracias” o la necesidad de construir un partido formado por activistas de tiempo completo como vanguardia de los sectores subalternos, así como otras posibilidades. Dentro de estas y otras concepciones surgieron las propuestas de proletarizarse o por lo menos desclasarse en términos ideológicos, y por supuesto la discusión sobre si la organización debería hacerse en términos de partido o de movimiento. Pero lo que me interesa subrayar es que todos estos aspectos discutidos y experimentados durante gran parte del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, los reencontramos en la actualidad, aunque ya no referidos al proletariado. Las reflexiones y acciones siguen siendo similares desde las que van desde propuestas horizontales y casi autogestivas, dominantes a nivel de discurso durante las décadas de 1980 y de 1990, hasta las que retoman las concepciones verticalistas y elitistas especialmente desde el año 2000. Pero ¿cuáles son las relaciones líderes/población que operan actualmente dentro de los movimientos sociales?, observadas no solo a través de los líderes y de los intelectuales orgánicos de los movimientos o partidos, sino también de la población. Por lo menos yo, no lo sé, aunque tengo interpretaciones al respecto.

Ahora bien, la casi totalidad de las teorías, ideologías, conceptos, formas de organización y acciones sobre los dos aspectos señalados son, por lo menos desde mediados del siglo XIX, de origen *occidental*. Y estas concepciones y acciones son las que manejan los líderes políticos y los intelectuales de los países periféricos, más allá de la existencia de manuales precapitalistas de guerra chinos, japoneses o

vietnamitas. Pero, mientras en el siglo XIX y principios del XX se asumía el origen occidental de las teorías y acciones, a partir de la década de 1930, pero sobre todo desde la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, se gestaron y desarrollaron concepciones que, aun basadas en el pensamiento occidental, cuestionaron no solo a los países colonizadores, sino a Occidente en general. Las concepciones ideológico-políticas que utilizaron estos movimientos e intelectuales provenientes del liberalismo, del conservadurismo, del socialismo, del comunismo e incluso del nazismo, y sus múltiples variantes, se caracterizan también por haber sido generadas en su mayoría en los países occidentales. Por su parte, las propuestas de la negritud y del socialismo africano resignifican la cultura africana a partir de conceptos y concepciones occidentales.

Además, estas propuestas políticas e ideológicas africanas están saturadas de concepciones filosóficas kantianas, hegelianas, marxistas, positivistas neokantianas, fenomenológicas, pragmáticas y existencialistas. Si pensamos en el caso de Latinoamérica observamos que, sobre todo los sectores dominantes, adoptaron a finales del siglo XIX, no solo las concepciones económico-políticas capitalistas, sino que harían suyas las concepciones positivistas, evolucionistas y racistas desarrolladas en Europa. Las propuestas indigenistas elaboradas desde la década de 1920, referidas o no al mestizaje, que cuestionaban las concepciones racistas, también fueron generadas a partir de concepciones europeas. Lo mismo podemos decir de los conceptos y propuestas multiculturalistas, interculturalistas, etnicistas e indianistas que se elaboraron, especialmente desde la década de 1970 y que, aun cuestionando a Occidente y denunciándolo como etnocida, utilizarían no obstante teorías y conceptos fraguados por pensadores, primero europeos y luego norteamericanos. Recordemos que el concepto de genocidio, posterior a la Segunda Guerra Mundial, fue desarrollado por europeos a partir de los crímenes nazis contra los judíos y otros grupos; el de etnocidio, elaborado también por europeos, durante la década de 1970, fue rápidamente adoptado por antropólogos latinoamericanos. Lo interesante a señalar es que, pese a que la conquista europea de América generó el más grande genocidio, por lo menos conocido, los latinoamericanos no lo caracterizaron ni reflexionaron en términos de genocidio hasta finales de la década de 1960, y todo indica que la mayoría de los movimientos nativos tampoco. Los conceptos de identidad, de diferencia y de resistencia en sus múltiples expresiones esencialistas, empiricistas o dialécticas fueron acuñados y aplicados previamente por líderes políticos e intelectuales occidentales. Y esto es así, más allá de las implicaciones que tenga este reconocimiento.

Es interesante observar que las fundamentaciones del indigenismo integracionista latinoamericano, como las de gran parte de sus críticos indianistas y etnicistas, al colocar en el núcleo de sus concepciones el relativismo cultural y proponer una visión integrada y homogénea de las sociedades nativas organizadas casi exclusivamente en torno a lo cultural, remiten a las propuestas de la antropología cultural norteamericana.

Una parte de las elites del mundo periférico estudió, y sigue estudiando y/o viviendo, en los países centrales, especialmente en Gran Bretaña, Francia y sobre todo, desde la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, en los EEUU. Y, como ya

vimos, los autores que gestaron la teoría de la negritud estudiaron en Europa –específicamente en Francia– en la década de 1930, lo mismo podemos decir de gran parte de los principales líderes políticos africanos como Kwame Nkrumah, Sekou Touré, Sédar Senghor, Mamadou Dia, Jomo Kenyata y, por supuesto, también líderes asiáticos como Ho Chi Minh. Incluso el principal teórico del uso de la violencia en la revolución argelina –Frantz Fanon–, nativo del Caribe, estudió en Francia. Pero, además, el indigenismo asimilacionista está basado en teorías antropológicas norteamericanas, especialmente las relativistas culturales; y en el caso de los principales teóricos del indianismo americano, como por ejemplo Bonfil, elaboraron sus principales conceptos e interpretaciones a partir de propuestas de autores como Georges Balandier, Robert Jaulin, Hebert y teóricos gramscianos de las clases subalternas. Y lo mismo podemos decir respecto de la escuela hindú de los estudios de la subalternidad.

Si bien una parte de los líderes tercermundistas del periodo 1930-1950 se formaron directa o indirectamente a través de concepciones políticas, ideológicas y teóricas generadas previamente en Occidente, no podemos establecer conclusiones generalizables respecto de las orientaciones políticas asumidas por ellos ya que, mientras algunos no solo cuestionaron sino que combatieron al colonialismo hasta la independencia de sus países y seguirían oponiéndose luego al neocolonialismo; otros, más allá de sus críticas anticoloniales, siguieron asimilados a las concepciones occidentales, y otros reproducirían no solo las formas de pensar sino los estilos de vida de las sociedades dominantes. Algunos críticos latinoamericanos denunciaron, desde la década de 1930, al colonialismo cultural que había atrapado a una parte de los líderes políticos e intelectuales de los países periféricos, lo cual fue retomado periódicamente por nuevas generaciones y nuevas escuelas anticolonialistas que, de tanto en tanto, redescubren que existe el colonialismo, como ocurre con varios de los que se dedican a los estudios culturales desde hace algunos años, pero sin analizar la complejidad de dicho neocolonialismo. Por ejemplo, entre las décadas de 1940 y 1970, para los críticos nacionalistas argentinos, incluso de izquierda, el *grupo Sur*, y especialmente Jorge Luis Borges, constituían el máximo exponente de ese colonialismo cultural. Lo que amerita una reflexión, que no vamos a hacer aquí, sobre la relación entre colonialismo cultural y producción artística, dado que Borges ha sido considerado por gran parte de los especialistas como el mejor escritor latinoamericano del siglo XX.

Considero que necesitamos referir las orientaciones que tomaron estos líderes políticos e intelectuales, a las condiciones particulares y mundiales que operaron durante su trayectoria. Por ejemplo, no cabe duda de que, en el caso de países africanos y asiáticos, los líderes políticos, al menos una parte, eran también destacados intelectuales anticolonialistas, lo cual posibilita observar la correlación entre sus prácticas políticas y sus propuestas *teóricas*. Pero, además, tampoco cabe duda de que la mayoría concluyó apoyando los procesos neocoloniales, aun cuando varios de los principales intelectuales y líderes fueron asesinados o se apartaron de la acción política.

Considero que la discusión sobre si las ideas utilizadas por los líderes del socialismo africano y los indianistas latinoamericanos son o no occidentales constituye un problema a dilucidar. Pero también pienso que no es determinante, ya que lo decisivo es el proceso de apropiación generado no solo por los líderes e intelectuales sino por los conjuntos sociales y no solo de las ideas sino de las prácticas, occidentales o no occidentales. Es decir, ¿qué es lo que han hecho los actores señalados con las concepciones, cosmovisiones, ideologías, estilos de vida, más allá de que sean occidentales o parte del saber ancestral de los pueblos o una mezcla, o una síntesis? Lo decisivo es el proceso de *apropiación* de dichas concepciones y prácticas en función de las matrices socioculturales propias y en función de aplicarlas a los procesos y problemas específicos que viven.

Desde esta perspectiva, una parte de los intelectuales periféricos no se ha *apropiado* del pensamiento occidental, sino que se ha asimilado al mismo, incluso cuando lo cuestionan, acerba o mansamente. Una parte del pensamiento europeo fue generando una aparente rara relación entre marxismo, existencialismo, nietzchismo y otros *ismos* que, invocando a la acción, fue subordinando cada vez más la acción a la palabra. Y variantes de estas asociaciones filosóficas, y también antropológicas, fueron utilizadas no solo por los *revolucionarios de papel* europeos, sino también por *revolucionarios de papel* del mundo periférico que, como señala Ki-Zerbo, encontraron en “la palabra o en el salón una verdadera coartada para escapar a la acción concreta” (1980, p. 937). Y similares conclusiones tenía Said respecto de intelectuales nativos que escribían durante las décadas de 1960 y de 1970, de quienes decía “prefieren analizar las estrategias o síntomas verbales del poder y no su puesta en práctica; sus procesos y tácticas y no sus fuentes; sus métodos intelectuales y técnicas enunciativas y no su moral. En otras palabras, adoptan una postura que favorece la deconstrucción más que la destrucción.” (1993, p. 400).

Lo que señalan Ki-Serbo y Said para el lapso señalado, siguió mateniéndose hasta principios del 2000, por lo menos. Tsenay Serequeberham sostiene que los intelectuales africanos están formados por el pensamiento europeo, viendo su propia cultura a través de la visión occidental, y propone como tarea descolonizadora, revisar a Hume, a Marx y a toda una serie de autores europeos para ver qué han dicho de los africanos. Según este autor hay que

...comprometerse en una lectura desestructurante de los textos de la tradición occidental que enjuicie sus criterios acerca de las culturas no-europeas, para así apropiarse críticamente de esa parte de nuestra herencia que fue violentamente “colocada” sobre nosotros por Europa... [Necesitamos reconocer y desestructurar] las bases especulativas de los imperios euroasiáticos que nos han mantenido –y aun nos mantienen– en cautiverio. Esta a mi criterio, es una de las tareas básicas y más importante del discurso contemporáneo de la filosofía africana; –su proyecto crítico negativo–; la crítica al eurocentrismo... (Serequeberham, 2001, p. 281)

Por lo cual, como dirían Said y Ki-Zerbo, los neocolonistas, incluidos sus filósofos, pueden dormir tranquilos.

Gran parte de la obra de los autores de las corrientes postcolonialistas, expresadas o no a través de los estudios culturales, reducen su acción descolonizadora a la revisión de los textos –sobre todo filosóficos– escritos por occidentales, para ver cómo y por qué estos textos no solo influenciaron el pensamiento africano, asiático y latinoamericano, sino cómo limitan el desarrollo de un pensamiento autónomo, pero esto lo hacen analizando minuciosamente a Platón, Kant, Hegel o Nietzsche, como si en ellos estuviera no solo la explicación del desarrollo capitalista y de la expansión colonial, sino las formas de vivir y pensar de la población africana, asiática y latinoamericana, y también la *occidental*. La mayoría de estos autores hacen teoría de la teoría, y parece no importarles lo que pasa con las poblaciones occidentales y no occidentales, sino lo que piensan los teóricos; teóricos que en su mayoría no contaron con información específica sobre la vida cotidiana de los pueblos colonizados, y tampoco sobre los pueblos de los países colonizadores.

Ahora bien, como lo señalamos, desde principios del siglo XX, sobre todo desde la década de 1920, se desarrolló una corriente sostenida de jóvenes africanos, asiáticos y latinoamericanos que realizaron sus estudios universitarios en Europa. Proceso que se aceleró y masificó sobre todo desde la década de 1970, a partir de la cual miles de jóvenes del mundo periférico fueron a formarse en países europeos y, sobre todo, en los EEUU, donde no solo estudiaron, sino que fueron asumiendo estilos de vida *occidentales*, y donde el peso de la palabra –separada de la acción– posibilitaba desplegar imaginarios de todo tipo, incluidos los revolucionarios. Una parte de esos jóvenes, al regreso a sus tierras originarias, y apropiándose de ciertos aspectos del pensamiento occidental impulsaron movimientos o, por lo menos reflexiones y acciones, con objetivos de transformación más o menos radical. Otra parte de estos jóvenes impulsó y/o acompañó el desarrollo capitalista; mientras que la mayoría de los retornados se instaló profesionalmente reproduciendo el sistema dominante en cada país. Considero que, mientras hasta la década de 1960, más allá de las disciplinas escogidas, una parte de los estudiantes universitarios se orientaba hacia concepciones y, en menor medida, acciones progresistas, durante el lapso neoliberal dominó, cada vez más, una orientación profesional individual.

Como sabemos, como política de Estado, Japón occidentalizó la formación universitaria en su propio país, más tarde Corea del Sur adoptó la misma estrategia, y actualmente China desarrolla también una política de formación de sus estudiantes universitarios en países occidentales cuyas consecuencias, como siempre, dependerán del tipo de *apropiación* que se produzca en función de las condiciones dominantes en cada contexto particular. Pero la formación de los cuadros científicos y profesionales en la actualidad se da dentro de un contexto donde todas las formas económico-políticas constituyen variantes del sistema capitalista, y donde no hay opciones para el conjunto de las sociedades, aunque fueran ideológicas, como las que existían durante el siglo XIX y hasta la década de 1960, lo cual refuerza aún más la tendencia a la formación de profesionales procedentes del mundo periférico,

cuyos estilos de vida y *capital* científico refieren al mundo occidental, más allá de la reorientación ideológica que realicen.

Por lo cual necesitamos asumir que tanto en términos de *papel* (obviamente incluye lo *digital*) como de acción, la mayoría de los líderes e intelectuales del mundo periférico *contestario* –por no decir *revolucionario*– o reformista, y sobre todo la masa de científicos y profesionales de todo tipo, construyeron sus concepciones teórico-ideológicas a partir de las de los países occidentales, y ello más allá de cómo se apropien y transformen dichas concepciones. Pero, además, aprenden y utilizan una lengua –básicamente el inglés– mediante la cual publican en revistas en inglés o, incluso, en sus países de origen. El inglés, por lo menos hasta ahora, es la *lingua franca* a nivel científico en un mundo en el cual la ciencia constituye uno de los principales aspectos de la identidad occidental. Y si bien la ciencia emerge cada vez más como el instrumento que puede generar no solo catástrofes, sino la catástrofe final; simultáneamente aparece también como lo que puede resolverlas, por lo menos en el imaginario social.

No cabe duda de que la ciencia, la formación de científicos y profesionales y el uso de lenguajes europeos a nivel universitario tienen un papel importante en el proceso de *occidentalización* del mundo periférico. Pero toda una serie de actividades como el fútbol o el uso de ciertas lenguas a nivel popular, o el saber biomédico, también han tenido un papel preponderante en el proceso de occidentalización. El inglés, también el francés, y en el caso de Latinoamérica el español, constituyen las lenguas a través de las cuales habla una parte o la totalidad de los grupos colonizados. Los líderes de las etnias africanas, al igual que los líderes y la población de los diferentes grupos étnicos latinoamericanos hablan la lengua del colonizador para poder comunicarse entre sí, y por más expectativas que se hayan colocado en que alguna lengua nativa opere como mediadora entre los diferentes grupos, por lo menos hasta ahora solo se ha logrado parcialmente.

Este proceso se ve reforzado porque todos los días desaparece una lengua originaria en algún rincón del planeta, y porque, por lo menos en países como México, la mayoría de los grupos indígenas va perdiendo el uso de su lengua, sobre todo en las generaciones más jóvenes que viven en medios urbanos. Es decir, la dimensión que siempre ha sido reconocida como el principal indicador de identidad y pertenencia cultural y étnica ha ido desapareciendo, o se reduce su uso en las nuevas generaciones de la mayoría de los grupos étnicos latinoamericanos. Frente a esta situación se ha planteado la necesidad de reforzar, por lo menos, las principales lenguas nativas que nos van quedando, a través de programas más o menos interculturales, dado que siguen siendo consideradas básicas para asegurar la identidad y pertenencias étnicas. Si bien hay etnias que mantienen su lengua como es el caso de los quechuas y aymaras en Bolivia que, dada su densidad demográfica y su papel político, no cabe duda de que persistirán; sin embargo cabe preguntarse ¿qué papel tendrán, no solo en lo cultural o en lo político, sino en la producción científica?

Determinados procesos de occidentalización estarían siendo impulsados por el creciente proceso de migración y de urbanización que afecta a las sociedades y grupos étnicos africanos, asiáticos y americanos. Pero ¿qué implica un proceso de

urbanización que cotidianamente niega y, sobre todo, ignora lo específico de las culturas étnicas e impone los productos, normas, valores y relaciones desarrollados en los medios urbanos? Los censos aplicados en países de América Latina en la década de 2000, 2010 y 2020 indicaron que, por lo menos, en Brasil, Bolivia, Chile y México, la mayoría de la población indígena vive en medios urbanos en una proporción cada vez mayor.

Lo señalado no implica que los grupos necesariamente se desindianicen o desfricanicen y se conviertan en *occidentales*; ya que en los espacios semicoloniales y en aquellos donde los grupos se asientan en Europa y en los EEUU han tratado de continuar y reproducir algunos de sus rituales colectivos. Y así, por ejemplo, en ciertas partes de los EEUU se han desarrollado las asociaciones de *danzantes* mexicanos; e incluso en Argentina los migrantes bolivianos realizan anualmente la fiesta de la Virgen de Copacabana, que suele ser más masiva que en Bolivia, así como han surgido, también, actitudes fuertemente antioccidentales. Pero ¿eso expresa acaso los valores culturales étnicos, o implica ser antioccidental en términos de normas y valores?

Uno de los hechos más interesantes, como ya lo señalé, tiene que ver con que la mayoría de los argumentos teóricos e ideológicos con que los países, movimientos y líderes periféricos critican la sociedad occidental ha sido originalmente desarrollada en los países occidentales. Fueron intelectuales y líderes políticos de los países occidentales quienes primero han analizado y denunciado la explotación económica, el racismo, el colonialismo, el neocolonialismo, el materialismo, el consumismo, la alienación, la anomia, etc., etc., etc., que caracteriza al mundo occidental, por lo menos durante el proceso colonial/capitalista. Todos estos conceptos, las teorías y las acciones críticas, pero también una parte de las propuestas alternativas a Occidente que se formularon y actuaron han sido acuñadas por pensadores y movimientos occidentales. Más aún, la crítica a la sociedad occidental por sus propios intelectuales constituye una característica de Occidente, y subrayo que posiblemente las críticas más duras hacia los países occidentales hayan surgido de corrientes teóricas e ideológicas occidentales.

Pero, además, los conceptos de identidad étnica, pertenencia cultural, multiculturalidad o autenticidad también han sido formulados por pensadores occidentales, de manera que estamos ante la paradoja de que, casi la totalidad de las teorías y conceptos que manejan los críticos de Occidente para criticarlo, como las teorías y conceptos que utilizan para evidenciar su diferenciación y su alternatividad, también han surgido del pensamiento occidental.

Según Marcel Merle (1972), entre los siglos XVI y XIX, el anticolonialismo europeo dio lugar a diferentes propuestas y acciones que no pudieron modificar, y menos eliminar, la expansión colonial ni sus consecuencias, salvo en lo que hace a la abolición de la esclavitud. La mayoría de los anticolonialistas se limitaron a criticar –a veces muy duramente– al colonialismo, pero “...sin proponer alternativas coherentes a la situación colonial.” (1972, p. 49). No obstante, deben reconocerse las fuertes críticas generadas a lo largo del siglo XIX, especialmente por corrientes políticas liberales. Y algo similar podemos decir respecto del racismo *biológico*, ya que importantes

científicos de la época como Rudolf Virchow, Paul Broca o Jean A. de Quatrefages se opusieron al mismo. Antropólogos como Quatrefages denunciaron conjuntamente al racismo y al colonialismo: “Estos pueblos [colonizados] son simples y confiados cuando nosotros llegamos, pérfidos cuando los dejamos. De sobrios que eran, los hacemos borrachos; de valerosos, perezosos; de honestos, ladrones. Después de haberles inoculados nuestros vicios, estos mismos vicios nos sirven de argumento para destruirlos.” (Peset, 1983, p. 43). Si bien las consideraciones de Quatrefages remiten a las concepciones roussaunianas, y más allá de que las tomemos, metafóricamente, como críticas a la sociedad europea, es importante señalar que la mayoría de estos argumentos serán reiteradamente utilizados por los críticos nativos de la situación colonial.

El relativismo surge en el siglo XIX estrechamente vinculado con la trayectoria de los historicismos, pero su mayor desarrollo teórico se produjo entre las décadas de 1930 y de 1950 cuando, sobre todo en las dos primeras décadas, cobró un giro radical a través de la obra de antropólogos culturalistas norteamericanos, quienes no solo cuestionaron el etnocentrismo occidental, sino que consideraron que las formas de vida de, por lo menos una parte de los grupos étnicos americanos, eran mejores que la occidental. En su conocido texto sobre los huicholes, por ejemplo, Zingg cuestiona a la sociedad occidental por el dominio de la especialización y el individualismo, por ser una sociedad que solo permite participar limitadamente en los fragmentos de la totalidad cultural, señalando que “Desde el comienzo de la depresión de 1929, en los EEUU se ha ido reconociendo, cada vez más esta característica de la civilización que todos lamentan en la actualidad.” (Zingg, 1982, II p. 10).

Las consideraciones de Zingg corresponden a un pensamiento occidental que venía descubriendo en las sociedades occidentales la “sociedad de masas”, la “barbarie de la especialización”, el “suicidio anómico”, la huida de Occidente hacia lo no occidental (Rimbaud, Artaud), junto con el arte negro (Picasso, Modigliani) generando un tipo de literatura que buscaba otros mundos culturales posibles. Lo cual filosóficamente se expresaba, sobre todo, en las obras de Heidegger, de Ortega y Gasset y Sartre, apelando a lo decisivo de la situacionalidad. Pero más allá de estas implicaciones, el relativismo será la base conceptual de los indigenismos latinoamericanos de las décadas de 1940 y 1950 y de los multiculturalismos, pluralismos culturales e interculturalismos indianistas y etnicistas desarrollados desde la década de 1970 hasta la actualidad que, con mayor o menor énfasis, cuestionan la cultura occidental.

Más todavía, analistas occidentalistas sostienen que, a finales del siglo XX, el multiculturalismo cuestionaba la existencia de una identidad cultural norteamericana, criticando sobre todo el individualismo que la caracterizaba: “Los multiculturalistas cuestionaban un elemento fundamental del credo estadounidense, al sustituir los derechos de los individuos por los derechos de los grupos definidos ampliamente desde el punto de vista de la raza, la etnia, el sexo y la preferencia sexual.” (Huntington, 2001, p. 367). Este autor expresa corrientes de pensamiento que se fueron desarrollando desde fines del siglo XIX; y que, si bien asumen determinadas críticas a Occidente, lo que más les preocupa es el *peligro amarillo*. Pero mientras en el

mundo de Spengler y compañía el *peligro amarillo* estaba *fuera* de Occidente, para Huntington estaba *dentro* de los EEUU y de Europa.

Ahora bien, el hecho de que estas corrientes antioccidentales estuvieran originadas y desarrolladas en Occidente condujo a algunas de esas corrientes a dos objetivos complementarios; por una parte, encontrar fundamentos teóricos propios, ajenos al pensamiento occidental, respecto del cosmos, la humanidad, la ciencia, y todo lo que se pudiera; y por otra, encontrar *otras* críticas a la sociedad occidental. Esta búsqueda va desde las propuestas radicales e inconsistentes de Reinaga (1974; 1978; 1982) hasta el teoricismo decolonial de Mignolo (2007; 2011), pasando por las consideraciones *profundas* de Bonfil (1981). Todos, más o menos preocupados por construir una genealogía desligada del pensamiento occidental porque, según Mignolo, una de las razones por las cuales fracasaron los movimientos de independencia y descolonización en América Latina en el siglo XIX, y en África y Asia en el siglo XX, fue porque siguieron atados a presupuestos europeos liberales o marxistas, es decir que siguieron pensando en términos de la modernidad europea.

Desarrollan una especie de *aggiornamento* de lo que en su momento fueron las posiciones tercermundistas, que proponían una “tercera posición”. Incluso, Fausto Reinaga considera que prácticamente todos los pensadores y poetas latinoamericanos desde José C. Mariátegui a José Vasconcelos y desde Jorge Luis Borges a Pablo Neruda piensan occidentalmente, lo cual es correcto, sin duda, pero en la medida que se asuma que lo hacen desde su situacionalidad en términos de país, de clase y de vida cotidiana.

Pero resulta que prácticamente todos los autores y corrientes que enumera Mignolo, por ejemplo, son occidentales y, además, mezcla líderes de la teoría de la negritud con enemigos acérrimos de esta teoría, y a Fanon con la “teoría de la dependencia”. Y propone que el *criterio de selección*, “el elemento común a todos, es la herida infligida por la diferencia colonial”, por lo cual la mayoría del mundo –incluido el occidental– entraría por esa herida. Creo que los textos de este autor evidencian no solo la superficialidad y la falta de información básica que caracteriza a gran parte de los estudios decoloniales, sino la reducción de la realidad a los juegos teoricistas.

Ahora bien, otro de los más serios problemas y que, por suerte para ellos, los intelectuales *post* parecen desconocer, es que por lo menos una parte de los conceptos y propuestas que sostienen la pertenencia e identidad étnica así como su antioccidentalismo, tienen fuertes puntos de contacto con las elaboraciones de una parte de los intelectuales nazis o que colaboraron con el nazismo, y que van desde la mayoría de los etnólogos hasta filósofos como Heidegger o Baeumler que, como sabemos, cuestionaron radicalmente varias de las características básicas de lo que se considera occidental. Los ideólogos nazis, pero también varios de los etnólogos, sociólogos y filósofos alemanes fundamentaron la *diferencia* de los arios no solo en términos de raza sino sobre todo en su cosmovisión, y convirtieron los rituales en un elemento central de la comunidad y solidaridad social alemana. Los intelectuales nazis cuestionaron el cosmopolitismo occidental y consideraron la “tierra” de sus ancestros como sagrada, desarrollando no solo cultos a la tierra sino considerando al

campesino –el que convive y es parte de la “tierra”– como el prototipo de la sociedad alemana. El régimen nazi acusó a la sociedad occidental de corrupta e inauténtica, generadora de sujetos alienados, anómicos y aislados. Pero esta *cosmovisión* no solo se redujo a ideas, sino que fue aplicada a la realidad y así, por ejemplo, los nazis denunciaron los derechos individuales característicos de las democracias occidentales, y los reemplazaron por el principio de responsabilidad comunitaria<sup>3</sup>. Y llama la atención que estas propuestas no aparezcan en la genealogía de los decoloniales, aunque fuera solo para establecer, claramente, diferencias y distanciamientos.

Dentro del *occidentalismo* parece caber cualquier cosa, incluso los principales indicadores de antioccidentalismo; pero más allá de las disputas ideológicas, es importante asumir por lo menos dos hechos contrastantes que evidencian, también, la influencia de las sociedades occidentales en la *periferia*, ya que si bien reconocemos que hay sociedades que rechazan las ideas de democracia, igualdad o libertad que propone Occidente, por lo menos formalmente; sin embargo esas mismas sociedades asumen casi como *naturales* la ciencia, la biomedicina y el fútbol, todos productos idiosincráticos occidentales<sup>4</sup>. Prácticamente todos los países, incluidos los *orientales*, adhieren a esa internacional de la biomedicina denominada Organización Mundial de la Salud, más allá de que cuestionen las ideas de democracia y libertad propugnados formalmente por Occidente. Pero, además, el fútbol (obviamente, el fútbol “soccer”) construye identidades locales y pasiones en prácticamente todas las naciones, centrales y periféricas, por lo menos entre las afiliadas a la Federación Internacional de Fútbol Asociación (FIFA).

Huntington ha señalado, con razón, que puede ser que en África los jóvenes usen vaqueros o en Asia escuchen jazz, pero que eso no significa que esos jóvenes se occidentalicen:

Solo la arrogancia ingenua puede llevar a los occidentales a suponer que los no occidentales quedarán occidentalizados, mediante la adquisición de productos occidentales... [Y agrega que] hay pocos indicios, por no decir ninguno, que apoyen la suposición de que la aparición de comunicaciones planetarias generalizadas esté produciendo una convergencia significativa en actitudes y creencias, [...] ya que la gente interpreta las comunicaciones en función de sus valores y perspectivas preexistentes. (2001, p. 68)

Algo similar ocurre también con la ciencia, la biomedicina y el fútbol; pero estas afirmaciones de tipo relativista, que podrían suscribir la mayoría de los multiculturalistas e indianistas, siguen planteadas en términos de esencias más o menos incompatibles y eternas, en lugar de ser pensadas en términos de transacciones que se

---

<sup>3</sup>Para un análisis de estos aspectos, ver Menéndez, 2002.

<sup>4</sup>Ya sabemos de la importancia de la medicina árabe y de las matemáticas hindúes previas a la hegemonía occidental, y parece ser que también el fútbol tiene origen extraeuropeo, pero nos estamos refiriendo a cómo la ciencia, la biomedicina y el fútbol aparecen ante nosotros desde finales del siglo XIX.

desarrollan entre sujetos *occidentales* y *no occidentales*, que darán lugar al surgimiento de nuevos sujetos que aún teniendo los mismos apelativos constituyen algo distinto, ya que no son Occidente pero tampoco *no Occidente* y que, por supuesto, no serán sujetos *híbridos*.

Como he señalado reiteradamente, es en la vida cotidiana y en los espacios aparentemente no políticos donde necesitamos observar las transacciones, y uno de esos espacios justamente es el del fútbol. En primer lugar, y más allá de donde haya sido inventado, constituye una de las expresiones máximas de occidentalización, dado que en casi todos los países se ha ido convirtiendo en el deporte más practicado, oído y/o visto en forma directa o indirecta a través de la radio, la televisión e Internet. Constituye el juego que genera más identificaciones a nivel de un club en particular o de los seleccionados nacionales, así como respecto de equipos que no solo no pertenecen al país, sino que suelen ser de un club europeo, y en algunos casos con un pasado y un presente colonizador: “El club de fútbol *Manchester United* es uno de los pocos grandes equipos –con Barcelona, Real Madrid y Bayern Munich– que son nombres conocidos a nivel mundial, seguido con pasión por chicos en las barriadas remotas de Lagos o Nairobi, como si hubieran crecido en el noroeste de Inglaterra.” (Cohen, 2014). Este proceso se expresa, además, en países africanos, asiáticos y latinoamericanos, en los cuales la camiseta de fútbol de algunos de los jugadores más reconocidos, como es actualmente el caso de Messi, es llevada por niños y jóvenes de países como Marruecos, México o Japón. Y estos jugadores pertenecen, como es el caso de Messi, a algunos de los más importantes equipos europeos. Este fenómeno llegaba a su momento culminante cuando Marruecos, en diciembre de 2022, se convertía en semifinalista del campeonato mundial de fútbol, generando una movilización masiva en países árabes con pasiones antioccidentales, pero a través de un juego inventado en el que fue el máximo país colonizador e imperialista: Inglaterra.

Y este es un proceso relativamente reciente; es decir, hasta hace pocas décadas las personas y grupos eran partidarios y se identificaban con clubes específicos, que podían corresponder a una ciudad o a un barrio sin incluir ninguna otra pertenencia, por lo cual la fenomenal expansión de una doble o triple pertenencia, donde los sujetos y grupos articulan no solo su apoyo sino su identificación entre un equipo local y otro europeo, estaría indicando un incremento de la occidentalización en espacios de la vida cotidiana, así como *nuevas* formas de articulación local/global. Y si bien este proceso ha sido impulsado por objetivos económicos de los propios clubes de fútbol y de otros sectores empresariales, estos objetivos no pueden explicar por sí solos los procesos que estamos señalando.

Los campos de fútbol europeos aparecen como los lugares donde jóvenes jugadores de origen latinoamericano, africano y asiático juegan en los principales equipos europeos, siendo considerados algunos de esos jugadores como los mejores a nivel general o en sus respectivos puestos. Pero al mismo tiempo, esos espacios dan lugar a las expresiones racistas antiafricanas más difundidas por los medios. Si bien el fútbol evidencia la hegemonía de Occidente, expresa también la gran capacidad de los subalternos, ya que demuestran ser iguales y, frecuentemente, mejores

que los *blancos* en sus propios campos de juego. Más aún, el país que ha ganado más campeonatos mundiales de fútbol es Brasil, y las bases de sus selecciones ganadoras fueron jugadores negros. Es a través del fútbol que cientos de millones de personas pueden observar episodios de racismo, junto con repudios a dichos episodios formulados por figuras emblemáticas, así como también las sanciones a los que ejercen acciones racistas.

Es a través del fútbol que se evidencian transacciones interculturales que están expresando posibilidades de articulación de las diferencias, como es la decisión de la FIFA (International Football Association Board, IFAB en inglés) de permitir jugar con velo o turbante a las mujeres musulmanas y a los varones de grupos como el sij, pese a que hasta 2012 se oponían. Este organismo internacional, teniendo en cuenta los usos y costumbres musulmanes, acepta que las mujeres jueguen con velo, no solo en sus países sino a nivel internacional; es decir, aplica el tipo de dialéctica generalidad/particularidad que proponían los relativistas culturales, pero sobre todo las perspectivas gramscianas; que en este caso supone que los hegemónicos acepten los usos de los subalternos, no solo por sus exigencias, sino por conveniencias políticas, económicas e ideológico-culturales. Más todavía, a través de impugnar al racismo y recuperar las diferencias se fortalece la hegemonía, aunque también puede dar lugar a procesos contrahegemónicos<sup>5</sup>.

Subrayo, para evitar equívocos, que no pretendo realizar una recuperación del mundo occidental, sino asumir tanto sus negatividades como sus aportes positivos y paradójales, y señalar que toda sociedad actual, incluida la que llaman *occidental* es producto constante de *préstamos, aculturaciones, asimilaciones e imposiciones* devenidas de muy diferentes culturas como las desarrolladas en la antigüedad en Egipto y Asia Menor, las de las sociedades musulmanas o las introducidas por las invasiones bárbaras y otros largos etcéteras, incluidas las culturas precolombinas americanas, cuyos préstamos fueron apropiados por los países para ir conformando eso que se llama Occidente, como casi todos los antropólogos lo hemos asumido leído a través del famoso párrafo escrito por Ralph Linton (1942), y que constituye una de las máximas expresiones de cuestionamiento a los esencialismos culturales.

Lo que hoy es Occidente constituye un largo proceso de *apropiación y sintetización de elementos* de procedencia muy disímil, que fueron resignificándose y reorientándonos a partir de sus situacionalidades y desarrollos históricos específicos. Y procesos similares se están generando en las sociedades no occidentales con la *cosmovisión* occidental y sus productos, para reconvertirlas en no sabemos todavía qué. Pero eso supone asumir que toda cultura tiene historicidad y cambios; que incluso dentro de Occidente tenemos africanismos y orientalismos, y no en sentido metafórico sino como componentes de procesos histórico-culturales de apropiación y síntesis. Tanto Occidente como Oriente son categorías no solo imaginarias sino sobre todo provisionales; así como son provisionales tanto la España como el México *profundos*. Una

---

<sup>5</sup>Esta disposición no fue aceptada por países como Francia, quien mantendrá la prohibición dado los principios laicos que rigen dicha nación; pero esta decisión solo podrá aplicarla en su propio territorio, no cuando los equipos o jugadores franceses jueguen fuera de su país.

de las previsiones demográficas y culturales más interesante es que Francia, en 2060, será un país de mayoría musulmana, con un gran porcentaje de población negra. Y en el caso de los EEUU, actualmente la mayoría de la población ya no es *blanca*. Lo que en ambos casos aparece como inevitable, dando lugar a corrientes sociales y políticas que no pueden reducirse al neofascismo.

Mientras juguemos retóricamente a los esencialismos, podemos llegar a entenderlos y tal vez manejarlos, pero como juegos intelectuales. El problema es cuando creemos –y no como estrategia o táctica– que los sujetos y culturas existen como esencias y no como historicidades, tanto en términos de neoliberalismo, indianismo, fascismos u otros mundos posibles.

## Occidentalismos, derechos humanos y otras esencias

Ahora bien, una característica de la *cosmovisión occidental*<sup>6</sup> la constituiría el universalismo, y en particular la propuesta de la existencia de derechos humanos universales. Como sabemos, desde finales del siglo XVIII se desarrolló en varios países europeos un proceso conflictivo entre las propuestas de la Ilustración sobre la existencia de derechos comunes a todos los seres humanos y las corrientes románticas e historicistas incluidas las racistas, que sostenían que las sociedades se caracterizan por sus diferencias y particularidades, que limitan o impiden el desarrollo de derechos humanos universales. Y obviamente, han sido las concepciones racistas las que más han negado la posibilidad de establecer estos derechos.

En términos generales se reconoce que la propuesta de derechos universales es básicamente occidental, y que dicha propuesta *encuentra poco apoyo en otras civilizaciones*. Autores como Huntington, señalan que *el bloque asiático/islámico* reconoce derechos universales, en la medida que se incluyan las particularidades nacionales, sobre todo en términos de costumbres y religión (2001, p. 77), lo que obviamente no solo es una demanda asiático-islámica. Pero estas inclusiones habían sido propuestas por lo menos desde la década de 1930 por los relativistas culturales norteamericanos, y desde las décadas de 1960 y 1970 son impulsadas por los movimientos de acción afirmativa.

Necesitamos asumir, además, que la apelación y/o la lucha por los derechos humanos están emergiendo en todos los países y grupos a nivel mundial, lo que frecuentemente implica la lucha por derechos particulares pero propuestos en términos universales. Y esto va desde el reconocimiento de los derechos de las mujeres, pasando por los de los discapacitados, hasta los de los homosexuales. Es más, en todos los ámbitos surgen similares demandas contra la tortura, la violación de

---

<sup>6</sup>Considero que no existe una cosmovisión occidental, sino diferentes tendencias, algunas conflictivas y hasta contradictorias entre sí. Más aún, dudo sobre la existencia del denominado *Occidente*, del cual –no recuerdo quién– dijo que era un espacio virtual localizado entre París y Frankfurt.

mujeres y el racismo, y se plantean derechos universales en términos de alimentación, salud y educación.

Más allá de la legitimidad moral y social que implican las demandas de erradicación universal de la tortura o de la violencia contra la mujer y no solo como derechos sino como obligaciones universales, observamos que recurrentemente se ha sostenido que los derechos humanos universales constituyen mecanismos de occidentalización, hegemonía y control, considerando que “El universalismo occidental es peligroso para el mundo” y recordando que Occidente ha tratado de imponer al mundo sus concepciones políticas, económicas y culturales en nombre de la democracia (Huntington, 2001, p. 372). Y tengamos en cuenta que esto lo señala un neoconservador norteamericano y no líderes antioccidentales asiáticos, africanos o latinoamericanos que, casi por definición, consideran que los derechos universales han sido siempre impuestos por intereses de ciertos grupos, a nivel mundial y a nivel de las naciones (García Linera, 2008).

No cabe duda de que, sobre todo, ciertos países occidentales siguen tratando de imponer al mundo sus objetivos económico-políticos y culturales, como lo hemos verificado constantemente a través de las intervenciones político-bélicas norteamericanas en nombre de la democracia y de las libertades individuales. Es más, los EEUU se autodesignan como la sociedad que establece qué países cumplen o violan los derechos humanos evaluando anualmente su calidad, pero sin incluirse entre los que los violan, pese a violarlos sistemáticamente por lo menos en los siguientes rubros: tortura, homicidios ilegales, detenciones ilegales, impunidad financiera, libertad de expresión, represión de movimientos disidentes, condiciones carcelarias, ejecución de prisioneros, presos políticos y situación de los inmigrantes (Brooks, 2014).

Pero, y para mí es el aspecto nodal, el hecho de que lo hayan usado y sigan usando los países dominantes para seguir asegurando su dominio y expansión ¿caso elimina, invalida, niega la posibilidad y la necesidad de trabajar en la construcción de derechos universales más allá de las dificultades etnocéntricas existentes? Porque, si bien los derechos universales han sido utilizados por Occidente para imponer su cultura y lograr sus objetivos económico-políticos; ocurre que otras *civilizaciones* han usado, y siguen usando, sus propios valores y costumbres para seguir manteniendo la dominación masculina sobre la mujer, para justificar la inferioridad y exclusión de algunas castas, para reprimir determinadas prácticas religiosas y a sus practicantes. Exclusiones que, frecuentemente, adquieren formas crueles de homicidio y/o mutilaciones, apelando a que sus usos y costumbres no solo no son *occidentales*, sino que a través de dichos usos se están oponiendo a la occidentalización.

Más todavía, nos encontramos cada vez más con situaciones en las cuales ciertos países o grupos sienten violados sus usos y costumbres por intromisiones occidentales, aun cuando parte de las normas de vida que defienden suponen la violación no solo de las normas sino de una parte de los miembros de sus comunidades. En ciertos países musulmanes –aunque no en la mayoría–, y también en territorios hindúes no musulmanes, las mujeres son asesinadas por haber cometido adulterio, por querer elegir su pareja y, incluso, por haber sido violadas, constituyendo, tal vez

este último, el ejemplo más extremo de culpabilización de la víctima. En algunos de esos países las mujeres son decapitadas, lapidadas, apuñaladas, estranguladas, enterradas o quemadas vivas, y ello legitimado en *usos y costumbres*. En varias regiones de la India, la violación tumultuaria de mujeres aparece consensuada, por lo que aun cuando la violación es penada legalmente, la mayoría de los violadores no son castigados. En un estudio realizado en cinco países asiáticos y en Nueva Guinea se encuestó a 10.000 varones de entre 18 y 49 años, y se encontró con que el 25% había cometido al menos una violación, admitiendo la mitad de los hombres que habían violado mujeres más de una vez. Si bien el 90% de las mujeres violadas eran sus esposas, uno de los hechos más relevantes es que el 73,3% sostuvo que violar mujeres –esposas o no– constituye un derecho sexual masculino (Fulu *et al*, 2013)<sup>7</sup>.

Pero, como sabemos, en los EEUU, en América Latina y en países europeos también hay un alto número de violaciones sexuales de mujeres que, si bien no tienen una legitimación tan manifiesta como en ciertos grupos *no occidentales*, son también convalidados por *usos y costumbres*, aunque también fuertemente confrontados a nivel formal, a través de las instituciones de derechos humanos, y sobre todo por las organizaciones feministas. En septiembre de 2014 un exdiputado afirmó en México que “las leyes, como las mujeres, se han hecho para ser violadas”. Sin comentarios.

El recuento de estos episodios, referidos en su mayoría al mundo periférico, no olvida que los EEUU han violado sistemáticamente derechos humanos en América latina invocando paradójicamente dichos *derechos*. Así como tampoco ignora lo que hizo en Vietnam y más recientemente en Irak donde generó, en forma directa e indirecta, un verdadero genocidio que no termina nunca de acabar. Según investigaciones sanitarias la intervención norteamericana produjo una verdadera catástrofe epidemiológica en dicho país. Así como tampoco ignoramos lo que Rusia ha hecho con la población de determinados territorios del Cáucaso. Pero estos países, y lo subrayo, no invocan los *usos y costumbres*, sino razones de tipo político para legitimar sus acciones. Luchar por los derechos humanos universales supone cuestionar tanto los usos y costumbres culturales como las justificaciones económico-políticas que atentan contra la integridad de sujetos y grupos. Pero también implica luchar cada vez más en términos de obligaciones y no solo de derechos.

Más allá de que reconozcamos los usos de todo tipo que pueden hacerse de los derechos humanos, no cabe duda de que no solo el reconocimiento, sino la lucha por los derechos puede llegar a tener resultados positivos para sujetos y grupos torturados y asesinados, racializados por usos y costumbres, es decir por razones culturales. Pero debido a que gran parte de los derechos humanos refieren a procesos de

---

<sup>7</sup>Con matices diferenciales, esto ocurre también en los países latinoamericanos incluyendo pueblos originarios, blancos y mestizos. Un reciente estudio realizado por el *Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada* (IPEA) del gobierno brasileño, encontró que el 65,1% de los encuestados opina que las mujeres que usan ropa que dejan ver parte de sus cuerpos merecen ser violadas, mientras que el 58,5% considera que si las mujeres se comportaran mejor habría menos violaciones. Incluso el 27% señaló que las mujeres deben ceder a los deseos de sus maridos, aun cuando ellas no lo deseen (Reforma y La Jornada, 4 de abril de 2014).

tipo político, es que el ejercicio de dichos derechos exige el desarrollo de luchas, aun respecto de la vulneración de derechos que incluso han generado genocidios. Como sabemos, en 1946, concluida la Segunda Guerra Mundial, se discutió en la ONU el reconocimiento y las sanciones de los procesos genocidas, que asumieron todos los miembros, pero los problemas comenzaron cuando se trató de incluir entre los genocidios a las acciones contra grupos políticos disidentes, lo cual fue rechazado por varios países incluidos los del bloque soviético. Pero el problema, que no solo fue planteado por la URSS y sus aliados, fue más grave todavía, dado que prácticamente todos los países forman parte de la ONU, cada vez que alguno es acusado de genocidio sistemáticamente lo niega: “El resultado es que las Naciones Unidas no han denunciado como genocidio ninguna de las matanzas genocidas ocurridas desde la aprobación de esta convención. De esta forma, la ONU es una asociación de estados soberanos que protege a sus miembros impidiendo que se interfiera en las cuestiones que recaen en su soberanía.” (Chalk & Jonassohn, 2010, p. 34). Y esta negación de todo genocidio, que es parte también del capitalismo occidental, incluye a todos los países no occidentales, se autorreconozcan o no como capitalistas.

No obstante, en todos los contextos han estado surgiendo grupos por la defensa de los derechos humanos, especialmente de las *minorías* oprimidas, ya que si bien dichos derechos han sido utilizados como mecanismos de control, sin embargo, sobre todo desde la década de 1980, son implementados como respuesta a las políticas neoliberales por diversos grupos, incluidos los movimientos indios en Latinoamérica (Speed, 2012). Esto ha conducido a que no solo la Organización de las Naciones Unidas, sino la mayoría de los gobiernos de América Latina hayan asumido formalmente dichos derechos, pero en la mayoría de los casos con un manejo cuestionable como, de hecho, lo estamos observando en México, Colombia o Guatemala.

No obstante, en el caso de los pueblos originarios contamos con actores sociales que luchan por sus derechos, más allá de que actualmente estén en franco repliegue; pero existen otros procesos que afectan a diversos sectores de la población y que no cuentan con actores sociales que impulsen luchas específicas. Por ejemplo, la mayoría de los países, incluido México, condenan la tortura, incorporan esa condena a su legislación y crean instituciones para vigilar, denunciar y castigar los episodios de tortura. Pero en México los organismos nacionales e internacionales siguen documentando el uso extensivo de la tortura. No solo las organizaciones criminales torturan, sino que uno de los principales grupos torturadores está constituido por las diferentes policías con que cuenta el Estado mexicano.

Las discusiones teoricistas, como de costumbre, han tratado de convertir la existencia y la lucha por los derechos humanos en un texto más, donde cada sector involucrado adquiere no solo características de transparencia sino de esencias perfectamente diferenciadas, cuando lo que necesitamos reconocer, primero, es que los derechos humanos no son *principios perdurables e inmaculados* y, segundo, que el de los derechos humanos es un campo de luchas y transacciones en el cual los sectores interesados intentan proponer e imponer sus propias definiciones y acciones en función de sus propios intereses. De tal manera que, simultáneamente, pueden constituir un instrumento de hegemonía para los países y sectores dominantes, y un

instrumento de impugnación para los países y sectores subalternos. Pero, sobre todo, los derechos humanos deben operar sobre los sectores o sujetos que dentro de cada país hayan visto silenciados, excluidos o prohibidos sus derechos, e incluso pueden ser perseguidos, encarcelados o asesinados por querer ejercerlos, y ello no solo en términos de usos y costumbres sino de legislaciones específicas como ocurre en el caso de Irán y Afganistán respecto de las mujeres y de los varones que las apoyan. Necesitamos asumir, por lo tanto, que es un campo de lucha permanente, más allá de que existan legislaciones y organismos que los promuevan formalmente.

Por lo tanto, en primer lugar, debemos reconocer que la cuestión de los derechos humanos, que surgió y se desarrolló en países occidentales, ha sido relativamente reciente en términos históricos. Durante el Medioevo, el Renacimiento y el periodo colonialista, en los países occidentales la mujer no solo tenía un estatus muy inferior al del varón, sino que frecuentemente se constituía en víctima de procesos sociales y económicos que exigían su castigo, como ocurrió durante la etapa de la quema de brujas en varios países europeos. Los niños ni siquiera tenían un estatus diferenciado, y durante toda la trayectoria de Occidente y hasta fechas recientes los homosexuales no solo no tenían derechos, sino que eran asesinados, empalados, torturados. Durante el Medioevo, especialmente en la península ibérica, los musulmanes eran mucho más tolerantes con los judíos y cristianos que los occidentales con los judíos y los musulmanes. Por lo menos desde la Edad Media, en lo que hoy es conocido como Occidente –y en gran parte de las sociedades– los homicidios y las violaciones estaban normalizados.

Según Muchembled, desde finales de la Edad Media y durante los siglos XVI y XVII “...el asesinato es frecuente y banal en todas las capas de la sociedad.” (2010, p. 60); los asesinatos no solo eran frecuentes, sino que eran considerados “como algo lícito y hasta necesario”, tanto era así que la mayoría de los homicidios no eran juzgados ni penados, y agrega: “...la violencia en esas épocas no es ningún tabú. Representa, por el contrario, un valor positivo en el que se basan las jerarquías y que preside continuamente los intercambios materiales y simbólicos. Es más, reina tanto en el universo lúdico como en el tiempo y espacio de trabajo.” (2010, p. 65).

Es decir que no debemos manejarnos con esencialismos occidentales, islámicos o referidos a pasados americanos precolombinos, sino con historicidades, con la concepción teórica y metodológica de que todas las sociedades cambian, y con ellas cambian los derechos. La mayoría de los derechos humanos no formó parte de la trayectoria de Occidente hasta fechas relativamente recientes, y fueron producto no solo de elaboraciones intelectuales y reformas gubernamentales, sino de las luchas emprendidas especialmente por los sujetos afectados por su situación social.

Necesitamos considerar a los derechos humanos como un campo de transacciones sociales donde los logros son siempre provisionales, nunca definitivos. Y así, por ejemplo, actualmente observamos que los derechos humanos, por lo menos en ciertos países, están en declive o no generan las expectativas y entusiasmos que tuvieron en las décadas de 1980 y 1990, lo cual es esperable, dado que “la lucha cansa”, sobre todo cuando observamos que las denuncias son utilizadas para perpetuar dominaciones. O como cuando las necesidades económicas de los sujetos y

grupos pasan a ser, para ellos, mucho más prioritarias que los derechos humanos. No debemos pensar los derechos humanos limitados a ciertos sujetos y problemas, sino buscar y encontrar otros campos y otros sujetos sociales de lucha, ya que el campo de los derechos sociales es comparativamente reciente, y todo indica que la mayoría de sus demandas motiva, moviliza e incluye a pocos sujetos y grupos, y en algunos países prácticamente a nadie. Lo cual no significa abandonarlo, sino reconocer sus límites, asumiendo las idas y venidas, los olvidos y las recuperaciones de problemas, sujetos y perspectivas teóricas. No obstante, y en función de procesos generales y no específicos, necesitamos reconocer que, exceptuando los momentos de las dos grandes guerras mundiales, las sociedades en general, y especialmente las occidentales, se caracterizan por una constante disminución de los homicidios especialmente a partir del siglo XVIII. Es decir que Elías tenía razón, por lo menos empíricamente. Pero este es un problema que no trataremos en este texto.

Considero que desde la década de 1920 se desarrollaron concepciones relativistas en el campo antropológico que cumplieron un interesante papel en el desarrollo de los derechos humanos. El núcleo del relativismo cultural desarrollado por la antropología cultural norteamericana radica no solo en reconocer y legitimar las diferencias, sino en tratar de comprenderlas; en buscar la racionalidad propia de cada cultura. Más allá de que dichas formas difieran y contradigan las normas y racionalidades de la sociedad de pertenencia del investigador. Es decir, lo que interesa es comprender al otro. Los relativistas culturales aplicaron un enfoque holístico para poder comprender a través del todo cultural las particularidades, no para justificarlas sino para observar cómo, por ejemplo, el canibalismo, los homicidios o los diferentes tipos de parto corresponden a una determinada lógica cultural.

Como he señalado reiteradamente, esta perspectiva surge en un momento determinado, y no es ninguna casualidad que el periodo más radical del relativismo corresponda al desarrollo, auge y caída del nazismo. Señalo esto porque, sobre todo a partir de la década de 1950 surgieron críticas, algunas muy acerbas, contra el relativismo cultural, que si bien eran correctas en múltiples aspectos, no contextualizaban el desarrollo del relativismo para poder entender su significado y sus objetivos, más allá de sus equívocos y sus futuros usos. El relativismo trató de legitimar los derechos culturales de los pueblos, incluidos los considerados como más *atrasados* e *inferiores*, para enfrentar ideológica y científicamente a un régimen que, como el nazismo, negaba validez a toda cultura que no fuera la aria. Además, el relativismo sostenía la posibilidad de establecer derechos universales a partir de las particularidades; lo cual suponía, por una parte, la superación de los universalismos etnocéntricos y, por otra, caer en incongruencias, ya que el reconocimiento de la racionalidad del canibalismo o del infanticidio ritual podía ser utilizado para evidenciar la *inferioridad* de esas culturas o, lo que es más grave, para la justificación cultural de los crímenes nazis.

El descubrimiento de estas incongruencias nos paraliza si analizamos las teorías solo en sí, y no en cómo fueron y son usadas, para qué, por quiénes, y además – como en el caso del relativismo – no están circunscriptas al campo disciplinario. Por lo cual es importante recordar que la Sociedad de Antropólogos de los EEUU (AAA) presentó, en 1947, a la Comisión de los Derechos del Hombre de las Naciones

Unidas una Declaración de Derechos que fuera aplicable a todas las culturas, y que no expresara exclusivamente la visión europea y de los EEUU, lo cual señalaban expresamente. En los fundamentos de dicha declaración se cuestiona al colonialismo y a la antropología colonialista (Leclercq, 1973, p. 177-178). Y no solo se cuestiona el occidentalismo, sino que se legitima la inclusión de las diferencias a través –y esto no es trivial– de sujetos que no se expresan solo a sí mismos sino a su cultura.

Por supuesto que esta propuesta de declaración de la más importante asociación antropológica de los EEUU, tiene que ver con el contexto político norteamericano (crisis de 1929, crisis agraria, *New Deal*, desarrollo de una intelectualidad de izquierda) e internacional (nazismo en el poder, procesos de descolonización, desarrollos populistas en el Tercer Mundo) que favorecía el desarrollo de concepciones anticolonialistas y anticapitalistas, y que dieron lugar a la presentación de una propuesta de derechos del hombre que incorporaba las diferencias culturales a través de una articulación universal/particularidad como no observamos en ninguna otra propuesta, por lo menos conocida por mí. Obviamente esta propuesta fue rechazada.

Como toda propuesta teórica, estuvo sometida a los usos sociales y a su historicidad; de tal manera que el relativismo se iría orientando, sobre todo a partir de la década de 1950, hacia una aculturación y asimilación cuyo referente era Occidente, y hacia un funcionalismo neoevolucionista que no solo seguiría justificando la superioridad *occidental* a través de las teorías de la modernización, sino que dio lugar a usos neocoloniales de las ciencias sociales.

Pero estos usos no implican negar o desconocer que la propuesta relativista de los derechos universales ha sido la más inclusiva, por lo menos hasta ahora, y que las ulteriores propuestas multiculturalistas o indianistas no han ido más allá de ella; más aún, están basadas directa o indirectamente en ella. Al respecto es importante asumir que en los procesos que se desarrollaron desde la década de 1960 hasta el 2000, el núcleo de las justificaciones identitarias y autonómicas fueron de tipo relativista, aunque frecuentemente propuestos como esencias. Por ello es necesario que los derechos humanos universales sean pensados y analizados como juegos de fuerza que manejan la relación universal/particularidad según los objetivos y necesidades de cada grupo, y que se resuelven provisionalmente en términos de transacciones sociales, pero ejercidas por sujetos (países, movimientos, grupos) caracterizados por desigualdades socioeconómicas y de poder, y no solo por diferencias culturales. Y que, además, estos procesos se desarrollaron cuando los derechos humanos cobraron un carácter central durante el desarrollo y auge del neoliberalismo.

## Relativismo y normalidades

Un aspecto importante que ha sido analizado respecto de sociedades occidentales y no occidentales tiene que ver con el reconocimiento de que la propia cultura es la que establece los criterios de normalidad/anormalidad del comportamiento de los sujetos; de los usos y costumbres que establecen lo que es aceptado o rechazado.

Desde la década de 1950, una serie de corrientes sociológicas, antropológicas, criminológicas, psicológicas y antipsiquiátricas ha analizado este proceso, posibilitando algunas de las más agudas y certeras críticas a los criterios de normalidad y desviación utilizados especialmente por las sociedades occidentales para evidenciar cómo dichos criterios de normalidad/desviación operan como control social e ideológico de los cuerpos y comportamientos para asegurar el mantenimiento de la sociedad dominante.

Esto supone cuestionar toda sociedad, sea occidental o no; asumiendo tanto la existencia de desigualdades de muy diferente tipo, como de las normas y prácticas que establecen qué es anormal, diferente, desviado, como mecanismo de dominación y de conservación ya sea en términos de etnia y clase social, o de religión, de edad o género. Es decir, necesitamos asumir lo obvio, que los criterios de normalidad/anormalidad-desviación operan en toda sociedad como mecanismos de control social e ideológico, pero son parte constitutiva de cada cultura.

Además, si asumimos que las sociedades cambian, necesitamos indagar cuándo se establecieron los criterios de normalidad/anormalidad que operan en la actualidad, y no pensarlos como criterios inmutables heredados del pasado. Y necesitamos indagarlo tanto respecto de los criterios impuestos por la sociedad dominante, como respecto de los criterios que operan a nivel de los sectores subalternos, dado que las tendencias etnicistas e indianistas proponen explícita o implícitamente que los usos y costumbres básicos son prehispánicos, sin reflexionar demasiado sobre el hecho de que imponen también criterios de normalidad/anormalidad y desviación. Sin negar, sino reconociendo que los pueblos originarios se *apropiaron* del catolicismo, todo indica que el mismo se integró profundamente en ellos estableciendo nuevos criterios de normalidad/anormalidad y desviación.

Ahora bien, la pretendida ahistoricidad de los usos y costumbres posibilita legitimarlos en términos de un tiempo originario más o menos mitificado, así como considerarlos como el núcleo de la identidad y pertenencia de los grupos. Es a través de dichos usos y costumbres que se establecen criterios de normalidad/anormalidad y desviación. Y así, por ejemplo, las fiestas, rituales y cuidados organizados en torno a vírgenes y santos cristianos constituyen uno de los hechos de mayor integración e identidad cultural de nuestros pueblos originarios, pero a su vez establecen criterios de exclusión. En numerosas comunidades la integración exige que aquellos que por pertenecer a otra religión no aportan económicamente para las fiestas y cuidados sean excluidos de la comunidad, a veces en forma violenta, o quitándoles servicios básicos.

Lo cual nos lleva a preguntarnos en qué consiste la identidad étnica cuando incluye, en términos *profundos*, una religión desarrollada en Occidente y que es parte central de sus mecanismos hegemónicos. Pero además ¿cómo compatibiliza esta presencia del catolicismo con las propuestas que ven a Occidente no solo como radicalmente diverso de la identidad indígena; no solo como la civilización que los explotó y buscó exterminarlos, sino como la máxima expresión de la *podredumbre y criminalidad* social (Reinaga, 1982).

La fundamentación de una identidad nativa esencializada, tal como la manejan etnicistas e indianistas, no resiste el análisis histórico, lo cual no niega obviamente las diferencias culturales entre población indígena y no indígena, ni las diferencias observables entre las propias sociedades indígenas. Como señala Knighth (2004), lo que actualmente consideramos como cultura indígena no remite solo a lo prehispánico, sino a la síntesis o mestizaje que se generó durante el periodo colonial e independiente, por lo cual el énfasis en las identidades permanentes debe estar cumpliendo funciones ideológicas y políticas para los sectores intelectuales indígenas y no indígenas que lo sostienen. Y no cabe duda de que estas propuestas también generan criterios de normalidad/anormalidad; pero ¿serán los mismos y tendrán las mismas funciones que las que han ido desarrollando las comunidades amerindias?

Las normas de exclusión/inclusión que desarrollaron los pueblos originarios tienen varias funciones, desde tratar de mantener una fuerte cohesión del grupo a nivel local, hasta operar como mecanismo de resistencia ante otras comunidades o respecto de los sectores dominantes, pasando por constituir una de sus principales estrategias de sobrevivencia no solo cultural sino económica.

Toda reflexión sobre derechos universales y particulares debe reconocer que las diferentes culturas generan sus propios criterios de normalidad/anormalidad, pero también debe asumir que dichos criterios cambian como también cambian los usos y costumbres. De allí que nuevamente concluyo que gran parte de la discusión, incluso sobre derechos colectivos e individuales, está planteada y desarrollada en términos de oposiciones incompatibles, en lugar de estar pensadas como luchas y transacciones sociales, que es lo que opera en nuestras realidades históricas.

Si bien sabemos que el infanticidio o la adhesión a una determinada religión son considerados normales en una sociedad, mientras en otras no solo son considerados anormales, sino que son fuertemente rechazados y castigados legalmente, no debemos confundir ese reconocimiento con su legitimación por razones culturales o de otra índole. En términos teóricos –y subrayo lo de teórico– y también morales, el límite de toda acción debiera ser la vida del sujeto. Se ha aducido que la conducta considerada desviada de un sujeto puede alterar la integridad de una comunidad, y ello referido a una creencia religiosa o a una determinada *preferencia sexual*, lo cual se resuelve con la aplicación de sanciones al sujeto en nombre no solo de la moralidad sino del bien de la comunidad. Cuando un homicida o un vendedor de drogas al narcomenudeo son declarados culpables y se les da una pena específica, ello se decide en función de proteger a la comunidad. Así como cuando a una mujer no se le permite votar en la elección de las autoridades comunitarias, y aun menos ocupar cargos públicos a nivel de un país o a nivel de un grupo étnico, las razones aducidas son también el bien de la comunidad. Lo cual, por lo menos en el caso de México, y en general de América Latina, ha ido cambiando de manera que la mujer puede votar y ser elegida tanto a nivel de la sociedad general como de los grupos étnicos. Pero aclarando que esto todavía se da en medio de luchas y transacciones que, frecuentemente, siguen excluyendo a las mujeres. En nuestro análisis de medios escritos surge que, en comunidades indígenas oaxaqueñas, incluso pertenecientes a un mismo grupo étnico, en unas comunidades las mujeres pueden votar a

sus autoridades o ser miembros del poder, mientras en otras no; pueden ser presidentas municipales en alguna comunidad, mientras en la mayoría no.

Los derechos universales, planteados en el más alto nivel de abstracción, han sido reconocidos por casi todos los países, aunque con resignificaciones diferenciadas, ya que son aplicados según las particularidades no solo culturales sino políticas de cada sociedad. Estos reconocimientos y aplicaciones son producto de transacciones en por lo menos dos niveles, el que refiere a las normas generales en ámbitos internacionales y el que opera a nivel de cada país y, frecuentemente, de cada región y comunidad. Los usos y costumbres en cualquier nivel y país suponen estructuras de poder, actores que se benefician del poder, y en consecuencia las características, la obtención y/o el uso de derechos será siempre producto de luchas.

En las sociedades latinoamericanas las normas, a nivel general, han sido reglamentadas excluyendo (en términos formales) normas que antes eran dominantes, aunque una parte de estas normas persisten como usos y costumbres comunitarias. Y así, por ejemplo, la *vieja* norma que establecía que es la familia quien *arregla* el matrimonio de las hijas, ajeno a su voluntad ha ido desapareciendo, o reduciendo, su prescripción a nivel nacional, no obstante, en medios rurales se mantiene, aunque ahora la imposición puede evadirse mediante la migración de la joven a una ciudad, o con el empleo de otras estrategias que están generando modificaciones en el interior de las propias comunidades étnicas. Considero que este tipo de cambios se ha venido dando a través de procesos a veces fuertemente conflictivos, que por una parte tratan de mantener las normas sociales *tradicionales*, pero por otra surgen actores y tácticas que tratan de modificar las normas y, obviamente, los privilegios que implican para ciertos miembros de la comunidad.

Por lo cual insisto en que el campo de los derechos universales y de los usos y costumbres debe ser analizado e impulsado en términos de luchas y transacciones ya que, como previamente analizamos, los usos y costumbres pueden servir para dividir a los grupos, incluidos los étnicos, a nivel comunitario. La profundización de las diferencias puede ser utilizada por los grupos dominantes, justamente, para imposibilitar o por lo menos limitar las movilizaciones o las resistencias unificadas. Como en la mayoría de los procesos, el núcleo del problema no está solo en la existencia de derechos o en la legitimación de los usos y costumbres, sino en quiénes se apropian de esos derechos y costumbres, y la orientación que les dan, tanto a nivel comunitario como extracomunitario.

## Capítulo 7

# Producción de sujetos sociales: el caso de los pueblos originarios

Si algo caracteriza al lapso denominado *neoliberal* en términos sociales, que no económicos, es el surgimiento de una gran variedad de sujetos sociales, de los cuales presumo que una parte han sido *descubiertos* y otra parte, tal vez, hayan sido inventados por los científicos sociales y otros académicos y profesionales. No conozco, en términos históricos o experienciales, ningún otro momento en el cual hayan emergido y/o hayan sido detectados tal cantidad de sujetos sociales con propuestas, por lo menos de empoderamiento, y según algunos analistas también de cambio social.

Trataré de aplicar lo desarrollado hasta ahora a varios procesos, y especialmente a la trayectoria de los movimientos indios de América Latina y en particular de México, a partir de subrayar mi reconocimiento a las luchas y, sobre todo, a las resistencias generadas por la mayoría de ellos, no solo para impulsar el reconocimiento de su identidad cultural y su autonomía, sino para tratar de mejorar su situación económica, social y de vida, y para enfrentar la discriminación a la que han sido históricamente sometidos.

La existencia actual de estos movimientos es importante porque, según la mayoría de los analistas, durante el siglo XIX y hasta la década de 1930, no se observaron movimientos de reivindicación de los derechos indígenas en términos políticos e ideológicos impulsados por los propios pueblos indígenas, por lo menos en México. No solo no se habría desarrollado una conciencia étnica, sino que los amerindios tampoco habrían participado, en tanto tales, durante las luchas por la independencia, durante la Reforma ni durante el régimen de Porfirio Díaz, dada la subalternidad en que vivieron, como en el resto de Latinoamérica. Y más aún, no lo habrían hecho tampoco durante la Revolución mexicana ya que, según Knight, la Revolución comenzó en 1910 “en ausencia de cualquier proyecto de autoconciencia india” (2004, p. 15).

Por supuesto que existen antecedentes de rebeliones y protestas indígenas, pero nada que indique, durante el siglo XIX y la mayor parte del siglo XX, su participación en términos de partidos políticos autónomos o de movimientos sociales que trataran de imponer o por lo menos luchar por el reconocimiento del indígena a partir de sus acciones y propuestas. Si bien en territorio mexicano se dio durante el siglo XIX la prolongada guerra de castas desarrollada en Yucatán y en otros territorios emergieron luchas indias, lideradas por indios, contra los sectores dominantes, estas

luchas fueron comparativamente pocas y no generaron modificaciones sustantivas en la estructura de la situación colonial, clasista y racista. Respecto de los indígenas mexicanos, ya sea en términos negativos o positivos hablarán otros actores sociales, en la mayoría de los casos institucionalizados por el Estado, como ocurrió con el Instituto Nacional Indigenista (INI) desde la década de 1940. Ninguno de los cambios más o menos estructurales desarrollados a nivel nacional, durante el siglo XIX y parte del siglo XX, que pudieran afectar sus formas de vida, fue propuesto ni llevado a cabo por los pueblos originarios.

Será durante las décadas de 1960 y 1970 cuando observemos en América Latina, incluido México, el desarrollo de movimientos indígenas que no solo cuestionan las políticas aculturativas impulsadas por los distintos institutos indigenistas que operan en los países latinoamericanos, sino por plantear reivindicaciones en términos de la identidad étnica. Esto surge inicialmente impulsado por organizaciones indígenas, pero sobre todo por intelectuales, y como parte de una crítica general a la situación colonial y al neocolonialismo, a los que consideran genocidas en términos biológicos y culturales y que se expresaba en la primera reunión de Barbados (1971), cuyo tema fue justamente el etnocidio, apropiándose de una problemática que venía siendo discutida sobre todo en los EEUU y en Europa en torno al genocidio perpetrado por la Alemania nazi. Pero en 1977, la segunda reunión de Barbados ya trató sobre el desarrollo de los movimientos indígenas, pues durante la década de 1970 se registra una eclosión de organizaciones indígenas en América Latina la cual impulsa “una identificación panindia opuesta a Occidente, que se expresa a través de la indianidad” (Bonfil, 1981, p. 11).

Pese a este desarrollo, durante las décadas de 1960 y 1970 los indígenas siguieron constituyendo, sobre todo, objetos de estudio, aun cuando junto con nuevos movimientos indios surgieron intelectuales que promovían no solo la identidad y la conciencia étnica, sino su papel autónomo como agentes sociales, junto con el desarrollo de los nuevos movimientos indios. Todo lo cual se desplegará en la década de 1980 a través de un “impresionante desarrollo de los movimientos indígenas en América Latina” (Stavenhagen, 2004, p. 20), que presionan sobre los gobiernos de sus respectivos países para lograr el reconocimiento de sus derechos a nivel constitucional, lo que se logrará en la década de 1990 sobre todo en términos de derechos humanos y culturales, pero asumiendo que en varios países latinoamericanos, sobre todo en Bolivia y Ecuador, el movimiento indígena opera también como movimiento político. Más aún, en 1994, en México, el EZLN desencadena un proceso de lucha armada, pero que no se desarrollará en estos términos, sino que pasará a centrarse en la lucha política por los derechos indígenas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Algunos analistas vieron el surgimiento del EZLN como el último episodio de la lucha armada que caracterizó las décadas de 1960 y 1970 en América Latina; lucha armada que contextualiza el ulterior desarrollo de los movimientos sociales, incluidos los movimientos indígenas.

## Identidades y autonomías: propuestas diferentes y problemas comunes

Desde la década de 1960, intelectuales preocupados por las condiciones de exclusión y marginación de los pueblos originarios, denunciaron *la situación indígena* y al indigenismo dominante, que tenía como objetivo la integración de los indios a la nación; proyecto apoyado por los partidos políticos, incluidos los de izquierda, por las iglesias protestantes y la católica. Esta preocupación expresa el interés por el problema indígena, pero montado sobre el desarrollo de cuestionamientos mundiales y nacionales al desarrollo capitalista y a la dominación colonial que detonaron durante la década de 1960, y darían lugar, entre las décadas de 1970 y de 1990, al surgimiento y el desarrollo de diversos movimientos sociales centrados en la diversidad, entre los cuales fueron emergiendo los movimientos indígenas. Por lo cual, a partir de la década de 1970 se produjeron variadas interpretaciones y propuestas generadas por intelectuales apoyando los movimientos indígenas que podemos separar en dos grandes tendencias más o menos polarizadas, la centradas en pertenencias indias de tipo esencialista y las organizadas en torno de la categoría de autonomía; hay que subrayar que ambas se refieren al *indio* en términos de agente de su propio desarrollo, cuestionando los enfoques que los reducían a sujeto/objeto de estudio, y sosteniendo que las políticas sobre los indios debían ser formuladas por ellos, y no por los no indios.

Más aún, ambas tendencias hablan de los pueblos indígenas apuntando a su empoderamiento –o con objetivos equivalentes– y cuestionan las políticas asimilacionistas desarrolladas por los gobiernos latinoamericanos ya sea para integrarlos al proceso de modernización nacional y/o para controlarlos. Como señala García Linera respecto de Bolivia “Los primeros fracasos del proyecto de modernización económica y de nacionalización de la sociedad comenzarán a manifestarse en la década de 1970, cuando la etnicidad, bajo la forma del apellido, el idioma, el color de la piel, será reactualizada por las elites dominantes como uno más de los mecanismos de selección para la movilidad social, renovando la vieja lógica colonial.” (2008, p. 379). Y es contra esta lógica que se desarrollaron las sucesivas propuestas indianistas y autonómicas<sup>2</sup>.

La primera tendencia se expresa sobre todo a través de la obra de Bonfil, quien establece una serie de características del pensamiento político dominante en el movimiento indígena, de tal manera que este movimiento aparece como crítico y opuesto a Occidente: “La definición básica del pensamiento político indio está en su oposición a la civilización occidental.” (1981, p. 36), ya que la cultura dominante y que ha oprimido a los indios es la occidental, sosteniendo que la contradicción básica se da en la oposición *civilización occidental o civilización indígena*. Más aún, este autor sostiene que “La crisis del imperialismo es la crisis final de la civilización occidental.” (1981, p. 37).

---

<sup>2</sup>Como toda síntesis, la nuestra también puede deformar las concepciones sintetizadas.

Sostienen la existencia de una civilización pan-india caracterizada por su unidad, y a la que el colonizador ha tratado permanentemente de fragmentar, y la necesidad de reescribir la verdadera historia de la colonización, dada la falsedad de la historia oficial. Y propone describir, analizar y denunciar el papel de la violencia en la apropiación de la tierra, de la mano de obra, de la destrucción cultural; reevaluar la cultura indígena, para evidenciar su superioridad moral, su diferente concepción de la *naturaleza* y recuperar los aportes científicos precoloniales. En este proyecto Bonfil incluye tanto al mestizo como al blanco a través del desarrollo de una nueva conciencia, estableciendo la posibilidad de alianzas con otros sectores sociales subalternos. Si bien reconoce la existencia de varias tendencias políticas en el movimiento indígena, considera que domina la orientación socialista. Las principales demandas de este movimiento son la defensa y/o recuperación de la tierra, el reconocimiento de la especificidad étnica y cultural, la igualdad de derechos frente al Estado, la eliminación de la represión y la violencia, y el respeto a las expresiones culturales indias.

Si bien Bonfil reconoce que existen procesos de cambio en la sociedad y en la cultura india, y que incluso hay muchos elementos occidentales en ellas, no obstante, concluye que “Los pueblos indios poseen una identidad propia que se basa en una práctica social privativa y excluyente.” (1981, p. 27). Domina en esta tendencia una visión esencialista y a-histórica de la trayectoria de los pueblos originarios, de tal manera que la conquista y la situación colonial no son descriptos ni analizados históricamente, sino ideológicamente, buscando establecer una identidad esencial opuesta a Occidente<sup>3</sup>.

Díaz Polanco ha sido el autor que más persistentemente ha utilizado la categoría de autonomía, diferenciando su propuesta étnica nacional de la del indigenismo integracionista que sostiene Gonzalo Aguirre Beltrán y del indianismo que defiende Guillermo Bonfil. Según Díaz Polanco (1992), hasta principios de la década de 1990 se hablaba muy poco de autonomía, pero en función del Quinto Centenario, y sobre todo del levantamiento del EZLN pasó a ser un criterio decisivo. Para Díaz Polanco (2009) existen dos grandes enfoques de la autonomía: uno centrado en los usos y costumbres, es decir en la tradición y la conservación de los patrones culturales propios de cada grupo, que destaca el carácter irreductible de las culturas indígenas y desalienta cualquier innovación. De manera que el etnicismo rechaza, por ejemplo, los derechos humanos e individuales, si considera que van contra los derechos de la cultura originaria. Y otro enfoque que no rechaza las innovaciones, sobre todo si posibilitan ampliar las libertades y tolerancias en el interior de los grupos étnicos, y tampoco rechaza lo tradicional, que además de ser parte de las identidades étnicas puede ser resignificado como estrategia para actuar en el presente. Considera que no se deben rechazar los derechos humanos individuales, sino articularlos con los derechos étnicos, en todos los niveles sociales y no solo en el comunitario. Además,

---

<sup>3</sup>Las características del pensamiento indio enumeradas por Bonfil son prácticamente las mismas que las enunciadas por la teoría de la negritud y por el socialismo africano entre las décadas de 1930 y 1960.

propone la autonomía respecto de los procesos culturales y los económico-políticos y de los recursos territoriales de todo tipo. Lo que, con algunas variantes, también es sostenido por otros analistas que, como García Linera (2008), consideran que una verdadera nación multicultural implicaría el otorgamiento de autonomías regionales a cada comunidad lingüística y cultural, y proponen impulsar el autogobierno en dichas comunidades.

Tanto Bonfil como Díaz Polanco subrayan la diversidad cultural y rechazan, o por lo menos niegan, la occidentalización aculturativa; ambos proponen, también, la autonomía económica y política en el territorio, por lo que las diferencias básicas las encuentro, por una parte en que el primero propone la continuidad de la identidad pese a los cambios producidos y que se siguen generando, y el segundo secundariza la cuestión de la persistencia cultural identitaria en función del papel que pueden jugar los cambios tanto culturales como económico-políticos. En una segunda instancia, los diferencia la distinta articulación que proponen entre los derechos individuales y los colectivos, de manera que con matices la propuesta autonómica podría suscribir la mayoría de las características del pensamiento indio señaladas por Bonfil.

Es más, en ambos veo orientaciones similares, ya que a partir de los materiales analizados se observa: primero, que sus reflexiones refieren a los líderes de los movimientos, sin reparar en los sujetos y grupos originarios, ni investigar qué es lo que piensan y, sobre todo, qué es lo que hacen, en términos de autonomía política y económica, de etnodesarrollo, de rechazo o aceptación y de uso de *Occidente*. Es decir, no veo una etnografía de las representaciones y sobre todo de las prácticas de los sujetos y de los colectivos étnicos, y al señalar esto me refiero a lo que ocurre cotidianamente en la vida de los diferentes pueblos originarios y no solo en aquellos episodios a través de los cuales se pueden ejemplificar la diferencia o la autonomía. Y, segundo, que ambos tienen un objetivo ideológico prioritario: fundamentar y legitimar vías de *emancipación* diferentes para nuestros grupos étnicos, por lo cual las críticas teóricas pasan a ser secundarias o, por lo menos, no prioritarias.

Los señalamientos formulados por Díaz Polanco son correctos en términos teóricos y metodológicos, aun cuando no tengo seguridad de que lo sean desde una perspectiva ideológica, no tanto en términos de la corrección ideológica de la propuesta, sino de su capacidad de convocatoria, aglutinación y movilización de una u otra respecto de los intelectuales y/o líderes sino de la población indígena.

Frecuentemente tengo la impresión de que los análisis y propuestas teóricas e ideológicas de muchos antropólogos latinoamericanos y líderes indianistas tienden a confundir sus objetivos y presupuestos teórico-ideológicos con la realidad. O, más precisamente, que solo ven (vemos) la realidad a través de nuestros objetivos ideológicos.

Una parte de los antropólogos –y esto ha sido muy fuerte en los que han estudiado la medicina tradicional– tienden a ver los sujetos que estudian como totalmente integrados a su cultura, donde la prioridad de sus quehaceres cotidianos está en reforzar la pertenencia cultural ancestral. Los sujetos entendidos, o no, como agentes, aparecen como una suerte de activistas de la identidad cultural en los diferentes campos de la vida cotidiana. De tal manera que los etnicistas, los indianistas,

los multiculturalistas manejan las identidades y pertenencias culturales como si los sujetos trataran de reproducir las características básicas de sus culturas, pasando a segundo plano el hecho de que en su vida cotidiana, no solo los pueblos indios sino los diferentes sectores sociales subalternos, tratan sobre todo de sobrevivir utilizando no solo su cultura, sino casi todo lo que de alguna manera les posibilite la sobrevivencia, aun cuando provenga de la cultura que los colonizó y de la sociedad que los sigue excluyendo. A veces tengo la impresión de que muchos intelectuales, incluidos antropólogos, si bien hablan de pobreza y de extrema pobreza y utilizan indicadores que evidencian el hambre o la mortalidad temprana de los miembros de nuestros pueblos originarios, siguen pensando que dichos pueblos son solo cultura, y no tienen necesidad de sobrevivir *a como sea*, utilizando lo que puedan tanto de *adentro* como de *afuera*.

Pese a que cuestionan la categoría *indio* como un término construido por los españoles para manejar a la población originaria y reconocen que previamente a la conquista no había una noción de unidad pan-india, y también para subrayar la diversidad cultural, las propuestas etnicistas –y en particular las de Bonfil– han tendido a homogeneizar al conjunto de los grupos étnicos tanto *en sí* como, sobre todo, en oposición a Occidente, construyendo dos grandes civilizaciones que no existen como tales en ninguna realidad histórica, y que solo existen como construcciones opuestas en función de objetivos ideológicos. Y no solo para América, sino también para Occidente: pero ¿qué tendrá que ver un calabrés de Catanzaro con un sueco de Upsala en términos de cosmovisión cultural?, y lo mismo me pregunto de un seri de Sonora respecto de un maya yucateco. Es casi seguro que en las cosmovisiones construidas por intelectuales y profesionales podremos verificar la existencia de Occidente y de la civilización india, lo cual dudo que exista en la vida cotidiana de los grupos a nivel comunitario y nacional.

Desde esta perspectiva, considero que las propuestas de Bonfil tienden a reproducir una concepción similar a la que cuestiona ya que, si bien subraya la diversidad, tiende a pensar en términos de una unidad indígena homogénea, reiterando la política colonizadora y más tarde del integracionismo indigenista de reconocer la diversidad, pero tratando como una unidad a los indígenas frente al poder colonial o frente a la nación. Tendencias que se perpetúan hasta la actualidad, pese al reconocimiento de la diversidad cultural en el discurso del gobierno mexicano desde la segunda parte de la década de 1980, y del reconocimiento constitucional de la pluralidad étnica de fines de la década de 1990 y principios de la del 2000.

Es decir, se trata de imponer una concepción ideológica –y/o teórica– a la realidad, pero mientras los que detentan el poder pueden lograr, aunque sea parcialmente, sus objetivos multiculturalistas, en el caso de muchos intelectuales altermunistas conduce frecuentemente a la frustración frente a la dureza de la realidad. Lo que los conduce a dejarse usar por el poder hegemónico, pero también por el subalterno; o a refugiarse en un ámbito académico donde, entre otras cosas, pueden seguir pensando que los conceptos pueden producir la realidad. Pero los conceptos no tienden a producir realidad, por lo menos en los términos en que los proponen muchas teorías *post* o, mejor dicho, la producen, pero para los universos académicos

y profesionales. Los conceptos de conciencia étnica –así como el concepto anterior de *conciencia de clase*– contribuyeron, y contribuyen, a incidir en ciertos aspectos de la realidad a través de su apropiación por los líderes y por los grupos sociales; pero donde, sobre todo, producen realidades (más o menos imaginarias), es en los medios intelectuales.

Temo que, más frecuentemente de lo que creemos, estemos lidiando con construcciones discursivas y no con historicidades. Aclaro que no niego que los conceptos manejados ideológicamente pueden incidir en la realidad, pero a partir de las características de las realidades sobre las que intervienen, de tal manera que no es lo mismo la posibilidad de generar conciencia obrera o conciencia étnica y mantenerla en el tiempo, que la de producir conciencia en ciertos grupos sociales que han emergido sobre todo a raíz de la crisis de 2008. Actualmente, pareciera que por lo menos la mitad de los científicos sociales está en la búsqueda de nuevos sujetos sociales, en muchos casos para ayudarlos o para acompañarlos en el desarrollo de su conciencia. Hace pocos años apareció en México un nuevo *sujeto* social, llamado “Yo soy 132”, liderado por estudiantes universitarios, que tuvo una fenomenal cobertura mediática de izquierda, centro y derecha, y que a los pocos meses desapareció, justamente porque había sido una producción casi exclusivamente intelectual y mediática<sup>4</sup>.

Los sujetos, para poder intervenir con conciencia y continuidad, tienen que tener ciertas características y operar dentro de sistemas de relaciones que justamente posibiliten el desarrollo y el sostenimiento de sus intervenciones en la mediana o larga duración histórica. Ahora bien, la posibilidad de construir y sostener la conciencia étnica, el empoderamiento indígena, el panindianismo, la diversidad cultural, o el cambiar, pero seguir siendo más o menos idénticos implican procesos que posibiliten desarrollar dichas construcciones, no solo en términos de propuestas conceptuales sino de prácticas sociales. A lo largo del texto he venido señalando algunos de estos procesos, como el que refiere a la desaparición y/o la reducción de sujetos indígenas que hablan y entienden su propia lengua, y el papel que este proceso puede tener en el desarrollo y mantenimiento de la identidad y conciencia étnica. Considero que estos procesos deberían ser detectados, descritos, analizados y reflexionados por las diferentes corrientes no solo teóricas sino sobre todo políticas en función de sus propios objetivos<sup>5</sup>.

Necesitamos preguntarnos y buscar cuáles son las condiciones estructuradas o estructurándose que sostienen a los nuevos sujetos, que posibilitan su desarrollo y continuidad. ¿Qué es lo que sostiene la identidad, pero también las diferencias entre ellos?

---

<sup>4</sup>Realmente, no murió; algunos de sus líderes tienen un programa en la principal cadena de televisión mexicana, en el cual analizan problemas de la realidad mexicana actual.

<sup>5</sup>Desde una perspectiva etnográfica, pero sobre todo de coherencia metodológica e ideológica, los que estudian estos procesos deberían manejar la lengua del grupo sobre el cual ejercitan sus reflexiones.

## Las similitudes de las luchas *antisistémicas*

En función de lo que venimos desarrollando, es importante señalar que toda una serie de problemas a los que se enfrentan los movimientos étnicos es similar a los que se dieron previamente en el movimiento obrero. Si bien reconocemos las diferencias que existieron, y todavía existen, entre la situación étnica y la de clase, no obstante, es importante observar la existencia de ciertos problemas similares que aparecen –con diferencias– en ambas situaciones. Y así, no solo observamos que se desarrollan diferentes tendencias y organizaciones políticas en las clases bajas urbanas de los países latinoamericanos, sino también en los grupos étnicos. En el caso mexicano, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) ha penetrado fuertemente en las comunidades indígenas a través, sobre todo, del clientelismo, y lo mismo ha hecho el Partido de la Revolución Democrática (PRD), pero no hay en México ningún partido político de base indígena que impulse demandas exclusivamente indígenas.

En el caso boliviano, por ejemplo, algunos analistas diferencian tres tendencias políticas básicas: el movimiento indígena autónomo que propone la hegemonía indígena, incluyendo un ala radical que plantea la expulsión de los blancos; el movimiento de clases medias liderado por blancos, pero que cuenta con una base de apoyo indígena, que propone una hegemonía indígena/popular; y el movimiento que sigue manteniendo concepciones coloniales y racistas. Y cabe señalar que, entre las dos primeras, y entre ellas con la tercera hay fuertes divergencias (Mamani, 2008).

A su vez, García Linera (2008) considera que el movimiento indianista desarrollado en Bolivia desde la década de 1970 se divide, actualmente, en dos tendencias principales: la representada por el MAS (Movimiento al socialismo) que busca la inclusión de los pueblos indios en las estructuras de poder, y el indianismo radical, que propone la indianización total de las estructuras de poder. Este autor, vicepresidente actual de Bolivia, reconoce que el bloque que está en el gobierno no solo no es homogéneo, sino que existen divergencias y tensiones que pueden llegar a ser fuertes y provocar enfrentamientos.

Lo que necesitamos asumir es que mientras las propuestas se manejen en el plano exclusivamente ideológico y/o teoricista, se puede pensar en homogeneidades más o menos esencializadas, pero que en la medida en que se organicen como partido, o incluso como movimiento, y entren a disputar espacios de poder –aun cuando digan que no lo disputan–, se darán casi inevitablemente divisiones. Más aún, surgirán *vanguardias*, liderazgos, burocratizaciones, clientelismo, y es con esto que hay que trabajar. Frecuentemente tengo la impresión de que para los teóricos de la indianidad y del etnicismo, este tipo de procesos no se dará en los pueblos originarios.

Pero, además, nos encontramos con otros dos problemas, complementarios en cierta medida, por una parte, el surgimiento de una pequeña burguesía e incluso no pequeña en varios grupos étnicos latinoamericanos. Rea Campos (2012), por ejemplo, describe las características de una burguesía aymara que en la ciudad de Oruro detenta gran parte del poder comercial local y ya participa del poder político. Y si bien esta nueva burguesía ha perdido “...gran parte de sus marcas culturales visibles

se niega a perder su identidad étnica pues estas constituyen uno de los recursos que les permitió y les permite acceder desde la marginalidad, a una pequeña parte de la riqueza.” (Rea Campos, 2012, p. 180). Y algo similar podemos decir de la población boliviana arraigada en la ciudad de Buenos Aires y en partes del conurbano bonaerense donde se da un proceso de estratificación socioeconómico entre los propios bolivianos, pero que no impide que participen todos en fiestas de identificación nacional y étnica cuyo caso emblemático son las celebraciones en torno a la virgen de Copacabana.

Necesitamos reconocer que, entre los mapuches de Temuco en Chile, los aymara de Cochabamba en Bolivia o los tzotziles de los Altos de Chiapas en México se ha producido una masa de profesionales, comerciantes e incluso de artistas, y no solo de artesanos, que suponen procesos de ascenso socioeconómico y de diferenciación social que no sabemos cómo inciden en términos de identidad y empoderamiento étnico.

Por otra parte, Susana Ramírez ha analizado un aspecto importante en términos de interculturalidad, el de las relaciones de hegemonía/subalternidad que se han constituido entre ciertos grupos étnicos, la autora sostiene que el Estado pluriétnico boliviano es básicamente andinocéntrico, es decir, se centra en las etnias aymara y quechua, y no toma en cuenta la diversidad étnica y social de Bolivia. Estos dos grupos serían los hegemónicos, lo que se expresa en el discurso y las acciones del gobierno actual, de tal manera que la cultura andina se estaría imponiendo al resto de los grupos: “La colonización implica el poder de unos pueblos sobre otros, en este caso lo andino se intenta imponer al resto de los grupos del país muy sutilmente.” (Ramírez, 2011, p. 156).

Los procesos indican, además, que por lo menos una parte de los líderes étnicos –igual que en el caso de los líderes obreros– son cooptados por el sistema y que se da un proceso de burocratización de los líderes conjuntamente con un distanciamiento cada vez mayor con sus bases. Es decir que, en el interior de por lo menos una parte de los grupos étnicos, observamos procesos que tienden a dividirlos en términos políticos, a desarrollar estratificaciones sociales y a establecer relaciones de *cooperación* con los sectores dominantes. Además, se dan procesos que profundizan las diferencias, por ejemplo, en términos de conflictos de tierra entre comunidades, incluso pertenecientes al mismo grupo étnico. Es decir, existen diferencias de muy diverso tipo entre los diferentes grupos étnicos latinoamericanos, que limitan las posibilidades de concretar una alianza pan-india en términos que vayan más allá de los aspectos formales, lo cual no niega que puede ser impulsada con objetivos ideológicos, pero basada casi exclusivamente en líderes e intelectuales y con baja participación de la población originaria.

Más aún, observamos diferencias muy fuertes entre los diferentes países respecto de su composición poblacional étnica y lo que representan para dichos países como fuerza social, ya que, mientras en países como Bolivia los grupos étnicos quechua y aymaras están constituidos por 2.283.465 y 1.462.285 personas respectivamente, en el caso brasileño la mayoría de los grupos étnicos están constituidos por muy pocas personas, de los 216 pueblos registrados, 61 grupos (28%) tienen una

población de hasta 200 individuos, y cerca del 74% cuentan con hasta mil personas. Además, una parte de los grupos brasileños está en desaparición, lo cual no solo supone una reducción creciente de la diversidad cultural y social, sino un papel cada vez más reducido en términos de fuerza social. Y así, mientras en el caso de Bolivia los aymaras y quechuas constituyen el 67% de la población, en Brasil no llega ni al 1%.

Y todo esto opera dentro de procesos económico-políticos impulsados unilateralmente por el capitalismo, y me refiero al incremento constante de las migraciones nacionales e internacionales de nuestros pueblos originarios, al constante proceso de urbanización que va convirtiendo en urbanos a altos porcentajes de población amerindia, a la consecuente reducción de la población rural, a la mecanización cada vez más sofisticada de la producción agrícola, a los procesos de lucha armada que se dieron en el medio rural indígena en varios contextos latinoamericanos, y también a la penetración del narcotráfico y la intensificación de cultivos relacionados con el mismo que han generado expulsiones de grupos indígenas, en algunos casos masivas, o los han incorporado al campo del crimen organizado.

Conjuntamente, asistimos a la penetración de organizaciones religiosas de diferentes orientaciones y de los partidos o movimientos políticos en los grupos étnicos, y a la difusión tanto silenciosa como mediática de productos *manufacturados* que pueblan los tendajones de cervezas, refrescos, alimentos *chatarra* y medicinas.

Conjuntamente, además, se expande vertiginosamente la Internet con consecuencias directas e indirectas en los grupos étnicos, recordemos que el levantamiento del EZLN fue considerado como la primera guerrilla mediática e internauta, y también que la Internet no solo tiene un papel político sino que, sobre todo, posibilita la relación virtual con formas culturales ajenas y hasta fuertemente contrastantes con la propia cultura, y que pueden conmovir profundamente las cosmovisiones de una parte de los grupos étnicos, y abrir el acceso a contenidos expresamente *tabuados* por los usos y costumbres locales. En consecuencia, tenemos que observar cuánto y de qué manera estas innovaciones afectan la identidad, la pertenencia y el empoderamiento; y las posibilidades de que se procesen en términos de integración, etnicidad y/o autonomía. Y no para pensarlos en términos de una inevitable aculturación, sino de una dialéctica apropiación/aculturación.

Ahora bien, la mayoría de estos movimientos y alternativas, tanto de origen étnico como no étnico, se crearon, o por lo menos se desarrollaron, durante el neoliberalismo, cuando se daban la gran explosión y el reconocimiento de diferencias de todo tipo. Pero ocurría, y es uno de los aspectos a subrayar, que el reconocimiento de las diferencias étnicas, de género, de religión, o de las discapacidades se daba junto con la profundización de las desigualdades socioeconómicas. El desarrollo y el énfasis en la diversidad es paralelo a un proceso de reducción y de polarización de los estratos socioeconómicos que va generando sociedades donde el 1% de los sujetos puede tener más ingresos que el 50% de la población y donde el poder real está concentrado en cada vez menos sujetos. Y si bien en los últimos años comenzamos a asumir esta fenomenal concentración y diferenciación económica, sin embargo los énfasis intelectuales han sido puestos, durante tres décadas por lo menos, en el surgimiento de diferencias y diversidades. Más todavía, se asume la capacidad de

autonomía cultural de los nuevos sujetos por una parte de los movimientos indígenas que algunos, tácticamente o no, refieren también a la autonomía territorial, pero insistiendo mucho más en la diferencia étnica que en las diferencias socioeconómicas. El énfasis en la dimensión cultural tendrá consecuencias en el desarrollo de estos movimientos, dado que los que detentan el poder económico y político tendrán pocos problemas para reconocer dicha dimensión, incluso la autonomía cultural, siempre y cuando no afecten a las cuestiones económicas.

Por lo tanto ¿qué significa que el surgimiento y la explosión de las diversidades de todo tipo, incluidas las pensadas como alternativas o por lo menos contestatarias, sean correlativos con el desarrollo del neoliberalismo?, y ¿por qué se pusieron los énfasis en el desarrollo de la diversidad, y se hicieron tan escasas referencias a su articulación con el neoliberalismo, en términos económicos y políticos, pero también culturales? Más todavía, ¿hasta qué punto los nuevos sujetos están impregnados, o distanciados, del neoliberalismo?, y ¿qué poder tienen para reorientar las sociedades a través de alternativas viables? Acaso supone que dichas diversidades surgieron debido a las contradicciones o, por lo menos, las aporías del capitalismo, o significa que mientras estas diversidades se organicen exclusivamente en torno a lo cultural no serán consideradas como problemas que afecten realmente los objetivos económico-políticos del capitalismo. Por supuesto que las explicaciones no deben ser dicotómicas, sino que por el contrario deben tratar de relacionar los diferentes aspectos, aun los contradictorios.

Una primera respuesta es que el surgimiento de ciertas diversidades expresa las resistencias de diverso tipo que surgen ante la expansión y las consecuencias negativas de las políticas neoliberales. Se habrían aprovechado ciertos aspectos ideológicos del neoliberalismo para articularlos con las reivindicaciones y la búsqueda de empoderamientos de los movimientos feministas, homosexuales, étnicos, etc.; y con la necesidad de encontrar nuevos sujetos sociales que se opongan al “destino manifiesto” de un capitalismo que pretende ser la única opción posible.

Recordemos que desde la década de 1950, y sobre todo de la de 1960, dada la burocratización del movimiento obrero y la constitución de los países comunistas en dictaduras burocráticas, se venían buscando otros sujetos del cambio generalizado o por lo menos del particular. Eran los años en que emergieron como sujetos posibles *los estudiantes, la nueva clase obrera, el colonizado, los marginales* y también *la mujer*, así como surgió en América Latina *el guerrillero*. Pero durante la década de 1970 los colonizados africanos *optaron* por el neocolonialismo, la nueva clase obrera también se había burocratizado o había logrado gran parte de sus reivindicaciones salariales y en prestaciones, por supuesto en los países centrales, pero también entre ciertos sectores del movimiento obrero, por lo menos de América Latina; mientras que a partir de la década de 1980 la casi totalidad de los países excomunistas se habían reorientado hacia formas económico-políticas capitalistas. Es más, los crímenes del estalinismo ruso dejaron de aparecer como hechos excepcionales y pasaron a ser pensados como parte de un sistema que alcanzaba sus máximos horrores en el comunismo camboyano, que entre 1975 y 1979 asesinó a alrededor de dos millones de personas, es decir al 40% de su población.

Este conjunto de procesos está en la base, no solo de la expansión política del neoliberalismo, sino del surgimiento de nuevos sujetos sociales y de las teorías que fundamentaron, además del surgimiento de dichos sujetos, la posibilidad de producirlos. Sujetos en los cuales se depositan expectativas tanto de resistencia y oposición, como de transformación, dado que además entre mediados y finales de la década de 1970 quedaba claro el fracaso de la lucha armada, no solo en términos militares sino a través de la degradación del único país –salvo, obviamente, Cuba– en que había triunfado; obviamente, me refiero a Nicaragua.

Por lo tanto, el neoliberalismo no solo se impone, sino que se expande; reconociendo en su expansión a toda una serie de propuestas y de sujetos sociales que surgen en términos, básicamente, culturales y sociales, y cuyas demandas no son, en su mayoría, de tipo económico o político sino, sobre todo, culturales y morales. De allí que, por ejemplo, el gobierno mexicano –como la casi totalidad de los gobiernos latinoamericanos– si bien puso reparos, terminó incluyendo en su Constitución el reconocimiento de los pueblos originarios, mientras generaba modificaciones sustantivas en el régimen de la propiedad agraria posibilitando que las tierras ejidales y comunales entraran al mercado, lo que estaba vedado por el régimen agrario anterior<sup>6</sup>. Esta “entrega” de las tierras de posesión comunal al mercado se iría profundizando cada vez más, mientras los gobiernos seguían reconociendo la identidad étnica de los pueblos originarios, sobre todo jugando a los interculturalismos, especialmente en educación y salud.

Según varios analistas, el neoliberalismo no solo no tiene problemas en reconocer los nuevos movimientos diversos y alternativos, sino que los puede llegar a usar en función de sus propios objetivos, de allí que el léxico de los gobiernos y sus intelectuales más o menos orgánicos, incluye términos como multiculturalismo, pluralismo cultural, interculturalidad o diversidad cultural. Una de las características de los gobiernos latinoamericanos, es que en nombre de dichos *ismos*, se arrogan el derecho a establecer cuáles son las demandas étnicas positivas y aceptadas, y cuáles no. Según Hale (2002), el gobierno guatemalteco divide “...a los pueblos indígenas articulándolos como aquellos que son aceptables y los que no lo son para el Estado. Más que solo dividir y conquistar, tales políticas conducen a los pueblos indígenas a invertir sus energías en demostrar su pertenencia al grupo reconocido, lejos de enfocarse a las desigualdades existentes en la sociedad guatemalteca” (citado por Speed, 2012, p. 152). Y concluye que “El neoliberalismo reconfigura los derechos, metiendo a los colectivos al redil en el proceso de la disciplina. Los ciudadanos-sujetos disciplinados median apropiadamente entre ellos mismos, y el Estado es reforzado privilegiando el sistema legal como el foro para la disputa y ubicándose a la vez como el árbitro apropiado” (Speed, 2012, p. 153).

---

<sup>6</sup>En la segunda mitad de la década de 1980 se modificaron artículos de la Constitución mexicana estableciendo así el fin del reparto agrario, y posibilitando la venta de tierras ejidales y comunales para cumplir con una exigencia del Tratado de Libre Comercio establecido con Canadá y con los EEUU.

Si bien esta autora reconoce y critica los usos que el neoliberalismo hace del multiculturalismo, no obstante, considera que las luchas por los derechos humanos y los derechos indígenas cuestionan y se oponen al neoliberalismo, señalando como ejemplos los casos del EZLN en Chiapas y de los movimientos indígenas en Bolivia. Aunque señala que ciertas acciones desencadenadas por el zapatismo pueden tener consecuencias disímiles, y que se resuelven en las transacciones que se generan entre los grupos; y esto lo refiere expresamente al desconocimiento de la legalidad del Estado mexicano, y a la propuesta de su propia legalidad, establecida por el EZLN en su discurso y en los hechos, y que Speed ve como “resultados de particulares relaciones de fuerza” señalando que:

No es claro cuáles serían los límites de los “derechos en su ejercicio”. Es fácil celebrar tal argumento cuando emana de un movimiento con el cual simpatizamos, tal como el zapatista. Podría ser menos cuando, por ejemplo, lo despliega la milicia armada derechista en Estados Unidos. Pero incluso si no se simpatiza, tales despliegues podrían también desafiar al poder neoliberal. (Speed, 2012, p. 161)

Que es lo que ocurrió con algunos movimientos de ultraderecha que desconocieron los derechos establecidos por las constituciones de sus países y aplicaron sus propios derechos en ejercicio; por lo cual reiteramos una vez más que los usos y aplicaciones de los derechos más que en los principios legales, se juegan sobre todo a través de transacciones y luchas que se producen entre los sujetos sociales involucrados. Son estas transacciones las que orientarán los derechos hacia ciertos objetivos y consecuencias o hacia otros. Y hasta ahora (año 2022), pese a sus crisis, el capitalismo se sigue expandiendo, solo que actualmente se supone que el destino del capitalismo estaría en países asiáticos y no en países occidentales, blancos y cristianos.

## Los posibles etnicismos *new age*

Desde el punto de vista conceptual, los procesos enumerados han sido analizados a través de los términos *multiculturalidad*, *pluralismo cultural* e *interculturalidad*, que han sido utilizados de diferente manera por orientaciones políticas indianistas o neoliberales, y por las diferentes corrientes académicas *post*. Estos conceptos han surgido como productos de diversos procesos ocurridos en espacios sociales diferentes. En principio, algunos aparecen durante la década de 1960 en los estudios británicos sobre las relaciones raciales que surgieron, básicamente, a partir de procesos migratorios. Una segunda línea tiene que ver con el desarrollo de políticas culturales generadas en Canadá, los EEUU y Australia tanto para sus pueblos originarios como para población migrante, lo cual se expresa especialmente en los trabajos sobre interculturalidad desarrollados en el campo educativo durante la década de 1980. A su vez,

la intensificación de los procesos migratorios en varios países europeos impulsó los estudios multiculturales.

Es decir, estos conceptos surgen y se desarrollan en función de procesos que en su mayoría ocurren en los países capitalistas centrales y tienen como protagonistas a los inmigrantes –que en el caso de los EEUU incluye cada vez más migrantes indígenas de América Latina–, y los problemas que se plantean en las sociedades de arriba. Y será más tarde cuando se aplique en las sociedades latinoamericanas en relación con sus propios pueblos originarios. Según Nash “El multiculturalismo representa la respuesta de la sociedad occidental a las anteriores políticas asimilacionistas. Frente al fracaso de la asimilación de inmigrantes y minorías étnicas por la cultura hegemónica de la sociedad de acogida, el multiculturalismo reconoce la diversidad cultural en el seno de la sociedad.” (Nash, 2001, p. 21). Más allá de lo correcto de esta interpretación, lo importante a recuperar es que en países como los EEUU tanto los gobiernos neoliberales, como las *minorías* migrantes y étnicas locales reconocen el multiculturalismo.

Otro autor, pensando en Latinoamérica, sostiene que

...el discurso y la praxis de la interculturalidad han aparecido directamente ligados a las luchas de los excluidos por el reconocimiento de sus derechos. En América Latina aparecerá directamente ligado al reclamo de la educación bilingüe intercultural para los pueblos indígenas, mientras que en Europa aparecerá ligado al problema del racismo, xenofobia y discriminación de los inmigrantes. (Turbino, 2004, p. 87).

Por supuesto que en Latinoamérica surgió ligado al reconocimiento, no solo de los derechos culturales de los grupos étnicos, sino de sus derechos territoriales.

A través de estos conceptos, unos impulsan el empoderamiento de las minorías y otros el desarrollo de competencias instrumentales que les posibilite una mejor asimilación, lo cual es congruente con los objetivos de los gobiernos neoliberales de los países centrales, que necesitan mano de obra extranjera. De allí que se impulsará a través de diferentes dimensiones –y especialmente en el área de la salud– una interculturalidad en términos de armonía cultural, de la cual son excluidas las desigualdades socioeconómicas y políticas, y las relaciones de hegemonía/subalternidad.

Originariamente la multiculturalidad planteó la existencia de diversidades y la necesidad de su reconocimiento, y estuvo relacionada con la acción afirmativa y los derechos colectivos de diferentes minorías; mientras que la interculturalidad focalizó las relaciones entre sujetos de diferentes culturas y la necesidad de diálogo entre ellos, de tal manera que unos ven en la interculturalidad una superación de la multiculturalidad, mientras otros ven en el multiculturalismo un mantenimiento de la diferenciación con Occidente y de defensa de la identidad étnica, mientras otros tratan de hacer equilibrios entre la asimilación y el relativismo. Aunque la orientación de estos conceptos dependerá de los usos y las tendencias de los que los manejan, ya que han perdido precisión y especificidad. Es más, si algo caracteriza la producción y sobre todo el uso de los conceptos –por lo menos los usados por

antropólogos y sociólogos— es la falta de precisión y especificidad, lo cual obedece a procesos que ahora no vamos a analizar. Por lo que es cada vez más necesario que cada autor o movimiento que utilice un concepto se llame *multiculturalismo* o *interculturalidad* formule cuáles son la definición y el uso que hacen de esos conceptos.

Y así, mientras unos analistas y líderes plantean la imposibilidad de establecer relaciones de interculturalidad realmente igualitarias y no hegemónicas; otros, que también parten de la existencia de desigualdades culturales y socioeconómicas entre los grupos étnicos y la sociedad *blanca* proponen, sin embargo, que “La interculturalidad es resistencia a la modernización occidentalizadora, [...] fomenta la revalorización de las identidades despreciadas pero sin proponer su encapsulamiento en un pasado idealizado. En este aspecto se aparta de los callejones sin salida a los que conducen los fundamentalismos étnicos.” (Turbino, 2004, p. 92). Lo cual es refrendado por análisis que revisan las luchas indígenas desarrolladas en Latinoamérica y que, en Ecuador, por ejemplo, llevaron en la década de 1990 a adherir al “...principio de la interculturalidad de convivencia mutua de lo político, de lo económico, de lo epistemológico.” (Pacari, 2004, p. 41), y donde el eje es “la construcción del diálogo entre los diversos, para llegar a entendimientos.” (Pacari, 2004, p. 44).

Frente a estas propuestas otros analistas dudan de la posibilidad de diálogo, y no solo por la experiencia indígena o los presupuestos de incompatibilidades culturales más o menos monádicas, sino por lo ocurrido con otros sectores sociales subalternos, ya que se parte del supuesto de que los gobiernos y las elites capitalistas juegan al diálogo cuando les conviene en términos tácticos, o cuando operan situaciones donde las relaciones de fuerza no les son favorables. Más aún, sostienen que los sectores capitalistas cuentan con la labor de cooptación de líderes y con el tiempo como mecanismo de desgaste de los movimientos antisistémicos, debido al esfuerzo continuo que estos deben realizar para mantener la movilización y la unidad. Señalan que la trayectoria de los movimientos evidencia un pasaje de propuestas radicales a reformistas, a las cuales no ven como *traiciones*, sino como producto de la lucha y el desgaste. Concluyendo que las propuestas etnicistas fundamentalistas pueden mantenerse a nivel ideológico, pero que a nivel de las prácticas se impone la interculturalidad desigual y/o se impulsan vías de desarrollo capitalista más o menos proteccionistas como la que observamos en Bolivia y que son denunciadas por los etnicistas más radicales como Felipe Quispe, por lo cual solo nos iría quedando como alternativa el EZLN.

Ahora bien, las propuestas teóricas multiculturales e interculturales, y sobre todo las ideológicas y políticas, necesitan tomar en cuenta no solo la diversidad sino la variedad de procesos que operan en la realidad y que pueden favorecer o distorsionar los objetivos planteados. Y no me refiero solo a crisis económicas como la desatada en el 2008, o al desarrollo de gobiernos de América Latina, que oscilan entre la socialdemocracia y el populismo y que se oponen al neoliberalismo, por lo menos a nivel de discursos, sino que me estoy refiriendo a procesos y sujetos que, al igual que los movimientos etnicistas e indianistas, se organizan en torno a lo cultural ancestral amerindio, pero con objetivos sobre todo de sanación, como ciertas variedades de religiones y medicinas *new age*.

En México, por lo menos una parte del movimiento Nueva Era se organiza en torno de la mexicanidad de origen indígena buscando revivir las culturas prehispánicas. Al buscar al indígena “intocado” convergen, lo sepan o no, con el esencialismo de Bonfil y de Reinaga.

El movimiento *new age* surgido y desarrollado en los EEUU durante la década de 1960, tiene también una notoria expansión en Latinoamérica, especialmente en México donde se adapta a la religiosidad popular y “...por un lado se reetniza generando nuevas identidades neoétnicas; y por otro lado es incorporado al mercado de la religiosidad mágico popular reconvertido en mercancía...” (De la Torre, 2013, p. 35), y señala la autora que:

Los neoindios, neomexicanos, neoincas, neomayas o neofrolatinoamericanos son nombres con que se reconoce a los buscadores espirituales cosmopolitas que han autoconfeccionado una identidad étnica, y que han generado un linaje imaginario de su herencia espiritual ancestral a su vez que recrean la memoria en nombre de su labor de rescate de las tradiciones negadas. (De la Torre, 2013, p. 40)

Gutiérrez y De la Torre, sin ignorar las críticas que se realizan a los movimientos *new age* por considerarlos un producto del neoliberalismo que descontextualiza y deforma las tradiciones de los pueblos amerindios, consideran no obstante que se han convertido “en una fuente de conciencia social y de activismo utópico, sobre todo en los asuntos vinculados con la defensa ambiental (‘pachamización’ del territorio valorado como Madre Tierra)...” (De la Torre *et al.*, 2013, p. 388), relacionándolos con las políticas de extracción de productos naturales (petróleo, minería) impulsadas por el neoliberalismo y que “...encuentra en la cosmologización de la Madre Tierra y la Pachamama una narrativa fecunda para defender su territorio sagrado, y la relación de sus etnicidades con el planeta.” (De la Torre *et al.*, 2013, p. 388).

Una de estas analistas (De la Torre, 2013), se pregunta si el movimiento *new age* contribuye a politizar o a despolitizar, si contribuye o no a recuperar la memoria perdida, y qué tipo de identidad genera. Y las respuestas son diversas, ya que mientras antropólogos franceses como Galinier (2013) y Molinié (2013) cuestionan y ven negativamente su rol político, ideológico y cultural, autores latinoamericanos como las citadas o Bastos *et al* (2013) le encuentran posibilidades de instrumentación política. Molinié, quien analizó rituales neoincaicos en la zona del Cuzco (Perú), sostiene que fueron inventados por un antropólogo peruano y que forman parte del complejo turístico/iniciático desarrollado en los últimos veinte años:

Se puede observar en Cuzco una verdadera fábrica ritual dirigida sobre todo a un turismo místico internacional organizado no solo por agencias, sino también por instituciones estatales [...]. El neoincaísmo es progresivamente desnacionalizado y se disuelve en un *new age* global, generando nuevas invenciones de la tradición. [Y concluye que] Si a los andinos les quitaron sus tierras, sus minerales, su trabajo y también su historia mediante la

incaización de su tradición, ahora deben ofrecer su energía telúrica transformándose de nuevo en proveedores, ciertamente esta vez de bienes rituales, pero siempre para generar la riqueza de quienes los explotan. (Molinié, 2013, p. 307).

En el caso de Bastos *et al.* (2013), las conclusiones son un tanto ambiguas, ya que si bien consideran que el movimiento maya de Guatemala basado en la espiritualidad puede tener cierto desarrollo contestario, sin embargo describen cómo está siendo cooptado por los gobiernos guatemaltecos, ya que los guías espirituales que promueven la identidad maya son seleccionados por el Ministerio de Cultura, que es el organismo que decide qué lugares son sagrados y qué líderes espirituales pueden o no operar en ellos. Este Ministerio les otorga un gafete que los autoriza a intervenir como líderes espirituales en las *ceremonias mayas*, pero dicha categoría espiritual también la otorga a funcionarios, a políticos, a antropólogos y hasta turistas, concluyendo que:

Este proceso lleva a la politización de la espiritualidad, cuando lo sagrado se usa para dotar de legitimidad a las acciones de los mayas, del Estado y de otros sujetos: el vicepresidente es “bendecido” por los ancianos de Chichicastenango, un candidato a presidente declara haber recibido la vara de *aj q’ij* [líder espiritual] o se hacen ceremonias mayas para legitimar proyectos de minería rechazados por la población. (Bastos *et al.*, 2013, p. 325)

Más aún, consideran que, si bien los materiales *new age* han infiltrado el discurso político maya, este a su vez ha permeado los discursos *new age*, llegando “...a una conjunción interpretativa que hace sumamente difícil discernir los elementos propios de cada postura.” (Bastos *et al.*, 2013, p. 333-334).

Si bien De la Torre y Gutiérrez (2013) consideran posible que aspectos de este movimiento *new age*, puedan reforzar la identidad étnica y, sobre todo, contribuir a oponerse a las compañías nacionales y multinacionales en la “defensa de la madre tierra”, las autoras no dan ninguna referencia para México donde podamos observar este proceso, aunque ejemplifican con la situación boliviana. Pero ocurre que el gobierno pro-indígena de Evo Morales, más allá de sus apelaciones a la Pachamama, lo que ha hecho es una renegociación con las empresas capitalistas de las explotaciones mineras y petroleras. Es más, la mayoría de los mineros bolivianos son de origen indígena, y que yo sepa nunca se han opuesto a la explotación minera por razones culturales, sino en todo caso han luchado por mejores salarios y mejores condiciones de trabajo.

La dimensión cultural se expresa en otros aspectos, como la prohibición de que las mujeres entren a las minas o la apelación a los “diablos” como mecanismo simbólico de protección laboral. Y esto pude constatarlo cuando a principios de la década de 1970 realizamos un estudio interdisciplinario en minas de la Puna de Atacama (Argentina) donde la mayoría de los trabajadores mineros eran bolivianos.

Varios trabajos sobre el movimiento *new age* señalan que el mismo es, sobre todo, un movimiento de clases medias<sup>7</sup> que tiende a la universalización y desterritorialización de sus rituales, y si bien para sus practicantes latinoamericanos puede llegar a tener un sentido de conexión con su propio pasado colonizado, en el caso de, por ejemplo, los españoles que practican dichos rituales dancísticos no remiten nunca a la relación colonial (Gutiérrez, 2013). Por otra parte, todo indica que en Latinoamérica estos movimientos son minoritarios, aunque conectados internacionalmente, en especial con grupos europeos y norteamericanos, pero además dicha conexión internacional se realiza básicamente en términos de sanación y de salvación, y no en términos políticos o ideológicos.

¿Cómo pueden los rituales de sanación y salvación impulsar o, por lo menos, articularse con movimientos políticos indianistas? ¿Cómo pueden hacerlo cuando, además, el *new age* supone la mezcla o, si se prefiere síntesis o fusión de diferentes estrategias terapéuticas, y donde gran parte de dichas estrategias son de tipo occidental o reapropiadas por Occidente?; recordemos que varias de esas estrategias terapéuticas corresponden a corrientes psicoterapéuticas y psicológicas desarrolladas en los EEUU durante las décadas de 1950 y 1960. Si bien la dimensión religiosa es parte central del *new age*, prácticamente siempre aparece articulada con lo terapéutico. Y justamente, como reconoce Gutiérrez (2013), esta dimensión terapéutica no solo deslocaliza, sino que universaliza este movimiento y sus objetivos, lo cual contrasta con los objetivos eminentemente particularistas de los movimientos etnicistas e indianistas.

Otro punto a retomar es que las tendencias *new age* al igual que los movimientos indianistas y etnicistas latinoamericanos manejan una representación social esencialista y mitificada del *indio* considerándolo como no contaminado por la cultura occidental. Más aún, el *new age* aparece como contracultural, cuestionador del materialismo occidental, y centrado en la salvación espiritual; desde estas perspectivas podría reforzar los objetivos de los movimientos etnicistas. Pero ocurre que el movimiento *new age* aparece relacionado a un turismo terapéutico que podemos observar a través del circuito de la ayahuasca en Perú, Ecuador, Colombia y Brasil, o en el circuito de los hongos en México.

Y este aspecto turístico lo encontramos en forma directa e indirecta en otros espacios, y así, observamos que, por lo menos, una parte de los hospitales mixtos de México –que incluyen medicina tradicional y biomedicina– aparecen financiados por el rubro turismo del plan Puebla/Panamá impulsado por los EEUU en México y Centroamérica. El desarrollo de farmacias herbolarias en comunidades de algunos estados mexicanos también parece tener un objetivo prioritariamente turístico. Desde hace unos quince años se viene realizando el Festival de la Identidad

---

<sup>7</sup>Nadia Santillanes (2017) ha documentado a través de su trabajo etnográfico el papel que las danzas prehispánicas tienen para migrantes mexicanos de clase baja y de origen rural en barrios de la ciudad de New York. Para ellos cumple una función de rehabilitación de la identidad mexicana, pero por lo menos para una parte de las informantes, constituye sobre todo una estrategia de sanación.

Cumbre Tajín, que constituye uno de los principales eventos turísticos del estado de Veracruz; en dicho festival, junto a talleres de cocina funcionan locales de medicina tradicional, y junto con la venta de artesanías se ofrecen baños de temazcal y masajes tradicionales. Desde hace aun más tiempo, en la laguna de Catemaco (Veracruz) se vienen realizando reuniones de *brujos* tradicionales adonde llegan millares de personas en busca de amuletos, *limpias* y protección contra la violencia. En esas reuniones, los brujos tratan de renovar, ritualmente, sus poderes de sanación y adivinación, y vender sus servicios a los *turistas de lo sagrado*.

El gobierno del estado de Yucatán participó en 2014, en la principal feria turística de nivel mundial que se realiza en Berlín (Alemania), enviando cuatro sacerdotes mayas, que se convirtieron en uno de los principales atractivos de la feria. Dichos sacerdotes accedieron “a compartir parte de su sabiduría mediante la realización de un ritual a la madre Tierra”, y según uno de ellos “...hemos adaptado nuestra ceremonia a estas condiciones; el aspecto espiritual de nuestro trabajo es lo que compartimos aquí, la manera en que nuestra cultura se sincroniza con el mundo.” (La Jornada, 07/03/2014). Es importante señalar que mientras están desapareciendo los *j'mens*, es decir los chamanes mayas tradicionales, la dirección de turismo yucateca utiliza en ferias y festivales a los nuevos sacerdotes mayas, que en su mayoría no tienen nada que ver con ningún tipo de curador tracional maya.

Al señalar estos aspectos no pretendo desacreditarlos, ni señalarlos como la *traición de los brujos* en lugar de la *traición de los intelectuales*, sino que los veo como procesos transaccionales, con que los estados tratan de impulsar el turismo como una de las pocas fuentes de ingreso, dentro de la crisis económica que vive México, utilizando todo aquello que, como los *curadores tradicionales*, atraiga al turismo, sobre todo extranjero. Por otra parte, para los curadores, sean tradicionales o *new age*, significa una posibilidad de ingresos económicos, ya que todos los datos indican que la mayoría de estos curadores está desapareciendo.

Tal vez en ciertas coyunturas y espacios sociales, las concepciones del indígena prehispánico esencial manejadas con diferentes objetivos, puedan converger y potenciarse, pero creo que en los momentos en que decaiga el impulso político y/o ideológico de los movimientos indianistas, la alternativa *new age* podría proporcionar coartadas ideológicas y sobre todo personales, especialmente para los que practican el turismo revolucionario y/o terapéutico, para los cuales el *new age* supone sobre todo un trabajo sobre el sí mismo (self), de tal manera que cualquier dimensión por cultural o política que sea, es referida a la experiencia del sujeto. No cuestionamos estas actividades en términos de experiencias de sanación, sino que precisamos observar su concreción en términos políticos e ideológicos.

Las corrientes indianistas y etnicistas se han caracterizado por criticar fuertemente al indigenismo encarnado, especialmente, en los institutos indigenistas a nivel nacional y latinoamericano, y cuya principal expresión la constituyó el Instituto Nacional Indigenista (INI) mexicano, a los cuales acusan de ser uno de los principales responsables de las políticas integracionistas impulsadas por los gobiernos latinoamericanos. Y no cabe duda de que estos institutos hayan desarrollado dicho tipo de políticas ya que, desde la década de 1940, asumieron y promovieron la aculturación

de los indígenas porque consideraban que debían integrarse socialmente a cada una de las naciones latinoamericanas.

El indigenismo, que en el caso de México es parte de la ideología de la Revolución mexicana, propone una identidad mestiza de la cual es parte intrínseca la población india. No surgió, ni pretendió nunca surgir de las demandas y acciones de los pueblos originarios, sino que fue creado e impulsado por profesionales blancos y mestizos de clase media, una parte sustantiva de los cuales eran antropólogos, como por otra parte lo eran también quienes a partir de las décadas de 1960 y 1970 cuestionaron al indigenismo.

Los indigenistas adhirieron al relativismo cultural, a la transculturación y a la teoría de la modernización, considerando que el desarrollo económico conduciría inevitablemente a procesos migratorios rural/urbano, al mestizaje y a la integración de los indígenas. Procesos que implicarían un costo social y traumático para los indígenas, lo cual podía ser parcialmente paliado a través de aplicar criterios de relativismo cultural. Más allá de sus concepciones funcionalistas y aculturativas, los líderes del indigenismo tenían una actitud protectora y defensora de la población indígena, a la cual consideraban explotada y marginada, y a la que había que ayudar sobre todo en términos de educación y salud. Ellos fueron los primeros en impulsar proyectos interculturales en educación y salud basados en un diálogo que, de entrada, consideraban desigual, y para el cual promovían criterios que limitaran las acciones unilaterales, jerárquicas y autoritarias de, por ejemplo, el personal de salud.

Considero que más allá de su ideología los indigenistas eran realistas, ya que asumían que el desarrollo capitalista inevitablemente iba a impactar en las comunidades indígenas, iba a transculturarse; pero también creían que el desarrollo económico iba a posibilitar un ascenso en los niveles de vida de la población mexicana, en general, y de los indígenas, en particular. Los indigenistas –necesitamos recordar– eran parte de la trayectoria de un país que, a mediados de la década de 1930, tenía uno de los niveles de vida más bajo de América Latina, y que durante las tres décadas ulteriores iba a tener uno de los crecimientos del producto bruto interno más altos y con mayor continuidad de los países del tercer mundo, no solo de los latinoamericanos. Por lo cual, si bien se generó un ascenso en los niveles de vida de una parte significativa de la población mexicana, básicamente los viejos y nuevos mestizos, gran parte de la población indígena se convertiría en población marginal urbana, mientras otra permanecía en sus comunidades sufriendo las peores condiciones de vida comparada con cualquier otro sector social mexicano. Lo cual convalidaba y negaba, simultáneamente, las expectativas de los indigenistas.

Es por eso que, a partir de la década de 1960, desde dentro y desde fuera del indigenismo comenzaron a emerger constantes críticas a las políticas indigenistas, que más allá de la corrección de muchos de sus cuestionamientos frecuentemente dan la impresión de que el indigenismo, especialmente el INI, son los culpables de todo lo malo que le ocurrió a los pueblos originarios; incluso se tacha al INI, no solo de asimilacionista y de oponerse al multiculturalismo, sino de impulsar la desaparición de las culturas indígenas, y hasta se lo ha acusado de etnocida y genocida. Es decir, se le atribuye un poder y una capacidad que el INI nunca tuvo, y tampoco lo

tuvieron los otros institutos indigenistas latinoamericanos, más allá de las corrupciones e infamias cometidas por algunos de ellos, especialmente el brasileño. Es más, se considera al INI como parte de un aparato no solo estatal sino del partido gobernante (PRI) y, en consecuencia, como ejecutores de su política en el campo indígena. Se señala que el indigenismo no apoyó el desarrollo de las culturas nativas ni fortaleció sus identidades y pertenencias étnicas, lo cual puede ser verdad, pero asumiendo que, por lo menos durante las décadas de 1940 y de 1950, no se produjeron demandas de los propios pueblos originarios referidas a su identidad y mucho menos a su autonomía. Por otra parte, necesitamos preguntarnos ¿qué es lo que demandaron, y qué es lo que hicieron en términos de agentes autónomos, las autoridades y líderes indígenas a nivel comunitario y étnico durante dicho lapso?

En la mayoría de los análisis etnicistas e indianistas no se contextualiza el surgimiento y el desarrollo del indigenismo; no se asume que emerge como parte de un proyecto político que nacionaliza el petróleo, que desarrolla la más importante y extensa reforma agraria ocurrida en América Latina y que trata de llevar a cabo la política exterior más independiente, que se expresa, por ejemplo, en que durante años México fue el único país americano que reconocía la existencia de Cuba socialista. Como señala Stavenhagen (2000), es necesario recordar que el indigenismo es parte de un nacionalismo revolucionario que trataba de construir una nación fuerte que pudiera resistir al imperialismo. Considero que al indigenismo se le reclaman concepciones y acciones que emergieron mucho más tarde, en su mayoría durante las décadas de 1960 y 1970.

Pero sobre todo necesitamos reconocer que, si bien el indigenismo es parte de un proyecto no solo asimilativo sino de desarrollo capitalista, su papel ha sido muy pequeño en la aculturación o transformación de los pueblos indígenas comparado con los procesos económico-políticos, ideológicos y culturales impulsados por dicho desarrollo. Más todavía, según Warman

El indigenismo mexicano en el siglo XX, siempre fue más importante como discurso o definición ideológica que como acción política. El programa indigenista [...] tuvo baja prioridad y poca importancia. Pero no fue intrascendente, logró cambios importantes pero insuficientes para remontar la posición de los indígenas como el agregado más marginado, con mayores carencias y rezagos en el país. (2003, p. 34)

Si bien el PRI trató de integrar a los grupos étnicos a través de organizaciones como la Confederación Nacional Campesina, la Liga de Comunidades Agrarias e incluso la Confederación de Trabajadores de México, no fue a través de estas acciones que se generó la aculturación y parcial destrucción de las comunidades indígenas. Lo que se logró a través de dichas organizaciones fue, sobre todo, la cooptación de líderes, lo cual también se realizó a través del sindicato del magisterio. El proceso de aculturación se dio fundamentalmente a través de las consecuencias no planificadas del desarrollo y la penetración capitalistas, que no solo modificaron las formas de producción agraria empobreciendo todavía más, en términos comparativos, a las

comunidades indígenas, sino que impulsó un fenomenal proceso migratorio cuya base de expulsión eran, y siguieron siendo, las comunidades indígenas; proceso migratorio que fue convirtiendo a México en un país urbano, justamente a partir de los años en que comienzan a desarrollarse los movimientos indígenas. Son los productos marinela y los refrescos, las cervezas y las aspirinas que vemos en todos los tendajones de las más alejadas comunidades indígenas donde tenemos que buscar los procesos y resultados de la “aculturación”. Así como, por supuesto, en sus procesos migratorios, en sus cambios de ocupación, en los procesos educativos formales y en sus conversiones religiosas.

Como venimos reiterando, es en la vida cotidiana de los pueblos originarios –y de los no originarios también– donde debemos observar qué hacen o no hacen los sujetos y los grupos. Como señalamos en un capítulo previo, México es el país con mayor consumo de refrescos per cápita a nivel mundial, y gran parte de este consumo se da en las zonas indígenas:

Precisamente en estas regiones indígenas es donde se observan las prácticas de mercadeo más agresivas incluyendo [...] abundante publicidad en español y lenguas indígenas, gigantes anuncios que asocian el consumo de refresco con símbolos tradicionales de prestigio, así como numerosos puntos de venta dentro y en los alrededores de las escuelas. (Arana & Cabada, 2012)

Y así en la región indígena de Tenejapa, en los altos de Chiapas, se identificaron 165 puntos de venta de refrescos en 42,5 kilómetros, con un punto de venta cada 257,57 metros (Arana & Cabada, 2012, p. 47). Es decir, es en la vida cotidiana, penetrada por productos y concepciones *externos*, donde debemos buscar y analizar si hay cambios en los patrones de consumo y en términos, también, de identidad, conciencia étnica y oposición.

Es en los programas, contra el paludismo, de extensión de cobertura, de supervisión de parteras empíricas, de formación de promotores y en toda una serie de programas de salud, incluido el Seguro Popular, donde debemos analizar el impacto aculturativo, ya que más allá de su calidad y eficacia, dichos programas han venido actuando en forma constante, aunque intermitentemente en las poblaciones indígenas. Es en los programas de Planificación Familiar y de Salud Reproductiva; en el Programa IMSS/COPLAMAR (Convenio Instituto Mexicano del Seguro Social-Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados de la Presidencia de la República) y en los sucesivos programas contra la pobreza que necesitamos observar no solo el impacto aculturativo sino también las consecuencias de tratar a los pueblos originarios no como “indios” sino, primero como *marginales* a través de la subordinación del INI a COPLAMAR, y luego como *pobres* a través de la aplicación de los programas contra la pobreza. Programas que, más allá de sus logros y beneficios, acentuaron la *dependencia* y contribuyeron ¿o no? al proceso de des-etnización que tal vez funcionalmente sea de aculturación.

Es en las apropiaciones caciquiles y gubernamentales de los usos y costumbres indígenas, y en sus resignificaciones donde debemos observar los procesos de

aculturación y/o de rechazo a las normas y valores *mestizos*, ya que ambos pueden operar simultáneamente. Por ejemplo, un estudio realizado sobre población mazahua del estado de México nos describe cómo los gobiernos *priistas* han construido una imagen estereotipada y folklórica de la cultura mazahua, a través de organizar espectáculos en que los mazahuas representaban a los mazahuas al vestirse de indígenas y ejecutar sus danzas tradicionales. Ahora bien, durante estos espectáculos se resalta la importancia de la cultura mazahua, contrastando con el desprecio que cotidianamente se ejerce contra ella, y que los propios mazahuas asumen ya que, por ejemplo, los padres prefieren que sus hijos hablen español, pues lo ven como la posibilidad de lograr mejores ingresos (Balslev, 2008).

Atribuir exclusivamente al INI la aculturación homogeneizante, cuando fue una política de Estado la que sacralizó las imágenes de la Virgen (morena) de Guadalupe, la figura (morena) del presidente Juárez y las imágenes (morenas) de la Revolución mexicana a través de Zapata y la Adelita, y las mantuvo mientras le fueron útiles para ir olvidándolas, e incluso eliminándolas cuando ya no fueron convenientes para sus objetivos político-culturales<sup>8</sup>. Considero que atribuir los etnocidios al indigenismo es seguir jugando a los juegos teoricistas entre intelectuales. Juegos que, por más objetivos ideológicos que tuvieran, resultan realmente irresponsables, por más aclaraciones que se hagan de que se refieren a etnocidios y genocidios *culturales*. No solo se banalizan palabras que refieren a hechos que ocurrieron, y ocurren, entre nosotros, sino que se las trivializa y descarga de toda su fuerza ideológica contribuyendo a superficializar los genocidios realmente ocurridos, incluidos obviamente los reiteradamente ejercidos contra nuestros pueblos originarios. Más aún, la aplicación, aunque sea metafórica de estos conceptos, crea la imagen de que eliminar biológicamente a un sujeto o a un colectivo social es similar a eliminar su cultura, lo cual evidencia cuán espirituales son muchos de nuestros intelectuales.

Además, es importante reconocer, como lo hicieron Stavenhagen (2000) y Warman (2003), que el indigenismo fue antirracista, más allá de que no incidieran demasiado en la reducción del racismo y la discriminación étnica, y subrayar su “respeto a la personalidad y cultura indígena”. Ha tenido que ser el más importante teórico del indigenismo, me refiero a Gonzalo Aguirre Beltrán (1970, 1986, 1992), quien nos recordara que el mestizaje, tal como ellos lo utilizaron, no suponía adherir a un racismo antiindígena, sino todo lo contrario, dado que para los racistas europeos el mestizo era considerado el sujeto más vil y despreciable, aislándolo de la imagen mitificada del buen salvaje. El concepto de mestizo buscaba no solo revalorar lo indígena sino la nación mexicana considerada mestiza por los racistas, especialmente por la población norteamericana, racista y no racista. Más todavía, según

---

<sup>8</sup>Sendas esculturas monumentales de Zapata y de Villa estuvieron colocadas durante años en importantes y reconocidos lugares de la ciudad de México, hasta que durante el neoliberalismo fueron momentáneamente trasladadas a otros lugares aduciendo la realización de trabajos para mejorar la circulación vehicular, y prometiendo que serían reubicadas en lugares también importantes, lo cual nunca ocurrió. Incluso años después (2005) en la Calle Pacífico colocaron una estatua de Allende y en la calle División del Norte otra de Villa, pero mientras la primera permanece hasta hoy, la segunda fue retirada a los pocos meses y tampoco fue, nunca, reinstalada.

Aguirre Beltrán, el concepto de mestizaje para el indigenismo es equivalente a las propuestas de la teoría de la negritud para los africanos o del poder negro para los afroamericanos de los EEUU.

Las críticas antropológicas al indigenismo integrativo, el desarrollo de movimientos indígenas y los inicios del reconocimiento expreso de la pluralidad cultural mexicana por el gobierno neoliberal de Salinas de Gortari durante la década de 1980, expresado a través de la publicación de libros especialmente orientados hacia la educación indígena, condujeron al reemplazo del indigenismo integrativo por el indigenismo de participación en el INI, lo cual generó muchas expectativas de cambio respecto de las políticas indigenistas junto con varias dudas, dada la trayectoria política y la orientación neoliberal del nuevo gobierno. Pero, y es necesario recordarlo, dichas expectativas se generaron no solo por las propuestas interculturales del gobierno, sino por el desarrollo de una cadena de acontecimientos políticos a nivel latinoamericano que, desde la década de 1970, venía a ocuparse de la situación indígena.

Desde la década de 1980, sobre todo en países como Bolivia y Ecuador, los gobiernos latinoamericanos, en gran medida como respuesta a las movilizaciones indias, comenzaron a reconocer las demandas referidas a la discriminación, al reconocimiento de la diversidad de sus culturas incluidos los usos y costumbres, a sus derechos de propiedad y/o usufructo de sus propios territorios ancestrales y a elegir sus propias autoridades según sus usos y costumbres. Reconocimientos que durante la década de 1990 se incorporaron total o parcialmente a las constituciones y legislaciones de varios países latinoamericanos.

Ahora, si bien se reconocen los derechos culturales, existen más reticencias en cuanto a los derechos políticos particulares y los derechos territoriales, aunque la nueva constitución brasileña de 1988, en su artículo 231 reconoce, respecto de los bienes indígenas, que ellos tienen el usufructo exclusivo de la riqueza de suelos, ríos y lagos existentes en sus territorios.

En general, los gobiernos neoliberales latinoamericanos no pusieron reparos a, por lo menos, ciertas demandas indígenas, y así la constitución de Colombia reconoce desde 1991 que es un país multicultural constituido por una diversidad de grupos étnicos, y por lo tanto reconoce sus usos y costumbres e incluso sus derechos territoriales. Pero este reconocimiento formal no ha reducido el racismo, el empobrecimiento, la explotación económica, ni la intensidad de la migración de los grupos étnicos. El reconocimiento constitucional legitima la autonomía de los grupos étnicos, entendida además como que cada sujeto y grupo debe hacerse cargo de su propia situación sin ningún tipo de protección por parte del Estado. De tal manera que se reconocen los derechos culturales de los indígenas, pero a su vez se impulsa una reforma neoliberal del sistema de salud, dentro de un proceso de empobrecimiento de los sectores indígenas y de una desigualdad socioeconómica creciente. Y lo que es más siniestro, el sistema dominante no impide, sino que legitima en los hechos que, por ejemplo, el empresariado agrícola-ganadero brasileño siga expandiéndose sobre territorios indígenas a partir del uso discriminado

de la fuerza, así como en toda Latinoamérica protege la expansión de las industrias extractivas, una parte de las cuales operan en tierras indígenas.

Desde 1995/1996 Guatemala se declara una sociedad multiétnica, pluricultural y multilingüe, reconociendo los derechos de tres pueblos indios. Igual que el resto de los países de Latinoamérica, Guatemala ratificó en 1996 el Convenio 169 de la OIT, y más recientemente, la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indios de la ONU. Además, desde 2000, el gobierno habla en términos de *interculturalidad*, declara lugares sagrados mayas, crea instituciones para promover y valorizar su cultura, y designa a personas de origen maya en cargos de gobierno; pero, como subrayan Bastos *et al* (2008), dichas instituciones y cargos no cuentan con presupuesto y trabajan, en su mayoría con fondos de la cooperación internacional<sup>9</sup>, exclusivamente en el nivel cultural.

Esta constituye una estrategia aplicada por los gobiernos guatemaltecos, especialmente desde el 2000, como respuesta al desarrollo del movimiento maya; que se caracteriza por destacar su esencia, su diferencia radical con Occidente, y por organizarse en torno a su espiritualidad. De tal manera que el gobierno y los líderes del movimiento maya se relacionan únicamente en torno a cuestiones culturales, excluyendo ambos las dimensiones económicas y políticas. Lo que está dando lugar al surgimiento de movimientos locales que luchan por demandas indígenas no reducidas a lo cultural. Pero hasta ahora el reconocimiento del gobierno de la pluralidad étnica guatemalteca no ha redundado en una mejoría de las condiciones de vida de los grupos indígenas de Guatemala, y menos aún en el logro de cuotas de poder.

En lo que hace a México: como ya señalamos, reconoció a nivel constitucional que es una nación pluricultural, que se compromete a proteger y promover el desarrollo de la lengua, la cultura, los usos y costumbres, y las formas de organización social de los pueblos originarios. Y en el año 2001 sus derechos se especificaron, aun más, a nivel constitucional. Pero una serie de analistas concuerda en que no se ha modificado sustantivamente la situación de los pueblos indígenas, ya que, en su mayoría, sus derechos siguen siendo violados, continúan el racismo y la discriminación, y los indígenas no son consultados y sus perspectivas no son consideradas en el diseño de las políticas públicas dirigidas a ellos en muy diferentes ámbitos, especialmente el de la salud. A principios del año 2000, autores como Stavenhagen dudaban sobre los efectos de la nueva legislación más allá de lo formal, lo cual a lo largo del tiempo se fue confirmando: “El debate que se gestó en torno a la llamada ley indígena en México [2001], reveló de una manera clara que las políticas de reconocimiento [de los derechos indígenas] se enmarcaron en una visión nominalista y etnocéntrica, y en una retórica que dice reconocer derechos que finalmente limita e impide ejercer.” (Sierra, 2004, p. 128).

---

<sup>9</sup>Pero esto ocurre en diversos países latinoamericanos, y así observamos que el Programa de Salud Intercultural de la Secretaría de Salud mexicana, y el Viceministerio de Medicina Tradicional de Bolivia tienen un bajísimo presupuesto, que no va mucho más allá del pago de los salarios de los altos funcionarios.

Las reformas a la Constitución nacional fueron acompañadas por modificaciones en las constituciones de los estados; entre 1990 y 2006 se realizaron, aproximadamente, 222 modificaciones en la constitución y en los códigos penales sobre la justicia indígena, la salud, la educación y otros aspectos:

Sin embargo, a pesar de esta avalancha de reglamentaciones existen distintos problemas para que los nuevos derechos puedan ejercerse, ya que por un lado no existen condiciones ni la voluntad política para que los indígenas puedan ejercer los derechos reconocidos. Y por otro priva el desconocimiento de la legislación en las autoridades encargadas de implementarlas como entre la propia población indígena; además de los “candados” que se impusieron en muchas legislaciones que impiden el pleno ejercicio de la autonomía indígena. Con este panorama diversos analistas y activistas de los derechos indígenas han señalado el agotamiento y cierre de la fase de reconocimiento constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas. (Valladares de la Cruz, 2008, p. 295-296)

Como ya dijimos en un viejo texto, citando a Pavese: “trabajar cansa”.

## Las palabras y los hechos

Sin negar la importancia formal que puede tener el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas, considero que gran parte de los esfuerzos que se realizaron para obtenerlos, con la expectativa de que se produjeran cambios, sobre todo en aspectos claves, no obtuvieron los resultados esperados. El énfasis en los aspectos legales, en la medida que no se verifican logros en la práctica, suele generar desconsuelo y/o abandono en intelectuales que depositaron sus expectativas en esos logros legales, cuando la estrategia más efectiva sería jugar a la formalidad, pero sin abandonar otro tipo de acciones, dado que en nuestros países la legalidad no solo es desigual, sino que está sometida a todo tipo de transgresiones y usos corruptos a partir de la desigual capacidad financiera y poder de los actores sociales involucrados.

Y ello, además, porque los gobiernos en el poder juegan en todos los campos sociales para eliminar, cooptar y resignificar las demandas y oposiciones producidas por los movimientos indios. Generan y/o posibilitan, incluso, el desarrollo de institutos, de coordinaciones, de jefaturas y de espacios intelectuales donde se reconocen, se discuten y se institucionalizan por lo menos parte de las demandas indígenas. El gobierno hace suyos los discursos sobre la diversidad cultural y sobre la interculturalidad; por ejemplo, en 2001, la Secretaría de Educación Pública creaba la Cordinación General de Educación Intercultural Bilingüe y la Secretaría de Salud el programa de Salud Intercultural, y en 2004 se fundaron el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y varias universidades interculturales, creándose además un fondo de becas para estudiantes indígenas. A nivel universitario y de

otras instituciones de nivel superior se abrieron campos de investigación y docencia sobre los movimientos indígenas, sus demandas y sus derechos, todo lo cual no solo es importante sino necesario, pero es preciso hacer una evaluación de cuáles fueron las consecuencias de todo este desarrollo educativo e investigativo en el logro de las demandas y derechos de los pueblos indígenas. Porque todos estos procesos de demanda y legalización formal van a ir, además, *acompañados* no solo por la dinámica económica neoliberal expoliadora y el incremento de los niveles de pobreza, sino por la continua política de cooptación de intelectuales y líderes indígenas.

Y así observamos que se ha ido desarrollando un sector de profesionistas indígenas, una parte de los cuales fueron utilizados por los gobiernos como legitimadores de su interés por la identidad y los derechos de los pueblos originarios, lo cual lleva a sostener a un antropólogo de origen zoque, que profesionistas como Antonio Vázquez (nahua) o Gabriel Pacheco (wixarika) se han dedicado a “la comercialización de la cultura de sus respectivos pueblos”, señalando que estos indígenas utilizan constantemente su identidad india a través del uso de su vestimenta tradicional, de su lengua, de sus saludos tradicionales, pero sin denunciar las violaciones que se están haciendo a los derechos indígenas, incluidas las violaciones a sus territorios sagrados (Domínguez, 2013)<sup>10</sup>.

Pero, además, no podemos esperar que ciertos tipos de procesos se eliminen o reduzcan a partir del establecimiento de derechos y penalidades, e incluso de la creación de instituciones oficiales y ciudadanas encargadas de aplicarlos, y me estoy refiriendo específicamente al racismo que opera en nuestra vida cotidiana. Por lo cual, reitero que es importante el reconocimiento formal de los derechos de los pueblos indígenas, y por supuesto de cualquier otro sector social, pero asumiendo que la existencia de dichos derechos no implica que sean efectivizados, como ya ha ocurrido con el derecho a la salud, establecido a nivel constitucional para toda la población mexicana. Es más, necesitamos asumir que incluso derechos que se pudieron poner en ejecución están desapareciendo, como ciertos derechos laborales de los trabajadores que han sido eliminados o que se fueron convirtiendo en algo muy distinto de lo pactado previamente<sup>11</sup>.

Más allá de los logros formales se necesita el activismo permanente, que es algo muy difícil de conseguir, lo cual es conocido por los gobiernos, las empresas y los intelectuales orgánicos que están en el poder. Y por eso, las demandas y derechos indígenas ya ni siquiera aparecen en los objetivos de los partidos políticos, ya que, como van reconociendo diversos analistas, el movimiento indígena ha entrado en repliegue:

A finales del 2000-2006, los reclamos de reconocimiento de los derechos de los pueblos indios, incluyendo su autonomía como uno de los elementos

---

<sup>10</sup>Zoques, nahuas, wixarika y rarámuris son grupos étnicos y lingüísticos mexicanos.

<sup>11</sup>La flexibilidad laboral impuesta por el neoliberalismo ha eliminado conquistas sociales, pero además, dado que la mayoría de los trabajadores en México desempeñan labores informales, dichos trabajadores no se jubilarán.

centrales, ya no figura o tiene un lugar muy limitado en las campañas para contender por la presidencia de la República, una situación que los propios movimientos indígenas no han logrado contrarrestar. (Cerda, 2013, p. 385)

Más aún, en una entrevista realizada a finales del 2013, Rodolfo Stavenhagen –uno de los principales especialistas mexicanos en movimientos y derechos indígenas– sostenía que pese a algunos logros obtenidos, a veinte años del levantamiento del EZLN la situación indígena no había cambiado mucho (Corona, 2013)<sup>12</sup>.

Los gobiernos actuales no aparecen preocupados, por lo menos en México, por la problemática indígena, pero tampoco por los movimientos indios; un analista llegó a concluir que, si bien el movimiento indígena propone la autonomía étnica, no se observa que los diferentes grupos hayan luchado y, menos aún, impuesto su propuesta autonómica, salvo el zapatismo (Velazco, 2008). Pero el zapatismo no emergió de conflictos étnicos ni como demandas específicas de grupos étnicos, sino que surgió como un levantamiento contra el gobierno federal, en particular, y contra el neoliberalismo, en general, para luego resignificar sus luchas en términos de los derechos indios y del establecimiento del *buen gobierno*.

Pese a ello, no cabe duda de que el zapatismo se asentó y legitimó en comunidades indígenas específicas, proponiendo y desarrollando formas comunitarias basadas en la autonomía económica y política, planteadas en términos autogestivos y operando tanto a nivel comunitario como regional. Los caracoles zapatistas han pasado a constituir, para algunos analistas nacionales y extranjeros, una suerte de paradigma de lo que debería ser una sociedad socialista; un ejemplo de un nuevo tipo de sociedad en la cual no se disputa el poder, ni se impulsa el consumismo, y que ha decidido no depender de las ayudas estatales ni aceptar los programas de ningún tipo impulsados por el gobierno, ya que los ven como mecanismos de cooptación y penetración. Según autores como Mignolo (2002), el zapatismo es una de las principales expresiones de *decolonización*, una resignificación de la democracia, constituyendo simultáneamente una revolución política y teórica.

Pero ocurre que el movimiento zapatista ya no constituye un movimiento –por lo menos en la práctica–, ya que los diversos intentos de expansión, incluida la “Otra Campaña”, han fracasado y no solo a nivel de la población en general, sino especialmente entre los grupos étnicos. Lo cual necesitamos entender, dado que dicho repliegue es correlativo con la reducción de las acciones del movimiento indígena en su conjunto, incluso en términos ideológicos, y mucho más aún, en términos de acciones, lo cual hasta que se evidencie lo contrario supone la convalidación del neoliberalismo dominante, un neoliberalismo que, no olvidemos, fue contra el cual se levantó el zapatismo a principios de 1994.

---

<sup>12</sup>En 1994, la ONU estableció el Decenio de los Pueblos Originarios, y al final del mismo en 2004, Rodolfo Stavenhagen, relator para Asuntos Indígenas de la ONU, consideró que los logros obtenidos fueron mínimos. En 2004, la ONU estableció el Segundo Decenio de los Pueblos originarios, y en 2014 Stavenhagen volvió a concluir lo mismo.

Una revisión de los textos favorables al EZLN, incluidas las declaraciones del subcomandante Marcos, permite observar cuáles son los aspectos que se señalan como parte de la ideología zapatista: a) la propuesta y construcción de autonomía en términos autogestivos y en todas las dimensiones de la realidad (gobierno, salud, educación, etc.) a través de las juntas de buen gobierno, de los caracoles; dicha autonomía refiere no solo a aspectos culturales, sino también económicos y políticos; b) plantear el gobierno en términos comunitarios, reduciendo o eliminando el poder de los líderes, cuestionando la permanencia en los cargos de poder; organizar toda la sociedad desde abajo; formar una sociedad de *cuadros* desde la infancia; c) reducir y eliminar la burocracia en todos los cargos; cumplir la consigna de *mandar obedeciendo*. Cuestionar el autoritarismo, desde el presidencial para abajo; énfasis en el saber escuchar; d) el desarrollo de una estrategia de oposición crítica y de resistencia basada en la vía pacífica, excluyendo explícitamente la vía armada, aun cuando se establece con claridad la defensa del territorio propio. Para uno de los principales especialistas actuales en nuevos movimientos sociales, el zapatismo supone una innovación política radical, pues “no lucha por la hegemonía, no quiere imponer modos de hacer. Hace que los demás decidan si acompañan o no” (Zibechi, 2014a; 2014b) en la construcción de una sociedad concreta como opción a las formas capitalistas y a las socialistas de Estado; e) propiciar el desarrollo de un nuevo tipo de agente a partir de las identidades indígenas, pero sin ningún objetivo de exclusión; f) la recuperación y empoderamiento de sujetos sociales subalternizados, cuya expresión más notoria es el nuevo papel de la mujer; g) se ha ido constituyendo en el referente social y moral a nivel nacional e internacional, incluso para los nuevos movimientos sociales; h) puso en el centro de las distintas agendas nacionales la cuestión indígena, contribuyendo a la rehabilitación y dignidad de los pueblos originarios; i) desconoce la legalidad del Estado e impone su propia legalidad; j) impulsa un desarrollo autónomo a nivel comunitario y regional, pero sin exclusiones ni localismos: “Los pueblos zapatistas están redefiniendo el mundo a partir de sus posiciones, pero no mediante un aldeanismo o indianismo, sino con una perspectiva universal [...]; los indígenas mantienen una cosmovisión en la cual se respetan la cultura, religión, ideología y posiciones políticas.” (González Casanova, 2013).

A su vez, los que cuestionan al zapatismo señalan que, más allá de la existencia o no de logros a nivel local, dicho movimiento ha dejado de ser un movimiento o, a lo sumo, constituye un movimiento mediático de cada vez menor intensidad y expansión; habría quedado reducido a sí mismo y sin incidencia no solo en el movimiento indígena, sino en la vida cotidiana de otros grupos étnicos, y aún menos en el conjunto de la sociedad mexicana.

Más todavía, el EZLN suele estar presente en los medios de comunicación de masas, en ciertos espacios intelectuales, pero ha desaparecido del campo político. Todos los intentos de expansión no virtual han fracasado e, incluso, se ha distanciado de sectores políticos con los cuales podría tener convergencias, lo que profundizó aún más su aislamiento a nivel nacional e internacional, ya que en términos reales no aparece como referencia para los grupos y movimientos indígenas latinoamericanos, particularmente los que operan en la región andina.

Esta ausencia o repliegue se hace más incomprensible dada la continuidad y profundización de las medidas de explotación y expropiación neoliberales, intensificadas, además, por una crisis que no termina de concluir y que, sin embargo, no solo encuentra encapsulado al EZLN, sino que encuentra cada vez más debilitado a los movimientos y foros de *otro mundo es posible*. Se sigue denunciando la falta de aplicación por el gobierno mexicano de los Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena firmados en 1996, lo cual me parece bien, pero mientras esperamos la aplicación de los tratados, el neoliberalismo se apropia de espacios no solo productivos sino simbólicos de la *identidad mexicana*, de allí que a raíz de la *privatización petrolera* Adolfo Gilly concluya que “Estados Unidos y su máquina militar acaban de ganar en México el equivalente de una guerra de Irak, pero sin guerra y al otro lado de la frontera” (La Jornada, 31 de diciembre de 2013). Lo cual necesitamos reflexionar.

Expropiado por una crisis que no termina de concluir, el neoliberalismo ha profundizado y expandido medidas económico-políticas que no solo incrementan la desigualdad socioeconómica, sino que incrementan la explotación al lograr un aumento notable de la productividad manteniendo los salarios en sus niveles más bajos, tanto en los países centrales como periféricos. En EEUU y México los salarios están estancados en términos reales desde hace décadas, mientras se incrementa constantemente la fortuna del 1% de la humanidad. Y si bien la desigualdad preocupa incluso a las instituciones y gobiernos neoliberales, las medidas aplicadas contribuyen a incrementarla todavía más; tanto es así que economistas emblemáticos del campo neoliberal ven con preocupación política la continuidad de esta tendencia: “La combinación de tecnología y mundialización ha exacerbado la desigualdad de los ingresos y la riqueza dentro de los países; y la desigualdad puede corromper y paralizar el sistema político de un país y con él, el crecimiento económico.” (Rogof, 2014).

Y respecto de estos procesos llevados a cabo –y lo subrayo– por una minoría de sujetos sociales, no observamos el desarrollo de movimientos que enfrenten con cierto grado de eficacia las políticas neoliberales. Y al señalar esto no ignoro la existencia de grupos y sectores que impulsan luchas cotidianas y locales, y que tratan de oponerse en México a las explotaciones mineras, a la deforestación, a la apropiación de recursos como el agua y la tierra. Menos aún ignoro el asesinato casi sistemático de líderes rurales y urbanos que son ejecutados en los diversos estados mexicanos. Pero, y sin negar estas luchas, necesitamos reconocer que los sectores subalternos no se organizan ni se movilizan, dado que la mayoría, como ya lo señalamos, lucha básicamente por vivir o sobrevivir.

Necesitamos asumir lo obvio, que los grupos dominantes están organizados por la necesidad de seguir manteniendo su dominación y hegemonía, y en términos demográficos comparativos son cada vez menos; mientras que el resto de la población actúa en primer lugar reactivamente para enfrentar las continuas presiones que le impone la dinámica capitalista, y es para ello que se organiza colectivamente cuando puede, pero generalmente actúa en forma individualizada. Es solo en segunda instancia que algunos sectores se organizan para enfrentar, oponerse y proponer alternativas. Y esto debemos asumirlo y no negarlo, máxime cuando frente al poder neoliberal “los de abajo organizados en movimientos estamos lejos de tener

algún tipo de respuesta; [...] nuestra estrategia está mostrando límites en momentos de crisis y caos sistémico. Necesitamos ser conscientes de esos límites y aprender a defendernos” (Zibechi, 2014a). De allí, las expectativas puestas en el EZLN.

Para algunos, el EZLN está cumpliendo el destino vaticinado por Castells (1997, vol. 2), al señalar que el zapatismo constituía la primera guerrilla informática, ya que según este analista, el éxito del zapatismo se debió en gran medida a su estrategia de comunicación basada en Internet, y en particular en la creación de *La Neta*, establecida en 1993 con la ayuda de una donación de la Fundación Ford: “El uso extenso de Internet permitió a los zapatistas difundir información, establecer una red de grupos de apoyo que hizo literalmente imposible al gobierno mexicano utilizar la represión a gran escala.” (1997, vol. 2, p. 193). Como sabemos, el uso de Internet, concitando adhesiones nacionales e internacionales a través de una extensa red se convirtió en el principal instrumento *político* del EZLN, para luego reducirse hasta limitar cada vez más su eficacia. Se sostiene que el EZLN tuvo y tiene más impacto fuera que dentro de México, y más en los países centrales que en los periféricos.

Ciertos analistas plantean la dificultad que el EZLN tiene para ser aceptado por los pueblos originarios, dada su interpretación y sobre todo práctica respecto de los usos y costumbres, considerando además que parte de este rechazo es debido a que el zapatismo no apareció como un movimiento indio ni planteando reivindicaciones étnicas y que fue durante el proceso que fue asumiendo una identidad indígena. Obviamente, es rechazado por el indianismo esencialista, pero también es cuestionado por analistas y aun activistas que ven una orientación fuertemente occidentalizante evidenciada en ciertos campos, y especialmente en el de la salud, donde se da prioridad a la biomedicina sobre la medicina tradicional. Pero, además, invocando información de CONEVAL se sostiene que no han mejorado los niveles de vida de las comunidades zapatistas, ni se ha conseguido erradicar la pobreza.

Si bien existen otras críticas, que podemos considerar de *mala leche*, el cuestionamiento más fuerte y persistente refiere a: ¿Cuál es el significado del levantamiento del EZLN en términos políticos y no solo ideológicos? ¿En qué afectó realmente la trayectoria del neoliberalismo, por lo menos en México? ¿En qué ayudó a la emancipación y a la mejoría de los niveles de vida de la población indígena? ¿Por qué el zapatismo no se expande, más allá de que decida profundizar su proyecto en los caracoles?, y ¿por qué los otros movimientos indios no impulsan proyectos similares adecuados a sus condiciones étnicas? Y estas preguntas son nucleares ya que hay analistas que atribuyen tempranamente al papel del EZLN la desmovilización que operó dentro del movimiento indígena mexicano. Y así, Warman considera que desde la década de 1980 las organizaciones indígenas estaban en alza, que sus luchas fueron un importante factor para las reformas constitucionales de 1992 y que la emergencia del zapatismo suspendió el ascenso del movimiento indígena en varias partes del país, ya que el EZLN asumió el protagonismo de la defensa de los derechos y la cultura indígena, imponiendo un diálogo que se redujo al EZLN y al gobierno, marginando al conjunto de los grupos étnicos. Según este analista el EZLN no tenía representación ni mandato de los indígenas del país, que quedaron al margen de la negociación. Tampoco tenía una posición o exigencias definidas sobre el tema, de

tal manera que las demandas concretas sobre salud, educación y trabajo quedaron omitidas del debate, y todo se concentró en la lucha por la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas (Warman, 2003, p. 285). Según Warman:

...los indígenas fueron excluidos del debate, reemplazados por académicos y profesionales, de los cuales solo una fracción era de origen indio. (Warman, 2003, p. 279)

Y concluye que:

En el debate entre las dos partes se privilegiaron las declaraciones, las grandes abstracciones vinculadas a posiciones ideológicas. Conceptos abstractos como autodeterminación, autonomía, territorio y jurisdicción se plantearon como derechos y acapararon el tiempo y peso del debate [...]. Las grandes abstracciones ideológicas construyeron un derrotero en el que se extraviaron propósitos, conceptos y significados. (Warman, 2003, p. 281 y 282)

Si bien varias de sus afirmaciones fueron cuestionadas y contestadas, una parte de los interrogantes señalados sigue vigente y no ha recibido respuestas consistentes.

Ahora bien, el repliegue zapatista sería una expresión más del debilitamiento momentáneo de las luchas de los movimientos indígenas latinoamericanos. El análisis de su trayectoria, especialmente de los desarrollados en Bolivia y Ecuador, que son los movimientos más masivos en términos demográficos y políticos, y los que se caracterizan por tener ejes políticos y no solo culturales de acción, poco tienen que ver con la trayectoria zapatista, pero esto sería secundario dado que lo importante es cómo se van resolviendo las demandas y derechos indígenas en cada contexto, dada la particularidad de cada uno. Y, por lo menos en los países señalados, observamos el dominio de transacciones que invocando el *buen vivir* o el “reconocimiento sagrado de la Madre Tierra”, los gobiernos orientan su desarrollo en términos capitalistas, más allá de la aspiración explícita hacia algún tipo de socialismo. Generando este proceso adhesiones, cooptaciones y oposiciones dentro del movimiento indígena, pero desarrolladas en la práctica política.

Respecto de esta situación tenemos, como es esperable, varias interpretaciones, y así García Linera (2008), tratando de explicar la vía capitalista emprendida por el gobierno pro-indio boliviano, y asumiendo las críticas de los grupos indianistas, plantea que constituye una etapa cuya orientación se resolverá a través de las transacciones que se den entre las diferentes fuerzas sociales; es decir, lo ve como una fase momentánea en la cual se impulsan y profundizan procesos y estructuras capitalistas como vía hacia el socialismo. Y recordemos que este analista habla desde un frente popular que incluye *blancos*, pero cuya mayoría son indígenas.

En el caso de Ecuador, los movimientos indígenas orientados por objetivos emancipadores han tratado de ser divididos y cooptados por el gobierno, sobre todo a través de una transferencia de recursos y de un manejo de normas constitucionales e institucionales conquistadas por los movimientos indios, pero que son manipuladas

a nivel del Estado. Prada Alcoreza (2014) en un análisis de ambos países señala que sus constituciones establecen enfrentar al colonialismo, reconocer y asumir las demandas sociales e impulsar la utopía andina de construir una sociedad no capitalista que excluya definitivamente la miseria económica y moral; pero concluyen que en ambos países los actuales gobiernos están tratando de destruir o controlar los movimientos sociales, que cada vez desconocen más sus objetivos transformadores, y que estos gobiernos supuestamente pro-indios impulsan, defienden e imponen políticas económicas capitalistas como las centradas en las explotaciones extractivas, desarrollando para eso acciones de control social y político.

Los análisis que tratan de recuperar la experiencia zapatista están dejando de lado el análisis de los procesos señalados y de sus interpretaciones que, sin embargo, no hace mucho recuperaban como parte sustantiva de la trayectoria emancipadora de los movimientos indígenas. Es decir, operan más o menos igual que los intelectuales que impulsaron el indianismo en la década de 1970 que, conociéndolo, excluyeron de sus análisis los procesos de descolonización africano que concluyeron en el neocolonialismo. Esto no solo es negativo en términos teóricos, sino básicamente en términos de acción, sobre todo porque más allá de la interpretación que hagamos de los procesos que están ocurriendo en Bolivia y Ecuador, los mismos, no cabe duda, que se juegan en la acción política y no solo en los discursos, sino que se dan en los dos países latinoamericanos con mayor porcentaje de población indígena, y donde sus movimientos han tenido una constante presencia a nivel político en términos nacionales.

Podemos pensar, como algunos analistas europeos y estadounidenses, que el zapatismo expresa una *nueva manera* de acceder al socialismo a través de un trabajo social y educativo interno, cuyos efectos veremos a largo plazo. Pero –y asumiendo que dispongo solo de los materiales que se publican sobre el zapatismo y los caracoles, así como de algunas informaciones procedentes de personas que han trabajado en territorio zapatista, y no solo visitado en términos más o menos turístico–, considero que este tipo de experiencias no es *una nueva manera* de construir sociedades, sino parte de una cadena de experiencias desarrolladas sobre todo durante los siglos XIX y XX, que en nombre de orientaciones anarquistas, socialistas (llamadas utópicas) y autogestionarias de diferente tipo trataron no solo de pensar sino de establecer formas de vida y de organización diferentes de las que se han dado bajo las diferentes variantes del capitalismo y del denominado socialismo de Estado. Estas experiencias autogestivas y autonómicas constituían no solo parte del capital teórico político, sino del imaginario revolucionario que actuó por lo menos hasta la década de 1970 como un antídoto al capitalismo y a los socialismos reales, y que fueron vistas como experiencias que, si bien fracasaron o fueron destruidas, evidenciaban en la práctica que otro mundo es posible. Y por eso me llama profundamente la atención no solo que se considere a los caracoles como algo inédito, no como una experiencia más en la trayectoria de las realizaciones gestionarias, sino que no se los recupere en los análisis de la experiencia zapatista.

A partir de mi experiencia en Argentina, desde finales de 1960 he pensado que las organizaciones autogestionarias son las únicas que pueden ser alternativas a

sociedades autoritarias, desiguales, explotadoras, excluyentes, y por eso fui elaborando ciertas propuestas pero pensadas y desarrolladas a partir de los procesos de SEAP como espacio donde pudieran darse experiencias de autogestión y empoderamiento en niveles microsociológicos y en espacios de vida cotidiana, a partir de las cuales fundamentar y, tal vez, expandir dichas formas autogestionarias a otras dimensiones y a otros niveles. En México, concentrado en el trabajo académico, desarrollé estas ideas en torno al concepto de autoatención pensado siempre en términos colectivos y autogestionarios, que dieron lugar a varios textos (Menéndez, 1983, 2002), en los cuales traté de fundamentar esta propuesta teórica.

Señalo esto en términos fuertemente personales para subrayar mi acuerdo con el impulso de concepciones autogestionarias, pero mi preocupación radica en cómo pasamos de la teoría a la práctica; cómo pasamos de las experiencias comunitarias a ámbitos macrosociales, para no convertirnos en un experimento socialista utópico más.

## Bibliografía

- Abdel-Malek, A. (1963). Orientalismo en crisis. *Diógenes*. vol. 44: 104-112
- Abdel-Malek, A. (1972). *La dialéctica social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Adorno, T.W.; Frenkel-Brunswik, E.; Levinson, D.J. & Sanford, R.N. (1950). *The authoritarian personality*. New York: Harper & Brothers.
- Aguirre Beltrán, G. (1970). Los símbolos étnicos de identidad nacional. *Anuario Indigenista*. vol. XXX: 101-140.
- Aguirre Beltrán, G. (1986). *Antropología Médica*. México: CIESAS.
- Aguirre Beltrán, G. (1992). *Obra polémica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alexander, M. (2010). *The New Jim Crow: Mass incarceration in the age of colorblindness*. New York: The New Press.
- Allport, G. (1962). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andrain, Ch. (1967). Guinea y Senegal: Tipos contrastantes de socialismo africano. En: Friedland, W. & Rosberg, C. (comps.). *África socialista*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 244-265.
- Anzaldúa, G. (2004). Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En: bell Hooks et al. *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños. p. 71-80.
- Aquino, A. (2014). Los retos del movimiento zapatista ante la migración de sus jóvenes a Estados Unidos. En: Escárzaga, F. et al. (coords.) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. vol. III. p. 553-564.
- Arana Cedeño, M. & Cabada, X. (2012). La amarga realidad del azúcar: mayores riesgos y amenazas para los pueblos indígenas en México. En: Brot for die Welt, FIAN Internacional, ICCO. *Observatorio del Derecho a la Alimentación y a la Nutrición. ¿Quién decide sobre la alimentación y nutrición a nivel global?* Reinheim: p. 46-48. Recuperado de: <https://tinyurl.com/257rf2e8>.
- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus Ediciones, S. A.
- Asociación Mexicana de Población/Fundación John D. & Catherine T. MacArthur (1998). *Los silencios de la salud reproductiva: violencia, sexualidad y derechos reproductivos*. México: Asociación Mexicana de Población/Asociación Mexicana de Población/Fundación John D. & Catherine MacArthur.
- Asch, S. (1964). *Psicología Social*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Assies, W. (1999). Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina. En: Assies, W.; Van der Haar, G. & Hoekema, A. (eds.). *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. Zamora: El Colegio de Michoacán. p. 21-55

- Assies, W.; Van der Haar, G. & Hoekema, A. (eds.). (1999). *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Assies, W. (1999). La diversidad como desafío: una nota sobre los dilemas de la diversidad. En: Assies, W.; Van der Haar, G. & Hoekema, A. (eds.). *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. Zamora: El Colegio de Michoacán. p. 505-242
- Balandier, G. (1954/1955). *L'anthropologie appliquée aux problèmes des pays sous-développés*. Paris: Université de Paris, Institut d'Etudes Politiques. 3 vols.
- Balandier, G. (1967). *África ambigua*. Buenos Aires: Sur.
- Balandier, G. (1971a). *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique sociale en Afrique Central*, Paris: Presses Universitaires de France/PUF. (3ª edición)
- Balandier, G. (1971b). *Sens et puissance*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Balslev, H. (2008). La etnicidad de los mazahuas en un municipio mexicano. Un estudio de la violencia simbólica. En: De la Torre, R; Gutiérrez, C. & Juárez, N. (coords.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Publicaciones de la Casa Chata. p. 249-273.
- Ball, Ph. (2014). *Al servicio del Reich. La Física en tiempos de Hitler*. México: Turner/CONACULTA.
- Barclay, W. et al. (1970). *Population Control in the Third World*. New York: North American Congress on Latin America/NACLA.
- Baronet, B.; Mora, M. & Stahler, R. (coords.) (2012). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UAM-X.
- Bastos, S. (2008). La normalización multicultural en la Guatemala neoliberal post conflicto. En: García, F. (comp.) *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito: FLACSO. p. 27-45.
- Bastos, S.; Tally, E. & Zamora, M. (2013). La reinterpretación del oxlajuj b'aqum en Guatemala entre el new age y la reconstitución maya. En: De la Torre, R; Gutiérrez, C. & Juárez, N. (coords.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Publicaciones de la Casa Chata. p. 309-336.
- Basu, K. (2014). *Más allá de la mano invisible. Fundamentos para una nueva economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (1998). *Modernidad y holocausto*. Madrid: SEQUITUR.
- Bauman, Z. (2005). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2007). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- bell Hooks. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En: bell Hooks et al. *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños. p. 33-50.

- bell Hooks et al. (2004). *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Bioy Casares, A. (2011). *Borges*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Bloom, L. (1971). *The Social Psychology of Race Relations*. London: George Allen & Unwin.
- Bonfil Batalla, G. (1979). Las nuevas organizaciones indígenas (Hipótesis para la formulación de un modelo analítico). En: S/A. *Indianidad y descolonización en América Latina*. México DF: Editorial Nueva Imagen. p. 23-40.
- Bonfil Batalla, G. (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Bonfil Batalla, G. (1995b). *El pensamiento conservador en la antropología aplicada. Una crítica*. En: Obras escogidas, tomo I. p. 173-181.
- Bonfil Batalla, G. (1995c). *Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica*. En: Obras escogidas, tomo I. p. 293-315.
- Bourdieu, P. (1971). *La distinction*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. et al. (1985). *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI editores.
- Bourgois, Ph. (1993). *In search of respect. Selling crack in the Barrio*. New York: Cambridge University Press.
- Brooks, D. (2014a). Calificaciones. *La Jornada*. 3 de marzo.
- Brooks, D. (2014b). El futuro. *La Jornada*. 28 de abril.
- Burguete, A. (2008). Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina. En: Leyva, X.; Burguete, A. & Speed, S. (2008). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: Publicaciones de la Casa Chata. p. 15-64.
- Burguete, A. & Gómez, M. (2008). Multiculturalismo y gobierno permitido en San Juan Cancuc, Chiapas: tensiones intracomunitarias por el reconocimiento de “autoridades tradicionales”. En: Leyva, X.; Burguete A. & Speed, S. (2008). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: Publicaciones de la Casa Chata. p. 343-390.
- Burke, F. (1967). *Tangañica: en busca de Ujamaa*. En: Friedland, W. & Rosberg, C. (comps.). *África socialista*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 295-334
- Castellanos Guerrero, A. (2000). Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina. *Nueva Antropología*, vol. XVII, n. 58. p. 9-25
- Castellanos, A. (coord.) (2004). *Etnografía del prejuicio y la discriminación. Estudios de caso*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Castellanos, A. & Landázuri, G. (coords.). (2022). *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur*. México: UAM.
- Castells, M. (1997). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

- Centro Legal para los Derechos Reproductivos (CRLP) y Grupo de Información de Reproducción Elegida (GIRE) (1997). *Derechos reproductivos de la mujer en México: un reporte sombra*. New York: CRLP.
- Cerda, A. (2011). *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México: UAM-Xochimilco.
- Cerda, A. (2013). Lagunas de excepción y cosmopolitismo subalterno: conflicto agrario y zapatismo en Chiapas. En: Sierra, M.T.; Hernández, R. & Sieder, R. (coords.). *Justicia indígena y Estado*. México: FLACSO-CIESAS. p. 383-426.
- CLADEM. Comité de América Latina y El Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer. (1999). *Nada personal. Reporte de derechos humanos sobre la aplicación de la anticoncepción quirúrgica en el Perú*. Lima: CLADEM.
- Cohen, R. (2014). El toque mágico de un mal perdedor. *Reforma*. 12 de abril.
- Comisión Nacional de derechos Humanos. (2002). *Recomendación general N° 4*. México: CNDH.
- COPLAMAR. (1982). *Necesidades esenciales en México*. Salud. México: Siglo XXI.
- Corona, E. (2013). Lamentan poco cambio en tema indígena. *Reforma*. (27 de diciembre).
- Cortés, R. (comp.). (1970). *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Crettaz, J. & Safiullina, A. (2014). Líderes argentinos: un perfil de la clase dirigente del país. *La Nación*. 20 de octubre. Recuperado de <https://tinyurl.com/y2hnap5>.
- Cruz, T. (2006). *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en San Cristóbal de las Casas*. Chiapas. (Tesis de doctorado). CIESAS.
- Chalk, F. & Jonassohn, K. (2010). *Historia y sociología del genocidio. Análisis y estudios de casos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Chomsky, N. (2014). Estados Unidos, líder mundial en crímenes internacionales. *La Jornada*. 20 de julio.
- Daly, M. & Wilson, M. (1988). *Homicide*. New York: Aldine de Gruyter.
- De la Torre, R. (2013). Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad *new age*. En: De la Torre, R.; Gutiérrez, C. & Juárez, N. (coords.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Publicaciones de la Casa Chata. p. 27-46.
- De la Torre, R.; Gutiérrez, C. & Juárez, N. (coords.). (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Devereux, G. (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI Editores.
- Díaz Polanco, H. (2009). *Para entender la diversidad cultural y la autonomía en México*. México: Nostra Ediciones.

- Diop, Ch.A. (2012). *Naciones negras y cultura*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Domínguez, F. (2013). Desvaríos (multi e inter) culturales en Jalisco. *La Jornada*. 26 de diciembre.
- Douglas, J. (1974). Understanding everyday life. En: Douglas, J. (ed). *Understanding everyday life*. London: Routledge and Kegan Paul. p. 3-44.
- Dumont, R. (1966). *El África negra ha partido mal*. Barcelona: Seix Barral.
- Eagleton, T. (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Eagleton, T. (2005). *Después de la teoría*. Barcelona: Debate.
- Essien-Udom, E. (1967). *Nacionalismo negro*. México: Edit. Novaro.
- Fanon, F. (1962). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1966). *Escucha blanco*. Barcelona: Nova Terra.
- Fanon, F. (1968). *Sociología de la revolución*. México: ERA.
- Favre, H. (1999). *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Figuroa, G. (1984). Necesidades esenciales en México. No. 4, Salud. México DF: Siglo XXI.
- Fountain, H. (2014). Vendría naturaleza a enfriar la tierra. *Reforma/The New York Times*. 15 de noviembre.
- Friedland, W. (1967). Tendencias socialistas fundamentales. En: Friedland, W. & Rosberg, C. (comps.). (1967). *África socialista*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 33-62.
- Friedland, W. & Rosberg, C. (1967). Anatomía del socialismo africano. En: Friedland, W. & Rosberg, C. (comps.). (1967). *África socialista*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 13-29.
- Friedland, W. & Rosberg, C. (comps.). (1967). *África socialista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fulu, E. et al. (2013). Prevalence of and factors associated with make perpetration of intimate partners violence: findings from the UN Multi-country Cross-sectional Study on Men and Violence in Asia and The Pacific. *The Lancet Global Health*. vol. 1 (4), p. 187-297.
- Galinier, J. (2013). Endo y exochamanismo en México. Doctrinas en disputa alrededor de la espiritualidad étnica. En: De la Torre, R; Gutiérrez, C. & Juárez, N. (coords.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Publicaciones de la Casa Chata. p. 105-116.
- García, F. (comp.) (2008). *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito: FLACSO.
- García Linera, A. (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO/Prometeo.
- George, S. (2007). *El pensamiento secuestrado*. Madrid: Icaria Editorial.

- González, S. (coord.) (2003). *Salud y derechos reproductivos en zonas indígenas de México*. México: El Colegio de México.
- González Casanova, P. (2013). Comentarios de P. González Casanova. *La Jornada*. 27 de noviembre.
- González, R. & Araiza, A. (2016). Feminismo y okupación en España. El caso de la Eskalera Karakola. *Sociológica*, v. 31 n. (87), p. 207-236.
- Goode, E. (2016). Especies “invasivas” tienen sus ventajas. *Reforma/The New York Times International Weekly*. 12 de marzo.
- Gross, M.L. (1968). *Los doctores*. México: Grijalbo.
- Gutiérrez, C. (2013). Narrativas poscoloniales: la resignificación de la danza concheros aztecas. En: De la Torre, R; Gutiérrez, C. & Juárez, N. (coords.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Publicaciones de la Casa Chata. p. 227-256.
- Gutiérrez, C. & De la Torre, R. (2013). Notas conclusivas. En: De la Torre, R; Gutiérrez, C. & Juárez, N. (coords.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Publicaciones de la Casa Chata. p. 385-390.
- Gutiérrez, D. & Balslev, H. (coords.). (2008). *Revisitar la etnicidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Harvey, D. (2004). *El Nuevo imperialismo*. Madrid: Akal Ediciones.
- Hijar, M. et al. (1997). La violencia y sus repercusiones en la salud; reflexiones teóricas y magnitud del problema en México. *Salud Pública de México*. v. 39, n. (6), p. 565-572.
- Hobsbawn, E. (1989). *La era del imperio. (1875-1914)*. Barcelona: Labor.
- Hobsbawn, E. (1998). *La era del capital, 1848-1875*. Barcelona: Grijalbo/Mondadori
- Hobsbawn, E. (2007). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Holloway, J. (2014). Pensar esperanza, pensar crisis. *ICHAN Tecolotl*, abril 2014:19-21.
- Horman, R. (1985). *La raza y el destino manifiesto. Orígenes del anglosajonismo racial norteamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Horowitz, I. L. (edit). (1967). *The rise and fall of project Camelot: studies in the relationship between social science and practical politics*. Cambridge-Massachussets: The MIT press.
- Huizer, R. (1973). *El potencial revolucionario del campesinado en América Latina*. México: Edit. Siglo XXI.
- Huntington, S. (2001). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración mundial*. Buenos Aires: Paidós.
- Jaffe, H. (1976). *Del tribalismo al socialismo*. México: Siglo XXI.
- Judt, T. (2011). *Postguerra: una historia de Europa desde 1945*. México: Taurus.
- Ki-Zerbo, J. (1980). *Historia del África negra*. Madrid: Alianza, 2 volúmenes.

- Knight, A. (2004). *Racismo. Revolución e indigenismo. México 1910-1940*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Kopytoff, I. (1967). El socialismo y las sociedades africanas tradicionales. En: Friedland, W. & Rosberg, C. (comps.). (1967). *África socialista*. México: Fondo de Cultura Económica. 91-104.
- Lagarriga, I. (1975). *Medicina tradicional y espiritismo*. México: SepSetentas.
- La Jornada. Colección. México: 1980-2022.
- La Nación. (2016). Video: ¿cuál es el tema más recurrente del que Macri habla con su analista? *La Nación*. 20 de marzo. Recuperado de <https://tinyurl.com/y3etj19a>.
- La Vanguardia. Colección. Barcelona: 2010-2022.
- Leclercq, G. (1973). *Antropología y colonialismo*. Madrid: Edit. Comunicación.
- Lee Anderson, J. (2012). *La herencia colonial y otras maldiciones. Crónica de África*. México: Sexto Piso.
- Levermann, A. (2014). El punto sin retorno de la Antártida. *Reforma*. 1 de agosto.
- Leyva, X.; Burguete A. & Speed, S. (2008). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Lifton, R. (2000). *The Nazi Doctors. Medical killing and the psychology of genocide*. New York: Basic Books.
- Linton, R. (1942). *Estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mamani, P. (2008). Bolivia: posibilidades distóricas de la autodeterminación indígena o reforma criolla. En: García, F. (comp.) *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito: FLACSO. p. 87-104.
- Marienstrass, E. (1982). *La resistencia india en los Estados Unidos*. México: Siglo XXI.
- Mboya, T. (1963). *Libertad y futuro*. Barcelona: Ariel.
- McKeown, Th. (1976). *The modern rise of Population*. Londres: Academic Press.
- Menéndez, E.L. (1968). Colonialismo y racismo: introducción al análisis de las teorías racistas en Antropología. Índice. *Revista de Ciencias Sociales*. vol.1 (3): 6-19.
- Menéndez, E.L. (1969). Colonialismo, neocolonialismo y racismo. Índice. *Revista de Ciencias Sociales*. vol.2 n. (6): 72-94.
- Menéndez, E.L. (1970). Ideología, ciencia y práctica profesional. En: Cortés, R. (comp.). *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo. p. 101-123.
- Menéndez, E.L. (1972). *Racismo, colonialismo y violencia científica*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Menéndez, E.L. (1979). *Cura y control. La apropiación de lo social por la práctica psiquiátrica*. México: Editorial Nueva Imagen.

- Menéndez, E.L. (1981). *Poder, estratificación social y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- Menéndez, E.L. (1983). *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*. México: CIESAS.
- Menéndez, E.L. (2002a). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Menéndez, E.L. (2009). De racismos, esterilizaciones y algunos otros olvidos de la Antropología y de la epidemiología mexicanas. *Salud Colectiva*. v. 5 (2):155-180.
- Menéndez, E.L. & Di Pardo, R.B. (2010-2011). Sector Salud y organizaciones no-gubernamentales: convergencias y articulaciones en torno a la salud reproductiva. *AM-Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*. v. 29 (32):215-252.
- Merle, M. (1972). Presentación. En: Merle, M. & Mesa, R. (selecs.) (1972). *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*. Madrid: Alianza Editorial. p. 13-51.
- Merle, M. & Mesa, R. (selecs.) (1972). *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mignolo, W. (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*. San Cristóbal de las Casas: Universidad de la Tierra.
- Mignolo, W. (2011). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Molinié, A. (2013). La invención del *new age*. En: De la Torre, R; Gutiérrez, C. & Juárez, N. (coords.). (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Publicaciones de la Casa Chata. p. 285-307.
- Muchembled, R. (2010). *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*. Madrid: Paidós.
- Murdock, G.P. (1945). *Nuestros contemporáneos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nash, M. (2001). Diversidad, multiculturalismos e identidades: perspectivas de género. En: Nash, M. & Marre, D. (eds.). (2001). *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*. Barcelona: Edicions Bellaterra. p. 21-47
- Nash, M. & Marre, D. (eds.). (2001). *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Nkrumah, N. (1966). *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Fuentes Nieva, R. & Galasso, V.N. (2014). *Working for the few. Political capture and economic inequality*, OXFAM International Munich personal RePrec Archive. MPRA Paper 20 de enero de 2014.
- Peset, L.L. (1983). *Ciencia y marginación. Negros, locos y criminales*. Barcelona: Crítica.
- Pinto Passos, M. & Ribes Pereira, R. (2012). Sobre encuentros, amistades y caminos en la investigación en Ciencias humanas y Sociales. En: Corona, S. & Kaltmeier, O.

- En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. México: Gedisa. p. 161-181.
- Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Plant, R. (1999). Los derechos indígenas y el multiculturalismo latinoamericano: lecciones del proceso de paz en Guatemala. En: Assies, W.; Van der Haar, G. & Hoekema, A. (eds.). *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. Zamora: El Colegio de Michoacán. p. 57-97.
- Prada Alcoreza, R. (2014). *Descolonización y transición*. Quito: ABYA-YALA.
- Prakash, G. (2007). Los estudios de la subalternidad como crítica poscolonial. En: Rivera, S. & Barragán, R. (comps.). *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: Universidad Surcolombiana.
- Proctor, R. (1988). *Racial Hygiene. Medicine under the Nazis*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ramírez, S. (2011). *Salud Intercultural*. La Paz: ISEAT.
- Rea Campos, C. (2012). La persistencia renovada del racismo en Bolivia. El caso de la ciudad de Oruro. En: Castellanos, A. & Landázuri, G. (coords.). *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur*. México: UAM. 149-182.
- Red en la Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos. (2002). InformeDeSer. México. *Reforma*. Reforma. Colección. México: 2000-2022.
- Reinaga, F. (1974). *América india y Occidente*. La Paz: Ediciones PIB.
- Reinaga, F. (1978). *Indianidad*. La Paz: Litografías e Imprentas Unidas.
- Reinaga, F. (1982). *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*. La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.
- Restrepo, E. (2012). *Antropología y estudios culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Rex, J. (1970). *Race, relations in sociological theory*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Rivera, S. & Barragán, R. (comps.). (2007). *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: Universidad Surcolombiana.
- Roberts, M. (1967). Una visión socialista del socialismo africano. En: Friedland, W. & Rosberg, C. (comps.). *África socialista*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 130-153.
- Rogof, K. (2014). Malthus, Marx y el crecimiento moderno. *Reforma*. 12 de marzo.
- Román, O. (2013). Reducción de daños y control social ¿de qué estamos hablando? En Martínez, D.P. & Pallarés, J. (eds.). *De riesgos y placeres. Manual para entender las drogas*. Lleida: Edit.Milenio. p. 103-116.
- Romay, Z. (2014). *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

- Rose, S. (1979). Racismo científico e ideología: el fraude del IQ desde Galton hasta Jensen. En Rose, H. & Rose, S. *Economía política de la ciencia*. México D. F.: Editorial Nueva Imagen, S. A. p. 171-208.
- Rougemont, D. (1997). *El amor y Occidente*. Buenos Aires: Editorial Kairós.
- Said, E. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Saldívar, E. (2012). Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales. En: Castellanos, A. & Landázuri, G. (coords.). *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur*. México: UAM. p. 49-76.
- Salmerón, P. (2014). Racismo y antisemitismo en México. *La Jornada*. 20 de mayo.
- Santillanes, N. (2017). *El proceso salud/enfermedad/atención de la depresión en mujeres migrantes mexicanas que residen en New York*. (Tesis de doctorado). México D. F.: CIE-SAS.
- Sartre, J.P. (2003). Prefacio. En: Fanon, F. *Los condenados de la tierra*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. p. 7-29
- Scott, J.C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones ERA.
- Sepúlveda, J.G. (1979). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Serequeberham, T. (2001). La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana. En: Mignolo, W. (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. p. 253-281.
- Shrader-Frechette, K. (2004). La justicia medioambiental, los pueblos indígenas y el problema del paternalismo. En: Luján, J.L. & Echeverría, J. (eds.) (2004). *Gobernar los riesgos. Ciencia y valores en la sociedad de riesgo*. Madrid: Biblioteca Nueva: 226-248.
- Sierra, M.T. (2004). Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad. *Desacatos*. n. 16. p. 126-147.
- Sierra, M.T.; Hernández, R. & Sieder, R. (coords.). (2013). *Justicia indígena y Estado*. México: FLACSO-CIESAS.
- Speed, S. (2012). Ejercer los derechos/reconfigurar las resistencias en las Juntas de Buen Gobierno zapatistas. En: Baronet, B.; Mora, M. & Stahler, R. (coords.). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UAM-X. p. 136-161.
- Stavenhagen, R. (1963). Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales*. Año VI, n. 4. p. 63-104.
- Stavenhagen, R. (2004). Pueblos indígenas: entre clase y nación. En Castro-Lucic, M. (ed.) *Los desafíos de la interculturalidad; Identidad, política y derecho*. Santiago: Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile. p. 17-33

- Stern, B. (1944). *Los progresos de la sociedad y de la medicina*. Buenos Aires: Editorial Americalee.
- Suret-Canale, J. (1959). *África Negra*. Buenos Aires: Editorial Platina.
- Suret-Canale, J. (1964). *Afrique Noire Occidentale. L'ère coloniale 1900-1945*. Paris: Editions Sociales.
- Sweet, G.G. & Nasch G.B. (1987). *Lucha por la supervivencia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, W. (1999). *Ministros de lo sagrado*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Tubino, F. (2004). La impostergable alteridad; del conflicto a la convivencia Intercultural. En Castro-Lucic, M. (ed.) *Los desafíos de la interculturalidad; Identidad, política y derecho*. Santiago: Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile. p. 83-112.
- Unmuessig, B. (2012). Se privatiza la naturaleza. *Reforma*. 2 de febrero.
- Valladares de la Cruz, L. (2008). La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: avances y desafíos en el nuevo milenio. En: García, F. (comp.). *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito: FLACSO. p. 289-308.
- Velazco, S. (2008). De la autonomía a la ciudadanía étnica. En: Gutiérrez, D. & Balslev, H. (coords.). *Revisitar la etnicidad*. México: Siglo XXI Editores. p. 187-203.
- Wallerstein, I. (2014). Sudáfrica después de Mandela. *La Jornada*. 5 de enero.
- Wallerstein, I. (2016). ¿Estrategia electoral de izquierda? Francia y Estados Unidos. *La Jornada*. 7 de febrero.
- Walsh, C. (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. En: Walsh, C. et al. (2006). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. p. 21-70.
- Warman, A. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Watkins, K. (2014). La hoguera de las subvenciones. *Reforma*. 13 de noviembre.
- Wauthier, C. (1966). *África de los africanos. Inventario de la negritud*. Madrid: Tecnos.
- Williams, E. (1944). *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Williams, F. (1989). *Social Policy: A critical introduction. Issues of race, gender and class*. Cambridge: Polity Press.
- Wolfgang, M. & Ferracutti, F. (1982). *La subcultura de la violencia. Hacia una teoría criminológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Woodis, J. (1968). *África. Los orígenes de la revolución*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva.

- Worsley, P. (1966). *El Tercer Mundo*. México: Siglo XXI.
- Zibechi, R. (2007). *Dispersar el poder. Los movimientos como poder antiestatal*. Guadalajara: Taller de la casa del mago.
- Zibechi, R. (2014a). La militarización democrática. *La Jornada*. 7 de febrero.
- Zibechi, R. (2014b). Recuperar el debate estratégico. *La Jornada*. 7 de marzo.
- Ziegler, J. (1969). *La contrarrevolución en África*. Barcelona: Lumen.
- Zingg, R. (1982). *Los huicholes. Una tribu de artistas*. México: INI. 2 vols.
- Zumbrun, J. (2014). Sexo, drogas y los grandes desafíos de medir la economía en la sombra. *Reforma/The New York Times*. 9 de junio.

Este texto constituye, en cierta medida, una continuación de mi libro *La parte negada de la cultura*, dado que retomo algunos problemas y, sobre todo, trato de profundizar ciertos aspectos que no solo siguen siendo vigentes, sino que se han agudizado en los últimos veinte años. Incluyo aquí una serie de problemáticas que se fueron desarrollando durante la expansión neoliberal, desde los años ochenta hasta principios de 2000, pero que recientemente adquirieron no solo claridad sino también desencantos para gran parte de los analistas, como son la perduración del neoliberalismo pese a las crisis desencadenadas en 2008-2009 y en 2020-2022 y a las profecías del derrumbe final del capitalismo, especialmente por los que cuestionan el pensamiento único y colocan sus esperanzas en los nuevos movimientos sociales, los cuales, salvo excepciones como las de los mapuches chilenos, acentuaron su declive, incluso hasta desaparecer pocos años después de declarada la crisis de 2008-2009. Movimientos sociales y analistas que, además, fueron incapaces de vislumbrar la nueva vuelta de tuerca de un neoliberalismo que se asoció a una suerte de proteccionismo a través de los planteos de Donald Trump, como si luego del neoliberalismo ya no existieran otras alternativas que el derrumbe capitalista, ignorando de paso el desarrollo de un capitalismo de Estado como es el chino, que viene asociando neoliberalismo y proteccionismo desde hace más de veinte años.

**Eduardo L. Menéndez**  
(Fragmento de la Introducción)

