

Formaciones de indianidad.

Articulaciones raciales, mestizaje
y nación en América Latina

Marisol de la Cadena
Editora

enVión

Formaciones de indianidad.

**Articulaciones raciales, mestizaje
y nación en América Latina**

**Marisol de la Cadena
Editora**

enVión

Table de contenido

Introducción	7
Desestabilizando la raza por <i>Kathryn Burns</i>	35
¿Hubo raza en Latinoamérica colonial? Percepciones indígenas de la identidad colectiva en los Andes insurgentes por <i>Sinclair Thomson</i>	55
¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas por <i>Marisol de la Cadena</i>	83
La invención del indio iletrado: la pedagogía de la raza en los Andes bolivianos por <i>Brooke Larson</i>	117
Raza, “cultura” y mestizaje en el primer censo de Ecuador por <i>Kim Clark</i>	149
El “mestizaje” en el espacio público: estatismo estético en el México posrevolucionario por <i>Ana M. Alonso</i>	173
Mestizaje, distinción y presencia cultural: la visión desde Oaxaca por <i>Deborah Poole</i>	197
Mistados, cholos y la negación de la identidad en la sierra de Guatemala por <i>Charles R. Hale</i>	233
El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy por <i>Anne-Marie Losonczy</i>	261

La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales por <i>Astrid Ulloa</i>	279
Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo por <i>María Elena García</i> y <i>José Antonio Lucero</i>	319
La política del lugar y los indígenas urbanos en el movimiento indígena del Ecuador por <i>Rudi Colloredo-Mansfeld</i>	347
Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica por <i>Peter Wade</i>	367

Introducción *

Tenemos información con respecto a América y su cultura, especialmente como se ha desarrollado en Méjico y Perú, pero solo para decir que en realidad era una **cultura puramente natural** destinada a morir tan pronto el espíritu se le acercara. América siempre se mostró impotente espiritual y físicamente. Y así permanece hasta nuestros días. Tan pronto los Europeos arribaron allí, los nativos fueron gradualmente destruidos por lo complejo de la actividad Europea. Hasta los animales indican el mismo nivel de inferioridad que los humanos.

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel.*¹

Lo que conocemos como África propiamente dicha es esa tierra no-histórica y no desarrollada que continúa inmersa en **el espíritu natural**.

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel.*²

Raza: anterioridades y externalidades

¿Les vas a preguntar a las llamas y a las vicuñas sobre el Tratado de Libre Comercio? La pregunta dio muchas vueltas en la Internet —a mí me llegó por lo menos durante tres meses seguidos—.³ La idea de que un político peruano —más aún un congresista de la República— se refiriera a un grupo de sus compatriotas de esa manera (como llamas y vicuñas) fue insoportable, y como es costumbre

* Agradezco muchísimo el estímulo multifacético de Eduardo Restrepo, sin cuya ayuda nunca hubiera editado este volumen. Agradezco a la Wenner Gren Foundation que apoyó la conferencia en la cual se presentaron muchos de estos trabajos. Laura Gotkowitz participó en la primera parte de este proyecto. Aroma de la Cadena hizo las traducciones del inglés con excepción de los artículos de Sinclair Thomson y Peter Wade. El artículo de Anne Marie Losonczy fue traducido por Marisa Glave.

¹ Hegel [1822-1828], en Chukwudi Eze (1997: 114, énfasis agregado).

² Hegel [1822-1828], en Chukwudi Eze (1997: 142, énfasis agregado).

³ La expresión fue vertida durante una conversación entre un periodista peruano, Ramiro Escobar y un hombre llamado Antero Flores Araoz, representante de un partido político conservador.

en el Perú no hubo institución política oficial que criticara la expresión. Sin embargo, contrariando los usos y costumbres por los cuales el racismo ha campeado impune, hubo una pequeña protesta. Un grupo de jóvenes organizados se “plantó” pacíficamente frente a la oficina del político innombrable llevando consigo una llama en alusión a la frase en cuestión, y quizá también con la intención de atraer la atención mediática. El público no supo mucho del plantón ni de sus secuelas. Una organizadora me contó que el individuo en cuestión se quejó sobre el acto, que consideró una violación a sus derechos humanos.⁴ El mismo año, es decir al mismo tiempo históricamente hablando, era elegido Presidente de Bolivia Evo Morales, auto-identificado como el primer aymara en la historia republicana de ese país en acceder a semejante puesto político. El mundo entero supo del evento inmediatamente, y las reacciones fueron de lo más diversas. Muchos indígenas celebraban a través de las Américas, los neo-liberales lamentaban el suceso, y los más ilustrados como Mario Vargas Llosa cuestionaban la indigeneidad del electo Presidente boliviano.⁵ Los menos ilustrados, cuestionaban la capacidad de gobernar de un indígena.

El contraste entre estos eventos es mi inspiración para publicar esta colección de artículos en los que se analiza la raza como concepto y relación social, considerando sus “anterioridades” es decir sus cimientos epistémicos y sus “externalidades”, es decir, las *consecuencias del concepto más allá del mismo*. Ambos eventos están articulados por cambios y continuidades en los sentimientos raciales en América Latina.⁶ En pocas palabras: el racismo colonialista continúa vigente, y al mismo tiempo es impugnado en grande y en pequeño, por grupos políticos que abiertamente demandan cambios políticos y, menos abiertamente, cambios conceptuales, es decir maneras diferente de hacer y pensar las relaciones sociales presentes. Los artículos de esta colección se unen a esta impugnación, investigando la historia que las legitimaba y proponiendo la revisión de nuestro vocabulario conceptual para abrir las posibilidades de maneras de pensar diferentes.

¿Qué ha pasado en América Latina que las bases de la hegemonía del racismo colonialista se están resquebrajando? Para contestar,

⁴ Vanessa Verástegui. Comunicación personal

⁵ http://www.lanacion.com.ar/Archivo/nota.asp?nota_id=773706

⁶ No está demás recordar que la alteración del patrón racista hegemónico, antecede a la elección de Evo Morales. El nombramiento de Rigoberta Menchú es otro hito en la misma dirección como también lo son las representaciones indígenas en el Congreso de la República de Ecuador, Guatemala, Perú, Colombia, entre otros países de la región.

quiero detenerme por un momento en la pregunta del congresista. Sobre las condiciones que permitieron la visibilidad de políticos indígenas —y su apoteosis del momento, la elección de Evo Morales a la presidencia de Bolivia— discutiré en páginas posteriores. *¿Les va a preguntar a las llamas y a las vicuñas sobre el TLC?* es una pregunta que evoca una memoria conceptual muy densa, desde la cual el congresista en cuestión pierde singularidad y queda reducido a prototipo. Con un poco de análisis histórico, la pregunta infeliz puede ser muy productiva. La audacia de la frase, el poder brutal desde la cual se enuncia, empuja los límites usualmente utilizados como indicadores raciales empíricos, y también de las ideas de “biología” y “cultura” desde los cuales en años recientes se ha discutido la raza y el racismo, e invoca los cimientos epistémicos *históricos* de raza. Revela también las redes de colaboración conceptual que han hecho durante años efectivo el concepto de raza y han legitimado exclusiones que no sólo se basan en el color de la piel.

Esta introducción es una exploración en esta memoria racial y en las redes de colaboración entre conceptos que han legitimado durante muchos años inclusiones y exclusiones —y continúan haciéndolo—. La noción de raza no nace, ni se hace contemporánea, por sí sola, sino que tiene conceptos mellizos, a veces hasta siameses. Eso, lo que acompaña a la raza, los conceptos y discursos a través de los cuales se materializa, es lo que esta introducción explora. Adentrándome en la memoria conceptual de raza (y los conceptos que le hacen compañía), quiero encontrar las “anterioridades” de la noción que opera hoy genealógicamente articulada a categorías e imágenes ya no muy visibles, pero cuya significación sigue participando en las definiciones, creencias, relaciones y prácticas raciales contemporáneas. Pero antes, quiero, por decirlo de alguna manera, “empezar por el final” —por el presente— para que quede más claro qué es lo que quiero decir con las ramificaciones y “externalidades” de la noción de raza y los sentimientos raciales.

Entonces, más allá de cambios generacionales, en un país donde el racismo reinó hegemónicamente silencioso ¿cómo explicamos la voluntad de un grupo de jóvenes de denunciar el racismo? La crítica de los jóvenes a la frase infeliz no es un acto aislado; desde otras posiciones ideológicas también se censura el racismo. Famosos son los casos de las discotecas que impidieron el ingreso de algunas personas, actitudes que fueron consideradas discriminatorias y denunciadas por INDECOPI —el Instituto nacional de Defensa de la Competencia y de la Protección de la Propiedad Intelectual—. Este es un dato que quiero rescatar, porque es una veta para empezar a explorar las condiciones de posibilidad de las actuales denuncias en

contra del racismo. El INDECOPI fue creado en 1992 con la misión de “promover en la economía peruana una cultura de leal y honesta competencia y proteger todas las formas de propiedad intelectual”. Fruto del neo-liberalismo, el INDECOPI representa el esfuerzo por cambiar aspectos específicos de la cultura económica del Perú para facilitar el funcionamiento del mercado libre, removiendo los obstáculos de su camino y desarticulando las condiciones que impidan su libertad de acción en el Perú. Para ello —y otra vez siguiendo reglas neo-liberales generales— debe de alistar el servicio de los ciudadanos a los cuales el mercado debe de llegar. Con esta finalidad específica existe la posibilidad de “denunciar” las acciones que impidan los cambios culturales que la nueva economía necesita. Entre estas están: la “piratería” (de discos compactos por ejemplo), las trabas burocráticas (las coimas) los monopolios (¿existe alguno todavía?) y (¡sorpresa!) la discriminación. La página electrónica indica que pueden realizar este tipo de denuncias. “Toda aquella persona (natural o jurídica) que sienta que su derecho como consumidor a recibir un trato justo y equitativo ha sido afectado”.⁷

Según las reglas del nuevo liberalismo, la competencia es el motor del mercado y para que ésta funcione se deben eliminar obstáculos que dificulten la conversión de ciudadanos en consumidores. La discriminación racial es uno de esos obstáculos, pues el mercado debe extenderse a través de razas y credos. Para que esto ocurra se debe educar también a los productores —en el caso de las discotecas, los dueños o los administradores a quienes se impuso una multa para que aprendieran que la “exclusividad social” era un rasgo de ineficiencia económica—. La nueva cultura económica se identifica con el “multiculturalismo” o por lo menos su versión neo-liberal. Si el liberalismo del siglo XIX extendió su dominio a través de “la educación”, el neo-liberalismo quiere hacerlo a través del mercado. La diferencia paralela es que mientras que el viejo liberalismo privilegiaba la educación como fuente de jerarquías y de discriminación, el nuevo liberalismo privilegia el mercado y construye jerarquías a través de las ganancias de los productores, para lo cual son imprescindibles los consumidores. Quien no puede consumir no cuenta, las fuerzas del mercado pueden disponer de él o ella —usualmente dejándolo/a morir—. Dada la racialización histórica de las formaciones sociales latinoamericanas, quienes mueren son aquéllos cuya discriminación ya había sido legitimada por el liberalismo. El viejo liberalismo dejaba morir (discriminaba) a “los ignorantes”; el nuevo a “los pobres”. Raza, educación y mercado entran en relaciones de mutualidad en la formación y selección de cuerpos hábiles e inhábiles. *“Al que no sabe leer y escribir, no le vas a preguntar eso...”* terminó diciendo el congresista

⁷ <http://www.indecopi.gob.pe/>

innombrable a modo de justificación. Y “los ignorantes” son también los indios —o los cholos, que para el caso sería lo mismo— que son también “los pobres”.

Que el INDECOPI no sancionara al congresista racista no debe llamar la atención ¡no estaba afectando los derechos de los consumidores! Más allá de procurar las aperturas que el mercado necesita, el Estado no tiene rol activo en la implementación del multiculturalismo inscrito en la nueva Constitución y éste ha quedado en mera declaración en el Perú y en otras partes de América Latina. Sin embargo, hay otros actores políticos que convergen en la esfera que el multiculturalismo neo-liberal legitima y van más allá. Los jóvenes que denunciaron al Presidente del Congreso son uno de ellos. Los cambios históricos rara vez son ideológicamente “puros”; las más de las veces son coyunturas excepcionales en las que ocurren convergencias inesperadas, cuando ideologías antagónicas “colaboran” en el mismo proyecto. Evelina Dagnino (2005) ha llamado a esto “coincidencias perversas”. En el caso del neo-liberalismo, la coincidencia entre el principio de libre mercado y el activismo por justicia social ocurre, por ejemplo, en el proceso de limpiar el camino del mercado de las condiciones que impiden su funcionamiento, en este caso, ciertas manifestaciones del racismo. Obviamente las coincidencias tienen también límites ideológicos claros —y allí es donde empiezan las diferencias políticas importantes—. Alejandro Toledo (ex-presidente del Perú) y Evo Morales (actual presidente de Bolivia), ambos auto-identificados como indígenas, (el primero menos que el segundo, pues ahora es obvio que la indigeneidad se puede “medir”) son un ejemplo perfecto de coincidencia con el neo-liberalismo el primero y de antagonismo el segundo. El multiculturalismo (aún en su versión más conservadora) colaboró (junto con otras ideologías, algunas menos conservadoras) en deslegitimar (quizá sólo coyunturalmente) las relaciones y creencias que impedían que individuos como Toledo y Morales (hijos de campesinos ambos) accedieran a las jerarquías políticas más altas.

Las categorías con las cuales hoy en día se legitiman las exclusiones ya no surgen sólo del campo disciplinario de la biología o la cultura, sino que también utilizan el espacio conceptual de la economía —sus herramientas legitimadoras de exclusión son nociones como eficiencia y crecimiento—. De la misma manera, el Estado tiende a abandonar su rol en instituciones jerarquizadoras, en la medida en que de la implementación de inclusiones y exclusiones supuestamente se encargaría el mercado. El multiculturalismo incluiría a todos los que puedan consumir y excluiría —aunque implícitamente— a los que no puedan hacerlo. Pero, aunque imperceptiblemente, con reticencias y hasta críticas de algunos, las creencias, relaciones y categorías raciales anteriores

al multiculturalismo, se mantienen, y en algunos casos son muy antiguas, vienen desde pasados considerados remotos. Por ejemplo, aunque él mismo lo ignore, el congresista innombrable usó imágenes que datan del siglo XVI cuando se negaba la humanidad de los habitantes que los españoles encontraron en las Américas. Imágenes semejantes, con los cambios pertinentes, son las que usa Hegel cuando habla de la “cultura puramente natural” de los peruanos y mexicanos y, por lo tanto, de su cercanía con los animales de América del Sur. Esto no quiere decir que el congresista y los pensadores de la conquista piensen de la misma manera —calificar a estos últimos de racistas sería anacrónico—. Mucho menos pretendo hacer una comparación entre las ideas hegelianas y las del congresista. Lo que quiero decir es que los elementos que componen el concepto de raza son anteriores a su emergencia, se mantienen en transformación durante mucho tiempo, cambian de significados y mantienen su sedimento en tensión con los cambios que permiten su adecuación en locales y temporalidades distintas.

Tomados en conjunto, los artículos de este volumen trazan la genealogía de la “raza” desde antes de su evento como categoría científica, y consideran la influencia de las clasificaciones coloniales en la implementación de las políticas racializadas modernas. Analizan también la creación de nuevas categorías, y la renovación de los significados de viejas categorías que sirvieron los procesos de configuración de naciones homogéneas, y más recientemente articulan la producción de la heterogeneidad que el multiculturalismo neo-liberal dice tolerar. La conversación entre ellos indica que la noción de raza es inestable: desde su conexión moderna con las normas discriminatorias que la antecedieron, las posiciones desde las que se formulan las taxonomías raciales son muchas, no sólo geográficamente, sino también en cuanto subjetividades y posiciones ideológicas. Estas posiciones —sus afirmaciones, negaciones y contradicciones— forman los “enredos” conceptuales y políticos en los cuales se fragua “raza” en América Latina, siempre en relación y diálogo) con otras formaciones raciales (la de los EE.UU. por ejemplo) y sus propios enredos conceptuales.

Implicada en el proceso histórico mundial, la definición “monológica” (o universal) de raza es una apariencia. Como herramienta de producción de diferencias y de sujetos diferentes, la raza se realiza como concepto mediante diálogos y relaciones políticas entre quienes califican y quienes son calificados —y entre los primeros también están los últimos—. Como concepto político, una característica importante es que la raza adquiere vida “en traducción”, ocurre en relaciones cuyos significados coinciden parcialmente, pero cuyos excesos (las no coincidencias) aún cuando “estorben”, continúan en circulación. El artículo de Kim Clark explica que los encuestadores de los censos en Ecuador te-

nían que ser entrenados para que pudieran distinguir “blancos” de “mestizos” y a estos de los “indios” con las pautas que les daba la oficina organizadora del cuestionario. La definición censal coincidía sólo parcialmente con la del encuestador, y la de este también parcialmente con la del encuestado. Aunque las coincidencias hacían posible el Censo, las discrepancias seguían organizando la vida cotidiana local. Las “traducciones” —sus coincidencias y discrepancias— conectan temporalidades y lugares articulados entre sí por relaciones de poder significadas por la modernidad y dan lugar a una política conceptual —una discusión— en la que se negocian definiciones locales y pretensiones de universalidad. En esa discusión (que es múltiple y cotidiana) la raza expande su radio de acción, implementando clasificaciones, jerarquías y discriminaciones susceptibles de ser cuestionadas (y quizá desafiadas) desde posturas conceptuales y políticas diferentes. Lejos de sugerir relativismo cultural (que equivaldría a decir que cada lugar tiene su definición de raza, y que cada definición vale en sí misma aisladas de las demás) lo que sugieren el conjunto de artículos aquí reunidos es que las definiciones de raza son dialógicas, y que estos diálogos están articulados por relaciones de poder. La raza responde a geo-políticas conceptuales locales, nacionales e internacionales.

Una última advertencia, quizá una *mea culpa*, antes de empezar. Los artículos que hacen este libro tratan sobre la formación racial de América Latina desde un imaginario que enfatizó la relación entre españoles e indígenas, y excluyó el componente africano, generalmente formado por esclavos, que recibían casi desde su arribo al continente, el nombre de negros. Las categorías raciales no sólo impiden la entrada de cuerpos en locales físicos —también los desalojan del imaginario, en este caso el de las naciones latinoamericanas—. No se necesita ejercer la discriminación conscientemente para colaborar en el ejercicio de la exclusión. En este sentido, este libro se confiesa producto de y colaborador de las exclusiones ejercidas por el mestizaje, el proyecto racial más popular aunque no necesariamente hegemónico en la región.

La fascinante vacuidad de la raza: genealogías y colaboraciones locales

Fascinación f. Engaño o alucinación. **2.** f. Atracción irresistible.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española

Raza es un concepto fascinante en los dos sentidos que le da a la palabra el Diccionario de la Real Academia. Produce atracción irresistible, sentimientos superlativos por repulsión o por agrado. También engaña,

porque aunque se exhibe como única, sus definiciones son muchas y su univocidad es una ilusión, resultado de políticas conceptuales que autorizan unas definiciones en detrimento de otras. Goldberg (1993) comenta que es una categoría relativamente vacía y Stuart Hall (1996 a y 1996b) la califica como “significante flotante”, conceptualmente parasitaria, “raza” adquiere significados y se propaga articulada a condiciones diferenciadoras locales.⁸ Lo vacuidad de *raza*, lejos de restarle posibilidades, es responsable del potencial universal del concepto —de su fuerza nómada, capaz de insertarse y adquirir vida en lugares del mundo donde la modernidad le haya abierto un espacio, por pequeño que sea—. Lejos de restarle historia, su vacuidad hace posible que raza se enraíce en genealogías específicas y adquiera múltiples pasados, muchas memorias conceptuales, que le dan textura estructural y la abren a subjetividades locales. La fuerza de la memoria conceptual en la semiótica racial, sugiere (como lo propone Kathryn Burns en su capítulo) la retrospectión como actitud analítica que abre el concepto a sentidos aparentemente desplazados, que lejos de desaparecer se infiltran en los nuevos significados otorgando a la noción de raza sentidos y valores locales. Esto complica fructíferamente la pregunta sobre “los orígenes” de raza, y permite analizarla emergiendo de múltiples pasados, de espacios separados geográficamente pero conectados textual, política y hasta afectivamente. Entonces (siguiendo la sugerencia de Sinclair Thomson en su capítulo), en lugar de proponer que raza se origina en uno u otro lugar, en uno u otro momento histórico, propongo analizar la capacidad articuladora del concepto: su potencial camaleónico, su capacidad de prenderse de instituciones, sensaciones y sentimientos anteriores, simultáneamente adquiriendo y renovando sus significados y articulando diálogos (y disputas de poder) local y trans-localmente.

Como herramienta conceptual para organizar el poder, la idea de raza articula temporalidades y espacios extensos y enraizándose en formaciones sociales, se infiltra en formas locales de organizar diferencias, renueva sus significados y al mismo tiempo adquiere semántica local, sin perder su capacidad de comunicarse extra localmente. Aunque el punto principal de la retrospectión es señalar que el concepto moderno de raza no surge sin antecedentes, quizá debo advertir, para evitar malos entendidos, que proponer la retrospectión analítica no quiere decir estudiar la raza “en el pasado” —quiere decir que para analizar sus valores presentes tenemos que tener en cuenta las tensiones semánticas que la sostienen—. Éstas no ocurren sólo en el presente; tampoco son resultado de definiciones estables (científicas o legas). Resultan de políticas conceptuales de larga duración. Las tensiones semánticas que ofrecen “raza” a las políticas públicas, a las relaciones sociales y a nuestros análisis, son resultado de

⁸ Ver también Stoler (2002), De la Cadena (2000).

discusiones y prácticas organizadas por relaciones de poder que afectan su conceptualización. Las definiciones de raza son locales y hasta momentáneas. Son ‘adecuaciones’ del concepto a un complejo de intereses, deseos, subjetividades y cuerpos que se modifican al moverse a través planos políticos locales, nacionales, e internacionales. “La definición de raza” no existe —resulta tal articulada por relaciones de poder específicas, dependiendo del plano en el cual aparezca, y siempre en negociación con aquellas definiciones que quiere subordinar—.

Desde la memoria moderna —gruesamente a partir del siglo XVII— raza es animada por los procesos epistémicos y políticos que quieren secularizar la vida y producir ‘conocimiento’ fuera de la esfera de influencia de la fe y de la Iglesia cristianas. Esto resulta en la creación de dos regímenes: el de la naturaleza y el de la cultura. En la primera están las plantas, los animales, y los minerales —también las energías físicas y químicas, y las cosas—. En la cultura están los hombres —ellos hacen la historia, la política, el conocimiento—. En el proceso de hacerlo crean conexiones entre naturaleza y cultura, pero para poder crear estas conexiones mantienen los dos espacios ontológicos diferenciados, y niegan la agencia de las conexiones que ellos mismos crean. Bruno Latour (1994) llama a esto, el proceso de constitución de la modernidad —o la instancia crítica moderna—. Este momento histórico, explica este autor, se hace evidente por la existencia de dos prácticas interdependientes y simultáneas. Una es la proliferación de mezclas nuevas de naturaleza y cultura (las llamadas “invenciones”). La otra es la separación constante de la naturaleza y cultura concebidas como espacios ontológicos diferentes. A la primera práctica, la de creación de híbridos de naturaleza-cultura Latour la llama “traducción”, a la separación de las mezclas la llama “purificación”. Esta última es, según este autor, la única práctica que los modernos admiten. Pero, continúa diciendo, la verdad es que las invenciones mismas desmienten tal separación ontológica, pues son mezclas de naturaleza-cultura. Estos dos campos nunca han estado separados, la separación es epistemológica y, por lo tanto, nunca *hemos sido* (ontológicamente) modernos.

La raza es una herramienta de la constitución de la modernidad. Sirve, entre otras cosas, para sacar a los humanos del régimen conceptual del Dios dominante —junto con otros procesos, colabora en la institucionalización de la religión, su separación de la ciencia y la secularización del conocimiento—. Quizá más que ninguna otra invención moderna, raza evidencia la mezcla de cultura y naturaleza. Coloca al hombre en la naturaleza y hace su conocimiento accesible desde la biología, desde la ciencia y fuera de Dios. Pero también lo coloca al centro de la cultura: no sólo se lo puede estudiar desde la historia, la política, la filosofía, sino que como productor de esas

disciplinas, se produce a sí mismo como sujeto de conocimiento. Esta particularidad que ubicaría “al hombre” en el centro de la instancia crítica moderna, plantea un problema conceptual central a las ciencias raciales. Si la noción de raza coadyuva a la separación de naturaleza y cultura como campos de conocimiento y ontologías diferenciados, cuando se trata de los humanos, purificar raza de cultura (o de naturaleza/biología) no es fácil y los desacuerdos científicos proliferan. La solución de Hegel (y de muchos) fue usar la división de la humanidad en razas para situar a unos grupos más cerca de la cultura (el Espíritu) y lejos de la naturaleza (dominándola) y a otros lejos de la cultura y cerca de la naturaleza, siendo dominados por ella. Pero la solución hegeliana, aunque purificaba relativamente grupos humanos, no purificaba la noción de raza, que seguía siendo naturaleza y cultura. El deseo de purificación, fundamento de la modernidad, la necesidad científica de producir un concepto de raza en que naturaleza y cultura estén claramente demarcados, junto con la imposibilidad de hacerlo (por tener la raza “al hombre” como sujeto y objeto de conocimiento), fue muy productivo: consolida la noción (inestable) de raza mediante la proliferación de diálogos académicos en conflicto (a veces antagónicos) que eran también discusiones ideológicas, en los que con constancia sorprendente por un lado se purifica raza de cultura y se la hace naturaleza/biología, y por el otro se argumenta que es también (o solamente) cultura (Barkan 1996). Gradualmente, la práctica nazi hace incontrolable la interferencia de la política nacional e internacional en las discusiones raciales, conduciendo a la comunidad científica a descartar “raza” como noción científica a partir de mediados del siglo XX. Al ser eliminada, la definición científica de raza quedó purificada de ideologías políticas, pero la ciencia no eliminó el legado histórico del concepto, ni su hibridez conceptual, ni su fuerza estructural en la distribución del poder y de la organización política.

Aunque ahora se acepta con mucha naturalidad que la raza es “una construcción social” la discusión sobre cómo ocurre esta construcción y sobre las diferencias entre construcciones locales (centrales y periféricas) continúa. Obviamente, junto con las políticas raciales (racistas y anti-racistas, cotidianas y oficiales) la discusión teórica-política sobre raza contribuye a su formación como concepto, y es parte de ella, como ideología y como práctica. En este proceso los desacuerdos son constitutivos de la categoría; articulados por la percepción de una distribución desigual del conocimiento, alimentan las políticas conceptuales que mencioné antes, construyendo interpretaciones analíticas con poder de interpretación y significación —que para cerrar el círculo entran otra vez a la discusión para ser confirmadas, rechazadas o reformuladas—

“En el principio el Mundo era América:” historia y raza en América Latina

Historia, geografía y raza son categorías cuyas trayectorias se cruzan a partir de los siglos XVIII y XIX, y colaboran en la producción de la jerarquización del mundo conocido, vinculando las ideas de evolución y distribución geográfica de la humanidad. La Humanidad coexistía en distintos niveles de desarrollo, ubicados en regiones del mundo. Europa representaba la civilización, el fin de la Historia, siempre el futuro de la Humanidad. África, en cambio, era el primitivismo, el pasado de la Humanidad, la ausencia de Historia: la antítesis histórica de Europa. La idea de que el mundo estaba habitado por grupos que vivían en el pasado de Europa no era nueva en el siglo XIX. Ya en el siglo XVII, John Locke pensaba que “En el principio el mundo era América” (1970 [1689], sección 49) con lo que quería decir que la América del Norte que tenían que gobernar los ingleses representaba estadio más incipiente de la evolución humana. Como tal no tenía gobierno propio —todo en ella era naturaleza, y las relaciones a través de las cuales los pueblos indígenas que las habitaban producían y creaban sociedad no tenían valor histórico ni político—. Lo mejor que podían hacer los ingleses era introducir sus propias instituciones y crear gobierno. Situada en Europa, la Historia viajaba por el mundo incorporando en su dominio a los grupos humanos que no podían gobernarse, o diseminando su espíritu político y su deseo de libertad, entre los pueblos que ya estaban listos para hacerlo. Coincidiendo con Locke desde otro ángulo, Hegel describía el período de las independencias de los países americanos, diciendo “todo lo que pasa en América se origina en Europa” (p.117). La posibilidad histórica de las Américas era consecuencia de la presencia Europea en el continente. Karl Marx transformó para la posteridad la dialéctica hegeliana, reemplazó su idealismo con materialismo histórico, pero no rechazó la centralidad de Europa en la construcción de Historia Universal. Desde su perspectiva India, por ejemplo, no tuvo Historia hasta que fue colonizada por Gran Bretaña —lo que ocurrió antes no era cambio histórico—.

La posibilidad de Historia desde este punto de vista (por demás generalizado) lo indicaba el grado de desarrollo de formas de gobierno organizadas por la razón. La forma de gobierno racional por excelencia es el Estado —liberal o socialista, dependiendo de la ideología del intelectual en cuestión—. Dipesh Chakrabarty (2000) llama a esta forma de pensar *historicismo*, y la define como la actitud analítica según la cual para entender algo hay que imaginarlo como una totalidad que se desarrolla con el tiempo. A su vez, “el tiempo” se usa para medir la distancia cultural (o el grado de desarrollo) que supuestamente separa Europa del resto del mundo. La consecuencia de esta manera de pensar la historia es su colonialidad (cf. Quijano 2000): se convierte en un cuarto de

espera donde las poblaciones no europeas aguardan su europeización, es decir, el momento en que puedan autogobernarse. Mientras que están en el cuarto de espera son gobernadas por la metrópoli responsable de su evolución. Sobre el peligro del auto-gobierno de las masas es elocuente Marx en *Dieciocho de Brumario*: los campesinos incapaces de representarse a sí mismos, eligen a sátrapas como Luis Bonaparte para que los gobierne. Aunque esta visión ya no tiene la vigencia absoluta que solía tener, la sigue teniendo, aun dentro de la academia. Fuera de ella, ha sido utilizada repetidas veces para explicar, entre otras cosas, lo que las clases políticas latinoamericanas tradicionales han considerado resultados electorales peligrosos para el desarrollo político de los países de la región. Sólo en el año 2006 hay muchos (¡demasiados!) ejemplos: estoy pensando, concretamente, en la avalancha de análisis periodísticos que provocó el triunfo de Ollanta Humala en la primera vuelta de las elecciones en el Perú en abril del 2006; en las críticas racializadas a Evo Morales el presidente electo de Bolivia y su gabinete, en las acusaciones, llenas de disgusto racial, en contra del movimiento de apoyo a Andrés Manuel López Obrador, el candidato presidencial oficialmente derrotado en México en las elecciones del 2006.

El historicismo era hábito analítico en los siglos XIX y XX y hasta podía significar una postura política progresista. Por ejemplo, frente a la propuesta del darwinismo social y su doctrina de la supervivencia de los más fuertes, el liberalismo o el socialismo responderían que la supervivencia no dependía sólo de cualidades innatas, sino de políticas públicas que ‘elevatoran’ las capacidades de los inferiores. América Latina empezó su vida como región geo-política en este período y desde un comienzo tuvo que defenderse de la diplomacia agresiva (y obviamente racializada) de los EE.UU. y de Gran Bretaña.⁹ Las discusiones acerca de los peligros de la degeneración producida por las mezclas raciales acechaban y cuestionaban la capacidad de la región de autogobernarse. Gustav Le Bon, por ejemplo, era de la opinión de que el destino de América Latina era “regresar a la barbarie primitiva a menos que los EE.UU. le presten el inmenso servicio de conquistarla” (citado en Gonzales 1983: 33). En el mejor de los casos, el de Hegel por ejemplo, se subordinaba la historicidad de América Latina a la presencia Europea en la región. Y cuando los imperialismos se disputan el mercado de la región, y la posibilidad de gobernarla, las elites latinoamericanas tienen la urgencia política de afirmar la identidad regional y diferenciarla de los Estados Unidos, el vecino continental más poderoso y a quien en la vida cotidiana las mismas elites, presas de la hegemonía de la modernidad, imitaban. Inspirada en este sentimiento, la producción intelectual

⁹ Incluyendo, por ejemplo, la obra de Madison Grant *The Passing of the Great Race*, que se publicó por primera vez en 1916.

tual-política latinoamericana de este período se puede interpretar como el esfuerzo por imaginar un proceso histórico singular, que incluya a la región en la Historia Universal, pero no como un momento inferior en la evolución de la Humanidad, temporalmente anterior al lugar que entonces ocupaba Europa, y por lo tanto subordinada a ella, sino como una región con personalidad propia, heredera de las civilizaciones hispánicas y pre-hispánicas. Si Raza e Historia colaboran para justificar el dominio imperial de la Europa sajona y de los Estados Unidos, las repúblicas al sur de los Estados Unidos, movilizan los mismos conceptos para afirmar la capacidad de gobierno propio. Esta perspectiva produce la Historia de América Latina, y con ello una región que imagina su proceso evolutivo integrado al proceso histórico mundial, pero con un pasado orgánicamente propio y heredera por lo tanto de un presente legítimamente independiente y soberano. Por ejemplo, para el uruguayo José Enrique Rodó, de gran influencia en el pensamiento conservador de la región a comienzos del siglo pasado, “[...] tenemos —los americanos latinos— una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro”.¹⁰

El pasado específico a Latinoamérica justificaba su lugar en la historia de la humanidad; la amenaza estadounidense de colonizar cultural y políticamente la región equivaldría a la eliminación, intolerable, de una porción de la Historia Universal. El mexicano José Vasconcelos, conocido como creador de la idea de *mestizaje*, como proyecto racial es también elocuente con respecto a la singularidad histórica de la región: “La Civilización no se improvisa” escribía en *La raza cósmica*, “emerge de una larga preparación y purificación de elementos que se transmiten y combinan a través de la Historia. Por eso es estúpido empezar nuestro patriotismo con el grito de independencia de Hidalgo, con la conspiración de Quito, o con los triunfos de Bolívar, porque si no nos enraizamos en Cuauhtemoc y Atahualpa no tendrá soporte alguno” (1925[1979]: 12). Pero la historia no era provincianamente regional. Había que asumir la herencia que vinculaba a la región con los eventos que integraban la Historia Universal. Entonces continuaba: “Al mismo tiempo tenemos que vincular nuestro patriotismo a su fuente hispánica, y educarla en las lecciones aprendidas de la derrota de Trafalgar y la Armada Invencible que también es nuestra. Si nuestro patriotismo no se identifica con los diferentes estadios del viejo conflicto entre latinos y anglosajones, nunca será otra cosa que un regionalismo carente de posibilidad universal” (Vasconcelos, 1925[1979]:12). El mestizaje propuesto por Vasconcelos, no sólo expresa la necesidad de construir una nación racial-culturalmente híbrida, aunque esto sea lo que más se ha discutido

¹⁰ http://es.wikisource.org/wiki/Ariel:_06

en círculos políticos y académicos. Como explica Ana Alonso en su capítulo, el ‘mestizaje’ además representaba un proyecto de integración de la región en la Historia Universal, y por lo tanto, en la modernidad como proceso mundial.

El mestizaje no es el único proyecto productor del lugar de América Latina en la Historia Universal. Tampoco es hegemónico en espacios de América Latina donde las elites son presas del temor a la degeneración poblacional que supuestamente las mezclas raciales producirían. Pero a favor o en contra del mestizaje, la necesidad de modernización era un sentimiento compartido por las elites de Latinoamérica, cuyo nacionalismo además demandaba un proceso propio de inclusión en la Historia Universal. Este proceso tiene un historicismo propio, que suscribe ideas de locales de raza y muestra dos aspectos complementarios: uno es la percepción de subordinación al mundo del Norte (aun cuando “sólo materialmente”); el segundo es la creación de ‘poblaciones atrasadas’ obviamente subordinadas a las elites políticas regionales. “Gobernar es poblar”, escribe el uruguayo José Enrique Rodó (1988:60) repitiendo las palabras del argentino Juan Bautista Alberdi, pero aclara que, además de promover el incremento numérico, poblar significa asimilar al pueblo, educándolo y luego seleccionando entre los más educados para las tareas que las elites no alcanzan a ejecutar. Gobernar era crear una distinción implícita entre ‘poblaciones’ y ‘ciudadanos’ semejante a la que discute Partha Chatterjee (2004) para el caso de la India; los primeros serían aquellos en necesidad moral y material. La carencia de los segundos se limitaría a lo material, y sólo en algunos casos. El historicismo organiza conceptualmente esta distinción: mientras que los ciudadanos tenían el derecho (hasta la obligación, dependiendo del nivel de ciudadanía) de participar en la política nacional, las poblaciones debían esperar a alcanzar el nivel moral apropiado para ejercer derechos ciudadanos. Mientras tanto, en la antesala de la historia (cf. Chakrabarty, 2000) el Estado tenía la obligación de educar a sus poblaciones, mejorarlas hasta convertirlas en ciudadanos. La educación emerge como proyecto bio-político (cf. Foucault) por excelencia, la herramienta del Estado para crear una nación “fuerte y saludable”. Brooke Larson y yo escribimos en este libro acerca de este proceso, Larson para Bolivia y yo para el Perú.

La complicidad entre Raza e Historia en la producción de las jerarquías que obliga el contrato social moderno, no es peculiar a América Latina. Ocurre también en otras partes del mundo. Pero para que la colaboración interpele en los lugares donde ocurre, las dos categorías dejan la universalidad que les permite viajar y se asientan en traducción con las gramáticas que organizan las jerarquías locales. El proceso de la colonización Europea fue posible porque sus instituciones (incluidas

sus categorías) ostentan simultáneamente extrema flexibilidad para traducirse localmente, y arrogante rigidez para afirmar su universalismo. En el caso que me ocupa, la raza por universal que parezca absorbió pasados locales transformándolos para el futuro, e integrando a América Latina en una Historia Universal, en la en la que el pasado era prehispanico pero también cristiano, el presente era populista pero también elitista, y que predicaba el progreso como resultado de la educación, pero también del color de la piel.

Reputación y color: las peculiaridades de la raza en América Latina

[...] ese sujeto era negro de pies a cabeza, prueba clara de que lo que decía era una estupidez.

*Immanuel Kant*¹¹

Cuando Carl Linnaeus, Johann Friedrich Blumenbach y otros a mediados del siglo XVIII, utilizaron colores y la geografía para clasificar los grupos humanos, aunque América Latina todavía no existía, ya circulaba en la región la palabra raza y la idea de color negro. Como explican Kathryn Burns y Sinclair Thomson en sus capítulos en este volumen, aunque su significado no era fijo, y solo en algunos casos se referían a la piel, los colores se usaban para clasificar a las personas. Con el mismo propósito existían también otras palabras: albino/a, albarazado/a, barcino/a, cambujo/a, castizo/a, coyote, español/a, gíbaro/a, indio/a, jenízaro/a, lobo/a, mestizo/a, morisco/a, mulato/a, zambaigo/a (Katzew, 2004).¹² En las pinturas de castas (la fuente más frecuente de este vocabulario) las etiquetas y el color de la piel del tipo social que describen están obviamente relacionadas; sin embargo, aparentemente el color necesitaba de otros marcadores para actuar. Las pinturas describen oficios, ubicación geográfica, actitud moral, aptitud social, religión entre otros marcadores. Complicando la “pureza de sangre”,¹³ todos los tipos sociales mencionados podían ser resultado de mezclas, incluidos castizos

¹¹ *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* [1764], citado en Chukwudi (1997: 97).

¹² Nótese que en esta clasificación, tomada de pinturas de castas Mexicanas del siglo dieciocho pocas palabras connotan color: albarazado, albino, y barcino indican manchas blancas; cambujo sugiere lo negro *Diccionario de la Real Academia Española*, ver <http://www.rae.es/>. La palabra blanco/a como categoría social existe en documentos de los Andes a partir de fines del siglo dieciocho (Estensoro, 2000; Chambers, 2003).

¹³ Quizá era más un principio que indicaba la norma a alcanzar en sucesivas generaciones de cristianos.

y españoles. Que las categorías deben de haber sido de una fluidez extraordinaria lo demuestran las inscripciones en las pinturas, explicando y entrenando al público en la identificación de los tipos que describen; etiquetas como “tente en el aire” y “no te entiendo” son un intento de finalizar la clasificación que al mismo tiempo expresan la imposibilidad de la tarea. Hace más de cuarenta años, Magnus Morner usó el ejemplo del chileno Alonso de Ovalle comentando sobre la dificultad de distinguir a mestizos de españoles: no se diferenciaban, cuenta Ovalle, ni por la cara, la forma del cuerpo, la forma de hablar, ¡ni siquiera por la pronunciación! (Morner, 1967, citado en Katzew, 2004:45). Hay ejemplos semejantes en muchas partes y durante mucho tiempo: en 1788, el Intendente de Arequipa (Perú) describía su dificultad de diferenciar indios de españoles (Chambers, 2003:42). Muchos de estos ejemplos indican la posibilidad y, en casos, el deseo de moverse hacia una categoría que ofrezca una mejor ubicación social, lo que no solamente era posible, sino relativamente fácil. El jesuita español José Gumilla sorprendido escribía “Y á la verdad es notable la brevedad con que se blanquea el color de los indios; tanto que la India que se casó con un Europeo, con tal que la hija, nieta, viznieta y la chosna [tataranieta] se casen con un Européo, la cuarta nieta ya sale puramente blanca y tanto que lo es la Francesa que nació y creció en París” (Gumilla, 1791 [1741]:74, en Katzew, 2004:213).

Quizá muchos en Hispano América pensaban, como el padre Gumilla, que de las ‘mezclas’ podía salir una persona “blanca pura”; lo cierto es que como no dependía solo de la piel, identificar el color de las personas no era tarea fácil, y por la misma razón, quizá, tampoco cotidiana. Ser blanco no quería decir ser español; este estatus, el más alto en Hispano América, dependía también de la reputación, y ésta podía, según los casos, tener más peso que el color de la piel (Katzew, 2004; Cope, 1994). Para los extranjeros que visitaban Hispano América, esta manera de clasificar representaba una equivocación que debía enmendarse: ser blanco era cuestión de piel, los blancos puros eran pocos, y de ninguna manera descendían de indios. Y la verdad es que, a pesar de lo que creían los europeos, ninguna de estas dos maneras de clasificar (y muchas otras más) era más o menos correcta que la otra. Ambas participaban del mismo momento histórico mundial, colaboraban en el Iluminismo, participaban de la vocación de separar el reino de Dios del de la naturaleza, e inauguraban clasificaciones científicas con las cuales las pinturas de castas estaban emparentadas. Pero, como bien describe Anne Marie Losonczy en su artículo las sensibilidades clasificatorias en Hispano América también respondían a otras historias locales —diferentes de las historias locales europeas, por supuesto conectadas con ellas,

pero marcadas, al decir de Losonczy, por ‘incertidumbre fenotípica’ como rasgo fundamental. Lo que ocurrió fue que una de las dos sensibilidades (la de la certidumbre fenotípica) y su manera de clasificar ganaron la carrera universalista, e invocando la autoridad de la filosofía, se ubicó como la manera científica de catalogar a la humanidad, y constantemente negó estatus de conocimiento a otras categorías clasificatorias.

Para Kant (en la cita con la que abro esta sección) el color de la piel era evidencia de la ubicación racial de la persona —y esto contradice las prácticas en Latino América que, como dijimos, podían subordinar el color a la reputación de la persona en cuestión—. A pesar de que la autoridad de la filosofía los cuestiona, el dominio de esta disciplina no suprime los significados locales. Aunque subordinados (y por lo tanto permitiendo la apariencia universal del color como el único marcador de raza) los hábitos clasificatorios Latino Americanos—centrales y periféricos— siguieron vigentes e incoherentemente desafiantes, desordenando los intentos por transformarlos en clasificaciones ordenadas. Por ejemplo: los colores (blanco, amarillo, cobrizo, negro) entran con fuerza en el ámbito semántico de la palabra raza para indicar tonos de la piel recién en el siglo XIX. En el Diccionario de la Real Academia aparecen estos cuatro colores sólo en 1884. Pero, en el mismo diccionario, “raza” continúa refiriéndose a la “calidad” de las personas y aún de las cosas, acepción que existe desde la edición del Diccionario de la Real Academia desde 1737. Aunque gradualmente subordinado, y en tenso diálogo con el nuevo significado de raza—el que enfatiza el color de la piel— el anterior—el que enfatiza la calidad— continúa hoy vigente en América Latina. En la actualidad la “calidad” se traduce en decencia y se mide según la educación (formal o ‘de cuna’) de la persona cuya “raza” está en discusión.

De esta genealogía resulta una de las características idiosincráticas de las clasificaciones raciales en América Latina: la relatividad de los rasgos somáticos en la definición de las personas, el ‘color’ racial que se asigna no necesariamente coincide con el de la piel porque también depende de la calidad del individuo. Consecuentemente, como analiza Poole en su artículo, se recurre a la fisonomía para evaluar la ‘moral’ de las personas a la vez que la ‘sospecha’ acerca de la verdadera identidad del individuo en cuestión (sean indios, blancos, o mestizos) es un rasgo inevitable de los procesos de clasificación social. En las taxonomías Latinoamericanas, el fenotipo entra y sale; la blancura se puede adquirir a través de procesos sociales. Obviamente, la lógica no es la misma para todos los ‘colores’; estos tienen historia y de ella depende la asociación entre color y calidad. Cuando entre los siglos

XVIII y XIX ‘blanco’ reemplaza a ‘español’, también adquiere su reputación en la escala social, y en la actualidad, ocupa la cúspide en la jerarquía.¹⁴ En el extremo opuesto de la escala racial y anclado en África, el supuesto continente sin Historia, el derrotero del color negro se enfrentó siempre a juicios dominantes adversos. De dudosa humanidad en los debates de Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas, asociado a la esclavitud durante la colonia y a la servidumbre incapaz de libertad durante la república, el mestizaje tendió a extrañar la piel negra de América Latina purgando su presencia del imaginario de la Historia específica del continente. Resultado de esta trayectoria, cuando la piel de la persona es del color que se identifica como ‘negro’, desasociarla del fenotipo ocurre más como resultado de activismos políticos, y menos desde prácticas sociales cotidianas.

Raza, historicismo, y política: la producción de lo impensable

Los únicos habitantes de América del Sur y de México que sienten la necesidad de independencia [de España] son los Criollos, quienes descienden de una mezcla de indígena y de Español o Portugués. Sólo ellos han obtenido un grado relativamente alto de conciencia de sí mismos y sienten la urgencia de autonomía e independencia. Ellos son los que deciden en sus países. Si bien es cierto que se ha sabido de indígenas que se han identificado con los esfuerzos de los Americanos para crear estados independientes, es posible que muy pocos de entre ellos sean indígenas puros.

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*¹⁵

Analizando el silencio sobre la revolución haitiana en la historiografía contemporánea, Michel Rolph Trouillot opina que dicho suceso entró en la historia como un no-evento. Según él, ni siquiera los intelectuales ingleses o franceses radicales estaban preparados conceptualmente para pensar “los eventos que remecieron Saint-Domingue entre 1791 y 1804. Eran hechos *impensables* en el marco del pensamiento occidental” (Trouillot, 1995:82). Este análisis ha motivado varios comentarios. Susan Buck-Morss, filósofa política, usa el análisis de Trouillot para historiar el momento en que Hegel escribe su tratado sobre el amo y el esclavo, que gruesamente coincide con los sucesos de Haití. Según ella, fueron

¹⁴ Lockhart (1992) encuentra la palabra blanco a fines del siglo dieciocho—lo que coincide con la aparición de la palabra en las pinturas de castas. El reemplazo de uno por lo otro no es rápido. Rosana Barragán (1990) señala que aún veinticinco años después de la independencia Boliviana, la elite local continuaba identificándose como ‘española’.

¹⁵ *Lectures on the Philosophy of World History* [1822-1823], citado en Chukwudi (1997: 115).

precisamente estos sucesos los que inspiraron dicho tratado, la idea de que sólo la lucha a muerte hace posible la libertad. Hasta allí llega el desafío de Hegel al racismo de la primera mitad del siglo XIX. Luego es presa de él, y en sus siguientes escritos África aparece como el origen, peor aún, la inevitabilidad de la esclavitud, la imposibilidad de la libertad. “A medida que aprendía sobre África, más bruto se volvía” nos dice Buck-Morss explicando al autor de la *Filosofía de la Historia*, que es la obra de donde procede la cita con la que abro esta sección, en la que Hegel niega la posibilidad histórica de África, región en la que según él reina la irracionalidad de la naturaleza, y la Historia y el Estado son imposibles.¹⁶

Las condiciones en las que los europeos pensaron la revolución haitiana al momento que ocurría ilustra el poder de la colaboración entre Raza-Historia, y su consecuencia, la racialización del conocimiento. Y esta herencia se arrastra más allá del siglo XIX; los análisis históricos en los que la revolución haitiana aparece como tal son muy escasos.¹⁷ Es porque, como explica Michel Rolph Trouillot, entró en la historia como un no-evento, es decir como un evento que no existió en la imaginación política y conceptual dominante, y continuó sin existir en la historiografía dominante. Alojada en los hábitos de pensar, la raza excede largamente *el racismo* que discrimina cuerpos y se fija en colores de la piel. Invade las disciplinas (y no sólo las biológicas) y forja, junto con otras herramientas (como las políticas públicas) las condiciones de posibilidad del conocimiento moderno. También elimina posibilidades: crea espacios ‘imposibles’ de pensar. *Lo impensable*, no es resultado de ‘ausencias’ en la evolución del conocimiento: es resultado de las presencias que le dan forma, haciendo pensables algunas categorías e impensables las que desafían *la época*, entendida como los hábitos de pensamiento y las prácticas de la circunstancia histórica temporal y geográficamente dominante. *Lo impensable* es consecuencia de lo pensable de una época, y las épocas son de larga duración.

¿Y qué era lo que “raza” permitía pensar en el siglo XIX Americano? ¿Cuáles son las herencias de esas condiciones de pensamiento que todavía organizan las posibilidades del pensamiento hoy? Todo depende de quién hable, o de a quién le esté permitido hablar, y dónde. Pero

¹⁶ Comentando sobre ambos trabajos, Sybille Fischer, una crítica literaria, argumenta que más que imposible de pensar, el proceso de independencia de Haití fue des-reconocido (disavowed) por los intelectuales Europeos que vivieron en el momento (Fischer, 2004).

¹⁷ Trouillot comenta como ejemplo que Eric Hobsbawm escribe todo un libro *The Age of Revolutions 1789-1843*, “en el que la Revolución Haitiana escasamente aparece” (Trouillot, 1995: 99)

yendo por partes, los intelectuales (los oficialmente reconocidos como tales, tradicionales u orgánicos) corroborarían, con ciertos matices, la cita de Hegel con la que abro esta sección. Los criollos que el filósofo alemán menciona, no le refutarían que son ellos los únicos en capacidad de producir ideas políticas en América Latina, particularmente aquéllas relativas a la libertad e independencia política de Europa. Le refutarían que las producían con identidad propia, y no sólo imitando a los Europeos, aunque usaran sus ideas. Estarían sumamente de acuerdo en que la capacidad de pensar políticamente dependería de la posición subjetiva con respecto a la naturaleza. A más indígena, más *natural* la cultura del individuo, menos capacidad de pensamiento en general, y mayor (o total) ausencia de pensamiento político específicamente. Por eso el mestizaje les resultaba un proyecto no sólo plausible, sino deseable —y en eso Hegel también estaría de acuerdo—. Sería el proceso de alejar a las poblaciones de la naturaleza, acercarlas a la razón. Y aquí, “lo pensable” emerge claramente como una relación política de conocimiento, la posición capaz de atribuir capacidad de pensamiento político a ciertos individuos y de negarla a otros.

Para que los “indios” puedan pensar había que educarlos, y sacarlos de su estado “de postración”; como explica Brooke Larson en su capítulo, para algunos pensadores las posibilidades educativas se limitaban a convertirlos en mejores productores agrícolas. Otros eran más optimistas, se podía hacer ciudadanos de los indios, es decir, habitantes de ciudades —todo era cuestión de paciencia y políticas de desarrollo adecuadas—. Pero tanto, los pesimistas como los optimistas, los que suscribían el mestizaje y los que se oponían a él, estaban de acuerdo en que los indios pertenecían al pasado, y por lo tanto, estaban más cerca de la naturaleza. Para unos esto era un valor a preservar, para otros un estorbo a retirar. Pero en uno u otro caso, los intelectuales estaban convencidos de que la política no era un espacio que los indios podían ocupar: eso era impensable. Los movimientos políticos organizados por indígenas representaban un reto a los supuestos ontológicos, epistemológicos e ideológicos de los intelectuales en general, conservadores y progresistas. Desde estos supuestos, el activismo indígena no existía como actividad política: los indios organizaban desórdenes, simples revueltas, siempre el resultado de condiciones externas que exacerbaban la paciencia milenaria de los indios, y despertaban instintos atávicos.¹⁸ Los reclamos, cualquiera fuera su magnitud, no eran considerados manifestación de ideas políticas, aunque siempre se alertaba sobre posibles consecuencias peligrosas. La violencia indígena podía resultar en una guerra de razas. En el otro pla-

¹⁸ Al respecto ver Michel Baud (1996), Silvia Rivera (1986), Marisol de la Cadena (2000).

no de realidad —el impensable, pero existente— los indígenas participaban en política, y no sólo organizando revueltas. Como describe Brooke Larson, también el voto indígena era decisivo en algunos procesos electorales, y los reclamos de dirigentes aymaras y quechuas, sea a través de acciones directas (como asaltos a haciendas) o mediante negociaciones oficiales, influían en las políticas oficiales bolivianas. Pero esto no entraba en el análisis del imaginario de la época que situaba a los indígenas en la naturaleza, objeto de estudio de las ciencias. Así como a los intelectuales franceses e ingleses les fue imposible pensar en la revolución haitiana como tal, las categorías que utilizaban los intelectuales latinoamericanos no tenían espacio para el indígena como sujeto político.

Estas ideas no se agotaron en el momento histórico de su enunciación, sino que son parte de una época que nos incluye. No se cancelaron cuando la comunidad científica internacional denunció la inutilidad de la definición biológica de raza. La ciencia no eliminó el legado historicista del concepto, ni su fuerza estructural en la organización de los sentimientos, en la distribución del poder y en la organización política. Alojadas en la separación entre naturaleza y cultura, y en hábitos de pensar que evalúan el “progreso” según la proximidad a la “cultura”, la colaboración original entre raza-historia continúa definiendo el campo de la política, purificándolo de “naturaleza” y recomendando para los excluidos las medidas a las que deben de ser sometidos en el cuarto de espera hasta cumplir requisitos de ciudadanía. *¿Les vas a preguntar a las llamas y a las vicuñas sobre el tratado de libre comercio?* Obviamente el congresista innombrable ignora la larga genealogía de que sostiene esta frase, y que representa sentimientos profundos e institucionalizados mediante la división entre naturaleza y cultura como medida para evaluar sociedades humanas en ‘progreso’ de la una a la otra. La política pertenece exclusivamente a “la cultura” y la participación en ella debe medirse por los méritos adquiridos en ese campo. Las llamas son naturaleza, las personas a las cuales el congresista se refirió con ese sustantivo, están según él demasiado lejos de la cultura y cerca de la naturaleza para participar en decisiones políticas.

Las discriminaciones autorizadas en el siglo XIX, siguen actuando con seguridad, temeridad, y arrogancia aún en la “era del multiculturalismo” en el espacio en que ‘raza’ colabora con la Historia (historicista) para definir quién tiene derecho a la auto-representación política, a la ciudadanía, quién no, y los grados en los cuales ese derecho se puede ejercer. Uno de los legados más activos y extendidos de la modernidad es la reverberación de la raza más allá de los colores de la piel. Organiza espacios sociales, ciudades y hasta se exhibe en museos

de historia nacional, como analiza Ana Alonso en su capítulo sobre el mestizaje en México. Colorea creencias compartidas por derecha e izquierda ideológicas, y hasta es compatible con el multiculturalismo en tanto éste también puede evaluar “las culturas” de acuerdo a distancias y cercanías culturales con “la naturaleza”. La raza, en colaboración con el historicismo, al incluir y excluir sujetos de la política, señala los límites de la democracia; de ninguna manera puede ésta incluir a la naturaleza. Los “indios” (como señala Astrid Ulloa en su contribución a este volumen) son parte de ella. Como tales no son entes políticos y lo más que se puede es incorporarlos como medio ambiente, y allí ‘protegerlos’ igual que a ‘sus recursos,’ a los que también se llama recursos naturales para que puedan convenientemente dejar de ser sociales, y por lo tanto, también, dejar de ser propiedad indígena. Y es contra estos límites (incrustados conceptualmente en la división naturaleza/cultura) que “lo impensable” irrumpe, pelea por volverse pensable, por dejar de ser conceptualizado como ‘naturaleza’ para poder ser incluido en el campo de “la política”, es decir el de la ‘cultura’.¹⁹

Intelectuales y políticos indígenas han existido desde antes de que se les reconociera a nivel nacional y regional en América Latina. Este reconocimiento no estaba escrito en el guión historicista; es una alteración de la política conceptual de este guión y que resulta del enfrentamiento con lo pensable para ampliar algunos de sus límites. Como Larson y yo describimos en nuestros respectivos capítulos, el proyecto educativo no era sólo un proyecto de la elite gobernante. Los indígenas demandaban educación. Pero su proyecto no era, como en el caso de las elites, una propuesta para trasladar a los indígenas del pasado al presente y fomentar su integración a una nación homogénea. Los indígenas, ocupando el presente, proponían adquirir competencia en español, su escritura y lectura, y así acceder a derechos que ofrecía el estado letrado y ser ciudadanos. El proyecto indígena por literalidad —“alfabetización” — alteraba la política dominante pues cuestionaba la definición misma de indio como iletrado, contradecía el proyecto de homogeneidad cultural de la nación, y abría las compuertas para la participación política de los indígenas como tales. Este proceso no ocurre solamente en el nivel de lo concreto. Afecta también los conceptos, fuerza las categorías, y expande lo pensable para incluir el reconocimiento del activismo indígena como quehacer político. El proyecto indígena se abre así lugar en la arena de la política hegemónica articulando sus demandas a través “la cultura”, es decir, utilizando los

¹⁹ Esta dinámica supone también una lucha por definir otras epistemologías, es decir otras maneras de conocer—en este caso una manera de conocer que no separe (siempre o de una sola manera) naturaleza de cultura, o que haga visible dicha separación no como hecho ‘natural’ sino como hecho social e histórico (Haraway 1997). Esto es materia de mayor discusión, por el momento veamos cómo la política indígena ocupa la ‘cultura’.

términos (literalmente) aceptables por el contrato social dominante, ocupa el espacio conceptual adjudicado a lo indígena y lo convierte en arena política desde donde reclamar derechos con relativa legitimidad. Ocupando el campo abierto por la noción de cultura el activismo indígena organiza “movimientos étnicos” ganando reconocimiento como actor político. Este reconocimiento es resultado de un proceso de negociación política —y como tal no es total, ni simplemente inclusivo— el reconocimiento continúa excluyendo aquello que no cabe en lo pensable. Por ejemplo, los dirigentes de los movimientos indígenas son intelectuales, es decir aquellos que tienen las credenciales para participar en la arena social-política que continúa organizada por raza-historia en alianza epistémica y que admite sujetos localizados cerca de la cultura y lejos de la naturaleza. Sin lugar a dudas, a pesar de su elemento insurgente, los movimientos indígenas son admitidos en la política en las condiciones impuestas por la colonialidad de la política hegemónica. Aún así, alteran lo que Charles Hale llama la “ideología étnica” dominante. En el artículo que publica en este libro, y utilizando el ejemplo de Guatemala, Hale indica que a la taxonomía que distinguía “indio” de “ladino” se han añadido otras categorías que han abierto posibilidades intermedias que no sólo son producto de activismos locales, sino de conversaciones transnacionales producidas por migraciones a los EE.UU fundamentalmente y por la expansión de las redes de telecomunicaciones. Aunque aparentemente liberadora y alternativa la tercera vía —ni indio ni ladino, sino cualquier otra cosa— podría menoscabar, según Hale, la fuerza insurgente del movimiento indígena maya. Esto no debe causar sorpresa. Las formaciones raciales en Latino América responden de manera compleja a muchas fuerzas en conflicto y, por lo tanto, los procesos de resignificación racial no son necesariamente liberadores; no ofrecen garantía política alguna, como diría Stuart Hall (1996a), pueden situarse en la izquierda y en la derecha. Re-articulando las diferencias con las cuales la raza adquiere significado —clase, género, etnicidad, educación— la alteración de las ideologías étnicas puede re-instalar la opresión en las instituciones que distribuyen esas diferencias: el Estado, los partidos políticos, el mercado y hasta la democracia.

Finalmente, la política indígena pública (aquella que ocurre mediante agrupaciones reconocidas como confederaciones, gremios, o partidos) supone también una política de lo indígena en la que, como describen García y Lucero en este volumen, lo que está en disputa es la autenticidad. Pero se trata de una autenticidad que no se puede analizar usando la oposición entre ‘hibridez’ y ‘pureza’ cultural porque, volviendo a Latour, a quien cité en páginas anteriores, la autenticidad se piensa desde posiciones de sujeto que “nunca han sido modernas” (Latour 1993). A diferencia de los que se reclaman modernos que viven mezclando (por ejemplo, el poder de la Iglesia y el del Estado) pero conocen con categorías que purifican la mezcla y crean esferas separadas (por ejem-

plo, sagrado y secular), los indígenas mezclan y purifican sin negar ninguna de las dos prácticas. Desde esta perspectiva se puede ser dirigente sindical ‘moderno’ y *también* conocer el mundo de manera ‘no moderna’. El actual presidente de Bolivia, Evo Morales, ayмара y dirigente cocalero es un ejemplo bastante elocuente. Sin embargo, para quienes se reclaman modernos la indigeneidad de Morales es una farsa, un rasgo de oportunismo. Entre ellos, Mario Vargas Llosa descalifica al presidente boliviano como indígena; para él “Evo” es mestizo porque para el escritor (‘purificador’) no se puede ser ‘moderno’ y ‘tradicional’ a la vez. Lo que está en disputa en este caso es mayor que ideología política; lo que está en disputa es *la relación* que marcó la diferencia llamada indígena como fundamental e inferior a un centro ejemplar y homogeneizador. Esta relación, hegemónica hasta hace poco, marca los conceptos con los cuales se conoce el mundo, y hasta los mundos que se conocen. Esta relación es una de las ‘externalidades’ de la raza legitimada por lo que Quijano llama ‘colonialidad del poder’ (Quijano 2000) afecta la vida de las poblaciones bajo su mandato históricamente haciendo vivir ciertos modos de ser y dejando morir otros.

El mestizaje emerge de esa relación. Es un proyecto histórico de construcción de nación moderna: a cambio de hacer vivir la mezcla racial-cultural que (inevitablemente) lo antecede promete la purificación ontológica-epistémica de su población, dejando morir aquello que estorba esta homogeneidad. Los reclamos de indigeneidad son un rechazo a esta biopolítica y a las categorías conceptuales y prácticas utilizadas en su implementación. *El rechazo indígena al mestizaje no es rechazo a la mezcla*. Es rechazo a las epistemologías de la modernidad, esas que significan sólo cuando declaran su oposición a la tradición y niegan (con autoridad conceptual) formas de ser ‘no modernas’. Como se desprende del caso que analiza Rudi Collredo-Mansfeld en su contribución a este volumen, el reclamo indígena se negocia aun entre indígenas. De ninguna manera es por ‘pureza’ cultural.²⁰ Al contrario, y esto es más obvio fuera de la esfera de la política pública, es la demanda por más ciencia, mejor economía, más carreteras, mejores escuelas, mejor ubicación urbana, y hasta más castellanización, con el propósito de vivir mejor en el presente, *mezclando* prácticas y maneras de conocer: medicina científica con curanderismo, cronología histórica nacional con memoria local, literalidad con oralidad, lo rural con lo urbano, lenguas indígenas con no indígenas, reciprocidad con mercado—todo según convenga a la vida. Las propuestas indígenas son plurales y tienen mucho de oportunista en el mejor de los sentidos: no excluyen a priori, y además de rechazar purezas ontológicas, tampoco tienen garantías ideo-

²⁰ La mayor ascendencia entre los indígenas que tiene Evo Morales sobre Felipe Quispe, El Mallku también indica esto.

lógicas de izquierda o derecha—las posiciones indígenas siempre se negocian en procesos en los que se pierde y se gana, constantemente, sin tregua y, de manera importante, sin programa pre-establecido. En este sentido las propuestas indígenas indican derroteros indeterminados, y exceden la política indígena conocida.

Bibliografía citada

- APPLEBAUM, Nancy, Anne MACPHERSON, y Karin ROSEMBLATT (eds.)
2003 *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- BARKAN, Elazar
1996 *The Retreat of Scientific racism. Changing Concepts of Race in Great Britain and the United States Between the World Wars*. New York: Cambridge University Press.
- BARRAGÁN, Rossana
1990 *Espacio urbano y dinámica étnica: La Paz en el siglo XIX*. La Paz: HISBOL
- BAUD, Michael
1996 “Liberales e Indígenas en el Ecuador a finales del siglo XIX”. En: Heraclio Bonilla y Amado A. Guerrero Rincón (eds.), *Pueblos campesinos de las Américas: etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX*. Bucaramanga: Universidad de Santander.
- BUCK-MORSS, Susan
2000 “Hegel and Haiti”. *Critical Inquiry*. 26 (4): 821-865.
- COPE, R. Douglas
1994 *The Limits of Racial Domination: Plebian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.
- CHAKRABARTY, Dipesh
2000 *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* New Jersey: Princeton University Press.
- CHATTERJEE, Partha
2004 *The Politics of the Governed: Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press.
- CHAMBERS, Sarah
2003 “Little Middle Ground: The Instability of a Mestizo Identity in the Andes, Eighteenth and Nineteenth Centuries” En: Applebaum *et al.* (eds.), *Race and Nation*

in Modern Latin America. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

CHUKWUDI EZE, Emmanuel ed.

1997 *Race and the Enlightenment. A Reader*. Cambridge: Blackwell Publishers.

DAGNINO, Evelina

2005 "Meanings of Citizenship in Latin America" IDS Working Paper 258. University of Sussex. England.

DE LA CADENA, Marisol

2000 *Indigenous Mestizos: the Politics of Race and Culture in Cuzco (Peru) 1919-1991*. Durham: Duke University Press.

ESTENSORO, Juan Carlos

2000 "Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial". En: *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat: La representación etnográfica en el Perú colonial*. Lima: Museo de Arte de Lima.

FISCHER, Sybille

2004 *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* Durham: Duke University Press.

GRANT, Madison

1916 *The Passing of the Great race. The Racial basis of European History*. New York: Charles Scribner's Sons.

GOLDBERG, David Theo

1993 *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Malden: Blackwell Publishers.

GONZALES PRADA, Manuel

1983 *Textos. Una Antología*. México: SEP-UNAM.

GUMILLA, José

[1741] 1791 *Historia Natural, civil y geográfica de alas naciones situadas en las riveras del río Orinoco y de sus caudalosas vertientes*. Barcelona: Imprenta de Carlos Gubert y Tutó.

HALL, Stuart

1996a "The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees" En: David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues*. pp. 25-46. London: Routledge.

1996b "New Ethnicities" En: David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues*. pp. 441-449. London: Routledge.

HARAWAY, Donna

1997 *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse*. New York: Routledge.

HEGEL, Georg Wilhelm

1975 [1822-1828] *Lectures on the Philosophy of World History*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBSAWM, Eric

1996 *The Age of Revolutions. 1789-1848*. New York: Vintage Books

KANT, Immanuel

1960 [1764] *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. Berkeley: University of California Press

KATZEW, Ilona

2004 *Casta Painting*. New Haven: Yale University Press

LOCKHART, James

1992 *The ANhuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico. Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press

LATOUR, Bruno

1993 *We have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.

LOCKE, John

1970 *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARX, Karl

1978 [1852] "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte". En: *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton & Company.

MORNER, Magnus

1967 *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little Brown

QUIJANO, Aníbal

2000 "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" en *Journal of World-Systems Research* VI, 2, Summer/Fall, 342-386

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

1986 *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: Hisbol.

RODÓ, José Enrique

1900 *Ariel* <http://es.wikisource.org/wiki/Ariel>

1988 *Ariel*. Austin: University of Texas Press

STOLER, Ann

2002 *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press

TROUILLOT, Michel Rolph

1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

TULLY, James

1993 *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. New York: Cambridge University Press.

VASCONCELOS, José

1979 [1925] *La Raza Cósmica* (Austin: University of Texas Press).