



LO IGUAL Y LO DIVERSO. RECONOCIMIENTO E IDEACIÓN DE “EL OTRO” EN EL CAPITALISMO: UNA VISIÓN LATINOAMERICANA

Emilio José Seveso Zanín

CONICET (CEA-UE)

Introducción a la lectura

El pasado de la región latinoamericana es milenario. Sin embargo, puesto que la historia de América esta marcada por el período de colonización y conquista, la memoria que incluye y funda su totalidad continental rebasa extrañamente los 500 años. La historia de sus Estados ha sido fundada en una fecha todavía mas reciente, en consonancia con la determinación y diseño de un proyecto nacional que ha tomado hilos de realidad para fundirlos en una nueva génesis de totalidad. A la América madre (aquella pre-colombina, de los nativos originarios) se opone entonces la América construida. Una y otra no se identifican; por demás, sus realidades se distancian, y es esta última –sobre todo esta última – la que los locales hemos aprehendido como propia.

En este proceso, y según nosotros lo entendemos, los Estados y sus proyecciones hacia “lo nacional” resultaron ser una amenaza para lo diverso (y sobre todo, para lo diverso en tanto raíz histórico-étnica), así como lo fue también la embestida producida por la modernización de las estructuras sociales en el siglo XX. La transformación productiva y tecnológica, la creciente penetración de la economía capitalista y su par complementario, la ideología liberal, se extendieron y proliferaron en esta etapa. Como consecuencia de ello, las economías domésticas, los diversos modos de organización social y las identidades comunitarias fueron sometidas y socavadas.

Aún sin embargo, puede reconocerse cierta conciencia originaria que ha logrado trascender el proceso de uniformidad de sentido, y que llega en contados casos hasta nuestros días. Ordenes de organización social que han arrancando su vitalidad de las propias contradicciones del sistema, que han pervivido al orden que pretendió ceñirlos, ya sea mediante la articulación de marcos simbólicos específicos, ya sea mediante formas no capitalistas de subsistencia; en fin, ordenes epistémicos de sentido que son diversos y deben ser reconocidos.

En el sentido indicado, el ensayo que prosigue pone hincapié en los mecanismos de invisibilización de sentido que han sido operados en la región desde los orígenes del capitalismo, especialmente con relación a la identidad nativa, negra y mestiza de Latinoamérica. Para abordarlo, el ensayo se divide en dos grandes núcleos temáticos. Se parte en primer lugar de una serie de hechos históricos que permiten pensar la constitución de las identidades negadas y la expansión del sentido ideológico: la fundación de los Estados oligárquicos, la raigambre positivista en la figuración de un proyecto nacional, y la progresiva modernización de la hacienda tradicional. A partir de estos elementos, en un segundo momento se circunda una reflexión acerca de los mecanismos y dispositivos de canibalización de sentido que median la transformación, negación y aniquilamiento de la alteridad en el capitalismo.

1. Estado, Nación y Positivismo

*¿Y tú por qué no te callas, Guaicaipuro Cuatémoc?
He dicho “¡Tierra!”
y donde yo digo nadie más dice nada.
Luís Britto García
“¿Y tu por qué no te callas, Guaicaipuro Cuatémoc?” (Extracto)*

La conquista arrojó los primeros lazos de explotación y comercio, y así el viejo y el nuevo mundo quedaron incluidos en una historia mundial. Si se suponía que La América constituía una gran novedad, con sus múltiples configuraciones sociales, su riqueza cultural y natural, la fuerza del conquistador sometió si embargo la historia del vencido a su propia historia. De esta forma, ya desde un comienzo la América Latina que se estaba construyendo se vio reflejada en un imaginario; caminando siempre por detrás del viejo mundo, espacio de referencia y espejo del progreso.

El nuevo mundo estaría entonces marcado por lo natural, cuando no por lo arcaico y bárbaro. Por eso es que durante la fase de consolidación de los estados oligárquicos, los frenos locales al “desarrollo” (que tenían como punto de comparación a Europa, entendiendo ésto no en un sentido geoterritorial sino cultural) se intentaban explicar desde la propia diferencia vital, tomando en este caso como marco (ideológico) de interpretación a la genética social. El “retraso” de la región en comparación a las potencias europeas venía así fundamentada por una cualidad psíquica, actitudinal y cultural a través de la cual era posible caracterizar y definir al “otro”. *Otredad*, claro, reconocida e identificada como tal, y por lo tanto recortada como problema: problema indígena, problema inmigrante, problema negro (Ansaldi 1991: 2).

Esto conformaba un clima nacional específico. El infortunado “carácter nacional” – que se definía por rasgos anatómicos y físicos, psíquicos e intelectuales– intentaba ser rescatado de su decadencia mediante “ideas” (homología de modelos extranjeros, principalmente europeos) y “cuerpos” (estimulación a la inmigración selectiva y la organización étnica). Entre tanto, el origen histórico milenarista era sancionado y negado, a la vez que se intentaba constituir uno nuevo; el alma nacional se buscaba en una historia erigida, no solo mediante el recorte de los recuerdos, sino también mediante el *olvido del pasado*; surgían así los mitos de héroes y de sacrificio¹.

¹ De acuerdo con Anthony Smith (1997), han existido dos grandes formas para entender la existencia de “lo nacional”. Desde una visión *geológica* se cree que existen “capas” subterráneas que esconden la esencia de lo nacional, y que deben ser rescatadas. En este caso, el pasado étnico explica el presente nacional. Una segunda postura es la *gastronómica*: las naciones son “inventadas” mediante un cóctel que selecciona elementos del pasado y los funde en algo nuevo. Las instituciones y redes sociales son forjadas entonces como algo “artificial”, pero pueden adquirir con el tiempo la forma de un hecho social: generalidad, exterioridad, construcción. Entonces, desde esta segunda concepción, compréndase *olvido* en el sentido señalado por De Ípola (2001: 81): como el saber

Los procesos de marginación y exclusión de ciertos modos étnicos, sociales y culturales, estaban vinculados a una filosofía específica de lo social: el positivismo, que se enlazaba con los proyectos de país en la política nacional. De hecho, los discursos sobre el orden y el progreso estaban cargados de su matriz, que se expresaba en dos esferas específicas de lo social. Por una parte, la eugenesia, el higienismo, el darwinismo social, la antropología física y la ergonomía - todas expresiones del positivismo – fueron una fuente para el pensamiento intelectual de la época, que intentaba desentrañar las causas del malestar nacional y en el mismo sentido encarar un proyecto “correctivo”. Entre tanto, el sentir y el pensar que se erigía sobre lo diferente se manifestaba también en las fronteras tanto físicas como sociales que el Estado y el mercado buscaban establecer; las herramientas sobre las que se consolidaban estos límites eran dispositivos de control modernos, unívocos, que distinguían y separaban lo igual de lo diverso. La cartografía y el mapa, los controles de aduaneros y de identidad, establecían entonces marcas hacia dentro y hacia afuera, otorgando derechos de “entrada” y de “aceptación” en las principales esferas de lo social.

Para nosotros, en este punto, la clave del diagnóstico se encuentra en detectar cómo estos elementos se conjugan en una matriz de sentido que negaba la diferencia. En primer lugar, comencemos por decir que aquí es el *problema* de la “diferencia” el que por lo general es puesto sobre el tapete. Para la ideología positivista local la incógnita clave era determinar que tan cerca se encontraba “el otro” de la animalidad, y que tan lejos estaba de la humanidad. De esta manera, la más de las veces los mulatos y zambos (“razas” resultantes del crisol) eran vistas como una versión degenerada de la especie; vástagos físicos y morales. Por su parte, lo indio (originario) era repetidamente embestido desde las letras y desde las armas; reconocido pero a la vez cifrado en clave ajena, recortado por una pieza de *imaginación*, tal como lo demuestra la iconografía difundida por Europa luego del descubrimiento.

“La pasión por la diferencia lleva paradójicamente a la mirada distraída. El cuadro en el que el flamenco Jan van Kessel el Viejo representa a América (1966) recuerda las colecciones de curiosidades, los *Wundekammer* barrocos: junto al armadillo, la iguana, el tucán, indiscutiblemente americanos, se divisan cebras o jirafas. Una pierna asoma de la canasta que lleva una mujer canibal; una armadura japonesa, en un rincón, ostenta un adorno de plumas semejante al de los indios tapuya representados en el mismo cuadro; en otras ilustraciones vemos a los unicornios galopar en medio de la pampa (Campra 1998: 118)”²

Entre tanto, el esclavismo y la explotación se encargaban de desaparecer a buena parte de las “comunidades” negras que habían formado parte del comercio esclavista hacia el continente. Sus cuerpos tomaban parte - por la fuerza y en primera línea de tiro - de las guerras y enfrentamientos locales, a la vez que su historia era repetidamente olvidada, así en México, Paraguay y Argentina, o simplemente despojada de su especificidad cultural. En este sentido, se trataba de una identidad generalmente reconocida por el estigma de lo inmoral y de lo salvaje, como indica Gonzalo Aguirre Beltrán en la siguiente cita:

“Con fecha del 23 de setiembre me ordena Vuestra Señoría relacione sobre el baile que llaman el *chuchumbé*; las circunstancias con que se bailan y informado por dos sujetos me dicen que las coplas que remiti se bailan, o ya sea entre hombres y mujeres, o sea bailando varias mujeres con cuatro hombres, y que el baile es con ademanes, meneos, sarandeos, contrarios todos a la honestidad y mal ejemplo, de los que lo ven co-

que resulta de una tensión entre lo que se recuerda y aquello que ha quedado suprimido (juego retención - selección - olvido), y no como una mera ausencia o negación de la *memoria*.

² En la mayoría de los casos el indio aceptó su estado de servidumbre, aunque no se resignó a él. Resistió entonces desde el plano de lo simbólico, a través de la conservación de una cosmovisión particular que en algún sentido lo liberaba de su penosa situación. Los actos de resistencia quedaban encubiertos entonces por la sumisión, enunciados en la religión, la expresión estética y el ritual. Así por ejemplo, frente al blanco que lo veía como animal, el indio se veía a sí mismo como parte de la tierra y de la propia naturaleza; entonces, aunque la dominación persistía, el vivir como animal no significaba para él una humillación permanentemente; en otras palabras, el indio no se animalizaba, pues no se veía a sí mismo de esa forma. La muerte también era un plano de liberación, ya que anticipaba el momento en que las acciones eran ajusticiadas por el creador; tanto el amo como el indio eran sometidos a premios y castigos por las acciones realizadas (Giordano 1996).

mo asistentes, por mezclarse manoseos, de tramo en tramo abrazos y darse barriga con barriga, bien que también me informan que éste se baila en casas ordinarias de mulatos y gente de color quebrado, no en gente seria, ni entre hombres circunspectos y sí soldados, marineros y brosa” (Declaración del comisario del Santo Oficio en Veracruz - la Santa Inquisición- en 1977. Citado en Beltran 2001: 154).

En esta particular ideología, lo negro y lo indio eran puestos en el lugar de lo dominado y se negaba todo aquello que los volvía positivamente singulares; se debatían entonces un sitio entre el animal de la naturaleza y el hombre de Dios. Pero como bien indica Walter Mignolo (2000), no es que dicha negatividad estuviera fundada en un factor de raza; la fundación de la diferencia en el mundo colonial se planteaba inicialmente en base a la “pureza de sangre” que definían la pertenencia religiosa y su relación con la cristiandad³.

Debe atenderse al hecho de que todas estas formas de clasificación eran un claro recorte de la alteridad; una forma de reconocimiento y valoración infringida desde fuera, “racista” si se lo entiende de manera general, que marcaba un claro criterio de jerarquización y diferencia negativa. Y aquí no se ratificaba más que la valorización de lo europeo y el rechazo a lo nativo, que ya es anterior al positivismo. Pero esta vez surgía enérgico y convincente: la modernidad avalaba su postura. De esta manera, la fortaleza ideológica proyectaba en lo social una negatividad que se volvía discurso del sentido común; entre tanto, la etnicidad se insuflaba de un aire novedoso en el que el fundamento teológico abría paso a la legitimidad basada en la ciencia.

Podemos destacar entonces que aún cuando todas las formaciones sociales han definido, de una u otra forma, a sus excluidos, en tiempos de la colonia y hacia la modernidad esas formas de exclusión asumían un carácter particular (ya lo veremos luego) que esta dado por la matriz de sentido que proyectaba el capitalismo: exclusión que deviene negación. No es que capitalismo y positivismo vallan de la mano; como sabemos, corresponden a planos de organización social que son diferentes (llámense acaso organización material de la vida humana y filosofía de lo social, si así se desea), pero la modernidad no puede ser pensada sin ambas, y ninguna de ellas aisladamente. Al respecto, diremos entonces que uno de los mecanismos a través de los cuales el orden capitalista se resguardaba, reproducía y extendía, era mediante la absorción de las energías de la alteridad. Así parece suceder, por ejemplo, si consideramos el caso del sistema hacienda que repasaremos a continuación.

2. Hacienda, identidad y capitalismo

*Y todavía no os calláis? Pues yo tampoco quiero mando.
Os dejo en manos del capital, que todo lo quiere.*

Luis Britto García

“¿Y tu por qué no te callas, Guaicaipuru Cuatemoc?” (Extracto)

Una de las formas de explotación que se originó luego de la conquista fue el denominado *sistema de hacienda*; unidad económica fundada en el latifundio agrario, que aunque era producto del capitalismo naciente, también poseía una forma de organización material y simbólica con características sui generis.

“La hacienda tradicional, constituida sobre la matriz del sistema de encomiendas de la colonia, era una unidad autárquica, y en las cuales el patrón de hacienda había incorporado en su persona el papel de *jatun kuraka* y la representación jurídica del Estado. Es decir, el simbolismo de la autoridad indígena tradicional unido con el poder y autoridad de representar el Estado, conformaron una especie de sincretismo político que otor-

³ Según este mismo autor, es recién hacia el siglo XVIII que el racismo religioso da paso al cromatismo corporal como elemento que define la diferencia. Esto sucede en consonancia con la hegemonía imaginaria que va adquiriendo la raza anglosajona; de hecho, indica, el cambio hacia la clasificación racial ocurrió al mismo tiempo que se generaba una nueva distribución en la explotación del trabajo en el orden colonial de las Américas (Mignolo 2000: 181).

go una racionalidad diferente a las elites y a su forma de hacer la política y ejercer el poder (Dávalos 2002: 91)”

Verónica Giordano (1996) señala, por ejemplo, que entre 1895 y 1923 la hacienda peruana se asentaba en una dualidad de coacción – donación, puesto que se articulaba, por un lado, en la dominación que ejercía el patrón sobre el indio, pero también por un lazo que los vinculaba en un sentido simbólico. De esta manera, a la violencia directa que sufría el indio (golpes, tortura y hambre), y a los mecanismos de sumisión (sistema de enganche y deuda) a los que era sometido⁴, se sumaban formas de paternalismo y de compadrazgo que preservaban un mito de asociación significativa entre indio y patrón⁵.

De la misma manera, esta singularidad se expresa en el hecho de que, aun cuando la hacienda tradicional era inconmensurable a las formas de organización de los pueblos originarios, todavía conservaba, en tanto espacio geográfico y social, una raigambre simbólica que permitía la reproducción de la identidad colectiva, así como la construcción de imaginarios arraigados en la cultura indígena. En tal sentido, aun cuando la hacienda orientaba su producción según las reglas del costo-beneficio, no sustituía a los indígenas por mano de obra “libre” y “económica”, y se articulaba con el Estado, el ejército, la política y la iglesia desde una cosmovisión no capitalista.

Estos elementos indican que las relaciones entre patrón e indios conciertos, o entre la hacienda como unidad autárquica y el contexto socio-político-cultural más global, no se encontraban hasta entonces completamente mercantilizadas. Por el contrario, en la hacienda se articulaban dos planos de realidad con relativa autonomía; el modo de producción que llevaba las marcas del capitalismo, y que miraba hacia afuera, se organizaba en forma distinta a como lo hacía hacia adentro. Esto permitía que la hacienda se transformara en un espacio de referencia “para la política, para la economía y también para la organización, la movilización y la resistencia (Dávalos 2002: 91)⁶.

De todas maneras, también sabemos que por efecto de los procesos de modernización industrial, la hacienda se transformó; la lógica sistémica del capitalismo impregnó sus relaciones, por lo que se re-codificó y cifró en sintonía con la economía moderna.

¿Cuál es la pertinencia de este proceso para nosotros? O por ponerlo en otras palabras ¿qué implicancias supone la transformación de ese orden de producción para la supervivencia de la identidad diversa y de la otredad? En términos generales, podríamos decir que el naciente capitalismo fue fijando de manera progresiva las coordenadas a través de las cuales la vida toda debía ser valorada y reconocida; orden epistémico en el que la acumulación y la producción material comenzaban a ser el *orbis novus* de la sociedad. Pero veámoslo esta vez en un ejemplo del lenguaje, todavía más clarificador, para luego marcar algunas consideraciones en general.

Nacida del orden económico y cultural de la modernidad, y como consecuencia de la progresiva desaparición del sistema hacienda, la categoría de *campesino* debilitó la identidad étnica de las colectividades. A través de ella, el imaginario de la “producción” se insertó como orden de sentido con consecuencias simbólicas profundas; a partir de ella se articularon, cohesionaron y legitimaron las relaciones entre las colectividades nativas y

⁴ En este caso, se constata por ejemplo el uso y manipulación de los libros de hacienda para prolongar y profundizar las relaciones de dependencia y subordinación de los indios conciertos (Dávalos 2002).

⁵ La relación paternalista hunde sus raíces en el mito católico del Cristo crucificado, que es padre e hijo a la vez. En términos imaginarios, el patrón asume el rol de “padre” mientras el indio asume la condición de “hijo” sufriente.

⁶ Aun cuando las guerras de insurrección fueron poco eficaces contra la fortaleza de la hacienda, al fin de cuentas demuestran que la identidad colectiva y el deseo de libertad estuvieron vivos durante mucho tiempo, o al menos hasta el punto de “restauración” y transformación de la hacienda hacia una forma plenamente capitalista; esto es, orientada a ganancia según las estrictas normativas del mercado competitivo.

la sociedad capitalista; desde ella, los indígenas fueron interpretados e interpelados. En el caso de Ecuador, por ejemplo:

“[e]l estado nacional durante dos siglos eliminó la referencia a la población indígena. Ya eran campesinos, ya eran comunidades, ya eran poblaciones rurales, o eran huasipungüelos, conciertos, de cualquier nombre; pero no eran indígenas, se olvidó esa palabra de origen colonial, y desaparecieron de los textos legales (Pablo Ospina, en video documental CLACSO “Movimiento indígena ecuatoriano. Luchas locales, resistencias globales”. Sección: “Estado, nación y movimiento indígena”, minuto 24:20.)

De esta manera, una matriz conceptual que fue infringida desde fuera se convirtió en una trampa epistemológica, llevando progresivamente a disfrazar y degenerar la identidad nativa. Mas aún, en el despertar de las luchas regionales de los años 60, 70 y 80 del siglo XX, esta cifra del capitalismo hizo que la lucha política se ciñera a la simple lucha por la tierra. Mas aun, hizo que los vínculos y mediaciones sociales se heteronomizaran, y la protesta de los “campesinos” (indígenas) quedara atada a las reivindicaciones de los agentes del capitalismo en general: a la izquierda, los partidos obreros y sindicatos⁷. Ya visto el ejemplo, digamos algo al respecto.

Desde nuestro punto de vista las coordenadas del capitalismo se inscriben en una matriz utilitaria que cierra y perpetua una continua codificación (y cifrado) de lo social, de las relaciones humanas y de sus sentidos⁸. Pero en términos específicos el capitalismo también niega y violenta lo diverso; es decir, no solo codifica lo social, no solo destruye su memoria, sino que además deglute las formas a través de las cuales la diferencia se produce y sostiene. Pretende que todo gire en torno y bajo su centro; desea ser vara de medir y base fundamental; desde su punto de vista, las “etapas” de la historicidad son de un único sendero⁹. La interrogante sugiere,

⁷ Este *cifra* ideológico, que reniega de las particularidades identitarias, es valido para la mayoría de los códigos que el capitalismo produce mediante la ambigua dualidad inclusión-negación. Así por ejemplo, desde una perspectiva feminista Olivia Harris (1986) muestra como la unidad doméstica del capitalismo es utilizada habitualmente para representar a otras formas y ordenes de organización social. Ya representado el hogar como ámbito para la reproducción biológica (procreación, nacimiento y lactancia) y el consumo de valores de uso (ingestión y consumo directo) a cargo de la mujer, el ámbito es primeramente definido de manera negativa por oposición a la esfera pública en la que se desarrolla la actividad productiva, las relaciones de intercambio y se definen las estructuras de poder social. Luego, esta noción, que se comprende específica en términos históricos, se cuele de manera subrepticia para comprender lo social en términos universales; hecho que convierte a lo coyuntural y específico de una sociedad en un sentido naturalizado que alumbra (para velar) todo lo que toca. Sobre esta consideración, esta claro que lo femenino no puede ser puesto al lado de lo indígena (de ninguna manera en un sentido histórico, y difícilmente desde un punto de vista interpretativo), pero lo que intentamos decir – en todo caso – es que el capitalismo sujeta a ambas a una lógica de cifrado común.

⁸ Como hito ya reconocido encontramos numerosas discusiones en el ámbito local que se relacionan con procesos de re-lectura y re-definición discursiva en tanto lucha y resistencia contra el neocolonialismo y el neoliberalismo; así sucede, por ejemplo, con los grandes movimientos sociales en Latinoamérica, que definen maneras específicas de interpelar el “territorio”: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México (Ceceña 2000), el movimiento Pachakutik y la CONAIE en Ecuador (CLACSO 2005), el Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil (Chassot 2000) e incluso en las luchas de la Unión de Trabajadores Desocupados en Argentina (Giarraca y Wahren 2005).

⁹ Dice Bonfil Batalla: “[l]a mentalidad heredada del colonizador no permite ver o inventar cualquier otro camino: la civilización mesoamericana, según la mirada del colonizador, o se da por muerta, o debe morir cuanto antes, porque su condición, según la mirada del colonizador, es de indiscutible inferioridad y no admite futuro propio (1993: 76)” Algo similar destaca Fanon en *Los condenados de la tierra*. En sus relatos, Europa cree saber-se(r), y transporta ese saber mas allá de sí para valorar e interpretar al otro; sin embargo, ese *ser* no le permite entender porque el cuerpo del colonizado estalla en acciones violentas, porque el indio-esclavo-pobre mata a su amo, viola a su esposa, y quema las cosechas. Aunque las ráfagas de energía corporal estallan contra la herencia de dominación, dolor y humillación del sistema que las produjo, el hombre es visto como bárbaro. Aquí sin embargo cabe recordar que la temporero-espacialidad a la que Fanon se refiere es bastante diversa. Si bien es cierto que en oportunidades “Los condenados de la tierra” refiere a América, y en algunos párrafos a América Latina en particular, en realidad hace una lectura situada en los procesos de colonización-descolonización del siglo XX, especialmente en el caso de Argelia. Esto no debe hacer que, pese a guardar cierta distancia, dejemos de apreciar la riqueza de su relato. En el mismo sentido, para el período de la conquista algunos observadores insisten en las distancias que separan a los procesos de colonización en África y América. Así por ejemplo, si bien ambos están integrados en un proceso expansionista y depredador que les es común (la historia de occidente), el yugo en África estuvo ligado principalmente a una masacre corporal, pero sin que ello supusiera un proceso análogo de disgregación cultural; eso

en consecuencia, cuestionarnos sobre la posibilidad de supervivencia de la alteridad en este orden. O incluso es necesario preguntarse ¿existirá en él una intención de reconocer la diferencia en absoluto?

3. Luchas contra la exclusión y la negación

Retomando el caso de Ecuador, es interesante señalar el proceso de discusión epistémica que desde los años 70 han llevado adelante los “campesinos” para la recuperación de la identidad nativa. Si desde lo campesino las reivindicaciones en la lucha se habían restringido principalmente a lo agrario, la referencia étnica permitió desde entonces afianzar un diálogo sobre problemas más amplios del convivir nacional. Los campesinos reconquistaron su identidad aborígen, y la apropiación de la tierra se convirtió en una disputa por el territorio.

“A partir de mediados de los años 90 vuelven a aparecer los indios por primera vez desde la época colonial en los textos oficiales de la legislación del Estado, pero de una manera muy distinta, porque esta vez los indígenas están reclamando ser considerados como parte del Estado, como sujetos, como ciudadanos diferentes, como ciudadanos que tienen una particularidad, y que deben ser tratados con esa particularidad, con esa especificidad, con políticas específicas (Pablo Ospina, en video institucional CLACSO; sección: “Quiénes somos y por qué nos organizamos”, minuto 14:42)”

Este ejemplo permite pensar que la identidad se construye a través de un nombrar-se y de un ser-nombrado. De hecho, dice Mançano Fernández, la producción y construcción del espacio es ya una acción política que delinea la intencionalidad de los sujetos por transformar sus realidades (Fernández 2005: 278). En el ejemplo, el espacio se carga de conflictividad, ya que la “tierra”, ahora cifrada como “territorio”, produce la confrontación del sentido y de las prácticas tanto en el plano de lo concreto como de lo inmaterial. Frente a un discurso monista y homogeneizante, que deglute y canibaliza la alteridad, el desciframiento de los códigos y sentidos faculta a la politización; la construcción de un lenguaje (en este caso, en términos de interculturalidad y pluri-nacionalidad) es parte de este proceso.

Es acertado entonces Javier Lajo Lazo cuando define al colonialismo contemporáneo como un *monstruo caníbal*: una maquinaria sutil y desarrollada, “que pretende tragarse y <desaparecer> no solo a los millones de indios que murieron (...) sino también a los millones de indios que actualmente viven y *resisten* (Lajo Lazo 1993: 51)”¹⁰.

El problema fundamental es que la distancia que separa a ambos sentidos (los del capitalismo y la de los pueblos nativos) es abismal. “[N]o se trata simplemente de propuestas alternativas dentro del marco de una civilización común (...) son proyectos que expresan dos sentidos de trascendencia que son únicos y, por lo tanto, diferentes (Bonfil Batalla 1993: 76)”. Se revelan entonces como *singulares aventuras de la humanidad*,

ha permitido, por otra parte, que ciertas comunidades lleguen hasta nuestros días con un mundo de sentidos y prácticas que les es propio. En el caso de América, por otro lado, ese universo simbólico fue deliberadamente mutilado durante el período de conquista; no existió fusión ni coexistencia, razón por la que la mayoría de las culturas han desaparecido bajo un apartheid perenne – anulación de los cuerpos y segregación cultural – o bien han mutado hasta el punto de volverse casi irreconocibles. De aquí entonces la importancia de recuperar la memoria histórica de esos pueblos “perdidos” en la historia.

¹⁰ Dussel es muy claro al respecto. En su interpretación de la Filosofía de la Liberación señala que Europa se mira a sí misma y al mundo desde la totalidad que niega lo diverso. Filosofía que interpreta e interpela al otro desde un *ser* que es su-ser-propio (su historia) y que sitúa a la distinción - que es para Dussel el momento de lo analógico y de lo analéctico - como *diferencia*, hasta el punto de etiquetarla como “bárbaro”: un no-ser. Por eso apuesta a la construcción de una filosofía que sea propiamente latinoamericana; en este caso, una que reconozca al otro en-su-rostro, pero que a la vez sea capaz de construir y hacer con el otro en tanto ser-como-uno (Dussel 1973: 108 y ss).

y no como simples “posturas alternativas”. Entre ellas no existe un universo de equivalencia simbólico ni material, un sistema de valores equiparable, una concepción de hombre que les sea común, o un proyecto de futuro compartido. Aquí la identidad de lo diverso no necesita entonces de un espacio que sea cedido; debe florecer de otras raíces.

Pero dado cierto reconocimiento a esas formas diversas de ser, de saber y de hacer, tal como ha sucedido en algunas ocasiones ¿Cuál es el lugar que esas comunidades ocuparan en el imaginario social dominante? ¿Cuál es el destino probable que puede ser adivinado para ellas? ¿Hasta que punto han logrado o logran una autonomía que les permita constituirse y afirmarse?

Ya hemos dicho que en un principio el capitalismo no acepta cuestionamientos a sus límites de compatibilidad sistémica; igualmente, la cultura y el orden dominante no toleran construcciones de sentido alternativos que puedan poner en tela de juicio sus nociones de verdad. Por esta razón, frente a los cuerpos y colectividades reales y efectivas, es necesario pensar el sentido simbólico y epistémico del mecanismo de canibalidad que hasta aquí hemos intentado caracterizar.

Notas para concluir: Más allá de la exclusión, la filosofía de la negación

En líneas anteriores hemos sugerido que el universo del pensamiento occidental (capitalismo y positivismo incluidos) se produce y re-produce por negación de la otredad. Al respecto, hemos puntualizado que su juego pone en jaque el reconocimiento de “el otro” como ser *análogo*; y entiéndase “analogía” pero no “identidad” (igualdad, semejanza, equivalencia). Un ser análogo se reconoce como diferente ante el otro, pero conserva el derecho y la facultad de autodeterminarse (es alteridad, no otredad); se reconoce y es reconocido como parte, y se dice a sí mismo sin mediación de un tercero. En el capitalismo, entonces, el ser-análogo es negado. A su vez, ya lo decíamos, en un sentido todavía más profundo y hasta más horroroso, aquello que se devora y deja de existir es una episteme alternativa.

Sucede pues que la negación de la otredad rebasa en el capitalismo la simple exclusión. Una paso mas allá, su proyecto societal instituye una serie de dispositivos de *sustitución* de lo diverso por lo idéntico; pretende, en consecuencia, implantar la unidad de sentido, el monismo ideológico. Desde nuestro punto de vista esto solo es posible a condición de que manipule en paralelo dos sentidos de realidad, que en algún sentido pueden resultar paradójicos. Por una parte, existe un reconocimiento de “el otro”, pero un reconocimiento que es específico y se asienta en el rechazo. Aquí se “sustituye” la identidad (que podríamos denominar *real*) al degradarla en su condición de existencia: solo en la medida en que algo sea concebido como inferior es que puede legitimarse - a los ojos de que quien opera - la disipación de su figura. Por eso es que, en forma paralela y como aspecto aparentemente contradictorio, toda sustitución supone también un des-reconocimiento: solo a condición de afirmar la existencia de un ser que ha sido falseado éste puede ser trastocado a la condición de no-ser.

La diferencia entre uno y otro dispositivo es tenue, pero sus elementos no pueden ser confundidos. Solo mediante una distinción de este tipo (se reitera: de este tipo, pero no necesariamente ésta) es que puede comprenderse que el mercado se vea en la tarea intempestiva de “crear” unos ámbitos de circulación e intercambio que deglutan la forma diversa de subsistencia de las comunidades aborígenes; o bien que bajo el sistema

democrático se afirme por una parte la condición de igualdad para todos los seres humanos, y por otra se niegue ese derecho (y esa humanidad) a las naciones de raíz nativa¹¹.

Pero es un error pensar que el sistema opera solo excluyendo a los sujetos, o negándolos lisa y llanamente. Este primer mecanismo, que es de carácter centrifugo-expulsivo, que bien podría ser metafóricamente apuntado como *antropoémico*, debe ser pensado junto a otro de carácter centrípeto-asimilativo, que denominaremos *antropofágico*. Las políticas del mestizaje social y la aculturación operan en parte mediante este último dispositivo: los aparatos de suplicio simbólico y material (sistema jurídico opresivo y autoritario, mercado intempestivo y conversor de sentidos, cultura segregacionista y homogeneizante) vienen acompañados en la mayoría de los casos por un *suave* proceso que seduce y atrae hacia el mundo de la individualidad, operando mediante un juego de complicidad con los sujetos.

Digamos entonces que la negación del capitalismo atraviesa la identidad mediante un imaginario (entendido en el sentido de Castoriadis) que interpreta e interpela a los sujetos en forma completamente distinta al sí mismo; imaginario que niega y rechaza la identidad diversa, por un lado, pero por otra parte la funda nuevamente de manera hipertrofiada y discordante. De esta manera, el sentido que viene desde fuera – que es ajeno en principio – coloniza el saber identitario, y por vía del efecto de realidad que produce en los sujetos (que sienten y viven ese imaginario) instituye la realidad y, en definitiva, instituye dialécticamente el imaginario.

La negación, en este sentido, enquista en un dispositivo de sustitución de lo diferente a través del par reconocimiento-desreconocimiento, en donde la apropiación de la palabra y del sentido de las prácticas es fundamental. En ello se sumergen los renovados intentos por monopolizar la interpretación del pasado y conquistar la ideación del futuro en América Latina.

BIBLIOGRAFIA

- ANSALDI, Waldo, (1991), "Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana". Disponible en <http://www.catedras.fsoc.uba.ar>. Fecha de acceso: 23-04-2008
- (1994), "Prologo", en *Historia / Sociología / Sociología Histórica*, Waldo Ansaldi compilador, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires
- BATALLA, Bonfil, (1993), "El problema de la cultura nacional", en Adolfo Colombres (coord.), 1942-1992 *A los 500 años del choque de dos mundos*, Ediciones del Sol.
- CAMPRA, Rosalía, (1998), *América Latina La Identidad Y La Máscara*. Siglo XXI, México
- CECEÑA, Ana Esther, (2000), "Revuelta y territorialidad", en *Actuel Marx: La hegemonía americana* (Kohen & Asociados Internacional) número 269, pp. 111-120.
- CHASSOT, Attico Inácio, (2000), "Sem Terra (ainda), mas com muita Educação", en revista OSAL numero 2, CLACSO, pp. 45-48
- CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) e Instituto de Estudios ecuatorianos (2004), Documental fílmico "Movimiento indígena ecuatoriano. Luchas locales, resistencias globales".

¹¹ En este sentido, se entiende que la noción de *ciudadanía* es la categoría más abstracta y abarcativa para definir la pertenencia de los sujetos en las sociedades democráticas. Los seres de la otredad, entre tanto, no solo no figuran como parte de esta categoría ("se elimina la referencia a la población indígena", decía Pablo Ospina en una cita anterior) sino que también son negados socialmente en términos de "otra identidad".

- BELTRAN, Gonzalo Aguirre, (2001), "Bailes de negros", en Revista Desacatos N°007, pp 151-156, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México
- DÁVALOS, Pablo, (2002), "Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica", en Daniel Mato (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), CEAP, FACES. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- DE İPOLA, Emilio, (2001), "Acción, decisión y sujeto", en *Metáforas de la política*. Ediciones Homosapiens, Buenos Aires.
- DUSSEL, Enrique, (1973), *América Latina: dependencia y liberación*. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.
- FANON, Frantz, (2007), *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- GIARRACCA, Norma, WAHREN, Juan (2005), "Territorios en disputa: iniciativas productivas y acción política en Moscón, Argentina", en revista OSAL número 16, CLACSO, pp.285-297.
- GIORDANO, Verónica (1996); "La resistencia simbólica en las haciendas de la sierra sur peruana", en revista Estudios Sociales Año 6, N°11, Santa Fe, pp. 161-177. Disponible también en <http://www.catedras.fsoc.uba.ar>. Fecha de acceso: 23-04-2008
- HARRIS, Olivia, (1986), "La unidad doméstica como una unidad natural", Revista Nueva Antropología, N° 30, México.
- LAZO, Lajo, (1993), "Celebremos los 500 años de la resistencia anticolonial"; en Adolfo Colombres (coord.), *1942-1992 A los 500 años del choque de dos mundos*, Ediciones del Sol.
- MANÇANO FERNANDES, Bernardo (2005), "Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais. Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais", en Revista Osal N° 16, "Reforma agraria y lucha por la tierra en America Latina. Territorio y movimientos sociales" - Observatorio Social de América Latina, Año VI, Enero-Abril 2005.
- MIGNOLO, Walter D., (2000), "Diferencia colonial y razón postoccidental" en Santiago Castro-Gómez (ed.) *La reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*. Universidad Javeriana / Instituto Pensar, Bogotá.
- SMITH, Anthony D., (1997), "¿Gastronomía o geología? El papel del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones", en revista Zona Abierta N° 79, Madrid.