

DIÁNOIA

Volumen 69 Número 93 Noviembre de 2024–abril de 2025

DOI: <http://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2024.93>

SUMARIO

ARTÍCULOS

- José Seoane, *Paralogismos no argumentales en Lógica viva: falsa precisión* [*Non-Argumentative Paralogisms in Lógica viva: False Precision*] 3–28
- José Giromini y Sofía Mondaca, *La normatividad del saber-cómo: una defensa del marco de las actitudes normativas* [*Know-How Normativity: A Defense of the Framework of Normative Attitudes*] 29–57
- Noelia Eva Quiroga, *La educación y el cultivo de la virtud para el progreso de las comunidades en Kant* [*Education and the Cultivation of Virtue for the Progress of Communities in Kant*] . 59–85
- DOSIER: MEMORIAS DE LOS PASADOS COLONIALES:
PERSPECTIVAS DESDE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA
- Miriam Hernández Reyna, *Introducción* [*Introduction*] 87–93
- Isabel J. Piniella Grillet, *Becerras de oro: Pensar la desmonumentalización en América Latina* [*Golden Calfs: Perspectives on De-Monumentalization in Latin America*] 95–125
- Lola Yon-Dominguez, *Identidad y memoria. Reescrituras decoloniales de la historia* [*Identity and Memory. Decolonial Rewritings of History*] 127–154
- Miriam Hernández Reyna y Julio Andrés Camarillo Quesada, *Reinterpretaciones del pasado colonial en el México contemporáneo* [*Reinterpretations of the Colonial Past in Contemporary Mexico*] 155–181
- Sébastien Ledoux, *Neutralización del pasado colonial en la patologización de las memorias: el ejemplo de la Guerra de*

<i>Argelia [Neutralization of the Colonial Past in the Pathologization of Memories: The Case of the Algerian War]</i>	183–203
Gabriel Martínez Saldívar, <i>La fundación de la nación de Haití: los pasados coloniales como un problema del presente [The Foundation of the Nation of Haiti: Colonial Pasts as a Problem of the Present]</i>	205–232

NOTA CRÍTICA

Guillermo Hurtado, <i>Una relectura de Creer, saber, conocer [A Rereading of Creer, saber, conocer]</i>	233–246
---	---------

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Sarah Abel, <i>Permanent Markers. Race, Ancestry, and the Body After the Genome [Vivette García Deister]</i>	247–254
Mabel Alicia Campagnoli (coord.), <i>Destellos de una biopolítica afirmativa. Andar y desandar las violencias contemporáneas [Esteban Rosenzweig]</i>	254–258

Artículos

Paralogismos no argumentales en *Lógica viva*: falsa precisión*

[Non-Argumentative Paralogisms in *Lógica viva*: False Precision]

JOSÉ SEOANE

Instituto de Filosofía

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad de la República

Uruguay

seoanejose2010@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9571-3139>

Resumen: El filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira publicó en 1910 su principal obra filosófica: *Lógica viva*. En ella expone un *programa de exploración lógica*, sus fundamentos y algunas de sus aplicaciones. Como parte de éstas estudia diversos paralogismos que pueden potenciarse mediante la apelación a una metodología que denominé “*modelo Ǝℓ*”. Pero dicho modelo no logra cubrir la *totalidad* de los paralogismos propuestos por Vaz. Otros tipos de errores estereotipados resultan refractarios a tal tratamiento: los denominaré *paralogismos no argumentales*; por ejemplo, la *falsa precisión*. En este trabajo sugeriré un modelo alternativo Ǝℓ* y lo aplicaré a la falsa precisión.

Palabras clave: Vaz Ferreira, falacias, argumentación, lógica

Abstract: Uruguayan philosopher Carlos Vaz Ferreira published in 1910 *Lógica viva*, his main philosophical work. In it he presents a *logical exploration program*, its foundations and some of its applications. As part of these, he studies various paralogisms which can be enhanced by appealing to a methodology that I called “*model Ǝℓ*”. But this model does not manage to cover *all* the paralogisms proposed by Vaz. Other types of stereotyped errors are refractory to such treatment, which I call non-argument paralogisms; for example, *false precision*. In this paper I will suggest an alternative model Ǝℓ* and apply it to *false precision*.

Keywords: Vaz Ferreira, fallacies, argumentation, logic

El filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira publicó en 1910 su principal obra filosófica: *Lógica viva*; con el agregado de algunos apéndices la reeditó en 1919 y, nuevamente, con “algunos ligeros retoques”, en 1944. En esta obra no expone un sistema lógico, sino más bien un *programa*

*Estoy en deuda con Guillermo Nigro porque dirigió mi atención hacia Vaz Ferreira 1899. Asimismo, agradezco las pertinentes y útiles observaciones de los árbitros.

de exploración lógica, sus fundamentos y algunas de sus aplicaciones.¹ Como parte de éstas estudia, desde su original punto de vista, diversos paralogismos o falacias.² Estos exámenes pueden potenciarse a través de la apelación a un par metodológico: <Esq, Int> —donde la primera proyección alude a un *esquema estructural argumental* y la segunda a un *elenco abierto de interrogantes*—. Dicho esquema puede incluso servirse de los recursos expresivos de la lógica contemporánea; el elenco incorpora preguntas heurísticas que orientan el análisis de las dimensiones pragmáticas y/o semánticas, imprescindibles para caracterizar las clases argumentales en cuestión. Esta estrategia, por así llamarla, *mixta*, la denominé hace ya algunos años *modelo* ∅ℓ. A través de éste pueden tratarse fecundamente, por ejemplo, paralogismos como la falsa oposición y las falacias verbo-ideológicas.³

¿Logra dicho modelo cubrir la *totalidad* de los paralogismos propuestos por Vaz en su *Lógica viva*? Mi respuesta es negativa. Otros tipos de errores estereotipados identificados por el filósofo resultan refractarios a ese tratamiento; quizá podrían catalogarse éstos como *paralogismos no argumentales*. Me refiero, por ejemplo, a la *falsa precisión*. En este trabajo sugeriré una dupla metodológica ligeramente diferente a ∅ℓ para *desarrollar* el análisis de los paralogismos no argumentales.⁴ La denominaré ∅ℓ*, sus componentes serán <Esq*, Int*> —es de destacar la diferencia en la naturaleza del esquema en cuestión, pues, aunque

¹ La idea de *Lógica viva* como *programa* se introduce de manera explícita y detallada en Seoane 2019b.

² El paralogismo designa tradicionalmente “un razonamiento falso, erróneo o falaz, de modo que solía considerarse equivalente a **falacia** o **sofisma**” (Vega Reñón 2011, p. 444). Aunque advierte la diferencia en relación con si el error es involuntario o consciente y voluntario, “con intención de engañar”, Vaz Ferreira indica que, dado que “esta diferencia no afecta a la naturaleza misma del error, no hay necesidad de seguirla teniendo en cuenta después de haberla indicado” (Vaz Ferreira 1899, p. 83).

³ La introducción del *modelo* ∅ℓ se remonta a más de veinte años atrás, pero las versiones más recientes pueden consultarse en Seoane 2021 y, sintéticamente, en Seoane 2024. Me permito aquí su exposición estilizada.

⁴ *Desarrollar* una obra filosófica es una actividad diferente a *interpretarla*. El desarrollo parte de una valoración positiva del núcleo de la obra o propuesta en cuestión, y de una evaluación crítica de su tratamiento original, y aquello que busca es, preservando dicho enfoque primigenio, superar las limitaciones detectadas. En pocas palabras: ahondar, corregir, expandir el pensamiento del filósofo. Todo desarrollo presupone (obviamente) una interpretación, pero la recíproca no vale: una interpretación no necesariamente aspira a fomentar un desarrollo. Aprovecharé sistemáticamente esta distinción.

mantiene su carácter *estructural*, no será ya *argumental*—. Luego de exponer en líneas generales este modelo, procuraré mostrar los beneficios de entender, en clave de $\mathfrak{I}\mathfrak{L}^*$, la falsa precisión.

El itinerario será el siguiente. La sección 1 presenta el modelo general $\mathfrak{I}\mathfrak{L}^*$ y su aplicación a la falsa precisión. La sección 2 discute algunos ejemplos de este paralogismo, catalogados por el filósofo como pertenecientes a la “ciencia pura”. La sección 3 hace lo propio en relación con aquellos ejemplos que poseen un talante “práctico”. La sección 4 examina dos rasgos de la falsa precisión que introduce Vaz como observaciones agregadas al capítulo original. La última sección conjetura, inspirado en $\mathfrak{I}\mathfrak{L}^*$, un rasgo estructural de la falsa precisión.

1.

La metodología “doble” que fomenta el modelo $\mathfrak{I}\mathfrak{L}$ apunta a la identificación de las clases argumentales pertinentes. A diferencia de la lógica tradicional, tal objetivo identificatorio no puede alcanzarse aquí mediante el concurso único del esquema argumental. En la perspectiva de Vaz, el esquema resulta útil, pero es insuficiente. Es preciso “complementar” su trabajo. En el modelo $\mathfrak{I}\mathfrak{L}$, tal función le corresponde al elenco (abierto) de interrogantes, cuya motivación consiste en captar las dimensiones semántica y/o pragmática, y que se suma luego al esquema correspondiente. $\mathfrak{I}\mathfrak{L}$ combina entonces ambos expedientes: esquema (Esq) y elenco de interrogantes (Int). Dicho en forma breve: <Esq, Int>. Dado que tal modelo está pensado para dar cuenta de los paralogismos argumentales, la naturaleza del esquema así lo refleja: se trata de una aproximación *estructural argumental* (susceptible eventualmente de traducción a un lenguaje lógico formal como, por ejemplo, el de Primer Orden).

Ahora bien, ¿qué hacer cuando nos enfrentamos a paralogismos que no son directamente argumentales? Como se sabe, *Lógica viva* recoge ejemplos de este tipo. Entre ellos, aquel que el filósofo denomina *falsa precisión*. Una política reformista (respecto de $\mathfrak{I}\mathfrak{L}$) consiste en retener la idea de Int (es decir: un conjunto de interrogantes, como segunda proyección del par), y proveer un sustituto para Esq. Como ideal, tal alternativa debería preservar el carácter formal, estructural de Esq, pero abandonar su naturaleza argumental —ahora impertinente—. ⁵ ¿Cuál sería

⁵ En general, *desarrollar* las ideas de Vaz en clave relevantemente estructural puede parecer como paradójico dadas las convicciones profundas del filósofo y sus implicaciones metodológicas. Pero conviene recordar que, en mi propuesta *interpretativa*, el blanco de la crítica vazferreiriana (a la lógica tradicional) es el *exclusivismo*

su propósito? Funcionalmente análogo a su antecesor en \mathfrak{N} , debería brindar, en efecto, una *caracterización estructural*, pero ahora *del núcleo conceptual* correspondiente a estos nuevos paralogismos. O, de manera más explícita, contribuir a la caracterización de las nuevas clases correspondientes de paralogismos vía una aproximación estructural a su definición conceptual básica. Así como en el caso de los paralogismos argumentales, la aproximación exclusivamente esquemática resulta insuficiente, pero como contamos con Int, encargamos también a éste una complementación funcional análoga aquí —“análoga”, no “idéntica”, pues ahora trabaja respecto de una primera proyección modificada—. Más específicamente: su labor consistirá en *orientar* respecto a los rasgos semánticos y/o pragmáticos relevantes para la identificación de las elusivas clases de paralogismos, a partir de la complementación del esquema respectivo. Su papel es orientador, no decisor. El mismo talante heurístico signa en general el expediente metodológico como un todo. Brevemente, $\mathfrak{N}^* = \langle \text{Esq}^*, \text{Int}^* \rangle$. En forma esquemática:

Paralogismos argumentales

$\mathfrak{N} = \langle \text{Esq}, \text{Int} \rangle$

Paralogismos no argumentales

$\mathfrak{N}^* = \langle \text{Esq}^*, \text{Int}^* \rangle$

CUADRO 1

Se habrá advertido ya el asunto crítico: ¿qué significa “captar estructuralmente el núcleo conceptual” de estos paralogismos? ¿Cómo una tarea tal puede colaborar en identificarlos? Dado que se trata de un desafío estructural, puede resultar útil recurrir a los lenguajes lógicos —aunque, ciertamente, echando mano de otros aspectos—. Por ejemplo, podría permitirnos *representar* propiedades o relaciones de teorías, ideas, conceptos, métodos, procedimientos, etc. Tales representaciones pueden desempeñar un papel clave en la representación del “núcleo conceptual” de algunos de estos fenómenos paralogísticos. En esta etapa de la exposición, \mathfrak{N}^* deberá entenderse como una hipótesis o conjetura. En general, es éste el estatus normal de los desarrollos en sus comienzos; a diferencia de las interpretaciones, cuya virtud primera es la *fidelidad* (a la propuesta original), aquellos cultivan, como su propósito

o *reduccionismo* esquemático, no el uso de esquemas (véase, en especial, Seoane 2019b). Luego, una alternativa de *desarrollo* de naturaleza *mixta* (por así decirlo: estructural/contextual) y sin pretensiones absolutistas resulta perfectamente consistente.

distintivo, la ganancia en *fecundidad* (respecto de la propuesta original). Corresponde entonces someter a \mathfrak{N}^* a su primera prueba: la falsa precisión —ejemplo relevante de un paralogismo no argumental—.

Un punto de partida razonable (a fin de diseñar la instancia apropiada para el caso de Esq^*) consiste en leer con cuidado la caracterización que ofrece el filósofo. Es frecuente que Vaz principie así cada uno de los capítulos de *Lógica viva* dedicados al estudio de los diferentes fenómenos paralogísticos. Aquí nos informa acerca de la falsa precisión:

El espíritu humano desea la precisión en el conocimiento, y se satisface con ella. La precisión es buena; es el ideal, cuando es legítima; pero en cambio, cuando es *ilegítima o falsa*, produce, *desde el punto de vista del conocimiento*, efectos funestos: oculta hechos, desfigura o falsea interpretaciones, detiene la investigación, inhibe la profundización; sus resultados perjudicialísimos pueden condensarse fundamentalmente con estos dos adjetivos: falseantes e inhibitorios. (Vaz Ferreira 2008, p. 107; las cursivas son mías.)

La precisión “es el ideal, cuando es legítima”. En ocasiones puede ser “ilegítima o falsa”. No aclara el filósofo cuándo se produce tal desastre, pero sí nos enseña una lista de sus “efectos funestos”, los cuales podrían “condensarse fundamentalmente con estos dos adjetivos: falseantes e inhibitorios”. Estos defectos son evaluados respecto del éxito cognitivo —contra el cual conspira, en tales circunstancias, la falsa precisión—. Es ésta entonces una virtud o un defecto (según sea el caso) cognitivo o epistémico. Y agrega inmediatamente Vaz (cursivas mías): “Hay *sistemas científicos, teorías enteras* (y hasta *ramas del conocimiento*), que pueden considerarse como ilustraciones de esta falacia” (Vaz Ferreira 2008, p. 107). Es decir, es a veces un defecto *de “sistemas”*, a veces *de “teorías”*, a veces *de “ramas del conocimiento”*... Así, podemos arriesgar a dar un primer paso: en ocasiones encontramos sistemas “precisos”, teorías “precisas”, ramas del conocimiento “precisas” (en un sentido obviamente singular que aclararemos luego) que se muestran deficitarios en términos cognitivos, en tanto poseedores o a causa de portar tal propiedad. En consecuencia, podría pensarse este rasgo complejo (la falsa precisión) como una *propiedad de dispositivos o soportes del conocimiento u orientados hacia él*. Sin embargo, adviértase que los “resultados funestos” se refieren directamente a estas entidades (o las involucran de alguna forma), a saber: ocultan “hechos”, falsean “interpretaciones”, detienen “la investigación”, inhiben “la profundización”. El primer movimiento en la dirección de instanciar adecuadamente Esq^* es optar por entender la precisión como una *propiedad* (contextualmente entendida) —P— que se aplica a *dispositivos de pretensión cognitiva* —T—:

P(T)

Pero esta representación sin la estructura del soporte de pretensión cognitiva parece no hacer justicia a los desafíos de evidenciar la inoportunidad de la predicación de la precisión (en otros casos, ideal o virtuosa; en los que nos interesan, “falseadora”). Dicho de otra forma, no es *per se* la precisión falseadora o distorsionadora; lo es en relación con cómo se aplica al dispositivo que la porta en tanto y cuanto la porta. Luego, quizá resulte conveniente pensar a T como una relación binaria, que pone en escena un *agente* (productor o usuario del soporte, “a”) y el *objeto* o *campo de conocimiento* referenciado por T (“o”). Esto es,

$$\mathfrak{S}^1(T^2(a,o))$$

—los superíndices aluden, respectivamente, a la aridez de cada predicado, y la diferencia de tipo gráfico de las letras da noticia de que “T²” es un predicado de *primer orden* y “ \mathfrak{S}^1 ” es un predicado de *segundo orden*—. Probemos entonces la expresión de arriba como instanciación de “Esq*” para tratar la falsa precisión. No se pretende de tal expresión otro valor que el de colaborar heurísticamente en la indagación del fenómeno paralogístico.⁶

El elenco o lista (abierta) de interrogantes de seguro deberá recoger cuestiones como:

¿Cuál es el soporte o dispositivo cognitivo T²?

¿Cómo se manifiesta o impacta \mathfrak{S}^1 en el caso particular de T²?

¿ \mathfrak{S}^1 falsea T²?

Si es así, ¿cómo se relaciona la información codificada en T² con o?

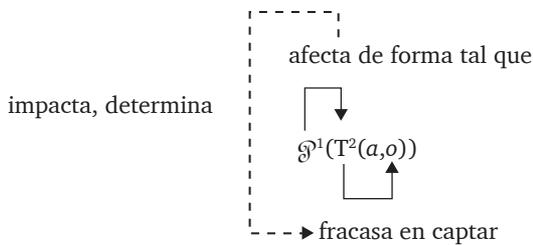
Si es así, ¿cómo se relaciona a con T²?

Es ésta una primera versión de la instanciación de \mathfrak{S}^1 * para contribuir a un examen más fecundo o rico de la falsa precisión. Para cerrar esta sección discutiré un aspecto en el que tal contribución positiva ya se evidencia.

Para simplificar la exposición, tal como de hecho hace Vaz en su primer ejemplo, tomemos como dispositivo cognitivo una *teoría científica*.

⁶Para evitar equívocos: el objetivo es muy modesto, y se reduce a describir una red de articulaciones de un modo conciso y transparente; no me propongo un esfuerzo formalizador ambicioso orientado a la construcción de un cálculo.

La precisión, como el filósofo lo reconoce, es un rasgo potencialmente valioso de una teoría. Pero, en la falsa precisión, ¿qué es lo que ocurre? Este rasgo valioso se torna negativo. Digamos que, para usar la expresión de Vaz, uno de sus efectos principales es “falsear”. No obstante, ¿qué es lo falseado? Parece obvio que, en este caso, debiera ser la teoría. Es decir, torna o vuelve falsa a T^2 . ¿Qué querría decir esto? Puesto en forma estilizada: induce o provoca cierta articulación de T^2 con su campo objetual o dominio (o), a saber: T^2 no lo capta en forma satisfactoria. Captarlo en forma satisfactoria significaría que T^2 fuera verdadera. Ahora bien, la precisión, el rasgo crítico, se predica de la teoría. El fenómeno en cuestión entonces parece susceptible de describirse así: *el fracaso de la teoría es responsabilidad del rasgo crítico*. Un diagrama puede hacer más clara la situación (leyéndolo “de adentro hacia afuera”, esto es, primero las líneas “continuas” y luego la “discontinua” y hechas las sustituciones respectivas):



CUADRO 2

Nótese que el diagrama parece proponer un análisis en tres “actos”. Primer acto: la modalidad o forma en que se aplica o se logra la precisión (quizá es más exacto decir: cierto grado de precisión) de la teoría (*i.e.*, la flecha que conecta \mathfrak{S}^1 y T^2). Segundo acto: la “falsedad” (total o parcial) de la teoría respecto de su campo de aplicación (*i.e.*, la flecha que conecta T^2 con o). Pero esto no alcanza: el tercer acto es decisivo. Para que nos encontremos frente al fenómeno analizado por Vaz Ferreira debe identificarse una *articulación* neta entre la precisión y la falsedad. Esto es: la falsedad debe ser *consecuencia* o *responsabilidad* de la incorporación de la precisión a la teoría (*i.e.*, la flecha “discontinua”). Un primer resultado valioso de la apelación a \mathfrak{D}^* es visibilizar en forma diáfana el *núcleo conceptual* del paralogismo, es decir, representar tal vínculo —más allá del dispositivo particular (teoría) y el rasgo protagónico (falsedad)—. Es éste el corazón de la falacia: el impacto cognitivo (de signo negativo) de la introducción de la precisión.

2.

Desde un punto de vista operativo, una ventaja de \mathfrak{N}^* es que sugiere una suerte de *circuito interpretativo*. Aunque en forma parcial (pues recoge aspectos propios del ejemplo discutido), esto se ilustra en el diagrama del Cuadro 2. Expresado luego con la generalidad debida, aquel circuito podría resaltarse (en el elenco de cuestiones) con estas interrogantes:

¿Cuál es el *dispositivo cognitivo* en funcionamiento?, es decir, ¿qué es T^2 ?

¿Cuál es la *forma o modalidad* en que la precisión lo afecta?, es decir, ¿cómo afecta \mathfrak{S}^1 a T^2 ?

¿Cuál es la *distorsión cognitiva* producida por T^2 ?, es decir, ¿tal distorsión envuelve, fundamentalmente, la relación de T^2 con uno o con ambos argumentos?

¿Cuál es el *impacto* de la forma en que se incrementa la precisión en T^2 en términos cognitivos?, es decir, ¿cómo impacta \mathfrak{S}^1 , al aplicarse en T^2 , en términos cognitivos?

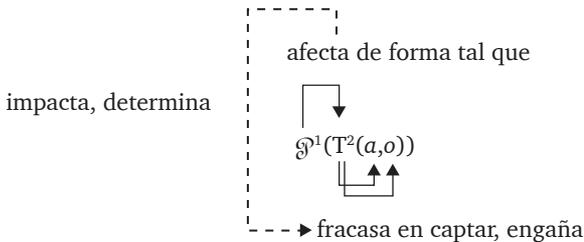
Este itinerario de cuatro “estaciones” interpretativas principales (respaldado por la interacción esquema/cuestionario) no agota la contribución heurística del modelo. Examinemos algunos de los casos ofrecidos por Vaz, y corroboremos la fecundidad de \mathfrak{N}^* .

He aquí su primera ilustración de la falacia de falsa precisión:

Por ejemplo, la psicología de Herbart. Procura este autor explicar la psicología por las matemáticas: todos los fenómenos mentales se explican por acciones y reacciones de las representaciones, las cuales se refuerzan o se excluyen del espíritu de acuerdo con leyes matemáticas; cada representación tiene un coeficiente de fuerza que se representa numéricamente; hay fórmulas matemáticas para los fenómenos mentales [...] Y semejante explicación produce un efecto engañoso: *hace creer* que la Psicología ha adquirido precisión; *hace creer* que la Psicología es una especie de ciencia exacta. Esta precisión es falsa, es ilegítima. (Vaz Ferreira 2008, p. 107)

Empecemos por nuestra primera interrogante. Respuesta: el dispositivo cognitivo es “la psicología de Herbart”; es decir, una teoría científica. Segunda interrogante. Respuesta: Herbart intenta “explicar la psicología por las matemáticas”. He aquí el modo, la forma como se introduce la precisión en la teoría. Tercera cuestión. Aquí la distorsión

cognitiva envuelve dos aspectos. Para usar el diagrama del Cuadro 2, se trata, por una parte, de un desajuste respecto del objeto de estudio. Vaz cree que alcanza con su descripción intencionada de las ideas de Herbart para hacer patente tal desajuste (“hay fórmulas matemáticas para los fenómenos mentales”) y esto se evidencia en cómo adjetiva la propuesta del teórico (“semejante explicación”). Pero es más explícito sobre el impacto de la teoría en el usuario: lo engaña (le “hace creer que la Psicología ha adquirido precisión”, le “hace creer que la Psicología es una especie de ciencia exacta”). Cuarta interrogante. Vaz *responsabiliza* a la “matematización”, esto es, a la introducción de la precisión matemática en la teoría, de producir la doble distorsión cognitiva mencionada: falsea y engaña. Como se habrá advertido, el impacto engañoso de la teoría (sometida a la acción de “matematización”) sobre el usuario (en nuestro esquema: *a*) es, comparativamente, más acentuado en términos expresivos por el filósofo que la infidelidad o desajuste respecto del campo de estudio (en nuestro esquema: *o*). Y esta constatación fina en términos estilísticos (inducida decididamente por el modelo) plantea la cuestión, directamente vinculada con ésta, de cuál es la jerarquización, no ya estilística, sino filosófica de ambos efectos. Una conjetura general: ¿no es acaso el efecto, para decirlo en palabras del filósofo, “falseante”, más básico que el efecto “engañador”? Dicho de otra forma, ¿la capacidad de “engañar” no supone la de “falsear”? La teoría falsea porque no se ajusta al campo de estudio, pero engaña no meramente porque distorsiona la realidad, sino porque adquiere (gracias a la matematización) un prestigio epistémico, una distinción cognitiva, una apariencia seductora de seriedad y objetividad. Y el doble efecto (falsear, engañar) envuelve, en relación con la teoría, dos relaciones distintas: con el objeto (*o*) y con el usuario (*a*). Luego, un enriquecimiento del texto del diagrama del Cuadro 1 logra hacer visible en forma más ajustada el tratamiento de este caso:



CUADRO 3

Dicho de otra forma: T^2 fracasa o no capta los “hechos psicológicos” (por decirlo *à la Vaz*), y engaña al usuario al hacerle creer que la precisión que ostenta es una virtud epistémica (las dos flechas que “parten” de T^2 y “desembocan”, respectivamente, en *o* y en *a*, representan esta compleja doble relación). No se sostiene que la percepción de la diferencia de énfasis en el texto de nuestro autor entre ambas dimensiones, así como la conjetura respecto del carácter más básico de la primera en relación con la segunda, surjan necesariamente a partir de la apelación al modelo \mathfrak{N}^* , pero resultaría injusto desconocer que éste las alienta y permite expresarlas de una forma neta. Una modesta coda metodológica: aquellas dos cuestiones debieran anotarse así mismo en el catálogo abierto de interrogantes, para potenciar análisis ulteriores.

Vaz agrega inmediatamente a este ejemplo otros dos: la “psicofísica” y la “psicometría clásica”. También anota, como ejemplo del mismo fenómeno en otras ciencias, “la aplicación de las matemáticas al testimonio histórico” (Vaz Ferreira 2008, p. 108) ¿Por qué agrupa el filósofo estos ejemplos? Porque comparten la modalidad de introducir la precisión (en forma “ilegítima”) en la teoría. Es decir: coinciden en la forma en que \mathfrak{S}^1 se aplica a T^2 , a saber, con la matematización. ¿Es ésta la única modalidad?

He aquí la respuesta (cursivas mías): “Pero los casos de falsa precisión en las ciencias, no son únicamente casos de *mala aplicación de las matemáticas*.” (Vaz Ferreira 2008, p. 108). La flecha que parte de \mathfrak{S}^1 y desemboca en T^2 , ¿debiera permanecer única? Según esta observación del autor parece evidente que admite al menos una variedad de interpretaciones.⁷ Veamos el siguiente ejemplo, que ilustra una nueva variante.

Escribe Vaz:

la pedagogía del doctor Berra, que tanta influencia práctica tuvo en nuestro país, era un caso muy característico de falsa precisión. Presentar la Pedagogía en la forma en que la presentaba aquel autor, *reducida* a un número fijo de leyes claras y precisas, que pueden contarse, que pueden

⁷Esta observación debiera convencernos de los beneficios de usar con flexibilidad la representación del referido núcleo conceptual y, sobre todo, adecuar esa representación a los intereses teóricos del proyecto. Si se trata de, por ejemplo, resaltar la diversidad de modalidades para incrementar la precisión de un dispositivo cognitivo, quizá resultara conveniente captar tal variedad en la parte gráfica y textual del diagrama del Cuadro 3. La idea es que el Esq^* se instancie plásticamente con el fin de contribuir al mejor desarrollo de la reflexión, no regimentándola, sino potenciándola.

numerarse, y susceptibles de ser aplicadas *deductivamente con un resultado infalible*; derivar esas leyes de una psicología que hace casilleros en el espíritu, y en que las llamadas facultades están claramente distinguidas, y separadas unas de otras; considerar que sólo existe un método determinado para enseñar cada orden de conocimientos y para adquirir cada orden de conocimientos; *todo eso era dar a la Pedagogía un aspecto de precisión completamente ilegítimo y falso, que se tradujo en nuestro caso, como ustedes lo saben, en resultados bastante dañosos.* (Vaz Ferreira 2008, p. 108)

La primera cuestión se resuelve de manera inmediata: se trata de una teoría, a saber, la teoría pedagógica de Berra. La segunda cuestión es descrita en forma detallada por el filósofo. Éste ya nos había advertido acerca de la novedad del ejemplo: ilustra una nueva modalidad de *implementar* la precisión teórica, que consiste en una estrategia algo semejante a una axiomatización *sui generis*. Obtenido un conjunto finito, manejable de leyes pedagógicas “claras y precisas” (derivables a partir de una teoría psicológica), éstas funcionarían como axiomas que nos permitirían “deducir” la totalidad de las aplicaciones necesarias. Esa axiomatización no consiste en otra cosa que “dar a la Pedagogía un aspecto de precisión completamente ilegítimo y falso, que se tradujo en nuestro caso, como ustedes lo saben, en resultados bastante dañosos.” A su vez, esta formulación responde a nuestras dos interrogantes restantes: nos explica que la operación axiomatizadora es responsable (ya que es “falsa e ilegítima”) de “resultados bastante dañosos”. Es decir, por una parte, aparece en forma neta el resultado de la axiomatización sobre la distorsión cognitiva (cuestión cuarta) y, por otra, se enfatizan los “aspectos dañosos”, esto es, los impactos de la teoría sobre los usuarios —aunque aun no identificándolos en forma neta (tercera cuestión)—. Cabe agregar que el desajuste falseador, aunque no se menciona de manera directa, aparece implicado por el juicio negativo acerca de la axiomatización. Dicho de otra forma: la axiomatización no parece compatible con la verdad de la teoría. Pero veamos cómo continúa el análisis. A continuación, Vaz se ocupa de justificar su descripción de la teoría de Berra citando *in extenso* a dicho autor. Sólo para ilustrar este esfuerzo y contextualizar las consideraciones de nuestro autor que le suceden inmediatamente, reproduzco un pasaje de Berra:

Se ve que, así como hay ocho clases de objetos conocibles, hay ocho métodos de conocer, uno para cada clase. Y, si se examina la posibilidad de que una clase de objetos sea conocida por más de un método, o de que por un método se puedan conocer varias clases de objetos, se formará la certeza de que tan imposible es lo uno como lo otro. (Vaz Ferreira 2008, p. 110)

Y luego figura un análisis detallado y rico de Vaz:

Ustedes comprenden el efecto que esta presentación de la ciencia produce sobre espíritus no preparados por la profundización. Todo esto es falsamente simplista: ni pueden distinguirse tan claramente las facultades unas de otras, ni pueden distinguirse tan claramente los métodos unos de otros; ni la marcha real y efectiva que el espíritu sigue de hecho en la adquisición de los conocimientos, puede esquematizarse de tal manera; ni, sobre todo, es posible llegar hasta contar las clases de objetos conocibles, los métodos para conocer. Hasta se concluye aquí que es imposible conocer una clase de objetos por más de un método, o conocer varias clases de objetos por un mismo método [...]; en realidad, cada caso, de hecho, es diferente: el proceso que sigue el espíritu en los casos concretos, el proceso psicológico real, no corresponde a ninguno de estos esquemas; podría cuando más usárselos para facilitar las explicaciones: sólo para eso, y poniéndose bien en guardia contra ellos; pero ustedes comprenden el efecto que una ciencia presentada de este modo, debe fatalmente producir: efecto falseante e inhibitorio, como decía: por una parte, conocemos mal (de esa manera que los franceses llaman *simplista*); por otra parte, la tendencia a investigar tiende a detenerse: “Hay ocho clases de objetos conocibles; hay ocho métodos: son de tal modo”; aprendemos esto, lo repetimos, iy se acabó la ciencia! (Vaz Ferreira 2008, p. 110)

Para su mejor examen, este texto puede dividirse en tres bloques. El primero se dedica a *resaltar* la articulación entre, por decirlo así, T^2-a ; sin embargo, no *especifica* el referido “efecto”, pues Vaz piensa, y así lo expresa, que su auditorio ya lo anticipa. El último párrafo sí incluye esa especificación: “la tendencia a investigar tiende a detenerse”. Es ésta una segunda e importante novedad (respecto de los ejemplos estudiados): *a*, por supuesto, es el usuario, pero podríamos pensarlo también *qua* agente (e incluir, por supuesto, al propio autor de la teoría en cuestión). Es decir, la articulación que se ilustra en el ejemplo es el efecto “inhibitorio” de la creación científica, provocado por “esta presentación de la ciencia”. El cierre de esta cita es contundente: ““Hay ocho clases de objetos conocibles; hay ocho métodos: son de tal modo”; aprendemos esto, lo repetimos, iy se acabó la ciencia!”. De nuevo, la advertencia de la doble novedad de este ejemplo (respecto del *tipo* de efecto y respecto del *agente o usuario de la teoría* en su calidad de creador de novedad científica) no es únicamente registrable a partir de la apelación al modelo \mathfrak{N}^* , pero debe reconocerse que se ve por él estimulada.

Un segundo y extenso bloque principia en “Todo esto es falsamente simplista” y detalla la refutación por parte del filósofo de tal teoría. Es decir: es una exposición de la articulación T^2-o . ¿Cuál es el objetivo?

Evidenciar la falsedad de T^2 . El tercer bloque (que comienza con “pero ustedes comprenden...”) resume y, como se dijo, especifica la doble articulación: T^2 falsea su campo de estudio e impacta inhibiendo la producción de conocimiento por parte de los usuarios *qua* agentes innovadores de la teoría. Los reduce a “repetir”. El doble efecto queda bien resumido por Vaz: “efecto falseante e inhibitorio”. Pero además no deja dudas acerca de dónde ubicar la responsabilidad de tal efecto (cursivas mías): “ustedes comprenden el efecto que *una ciencia presentada de este modo*, debe *fatalmente* producir”. Difícilmente encontraremos en Vaz una respuesta más neta a nuestra cuarta interrogante, así como una ilustración más elocuente de la precedencia de la condición de T^2 de teoría falsa (“simplista”) respecto de su carácter de teoría inhibitoria.

∩ℳ* llama la atención sobre el soporte o dispositivo cognitivo puesto en funcionamiento en cada examen de la falacia de la falsa precisión. ¿Siempre debe ser una *teoría*? La respuesta de Vaz es negativa. Los ejemplos hasta aquí analizados comparten tal dispositivo —y el filósofo los denomina, precisamente, “ejemplos en la ciencia pura” (Vaz Ferreira 2008, p. 111)—. En la próxima sección examinaré otra clase de ejemplos: “vamos a observar algunos de orden práctico” (Vaz Ferreira 2008, p. 111).

3.

El primer desafío importante de esta nueva pléyade de estudios de casos es que promete cuestionar en forma severa la aplicación del modelo ∩ℳ* tal cual figura en el Cuadro 3; aquel diagrama luce como sospechosamente tributario de (la selección como dispositivo de) la teoría. Si se abandona tal preferencia, puede anticiparse que un nuevo tipo de dispositivo requerirá una confección congruente del diagrama en cuestión. Veamos.

En el primer ejemplo aducido por Vaz el dispositivo no es ya una teoría, es un *procedimiento evaluativo* (cursivas mías):

En la mesa examinadora de un idioma, en la Universidad, existía la siguiente costumbre: los examinadores, para determinar su juicio, iban anotando, a medida que se desarrollaba el examen, las faltas en que incurría el alumno, clasificándolas según su naturaleza: faltas de pronunciación, faltas de traducción, faltas de ortografía, etc. Después, para discernir la nota, había una especie de *contabilidad*: cada falta de traducción valía, supongamos, por dos faltas de ortografía, y por cuatro faltas de pronunciación; el estudiante que no llegara a un cierto promedio de faltas, debía ser aprobado; el que pasara de ese promedio, reprobado; y hasta creo que

había alguna relación entre el número de faltas y las notas que le discernían. En esto *veían aquellos examinadores un modo de dar mayor precisión y justicia a sus fallos, y de evitar las discusiones tan frecuentes en estos actos.* (Vaz Ferreira 2008, p. 111)

Vaz describe aquí el procedimiento y subraya la resultante del mismo: los fallos del tribunal. Nótese que la ganancia (aparente) en “precisión y justicia” ocurriría en aquellos *productos* del procedimiento —éstos aparejarían, supuestamente, dos efectos benéficos, uno en atención principalmente al, por así decirlo, campo de aplicación de tales productos (precisión y justicia), y otro en relación con sus agentes productores (facilitar el acuerdo)—. Estas observaciones preliminares aportan ciertas pistas respecto a un ajuste posible del diagrama. Pero veamos ahora cómo identifica Vaz la falsa precisión en este caso (cursivas mías):

Era un caso claro de nuestra falacia de falsa precisión. No hay necesidad de explicar, por ejemplo, cómo, con el nombre de “errores de pronunciación”, de “errores de traducción” o de “errores de ortografía”, quedaban allí *clasificados* errores de importancia muy diversa; hay errores de tal naturaleza, que tal vez uno solo de ellos puede inhabilitar a un estudiante para obtener aprobación en un examen; hay otros errores, clasificables bajo el mismo rubro, que pueden no indicar nada grave; es más: aun puede haber cierta clase de errores que hasta indiquen inteligencia o superioridad [...] *De aquella manera se daba una aparente precisión a los hechos, cuando, en realidad, se los falseaba en absoluto.* (Vaz Ferreira 2008, p. 111)

He aquí un ejemplo similar (cursivas mías):

Algo análogo se vio ocurrir en algunas clases durante la vigencia del llamado “sistema de las exoneraciones”, hace poco, en nuestra Universidad. Profesores hubo que, creyendo proceder bien y creyendo darse a sí mismos un criterio *más exacto* y tal vez hasta *más justo*, llevaban también una especie de *contabilidad numérica* de los méritos y deméritos de cada estudiante en la clase. Algunos, y era el caso más sencillo, hacían un *promedio*: el que tenga un tanto por ciento de respuestas buenas puede ser exonerado de examen y el que no alcance a ese tanto por ciento no lo será. (Vaz Ferreira 2008, p. 112)

Y el correspondiente análisis de Vaz (cursivas mías):

Aun dentro de las mismas matemáticas, la aplicación era mala: un porcentaje sobre treinta o cuarenta respuestas, no significa lo mismo, en cuanto a probabilidades, que el mismo porcentaje sobre tres o cuatro. Pero, aún sin entrar en esta clase de objeciones, la mayor parte de la realidad escapa a

\mathfrak{S}^1 a los productos de T?”, es decir, “¿cómo afecta \mathfrak{S}^1 a (los diversos) T²?”. En los dos ejemplos de Vaz, parece funcionar a través de una especie de matematización (se representa numéricamente y luego se contabiliza y promedia). ¿Cuál es la distorsión cognitiva de T? Ésta se manifiesta en sus productos, a saber, en las evaluaciones, pues éstas falsean los “hechos” evaluados o, si se prefiere, el comportamiento evaluado (o), e impacta negativamente así mismo en los usuarios de la evaluación (a), brindándoles una certeza y seguridad ilegítimas. Respecto del primer aspecto, el filósofo es elocuente en el primer caso: “De aquella manera se daba una aparente precisión a [la descripción de] los hechos, cuando, en realidad, se los falseaba en absoluto”. Respecto del segundo aspecto, escribe Vaz: “La falacia de falsa precisión ocultaba todo esto a aquellos profesores y les hacía creer que con su sistema mejoraban el criterio.” La síntesis es análoga al tratamiento de los ejemplos de la “ciencia pura”: falsear y engañar. Por último, ¿cómo impacta \mathfrak{S}^1 en términos cognitivos en T? Una vez más, la opción de incremento de la precisión (del procedimiento) es la responsable de sus “efectos funestos”.

Quizá la novedad más interesante es la idea de Vaz de identificar y examinar *procedimientos de generación* de productos falaces; es decir, algo así como *mecanismos* cuyas características aseguran el carácter falaz de sus productos. Y este original enfoque resulta de una atención creativa a la *génesis* del fenómeno, a su *núcleo conceptual*, más allá del registro de la expresión.⁸

La respuesta a la segunda cuestión (“¿cuál es la *forma* o *modalidad* en que la precisión afecta T?”), es decir, el procedimiento) muestra de manera diáfana la variación del dispositivo cognitivo, reflejada en el tipo de argumentos elaborados por el filósofo para respaldar la predicación crítica. Éstos evidencian la mudanza del foco del análisis desde los resultados a los procedimientos que originan los resultados (en el contexto “práctico”). En cierta forma, el desafío de los ejemplos “prácticos” a la hora de identificar la presencia de la falacia supone, esencialmente, no detenerse en los casos o instancias, sino avanzar hacia el procedimiento o mecanismo subyacente que los genera. En tal sentido, la crítica *qua*

⁸ Carlos Pereda (con agudeza y erudición) nos enseña la posibilidad de distinguir en el tratamiento de las falacias dos grandes tradiciones: la lógico-dialéctica o aristotélica y la naturalista o baconiana (Pereda 2011, pp. 249–252). Podría quizá decirse que la primera identifica las falacias con “esquemas de argumentar incorrecto”, mientras que la segunda lo hace con “mecanismos de argumentar incorrecto”. Pereda ubica a Vaz en la segunda tradición (Pereda 2011, p. 252). Mi desarrollo presenta su filosofía como si administrara un equilibrio difícil entre ambas tradiciones.

falseadores o falsificadores de tales procedimientos muestra a Vaz en la plenitud de sus capacidades analíticas metodológicas. Así, cuando trata el caso de la enseñanza de idiomas, advierte en forma contundente las debilidades en la *representación* de los errores (“No hay necesidad de explicar, por ejemplo, cómo, con el nombre de ‘errores de pronunciación’, de ‘errores de traducción’ o de ‘errores de ortografía’, quedaban allí clasificados errores de importancia muy diversa”) y, luego, las consecuencias de esa infidelidad básica. Cuando trata el caso de los profesores universitarios, despliega una crítica doble: por una parte, una crítica a la *consistencia* de la aplicación de las matemáticas (“Aun dentro de las mismas matemáticas, la aplicación era mala: un porcentaje sobre treinta o cuarenta respuestas, no significa lo mismo, en cuanto a probabilidades, que el mismo porcentaje sobre tres o cuatro”) y, por otra, una crítica a la puntería representacional del *diseño* de la metodología (“El estudiante que los días en que no sabía la lección faltaba a clase tenía probabilidades, naturalmente, de obtener un porcentaje de respuestas acertadas superior al del estudiante que ese día asistía a clase con el objeto de aprender”). El relativo desbalance en la atención a la crítica respecto del otro “efecto” (el de engañar), se explica fácilmente por la consideración del filósofo de las capacidades del destinatario de la comunicación: ha sido advertido, una y otra vez, incluso en el contexto de este mismo capítulo, acerca de los riesgos de la seducción matemática. Pero, además, corresponde atender también, a la hora de explicar el éxito suasorio del paralogismo, su contribución a la facilitación (aparente) del consenso, a la evitación de la discusión (“veían aquellos examinadores un modo de dar mayor precisión y justicia a sus fallos, y *de evitar las discusiones tan frecuentes en estos actos*”).

El interés de Vaz Ferreira por rastrear el origen de las manifestaciones paralogísticas lo conduce, a medida que avanzan sus ejemplos, a una mayor dificultad para identificar la falsa precisión o, quizá, para superar los límites del fenómeno.⁹ Forma parte de las convicciones del filósofo la tendencia psicológica en las personas al “geometrismo” o el “simplismo” y su consecuencia: la búsqueda irreflexiva para evitar complejidades arduas, los consensos difíciles. Aquel sesgo actuaría como un impulso o una tendencia que empujaría a las personas a la adopción de “soluciones” falsamente simples, ilegítimamente precisas, en la medida en que se perciben como facilitadoras de los acuerdos. Parece notorio

⁹Las progresiones de los ejemplos en los diversos análisis de fenómenos paralogísticos y, en general, la política vazferreiriana de ejemplificación se discute específicamente en Seoane 2022.

que, en algún caso, ya no estamos tratando con el paralogismo, sino con un “derivado interesante” suyo. Leemos en Vaz (cursivas mías):

Un *derivado interesante de este sofisma*: a veces la gente hasta evita, se defiende, diremos, de que se le den datos que la compliquen, como si tuviera miedo a la complejidad real de las cosas, que desconcierta sus juicios, que quita a éstos su *simplicidad* y su *geometrismo* [...] se discutía, digo, si, dentro de ese nuevo plan, era mejor que los tres examinadores nombrados visitaran la escuela conjuntamente, o si convenía, al contrario, que cada examinador la visitara por su cuenta, separadamente, y que cada uno presentara un informe personal, en lugar del informe colectivo. Yo me inclinaba, más bien, a la segunda opinión [...] Entonces, se me objetó lo siguiente: “Supóngase usted que esos examinadores den informes distintos sobre la escuela; que, por ejemplo, uno nos diga que es buena, y otro nos diga que es mala: ¿qué hacemos?”. He aquí un caso típico de esta *derivación interesante de nuestro sofisma*. *Eso que se citaba como un inconveniente, era justamente la mayor ventaja.* (Vaz Ferreira 2008, pp. 113–114)

En un sentido intuitivo, este caso ya no resulta *stricto sensu* un ejemplo de falsa precisión; más bien se trata de una tesis de Vaz en torno a ciertos sesgos psicológicos favorecedores de la producción del sofisma. Otros ejemplos resultan de sesgos originados, ahora no ya en la psicología humana, sino en determinados diseños institucionales (que suponen la distribución de determinados fines o funciones sociales):

casi toda la enseñanza primaria y secundaria, puede decirse, está (y ello es hasta cierto grado inevitable) afectada de falsa precisión. Todo lo que nosotros aprendemos en la escuela y en el liceo, está simplificado, sime-trizado. No es la realidad misma, la que aprendemos: son esquemas simplificados. (Vaz Ferreira 2008, p. 114)

Así, en algunos casos puede no ser del todo claro si, estrictamente, el filósofo considera nuevos ejemplos o más bien fenómenos *vinculados* o *conexos* con el paralogismo (pero *diferentes*). ¿Puede resultar ʘǀ* aún de alguna utilidad? Es evidente que ya no provee un itinerario interpretativo enriquecedor más o menos estándar; sin embargo, sospecho que sus distinciones y énfasis pueden resultar todavía de alguna ayuda. Por ejemplo, sugieren en relación con estas últimas observaciones de Vaz una interrogante: ¿es lo mismo “simplificar” que “precisar ilegítimamente”? A la luz de las discusiones recientes, la respuesta puede rescatar en forma fina similitudes y diferencias. Similitudes: en ambos casos se produciría el doble efecto de falsear e inhibir (eventualmente) la profundización. Diferencia: en la simplificación, aquellos resultados son fruto

(mitigable) del tratamiento pedagógico; en la falacia, son producto de una operación cuyo objetivo es (en algunos casos) estrictamente la producción de conocimiento. La ganancia en la aplicación del recurso en el primer caso aparece más vinculada con la búsqueda de la claridad, de la inteligibilidad *qua* virtudes pedagógicas; en el segundo caso, parecería vincularse con la innovación para procurar el progreso cognoscitivo. Más allá de la resolución de una (eventual) disputa interpretativa, parece delinearse en forma nítida la contribución de \mathfrak{N}^* para refinar la comprensión del paralogismo.

4.

Dos aspectos originales sobre los que Vaz insiste en su examen de los paralogismos aparecen también en su análisis de la falsa precisión —en un texto agregado al capítulo tal cual aparece en Vaz Ferreira 1910 y titulado “Dos observaciones a propósito de la falsa precisión”—.

Al primero lo denominaré la *identidad conceptual* de los paralogismos. Este rasgo no depende del tipo de paralogismo bajo estudio, es decir, de si se trata de un paralogismo argumental (como, por ejemplo, la falsa oposición) o de si se trata de un paralogismo no argumental (como, por ejemplo, la falsa precisión). En cualquier caso, el paralogismo es conceptualmente identificable en el sentido de que resulta irreductible a su expresión. Algunos comentaristas seguramente dan un paso más. Por ejemplo, Vega Reñón sostiene que el paralogismo en Vaz es “un proceso o estado de confusión y una fuente de errores mentales y cognitivos antes que discursivos” (Vega Reñón 2008, p. 626). Dada la concepción del lenguaje de Vaz como impotente para captar la vivacidad y riqueza del pensamiento, mi observación se sigue inmediatamente de esta caracterización. Pero mi punto de vista (en clave de desarrollo) es más cauto: resulta evidente que Vaz no se afilia a la posibilidad de reducir el paralogismo a su expresión verbal. Luego, siempre es posible distinguirlo de su comunicación, de su manifestación expresiva ocasional. Mientras que la afirmación de Vega es ontológica (y certera, en clave interpretativa), la mía (en clave desarrollista e hipotética) es meramente metodológica: Vaz reconoce consistentemente aquella distinción (entre, por así decir, el paralogismo como contenido, independientemente de cuál sea su estofa, y la expresión del paralogismo) a la hora de identificar las falacias. Por ejemplo, en su tratamiento de la falsa oposición, nos advierte acerca de un ejemplo específico (cursivas mías): “He aquí un párrafo como tantos otros que se lee naturalmente todos los días, sin que nada en ellos, a primera vista, nos llame la atención; contiene sin embargo (*si se lo toma*

literalmente), una falacia grosera: falacia de falsa oposición.” (Vaz Ferreira 2008, p. 39). Es decir, si la lectura es literal, hay falacia (Seoane 2019a, pp. 94–97). En forma análoga, se extiende el filósofo en el caso de la precisión ilegítima (cursivas mías):

hay conveniencia en saber distinguir la *falsa precisión real* de la que es sólo *aparente o literal*. Es obvio que a veces empleamos términos, expresiones que sólo *literalmente implicarían falsa precisión*, pero que no la implican en el pensamiento, como cuando decimos “Tal escritor tiene cien veces más talento que tal otro”, lo cual quiere decir, simplemente, “mucho más”, sin que hayamos pensado realmente en cuantificar el talento; pues bien, hay otros casos en que, sin ser el hecho tan claro, es fácil sentir (y esto lo dice precisamente el buen sentido) que la falsa precisión es sólo aparente, que no ha existido realmente en el espíritu del que habla. (Vaz Ferreira 2008, p. 118)

La idea fundamental es que es necesario distinguir el paralogismo “real” del “aparente”. El último depende de una interpretación de la expresión relevante; por ejemplo, una lectura literal genera el paralogismo (real), una lectura metafórica o indirecta no lo genera. Apegarse a la literalidad para determinar la existencia del paralogismo es un error metodológico, es dar por sentada acríticamente una identificación inaceptable: el contenido con su expresión. La ambigüedad de esta última no nos permite afirmar la producción del sofisma real. Es necesario indagar más para saber si, en efecto, el paralogismo se ha producido. Identificar el paralogismo luego no es nunca la operación mecánica de examinar la expresión, sino de indagar si efectivamente se ha producido el “estado mental” paralogístico.

Una operacionalización de la distinción entre el contenido y la expresión se ve beneficiada por \mathfrak{N}^* , y en particular por el énfasis metodológico en el plano conceptual y la eventual tensión entre éste y la dimensión expresiva. Dicho de una forma tosca: desde el punto de vista metodológico, el primer plano es captado esencialmente por Esq^* ; el segundo (y sus relaciones con el primero) se encomienda a Int^* . Luego, aprovechando los recursos de \mathfrak{N}^* puede exponerse la situación planteada de una forma transparente. No hay sofisma; si el impacto de \mathfrak{S}^1 sobre T^2 no distorsiona cognitivamente la relación T^2 —o, no falsea propiamente. Si se entiende “cien veces más” *literalmente*, parecería configurarse el sofisma —pues supondría la cuantificación sustantiva del talento en unidades de medida—. Si se entiende “cien veces más” en forma figurada, *metafóricamente*, digamos como “mucho más”, no hay falacia —pues no nos comprometería con aquella cuantificación extravagante, sólo con la posibilidad de una comparación cuantitativa en forma general, sin ape-

lar a una medida precisa—. Pero adviértase que la opción metafórica lo que hace (en términos del modelo \mathfrak{N}^*) es desactivar una articulación T^2 -o (podríamos decir: directa, literal) y activar otra articulación T^2 -o (podríamos decir: indirecta, metafórica). Dado que, en este contexto, el efecto falseador es condición necesaria del efecto engañoso o inhibitorio (es decir, T^2 -a), cuando el primero no se produce, tampoco puede producirse el segundo. En la lectura literal se producirían ambos, en la metafórica, ninguno. En este último caso no se falsea, ni se engaña, ni se inhibe. No hay falsa precisión. En general, por lo dicho antes, los servicios de Esq^* nos ayudan a clarificar el dilema, pero *stricto sensu* no permiten resolverlo; un avance puede surgir a partir de una inteligente confección de Int^* . En este caso particular, podríamos hacer trabajar ambos componentes, pero es evidente que una lectura meramente razonable elimina la opción paralogística. Nadie leería sensatamente en forma literal el ejemplo examinado.

Hay un segundo aspecto que apunta Vaz sobre la falsa precisión. Quizá podría denominarse *la precisión como convención necesaria*. Escribe el filósofo (cursivas mías):

La segunda observación se refiere a una falsa precisión que, *ésta sí*, es *real*; pero es *necesaria*, y por ser *inevitable* o *conveniente* en estos casos no puede decirse que contiene un paralogismo; sólo la sería en el caso de que la *creyésemos real*. (Vaz Ferreira 2008, p. 118)

El pasaje revela cierta complejidad. La primera aseveración es que se trata de una falsa precisión “real”. ¿Por qué? Porque efectivamente se efectúa un incremento en términos de precisión, se atribuyen valores numéricos y se calcula usándolos. A diferencia del caso anterior, aquí la cuantificación es operativa —no tiene sentido una interpretación metafórica o indirecta que bloquee los cálculos precisos—. En este sentido, contrasta con el ejemplo antes discutido —es *real*, en oposición al caso anterior donde la interpretación metafórica usual hace que el sofisma no ocurra—. Éste es, digamos, un primer sentido de “real” en el texto de Vaz.

Ahora bien, tal cuantificación no se entiende, por así decirlo, representacional o sustantivamente; no “mide” o “mensura” en un sentido fuerte: es *convencional*. La adoptamos porque necesitamos hacerlo: es “inevitable”, es “conveniente” para el funcionamiento adecuado del ordenamiento jurídico:

Así, por ejemplo, las instituciones de seguros y los jueces en las sentencias de indemnización tienen que evaluar, por ejemplo, los miembros o partes de miembros que se lesionan o pierden en los accidentes de trabajo; y hay

tarifas que cada brazo equivale tantos salarios; la mano derecha, tantos salarios; un dedo, o una falange, tantos salarios, etcétera. (Vaz Ferreira 2008, p. 118)

Se entiende entonces por qué no es un paralogismo: porque encarna simplemente convenciones, su fundamento es aquella “necesidad”, aquella “conveniencia”, no, por así decirlo, su fidelidad a los hechos —la pretendida articulación habitual T²—o—. En tal sentido, no es real (en un segundo sentido de “real”). No caemos en paralogismo porque “nadie cree”, nos dice Vaz, “que sea ésa y precisamente ésa la relación de los distintos miembros, y que lo sea en los distintos casos” (Vaz Ferreira 2008, p. 118). Por ello caeríamos en el paralogismo, como dijo el filósofo antes, “si la creyésemos real”. Se convertiría en paralogística si no entendiéramos la operación cuantificadora en esta clave convencional, si pretendiéramos que posee virtudes cognitivas que, obviamente, no posee.

Puede resultar sorprendente: hay falsa precisión... pero no hay paralogismo. La idea de Vaz es que, en efecto, es una falsa precisión, pero debemos adoptarla, es “inevitable”. Los efectos de no emplearla serían abiertamente perjudiciales. Debemos cuidarnos, por supuesto, de “no llevarla más lejos”. Es decir: en cierto grado, los efectos del paralogismo se esfuman, pero si, por ejemplo, atribuyésemos un sentido estricto, digamos, a la equivalencia monetaria de la pérdida de un miembro, aquellos efectos aparecerán.

Tal *dualidad* o *duplicidad*, ¿es un rasgo idiosincrásico de la falsa precisión? Al igual que la observación anterior, la respuesta es negativa. Vaz vindica, por ejemplo, el valor de la falsa oposición en el terreno artístico, destacando que “en cierto grado y en ciertos casos” ésta produce efectos estimables. ¿Es falsa oposición? Sí. ¿Es paralogística? Aunque el filósofo habla del “paralogismo de falsa oposición”, reconoce la generación de consecuencias positivas que mitigan o diluyen los típicos efectos negativos sobre los que previene. Escribe Vaz (cursivas mías):¹⁰

el paralogismo de falsa oposición es, efectivamente, *en cierto grado y en ciertos casos*, estimulante. Es estimulante en arte, donde los creadores, los productores, pueden encontrar en la misma estrechez de sus conceptos, en

¹⁰No pretendo eliminar toda diferencia entre los dos casos, sino apenas señalar la sensibilidad contextual de ambos paralogismos. “En cierto grado y en ciertos casos” cambia la valoración de la aparición de éstos, pues muda los efectos que generan. Lo mismo vale para ejemplos estelares de las falacias verbo-ideológicas; véase, al respecto, Seoane 2021.

su oposición o su rivalidad contra conceptos, tendencias o escuelas, una fuerza; y, muchas veces, la encuentran, de hecho. (Vaz Ferreira 2008, p. 68)

Esta situación refleja una convicción fuerte que guía nuestra interpretación del filósofo uruguayo; en términos generales, la caracterización estructural no es suficiente para captar a plenitud el comportamiento del paralogismo. Los modelos \mathfrak{N} y \mathfrak{N}^* , al discriminar en forma neta la dimensión estructural y la contextual mediante sus dos expedientes metodológicos, resultan claramente útiles para evidenciar la insuficiencia estructural (es decir, de Esq y Esq*, respectivamente) y la necesidad de la complementación (es decir, de los respectivos Int e Int*).

5.

Vaz llama la atención sobre una pluralidad de modos o formas de incrementar la precisión cognitiva (en sentido lato) para teorías, procedimientos, informes, etc. No obstante, en esta pluralidad el filósofo advierte sobre la preeminencia de la matematización (cursivas más):

En general (y cabe aquí una breve digresión) las matemáticas son responsables de muchos de estos casos de falsa precisión en las ciencias; a tal punto, que, pasándolos en revista, y examinando la cuestión con ligereza, podríamos preguntarnos si la intromisión de las Matemáticas no habrá sido verdaderamente perjudicial para la ciencia en general. (Vaz Ferreira 2008, p. 108)

Y se responde (cursivas más):

Pero en seguida veríamos base amplia para la afirmación opuesta: Constaríamos las ventajas que la introducción de las Matemáticas ha reportado a las ciencias; los servicios que la Astronomía, la Física, la Química, etc., deben a las matemáticas. (Vaz Ferreira 2008, p. 108)

Formula luego una explicación del contraste (cursivas más):

Y entonces quizá viéramos bien la cuestión, si llegáramos a apreciar los hechos diciendo que las matemáticas han sido útiles a las ciencias cuando se han puesto a su servicio, cuando han procurado auxiliarlas; que, en cambio, les han sido perjudiciales cuando han procurado sustituirlas o imponerles artificialmente sus propios procedimientos. (Vaz Ferreira 2008, p. 108)

El pasaje es quizá algo metafórico. El contraste es entre “servir” o “auxiliar” y “sustituir” o “imponer”. La sugerencia parece luego apuntar al

carácter *instrumental* de las matemáticas; cuando éstas se adecuan a las exigencias sustantivas de la ciencia respectiva (física, astronomía, biología...), su incorporación metodológica es valiosa; cuando imponen su propia dinámica y sustituyen a aquella propia de la ciencia en cuestión, su aporte es distorsivo o dañoso. En el primer caso, el incremento de precisión es positivo, en el segundo, es falso o ilegítimo, es decir, una *falacia* de falsa precisión. Pero, ¿por qué falacia? No es descaminado recordar que la noción de paralogismo o falacia en Vaz posee los rasgos tradicionales del errar y, además, del engañar. Esta última dimensión suasoria resulta esencial para la singularidad del fenómeno. Como señalé antes, el prestigio de las matemáticas no necesita explicitarse, pues es evidente para su interlocutor, y por ello Vaz no se detiene a brindar una explicación de su poder seductor —para decirlo en los términos de \mathfrak{N}^* , no se concentra, en aquellos casos, en la relación T^2-o —. No obstante, esta aplicación epistémicamente virtuosa (iy exitosa!) de la matematización puede usarse para ofrecer una *explicación* de su potencial suasorio. En general, el filósofo resalta el valor de la precisión; como se recuerda, así comienza el capítulo: “El espíritu humano desea la precisión en el conocimiento”. Es decir, rescatar el impacto beneficioso de tal estrategia de incremento de la precisión (“cuando es legítima”), complementa la explicación de su éxito cuando se trata de un fenómeno paralogístico (falsa precisión), pues el primero prestigia y potencia la capacidad persuasiva del último (*i.e.*, cuando no es legítima). Éste parece ser un rasgo que comparten diversos paralogismos: extraer su fuerza suasoria de su similitud con un esquema o estrategia análoga y firmemente aceptada. Es fácil conjeturar cuál sería tal análogo; por ejemplo, en el caso de la falsa oposición, a saber, aquel en que la oposición es auténtica (independientemente de cómo se interprete tal relación). En ambos casos, el recurso a la propuesta de desarrollo respectiva (\mathfrak{N} , \mathfrak{N}^*) facilita su identificación.

Ahora bien, la anterior no parece ser la preocupación central de Vaz en esta extensa digresión en relación con la matematización; como se apuntó antes, el autor abre el capítulo con un reconocimiento general de la importancia del ideal de la precisión y, en particular, es razonable suponer que el prestigio de la matematización resulta contextualmente evidente. Si no es por tal razón, ¿por qué Vaz dedicaría esta descripción pormenorizada a la discusión del éxito de tal modalidad? La respuesta más cauta: por el predominio de tal estrategia, como los ejemplos lo evidencian y el propio filósofo lo subraya, y para evitar una lectura equivocada de su posición, esto es, como equivalente al rechazo sin más del conspicuo recurso metodológico. Pero quizá podría

conjeturarse una hipótesis más osada: porque no sólo es dominante aquella modalidad, por así decirlo, en clave *extensional*, dado el alto número de casos de falsa precisión que apelan a ella, sino porque tal preeminencia se manifiesta también de una forma más sutil, más indirecta, podríamos decir, en una clave *intensional*. Tal forma de aplicar la introducción de la precisión en la teorías o procedimientos poseería, además, una influencia paradigmática, modélica, ejemplar —respecto de otras formas no directamente matemáticas—. Por ejemplo, aunque no adopte el formato explícitamente cuantitativo, el caso de la teoría pedagógica de Berra (el ejemplo de modalidad alternativa propuesto por Vaz), ¿no aspira acaso al rigor del formato axiomático? ¿No peca, para usar una expresión del filósofo, de “geometrismo”? Por otra parte, los casos que ilustran los procedimientos son, con sus características propias, matematizaciones modestas. ¿Puede sustentarse tal conjetura interpretativa en el texto de *Lógica viva*? Sospecho que no. Pero merece notarse su potencial sugestivo —otorga, por ejemplo, un alcance más neto a la expresión “geometrismo” que podría pensarse ahora que alude a aquella preponderancia modélica—. Las cuestiones de, por una parte, la *identificación de la pluralidad de modalidades* para el incremento de la precisión (más allá del soporte cognitivo) y, por otra, la *comparación* entre tales modalidades, parecen resultar ideas que aliena el recurso a \mathfrak{N}^* .

Por último, la falsa precisión es un caso de falacia no argumental; \mathfrak{N}^* se ha aplicado con el objetivo de captar sus peculiaridades. He argumentado a favor de la fecundidad del modelo en el análisis de aquella falacia. Aprovechando en general la flexibilidad de su componente estructural y variándolo, por ejemplo, para captar los casos de paralogismos de carácter “práctico”, le he asignado una variedad de tareas. Pero, es evidente, esta flexibilidad podría aun resultar insuficiente ante nuevos desafíos. ¿Es \mathfrak{N}^* una ayuda heurística valiosa, en general, para abordar los paralogismos no argumentales de Vaz Ferreira? Ésta es una cuestión que deja abierta este modesto trabajo inicial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Pereda, Carlos, 2011, “Falacia”, en Luis Vega Reñón y Paula Olmos Gómez (comps.), 2011, pp. 249–252.
- Seoane, José, 2024, “Seis tesis sobre *Lógica Viva*”, *Revista Iberoamericana de Argumentación*, Segunda época, no. monográfico 4, pp. 81–93. <<https://doi.org/10.15366/ria2024.m4.007>>

- Seoane, José, 2022, “La ejemplificación en *Lógica viva*”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 54, no. 162, pp. 3–27. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2022.1381>>
- Seoane, José, 2021, “Estructuras válidas y argumentos falaces: un punto de vista vazferreiriano”, *Revista Iberoamericana de Argumentación*, no. 22, pp. 73–94. <<https://doi.org/10.15366/ria2021.22.003>>
- Seoane, José, 2019a, “Falsa oposición: cinco enigmas para el intérprete”, *Diánoia*, vol. 64, no. 82, pp. 85–113. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.82.1636>>
- Seoane, José, 2019b, “El programa lógico de Vaz Ferreira: ¿reforma o revolución?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 45, no. 2, pp. 245–265. <<https://doi.org/10.36446/rif2019182>>
- Vaz Ferreira, Carlos, 2008, *Sobre lógica. Textos de Carlos Vaz Ferreira*, estudio introductorio de José Seoane, Biblioteca Nacional/Departamento de Publicaciones-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.
- Vaz Ferreira, Carlos, 1910, *Lógica viva*, Tip. de la Escuela Nacional de Artes y Oficios, Montevideo.
- Vaz Ferreira, Carlos, 1899, *Apuntes de lógica elemental*, Imp. “El Siglo Ilustrado”, De Turenne, Varzi y C.^a, Montevideo.
- Vega Reñón, Luis, 2011, “Paralogismo”, en Luis Vega Reñón y Paula Olmos Gómez (comps.), pp. 444–445.
- Vega Reñón, Luis, 2008, “Paralogismos. Una contribución de C. Vaz Ferreira al análisis de la argumentación falaz”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, no. 31, pp. 625–640.
- Vega Reñón, Luis y Paula Olmos Gómez (comps.), 2011, *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Trotta, Madrid.

Recibido el 8 de junio de 2024; aceptado el 16 de julio de 2024.

La normatividad del saber-cómo: una defensa del marco de las actitudes normativas

[Know-How Normativity: A Defense of the Framework of Normative Attitudes]

JOSÉ GIROMINI

Instituto de Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Correo electrónico: jgiromini@ffyh.unc.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0003-3893-6843>

SOFÍA MONDACA

Instituto de Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Correo electrónico: sofia.mondaca@mi.unc.edu.ar

<https://orcid.org/0009-0009-0876-5650>

Resumen: Este artículo discute los aspectos normativos del *know-how*. Nuestro propósito es doble. Primero, examinamos ciertos enfoques del saber-cómo que, influidos por teorías fenomenológicas y de la cognición encarnada, utilizan un vocabulario “experiencialista”. Argumentamos que este vocabulario no logra captar aspectos cruciales de la normatividad del saber-cómo: la agencia que involucra, la generalidad característica de las interacciones normativas y el ajuste entre las acciones y los estándares sociales. Segundo, recomendamos el vocabulario de las actitudes normativas para dar cuenta de estos aspectos y señalamos su complementariedad con el enfoque de la normatividad situada. Defendemos, con espíritu pragmático, que los agentes competentes establecen relaciones normativas con el entorno al evaluarlo a través de sus acciones.

Palabras clave: antiintelectualismo, normatividad básica, normatividad situada, pragmatismo normativo, estándares normativos

Abstract: This paper discusses the normative aspects of know-how. Our purpose is twofold. First, we critically examine certain approaches to know-how that, influenced by phenomenological and embodied cognition theories, employ what we call an “experientialist” vocabulary. We argue that this vocabulary fails to capture certain crucial aspects of the normativity of know-how: the agency it involves, the distinctive generality of normative interactions, and the adjustment of actions to social standards. Second, we recommend the vocabulary of normative attitudes in order to accommodate these aspects, and we underline the complementarity between this framework and the “situated normativity” approach. In a pragmatist vein, we defend that skillful agents

establish normative relations with the world by evaluating it through their actions.

Keywords: anti-intellectualism, basic normativity, situated normativity, normative pragmatism, normative standards

Introducción

Desde la publicación de *El concepto de lo mental* (Ryle 1949), el saber-cómo ha sido objeto de un profundo interés filosófico. Las contribuciones de Ryle se han interpretado como una defensa firme del carácter antiintelectual de ese tipo de conocimiento, en contraste con el carácter intelectual del saber-que. Entre los aspectos característicos del saber-cómo, Ryle subrayó su peculiaridad normativa al argumentar que, aunque se trata de un saber que no puede juzgarse como verdadero o falso, involucra criterios o estándares que permiten discernir entre lo correcto e incorrecto, orientando así la ejecución de las acciones.

En los estudios recientes, muchos autores han profundizado en la lectura antiintelectualista del saber-cómo y han buscado definir con mayor precisión su singularidad normativa. En general, estas lecturas se arraigan en la tradición fenomenológica y en los enfoques de la cognición encarnada, desde donde respaldan una perspectiva que llamamos “experiencialista” de la normatividad del saber-cómo. Aunque esta idea de la normatividad ha recibido diferentes nombres —“mundana” (Cussins 2003), “implícita” (Lo Presti 2016) o “situada” (Rietveld 2008)— podemos decir que, en general, se centra en las interacciones y respuestas a solicitudes del entorno, las cuales son posibles sin que el sujeto necesite contemplar ciertos contenidos mentales (Dreyfus 2007a, Dreyfus 2007b; Cappuccio y Wheeler 2012).

Este trabajo participa en el debate sobre los aspectos normativos del saber-cómo. Su propósito es doble: ofrecer un examen crítico del uso del vocabulario experiencialista difundido en los estudios contemporáneos y recomendar, en su lugar, un vocabulario de actitudes normativas. Cabe aclarar que el diálogo que entablaremos aquí no se asocia con el que se entabla entre las concepciones intelectualistas y antiintelectualistas del saber-cómo. Por el contrario, los enfoques que cuestionaremos y el marco de las actitudes normativas constituyen dos modos diferentes de desarrollar las ideas antiintelectualistas de Ryle.

La estructura del trabajo es la siguiente. La primera sección ofrece un resumen de los aspectos centrales del saber-cómo tal como aparecen en la obra de Ryle. En la segunda sección consideraremos dos variantes que desarrollan el espíritu antiintelectualista de Ryle. En primer lugar,

revisamos los enfoques de la normatividad *básica* y argumentamos que su uso de cierto vocabulario experiencalista resulta inadecuado para dar cuenta tanto de los aspectos generales como agenciales de la normatividad del saber-cómo. En segundo lugar, presentamos la variante de la normatividad *situada* y cuestionamos la relevancia del uso que hace del vocabulario experiencalista para explicar el vínculo entre acciones individuales y prácticas sociales. No obstante, en la tercera sección rescatamos algunas intuiciones valiosas del enfoque situado para desarrollar el marco de las actitudes normativas. Argumentamos que, a diferencia de las estrategias que criticamos, este marco permite iluminar dos aspectos normativos cruciales del saber-cómo: por un lado, la idea de que los agentes competentes entablan relaciones normativas con el mundo y, por otro, la conexión que existe entre el modo en que los agentes competentes interactúan con su entorno y los estándares que se derivan de ciertas prácticas sociales.

1. *La herencia de Gilbert Ryle*

Comencemos con la famosa distinción que Gilbert Ryle (Ryle 1946 y Ryle 1949) introdujo entre dos formas de conocimiento, el saber-cómo y el saber-que, con el objetivo de desafiar la doctrina cartesiana de la mente. En ese entonces, la concepción tradicional de la mente sostenía que todo conocimiento era de naturaleza interna y proposicional. Ryle hizo equivaler esta noción con el saber-que y sostuvo que el saber-cómo posee una naturaleza distinta e irreductible. Delineó dos argumentos fundamentales: el argumento del regreso y el argumento de la gradabilidad. Mediante el primero resaltó las dificultades del intelectualismo para explicar cómo es posible pasar de la contemplación de proposiciones a la acción sin caer en un regreso infinito que, en última instancia, la volvería imposible. Mediante el segundo señaló la incapacidad de captar la gradabilidad inherente al saber-cómo mediante los valores binarios de la verdad o la falsedad que se utilizaron tradicionalmente para evaluar el saber-que. En consecuencia, Ryle defendió que el saber-cómo era lógicamente anterior e independiente del saber-que.

Luego de argumentar en favor de la primacía del saber-cómo, Ryle pasó a dilucidar su peculiaridad normativa. Observó que esta clase de conocimiento está regido comúnmente por principios, reglas, cánones o criterios (Ryle 1946, p. 8) que involucran estándares normativos que permiten discernir entre formas correctas o incorrectas, adecuadas o inadecuadas, buenas o malas, para realizar una acción. En armonía con sus críticas al intelectualismo, sostuvo que estos estándares normativos

no podían identificarse con proposiciones que se captan de manera consciente o reflexiva, ya que contemplar una proposición del tipo “siempre que x y y , entonces w ” es en sí mismo un acto que puede realizarse de manera inteligente o no.

En consecuencia, Ryle sugirió invertir el orden tradicional de la explicación normativa. Aun cuando las formulaciones de las reglas ofrezcan una descripción o definición parcial de lo que alguien sabe cuando sabe cómo actuar, éstas no gobiernan la acción, sino que se limitan a explicitar algo que los agentes ya saben hacer. En otras palabras, la adecuación normativa del saber-cómo es primaria y la formulación de reglas, antes que constituir la, presupone esa adecuación. “Las reglas”, observa, “como los pájaros, deben poder vivir antes de ser disecadas” (Ryle 1946, p. 11). Así, conocer una regla y saber responder a ella es un saber-cómo que se da *en la misma actuación*. Para un agente competente, comportarse del modo en que lo hace constituye una “segunda naturaleza” cuyos “nervios vivos” son las reglas (p. 14).

El firme espíritu antiintelectualista de Ryle y su énfasis en la primacía de la práctica han tenido una vasta influencia en la filosofía contemporánea. Determinar su alcance excede los propósitos de este trabajo. Nos limitaremos aquí a examinar algunas posiciones, por otra parte, muy difundidas, que heredan las críticas antiintelectualistas del autor y las hacen confluír con ciertas tesis claves de la tradición fenomenológica y de la cognición encarnada para comprender la normatividad del saber-cómo.

2. Enfoques experiencialistas de la normatividad del saber-cómo

Para introducir lo que llamamos enfoques “experiencialistas” de la normatividad del saber-cómo podemos presentar dos aspectos metodológicos que orientan sus explicaciones. El primero consiste en conceptualizar la acción de manera *relacional*. Las posiciones que nos ocupan parten de pensar la acción como una *interacción*, o un *ida y vuelta*, entre el sujeto que la realiza y la situación y los objetos presentes en ella; mediante sus acciones, los sujetos *entran en contacto* con el mundo, contacto que puede ser fluido o tenso, armonioso o trabado, sin requerir para ello la mediación de ciertos contenidos mentales. De este modo, se buscan explicar los aspectos normativos del saber-cómo a partir de un análisis de la naturaleza de dichas relaciones. Si se logra articular, primero, una explicación de cómo los agentes logran establecer vínculos directos y fluidos con el mundo, entonces resultará posible comprender cómo actúan hábilmente en respuesta a estándares normativos. El

segundo aspecto metodológico consiste en conceptualizar el contacto entre los agentes competentes y el mundo en términos de cierto *vocabulario experiencialista*. Es decir, un vocabulario que, al buscar alejarse de cualquier contenido mental, apela a las afecciones, los empujones, las invitaciones o los descontentos que experimentan los agentes competentes en el curso de sus acciones.

En lo que sigue nos ocupamos de dos variantes de esta perspectiva, la de la normatividad básica y la de la normatividad situada. Nuestros cuestionamientos quieren poner de manifiesto que los dos aspectos metodológicos que organizan estas perspectivas entran en conflicto: si las relaciones que los agentes entablan con el mundo se conceptualizan en términos experiencialistas, entonces resulta difícil especificar el carácter *normativo* de estas relaciones.

2.1 La normatividad básica y el problema del vocabulario experiencialista

Las posiciones que caracterizamos como defensoras de un enfoque de la normatividad básica argumentan, en términos generales, que los individuos actúan de forma inteligente al responder a las exigencias, estímulos o impactos del entorno diferenciando de manera no mediada lo apropiado de lo inapropiado. Esta tesis puede encontrarse ya en los primeros trabajos de Hubert Dreyfus sobre la acción inteligente, en donde postula la “intuición” como un mecanismo a través del cual un agente se basa en sus experiencias anteriores para desarrollar una comprensión no reflexiva, y posiblemente no consciente, de cómo actuar (Dreyfus y Dreyfus 1986, p. 28). Años después, Dreyfus utilizó la noción de “solicitudes para actuar” para referirse a las *affordances* motivadoras de la acción que aparecen en el entorno (Dreyfus y Kelly 2007). El autor recupera la idea, debido a Merleau-Ponty, de “campo fenoménico”, de acuerdo con la cual, cuando estamos involucrados en alguna actividad, el mundo constituye para nosotros no un conjunto de hechos, sino un campo de fuerzas que nos insta a realizar, o a abstenernos de realizar, ciertas acciones. En consecuencia, para Dreyfus la distinción entre sujeto y objeto se disuelve en el contexto de la acción, y el mundo se convierte en “la totalidad de las solicitudes interconectadas que nos atraen o repelen” (Dreyfus 2007a, p. 357).

De manera similar, Adrian Cussins establece una distinción entre dos tipos de normatividad. El primero concierne a los contenidos conceptuales y proposicionales que están regidos por la norma de la verdad. El segundo se relaciona con los contenidos no conceptuales y no

proposicionales inherentes a la acción hábil. Tal normatividad se identifica como “mundana”: funciona libre de intenciones y a partir de “los suaves choques del cuerpo y los sistemas informativos; las posibilidades cognitivas y las resistencias del entorno” (Cussins 2003, p. 154). Lo Presti 2016 establece una distinción similar: sostiene que la dimensión normativa de la acción hábil es previa a la noción de seguimiento de reglas. Así, mientras que las normas son dinámicas y sólo se comprenden en la práctica y en la interacción del organismo con otros organismos, las reglas surgen *a posteriori*, como una subclase de normas que permiten dilucidar la normatividad implícita. En relación con esto, podemos mencionar a Cappuccio 2023, quien argumenta que ante ciertas circunstancias los agentes recurren a heurísticas aprendidas durante su entrenamiento para extraer “empujones instructivos”, ya sea para la autorregulación (Sutton 2007; Porter, Wu y Partridge 2010) o para inventar nuevas reglas prácticas (Cappuccio y Wheeler 2012).

Aunque cada autor introduce sus matices distintivos, es posible vislumbrar rasgos comunes que componen lo que aquí llamamos la variante de la normatividad básica. En primer lugar, todas las propuestas respetan el mismo orden de explicación: primero, comienzan por establecer restricciones para los contenidos involucrados en el trato práctico con el mundo, para luego describir una normatividad que se ajuste a éstas. Así, defienden primero enfoques radicalmente antiintelectualistas respecto al contenido implicado en la ejecución del saber-cómo y argumentan que, al rechazar la presencia de contenidos conceptuales, proposicionales o representacionales en el comportamiento competente, es esencial postular una normatividad básica que se apoye en las interacciones directas del individuo con su entorno.

En segundo lugar, parece haber un acuerdo en sostener que los aspectos normativos del saber-cómo se vinculan a la manera en que el mundo se nos presenta. En la acción competente, el mundo aparece como un complejo de sugerencias prácticas localizadas (“por aquí sí”, “así no”, “continúa”, “detente”, etc.). De este modo, los autores parecen situar la normatividad básica, por así decirlo, “afuera”: las reglas a las que se ajusta la acción están presentes en el mundo mismo. Es éste quien “dicta” tales o cuales sugerencias normativamente cargadas y los agentes, mediante sus interacciones afectivas, buscan responder a ellas. Analizaremos con mayor claridad este asunto cuando lo contrastemos con la variante de la normatividad situada (2.2).

Consideramos que la concepción de la normatividad básica del saber-cómo presenta dos dificultades serias. Aunque estas dificultades están relacionadas, las abordaremos por separado.

2.1.1. El problema de la agencia

La primera dificultad se desprende de la noción de agencia débil o desdibujada que subyace en sus argumentos. Los intentos por eliminar la mediación de la mente en el flujo continuo de la acción conducen a tesis radicales en las que la distinción entre sujeto y objeto se vuelve difusa. Así, tal como Dreyfus 2007b (p. 357) sugiere, los agentes deben ser vistos como “fuerzas” que chocan o fluyen con otras fuerzas, antes que como sujetos que proponen y ejecutan uno u otro curso de acción.

Sin embargo, debemos notar que para que el marco de las invitaciones, empujones o solicitudes funcione, necesitamos postular algún grado de separación conceptual entre el agente y el mundo. Esto se debe al hecho de que, para poder especificar *cuáles* son las invitaciones que el mundo le presenta al agente, es preciso especificar antes qué está intentando hacer. En otras palabras, las invitaciones parecen ser relativas al curso de acción que se está realizando. Si no hubiera un agente específico al cual se dirigen, las invitaciones serían ciegas.

Consideremos una mezcla de agua y harina que puede tener una u otra proporción: más harina que agua, más agua que harina, iguales cantidades, etc. Nuestra idea es que, de una mezcla con una proporción determinada, no se sigue aún ninguna invitación determinada. Si un agente prepara pan y está lidiando con una mezcla donde flotan algunos grumos de harina, sin duda será invitado a agregar más harina (“así no”, “más harina”); pero si el agente prepara engrudo, quizá la invitación sea “continúa así”, “ya casi”.

Si bien resulta razonable pensar, en general, que el mundo nos ofrece sugerencias normativas en el curso de nuestro intercambio práctico con él, como si estuviera señalizado con banderitas rojas y verdes, no hay que olvidar que las banderitas *específicas* que el mundo presenta dependen del curso de acción que intentamos llevar adelante. Que un estado de cosas tenga una bandera de un color, y no del otro, es relativo al propósito que estemos persiguiendo.

Nótese que esta objeción no les atribuye a los autores que hemos considerado la idea de que los empujones, invitaciones o solicitudes mundanas sean objetivas. Somos conscientes de que ellos insistirían, como se desprende del uso que hacen de la noción de *affordances*, en que las posibilidades que el mundo ofrece dependen de nuestras capacidades; en otras palabras, que la idea de invitaciones es una idea esencialmente relacional. Lo que queremos decir, sin embargo, es algo más exigente. No sólo se trata de que el mismo estado de cosas del mundo se presente como siendo x para quien tiene la capacidad $C1$, y como

siendo y para quien tiene la capacidad $C2$; se trata, por el contrario, de que un sujeto competente, que tenga $C1$ y $C2$, ejercitará frente al mismo estado de cosas una u otra en función de la acción que esté realizando o desee realizar.

La idea de la acción competente y, en consecuencia, del modo en que el mundo se presenta a ésta, es más exigente que la idea de una capacidad que se dispara como respuesta a una ocasión propicia. Esto es así porque, usualmente, los agentes poseen una diversidad de capacidades. Por ejemplo, un panadero puede ser capaz de hacer tanto pan de molde como pan dulce, y podría encontrarse en una situación con todos los elementos necesarios para hacer ambas recetas. Aunque comience su acción preparando pan de molde, durante el proceso podría decidir cambiar a la receta de pan dulce debido a un antojo repentino para la merienda. Al cambiar su plan, cambiarían los colores de las banderas que se le presentan. El azúcar y las frutas brillantadas, que antes no le solicitaban ninguna acción, ahora le solicitarían ser añadidas. Así, la idea del ejercicio de un saber-cómo requiere una noción de agencia más robusta: no es suficiente decir que un agente es capaz de hacer tal o cual cosa ante tal situación; por el contrario, hay que tener en cuenta que sus “planes” de acción o sus intereses median entre las invitaciones del mundo y la ejecución de sus capacidades.¹

2.1.2. El problema de la *generalidad*

La segunda dificultad que encontramos con la variante de la normatividad básica se vincula al lenguaje “experiencialista” que se emplea para conceptualizar las interacciones que los agentes competentes tienen con el mundo. Sostenemos que el uso de este vocabulario experiencialista, que enfatiza los rasgos particulares de las interacciones de los agentes, tiende a desdibujar ciertos aspectos de *generalidad* que son distintivos de cualquier fenómeno normativo propiamente dicho. En consecuencia, no permite caracterizar las relaciones que los agentes competentes entablan con el entorno como relaciones normativas.

¹Nuestra concepción de la agencia en el saber-cómo no pretende minimizar la importancia de la normatividad que surge de las exigencias en situaciones particulares. Al contrario, creemos que estas demandas son cruciales para el ejercicio de una habilidad, en especial en contextos que requieren de un comportamiento en tiempo real. Por ejemplo, un violinista que participa en una *jam session* responde normativamente a la exigencia de una situación en vivo. Sin embargo, sostenemos que esto es posible gracias a su entrenamiento, a la capacidad adquirida y a la intención de hacerlo en ese momento.

Las solicitudes de Dreyfus, los suaves choques de Cussins o los empujones interactivos de Cappuccio están diseñados para poner de manifiesto, e incluso parte de la fuerza de sus descripciones reside en eso, el sutil ajuste entre las acciones y los contextos particulares. Así lo ilustra el famoso ejemplo del motociclista de Cussins 2003 (p. 151): el “conocimiento” que tiene un agente de la velocidad a la que circula, y las respuestas adecuadas que realiza, cambian de situación a situación; incluso aunque vaya a la misma velocidad (digamos, 90 km/h), las solicitudes que recibirá del mundo serán distintas si la calle está despejada, si hay algunos autos, si viaja junto con los Hell’s Angels, etc. Sin embargo, lo que busca iluminar este marco, a saber, la (casi irreductible) especificidad de cada interacción con el entorno, contradice la idea de que esas interacciones sean normativas.

Regresemos al cocinero que decide hacer pan. Durante la preparación de la masa se encuentra con que la mezcla que ha hecho resulta demasiado líquida. De acuerdo con las ideas de la normatividad básica, la masa líquida invita al cocinero a agregar más harina. Esta invitación es normativa en el siguiente sentido: si el cocinero agrega harina, habrá hecho algo correcto o adecuado para la situación; el mundo, en el contexto de su actividad, le sugiere o le impone el “deber” de agregar harina. Ahora bien, imaginemos que, al día siguiente, el cocinero se enfrenta otra vez a una masa demasiado líquida. En esta nueva situación, el cocinero entabla nuevas interacciones con nuevos elementos: no sólo no se trata de la misma mezcla del día anterior ni de los mismos ingredientes, podemos incluso suponer que no se encuentra en la misma cocina. ¿Cómo explicitamos ahora las invitaciones que hace el mundo a responder de tal o cual modo (por ejemplo, agregando harina)?

Aquí aparece el problema. El marco experiencialista es perfectamente compatible con que nuestro cocinero, que hoy está en su cocina, reciba, ante una masa aguada, invitaciones diferentes de las que recibió ayer ante una masa igual cuando estaba en la cocina de su trabajo, y diferentes de las que recibirá mañana en la cocina de su amigo. Esta consecuencia resulta poco intuitiva cuando pensamos en los rasgos normativos de la acción competente. ¿No diríamos acaso que el cocinero, ante tres masas aguadas, se encuentra en situaciones *normativamente* similares? ¿O incluso en la *misma* situación en lo que a sus aspectos normativos respecta? Quisiéramos decir que el experto, que sabe cómo hacer pan, recibe en cada caso en que se encuentra con una masa demasiado líquida la misma invitación del mundo (“más harina”) o invitaciones muy similares (“un poco más de harina”, “un poquito más de harina”).

Cuando pensamos en la corrección o en la incorrección (sea de un objeto, de un acto, de un procedimiento o de algo más) estamos pensando en estatus esencialmente repetibles. No podríamos decir, por ejemplo, que una masa es incorrecta o inadecuada para amasar pan por ser demasiado líquida, sin decir también que otras masas similares también serán incorrectas o inadecuadas por el mismo motivo. Del mismo modo, tampoco diríamos que una respuesta, como agregar más harina, es correcta en el marco de la actividad de preparar pan sin decir que también lo son otras respuestas similares ante situaciones similares. Los estatus normativos son esencialmente *generales*: o son aplicables a muchos casos o no se aplican en ninguno (Giromini 2019, Giromini 2023).

Si esto es así, para contar como genuinamente normativas las invitaciones que el mundo le hace al cocinero deben ser igualmente generales. No puede ocurrir que, para un agente que dirige su acción a un mismo tipo de actividad —como hacer un pan—, una masa aguada le pida más harina hoy, pero otra masa similar no se la pida mañana; de ser así, no estaría entablando una relación normativa con ninguna de las dos. Sin embargo, ya señalamos que el marco experiencialista admite, e incluso alienta, esta posibilidad lógica.

En consecuencia, el marco de las invitaciones, empujones o solicitudes, con su énfasis en el “aquí y ahora”, no parece ofrecer los recursos conceptuales apropiados para captar la *generalidad* que es propia de cualquier interacción en que el mundo aparece ante los agentes competentes como cargado de significaciones normativas.

Notemos que Dreyfus podría estar iluminando cierto nivel de generalidad en su modelo de adquisición de habilidades (Dreyfus y Dreyfus 1986; Dreyfus 2002). Allí sostiene que, una vez que el novato supera las primeras etapas de aprendizaje y se convierte en un agente competente, sus experiencias, tanto exitosas como negativas, se sedimentan y fortalecen la posibilidad de respuestas exitosas e inhiben a las que no lo son. Esta etapa del proceso podría posibilitar cierto nivel de generalidad: el agente actúa de manera similar en situaciones presentes porque en ocasiones anteriores actuó de forma similar y obtuvo resultados exitosos. En otras palabras, las experiencias sedimentadas fomentan hábitos de comportamiento.

Sin embargo, consideramos que tal explicación incurre en un error que puede entenderse mejor a la luz de una concepción wittgensteiniana de la normatividad. Wittgenstein (en Wittgenstein 1953 y Wittgenstein 1956) defiende una posición antirreduccionista de la normatividad al enfatizar que no existe una base ulterior que explique el seguimiento de reglas. Desde este enfoque, critica la idea de que *el acuerdo* puede

considerarse la base fundacional del seguimiento de reglas. Su respuesta está clara: el acuerdo ya constituye un seguimiento de reglas; no hay nada que lo preceda.

Ahora bien, cuando Dreyfus sostiene que las experiencias sedimentadas constituyen una suerte de base estable que guía al agente a actuar de un modo u otro, ¿no incurre, aunque de una manera más sofisticada, en el error que se ha criticado? ¿No ocupan estas experiencias sedimentadas el mismo lugar teórico que *el acuerdo* que Wittgenstein cuestiona? En la explicación de Dreyfus, tales sedimentos se presentan como una base prenortativa sobre la cual se fundamenta la normatividad de la acción del agente. De hecho, sería extraño considerar que tales experiencias sedimentadas son normativas *per se*; son, más bien, sucesos vivenciados que luego dan lugar a hábitos que, a su vez, podrían tener —o no— cierto carácter normativo.

Por lo tanto, insistimos en nuestra crítica. El argumento que esgrimimos no sugiere que los defensores de la normatividad básica agrupados aquí abogan por una normatividad centrada sólo en casos particulares, negando explícitamente el aspecto general del fenómeno. Más bien, la crítica busca evidenciar que apelar a las experiencias sedimentadas para explicar la normatividad y su carácter general resulta insatisfactorio. Esto se debe a que, o bien postulan experiencias que son sucesos de naturaleza no normativa o prenortativa, con lo que incurren en el error wittgensteiniano, o bien, aun cuando pretenden defender la generalidad, sostienen un marco teórico que carece de recursos conceptuales para explicarla de manera satisfactoria.²

2.2 La normatividad situada de Rietveld

Entre los enfoques antiintelectualistas, la variante de la “normatividad situada” desarrollada por Erik Rietveld y sus colaboradores (Rietveld 2008; Rietveld y Kiverstein 2014; Rietveld y Brouwers 2017; Kiverstein 2024) merece una atención especial porque presenta ajustes significativos que la hacen menos vulnerable a las objeciones que acabamos de plantear. Su examen constituye entonces un buen puente entre las posiciones que hemos cuestionado y el marco de las actitudes normativas que queremos defender.

Antes de proceder con este examen, conviene hacer una precisión exegética. En el artículo “Situating Normativity” (Rietveld 2008), el

²Wilkinson y Chemero 2024 expresan una objeción similar a ésta, vinculándola a la crítica del Mito de lo Dado.

autor, mediante la noción de comportamiento afectivo, otorga un lugar central al vocabulario experiencialista para analizar los aspectos normativos de la acción competente. Sin embargo, esta noción no se encuentra en los trabajos en los que Rietveld y Kiverstein sitúan el ejercicio de las habilidades en el marco de una teoría socio-material de las *affordances* (Rietveld y Kiverstein 2014; Kiverstein 2024), o bien aparece sólo en un párrafo aislado en el trabajo donde Rietveld y Brouwers 2016 conceptualizan la acción competente a partir de la idea de un “agarre óptimo” con la situación en la que se desarrolla.

Excede los límites de este trabajo determinar si las diferencias que observamos corresponden a un cambio conceptual o simplemente a uno de énfasis. Sin embargo, teniéndolas en cuenta, queremos ser cuidadosos y limitar el alcance de las reservas que presentaremos a continuación a ciertas posiciones que aparecen en “Situated Normativity”. En contraste, en la sección siguiente, subrayaremos los muchos rasgos similares o complementarios que la concepción de Rietveld de la normatividad del comportamiento competente tiene con la nuestra.

2.2.1 La idea de comportamiento afectivo en “Situated Normativity”

La tesis central que Rietveld busca establecer en “Situated Normativity” es que actividades expertas tan complejas como las que llevan adelante arquitectos, sastres o artesanos pueden concebirse como “acciones irreflexivas” dotadas de aspectos normativos (Rietveld 2008, p. 974). Su propuesta se ordena alrededor de dos ejes: por un lado, iluminar el carácter irreflexivo de la acción competente de agentes expertos a partir de la idea de “comportamiento afectivo”; por otro, mostrar cómo esos comportamientos afectivos están dotados de aspectos normativos por su ubicación en ciertas prácticas sociales.

A partir de ciertos conceptos clave de las *Lecciones sobre estética* de Wittgenstein (Wittgenstein 1966), Rietveld 2008 (p. 977) sugiere que debemos comprender la relación que los agentes expertos entablan con sus objetos de trabajo en términos de “apreciaciones”. Las apreciaciones que los agentes hacen de sus objetos se manifiestan en comportamientos afectivos que expresan descontento o satisfacción. Aquí el término “descontento” es técnico. Rietveld encuentra en Wittgenstein una distinción entre la experiencia de la mera disconformidad y la del descontento dirigido, característica de la experticia. En la vivencia de la disconformidad, un agente siente vagamente que algo está mal o que hay algo raro en el objeto con el que interactúa. Por el contrario, la vivencia del descontento dirigido es mucho más específica: el agente que experimenta el descontento identifica inmediatamente, entre muchas posibilidades, cuál es el

curso de acción que debe tomar para mejorar la situación o resolver el problema que se le presenta (Rietveld 2008, p. 981).

Lo que distingue una experiencia de disconformidad (de vago sentimiento de inadecuación) de una de descontento dirigido (en la que se capta inmediatamente una inadecuación específica del objeto), son las habilidades prácticas que tiene el agente para hacer que el objeto sea de una manera u otra. Podríamos incluso decir, aunque Rietveld no lo describe exactamente así, que el paso de la experiencia de la disconformidad a la del descontento marca la diferencia entre la experiencia novata y la experiencia experta. Así, un cocinero experto se siente descontento con una masa que se le presenta como específicamente aguada —en oposición, por ejemplo, a rara— en la medida en que cuenta, en su repertorio conductual, con la posibilidad de añadirle más harina. La contracara de la experiencia del descontento en la interacción normativamente situada es la experiencia de la “satisfacción” o de la “disminución de la tensión normativa” (Rietveld 2008, p. 981). Una vez que el cocinero interviene y añade harina, su descontento se reduce paulatinamente, hasta el punto en que se siente satisfecho. Así, la vivencia de la inadecuación normativa se asocia con el descontento y la vivencia de la adecuación normativa con la satisfacción.

Advirtamos que este desarrollo tiene repercusiones para la comprensión de la agencia en el saber-cómo. Las variantes de la normatividad básica, como ya hemos descrito, afirman que el mundo se presenta como un campo de fuerzas que sugiere o impone “reglas” a la acción. De acuerdo con esta perspectiva, el agente simplemente responde si tiene la capacidad para hacerlo; en caso contrario, no actúa. En cambio, la propuesta de la normatividad situada de Rietveld invierte la relación entre el mundo y el agente al proponer una noción más robusta de agencia. Los objetos mundanos se experimentan como adecuados (generando satisfacción) o inadecuados (generando tensión) en función del propio agente, su repertorio conductual, sus aptitudes para definir un curso de acción entre muchos y para ajustar, modificar o frenar su actividad.

Hay un segundo aspecto en el que la propuesta de Rietveld se diferencia de las variantes de la normatividad básica, a saber, en su intento de entender “cómo la normatividad situada *individual* puede estar de acuerdo con normas sociales” (Rietveld 2008, p. 974; las cursivas son nuestras). Al autor le preocupa explicar el vínculo entre las satisfacciones y descontentos que un agente puede experimentar respecto a un objeto y las adecuaciones o inadecuaciones de ese mismo objeto de acuerdo con una práctica social. Para explicar la coincidencia entre, por ejemplo, una masa que satisface a un cocinero y una masa correcta

según la práctica culinaria (“uniforme y sin grumos”, como dice la receta), apela a la noción de entrenamiento (p. 988). La idea general es que las experiencias de los expertos no son caprichosas, sino que han sido moldeadas por un proceso social de modo tal que los resultados que efectivamente arrojan suelen concordar con los resultados esperables a la luz de la práctica en la que se inscriben. Así, el autor enfatiza, y busca acomodar, el requisito normativo elemental, célebremente señalado por Wittgenstein 1953, de que lo que es correcto no puede ser igual a lo que le parece correcto a alguien. Este último aspecto expresa una sensibilidad hacia la naturaleza de los fenómenos normativos que no encontramos en las variantes de la normatividad básica.

2.2.2 Nuestros reparos respecto al uso del vocabulario experiencial
Permítasenos profundizar algo más en la concepción de Rietveld del ajuste entre respuestas individuales y prácticas sociales. Su estrategia central consiste en reemplazar la idea de que los agentes competentes actúan de acuerdo con representaciones de reglas buscando explícitamente que los objetos con los que trabajan sean correctos, por la idea de que los agentes competentes desarrollan comportamientos afectivos que tienden a disminuir el descontento que sienten respecto a esos objetos. Rietveld reemplaza una concepción intelectualista del seguimiento de reglas por una *afectiva*. El comportamiento *compelido* por las reglas de una práctica es un comportamiento afectivo. De ahí que diga que el “descontento dirigido a” las respuestas individuales “a un orden normativo” (Rietveld 2008, p. 994). Lo que explica que cierto comportamiento afectivo valga como el seguimiento de una regla es, por supuesto, el entrenamiento. Mediante este último, los agentes aprenden a que les importe o les preocupe “la corrección de las cosas correctas” (p. 995). Pero esta preocupación por lo correcto tiene la forma de cierta *sensibilidad afectiva*. Ante una masa aguada, el cocinero experto no se representa proposicionalmente su incorrección, sino que experimenta cierto descontento que disminuye en la medida en que hace que la masa adquiera las proporciones correctas. Y tampoco se representa una masa proporcionada como correcta, sino que siente su corrección bajo la forma de cierta satisfacción.

Está claro que esta forma de comprender el carácter normativo de las relaciones afectivas que los agentes entablan es, sin duda, menos vulnerable a las reservas que presentamos contra las variantes de la normatividad básica. El problema de usar un vocabulario experiencial para explicar las relaciones normativas entre el agente y su entorno reside, según nuestra objeción, en su carácter particular. No hay nada en la idea

de tener una vivencia ante un objeto particular en ciertas circunstancias que implique que esa vivencia deba repetirse frente a un objeto similar en circunstancias similares. Por el contrario, la lógica de las relaciones normativas sí requiere de una generalidad. Al concebir los descontentos y satisfacciones de los agentes como el resultado de una sensibilidad entrenada para ajustarse a una práctica social, Rietveld consigue captar esa generalidad. Sin embargo, en nuestra opinión, lo hace al costo de vaciar el peso que el aspecto específicamente afectivo del comportamiento tiene en su explicación. Permítasenos explicar esto.

Si observamos con cuidado el esquema de Rietveld podemos notar que lo que ata las respuestas individuales a un orden normativo no es el hecho de que éstas tengan cierto carácter afectivo, sino el hecho de que hayan sido entrenadas. Dicho de otro modo, en la explicación que ofrece sobre la concordancia entre las respuestas individuales y las prácticas sociales, es una *contingencia* que esas respuestas sean afectivas (y, *a fortiori*, que consistan específicamente en descontentos y satisfacciones). La explicación seguiría siendo la misma si los agentes expertos tuvieran cualquier otro rango de experiencias o elementos subjetivos. Mientras esté garantizado, por la vía del entrenamiento, que los agentes den respuestas genéricamente “positivas” y “negativas” ante objetos socialmente correctos e incorrectos, la fenomenología específica de estas respuestas deja de ser importante. Puede ser que los agentes estén entrenados para *pensar* que hay algo malo, para tener la experiencia estética de la *fealdad* o para *enojarse* cuando lidian con un objeto incorrecto sin que se pierda el lazo con el orden normativo. Incluso podríamos imaginar a diferentes agentes cuyas reacciones prácticas positivas (seguir mezclando) o negativas (agregar harina) estuvieran acompañadas por experiencias diferentes: uno piensa, otro detecta lo bello y lo feo y otro se enoja o se alegra. El vínculo entre los tres agentes y el orden normativo sería, sin embargo, *el mismo*.

La moraleja que buscamos extraer de estas objeciones es la misma que la del apartado anterior: sea cual fuera el potencial, que no subestimamos, que el vocabulario experiencial tiene para iluminar ciertos aspectos de la acción competente, cuando se trata de pensar sus aspectos *normativos* resulta más apropiado apelar a un vocabulario con otro tipo de estructura lógica. A continuación queremos recomendar un vocabulario que consideramos prometedor en este sentido: el de las actitudes normativas.

3. *Actitudes normativas y saber-cómo*

En las secciones precedentes consideramos la manera en que los enfoques antiintelectualistas buscan explicar dos aspectos cruciales de la normatividad del saber-cómo: (1) el hecho de que los agentes competentes entablen relaciones normativas con el entorno y (2) el vínculo entre las reacciones de los agentes competentes ante el entorno y las correcciones e incorrecciones que se desprenden de sus prácticas sociales. Permítasenos resumir los resultados de este examen.

Desde el punto de vista negativo, cuestionamos el uso de lo que llamamos el vocabulario “experiencialista” que explotan tanto las variantes de la normatividad básica como la concepción que presenta Rietveld 2008. Objetamos dos aspectos de este marco experiencialista: (1) en el caso de la normatividad básica no resulta apropiado para conceptualizar en términos normativos las relaciones entre agentes y entorno; y (2) resulta explicativamente superfluo en “Situated Normativity” para dar cuenta de cómo se atan las reacciones individuales al orden normativo de las prácticas sociales.

Desde un punto de vista positivo, encontramos en Rietveld 2008 algunos materiales importantes para conceptualizar los dos aspectos cruciales de la normatividad del saber-cómo. Por un lado, la distinción, que retoma de Wittgenstein, entre lo que a un agente *le parece correcto* y lo que *es correcto* (de acuerdo con una práctica social); por otro, la idea de que el comportamiento competente se estructura mediante reacciones *prácticas* positivas y negativas frente a situaciones del entorno. En esta sección profundizaremos en estas sugerencias de Rietveld avanzando hacia el marco de las *actitudes normativas*.

La sección se divide en dos partes. En la primera presentamos el marco de las actitudes normativas. En la segunda mostramos cómo este marco permite, evitando las dificultades de los enfoques experiencialistas, conceptualizar en términos normativos las relaciones que los agentes competentes entablan con el mundo y el ajuste con las prácticas sociales. A su vez, subrayaremos algunos aspectos complementarios que el marco que proponemos tiene con la teoría “socio-material” de las *affordances* desarrollada por Rietveld y Kiverstein 2014, Rietveld y Brouwers 2017 y Kiverstein 2024.

3.1 ¿Qué son las actitudes normativas?

En su versión contemporánea, el marco de las actitudes normativas fue introducido por Brandom 1994 y Brandom 2014 en un intento ambicioso por abordar problemas tradicionales de la filosofía de la mente y el

lenguaje (la intencionalidad, el significado, el pensamiento, la acción, etc.) en términos de normas lingüísticas y conceptuales. Recientemente, este marco ha sido aprovechado por otros autores, como Peregrin 2021 y Peregrin 2024; Schmidt y Racoczky 2019 o Stovall 2021, para dar cuenta de los aspectos más generales de la forma de vida propiamente humana. Aquí no nos ocuparemos de las aplicaciones que estos investigadores hacen del marco de las actitudes normativas; nos centraremos en nuestra propia aplicación: el fenómeno del saber-cómo. Por ello, nos limitaremos a exponer las características generales de este marco respondiendo a las siguientes preguntas: ¿Qué son las actitudes normativas? Y ¿qué tiene que hacer alguien para adoptarlas? Dijimos antes que existe un camino que va desde los elementos que retomamos de Rietveld hasta el marco de las actitudes normativas. Esto se debe a que la idea misma de una actitud normativa resulta, precisamente, de cierta combinación entre ellos.

En primer lugar, está la distinción entre lo que le *parece* correcto a un agente y lo que *es correcto* (de acuerdo con una práctica social). Suele emplearse para señalar la *independencia* que tienen ciertos estándares respecto a lo que hace cada cual: aunque a un cocinero le parezca adecuado verter unas gotas de agua sobre un kilogramo de harina, esto es *incorrecto* de acuerdo con los estándares de la práctica de la panadería. Un cocinero que hace eso simplemente *no sabe cómo* preparar pan. Podemos llamar a esta sujeción a estándares independientes el aspecto normativo *objetivo* del saber-cómo o de la acción competente. Sin ignorar el aspecto objetivo, el marco de las actitudes normativas se caracteriza por explorar el otro polo —llamémoslo “*subjetivo*”— de la distinción de Wittgenstein, a saber, el hecho de que algo *le parezca* correcto o incorrecto a un agente o de que un agente *tome* algo por correcto o incorrecto (Brandom 1994, p. 32); por ejemplo, que un cocinero tome por incorrecta una masa aguada o tome por correcto el acto de agregarle harina.

De aquí la conexión con el segundo elemento que rescatamos de Rietveld. La otra marca distintiva del enfoque de las actitudes normativas es la idea de que los agentes despliegan sus *pareceres normativos* en sus *reacciones prácticas* (Giromini 2023). Un agente toma por correcto o incorrecto algo, le atribuye una *significación normativa* en la medida en que reacciona ante ese algo de una determinada manera. Sin embargo, no cualquier cosa que haga un agente vale como la adopción de una actitud normativa. Por el contrario, y como argumentaremos a continuación, para que una acción o una reacción exprese un parecer normativo debe exhibir cierta estructura lógica específica.

Así, a partir de las intuiciones de Rietveld hemos identificado dos componentes —sólo separables en términos analíticos— en el concepto de una actitud normativa: un componente práctico, la reacción en sí misma, y un componente lógico, la estructura en que esa reacción debe estar inscrita para asignar significaciones normativas a los objetos o situaciones a los que está dirigida (Giromini 2023). Si trasladamos estos dos componentes al caso específico del saber-cómo podemos decir que un agente competente es uno para el cual los objetos con los que actúa le *parecen* correctos o incorrectos. O, en una formulación más técnica, un agente competente es uno que, mediante sus acciones con objetos, puede ser descrito como *si tomara* o *tratara* a esos objetos como correctos o incorrectos. A continuación analizamos con más detalle los dos componentes de las actitudes normativas.

3.1.1 El componente práctico

Adoptar una actitud normativa es, antes que nada, hacer algo. Comenzamos enfatizando este componente práctico para conjurar ciertos malentendidos que la palabra “actitud” puede sugerir. Desde que Russell introdujo la terminología de las actitudes proposicionales —creer que p , desear que p , temer que p , imaginar que p , etc.—, la adopción de una actitud suele pensarse como un acto mental. Así, quizá alguien podría interpretar que tomar algo como correcto o incorrecto consiste en representárselo o concebirlo como tal. En contraste, el marco de las actitudes normativas está comprometido con un orden de explicación *pragmatista*: el contenido de las ideas, vagamente mentalistas, de “tomar” algo como si tuviera una significación normativa, o de que a uno algo “le parezca” que la tiene, se entiende en términos de tratarlo de una manera determinada (Brandom 1994, pp. 32–34). Atribuir o asignar a algo un estatus normativo —correcto, incorrecto, adecuado, inadecuado, bueno, malo, etc.—consiste, primariamente, en *hacerle algo* o hacer algo al respecto (Peregrin 2021, p. 122). De ahí que Brandom (pp. 42–46) acabe por especificar lo que llama “evaluaciones” (*assessments*) en términos de *sanciones* positivas y negativas. Según su famoso ejemplo, que ciertos aldeanos tomen como incorrecto que alguien ingrese a una choza sin mostrar una hoja de una planta determinada puede consistir, simplemente, en que lo reciban a palazos.

Si reparamos en el hecho de que adoptar actitudes normativas es, ante todo, actuar, nos vemos directamente llevados a pensar en la relación que puede haber entre tales actitudes y la agencia. Sostenemos aquí que hay un nivel de agencia que resulta ser el candidato mínimo para que podamos hablar de actitudes normativas. Nuestra críti-

ca inicial a los defensores de la normatividad básica (2.1.1) consistía, justamente, en señalar que el vocabulario experiencialista no permite iluminar la noción de agencia necesaria para explicar las interacciones normativas entre los agentes competentes y su entorno. Como mencionamos, no podemos apelar sólo a las meras capacidades responsivas, ya que de ser así no podríamos explicar cómo un experto puede reconocer diferentes oportunidades según sus “planes” de acción (dificultad que también señalan Rietveld y Kiverstein 2014, p. 340). El entorno invita a un agente en función de la acción que pretende llevar adelante, y en la medida en que el agente cambie su plan de acción, las invitaciones también lo harán, ajustándose al nuevo curso.

Aunque el debate sobre la agencia requiere de un desarrollo más extenso, para nuestros propósitos es suficiente aceptar que la acción competente implica un nivel de agencia más exigente que la mera posesión de capacidades para responder a las exigencias del entorno. Debemos primero reconocer que la acción del agente es intencional para luego considerarla una actitud normativa. Después de todo, sería incoherente asignar acciones normativas a organismos que, justamente, no pueden actuar. *Ser una acción* resulta entonces la condición mínima que un suceso debe cumplir para ser descrito, si corresponde, como una actitud normativa. Y, a su vez, adoptar actitudes normativas no es algo ulterior ni adicional al actuar, sino una forma particular de actuar.

Si aplicamos este principio al saber-cómo, podemos decir, por ejemplo, que un cocinero considera correcto un pan *mediante la acción de sacarlo del horno* y considera incorrecta una mezcla *mediante la acción de agregar harina*. Esto permite trazar, sin explotar el problemático vocabulario experiencialista, la distinción que hace Rietveld entre una disconformidad vaga y un descontento orientado. A diferencia de un novato, un agente experto atribuye significaciones normativas *específicas* a los objetos con los que trabaja. Cuando un cocinero que agrega harina toma por incorrecta una mezcla, lo hace según una forma definida de la incorrección: toma la mezcla como *aguada*. La forma específica de la incorrección que el experto asigna se desprende de la acción específica que es capaz de efectuar. En contraste, un novato, que no sabe bien cómo lidiar con una masa, apenas consigue tratarla como mala o rara: aquello que no sabe hacer puede definirse en términos de las actitudes prácticas, que atribuye significaciones normativas específicas, que no consigue adoptar.

3.1.2 El componente lógico

Adoptar una actitud normativa respecto a algo es *hacer* algo; intervenir, de modo directo o indirecto, sobre aquello respecto a lo cual adoptamos la actitud. Ahora bien, está claro que meramente hacer algo —dar palazos, agregar harina o sacar un pan del horno— no constituye, por sí mismo, la adopción de una actitud normativa. Consideremos la siguiente situación: los aldeanos de Brandom no golpean a todos los que intentan entrar a la choza sin mostrar la hoja, sino sólo al subgrupo de éstos que no les agradan. Es evidente que, si es así, los aldeanos no están tratando como incorrecto a través de sus actos el intento de ingresar sin mostrar la hoja. Simplemente se limitan a expresar (quizá mediante una norma vigente como excusa) otras actitudes: por ejemplo, sus antipatías ante tales y cuales personas. Sostenemos que lo que distingue a las actitudes propiamente normativas de otro tipo de actitudes prácticas, como las expresiones de deseos, preferencias, simpatías o inclinaciones, es su *estructura lógica*, una estructura que ya aprovechamos en nuestras objeciones al vocabulario experiencialista, pero que ahora podemos presentar con mayor detalle.

La idea central respecto a la lógica de las actitudes normativas es que las acciones de quien que las adopta deben presentar ciertos rasgos de *generalidad* (Peregrin 2024, p. 75). Dos agentes rehúsan comer habas en una ocasión: uno no las desea, el otro es un pitagórico que se abstiene normativamente de ellas. Es obvio que la estructura lógica de las dos actitudes (la desiderativa y la normativa) que estos actos, aparentemente idénticos, expresan, es bastante diferente. Que alguien no desee habas esta noche es compatible conceptualmente con que las desee mañana (o con que las haya deseado ayer); incluso puede ocurrir que no desee habas esta noche *precisamente* porque las deseó (y comió) ayer, y ahora no quiere lo mismo. Que su actitud no se repita cada vez que decide qué comer no va contra la lógica del deseo. Por el contrario, si lo que hace el pitagórico vale como la actitud de *tratar como incorrecto* el consumo de habas, su abstención de ellas esta noche es incompatible conceptualmente con que las coma mañana. En caso de que las comiera, no diríamos que ayer trató como incorrecto el consumo de habas y hoy lo trata como correcto. Diríamos que, en ninguna de las dos ocasiones, sus actos expresaron actitudes normativas. Wittgenstein 1953 formula esta misma idea de la siguiente manera: “No puede haber sólo una ocasión en que alguien siga una regla” (p. 81).

Sugerimos un término para la idea que estamos explorando. Dijimos que los fenómenos normativos son esencialmente generales. Queremos ahora especificar esa generalidad en términos de lo que lla-

mamos “transcontextualidad”. Mediante una clasificación que presentamos en Giromini 2023, podemos decir que la adopción de actitudes normativas necesita que las acciones se mantengan “fijas” o estables en relación con ciertas variaciones contextuales. Las variaciones más intuitivas que podemos pensar son las situacionales. Si su abstención de las habas es normativa, los pitagóricos no las comerán, aunque ciertas situaciones espaciotemporales cambien: se abstendrán hoy y mañana, en Samos o en Atenas, en días lluviosos o soleados, etc. A esta abstención “transituacional” podemos agregar otra bastante evidente, que podemos llamar “transobjetual”: la abstención normativa de las habas requiere de los pitagóricos no sólo que rechacen una u otra haba, sino cualquiera. Es decir, que rechacen las habas en general. Si los pitagóricos se abstuvieran, en cualquier ocasión, sólo de un haba en particular, sus acciones no contarían como la adopción de la actitud normativa de la abstención de las habas, sino como otra bien diferente: el respaldo, por ejemplo, de la institución de El Haba Prohibida. Así, el contenido normativo de una serie de acciones, qué actitudes normativas en particular se considera que adoptan, puede definirse a partir del alcance de la transcontextualidad: si los pitagóricos rechazan cualquier haba cruda en cualquier situación, pero no las cocidas, sus actitudes consisten en tomar como incorrecto el consumo de habas *crudas*.

Para redondear la idea, podemos agregar una variación más respecto a la cual las acciones deben mantenerse estables, una que resulta fundamental para separar las actitudes normativas de las meramente *subjetivas*. Se trata de la estabilidad en relación con las variaciones de los *estados psicológicos*: los pitagóricos rechazan las habas al margen de que las deseen o les produzcan asco, de sus emociones o creencias personales e incluso de que estén de acuerdo (en su fuero interno) con la norma o en contra de ella, etc. (Searle 2010, p. 96). Esta independencia respecto a las variaciones mentales expresa, para el caso de las actitudes normativas, un aspecto (diríamos analítico) que se formula con frecuencia a propósito de los estatus normativos: cuando estamos, por ejemplo, obligados a hacer algo, nuestros deseos, placeres, dolores o incluso nuestras opiniones respecto a esa obligación no afectan el hecho de que la tengamos.

La estructura lógica de las actitudes normativas pide que los agentes se comporten *del mismo modo* independientemente de tales o cuales variaciones contextuales. Los contextos de estabilidad y variación de las acciones (“sólo los viernes santos, pero también *todos los viernes santos*, hay que abstenerse de la carne”) arrojan el contenido específico de la actitud normativa en cuestión. Pero, de no haber transcontextuali-

dad en absoluto, de no haber estabilidad *alguna* respecto a situaciones, objetos, modalidades y estados mentales que varían, tampoco habría normatividad. Así, es a partir de esta estructura de generalidad que las acciones repetidas pueden valer como actitudes que *aplican criterios*, lo cual les confiere un *carácter normativo*. Veamos ahora este asunto en el caso específico del saber-cómo.

Cuando decimos que un cocinero experto que agrega harina a una mezcla aguada adopta una actitud normativa, lo que decimos es que *sujeta esa mezcla a cierto criterio o coloca esa mezcla bajo cierto estándar*. Que sus actos tengan esta significación normativa se desprende de la estructura lógica que acabamos de explicitar. En nuestro ejemplo, el criterio en cuestión sería: “la mezcla debe respetar cierta proporción entre agua y harina”. Así, si un cocinero agrega harina a una mezcla aguada en una ocasión, podemos suponer que actúa de modo criterioso. Pero si, en ocasiones similares, en vez de agregar harina, continúa mezclando, deposita la masa en la heladera o se queda inmóvil, nos veríamos inclinados a revisar esa descripción inicial. No diríamos que en el primer caso aplicó un criterio y en todos los otros no, o que aplicó criterios diferentes en ocasiones similares (lo cual va contra la idea misma de aplicar un criterio); simplemente no podríamos identificar en sus acciones la aplicación de un criterio definido. En cuanto observamos que falta la estructura transcontextual, retiramos nuestra caracterización normativa de lo que hace y, con ello, también nuestra atribución de pericia: decimos que el cocinero simplemente *no sabe cómo* tratar una masa aguada. De acuerdo con la frase de Wittgenstein, podríamos decir: “No puede haber sólo una vez en que un agente ejerza un saber-cómo”.

3.2 Saber-cómo

Una vez definidos los rasgos distintivos de las actitudes normativas, podemos presentar una conceptualización, en estos términos, de dos aspectos normativos cruciales del saber-cómo: (1) las relaciones normativas con el entorno y (2) el vínculo entre las acciones individuales y las prácticas sociales.

3.2.1 Relaciones normativas

Para los agentes competentes, el mundo se presenta *cargado de significaciones normativas*. Los cocineros habitan un mundo de masas proporcionadas y aguadas; los músicos, de sonidos afinados o fuera de tono y los filósofos, de argumentos iluminadores o contradictorios. Todos estos adjetivos hacen referencia a formas específicas, relativas a una

actividad, de la corrección y la incorrección. Sin embargo, estas significaciones normativas no están presentes de antemano, a la espera de ser identificadas. Son reconocibles sólo para quién puede hacer algo respecto de ellas, y en la medida en que lo hace. Para que un objeto se le presente a un agente bajo alguna forma específica de la incorrección (aguado, desafinado o contradictorio), el agente tiene que ser capaz de *corregirlo* de una forma específica (hacerlo proporcionado, afinado o iluminador).³ Y lo que hace un agente respecto a un objeto sólo vale como una corrección normativa —un hacer que ese objeto se ajuste a un estándar— en la medida en que puede ser inscrita en una *serie* de correcciones. De nadie puede decirse que es capaz de corregir sólo una vez. De ahí que un mundo de significaciones normativas sólo sea posible para un agente que adopta actitudes normativas.

Esta descripción de un mundo de significaciones normativas se asemeja, sin duda, a la que ofrecen Rietveld y sus colaboradores (Rietveld y Kiverstein 2014; Rietveld y Brouwers 2017; Kiverstein 2024) del exuberante “paisaje de *affordances*” en el que se mueven los agentes competentes, en especial porque uno de los núcleos del enfoque “socio-material” que defienden reside en la idea de que las *affordances* disponibles en un determinado entorno, dentro de las constricciones que surgen de su materialidad (nadie puede sentarse en el agua), son *relativas a las habilidades* desarrolladas en una determinada cultura o forma de vida (Rietveld y Kiverstein 2014, p. 326). La teoría socio-material de las *affordances* permite además depurar nuestra afirmación de que un mundo de significaciones normativas sólo es posible para un agente capaz de adoptar actitudes normativas. Rietveld y Kiverstein 2014 (pp. 335–336) y Rietveld y Brouwers 2017 (pp. 547–548) ofrecen una distinción sutil entre las *affordances* que un agente, en virtud de sus habilidades e intereses específicos, detecta en el entorno y las *affordances* que están presentes en el entorno del agente en virtud de la *forma de vida* a la que pertenece. Las segundas, que constituyen estrictamente el “paisaje” de las *affordances*, son independientes de cada agente (aunque no de la forma global de vida que comparten). Una mezcla aguada no encarna *affordance* alguna para alguien que no sabe, ni le interesa, preparar pan; pero esto no implica que, en una forma de vida donde existe la práctica de la panadería, esa mezcla aguada esté despojada de

³ Esto no significa que un agente competente deba ser capaz de realizar todas las correcciones posibles; puede enfrentar situaciones nuevas que lo desconcierten. Sin embargo, si no puede hacer *algunas* correcciones adecuadas en situaciones normales de su actividad, no lo consideraríamos competente.

toda significación práctica; basta que aparezca un cocinero predispuesto para que las *affordances* que *ya estaban ahí*, en la mezcla aguada, se activen. Podemos decir lo mismo en relación con las significaciones normativas que, tal como las *affordances*, son significaciones *prácticas*. En una forma de vida donde no existen panaderos capaces de tratar como incorrecta una mezcla aguada, ésta no encarna ninguna significación normativa, pero, dada la práctica de la panadería y el interés que puede haber en ejercerla, una masa aguada es *incorrecta* para preparar pan, aunque muchas personas no estén en condiciones de hacer algo al respecto.

Si la argumentación que proponemos funciona, podemos captar el primer aspecto involucrado en la explicación de la normatividad del saber-cómo: el hecho de que los agentes entablen relaciones normativas con el entorno. El marco de las actitudes normativas ofrece una respuesta muy directa a este problema ya que, de acuerdo con él, lo que los agentes hacen con el entorno cuando ejercen sus habilidades es *evaluarlo*. Esta idea de evaluación no tiene connotaciones intelectualistas. No pedimos que los agentes *puedan pensar* que un objeto u otro es correcto o incorrecto, lo cual atraería los fantasmas que conjuró Ryle. Por el contrario, conceptualizamos el hecho de que los agentes competentes hagan evaluaciones del entorno en términos de *las acciones que realizan y la estructura distintiva (transcontextual) en que se inscriben*.

De nuevo, esto armoniza con la teoría socio-material de las *affordances*. En efecto, Rietveld y Kiverstein 2014 (p. 332) sostienen que la normatividad asociada al trato con *affordances* surge de la capacidad de los agentes para “distinguir entre actividades correctas o incorrectas, mejores o peores, óptimas o subóptimas, o adecuadas e inadecuadas” en una situación específica. Lo que nuestro marco agrega a esta imagen es, precisamente, una explicación no intelectualista distintiva de esa capacidad para distinguir lo correcto de lo incorrecto. Al abandonar la idea de que los agentes distinguen lo correcto de lo incorrecto en virtud de representaciones explícitas, los marcos experiencialistas apelan a sensaciones (u otros correlatos menos exigentes cognitivamente) que delinean esa distinción: lo correcto es, para el agente competente, aquello que lo empuja, aquello respecto a lo cual fluye o aquello que lo hace sentirse satisfecho, y lo incorrecto es aquello que lo detiene, aquello respecto a lo cual no fluye o aquello que le despierta descontento. Por el contrario, el marco de las actitudes normativas no busca algo que haga, por un costo cognitivo menor, el mismo trabajo que hacían las representaciones, sino que *sitúa la acción en una serie de otras acciones*. Que un cocinero sea capaz de distinguir entre lo correcto y lo

incorrecto, que sea capaz, por ejemplo, de atribuir corrección a un pan cocido e incorrección a uno crudo, no puede interpretarse a partir de ninguna acción *particular*, sean cuales fueran los estados mentales que la acompañen o la causen, sino a partir de *muchas*, ya que el nivel lógico al que pertenecen las descripciones normativas, como hemos insistido, es el nivel *transcontextual*.

3.2.2 La relación entre las acciones individuales y las prácticas sociales

Para terminar, nos ocuparemos de la relación entre las acciones competentes y las reglas que surgen de prácticas sociales; el asunto, como dice Rietveld, del modo en que las reacciones individuales se encuentran atadas a un orden normativo. Una vez más, aquí podemos mostrar cómo se complementan las concepciones de Rietveld y el marco de las actitudes normativas.

Para entender esto hay que tener en cuenta que entre una acción particular y una norma existen al menos *dos* tipos de relaciones. En primer lugar, tenemos la relación de *sujeción* o, como la llama Rietveld 2008 (p. 974), de *constreñimiento*: el hecho de que una norma esté vigente tiene que *hacer una diferencia* o *ejercer una influencia* respecto a cómo se comportan los agentes. Como hemos visto, Rietveld explica esta influencia a partir del entrenamiento. De acuerdo con el autor (p. 988), debemos pensar que las normas existen primariamente como *patrones de actividad*. Así, si tenemos en cuenta, primero, que los agentes están expuestos de manera permanente a estos patrones de actividad en situaciones de coordinación social donde otros los corrigen y los alientan y, segundo, que los agentes tienen cierta constitución innata para coordinar su comportamiento con el de otros, es posible construir una historia de cómo cada agente acaba por mostrar esos mismos patrones en su propio comportamiento (pp. 989–990). Si dejamos de lado la insistencia de Rietveld en conceptualizar en términos afectivos los comportamientos que los agentes adoptan, no tenemos nada que objetar a esta historia de entrenamiento. Las normas (como patrones de actividad) moldean o influyen la acción y, como resultado de esta influencia, los agentes aprenden a tratar lo correcto como correcto y lo incorrecto como incorrecto.

A esta explicación de Rietveld del constreñimiento queremos agregar una explicación, que permite nuestro marco, de un segundo tipo de relación que existe entre las normas de una práctica social y las acciones individuales, a saber, la relación de *justificación*. Una norma no sólo influye en los comportamientos que abarca, también los *justifica*:

el hecho de que esté vigente hace que *sea razonable* actuar en conformidad con ella.

El marco de las actitudes normativas permite entender de modo muy directo el sentido en que lo que hacen los agentes competentes resulta *razonable* a la luz de una norma. Esto se debe a que, de acuerdo con este marco, tenemos ya en el nivel mismo de la acción ciertas atribuciones de corrección o incorrección, o ciertas evaluaciones. Mediante sus actos, los agentes comparan los objetos sobre los que intervienen con un *estándar*. Cuando estas evaluaciones *subjetivas* coinciden con las evaluaciones *objetivas* que se desprenden de comparar esos mismos objetos con los estándares de una práctica, entonces podemos decir que las primeras están *justificadas* a la luz de esos estándares. Los agentes aplican a los objetos el estándar que *deben* aplicar.

El hecho de que existan ciertas normas implica que los agentes tienen ciertas *razones* para comportarse de un modo u otro. Si concebimos las acciones en términos de *pareceres normativos*, podemos decir entonces que, cuando todo va bien, las razones en virtud de las cuales los agentes actúan son *las mismas* que las razones que se desprenden de las normas de la práctica. Un agente llega a *hacer lo correcto*, lo que tiene una *razón* para hacer según una práctica, haciendo lo *que le parece correcto*. Un cocinero al que *le parece correcto* sacar un pan bien cocido del horno es uno que toma el hecho de que el pan esté cocido como una *razón* para sacarlo del horno. De modo que, si la práctica de la panadería establece que hay que sacar los panes bien cocidos del horno, las *razones subjetivas* en virtud de las cuales actúa nuestro cocinero coinciden con las *razones objetivas* que establece la práctica en la que participa.

Iluminar el aspecto racional de las relaciones que existen entre las prácticas sociales y las acciones que realizan los agentes competentes resulta crucial para conceptualizar el saber-cómo como un fenómeno *epistémico*. Sin duda, los agentes siempre pueden fallar: sus evaluaciones pueden aplicar estándares desviados de la práctica, es decir, puede ocurrir que las razones que les parece que tienen no sean las razones que se desprenden de la práctica. Sin embargo, cuando las razones subjetivas y objetivas coinciden, tenemos el camino despejado para decir que tienen algún *tipo de conocimiento*. Los agentes competentes *saben cómo* hacer que los objetos sobre los que intervienen se ajusten a los estándares de una práctica en un sentido robusto. No sólo tienen la capacidad para hacer que un objeto sea como debe ser (por ejemplo, la capacidad de agregar harina), sino que ejercitan esa capacidad *justificadamente*: hacen que el objeto sea como debe ser *porque*, y éste es un “porque” racional, consideran que el objeto debe ser de ese modo.

4. Conclusión

A lo largo de este trabajo exploramos los aspectos normativos del saber-cómo mediante un diálogo con una serie de posiciones antiintelectualistas y a través de nuestra propia variante de esta orientación. En las primeras dos secciones, argumentamos que apelar a un vocabulario experiencialista para explicar la normatividad del saber-cómo (1) no permitía describir las relaciones entre los agentes y su entorno como propiamente normativas y (2) resultaba superfluo para dar cuenta del ajuste entre las acciones individuales y las prácticas sociales.

En la sección 3 recomendamos el vocabulario de las actitudes normativas y subrayamos su carácter complementario en relación con ciertos aspectos de la concepción de Rietveld y sus colaboradores de la normatividad de las acciones competentes. A partir de esta combinación, argumentamos (1) que los agentes competentes entablan relaciones normativas con el entorno porque lo que hacen es *evaluarlo* y (2) que pensar las acciones competentes en términos de pareceres normativos permite iluminar las *relaciones racionales* que existen entre las acciones individuales y las prácticas sociales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brandom, Robert, 2014, “A Hegelian Model of Legal Concept Determination”, en Graham Hubbs y Douglas Lind (comps.), *Pragmatism, Law and Language*, Routledge, Nueva York/Londres, pp. 19–39.
- Brandom, Robert, 1994, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge.
- Cappuccio, Massimiliano L., 2023, “Dreyfus is Right: Knowledge-That Limits your Skill”, *Synthese*, vol. 202, no. 85. <<https://doi.org/10.1007/s11229-023-04248-6>>
- Cappuccio, Massimiliano L. y Michael Wheeler, 2012, “Ground-Level Intelligence: Action-Oriented Representation and the Dynamics of the Background”, en Zdravko Radman (comp.), *Knowing without Thinking*, Palgrave-Macmillan, Londres, pp. 13–36. <<https://doi.org/10.1057/9780230368064>>
- Cussins, Adrian, 2003, “Content, Conceptual Content, and Nonconceptual Content”, en York Gunther (comp.), *Essays on Nonconceptual Content*, MIT Press, Cambridge, pp. 133–163. <<https://doi.org/10.7551/mitpress/2827.003.0011>>
- Dreyfus, Hubert L., 2007a, “Response to McDowell”, *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 50, no. 4, pp. 371–377. <<https://doi.org/10.1080/00201740701489401>>

- Dreyfus, Hubert L., 2007b, “The Return of the Myth of the Mental”, *Inquiry An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 50, no. 4, pp. 352–365. <<https://doi.org/10.1080/00201740701489245>>
- Dreyfus, Hubert L., 2002, “Intelligence without Representation – Merleau-Ponty’s Critique of Mental Representation The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 1, pp. 367–383. <<https://doi.org/10.1023/A:1021351606209>>
- Dreyfus, Hubert L. y Stuart E. Dreyfus, 1986, *Mind over Machine. The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*, Free Press, Nueva York.
- Dreyfus, Hubert y Sean D. Kelly, 2007, “Heterophenomenology: Heavy-handed Sleight-of-hand”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 6, pp. 45–55. <<https://doi.org/10.1007/s11097-006-9042-y>>
- Giromini, José, 2023, “The Logical Structure of Normative Attitudes”, *Philosophia*, vol. 51, pp. 1271–1291. <<https://doi.org/10.1007/s11406-022-00587-9>>
- Giromini, José, 2019, “Determinate Attitudes and Indeterminate Norms”, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 49, no. 3, pp. 369–386. <<https://doi.org/10.1111/jtsb.12212>>
- Kiverstein, Julien D., 2024, “The Sociomaterial Theory of Affordances”, en Madhur Mangalam, Alen Hajnal y Damian G. Kelty-Stephen (comps.), *The Modern Legacy of Gibson’s Affordances for the Sciences of Organisms*, Routledge, Nueva York, pp. 26–41.
- Lo Presti, Patrizio, 2016, “An Ecological Approach to Normativity”, *Adaptive Behavior*, vol. 24, no. 1, pp. 3–17. <<https://doi.org/10.1177/1059712315622976>>
- Peregrin, Jaroslav, 2024, *Normative Species. How Naturalized Inferentialism Explains Us*, Routledge, Nueva York/Londres. <<https://doi.org/10.4324/9781003388876>>
- Peregrin, Jaroslav, 2021, “Normative Attitudes”, en Leo Townsend, Preston Stovall y Hans Bernhard Schmid (comps.), *The Social Institution of Discursive Norms. Historical, Naturalistic, and Pragmatic Perspectives*, Routledge, Nueva York/Londres, pp. 121–137.
- Porter, Jared M., Will F.W. Wu y Julie A. Partridge, 2010, “Focus of Attention and Verbal Instructions: Strategies of Elite Track and Field Coaches and Athletes”, *Sport Science Review*, vol. 19, nos. 3–4, pp. 77–89. <<https://doi.org/10.2478/v10237-011-0018-7>>
- Rietveld, Erik, 2008, “Situated Normativity: The Normative Aspect of Embodied Cognition in Unreflective Action”, *Mind*, vol. 117, no. 468, pp. 973–1001. <<https://doi.org/10.1093/mind/fzn050>>
- Rietveld, Erik y Anne Ardina Brouwers, 2017, “Optimal Grip on Affordances in Architectural Design Practices: An Ethnography”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 16, no. 3, pp. 545–564. <<https://doi.org/10.1007/s11097-016-9475-x>>
- Rietveld, Erik y Julian Kiverstein, 2014, “A Rich Landscape of Affordances”,

- Ecological Psychology*, vol. 26, no. 4, pp. 325–352. <<https://doi.org/10.1080/10407413.2014.958035>>
- Ryle, Gilbert, 1949, *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, Nueva York.
- Ryle, Gilbert, 1946, “Knowing How and Knowing That”, *The Presidential Address. Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 46, no. 1, pp. 1–16. <<https://doi.org/10.1093/aristotelian/46.1.1>>
- Schmidt, Marco F.H. y Hannes Rakoczy, 2019, “On the Uniqueness of Human Normative Attitudes”, en Neil Roughley y Kurt Bayertz (comps.), *The Normative Animal: On the Anthropological Significance of Social, Moral, and Linguistic Norms*, Oxford University Press, Oxford, pp. 121–136. <<https://doi.org/10.1093/oso/9780190846466.003.0006>>
- Searle, John, 2010, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford. <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195396171.001.0001>>
- Stovall, Preston, 2021, “Normative Attitudes, Shared Intentionality, and Discursive Cognition”, en Leo Townsend, Preston Stovall y Hans Bernhard Schmid (comps.), *The Social Institution of Discursive Norms. Historical, Naturalistic, and Pragmatic Perspectives*, Routledge, Nueva York/Londres, pp. 138–176.
- Sutton, John, 2007, “Batting, Habit, And Memory: The Embodied Mind and the Nature of Skill”, *Sport in Society*, vol. 10, no. 5, pp. 763–786. <<https://doi.org/10.1080/17430430701442462>>
- Wilkinson, Taraneh y Anthony Chemero, 2024, “Affordances, Phenomenology, Pragmatism and the Myth of the Given”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. <<https://doi.org/10.1007/s11097-024-09995-6>>
- Wittgenstein, Ludwig, 1953, *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig, 1956, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, trad. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig, 1966, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), Basil Blackwell, Oxford.

Recibido el 17 de mayo de 2024; revisado el 24 de julio de 2024; aceptado el 23 de agosto de 2024.

La educación y el cultivo de la virtud para el progreso de las comunidades en Kant*

[Education and the Cultivation of Virtue for the Progress of Communities in Kant]

NOELIA EVA QUIROGA

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

noeliaeva.quiroga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2934-6510>

Resumen: Propongo dilucidar en la filosofía práctica madura de Kant la relevancia del cultivo de la virtud y de la educación para el progreso de las comunidades políticas y ética y muestro que ello puede abordarse de forma integrada desde el paralelo ético-político. Primero, explicaré que la tarea y el deber del ser humano de realizar el fin del bien supremo ético y político se puede esclarecer en relación con el destino de la humanidad. Después argumentaré que la tarea de los seres humanos radica en el cultivo de la virtud, que es un deber que podemos llamar ético-político en el sentido de que las disposiciones morales de los individuos se desarrollan socialmente y sirven a fines comunitarios. Por último, en una visión integrada del paralelismo ético-político, argumentaré que la educación es un medio necesario para lograr el progreso de las comunidades.

Palabras clave: cosmopolitismo, destinación, bien supremo, paralelismo ético-político

Abstract: I propose to elucidate in Kant's mature practical philosophy the relevance of the cultivation of virtue and education for the progress of political and ethical communities, at the same time that I show it can be approached in an integrated way from the ethical-political parallel. First, I explain that the task and duty of human beings to carry out the end of the highest ethical and political good can be clarified in relation to the destiny of humanity. Then, I argue that the task of human beings lies in the cultivation of virtue, which is a duty that we might call ethical-political in the sense that the moral dispositions of individuals develop socially and serve communal ends. Finally, in an integrated view of the ethical-political parallel, I maintain that education is a necessary means to achieve the progress of communities.

Keywords: cosmopolitanism, destination, highest good, ethical-political parallel

* He presentado una versión resumida de este artículo en el VI Congreso Internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española en julio de 2024.

I. Introducción

En el presente trabajo me propongo mostrar que en la filosofía práctica madura de Kant, el cultivo de la virtud y la educación son necesarios para dar cuenta del progreso de las comunidades políticas y ética, a la vez que ello puede abordarse de forma integrada desde el paralelo ético-político.

Principalmente, de acuerdo con los escritos¹ de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *La paz perpetua* y la *Metafísica de las costumbres*, podemos decir que en la década de 1790 Kant se centró en el punto de vista del paralelo ético-jurídico político,² según el cual la tarea y deber del género humano adquiere dos perspectivas diferentes: desde el punto de vista jurídico político, para los seres humanos, que se hallan en una situación de inevitable coexistencia de las libertades externas, es un deber (jurídico) salir del estado de naturaleza jurídico y conformar comunidades políticas (repúblicas), es decir, pasar a un estado jurídico-civil con una justicia distributiva (*MS*, 6: 306–307, [136–137]); así también, para los Estados, que se hallan en sus relaciones externas entre sí en estado de naturaleza, es un deber salir de dicho estado y pasar a una condición jurídica bajo la forma de una progresiva Federación de Estados libres, hasta abarcar a todos los Estados, mediante lo cual se puede lograr la paz perpetua, es decir, el bien supremo político (*ZeF*, 8: 356, [257–258]; *MS*, 6: 344, [182], 350, [190]; 355, [196]). Paralelamente, desde el punto de vista ético, los miembros de una comunidad política tienen el deber (ético) de abandonar el estado de naturaleza ético en el que se encuentran, y elegir libremente conformar una comunidad ética en la Tierra que abarque a toda la humanidad (*RGV*, 6: 93–96, [117–120]), mediante la cual se puede lograr el bien supremo comunitario (*RGV*, 6: 97, [122]).³

¹En el presente trabajo todas las referencias a las obras de Kant se citan indicando, primero, la sigla de la obra correspondiente, seguido por el volumen y la página de *Kants gesammelte Schriften* (publicados por la *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlín), seguido, entre corchetes, por la página en las traducciones castellanas indicadas en las referencias bibliográficas. Asimismo, se indicará al final de la referencia cuando la traducción haya sido modificada.

²Para un análisis del paralelo ético-jurídico en dichas obras prácticas kantianas la década de 1790, pueden consultarse: Quiroga 2021; Quiroga 2022a.

³Sobre el tratamiento del paralelo entre el bien supremo comunitario y el bien supremo político, véanse: Rossi 2005, pp. 99–101, 108; Guyer 2011, pp. 114–118; Cavallar 2015, pp. 21–23, 30–40, 134–137; DiCenso 2019a, pp. 44–45; Quiroga 2022a, pp. 10–11.

Ahora bien, promover estos fines requiere del desarrollo moral de los seres humanos. Kant piensa en los seres morales racionales, no como seres aislados, sino como seres encarnados en un contexto social e histórico. Como dice desde *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* y, luego, en *La religión* y en la *Antropología desde un punto de vista pragmático*: es en la dimensión social, antropológica e histórica que se desarrollan sus disposiciones y en las cuales también encuentran obstáculos para su desarrollo (*IaG*, 8: 20–21, [33–34]; *RGV*, 6: 27, [44]; 93, [118]; *AP*, 7: 272, [179]; 277, [186]). Dichos obstáculos están dados por las distintas formas del mal social,⁴ el cual es entendido como guerras y hostilidades (efectivas o latentes), esto es: como un estado de injusticias, desde el punto de vista jurídico-político, y como un estado de disputas a los principios de virtud, desde el punto de vista ético (*RGV*, 6: 94, [118]; 97, [122]; *MS*, 6: 343, [181]). Frente a ello, encontramos nuevamente un paralelismo: tanto la virtud ética, dada por el deber de autoperfección y de beneficencia,⁵ como la virtud política, dada por la virtud cívica, la virtud de los políticos⁶ y la de los gobiernos, representan una salida colectiva para contrarrestar esos obstáculos y avanzar en el progreso moral (*RGV*, 6: 95–96, [120–121]; *AP*, 7: 329–330, [244]). Tal progreso implica que los seres humanos puedan alcanzar el desarrollo completo de sus disposiciones naturales (*IaG*, 8: 18–19, [29–30]; *LP*, 9: 441, [30]; 445, [33]; *MS*, 6: 387, [238]). Ahora bien, en las *Lecciones de Pedagogía* y en la *Antropología*, Kant dice que el medio necesario para lograr este fin para la especie es la educación⁷ (*LP*, 9: 445–447, [33–35]; *AP*, 7: 324–325, [238]).

De ahí que podemos preguntarnos: ¿En qué consiste este trabajo del ser humano para el progreso moral? ¿Cuál es el rol que tiene la educación para el cultivo de la virtud? ¿Podemos educarnos para ejercer la

⁴Para una lectura del mal radical en el paralelismo ético-jurídico, véanse: Rossi 2005, pp. 77–85; DiCenso 2019a, pp. 30–32, 38–45; Quiroga 2021, pp. 316–335; Quiroga 2022a, pp. 8–10.

⁵Sobre el punto de vista ético de la virtud para el progreso, véanse: Moran 2012, pp. 163–167; Roth y Surprenant 2011, pp. xv–xviii; Baron 2014, pp. 74–81.

⁶Sobre el punto de vista político de la virtud para el progreso, véanse: Guyer 2012, pp. 115–118; LaVaque-Manty 2012, pp. 210–211, 222; Maliks 2014, pp. 77–78; Cavallar 2015, pp. 133–136, 139–146; DiCenso 2019a, pp. 31–32, 41–45; DiCenso 2019b, p. 135.

⁷Sobre la educación como medio para el progreso, véanse: Herman 1998, pp. 264–268; Moran 2012, pp. 129, 158–167; Kuehn 2011, pp. 64–66; LaVaque-Manty 2012, pp. 209–222; Kleingeld 2012, pp. 172–173; Cavallar 2015, pp. 117–125, 133–146; Vanden Auweele 2015, pp. 375–379, 385–389; DiCenso 2019a, pp. 35–52.

autonomía? ¿Puede cultivarse la virtud de un buen ciudadano o gobernante? ¿Tiene la educación un fin para la humanidad como especie?

Con el propósito de abordar estas cuestiones: en primer lugar, mostraré que la tarea y el deber del ser humano del *progreso moral* hacia una unidad cosmopolita se puede explicar en relación con el *destino* de la humanidad. Luego, argumentaré que el trabajo de los seres humanos radica en el *cultivo de la virtud*, que es un deber que podemos llamar ético-político, en el sentido de que las disposiciones morales de los individuos se desarrollan socialmente y sirven a fines que son comunitarios. Por último, argumentaré, desde una visión integrada del paralelismo ético-político, que la *educación* es un medio necesario y clave para lograr el progreso de las comunidades.

II. *El deber de progreso moral y el destino de la humanidad*

Kant establece, desde el paralelo ético-jurídico, que los seres humanos tenemos tanto el deber moral jurídico de promover comunidades políticas hasta abarcar un cosmopolitismo político, como el deber moral ético de promover una comunidad ética o cosmopolitismo moral, que es necesario para un completo desarrollo moral.⁸

Tenemos el deber moral de buscar el progreso “desde lo peor hacia lo mejor”, y podemos evaluar dicho progreso en el desarrollo histórico moral de la humanidad. En otras palabras, la idea del deber jurídico y del deber ético de progreso moral guía la tarea de intentar realizarlo en el desarrollo histórico y antropológico.

Desde el punto de vista jurídico-político, primero, se establece, de acuerdo a la razón práctica, que los seres humanos deben abandonar el estado de naturaleza jurídico (caracterizado como un estado sin ley y sin autoridad, y por ello, un estado de latentes guerras y hostilidades); y que deben establecer una sociedad civil, es decir, una unidad bajo leyes públicas jurídicas (*MS*, 6: 313, [142]), cuya forma de gobierno tiene que adecuarse a la idea de “una república pura” (*MS*, 6: 340–341, [179]). Si tal adecuación no se puede realizar de una vez, cada Estado tiene la obligación de ir modificándose para acercarse cada vez más a una constitución perfectamente justa, que es “el fin último de todo derecho público, aquel estado en que cada uno puede atribuírsele lo suyo *perentoriamente* (*MS*, 6: 341, [179]).

⁸Respecto del cosmopolitismo en Kant como un cosmopolitismo jurídico y también ético, véanse: Kleingeld 2012, pp. 161–164; Cavallar 2015, pp. 2, 21–30; Quiroga 2022a, pp. 6–12.

⁹Véanse también: *TP*, 8: 290, [42]; *ZeF*, 8: 349–351, [253–254].

Segundo, dado que el concepto general del derecho público contiene tanto al derecho político como al derecho de gentes y al derecho cosmopolita (*MS*, 6: 311, [140]), se requiere también una condición jurídica para la relación externa entre los Estados, y para los miembros de un Estado con los miembros de los demás Estados. Kant dice:

[L]a razón practico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley; porque éste no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho. (*MS*, 6: 354, [195])

La condición jurídica internacional debe ser la Federación de Estados libres, sólo mediante la cual es posible contrarrestar *todas* las guerras presentes o futuras (*ZeF*, 8: 356–357, [258–259]; *MS*, 6: 351, [191]), y avanzar hacia una *comunidad pacífica universal* o sociedad cosmopolita, *jurídica* y no ética, que contenga progresivamente a todas las Repúblicas (*ZeF*, 8: 355–356 [257–258]; *MS*, 6: 354–355, [195–196]) sin reducir las a una República universal con poderes coactivos¹⁰ (*ZeF*, 8: 354, [256]; *MS*, 6: 350, [190]). Aproximarnos a la idea de un derecho público de gentes, y con ello al fin último del derecho de la paz perpetua —al bien supremo político (*MS*, 6: 355, [196]; *ZeF*, 8: 356, [258])— es una tarea y un deber de los individuos y de los Estados (*MS*, 6: 350, [191]), cuya posibilidad “es susceptible de exposición y desarrollo” (*ZeF*, 8: 356, [257]).

Ahora bien, desde el punto de vista ético, Kant dice que los miembros de las comunidades políticas, sin embargo, permanecen en un estado de naturaleza ético caracterizado por “un *público* hacerse la guerra mutuamente a los principios de virtud” (*RGV*, 6: 97, [122]), allí donde las leyes jurídicas coactivas no llegan, dado que los principios de virtud que pueden contrarrestarlos corresponden a las libertades internas (*RGV*, 6: 95, [120]). El estado de guerra ético es aquel en el que predominan los males de la cultura, tales como el ansia de dominio, la codicia o la envidia, que son un obstáculo para el desarrollo de nuestras disposiciones morales.

¹⁰De acuerdo con lo que Kant argumenta en *La paz perpetua* y en la *Metafísica de las costumbres*, reducir los Estados a un suprapoder estatal coactivo aniquilaría las constituciones legítimas autónomas e independientes de los Estados, anulando su persona moral (*ZeF*, 8: 344, [247]). Y por otro lado, una república de Estados no podría garantizar un buen gobierno, lo cual conduciría nuevamente a un estado de guerra, haciendo irrealizable el fin final de la paz perpetua (*MS*, 6: 350, [190]). Para un desarrollo de dicha argumentación puede consultarse: Quiroga 2022a, pp. 4–6.

Estos males se activan en cuanto estamos en sociedad, en cuanto estamos junto a los otros (RGV, 6: 93, [118]). El estado de naturaleza ético se corresponde, así, con el predominio del egoísmo y con la corrupción de nuestras disposiciones morales. Sólo se puede contrarrestar a estos males con el establecimiento de una “comunidad ética” (RGV, 6: 94–95, [118–119]), que es definida como una “república universal según leyes [públicas] de virtud” (RGV, 6: 98, [123]).

Kant resume al deber de avanzar hacia una “*comunidad moral cosmopolita*” (RGV, 6: 200, [240]), “para vivificar una comunidad en orden a la intención moral —en ella representada— del amor fraterno” (RGV, 6: 200, [241]; traducción modificada), del siguiente modo:

[U]nirse en orden a una comunidad ética es un deber de índole particular (*officium sui generis*), y, aunque cada uno obedezca a su deber privado, de ello puede seguirse una *concordancia contingente* de todos en orden a un bien comunitario, incluso sin que además sea precisa a este respecto una organización particular, pero que, sin embargo, aquella concordancia de todos no puede ser esperada si no se hace un negocio particular de la unión de los mismos unos con otros en orden al mismo fin y erección de una COMUNIDAD bajo leyes morales como potencia unida, y por ello más fuerte, para oponerse a los ataques del principio malo (al que los hombres son en otro caso tentados unos por otros a servir de instrumento). (RGV, 6: 151, [183])

El concepto de una comunidad ética se refiere al ideal de una totalidad de los seres humanos (RGV, 6: 96, [121]). El *cosmopolitismo moral* consiste en alcanzar un “todo ético absoluto” que contenga la unidad de todas las sociedades éticas parciales bajo leyes públicas de virtud. Sin esta unidad, cada sociedad ética parcial en relación con las otras, se encuentra en el estado de naturaleza ético, tal como ocurre en el paralelo jurídico cuando los Estados políticos diversos “no están en ninguna ligazón mediante un público derecho de gentes” (RGV, 6: 96, [121]).¹¹

El progreso que representa una comunidad moral cosmopolita es promover el fin común del bien supremo moral comunitario (RGV, 6: 97, [122]), según el cual todos pueden desarrollar sus disposiciones morales en una agencia moral compartida en este mundo, para alcanzar

¹¹ Este paralelismo tiene sus límites, pues el cosmopolitismo político es jurídico, y no ético, dado que refiere a las relaciones externas entre los seres humanos y los Estados, y esto último no implica, como se dijo antes, la unidad en una sola república, sino en una Federación de Estados (véase RGV, 6: 96, [121]).

el mayor grado de virtud y de felicidad para todos.¹² El bien supremo moral es compartido socialmente en tres sentidos: primero, porque toda la especie en su conjunto debe trabajar para alcanzarlo¹³ (*RGV*, 6: 25, [42]; 94, [118]), dado que no puede realizarse “a través del esfuerzo de una persona individual por su propia perfección moral” (*RGV*, 6: 97, [122]; traducción modificada); segundo, porque el bien será común para todos los miembros de la comunidad ética, dado que sólo a través de esa unidad “de las personas en un todo” el bien moral supremo puede realizarse (*RGV*, 6: 98, [122–123]); y por último, dado que es un deber de toda la especie, Kant considera que su logro requerirá del progreso de las generaciones a lo largo de la historia. Si bien la erección efectiva de la comunidad ética, que es la unidad que se dirige al bien supremo, “está aún alejada de nosotros en una amplitud infinita”, sin embargo, “contiene el fundamento de un acercamiento continuo a esa perfección [...] como un germen que se desarrolla” (*RGV*, 6: 122, [152]).

Tanto la idea de una constitución cosmopolita jurídica como una ética son ideas regulativas, que guían la tarea y el deber del género humano de acercarse lo más posible a ellas en la experiencia (*MS*, 6: 350, [190–191]; *RGV*, 6: 98, [123]).

Kant sostiene en diferentes lugares, que si debemos actuar como si estuviera en nuestro poder hacerlo, entonces tenemos el deber de trabajar hacia ello, de obrar continuamente en esa dirección aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado (*RGV*, 6: 45, [66]; 93, [117]; 98, [123]; *TP*, 8: 308–309, [79]; *ZeF*, 8: 368, [268]; *MS*, 6: 350, [190–191]; 354, [195]).

[P]uesto que el género humano está, desde el punto de vista de la cultura, que es su fin natural, en progreso constante, ha de ser concebido también

¹²Para un tratamiento del fin del bien supremo en la comunidad ética como un bien comunitario y terrenal, y una discusión acerca de si es secular o religioso, véase: Guyer 2011, pp. 94–115; Moran 2012, pp. 25–88, 164–167; Cavallar 2015, pp. 30–40; Quiroga 2020, pp. 442–445.

¹³Sobre este punto difiero con Moran 2012, para quien el deber de trabajar hacia el bien supremo en la Tierra solo funciona si no necesitamos la gracia de Dios para lograrlo (*cfr.* Moran 2012, pp. 44 y ss.). Sin embargo, en *La religión* Kant argumenta que la comunidad ética precisa de la idea de Dios como fundador, en tanto legislador supremo moral, pero también de los hombres como autores de la organización, en tanto ciudadanos (*RGV*, 6: 152, [184]; *cfr.* *RGV*, 6: 98, [123]; 100–101, [126]). Si bien es un argumento religioso, precisamente por su crítica al servilismo (*cfr.* *RGV*, 6: 103 [129]; 177–180, [214–217]), Kant considera el deber de los hombres de obrar moralmente y rechaza su inactividad para alcanzar el progreso.

en progreso hacia lo mejor desde el punto de vista del *fin moral* de su existencia, progreso que ciertamente puede resultar a veces *interrumpido* pero jamás *roto*. (TP, 8: 308–309, [79]; el primer resaltado es mío).

Se trata de un deber “de obrar sobre la posteridad de modo que ésta mejore constantemente (de lo cual por tanto hay que admitir también la posibilidad), y de modo que ese deber pueda transmitirse legítimamente de un miembro a otro de las generaciones” (TP, 8: 309, [79]).

Kant sostiene en el *desarrollo histórico moral de la humanidad* el continuo progreso hacia lo mejor, y que dicho progreso es el *destino* [*Bestimmung*] de la especie (AP, 7: 324, [237–238]; 329, [243]; SF, 7: 85–89, [160–165]).

En *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, Kant expone la relación entre el fin último de la humanidad y el desarrollo histórico, a saber: que “todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a un fin” (IaG, 8: 18, [29]); que las disposiciones naturales “no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie” (IaG, 8: 18, [30]); y que se “necesitará una serie de generaciones, quizá indeterminable, que se transmitan unas a las otras la ilustración alcanzada, hasta llevar los gérmenes depositados en nuestra especie al grado de desarrollo adecuado plenamente a la intención de la naturaleza” (IaG, 8: 19, [30]).

Asimismo, más tarde, en las *Lecciones de pedagogía*, afirma que el destino¹⁴ de la especie humana es desarrollar “de modo proporcional y conforme a un fin, todas las disposiciones naturales de la humanidad” (LP, 9: 446, [34]). Y agrega que la especie debe adquirir la disposición para elegir no cualquier fin, sino únicamente “fines buenos” (LP, 9: 450, [38–39]; 446, [34]).

Acuerdo con Roth y Surprenant 2011 (p. x) en que dicho fin refiere al bien supremo. Más aún, sostengo que los “fines buenos” refieren a los bienes supremos. Pues, como vimos desde el paralelo ético-político, Kant expresa el progreso en términos de *cosmopolitismo* político y moral. Este paralelismo se mantiene en la explicación de la *destinación* humana, según la cual el desarrollo de las disposiciones de la especie no está dirigido a cualquier fin, sino hacia los cosmopolitismos político y moral, y a sus fines supremos, el bien político y el bien moral comunitario.

¹⁴ Como ha argumentado DiCenso 2019b (pp. 122, 133–137), *Bestimmung* como “destino” aclara la cuestión relacionada de los fines hacia los cuales se dirige el cultivo moral.

Kant dice, desde el punto de vista de la historia y de la antropología, que por naturaleza, los seres humanos estamos destinados a formar una *sociedad civil universal* (*cosmopolitismus*) (AP, 7: 331, [245–246]). La *condición cosmopolita universal* es entendida como “el seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana” (IaG, 8: 28, [46]). De modo que la sociedad cosmopolita es considerada el *fin último* del *destino* humano [*zur Endzweck ihrer Bestimmung ist*] (AP, 7: 327, [241]), y tiene dos formulaciones: una política y una moral ética.¹⁵

Desde el punto de vista político, Kant sostiene en *Idea*, y luego en la *Antropología* y en *El conflicto de las facultades*, que sólo sobre una sociedad civil que administre el derecho de forma universal bajo la forma de una constitución republicana,¹⁶ y de una condición cosmopolita para una Liga de los Estados, puede ser alcanzado el fin del *destino* de la humanidad, del desarrollo de todas sus disposiciones (IaG, 8: 22, [36]; 24–26, [38–42]; AP, 7: 331, [245]; SF, 7: 89, [164–165], 92, [168]). Este punto de vista político está fundado en el hecho de que alcanzar la destinación humana de progreso requiere poner fin a la *guerra*, la cual es “el mayor obstáculo de lo moral” (SF, 7: 93, [171]) y la que impide “la marcha progresiva del completo desarrollo de las disposiciones naturales” (IaG, 8: 26, [42]).

Pero el avance de las instituciones políticas constituye solo “la mitad” del desarrollo de la naturaleza humana. Kant dice que “estamos civilizados hasta la saturación, pero nos falta mucho para poder considerarnos moralizados” (IaG, 8: 26, [42]). El desarrollo gradual y continuo tendrá su culminación con el establecimiento, mediante principios prácticos, de una sociedad como “un todo moral” (IaG, 8: 21, [34]).

¹⁵Esta interpretación acuerda con Cavallar 2015, para quien la *Bestimmung* es una destinación humana de conformar una sociedad cosmopolita que se presenta en dos versiones: la unión política de toda la especie humana y la comunidad moral (véase: Cavallar 2015, pp. 14, 124–125). En otra interpretación del paralelismo en la destinación, que se conecta con la anterior, puede consultarse a DiCenso 2019a y DiCenso 2019b, quien sostiene que la destinación requiere desarrollar instituciones colectivas, no sólo una constitución civil justa, sino también instituciones éticas no coercitivas para inducir el cultivo de nuestros talentos y capacidades en una sociedad “ético-civil” o “comunidad ética”, yuxtapuesta con una “sociedad jurídico-civil” (DiCenso 2019b, p. 135; DiCenso 2019a, pp. 30–55).

¹⁶En *El conflicto de las facultades* Kant expresa que una constitución republicana es la única constitución jurídica y moralmente buena que puede poner freno a las *guerras*, las cuales son la fuente de todos los males y depravaciones de las costumbres. Sólo mediante dicha constitución se puede asegurar al género humano el progreso hacia lo mejor (SF, 7: 85–86, [160–161]).

Desde el punto de vista ético, para la especie progresar hacia lo mejor significa una lucha activa contra los obstáculos que le depara la rudeza de su naturaleza, es decir, contra su propensión al mal, y que ello es el *destino* natural del hombre (AP, 7: 324–325, [238]; *cfr.* LP, 9: 492, [86]). Según este destino, los seres humanos someterían el interés privado (de los individuos aislados y egoístas) al interés común (de todos juntos) (AP, 7: 329–330, [244]). Como se desarrolla fundamentalmente en *La religión*, los seres humanos tenemos una vocación, o dicho en otras palabras, una determinación moral de ser ciudadanos de un Estado ético o comunidad ética (RGV, 6: 142–143, [175–176]), de la cual Dios es el autor como fundador y los hombres los autores de su organización, en tanto miembros y ciudadanos libres de dicha comunidad (RGV, 6: 152, [184]). Si bien, Kant afirma que estamos lejos de la erección efectiva del Estado ético (RGV, 6: 122, [152]), sin embargo, nuestro trabajo hacia este objetivo está “constantemente en progreso” (RGV, 6: 124, [153]).

III. *El desarrollo social de las disposiciones y el deber ético-político del cultivo de la virtud*

En las *Lecciones de pedagogía* Kant dice que “el ser humano debe mejorarse, cultivarse [*kultiviere*] y, si es malo, sacar en sí mismo la moralidad” (LP, 9: 446, [34]; traducción modificada). Pero si bien el cultivo y el perfeccionamiento de los talentos, las capacidades y las disposiciones¹⁷ son un deber para uno mismo (MS, 6: 444–445, [311–312]), el desarrollo de las disposiciones morales de los seres humanos, como vimos, no se da plenamente en el individuo aislado, sino intersubjetivamente. La especie humana “*debe* y puede [...] fomentar con toda prudencia e iluminación moral el acercamiento a este fin, *cada cual cuanto le corresponda*” (AP, 7: 328–329, [243], el resaltado es mío).¹⁸

¹⁷ Por *talentos*, Kant refiere a una disposición natural de los seres humanos que no necesita instrucción, pero sí cultivo, y son: el ingenio productivo, la sagacidad y la originalidad (AP, 7: 220, [119]); por *capacidades*, Kant refiere al deber imperfecto (de obligación amplia) de cultivar la capacidad de realizar todos los fines posibles (MS, 6: 392, [245]), y de cultivar la capacidad *para la virtud* (MS, 6: 412, [271]); por *disposiciones*, Kant refiere principalmente al desarrollo y cultivo de la conciencia de la libertad en tanto tenemos razón práctica, por medio de la cual nos representamos la ley moral y nos autodeterminamos a su obediencia por el llamado sentimiento moral (AP, 7: 324, [238]; RGV, 6: 27–28, [45]; MS, 6: 400, [254–255]).

¹⁸ Véanse también: *IaG*, 8: 18, [30]; 26, [42]; *LP*, 9: 441, [30]; 445–446, [34].

El cultivo de las disposiciones es un deber y una tarea de toda la especie para progresar hacia lo mejor (AP, 7: 329, [243]), que se realiza en un contexto social, a través de la sociabilidad,¹⁹ y que sirve a la vez a fines que son comunitarios.

Respecto de la *sociabilidad*, Kant dice que para el desarrollo de las disposiciones de la especie humana, la Naturaleza se sirve “del antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste deviene finalmente, la causa de su orden regular” (IaG, 8: 20, [33]). Dicho antagonismo se entiende como una insociable sociabilidad o un mal social. Dada nuestra naturaleza, estamos destinados a vivir inevitablemente en sociedad y a cultivar nuestra condición social, pero al mismo tiempo existe una tendencia antisocial que hace que nos separemos de los demás, o más bien, que hace que nos corrompamos en cuanto estamos junto a los otros (IaG, 8: 20–21, [33–34]; RGV, 6: 27, [44]; 94, [118]; MS, 6: 471, [347–348]). Cuando nos comparamos con otros, medimos nuestra felicidad y nuestras habilidades, y en ocasiones esas comparaciones corrompen nuestra disposición a la perfectibilidad. Pues nos llevan a intentar dominar a los otros y a dar lugar a distintos males de la cultura, como los celos y la competencia, todo lo cual es producto de priorizar los incentivos no morales sobre los morales (RGV, 6: 24–25, [42]).

Esta *insociable* sociabilidad, que conduce a la desunión, amenaza el destino de la humanidad de llevar a cabo una *sociedad cosmopolita* (AP, 7: 331, [246]) en sus dos formas, la política y la moral. En otras palabras, la consecución de este fin no es algo que pueda esperarse “de la libre armonía de los individuos, sino tan sólo de una *progresiva organización de los ciudadanos en la Tierra dentro de la especie y para la especie como un sistema unido de manera cosmopolita*” (AP, 7: 333, [248]; el resaltado es mío).

La Naturaleza es la que garantiza, a partir de la discordia de la insociabilidad, avanzar hacia dicha unidad (IaG, 8: 20, [33]; TP, 8: 312, [85]; ZeF, 8: 360–362, [262–264]; 366–367, [266–267]; AP, 7: 331, [246]; SF, 7: 89, [165]); mientras que la tarea de la humanidad consiste en desarrollar los *gérmenes* que le ha puesto la Naturaleza para desplegar completamente sus disposiciones naturales y alcanzar su destinación última (LP, 9: 445–446, [33–24]; RGV, 6: 45, [67]). Corresponde a los seres humanos, no considerados aisladamente, sino en el conjunto de la

¹⁹ Para otros trabajos que acuerdan con que el concepto de cultivo tiene un carácter social, véanse: Herman 1998, pp. 254 y ss.; Huggler 2011, pp. 94–97; LaVaque-Manty 2012, p. 220; Moran 2012, pp. 140–141; Cavallar 2015, pp. 119–121.

especie (TP, 8: 312, [85]), “entregarse al trabajo y a los penosos esfuerzos” por encontrar los medios para lograrlo (IaG, 8: 20, [33]).

Ahora, la pregunta que podemos hacernos es cuál sería el trabajo que pueden y deben realizar los seres humanos para lograr su destino de una vida social organizada en una sociedad cosmopolita. En lo que sigue, quisiera argumentar que una forma plausible de responder a ello consiste en examinar los sentidos en que los seres humanos deben trabajar en el cultivo de la virtud para promover y mantener la unidad de las fuerzas en orden a dicha comunidad.

De acuerdo con el paralelo ético-político, podemos señalar dos sentidos del cultivo de la virtud, por los cuales podemos llamarlo, a su vez, un *deber ético-político*.

Desde el punto de vista ético, Kant sostiene que somos agentes morales que tenemos deberes de virtud, es decir, fines que son a la vez un deber tener (MS, 6: 395, [249]). Los deberes de virtud comprenden desde el desarrollo de las propias habilidades, capacidades y talentos para alcanzar nuestros fines, hasta ayudar a los demás a alcanzar los suyos (MS, 6: 391–392, [244–245]). En la *Doctrina de la virtud (Tugendlehre)*, Kant especifica que estos deberes éticos son de obligación amplia, porque si la ley sólo ordena la máxima de las acciones, no dice con precisión cómo y cuánto se debe obrar para cumplir con el fin que es un deber, y por tanto, deja un margen (*latitudo*) al arbitrio para elegir libremente su manera de obrar (MS, 6: 390, [242]). Esto no implica que los deberes de virtud no sean igualmente obligatorios y que admitan la excepción de su cumplimiento, sino sólo que la obligación es imperfecta por dicha amplitud, a diferencia de los deberes jurídicos que son perfectos, cuya obligación es estricta (MS, 6: 390, [243]).

Por un lado, de acuerdo a los deberes de virtud, tenemos el deber de autoperfeccionarnos. Kant distingue entre el deber de la propia perfección *física* y el deber del cultivo de la *moralidad*. El primero, refiere “al cultivo de todas las *facultades* en general para fomentar los fines propuestos por la razón” (MS, 6: 391, [244]). Este deber es ético, y por tanto, de obligación amplia, dado que no se prescribe con ninguna máxima hasta dónde se debe ir en el cultivo, ni cómo debe aplicarse los talentos ante los diversos contextos en los que se puede encontrar una persona para dicho cultivo (MS, 6: 391, [244]). El segundo, el deber del cultivo de la *moralidad*, también es amplio, pues la máxima ordena que la ley sea un móvil suficiente por sí mismo para todas las acciones conformes al deber, pero la acción misma de actuar no sólo de acuerdo a la ley sino por la ley es una acción interna, una intención de la propia elección (MS, 6: 393, [246]). Para el ser humano es un deber “progresar en

el cultivo de su voluntad hasta llegar a la más pura intención virtuosa” (MS, 6: 387, [238]).²⁰ Se podría decir, siguiendo a Roth y Surprenant 2011 (p. xvi) y a Moran 2012 (pp. 128, 164), que tenemos el deber de autoperfeccionarnos y de cultivar nuestras virtudes para actuar y ser motivados por la ley moral para promover el bien supremo.

Pero, también, los seres humanos tenemos el deber universal de “hacer el bien a los necesitados”²¹ en tanto que todos lo somos (MS, 6: 453, [323]), es decir, cada uno tiene el deber de fomentar la felicidad de todos los demás.²² Esto significa que el desarrollo personal no está recortado de una intersubjetividad, sino que comprende los fines de los demás tal como son determinados por ellos mismos²³ (MS, 6: 385, [237]; 454, [324–325]). Kant entiende al deber amplio²⁴ de amar al prójimo como un amor práctico,²⁵ es decir, como “una máxima de benevolencia (en tanto que práctica), que tiene como consecuencia la beneficencia” (MS, 6: 449–450, [318]). La beneficencia consiste en

²⁰ Sobre el cultivo de la virtud como fuerza para desarrollar un carácter moral y actuar según el deber, véanse: Moran 2012, pp. 166–167; Baron 2014, pp. 74–81.

²¹ Como he tratado en Quiroga 2022b (pp. 20–22), la ayuda a los pobres no es un deber imperfecto, como ha sostenido Boot 2018 (p. 59), sino un deber perfecto. De acuerdo con Bertomeu 2018 (p. 192), la pobreza es una cuestión de justicia pública. Por un lado, la independencia económica es necesaria para ser ciudadano activo y ejercer la igual libertad (MS, 6: 314, [143]), y por otro lado, el Estado tiene la legitimidad de obligar a los más ricos a proveer los medios necesarios de subsistencia a los más necesitados (MS, 6: 314, [143]). Asimismo, si bien Kant hace referencia en la *Doctrina de la virtud* a la ayuda de los ricos a los pobres (véase: MS, 6: 453, [323]; 454, [325]), lo hace “para mostrar que en todos los casos dicha ayuda no puede entenderse como beneficencia, pues no se debe ayudar para mostrar poder sobre otro, o para endeudar al otro en favores, o para humillarlo” (Quiroga 2024, p. 322).

²² Baron 2014 enfatiza que el desarrollo del carácter moral y el potencial personal se dan en el marco de los deberes éticos de virtud no sólo hacia uno mismo sino también hacia los demás (p. 74). Tenemos el deber de cultivar nuestra humanidad tanto individual como colectivamente (p. 78).

²³ Para una lectura sobre la comunidad ética como la morada bajo la cual se reúnen los seres racionales necesitados de ayuda mutua para el cumplimiento recíproco del deber de amor práctico, véase: Quiroga 2024, pp. 322–325.

²⁴ Respecto de los distintos sentidos de la amplitud del deber de beneficencia, Baron y Seymour 2009 (pp. 215–223), han señalado, por un lado, que la beneficencia permite una amplitud en la elección de cómo promover la felicidad de los demás sin ser paternalistas, pero no nos permite negarnos a ayudar a los demás. Y por otro lado, que el deber no se limita a ayudar a los más necesitados, sino que se extiende ampliamente a ayudar a los demás en sus proyectos personales.

²⁵ Sobre la beneficencia como principio práctico, véanse las distintas interpretaciones de: Horn 2008, pp. 154–161; Rinne 2018, pp. 127–134, 142–144.

“proponerse como fin el bien y la salud del otro (hacer el bien)” (*MS*, 6: 452, [321]). La manera de practicarla es en “el deber de convertir en míos los *fin*es de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)” (*MS*, 6: 450, [318–319]).

De la misma manera, tenemos el deber estricto de respetar a los demás (como también el derecho de exigir el respeto por parte de los demás), que consiste en el deber de no convertir a los otros en medio para mis fines (*MS*, 6: 450, [319]; 462, [335]), y de “restringir nuestra autoestima por la dignidad de la humanidad en la persona de otro” (*MS*, 6: 450, [318]).

Además, el deber de virtud es pensado en la vida social concreta, y por ello, Kant dice que tenemos las virtudes de la convivencia (*MS*, 6: 473–474, [350–351]), en las cuales se conjuga todo lo anterior. “Es un *deber*, tanto hacia sí mismo como hacia los demás, impulsar el trato entre los hombres con sus perfecciones morales, no aislarse” (*MS*, 6: 473, [350], el resaltado es mío). Se trata de ser parte de un todo cosmopolita para “cultivar la comunicación recíproca, los medios que indirectamente conducen a ello, la amenidad en sociedad, el espíritu de conciliación, el amor y el respeto mutuos” (*MS*, 6: 473, [350]), como así también, la gentileza, la afabilidad, la cortesía, la hospitalidad, la benignidad, que “al manifestar obligaciones [de virtud] externamente obligan también a otros” e influyen a favor de la intención virtuosa de su parte (*MS*, 6: 474, [351]; traducción modificada).

Por otro lado, Kant plantea que la virtud es útil para fines políticos en los siguientes sentidos: En principio, para ser buenos ciudadanos. No sólo la virtud no debe estar en conflicto con el deber de los ciudadanos políticos (*RGV*, 6: 96, [121]), sino que la virtud es útil para cultivar el desarrollo de la disposición moral para cumplir con los deberes jurídicos.²⁶ En otras palabras, es útil para que los ciudadanos respeten el derecho y acomoden su conducta y su vida conforme a éste (*ZeF*, 8: 376n., [275]), como también para ser “mejores súbditos y ciudadanos, ayudando a asegurar la integridad de la constitución republicana” (Maliks 2014, p. 78). En este sentido, el patriotismo considerado como un modo de pensar [*Denkungsart*] podría ser una virtud (cívica) para realizar el deber jurídico de “preservar los derechos de la comunidad mediante leyes de la voluntad común” (*TP*, 8: 291, [44]; traducción modificada). O dicho de otro modo, para concebirse como ciudadano de una comunidad republicana “según las leyes de su propia indepen-

²⁶ Sobre el cultivo de la virtud en la comunidad republicana, véanse: Cavallar 2015, pp. 19, 141–144; Maliks 2014, pp. 77–78.

dencia, de modo que cada uno se posea a sí mismo y no dependa de la voluntad absoluta de otro, que está junto a él o por encima de él” (*MS*, 6: 317, [147]).

Desde este punto de vista político, la virtud también es necesaria para ser buenos políticos morales, es decir, para aquellos que consideran los principios de la prudencia política compatibles con la moral (*ZeF*, 8: 372, [271–272]). El verdadero régimen republicano sólo puede ser pensado por los políticos morales (*ZeF*, 8: 377, [276]). Estos serían los virtuosos que adecuen la política al derecho, que acerquen lo más posible el gobierno a su fin último (político): la mejor constitución según leyes jurídicas. Desde la política se puede y se debe obligar al cumplimiento de estas leyes, incluso a aquellos que no son virtuosos, es decir, incluso a un “pueblo de demonios”.²⁷ En otras palabras, la función de los políticos morales consiste en estar atentos para remediar los vicios que atenten contra esta prudencia política, y en contribuir para el seguimiento del deber de trabajar todos juntos para alcanzar la paz perpetua (*ZeF*, 8: 372, [272]; *MS*, 6: 350, [191]; 354, [195]). Ese trabajo requiere la reforma paulatina de las constituciones imperfectas existentes hasta ahora en las condiciones históricas, para acercarlas cada vez más al ideal de la república perfecta (*ZeF*, 8: 373, [272]; 378, [276]; *MS*, 6: 355, [195–196]).

Es importante aclarar que, si bien la virtud política es útil para hacer mejores ciudadanos, para incentivar la cultivación de la civilización y para exigir la adecuación (externa) a las leyes justas, sin embargo, la política no puede obligar a cultivar las disposiciones internas de los individuos (*MS*, 6: 239, [50]; 380–382, [229–231]). Por ello, como ha señalado Cavallar 2015 (p. 146), conduce en el mejor de los casos a ser “un hombre de buenas costumbres (*bene moratus*)”, y no necesariamente a ser “un hombre moralmente bueno (*moraliter bonus*)” (*RGV*, 6: 30, [48]; *cfr. IaG*, 8: 26, [42]).

En suma, teniendo en cuenta el doble sentido (ético y político) de la tarea de cultivar la virtud para avanzar hacia la destinación humana, podemos decir que dichos sentidos no se conciben de manera inconexa en el paralelo ético-político. Son tareas y fines de los seres humanos en la vida terrenal y comunitaria, que requieren de un trabajo conjunto de los seres humanos y del esfuerzo de organización y ejecución para el progreso tanto desde el punto de vista ético como político, como dos formas de virtud diferentes pero complementarias.

²⁷ Para distintas lecturas sobre la virtud de los políticos morales, véanse: Guyer 2011, pp. 117–118; DiCenso 2019a, pp. 31–32, 41.

En ese sentido la propuesta de Guyer (2011) para dar cuenta de la virtud en el paralelo ético-político resulta insuficiente cuando plantea que,

aunque la idea de una comunidad ética fundada enteramente en la buena voluntad de sus miembros sea un ideal moral admirable para los seres humanos, el grado más alto de virtud que *razonablemente podemos esperar alcanzar en condiciones naturales* es la creación de condiciones políticas que al menos obliguen al cumplimiento externo de las exigencias de la moralidad. (Guyer 2011, p. 116).

Esta imposición estaría en manos de la virtud de los políticos morales, puesto que “incluso una condición política justa no llega a existir automáticamente, sino que depende de la elección libre y virtuosa de aquellos que de una forma u otra (normalmente no justa) han llegado al poder para instituir una condición de justicia” (Guyer 2011, p. 117). Sin embargo, como ha notado DiCenso (2019a), al centrar Guyer su solución en la virtud de los políticos morales para coaccionar mediante leyes justas a toda la sociedad, virtuosos y no virtuosos, “pasa por alto la preocupación constante de Kant por la posible transformación moral de pueblos enteros y su atención correspondiente a las instituciones públicas que transmiten los principios de la ley moral de manera no coercitiva” (DiCenso 2019a, p. 32).

Las instituciones no coercitivas llegan a donde la coacción externa no puede. Y en ese sentido, la virtud, ya sea para el desarrollo de disposiciones desde el punto de vista ético o jurídico, en tanto tarea y deber para la libertad interna, tiene que ser adoptada libremente e internamente (*MS*, 6: 214, [17–18]; 220, [25]; 407, [264]), y por tanto, sólo admite una autoacción (*MS*, 6: 381, [231]; *MS*, 6: 383, [233]). Es decir, que el cultivo mismo de la virtud no puede coaccionarse externamente, aunque sí puede incentivarse, por ejemplo, mediante cambios en los modos de pensar o mediante instituciones éticas no coercitivas²⁸ que operen en las comunidades políticas (*RGV*, 6: 94, [119]) y que ayuden a formar “ciudadanos con capacidad de comportarse bien en la sociedad” como *también* de “fijarse fines moralmente permisibles” (LaVaque-Manty 2012, p. 222).

²⁸ Sobre los medios no coercitivos para el cultivo de la virtud en las comunidades políticas en los ejemplos de la educación moral, la amistad y las instituciones eclesíásticas, véanse, por ejemplo: Moran 2012, pp. 101, 128; Cavallar 2015, pp. 135–136; DiCenso 2019a, pp. 41, 45; DiCenso 2019b, p. 135.

IV. *La educación como medio clave para el cultivo de la virtud y el progreso de las comunidades*

En las *Lecciones de pedagogía* Kant establece que el principal medio para llevar a cabo la tarea del progreso —la de conducir al ser humano hacia su destino de desarrollar y cultivar las disposiciones naturales para el bien— es la *educación* [*Bildung*] (*LP*, 9: 441, [30]; 445–446, [34]). En ella está “el gran secreto de la *perfección* de la naturaleza humana” (*LP*, 9: 444, [32]), porque es mediante la cual el ser humano, en tanto animal racional, puede “perfeccionarse de acuerdo a los fines que él mismo se señala” (*AP*, 7: 321, [235]). La educación permite a los seres humanos, por un lado, convertir la animalidad en humanidad, y no apartarse de su destino (*LP*, 9: 441, [29]), y por otro lado, ser seres morales, sometidos a las leyes morales de la libertad (*LP*, 9: 452, [41]), sin lo cual “la cantidad del mal no disminuirá” (*LP*, 9: 451, [39]) y la posteridad “no podrá ir más allá de lo que ya se ha ido” (*LP*, 9: 449, [38]). En cuanto a la descripción de la educación, podemos decir que ésta comprende:

Los *cuidados* y la *formación*. Esta es: a) *negativa*, o sea la *disciplina*, que meramente impide las faltas; b) *positiva*, o sea la *instrucción* y la *dirección*; perteneciendo en esto a la cultura. La *dirección* es la guía en la práctica de lo que se ha aprendido. (*LP*, 9: 452, [40]; traducción modificada)²⁹

Por la educación el ser humano es: 1) *Disciplinado*, lo cual le permite “borrar” la animalidad e impedir que ésta se extienda en la humanidad, tanto en el individuo como en la especie. 2) *Cultivado*, lo cual permite que mediante la instrucción y la enseñanza se le proporcione la habilidad para alcanzar los múltiples fines que se proponga. Esto comprende lo que Kant llama la formación escolástico-mecánica. 3) *Civilizado*, lo cual le exige la prudencia para adaptarse a la sociedad y alcanzar sus fines. Esto comprende la formación pragmática. 4) *Moralizado*, para que elija y se guíe por buenos fines, a saber, aquellos que pueden ser fines para todos. Esto comprende la formación moral. (*LP*, 9: 449–450, [38–39]; 455, [45]).

También se caracteriza a la educación como pública o privada. La primera comprende la instrucción y la formación moral; “tiene por fin promover una buena educación privada”, que es la práctica de los preceptos, y se lleva a cabo en los institutos de educación (*LP*, 9: 452, [41]). Mientras que la segunda comprende la práctica de los preceptos

²⁹Véanse también: *LP*, 9: 441–42, [29–30]; *AP*, 7: 324, [237].

en manos de los padres o tutores (*LP*, 9: 452–453, [41]). Entre ambas es preferible la educación pública porque “es muy frecuente que la educación doméstica no solamente no corrija las faltas de la familia, sino que las aumente” (*LP*, 9: 453, [42]).

Ahora bien, podría pensarse que es dudosa la función clave de la educación en el progreso y como trabajo en manos de los seres humanos, dado que Kant también declara en *Teoría y praxis* que si nos preguntamos cuáles son los medios para mantener el incesante progreso hacia lo mejor, vemos que no depende de lo que *nosotros* hagamos, como por ejemplo “de la *educación*”, sino “de lo que hará en nosotros y con nosotros la naturaleza humana para obligarnos a seguir una vía a la que difícilmente nos someteríamos por nosotros mismos” (*TP*, 8: 310, [81–82]).

En este mismo sentido, en la *Antropología* dice:

La educación del género humano tomado como el *conjunto* de su especie, esto es, *colectivamente* (*universorum*), no de todos los individuos (*singulorum*), en que la multitud no hace un sistema, [...] la espera el hombre sólo de la *Providencia*, esto es, de una sabiduría que no es la *suya* (*AP*, 7: 328, [242]).

Dicho esto, es necesario aclarar que, si bien Kant tiene una posición que no es del todo secularizada, pues, como se dijo, en ella mantiene la necesidad de la idea de una Providencia como garantía del progreso ante la amenaza de desunión y de la falta de acuerdos entre los seres humanos, sin embargo, nunca deja de lado la *obligación* por parte de los seres humanos de *trabajar* en ese progreso.³⁰ Y la educación no escapa a esa obligación, sino que es el medio clave para llevarla a cabo en el progreso de la historia de la humanidad, dado que permite desarrollar los gérmenes que la Naturaleza ha puesto en la humanidad “para desplegar sus disposiciones y alcanzar su destino” (*LP*, 9: 445, [33]). Pero lo más importante es que Kant dice que la educación es “un arte”, porque dichas disposiciones “no se desarrollan por sí mismas” (*LP*, 9: 447, [35]). El arte de la educación requiere no sólo del desarrollo mecánico de un plan, sino también de que dicho plan *sea razonado*.

En principio, el diseño de un plan de educación “ha de hacerse cosmopolitamente” (*LP*, 9: 448, [36]), en el sentido que debe ser conforme “a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir,

³⁰ Para una posición diferente a la mía, véase: Moran 2012 (p. 164), para quien la función de la educación moral sólo tiene sentido en una posición secular de la obligación de trabajar por el bien supremo.

conforme a la idea de humanidad y de su completo destino” (*LP*, 9: 447, [36]). De acuerdo con el hecho de que el destino de la humanidad sólo puede ser llevado a cabo por la especie y generacionalmente, Kant dice que la educación es un arte “cuya práctica ha de ser perfeccionada por muchas generaciones. Cada generación provista de los conocimientos de las anteriores, puede realizar constantemente una educación” (*LP*, 9: 446, [34]; 441, [30]). Sin embargo, Kant también destaca el carácter ideal de la teoría de la educación. Sostiene que la idea de una educación “que desenvuelva en los hombres todas sus disposiciones naturales” es “el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia”, pero aunque encontremos obstáculos para su realización, no por ello es una quimera, sino que es “una idea verdadera” (*LP*, 9: 444-445, [32-33]).

La educación es el medio para alcanzar la sociedad cosmopolita en sus dos formulaciones (*AP*, 7: 327, [241]), y los bienes consecuentes en la forma del bien supremo político y el bien supremo moral comunitario.³¹ Éste es el fin conforme al cual tenemos que trabajar en el plan de una educación y “entregar a la posteridad una orientación que poco a poco pueda realizar” (*LP*, 9: 445, [33]), aunque sea “el problema más grande y difícil que puede ser propuesto al ser humano” (*LP*, 9: 446, [34]; traducción modificada; *cfr.* *LP*, 9: 446, [35]).

En definitiva, la educación es para Kant el medio necesario para el desarrollo y el mejoramiento humano, y esta importancia, como dice Kuehn 2011, “no sólo tiene implicaciones morales, sino también políticas que van mucho más allá de las necesidades de cualquier gobierno o estado en particular” (p. 66). En acuerdo con ello, en lo que sigue, quisiera abordar esta importancia desde el paralelo ético-político.

La teoría de la educación práctica o moral es “aquella mediante la cual el hombre debe ser formado para poder vivir como un ser que obra libremente. (Se llama práctico a todo lo que tiene relación con la libertad)” (*LP*, 9: 455, [45]). El objetivo de la formación moral es acostumbrar al ser humano “desde temprano a someterse a los preceptos de la razón” (*LP*, 9: 442, [31]), es decir, a obrar de forma autónoma.

Desde el punto de vista ético, el obrar de forma autónoma implica obrar por la idea del deber y elegir sólo buenos fines (*cfr.* *LP*, 9: 475, [66]; 499, [93]; *RGV*, 6: 48, [70]; *AP*, 7: 325, [238]). La educación

³¹ Asimismo, Cavallar interpreta que cuando Kant dice que la educación debe desenvolver los “sentimientos cosmopolitas” y tener “un interés por el bien del mundo” (*LP*, 9: 499, [93]), está haciendo “una abreviatura del concepto del bien supremo político y moral en este mundo” (Cavallar 2015, p. 134).

moral³² contribuye a ello porque, mediante su ejercitación y cultivo, sirve para luchar con las inclinaciones contrarias al deber (*MS*, 6: 477, [353–354]).

Kant menciona que uno de los más grandes problemas de la educación es “conciliar, bajo una legítima coacción, la sumisión con la facultad de servirse de su voluntad” (*LP*, 9: 453, [42]). En otras palabras, ¿cómo podemos cultivar la libertad por medio de una coacción legítima? La respuesta de Kant es que la educación nos forma para el deber de someter la libertad a (auto)coacción, y al mismo tiempo, para guiar el buen uso de ella: “Sin esto, todo es un mero mecanismo, y una vez acabada su educación, no sabría servirse de su libertad” (*LP*, 9: 453, [42]). La educación es el medio por el cual se brindan las mejores condiciones para que el ser humano elija libremente el bien moral.³³ En otras palabras, es un medio heterónomo que sirve para *ejemplificar e incentivar* el obrar autónomo, a partir de ayudar a tener una comprensión y una guía de los principios morales. Como bien ha señalado DiCenso (2019a), “necesitamos la guía de la ley moral, expresada e institucionalizada en forma pública, para apoyar la transformación autónoma de nuestras disposiciones y modos de pensar” (p. 53). En este sentido, las instituciones éticas no coercitivas,³⁴ como la educación moral, operan desde adentro de las comunidades políticas, con el fin de transmitir y difundir “los principios de la razón práctica en forma pública para apoyar la reflexión ética autónoma” (p. 51).

En *La religión* Kant dice que la formación moral comienza por “la conversión del modo de pensar y por la fundación de un carácter” (*RGV*, 6: 48, [70]). Se trata de cultivar la disposición al bien, al actuar no sólo de acuerdo con el deber, sino también por los motivos impulsores genuinos morales. A los niños se les enseña con el ejemplo de los hombres

³² La educación moral comprende tres formas prácticas: la habilidad, la prudencia y la moralidad (*LP*, 9: 486, [79]).

³³ En este sentido, Cavallar 2015, Vanden Auweele 2015 y DiCenso 2019a acuerdan en que la educación moral “no convierte a los agentes en buenos” (Vanden Auweele 2015, p. 379); no garantiza que “cultivemos la autonomía”, porque “la adopción de una disposición moralmente buena sólo puede ser realizada por el propio agente” (Cavallar 2015, pp. 15, 139); pero la pedagogía ofrece las condiciones para alcanzar dicho objetivo moral, o en otras palabras “sólo puede aumentar la probabilidad de que los miembros de una sociedad asuman libremente la responsabilidad de la autonomía ética” (DiCenso 2019a, p. 53).

³⁴ Sobre la transmisión de la educación a través de las instituciones sociales no coercitivas, véanse: Herman 1998, pp. 264–265; Kleingeld 2012, p. 162; DiCenso 2019a, pp. 35–53.

buenos,³⁵ de forma que mediante ello, poco a poco, convierta su modo de pensar, y que el deber por sí mismo comience “a adquirir un peso notable en el corazón de aquéllos” (RGV, 6: 48, [71]).

Si bien la educación moral no garantiza que efectivamente culti- vemos la virtud, facilita que lo hagamos. La virtud es requerida por- que sólo mediante ella podemos luchar contra “los impulsos originarios para todos los vicios”³⁶ y “sólo por la virtud (el ser humano) puede de- venir moralmente bueno, es decir, por una autoacción” (LP, 9: 492, [86]). Ahora bien, las virtudes no nos innatas, sino que deben adqui- rirse, dado que “la capacidad moral del hombre no sería virtud si no estuviera producida por la *fortaleza* de la intención en la lucha con las poderosas inclinaciones contrarias” (MS, 6: 477, [352]). Y si debe adquirirse, entonces “puede y debe enseñarse”. Esto debe hacerse no a través de representaciones del deber o de exhortaciones, sino a través del ejercicio y el cultivo mismo de la virtud³⁷ (ascéticamente) (MS, 6: 477, [353]).

Kant explicita en su teoría pedagógica que para fundar un carácter moral en los niños hay que enseñarles “el deber que tienen que cumplir, mediante ejemplos y disposiciones. Los deberes que el niño ha de cum- plir son sólo los deberes ordinarios hacia sí mismo y hacia los demás” (LP, 9: 488, [81–82]).

Los *deberes para consigo mismo* consisten en tener “una cierta dig- nidad que le ennoblezca ante todas las criaturas, siendo su deber no desmentir esta dignidad de la humanidad en su propia persona” (LP, 9: 488, [81–82]; 489, [83]). Y los *deberes para con los demás* consisten en enseñar al niño “la veneración y respeto al derecho de los hombres y procurar que lo ponga en práctica” (LP, 9: 489, [82]). Principalmente,

³⁵ Respecto del *ejemplo*, en *Metafísica de las costumbres*, Kant aclara que: “El buen ejemplo (la conducta ejemplar) no debe servir como modelo, sino sólo como prueba de que lo prescrito por el deber es factible. Por tanto, lo que proporciona al maestro el canon infalible de su educación no es la comparación con algún otro hombre (tal como es), sino la comparación con la idea (de la humanidad) de cómo debe ser, por tanto, con la ley” (MS, 6: 479, [356]).

³⁶ Las virtudes son: o virtudes de mérito, o meramente de deber o de inocencia. Y los vicios son: o de maldad, o de bajeza, o de pusilanimidad (LP, 9: 492, [85]).

³⁷ En *Metafísica de las costumbres* Kant explicita que la educación tiene dos instan- cias: por un lado, la enseñanza moral catequética, mediante la cual se educa al alumno “en el *interés* por la moralidad” (MS, 6: 483, [362]). Y por otro lado, pero contactado a lo anterior, la ascética ética, que remite al ejercicio y cultivo de la vir- tud, tiene como principio ser un ejercicio de la virtud “activo, animoso y valeroso” (MS, 6: 484–485, [362–363]). Para un análisis de la conexión de estas instancias, véase: Vanden Auweele 2015, pp. 375–377.

Kant expresa que ha de mostrarse al niño que sólo podrá alcanzar sus fines, “dejando alcanzar los suyos a los demás” (*LP*, 9: 454, [43]). Y que la beneficencia, como vimos, es una obligación (imperfecta) y no algo meritorio (*LP*, 9: 490, [84]). Por último, en relación con los demás, Kant dice que debe enseñarse al niño el cultivo de la sociabilidad y de la amistad (*LP*, 9: 484–485, [76]).

Ahora bien, la educación para obrar de forma autónoma³⁸ también tiene un punto de vista político. De acuerdo con la lectura que vengo realizando de Kant, la educación es un *acto de justicia* en una república porque mediante ella se forma a las personas, desde su niñez hasta su juventud, para el igual ejercicio de las libertades, para la independencia de la constricción arbitraria de otros, para los deberes y derechos recíprocos, para el respeto mutuo de la dignidad de los ciudadanos, y para alcanzar el estado de paz (*cf.* *IaG*, 8: 26, [43]; *TP*, 8: 292, [45–47]; *ZeF*, 6: 366, [267]; *MS*, 6: 236–237, [47–49]).

En las *Lecciones de pedagogía*, Kant dice que en la educación de los niños “es preciso hacerle ver que la coacción que se le impone le conduce al uso de su propia libertad; que se le educa para que algún día pueda ser libre, esto es, para no depender de los otros” (*LP*, 9: 454, [43]). Por otro lado, la educación permite mostrar a los jóvenes que las desigualdades se originan de buscar “alcanzar ventajas sobre los otros”, es decir, de la falta de igualdad de la libertad y de la independencia. Por ello, la educación debe servir para formar a los jóvenes en “la conciencia de la igualdad de los hombres en la desigualdad civil” (*LP*, 9: 498, [92]).

En cuanto a la relación entre la libertad y la coacción en la educación del ciudadano, en “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, Kant dice que sólo en un Estado libre (republicano) se puede decir “irazonad tanto como queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!” (*WE*, 8: 41, [30]). Pues obedecer no es otra cosa que obedecer a las leyes co-legisladas por la voluntad de todo el pueblo (*WE*, 8: 40, [28]), y así dirigirse “hacia fines públicos o, al menos, impedir la destrucción de los mismos” (*WE*, 8: 37, [25]). Obedecer externamente no implica que no tengamos la capacidad de servirnos de nuestro propio pensamiento, sino que, por el contrario, todo hombre tiene la vocación de pensar por sí mismo, lo cual requiere “la libertad de hacer un uso

³⁸ Sobre la relación entre la ciudadanía republicana y el desarrollo de la autonomía moral, véanse: Herman 1998, pp. 265–268; Kuehn 2011, pp. 64–66; La Vaque-Manty 2012, pp. 208–211; Cavallar 2015, pp. 143–144; Vanden Auweele 2015, p. 379.

público de la propia razón, en cualquier dominio” (*WE*, 8: 36, [24]). Kant concluye que una vez que se ha desarrollado “la inclinación y disposición al *libre pensamiento*” el pueblo se siente más capaz de obrar libremente y el gobierno “encuentra más provechoso tratar al hombre de acuerdo a su dignidad” (*WE*, 8: 41–42, [30]).

De hecho, para que los ciudadanos puedan alcanzar la autonomía moral dentro de un Estado libre e igualitario, el gobierno tiene la obligación de garantizar la educación tanto de sus ciudadanos como de sus políticos.

En principio, la educación tiene que ser “de arriba hacia abajo” (*SF*, 7: 92–93, [169–171]; *cfr.* *AP*, 7: 328, [242]; *LP*, 9: 448, [37]). Es el Estado el que debe garantizar la formación de los jóvenes en todos los niveles, en la enseñanza del hogar (enseñanza privada) y luego en la escuela (enseñanza pública), con una cultura humanista y moral. Y dado que los hombres son educados por otros hombres, el Estado tiene la obligación de formar educadores adecuados, para educar tanto a los ciudadanos como a los príncipes (*LP*, 9: 443, [31–32]; *LP*, 9: 448, [37]; *SF*, 7: 92, [170]). Esta concepción de la educación desde arriba se refuerza con la idea que Kant expresa en la *Paz perpetua*, según la cual sólo de “una buena constitución” política se puede esperar una buena “educación moral” del pueblo (*ZeF*, 6: 366, [267]). Por eso, el Estado también tiene que “reformarse a sí mismo de vez en cuando y progresar continuamente hacia lo mejor” (*SF*, 7: 92, [170]), es decir, acercarse lo más posible a la idea de una constitución perfecta republicana para dar el contexto a una educación moral de la libertad, la igualdad y la independencia política de los ciudadanos.

Por otro lado, si bien el Estado tiene la obligación de educar, sin embargo, dice Kant, generalmente no tiene los medios suficientes para financiarla, esto es, para los “establecimientos públicos” y para “remunerar como es debido a los maestros y que éstos se dediquen con ganas a su cometido”, porque el Estado “necesita todos los recursos para la guerra” (*IaG*, 8: 28, [45]; *SF*, 7: 93, [170]). Pero lo más importante es que, si fuera el caso que el Estado no pueda financiar la educación, por lo menos no tiene que impedir “los esfuerzos del pueblo, por débiles y lentos que sean” para su formación (*IaG*, 8: 28, [45]). En otras palabras, los Estados no deben impedir “los lentos esfuerzos de los ciudadanos por llegar a una educación interior del pensamiento” (*IaG*, 8: 26, [43]).

Por último, la educación es necesaria no sólo para hacer buenos ciudadanos y buenos políticos, sino también para avanzar en la destinación humana, es decir, para que “puedan seguir progresando hacia el bien” (*SF*, 7: 92, [170]). En las *Lecciones de pedagogía* lo dice así:

El hombre necesita de la formación escolástica o instrucción para llegar a alcanzar todos sus fines. Le da un valor en cuanto a sí mismo como individuo. La educación por la prudencia le hace ciudadano, porque adquiere un valor público. Aprende con ella, tanto a dirigir la sociedad pública a sus propósitos como a adaptarse a ella. Finalmente, por la formación moral adquiere un valor en relación con toda la especie humana. (*LP*, 9: 455, [45]).

En este sentido, la educación de los ciudadanos los prepara para dirigirse al fin de su vocación, la de ser y obrar como miembros ciudadanos de una “comunidad íntegra” o “sociedad cosmopolita” en la cual desarrollarán todas sus disposiciones (*WE*, 8: 37, [25]; *IaG*, 8: 28, [45–46]; *AP*, 7: 333, [248]).

V. Conclusión

En este trabajo se argumentó que el cultivo de la virtud y la educación son necesarios para el progreso de los seres humanos que viven en comunidades organizadas política y éticamente. Vimos que son necesarias porque dada nuestra naturaleza propensa a la corrupción moral y a los vicios, requiere cultivar y guiar las virtudes tanto para ser seres morales que eligen fines buenos, como para ser buenos ciudadanos y gobernantes, y dirigirse así a su destinación del desarrollo de sus disposiciones en una comunidad cosmopolita ética y política, y hacia el logro del bien supremo ético y político.

La humanidad está destinada a progresar hacia lo mejor, y ésta es una tarea y deber de toda la especie. Se trata de una tarea cultural, civilizatoria y moral, en la que cada ser humano debe aportar al cultivo colectivo de la virtud. Lo cual implica el cultivo de la autonomía tanto desde el punto de vista ético como desde el punto de vista político, incentivado por la educación para el obrar moral comunitario y la progresiva modificación de las constituciones históricamente existentes. De ello depende nuestro continuo progreso hacia nuestra destinación, que si bien tiene la garantía de la Providencia, requiere de nuestro trabajo activo y sostenido para su organización en una unidad íntegra cosmopolita.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baron, Marcia, 2014, “Kantian Moral Maturity and the Cultivation of Character”, en Alix Cohen (comp.), *Kant on Emotion and Value*, Palgrave Macmillan, Londres, pp. 69–87.

- Baron, Marcia y Melissa Seymour Fahmy, 2009, “Beneficence and Other Duties of Love in *The Metaphysics of Morals*”, en Thomas Hill (comp.), *The Blackwell Guide to Kant’s Ethics*, Wiley-Blackwell, Sussex Occidental, pp. 211–228.
- Bertomeu, María Julia, 2018, “El lado oscuro de los derechos humanos. Una relectura de la crítica de O’Neill a los ‘derechos sociales’ con Kant (y con los textos kantianos de O’Neill)”, en Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne (comps.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O’Neill*, Tirant Humanidades, Valencia, pp. 173–199.
- Boot, Eric, 2018, “Judging Rights by Their Duties: A Kantian Perspective on Human Rights”, en Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne (comps.), *Kant’s Doctrine of Right in the Twenty-first Century*, University of Wales Press, Cardiff, pp. 46–67.
- Cavallar, George, 2015, *Kant’s Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy, and Education for World Citizens*, De Gruyter, Berlín/Boston. <<https://doi.org/10.1515/9783110429404>>
- DiCenso, James, 2019a, “Kant on Ethical Institutions”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 57, no. 1, pp. 30–55. <<https://doi.org/10.1111/sjp.12314>>
- DiCenso, James, 2019b, “Vocation and Destination in Kant’s Practical Philosophy”, *Con-Textos Kantianos*, no. 10, pp. 121–139.
- Guyer, Paul, 2011, “Kantian Communities: The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good”, en Charlton Payne y Luccas Thorpe (comps.), *Kant and the Concept of Community*, University of Rochester Press, Nueva York, pp. 88–120.
- Herman, Barbara, 1998, “Training to Autonomy: Kant and the Question of Moral Education”, en Amélie Oksenberg Rorty (comp.), *Philosophers on Education. New Historical Perspectives*, Routledge, Nueva York, pp. 254–271.
- Horn, Christoph, 2008, “The Concept of Love in Kant’s Virtue Ethics”, en Monika Betzler (comp.), *Kant’s Ethics of Virtue. An Introduction*, Berlín/ Nueva York, De Gruyter, pp. 147–173.
- Jörgen Huggler, 2011, “Culture and Paradox in Kant’s Philosophy of Education”, en Klas Roth y Chris W. Surprenant (comps.), *Kant and Education. Interpretations and Commentary*, Routledge, Londres, pp. 94–106.
- Kant, Immanuel, 1784, (*IaG*): *Idee su einer allgemeiner Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, pp. 15–30. [*Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, trad. E. García Belsunce, Prometeo Libros, 2008].
- Kant, Immanuel, 1784, (*WE*): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, pp. 33–42. [“Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?”], trad. C. Inchauspe de Sanz, Buenos Aires, Agebe, 2012, pp. 23–30].
- Kant, Immanuel, 1793, (*TP*): *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, pp. 273–314. [*Teoría y praxis*, trad. C. Correa, Leviatán, Buenos Aires, 1984].

- Kant, Immanuel, 1793, (RGV): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, pp. 1–102. [*La religión dentro de los límites de la mera Razón*, trad. F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 2007].
- Kant, Immanuel, 1795, (ZeF): *Zum ewigen Frieden*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, pp. 341–386. [*La paz perpetua*, trad. F. Rivera Pastor, Porrúa, Ciudad de México, 2007].
- Kant, Immanuel, 1797, (MS): *Die Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, pp. 205–493. [*Metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Altaya, Barcelona, 1996].
- Kant, Immanuel, 1798, (AP): *Anthropologie in pragmatische Hinsicht*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VII, pp. 117–330. [*Antropología en sentido pragmático*, trad. D.M. Granja, G. Leyva y P. Storandt, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2014].
- Kant, Immanuel, 1798, (SF): *Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VII, pp. 1–116. [*El conflicto de las facultades*, trad. R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2003].
- Kant, Immanuel, 1803, (LP): *Pädagogik*, en *Kants Werke*, tomo IX, pp. 437–500 [*Pedagogía*, trad. L. Luzuriaga y J.L. Pascal, Akal, Madrid, 2003].
- Kleingeld, Pauline, 2012, “Kant and Novalis on the Development of a Cosmopolitan Community”, en *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 149–176.
- Kuehn, Manfred, 2011, “Kant on Education, Anthropology, and Ethics”, en Klas Roth y Chris Surprenant (comps.), *Kant and Education. Interpretations and Commentary*, Routledge, Londres, pp. 55–68.
- LaVaque-Manty, Mika, 2012, “Kant on Education”, en Elisabeth Ellis (comp.), *Kant’s Political Theory. Interpretations and Applications*, The Penn State University Press, Pennsylvania, pp. 208–224. <<https://doi.org/10.5325/jct-t7v26b.12>>
- Maliks, Reidar, 2014, *Kant’s Politics in Context*, Oxford University Press, Oxford.
- Moran, Kate, 2012, *Community and Progress in Kant’s Moral Philosophy*, Catholic University Press of America, Washington, D.C.
- Quiroga, Noelia E., 2024, “El concepto de amor y lo político en la ética política kantiana”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 41, no. 2, pp. 317–326. <<https://doi.org/10.5209/ashf.88925>>
- Quiroga, Noelia E., 2022a, “Derecho internacional y comunidad ética en Religión de Kant”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 41, no. 1, pp. 1–16. <<https://doi.org/10.15304/agora.41.1.7528>>
- Quiroga, Noelia E., 2022b, “Una lectura de la justicia ensanchada en Kant: para repensar el debate entre Fraser y Honneth”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. 10, no. 5, pp. 1–34.
- Quiroga, Noelia E., 2021, “Algunas consideraciones acerca del paralelo ético-jurídico en Religión de Kant”, *Areté. Revista de Filosofía*, vol. 33, no. 2, pp. 315–336. <<https://doi.org/10.18800/arete.202102.006>>

- Quiroga, Noelia E., 2020, “El origen, objetivo y función de la comunidad ética en *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 37, no. 3, pp. 437–447. <<https://doi.org/10.5209/ashf.68320>>
- Rinne, Pärttyli, 2018, *Kant on Love*, De Gruyter, Berlín/Boston.
- Rossi, Philip, 2005, *The Social Authority of Reason. Kant’s Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*, State University of New York Press, Albany.
- Roth, Klas y Chris W. Surprenant, 2011, “Introduction: The Highest Good—the Moral Endeavor of Education”, en Klas Roth y Chris W. Surprenant (comps.), *Kant and Education. Interpretations and Commentary*, Routledge, Londres, pp. ix–xxiv.
- Vanden Auweele, Dennis, 2015, “Kant on Religious Moral Education”, *Kantian Review*, vol. 20, no. 3, pp. 373–394. <<https://doi.org/10.1017/S136941541500014X>>

Recibido el 15 de mayo de 2024; revisado el 3 de julio de 2024; aceptado el 6 de agosto de 2024.

Dossier: Memorias de los pasados coloniales: perspectivas desde la filosofía de la historia

[Dossier: Memories of Colonial Pasts: Perspectives from the Philosophy of History]

Introducción

[Introduction]

La consciencia histórica de nuestro tiempo ofrece una de sus mayores expresiones en el surgimiento del concepto de memoria como clave de interpretación del pasado. Una de las principales manifestaciones de este fenómeno ha sido la aparición, en la esfera política, de múltiples grupos que demandan reconocimiento y reparación a título de víctimas históricas. Esta transformación ha conllevado a que las figuras de la víctima y del testimonio se coloquen en el centro de la reconstrucción del pasado, y que dicha reconstrucción se erija como poco cuestionable debido a que se la asocia con derechos de vida, de reconocimiento y de reparación (Sarlo 2005). La importancia adquirida por esta nueva sensibilidad hacia el pasado ha sido identificada también con la etiqueta de un *memory boom* mundial, cuyas periodizaciones pueden variar entre los años 1970 y 1990 (Winter 2001; Kopusov 2017). Este concepto se refiere específicamente a la multiplicación de las cuestiones contemporáneas en torno a la memoria, que abarcan desde los sucesos del Holocausto y las dictaduras en América Latina, hasta la colonización y la esclavitud.

La extensión del concepto de memoria hacia diferentes tiempos y distintos contextos ha llevado a algunos autores a plantear la hipótesis de un fenómeno de globalización de la memoria (Rouso 2015) y de construcción de memorias cosmopolitas que fundamentan nuevos derechos a nivel transnacional (Levy y Sznajder 2002). En mis propios trabajos he defendido que las memorias de los pasados coloniales forman parte de este proceso, declinándose según las narrativas sobre el pasado que imperan, o imperaron, en cada sociedad (Hernández Reyna 2022).

Ahora bien, en este panorama de amplio espectro las memorias de los pasados coloniales despliegan especificidades propias. Una de las principales concierne a la diferencia de orden cronológico de estos pasados lejanos respecto a los pasados recientes que, hasta hace poco, habían sido el objeto principal de los debates de la historia del tiempo

presente. Esta cuestión no es baladí, pues la reivindicación de la memoria de un pasado colonial plantea interrogantes sobre el estatus de víctima, así como sobre el testimonio (en primera persona) de periodos de la historia cuya antigüedad se remonta a siglos. Si los sobrevivientes de un genocidio o de un régimen autoritario contemporáneo pueden hablar de lo vivido, las víctimas de un pasado colonial pueden no afirmarse como tales bajo la idea de una experiencia en carne propia de los sucesos. ¿Qué operaciones en torno al pasado han hecho entonces posible distintas demandas y reivindicaciones en torno a pasados coloniales? ¿Por qué se han transformado estos pasados en un asunto de responsabilidad y de deber de memoria en el presente? ¿Quiénes se reconocen y son reconocidos como sus víctimas?

Para explorar algunas respuestas a estas preguntas, este dossier parte de un ángulo crítico fincado en la filosofía de la historia y, en la historia de la memoria, con el objetivo de historizar las memorias de los pasados coloniales. Para ello, se propone una reflexión desde dos registros: los procesos de resignificación del pasado y el análisis de distintos contextos en los que este fenómeno ha tenido lugar.

El primer registro corresponde a la adopción de una concepción de la memoria como un indicio de la relación que nuestro presente teje con el pasado. No se trata de saber *lo que verdaderamente habría ocurrido* en un pasado lejano, sino de restituir las narrativas que actúan en la *memorialización de los pasados coloniales*, transformándolos en un problema para el presente. Tal ángulo de observación nos ha llevado a tomar distancia, de manera general, de perspectivas que consideran a los pasados coloniales una realidad oculta, olvidada, suprimida, que habría finalmente salido a la luz gracias a las reivindicaciones de colectivos subalternos. Ésta suele ser la óptica adoptada por los estudios decoloniales (principalmente en América Latina, pero también en contextos como el estadounidense y el europeo), que sostienen una visión del pasado como una continuidad ininterrumpida de la colonialidad, entendida como una estructura de opresión y de dominación que se repite en las sociedades contemporáneas, pero cuyo origen se remonta a los siglos XV y XVI (Quijano 2000). Dicha lectura del pasado colonial postula la existencia de un trauma ancestral ante el cual el análisis y la praxis decolonial (que propone una descolonización), se sitúa como un remedio y como una vía terapéutica para el conjunto de la sociedad. Podemos decir que se trata de una visión metafísica del pasado (como una realidad que no cambia) y de una concepción prescriptiva de la historia, aunque sea un enfoque que ofrece conceptos para que distintos movimientos planten sus luchas. En términos filosóficos, el proble-

ma es que estas concepciones nos impiden comprender la historicidad de nuestras visiones del pasado. Eso no significa que los sucesos (las conquistas, la esclavitud, la dominación) no hayan ocurrido, sino que el sentido y el lugar que les damos hoy tiene su propia historia. Ver el pasado como algo que cambia puede ser intrigante: “que el presente es cambiante y el futuro incierto puede aceptarse con relativa facilidad. No tanto así que el pasado no se fija de una vez y para siempre, sino que es igualmente susceptible de transformarse en función de las miradas y los intentos por imprimirle un nuevo significado” (Valero Pie y Rabotnikof 2023, p. 75).

Desde una perspectiva que aborda *el pasado como una materia en mutación*, las contribuciones aquí presentadas proponen, en su mayoría, reflexiones ancladas en la filosofía de la historia, hoy nutrida con las investigaciones en teoría de la historia y de la historiografía contemporánea. Estos campos han sido renovados por teorías sobre la historicidad y la temporalidad, como la que propone los *regímenes de historicidad*, concepto desde el que es posible reconstruir y analizar las formas variadas de articular las temporalidades del pasado, el presente y el futuro que dan lugar a distintas maneras de escribir la historia en un tiempo o espacio dados (Hartog 2003).

Algunos autores han planteado que en nuestra época vivimos bajo un régimen de historicidad presentista, o en un presente amplio que reinventa constantemente sus pasados (Hartog 2003; Gumbrecht 2016). Eso tendría como explicación el hecho de que para nuestras sociedades es cada vez más difícil imaginar el porvenir, por lo cual se tornan obsesivamente hacia el pasado, a la vez que contribuyen aún más a cancelar el futuro (Fischer 2014).

Orientar estas reflexiones desde este tipo de cuestionamientos permite observar las rupturas y transformaciones en la concepción y la narración del pasado, y en especial de los pasados coloniales que, en otros momentos de la historia, cobraron sentidos distintos del que hoy predomina desde el concepto de memoria y sus anclajes en las cuestiones de la identidad y los debates en torno a las políticas de reparación, restitución o descolonización del pasado.

Con la finalidad de reforzar la perspectiva filosófica, se ha adoptado también un enfoque proveniente de la historia de la memoria, un campo en el cual se procede a identificar los vectores y los actores de la memoria que colocan determinadas reivindicaciones en torno al pasado, proponiendo nuevas narrativas que desestabilizan versiones anteriores. La historia de la memoria es también un esfuerzo por superar la dicotomía memoria/historia (Ledoux 2021) y, para hacerlo,

desnaturaliza el pasado al dejar de tomarlo como evidente de suyo. Esto implica mostrar que la memoria es un dispositivo narrativo evolutivo, contradictorio, heterogéneo, y también una categoría de acción pública que permite a distintos grupos negociar y transformar el sentido del pasado, a la vez que redefinen su lugar y su participación en la sociedad (Lefranc y Gensburger 2023). Así, el análisis de la memoria “conduce a identificar procesos sociohistóricos ahí donde numerosos actores —incluidos algunos historiadores, lo que se presta a confusión— ven una evidencia, un valor, un bien, un remedio, un instrumento de consolidación de los derechos humanos, de la democracia, de la cohesión social” (Ledoux 2024; la traducción es mía).

Asimismo, las memorias de los pasados coloniales, entendidas como la construcción de una nueva narrativa, toman toda su materialidad tanto en el discurso, como en el espacio público que es intervenido a través del derribo de estatuas y el cambio de nombre de calles y de sitios históricos que antes tuvieron otro sentido. Este cuestionamiento del espacio, como uno de los puntos nodales de la resignificación de los pasados coloniales, es el objeto de análisis del artículo de Isabel Piniella Grillet que abre este dossier. Desde un diálogo entre el estudio de la memoria, la historia del tiempo presente y los estudios del patrimonio y el arte, nos ofrece un análisis de la ola de desmonumentalización en América Latina, particularmente efervescente en el contexto de las controversias recientes suscitadas por el movimiento global Black Lives Matter. Sin embargo, Piniella Grillet nos ofrece una visión de mayor amplitud más allá de la sola coyuntura al tomar como ejemplo las estatuas de Cristóbal Colón, examinando el sentido que éstas tuvieron para algunos relatos nacionales y la forma en que se las ha reinterpretado en un régimen de historicidad presentista, caracterizado también por una impugnación histórica desarrollada desde una concepción decolonial del pasado.

A propósito del sentido que el pasado colonial ha ido tomando en las corrientes decoloniales latinoamericanas, el dossier continúa con la contribución de Lola Yon-Dominguez, quien nos presenta un recorrido por algunos de los principales intelectuales decoloniales y nos explica la forma en que se articulan en su pensamiento la reescritura del pasado colonial, la cuestión de la identidad cultural y la tentativa de recuperar pasados precoloniales bajo la idea de una justicia histórica frente a la herencia de la colonización y del eurocentrismo; un propósito que toma el nombre de “descolonización”. Esto lleva a la autora a revisar algunos de los presupuestos sobre la autenticidad cultural y sobre el estatus de víctima con los que se asocia a algunas poblaciones llamadas subal-

ternas y, en especial, a grupos identificados como indígenas; un tema ineludible en el pensamiento decolonial latinoamericano.

En relación con la concepción de los indígenas como víctimas ancestrales del pasado colonial en América Latina, y en particular en México, Miriam Hernández Reyna y Andrés Camarillo Quesada nos ofrecen una genealogía crítica. En particular, analizan la pérdida de evidencia del relato nacional indigenista desde finales de los años sesenta, provocado en un inicio por los antropólogos críticos a partir del concepto de etnocidio. Con este término, producto de una circulación internacional de ideas, se acusó al indigenismo y al proyecto de la nación mestiza de no ser una vía a un futuro moderno, sino una continuidad del colonialismo iniciado con la conquista del siglo XVI. Así, analizan cómo este cuestionamiento de la Historia (nacional e indigenista) sentó las bases para la construcción de la idea de la memoria indígena, entendida tanto como el recuerdo traumático del pasado colonial, como la rememoración del pasado precolonial que habría permitido la pervivencia de las identidades indígenas.

Las transformaciones que la memoria introduce en los relatos nacionales son un tema central en el artículo de Sébastien Ledoux, quien nos transporta a Francia. El autor muestra cómo la metrópoli inicialmente narró la colonización de Argelia bajo un relato civilizatorio que tenía sentido dentro del régimen moderno de historicidad que caracterizó la primera mitad del siglo XX. El relato que justificaba la colonización fue esencial para la construcción del Estado-nación moderno y de las tramas temporales que la sustentaron, como la exaltación del futuro de progreso como destino a realizar, tanto por los franceses como por las poblaciones colonizadas, a las cuales se llamó “indígenas”. Enseguida, Ledoux analiza los cuestionamientos de esta narrativa nacional, que surgieron desde los años sesenta en el contexto de la guerra de descolonización en Argelia, y cuya evolución ha marcado el panorama francés en el cual los pasados coloniales han ido cobrando un nuevo sentido a través de las reivindicaciones de la memoria de varios actores sociales, pero también a través cambios legales e institucionales que transforman estos pasados en una cuestión de reconocimiento y de reparación.

Para finalizar, Gabriel Martínez Saldívar aborda la memoria del pasado colonial en Haití, a la cual considera una experiencia silenciada por Occidente. Para demostrarlo, el autor parte de una distinción entre dos sentidos de historia: como acontecimiento y como conocimiento y narración del acontecimiento. Desde ahí argumenta que ha existido un desfase entre la narración moderna y occidental de la colonización de la isla y la memoria que sus habitantes preservaron y que después fue

transformada en recurso para su liberación. A diferencia de los anteriores artículos, aunque con elementos teóricos en común, este texto se vincula también con una perspectiva decolonial acerca de los pasados coloniales. Afirma que la colonialidad persiste y suprime la vivencia de los acontecimientos, pero subraya también la recuperación de los pasados precoloniales que el relato moderno habría tratado de borrar y que subsisten como memoria y como una narrativa alternativa del pasado.

En suma, los textos aquí reunidos buscan aportar una visión distinta sobre las memorias de los pasados coloniales, y discuten el concepto mismo de memoria, su construcción, sus alcances, problemáticas y límites. Muestran además que se trata de un concepto común a una heterogeneidad de situaciones, pero también de una palabra que revela las formas en que nuestro presente se relaciona con el pasado.

MIRIAM HERNÁNDEZ REYNA

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fischer, Mark, 2014, *Ghosts of My Life. Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, John Hunt Publishing, Winchester, Reino Unido.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, 2016, “Nuestro amplio presente: sobre el surgimiento de una nueva construcción del tiempo y sus consecuencias para la disciplina de la historia”, en Guillermo Zermeño Padilla (comp.), *Historia. Fin de siglo*, El Colegio de México, México, pp. 123–133.
- Hartog, François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Seuil, París.
- Hernández Reyna, Miriam, 2022 “La commémoration du V^e centenaire de la conquête du Mexique : premières approches sur la mémoire contemporaine d'un évènement lointain”, *Caravelle*, no. 118, pp. 59–72. <<https://doi.org/10.4000/caravelle.12323>>
- Koposov, Nikolay, 2017, *Memory laws, Memory Wars. The Politics of the Past in Europe and Russia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ledoux, Sébastien, 2024, “Écrire l'histoire de la mémoire du 21^e siècle : face aux biopolitiques mémorielles”, *20 & 21. Revue d'histoire*, no. 162, pp. 75–89.
- Ledoux, Sébastien, 2021, “La memoria, ¿un mal objeto para el historiador?”, *Oficio. Revista de Historia e Interdisciplina*, trad. M. Hernández Reyna, no. 13, pp. 129–145.
- Lefranc, Sandrine y Sarah Gensburger, 2023, *La mémoire collective en question(s)*, Presses Universitaires de France, París.
- Levy, Daniel y Natan Szneider, 2002, “Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory”, *European Journal of Social Theory*, vol. 5, no. 1, pp. 87–106. <<https://doi.org/10.1177/1368431002005001002>>

- Quijano, Anibal, 2000, “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America”, *International Sociology*, vol. 15, no. 2, pp. 215–232. <<https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>>
- Rouso, Henry, 2015, “Hacia una globalización de la memoria”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Debates. <<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68429>>
- Sarlo, Beatriz, 2005, *Tiempo pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Valero Pie, Aurelia y Nora Rabotnikof, 2023. “¿Qué hacer con el pasado? Tiempo, memoria e historia en los debates contemporáneos en México en torno a la estatua de Cristóbal Colón”, *Historia y Grafía*, no. 60, enero, pp. 73–108. <<https://doi.org/10.48102/hyg.vi60.445>>
- Winter, Jay, 2001, “The Generation of Memory: Reflections on the ‘Memory Boom’ in Contemporary Historical Studies”, *Canadian Military History*, vol. 10, no. 3, pp. 57–66.

Becerro de oro: Pensar la desmonumentalización en América Latina*

[Golden Calfs: Perspectives on De-Monumentalization in Latin America]

ISABEL J. PINIELLA GRILLET
Institut d'Histoire du Temps Présent
Centre National de la Recherche Scientifique
Center for Global Studies
Universidad de Berna
piniella.isabel@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3047-291X>

Resumen: A propósito de la ola desmonumentalizadora en América y el magnetismo de la figura de Cristóbal Colón para el cuestionamiento de la memoria colonial, el presente texto ofrece una reflexión que se apoya en nociones clave del debate como patrimonio, memoria, iconoclasia, archivo y repertorio. Asimismo, se examina la influencia de nuestra realidad digital contemporánea en el fenómeno de la impugnación histórica. Dado que la materialidad del monumento ofrece distintas capas de temporalidad, se plantea la posibilidad de convertir el pedestal en escenario de intervención como estrategia óptima de activación de la memoria crítica, lejos de la reverencia o de la violencia.

Palabras clave: historia monumental, patrimonio, memoria, iconoclasia, presentismo

Abstract: In connection with the wave of dismantling monuments in America and the magnetism of the figure of Christopher Columbus for the questioning of colonial memory, this text offers a reflection based on key notions of the debate such as heritage, memory, iconoclasm, archive and repertoire. It also questions the influence of our contemporary digital reality on the phenomenon of historical contestation. Given that the materiality of the monument offers different layers of temporality, I argue the possibility of turning the pedestal into a stage for intervention as an optimal strategy for the activation of critical memory, far from reverence or violence.

Keywords: monumental history, heritage, memory, iconoclasm, presentism

* Este ensayo es producto del proyecto de investigación “(Ab)Usos de la memoria: afecto en la producción cultural reciente de Cuba y Venezuela”, presentado en el Seminario Internacional Historia del Tiempo Presente de la Red de Investigación Internacional HISTEMAL, el 26 de octubre de 2023, CNRS, París.

A partir del interés en los discursos en su proceso mismo de formación y del contraste entre los discursos oficiales y los disidentes, prestar atención a la historia pública y monumental conduce de manera inevitable a pensar el patrimonio como una materialización controversial de la memoria colectiva, pues estos objetos son depositarios de diferentes niveles de lectura y capas de temporalidad. A su vez, la reflexión sobre las distintas experiencias de la temporalidad o narrativas superpuestas en la materialidad misma de los monumentos empuja a examinar la lógica conmemorativa y a revisar críticamente las consecuencias del presentismo en nuestra relación con el pasado. En efecto, parecería que, dada la resistencia material de la piedra o del bronce, los monumentos históricos se concibieron con la certeza de su inmutabilidad. Sin embargo, es precisamente esa inmutabilidad, así como esa exposición y excesiva visibilidad en el espacio público, las que los convierten en entes vulnerables, pues ya sea convertidos en capital turístico o en objetos de la frustración e ignominia pública, se enfrentan irremediamente al devenir del tiempo.

En el contexto de la explosión de las memorias del último medio siglo, generalmente de las memorias traumáticas y de la violencia,¹ es interesante observar cómo la lucha por ganar el espacio público y representar la memoria colectiva, que se remonta al siglo XIX y al fenómeno de la estatuomanía, se vuelve hoy un tema candente e invita a preguntarnos sobre el abuso memorialístico y la (im)posibilidad de una memoria consensuada, democrática. Sin embargo, este texto ofrece más interrogantes que respuestas en torno a la relación entre la memoria y el patrimonio, y de ahí la imagen que el título sugiere. Según *Éxodo* 32:4, mientras Moisés se hallaba en el monte Sinaí el pueblo israelita rindió culto a un bovino debido a la ausencia prolongada de su líder, posiblemente como recuperación del culto a este tipo de deidades propias de Oriente Próximo, Egipto y Persia. Cuando Dios entrega a Moisés las tablas de la ley, manifiesta también su intención de castigar y exterminar a los israelitas por desviarse del culto y, pese a ser Moisés quien lo disuade, éste mismo acaba destruyendo la estatua del becerro y castigando con la muerte a sus hermanos, escandalizado por el alcance del hecho y por el contagio emocional que el símbolo había conseguido despertar. Este relato lleva inevitablemente a pensar que Moisés estaba destruyendo el vínculo con el pasado del pueblo judío y, por lo tanto, la memoria de su servidumbre en Egipto, pues el becerro bien podría

¹ Incluyo en este medio siglo el auge de la literatura testimonial, los memoriales y la fundación de instituciones y museos de la memoria.

representar parte de un legado adquirido y borrarlo significaría, a partir de entonces, fabricar un relato esencialista en el que las sociedades se mantienen inmutables. Al mismo tiempo, el relato bíblico también se podría interpretar a la luz de las recientes teorías decoloniales para convertir el gesto del profeta en un acto de emancipación. Independientemente de ello, los múltiples becerros erigidos a lo largo de la historia ponen de manifiesto la dimensión afectiva de lo político, en la que la historia pública es una materialización de una mentalidad y estructura de sentimientos, así como de una intencionalidad política particular. Pero, pese a que son una instrumentalización afectiva, estos objetos del espacio público pierden, con el paso del tiempo, la fuerza simbólica y el arraigo emocional que alguna vez despertaron, a la vez que pueden llegar a despertar afectos adversos.

Esta reflexión sobre la relación controvertida entre la historia pública, la memoria y el patrimonio abordará el tema de la memoria del pasado colonial latinoamericano y, en particular, a la figura de Cristóbal Colón, cuyas efigies han sido objeto de debates y expresiones desmonumentalizadoras, en especial después del quinto centenario de su llegada a América, lo que ha provocado que sean reemplazadas o destruidas en varias ciudades del continente. En primer lugar, el ensayo ofrece una breve aproximación a la historia monumental que da cuenta del presente en el que se erigieron algunas efigies colombinas, y reflexiona sobre su sentido original en relación también con algunas fórmulas de representación. Después, la segunda sección se enfoca en la reciente ola desmonumentalizadora y plantea, de forma general, la influencia del presentismo y de nuestra cultura visual y, en especial, el contagio emocional que se intensifica a través de las redes sociales en el fenómeno impugnatorio contra Colón. Con la defensa del valor y potencial crítico de toda ruina, la tercera sección propone algunas herramientas teóricas para pensar la relación con el pasado, como el concepto *iconoclash* de Bruno Latour o las reflexiones sobre el archivo y el repertorio de Diana Taylor, y aboga por intervenciones de corte artístico en la revalorización crítica de los monumentos. Una cuarta sección ofrece un balance de las secciones anteriores al reflexionar sobre el patrimonio como acto colectivo y el equilibrio entre la pujanza histórica y ahistórica, a la vez que sospecha de la capitalización cultural del disenso. En general, el artículo busca contribuir al debate sobre la ola desmonumentalizadora a raíz del cuestionamiento (pos)colonial estableciendo nuevas alianzas teóricas y conceptuales para pensar el culto a las imágenes y la actualidad de un pasado que se resiste a pasar.

Aproximación a la historia monumental

Inmediatamente después de las independencias americanas se produjo, como diría Rafael Pineda, una verdadera industrialización de la epopeya independentista que motivó el develamiento de monumentos a los distintos líderes, próceres y padres de la patria (Pineda 1983). Se trató de un proceso marcado por la definición de lo nacional, así como por la proyección de una idea de progreso muchas veces inspirado en el modelo europeo. Es también en la segunda mitad del siglo XIX que se materializa la filiación, simpatía y admiración entre el norte y el sur del continente a través del intercambio de estatuas de próceres, como fue el caso de una estatua de George Washington obsequiada a Caracas en 1883 y retribuida con un monumento de Simón Bolívar para el Central Park de Nueva York de Rafael de la Cova y Eloy Palacios inaugurado en 1884, hoy desaparecido. Esta simpatía ocultaba muchas veces intereses geopolíticos que se manifestaron de manera poco elegante, como fue el caso, tras la independencia cubana, del emplazamiento de una estatua de la libertad en el pedestal que otrora ocupó Isabel II en el Paseo del Prado (hoy Parque Central) de La Habana pese a los resultados favorables de la consulta de *El Fígaro* para el emplazamiento de un monumento a José Martí. Ironías de la historia, un ciclón arrancó dicha estatua de su pedestal en 1903 y con ello permitió la inauguración del monumento a Martí en 1905. Esta pugna monumental fue la materialización de la trifulca política debido a la inclusión de la Enmienda Platt en la constitución de 1901, la cual hipotecaba las acciones del gobierno cubano a la posible intervención estadounidense. Esta fraternidad y recelo entre el Norte y el Sur fue también la que alimentó la proliferación de la estatuaria colombina.

Pese a haber perdido la mayoría de sus colonias americanas, España levantó sus monumentos a Colón durante el cuarto centenario en un intento por recuperar la narración cientificista y españolizar su figura, un gesto característico de la Europa nacionalista decimonónica, ávida de demostrar su superioridad cultural y tecnológica (Carrillo 2021); una superioridad que se fomentó con el encargo de las obras monumentales a artistas europeos, lo que dotaba a los proyectos con un “aura de civilización” (Vanegas Carrasco 2020, p. 73). En vista de este tira y afloja, es necesario recordar que es, sin embargo, el republicanismo independentista americano el que celebraba la figura del almirante en un ejercicio de construcción de memoria colectiva e identidad para las jóvenes repúblicas. Así, la elección de Colón como símbolo de cohesión colectiva se entiende al considerar las tensiones geopolíticas del mo-

mento. No es tampoco baladí el hecho de que fueran, en muchos casos, las comunidades de residentes de origen italiano las que iniciaran los proyectos monumentales colombinos. Al mismo tiempo, es en el contexto del cuarto centenario que tanto España como Estados Unidos se disputan la influencia y tutela de las nuevas naciones. En cierto modo, Colón representaba la consolidación del origen europeo y la latinidad de las naciones hispanoamericanas en oposición a los intereses de Estados Unidos. Lejos de conmemorar el imperialismo o el colonialismo, aunque es cierto que se le pueda reprochar cierta retórica civilizatoria, en estos monumentos primaba el hito náutico, la fraternidad panamericana, el orgullo italiano o hispano e incluso la fe y evangelización americana. En este contexto de búsqueda de sentido por parte de los Estados nacientes se hizo necesario recurrir a un símbolo que articulara lo colectivo. Y, pese a que la figura de Colón no había sido hasta entonces conmemorada, a mediados del siglo XIX se la interpretó como un “agente benefactor” (Valero Pie y Rabotnikof 2023, p. 78). En ella se conjugaron valores universales y modernos, lo que puede considerarse un “triumfo” político de la época (p. 81). En muchos casos, esta universalidad se reforzó, como en el Colón inaugurado en 1862 en el Palacio de los Capitanes Generales en La Habana, con la utilización de mármol de Carrara, material consagrador dentro de la historia del arte y que prácticamente constituye un agravante en el caso de ser destruido.

Ahora bien, la globalidad colombina debe matizarse, pues el sentido político de cada monumento varía en función de las dimensiones nacionales y locales, y responde a criterios institucionales, jurídicos, urbanísticos y folclóricos (Vanegas Carrasco 2020). Vemos así que, entre las diferentes representaciones, Colón se encuentra habitualmente de pie sobre un globo terráqueo, señalando el horizonte y sosteniendo cartas de navegación con la otra mano; o, en gesto evangelizador, rodeado de las figuras de cuatro misioneros e indígenas abrazando la fe. No tuvieron la misma fortuna otros “descubridores” y fundadores, ni mucho menos los conquistadores, cuya presencia en América raras veces se proyectó. Un caso paradigmático sería la escultura de 1935, ya retirada de la Plaza Mayor en Lima, de Francisco Pizarro.² Aun así, aunque más

² Rodrigo Gutiérrez Viñuales recoge la polémica generada por el retiro citando la protesta de Mario Vargas Llosa en su artículo para *El País*, “Los hispanicidas”, donde acusa al alcalde de Lima de demagogo por sostener “la postura de que en lugar de Pizarro habrían de colocarse las banderas del Perú, de Lima y del Taguantinsuyo”, dado que no sólo sería una ficción, sino que además excluiría a otras culturas indígenas (Gutiérrez Viñuales 2004, p. 206).

tarde y ya entrado el siglo xx, la presencia de los conquistadores fue incorporándose al espacio público latinoamericano, como fue el caso de la inauguración del monumento a Pedro de Valdivia en Santiago de Chile en 1962 ofrecido por la comunidad española en el país para el centésimo quincuagésimo aniversario del Primer Gobierno Nacional, monumento que se fabricó con el bronce fundido de dos cañones del ejército español (Gutiérrez Viñuales 2004, p. 202). No debe olvidarse tampoco que la estatuaría pública forma parte de las políticas de transformación urbana y sufre, al igual que el resto de la ciudad, las modernizaciones pertinentes, lo que conlleva rotaciones y remociones. Es decir, los lugares del emplazamiento han sido “atacados” permanentemente a lo largo de la historia (p. 34). Y, pese a que ha habido ejercicios de variación formal coherentes con una modernización progresiva que ha llevado a la “liberación” del monumento, perdiendo la verja y la altura del pedestal, no siempre la respuesta pública ha acompañado a la innovación. De ahí que, ante diversas vandalizaciones, en algunos lugares se ha optado por la restitución del cercado de hierro o incluso el establecimiento de estructuras de metacrilato para proteger a los monumentos.

A propósito del significado del pedestal como elemento consagrador, Rodrigo Gutiérrez Viñuales nos ofrece un repaso histórico de los elementos de la estatuaría pública, no sólo del pedestal, sino también de los relieves que acompañan un monumento, y cuya supervivencia a lo largo de siglo y medio se hace prescindible y, tras el horror de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, impensable (Gutiérrez Viñuales 2004, pp. 29–30). Aun así, en América Latina este proceso de abandono se produjo de forma más lenta debido a una “sobreevaluación del pedestal” (Gutiérrez Viñuales 2004, p. 30) e incluso hoy somos testigos de develamientos que mantienen tipologías decimonónicas, como es el caso del controvertido complejo monumental a Simón Bolívar y Hugo Chávez inaugurado en 2017 en La Guaira. Lo que está claro es que, sin pedestales, no se producirían las imágenes fuertes o icónicas de remociones de las últimas décadas, pues su potencia se deriva de la “inversión del sentido original del dispositivo que las puso de pie” (Masotta *et al.* 2021).

Pese a que la escultura monumental colombiana sirvió a las necesidades políticas de legitimación nacional, es en el transcurso del siglo xx que la devoción se vuelve problemática y, en ocasión esta vez del quinto centenario, se produce una fractura definitiva. Posiblemente a raíz de las teorías y debates de corte decolonial, se ha creado un marco antagónico revisionista que no deja espacio a la neutralidad, en la medida en que, tal y como afirman, la colonialidad trasciende todas las esferas del

poder, del saber y del ser. A diferencia del pensamiento poscolonial, que surge de las experiencias asiática y africana, la decolonialidad afirma ser un pensamiento propositivo, esto es, no sólo reflexivo en relación con los modelos neocoloniales, sino promotor de un pensamiento subversivo y epistémicamente desobediente. Hay, por lo tanto, una voluntad de sustituir relatos hegemónicos con la recuperación de historias subalternas, de practicar de manera consciente una memoria selectiva cuyo foco de atención no esté en las figuras dominantes de los relatos historiográficos. Sin embargo, enjuiciar los monumentos colombinos al leerlos como símbolos de una colonialidad latente se torna cuando menos paradójica, pues, de acuerdo con su contexto de producción, éstos representaban justamente una pugna geopolítica con Estados Unidos y un reconocimiento de la herencia europea y la filiación cultural e identitaria entre América del Sur y Europa.

Además, este cuestionamiento decolonial rara vez ha sido proyectado sobre otras figuras de la simbología identitaria nacional a no ser que su “proeza” estuviera ligada al exterminio directo de comunidades indígenas, repleta de próceres de las guerras de independencia que no dejan de representar unos intereses políticos y económicos muy concretos igual de alejados de los imperativos éticos de nuestros tiempos. Es quizá en el Cono Sur donde mejor se aprecia el replanteamiento de la conmemoración, en el contexto de la definición nacional del siglo XIX, de figuras militares cuyas acciones definieron el mapa moderno, como ocurrió durante el estallido chileno de 2019 en relación con el monumento al General Baquedano. Pero se podría hablar también de otros elementos iconográficos que abundan en el monumentalismo americano y que beben de tradiciones europeas, como los obeliscos y los arcos de triunfo, elementos del espacio público igualmente susceptibles de ser analizados como productos de una colonialidad visual. De ahí que el magnetismo de la figura de Colón contraste con la desatención de otras figuras u objetos del orden colonial, lo que produce una “memoriabilidad diferencial” (Valero Pie y Rabotnikof 2023, p. 81).³ Podría añadirse aquí la posibilidad de arremeter contra los monumentos de carácter indigenista levantados también en el siglo XIX, los cuales representaban a indígenas heroicos como guiños folclóricos, con más interés en la cons-

³Valero Pie y Rabotnikof 2023 remiten al ensayo de Ann Rigney, “Differential Memorability and Transnational Activism: Bloody Sunday”, al observar la invisibilización de la identidad de un personaje histórico por medio del lenguaje, como ocurre con la estatua ecuestre de Carlos IV en la Ciudad de México, denominada popularmente “El Caballito”, como si no hubiera jinete.

trucción de un discurso nacionalista neoindigenista y exotizante que iba de la mano con la incipiente industria turística (Gutiérrez Viñuales 2004, p. 215), como es el caso del monumento a Cuauhtémoc levantado en 1887 bajo el Porfiriato en la Ciudad de México. La revalorización decimonónica del pasado prehispánico tenía una intencionalidad política clara, cuestionable desde nuestra óptica contemporánea, pero no sujeta (aún) al escrutinio desmonumentalizador.

¿Iconoclasia del siglo XXI?

El presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador exigió a España en 2019 una disculpa por los abusos cometidos durante y tras la Conquista. Si bien este reclamo se dirigió a una todavía existente institución como la Corona española, plantear el tema del perdón en referencia al pasado colonial genera interrogantes que lejos de simplificar el problema de la relación con el pasado, lo complejizan: ¿quién se erige como heredero legítimo de las víctimas y a quién se acusa como victimario? ¿Es el Estado mexicano contemporáneo el legatario del estatuto de víctima o lo son las comunidades indígenas? ¿Cuál es el sentido político y social de una condena institucional del colonialismo cuando estamos inmersos en un capitalismo global neocolonialista? ¿Es posible enmendar un pasado que responde a otras lógicas éticas y políticas y, de ser así, qué implicaciones tendría para el presente?⁴ De ahí que, sin aspirar a responder estas preguntas, me interese reflexionar sobre nuestra relación con el pasado a partir de la reciente remoción de monumentos al almirante Cristóbal Colón, convertido hoy en símbolo de oprobio colonial.

Aunque el cuestionamiento a su figura ya ocurría desde la celebración del quinto centenario cuando diversas naciones americanas decidieron rebautizar la efeméride del 12 de octubre como Día del Respeto a la Diversidad Cultural, Día de la Resistencia Indígena o Día de la

⁴ El debate sobre la ambivalencia y la querrela historiográfica respecto al pasado colonial español que recogen Manuel Burón Díaz y Emilio Redondo Carrero en “Imperofilia e imperofobia. Un balance historiográfico sobre la revisión del pasado colonial en España y América” demuestra acertadamente cómo el concepto de “imperio” se construye como una unidad polémica, trágica y apologéticamente, que sirve en última instancia a la reflexión para la transferencia de la culpa o de la gloria al señalar el uso de la primera persona del plural, ese “nosotros”, como trampa retórica (Burón Díaz y Redondo Carrero 2023, p. 81). ¿Por qué conjugamos el verbo en primera persona del plural cuando hablamos de un pasado acontecido hace siglos?

Solidaridad con los Pueblos Indígenas, el retiro de monumentos a Colón que se inició a comienzos del presente siglo aumentó mucho con el movimiento Black Lives Matter. La aceleración de esta crítica al pasado colonial está sin duda ligada a la inconformidad con ciertas estructuras del presente y, en su vertiente iconoclasta, de censura de imágenes e imaginarios, parece escenificar finalmente la pujanza teórica decolonial que ha ganado cada vez más peso en el espacio académico desde los ochenta, heredera a su vez de corrientes de pensamiento de los sesenta y setenta con menos arraigo global como el dependentismo, el antiimperialismo o la teología de la liberación.

A propósito de esta aceleración desmonumentalizadora, vale la pena recoger algunos episodios del subcontinente que dan cuenta de la diversidad de las respuestas institucionales ante la incomodidad que despierta hoy la figura de Colón. En Venezuela, el monumento colombino que había sido encargado por el gobierno en 1893 a Rafael de la Cova fue derribado en 2004 tras un juicio simbólico por parte de diferentes organizaciones sociales (Coordinadora Simón Bolívar, Juventudes Indígenas y Movimientos Populares) que lo acusaron de genocida y lo condenaron a ser derribado. Si bien a través de un comunicado oficial el gobierno se opuso al atentado contra la estatua, pronto aprovechó el ímpetu social para la reconfiguración simbólica del espacio urbano y eligió como contrasímbolo al cacique Guaicaipuro. En Argentina, el gobierno de Cristina Fernández de Kichner decidió retirar en 2013 la estatua de Colón de su lugar privilegiado desde 1921 detrás de la Casa Rosada arguyendo obras de restauración, pero nunca fue devuelto a su pedestal. Dado que el monumento había sido una iniciativa de la comunidad italiana para festejar, no el cuarto centenario, sino el establecimiento del primer gobierno argentino, fue finalmente declarado Monumento Histórico Nacional para preservarlo y se lo reubicó frente al Río de la Plata en 2017, y se inauguró una estatua de Juana Azurduy donada por Evo Morales detrás de la Casa Rosada en 2015, hoy también trasladada por cuestiones políticas a la Plaza del Correo. En 2018, la estatua de Colón del Paseo del Prado de La Paz amaneció vandalizada con pancartas de “genocida” y pedían su retiro, algo que el presidente boliviano no tardó en secundar. En Chile, en medio del estallido social de 2019, se destruyó la estatua de Colón en Arica, cuyos restos fueron devueltos a la comunidad italiana de ese mismo lugar para su resguardo. También en México se retiró la estatua del navegante de su pedestal en octubre de 2020, hoy salvaguardada en el Museo Nacional del Virreinato en Tepotzotlán, y se anunció poco después la utilización del pedestal para conmemorar a una mujer indígena. La torpeza de la

propuesta indigenista causó tal polémica que el lugar fue finalmente tomado por varios colectivos feministas que, en septiembre de 2021, emplazaron una *antimonumenta*, una escultura en madera pintada en morado que representa la silueta de una mujer con el puño alzado, con lo que la plaza se rebautizó como Glorieta de las Mujeres que Luchan. En Bogotá, al igual que en Argentina, se protegió la escultura de Colón reubicándola, luego de que un grupo indígena de la etnia misak intentara derribarla en el contexto de las protestas contra Iván Duque en 2021. Si sumamos a la lista los monumentos retirados en América del Norte, el tema cobra una magnitud considerable. El *Washington Post* publicó que, entre 2008 y 2022, se habían retirado cuarenta estatuas de Colón en todo Estados Unidos y, pese a ello, seguía siendo el tercer hombre más monumentalizado en el país, sólo superado por Abraham Lincoln y George Washington. El argumento principal para estas acciones condenatorias ha sido el repudio de la colonización y lo que ésta supuso para la población indígena.

En su reseña sobre los distintos posicionamientos académicos sobre el tema, Anthony Coyle señala que la desmonumentalización de Colón es un fenómeno de desmontaje propiciado por el presentismo, entendido éste a partir de las reflexiones de Richard Kagan como una mirada al pasado desde los valores morales de la actualidad (Coyle 2022). En cierto modo, de acuerdo con esa definición y desde la perspectiva de la historia, el presentismo siempre define la mirada al pasado, pues es en función de las preocupaciones contemporáneas que se estudian, analizan e historiografían determinados temas y objetos pretéritos. Desde esta óptica, la preservación de los monumentos de Colón es necesaria para comprender por qué fueron erigidas; se les concede, por lo tanto, un uso arqueológico. No obstante, el fenómeno de impugnación histórica no consiste en un reconocimiento, desde las necesidades del presente, del alejamiento moral con un presente ya pretérito. A partir de la reflexión sobre los regímenes de historicidad que propone François Hartog, el presentismo se impone como una concepción o experiencia del tiempo en nuestra contemporaneidad debido a una marcada subordinación del pasado y del futuro a la categoría del presente (Hartog 2007). En este sentido, y aunque Hartog no se arriesga del todo a definir o constatar un nuevo régimen de historicidad presentista, sino que identifica con el concepto una crisis del orden futurista moderno, dicha experiencia presentista iría más allá del interés de la disciplina histórica y, por lo tanto, de la historiografía, al ofrecer un trasfondo para el pensamiento crítico sobre problemas acuciantes de nuestra actualidad,

como la desigualdad, la globalización o el cambio climático.⁵ Así, el presentismo se entiende en clave antropológica y de ahí ese rebasamiento de la categoría del presente sobre todas las esferas culturales. Por ello los monumentos no se correspondan con una experiencia de la historia como *magistra vitae* (Koselleck 1993), hecho constatable en la interpretación contemporánea del pasado, presente y futuro en clave de irreparabilidad, deuda y responsabilidad:

[E]l presente se *ha extendido* tanto en dirección del futuro como del pasado. Hacia el futuro: por los dispositivos de precaución y de la responsabilidad, a través de la consideración de lo irreparable y de lo irreversible, por el recurso a la noción de patrimonio y a la de deuda, que reúne y da sentido al conjunto. Hacia el pasado: por la movilización de dispositivos análogos. La responsabilidad y el deber de memoria, la patrimonialización, lo imprescriptible, en tanto que deuda. Formulado a partir del presente y gravitando sobre él, este doble endeudamiento, tanto en dirección del pasado como del futuro marca la experiencia contemporánea del presente. (Hartog 2007, p. 234)

El ensayo de Coyle también recoge las opiniones algo alarmistas de Israel Álvarez Moctezuma, quien observa el fenómeno desmonumentalizador a la luz de la cultura de la cancelación y sostiene que se trata de cancelaciones del pasado que nos arriesgan a una suerte de amnesia colectiva de consecuencias imprevisibles, a la vez que defiende su retiro del espacio público y salvaguarda, lo que responde también a la comprensión presentista de Hartog en relación con el ascenso de la memoria como forma de mantener vivo el pasado y la ampliación de lo concebible como patrimonio ante un futuro amenazante, en la medida en que el discurso de la conservación es una respuesta ante el “mal de archivo” y la incertidumbre (Derrida 1997). Pero sobre esta concurrente ola patrimonial se reflexiona más adelante. Aquí me interesa subrayar la idea de una cultura de la cancelación como experiencia presentista al analizar el pasado en clave de irreparabilidad y deuda.

El hecho de que la disciplina histórica esté hoy más volcada en preocupaciones sobre los movimientos y las transformaciones sociales

⁵La ambigüedad del uso de la noción de “presentismo” como periodo histórico o como herramienta heurística, ha sido el motivo de la crítica a la propuesta de Hartog, así como un sesgo eurocéntrico que deja de lado la superposición de diferentes experiencias sociales del tiempo. Es por ello necesario acotar la crisis presentista, o incluso la suposición de un régimen presentista, al mundo occidental/izado (Lorenz 2019).

con distintas reivindicaciones en materia de raza, género y orientación sexual, ecología y poscolonialidad, esto es, la reflexividad que acontece en la disciplina, ha favorecido el aumento de los discursos de posverdad en ambos extremos del espectro ideológico. Sin embargo, el historiador no debería hacer gala de semejante concepto, un concepto delicado para la perspectiva histórica, no muy alejado del revisionismo histórico, así como de la condena de hechos y figuras del pasado que, pese a ser hoy sancionables, nos definen. La ablepsia ante los pliegues de la historia, con sus matices y complejidades, ha permitido la judicialización del pasado, característica una vez más del presentismo contemporáneo (Valero Pie y Rabotnikof 2023, p. 91). Por ello, me interesa comprender la categoría del presentismo como baremo ético. Hay, en una sobreentendida polarización y, como parte de este proceso de cancelación cultural, cierta arrogancia contemporánea, en la medida en que el presente siempre se concibe como superación moral del pasado:

Un nuevo sentido de la temporalidad, consistente en experimentar la presencia del pasado en el presente, habría abierto a la posibilidad de instituirse en árbitros y arrogarse la facultad de juzgar cualquier acción o momento pretérito mediante los valores imperantes en la actualidad. [...] el gesto revelaría la soberbia de la edad contemporánea, convencida de su propia superioridad ética y moral. (Valero Pie y Rabotnikof 2023, p. 92)

El pasado colonial, quizá por ser aún un pasado “reciente”, se presta a esta reevaluación que trasciende el interés habitual de la historia por examinar las diferentes facetas de lo acontecido e inunda el debate público, dividido entre la cancelación como forma de restitución histórica y la pujanza occidental de nuestra relación con el pasado mediada por prácticas de preservación y conservación. De ahí que, cuando la destrucción acontece fuera de nuestra zona de influencia occidental, como en Oriente Próximo, no se vacile en condenar la eliminación de vestigios históricos por parte del Estado Islámico. Por su parte, la distancia moral con el Egipto faraónico, el Imperio Romano o la misma Iglesia Católica en la Alta Edad Media se diluye con la distancia temporal, lo que permite disfrutar de la conservación de sus huellas arqueológicas en nombre del patrimonio de la humanidad. En esta línea de pensamiento reflexiona también Mauricio Tenorio Trillo, en cuyo ensayo *La historia en ruinas* desarrolla la máxima de Walter Benjamin sobre la historia como una sucesión de infamias y el borramiento de los logros culturales alcanzados por los pasados incómodos (Tenorio Trillo 2023, p. 11). Este autor considera que la superioridad moral del presente no es tanto un problema de incorrección histórica, sino de vanagloria éti-

ca, aunque asegura que se trata de un fenómeno habitual en la historiografía: “si esta vez sí va en serio la extinción de las estatuas, [...] si ‘descolonizaremos’ o limpiaremos el pasado, las calles y el lenguaje de una vez por todas, sólo el futuro lo dirá” (p. 12).

Pese a recordarnos que esa querella monumental es de antigua data, Tenorio Trillo introduce un aspecto clave en la reflexión sobre el fenómeno contemporáneo: nuestra era digital. Según él, el gesto de fotografiar y publicar en el (an)archivo *online* el testimonio de la destrucción se convierte en acto monumental, porque “[e]l selfi en el que aparecemos destruyendo una estatua dice tanto de nosotros y es tan monumento como el ‘nosotros’ que secretamente encarnan los monumentos” (p. 20). Este “acto monumental” se caracteriza por lo abarcador y lo inmediato. Si retomamos la noción de presentismo, ésta puede ser también aplicada no sólo como baremo ético, sino como lógica o síntoma de nuestra relación con el acontecimiento. La economía mediática y el acceso a la información están hoy supeditados a la inmediatez y actualización constante, lo cual conduce a su carácter efímero y a una caducidad inevitable, pues la sobreabundancia de información no puede ser siempre historizable. Plataformas como las redes sociales se analizan hoy desde una lectura alejada del tecno-optimismo que representa el discurso de democratización de la información de Manuel Castells (Castells 2012), para ser objeto de escrutinio y escepticismo debido al riesgo de *slacktivism* o activismo de sofá, una práctica de compromiso social que se reduce a un *click* (Morozov 2011).

La simultaneidad del debate desmonumentalizador en diferentes latitudes aparentemente desconectadas, así como la globalidad de la experiencia marcada por un consumo constante de imágenes, contribuyen a concebir el fenómeno desmonumentalizador de nuestros tiempos como un producto o resultado de un contagio emocional propio del medio digital, no inequívocamente ligado a las necesidades y condiciones reales de la existencia. De ahí que podamos compartir su sospecha de que “estas novedades no constituyen un simple avance tecnológico que vehicula los diferentes pleitos por el pasado [sino que] son la base, el origen, la naturaleza, el único lenguaje en que ahora se expresa la iconoclasia, esa que regresa a cada tanto” (Tenorio Trillo 2023, p. 22). Por lo tanto, hablar de los ecos de la ola desmonumentalizadora a nivel continental como “ejemplos de ‘memoria transcultural’” que van más allá de la lógica de los medios modernos de comunicación me parece una evasión de la particularidad del fenómeno, del aspecto clave que constituye la rápida replicación del gesto (Valero Pie y Rabolnikof 2023, p. 80). Obviamente se trata de un proceso transnacional

y poscolonial de revisión de la memoria colectiva, pero el riesgo de simplificación que conlleva la abundancia de imágenes de remoción no debe desatenderse. Aunque siempre ha habido cierto maniqueísmo en la lectura de la historia, parece como si el debate sobre el espacio público estuviera sometido hoy a las lógicas de internet y las redes sociales, pues una imagen fuerte, ya sea cuando ofrecemos un testimonio, divulgamos un derribo o fomentamos el capital turístico de un lugar por medio de un selfie junto a un monumento, subraya más la importancia de haber estado allí que todas las capas de temporalidad histórica, y reduce el hecho a un conjunto de etiquetas que en última instancia alimentan el algoritmo. La prevalencia de lo visual en la sociedad contemporánea no es un detalle que deba pasarse por alto. Para este respecto son pertinentes las reflexiones de Joan Fontcuberta en *La furia de las imágenes* (Fontcuberta 2016) sobre la sobreabundancia, profusión y disponibilidad de las imágenes, las cuales pueden ser a su vez complementadas con la identificación de un régimen de la imagen en *La performatividad de las imágenes* (Soto Calderón 2020) que, a su vez, propone revertir la peligrosidad de las mismas ejercitando un pensamiento crítico relacional. A propósito de la pasión que despiertan las imágenes entendidas como signos, Bruno Latour se interroga por el anclaje emocional en el consumo y reproducción de iconos debido a que la destrucción, borradura o desfiguración desata toda una “icono-crisis”: si las imágenes son tan controvertidas, ¿por qué seguir creándolas? (Latour 2002, pp. 16–19). Asimismo, la judicialización del pasado que caracteriza nuestro presente es susceptible de analizarse también como consecuencia de la era digital y el capitalismo de plataformas, diseñado como un sistema de consumo que se basa en *likes* y *dislikes* a velocidades de *scrolling*. Pese a no tener el espacio suficiente para extender esta tesis, me permito señalar aquí mi preocupación por la mediación de imágenes de odio para la movilización social, no muy alejada de las reflexiones de colegas historiadores del tiempo presente.⁶ La movilización de afectos en las redes sociales para la acción colectiva ha sido un objeto de estudio reciente que, en el contexto de los activismos contemporáneos, fomenta un sentido de urgencia y la participación por medio de la replicación de un lenguaje predominantemente visual que está asociado con un menor nivel educativo (Miller

⁶ A propósito del contagio emocional, véase un debate reciente coordinado por Frédérique Langue en los *Mélanges de la Casa de Velázquez*, en los que los distintos autores reflexionan sobre las cadenas de transmisión emocional en los contextos de la historia reciente.

et al. 2016, p. 170).⁷ Al mismo tiempo, debido a la ambivalencia que presentan, las imágenes se prestan a una constante reapropiación y modificación, lo cual amplía o difumina el espectro ideológico de su diseminación. La dinámica afectiva mediada por imágenes en las redes sociales sugiere cómo los diferentes significados históricos y culturales asociados con una imagen se intensifican en determinados contextos y medios. El muro físico de las ciudades ha sido sustituido por el muro de las redes sociales, donde la reacción, “memeificación” y viralización desempeña un papel importante en la participación.

Detrás de esta ola desmonumentalizadora hay, por supuesto, no un reclamo de desmemoria y olvido, sino de reivindicación de esa otra historia relegada a los márgenes. Por ello no es difícil encontrar evocaciones discursivas que reclaman justicia social, reparación histórica, lucha contra el racismo y la violencia estructural, pasados traumáticos, descolonización, etc. No obstante, lo que tenga de descolonizador la iniciativa de reexaminar la estatuaría pública se ha expresado de distintas maneras, prevaleciendo en el imaginario público el derrumbe y la violencia del gesto. En el dossier editado por Francisca Márquez dedicado a la desmonumentalización de América Latina donde se habla en clave de “antropofagia ritual”, se parte de la “hipertrofia del derrumbe y de la materialidad trizada de las estatuas” para hablar de la complejidad de dicho gesto:

[E]l destrozado que nos informa el escombros o la grieta en el monumento no es sólo borramiento es, también, toma de posición. El monumento descabezado, rayado, arrastrado, colgado, ahogado o reinventado, nos remite a un cierto espesor significativo complejo de interpretar. A medio camino entre la materialidad derruida (la cosa) y sus significados (objeto), la materialidad descabezada y fragmentada nos invita a preguntarnos por el carácter de fetiche que en ella se encarna. (Márquez 2021)

Esto nos invita a reflexionar sobre las temporalidades incrustadas en esa materialidad monumental, aquello que la forma digital parece borrar al convertir el gesto en acto monumental, lo cual nos llevará inevitablemente a la pregunta anunciada en la introducción sobre la necesidad de un pedestal con valor conmemorativo en las sociedades contemporáneas.

⁷Sobre el “arranque emocional” y las referencias a la bibliografía clave en este ámbito véase Puyosa 2015, que cita a su vez el trabajo de Goodwin, Jasper y Polletta 2000, sobre el “ultraje, la vergüenza, la indignación, el orgullo y la esperanza” como emociones relevantes en los procesos de activación social (p. 201).

Pese a considerar que la remoción de los monumentos responde a un sentimiento de época posmoderno en el que los grandes relatos y las narrativas totalizantes han dejado de apelar a la sociedad, considero esta reflexión matizable, pues, de nuevo si atendemos a las circunstancias de nuestra era digital, vivimos en una época de contagio emocional e identificación colectiva mediada por la fuerza replicadora de un *hashtag* como *#fuckcolumbus*, así como de iniciativas reivindicativas como el *#metoo* o *#jesuischarlie* que dan buena cuenta de la necesidad de héroes, quizá cotidianos, aunque acompañados de una buena dosis de “celebritismo”, pero sin duda alguna trascendentales y virales. A partir del carácter efímero de estas iniciativas, es evidente que trasladar esta lógica al espacio público es inviable, pues la imposibilidad de esculpir en piedra o fundir en bronce relatos de un abanico más amplio de actores sociales excedería los tiempos de identificación emocional. Es en este contexto que se entiende aún mejor el anuncio del “fin de la monumentalización del pasado”, lo que muchos autores justifican como consecuencia de la creación de contramonumentos y antimonumentos que:

busquen provocar en lugar de consolar; se afinquen en la contingencia, por oposición a la pretendida estabilidad de la historia; subrayen el cambio y disuelvan las certezas; interpielen al observador y lo conviertan en participante activo, susceptible de intervenir e inscribir su propia marca en el objeto exhibido; renuncien a permanecer inmutables. (Valero Pie y Rabotnikof 2023, p. 101)⁸

Resignificar el pedestal

A raíz del cuestionamiento sobre la iconoclasia posmoderna, esta sección propone algunas herramientas constructivas para defender la complejidad histórica y, a la vez, lejos del inmovilismo social, proponer las intervenciones monumentales de corte artístico como catalizadores válidos de la experiencia estética y ontológica. Tal y como se planteó en la introducción, a pesar de la perdurabilidad de materiales como la piedra o el bronce, éstos no garantizan eternidad. No sólo el tiempo carcome la materialidad de los monumentos, sino que también pone en entredicho la aceptación de su valor rememorativo. Ya sea material o simbólica-

⁸Las autoras hacen referencia al fin de la monumentalidad que señalan Rowlands y Tilley 2006. La corriente contramonumental tiene su origen en la memoria traumática tras el Holocausto, ante la imposibilidad de la representación que señalara Theodor Adorno. Se trata de una memoria no conmemorativa, de la evocación de una sombra del pasado.

mente, los monumentos se convierten, aun estando en pie, en ruinas de un pasado que ha dejado de interpelarnos. Esta comprensión como ruinas incluso del pasado más reciente no está lejos de la imagen del ángel de la historia de Walter Benjamin, que a su vez coincide con la concepción del tiempo espiral de los descendientes de yorubas y congos en Brasil que recoge Leda Martins, pues para ellos el pasado yace al frente y el futuro nos sorprende desde atrás (Taylor 2020). Es por eso que, aun sin haberlos tumbado, los monumentos son ruinas en el momento en el que dejan de ser presente y son, en palabras de Sophie Lacroix, presencia de una ausencia, experiencia en tiempo presente de un tiempo pasado (Lacroix 2008, p. 28). En su conceptualización de la ruina, Lacroix la concibe como categoría estética más allá del sublime romántico. En ella aprecia un carácter constructivo que permite hablar a partir de ella y que se sobrepone al fatalismo benjaminiano o derridiano, pues la ruina comunica más allá de una fatalidad y quiebra originaria (p. 54). Así, la ruina se nos ofrece como fragmento que persiste para señalarnos la multiplicidad de los posibles, lo cual se presta para pensar el trabajo de intervención artística sobre los monumentos como propuesta de reconstitución imaginaria del presente a partir de los restos del pasado. En efecto, las ruinas son elementos fundadores de la constitución crítica de la consciencia histórica, pues ellas, cual espejos, nos invitan a interrogarnos sobre nuestro presente para evidenciar así las luces y sombras de todo legado, las ramificaciones de ciertas matrices de pensamiento y la relatividad de los cánones. Parafraseando a Lacroix, contemplar las ruinas constituye una experiencia ontológica en la medida en que somos conscientes de ser nuestras propias ruinas (p. 79).

Ante la destrucción o borradura de la historia monumental, y en sintonía con la reflexión sobre las ruinas de Lacroix, Latour propuso, con motivo de una exposición de 2002 en el Zentrum für Kunst und Medien Karlsruhe, el concepto de *iconoclash*, que significa un choque de imágenes (Latour 2002). A diferencia de la censura que implica la iconoclasia, la noción de *iconoclash* pone de manifiesto la coexistencia de relatos e imágenes desafiantes, haciendo visibles superposiciones narrativas y “redes semiótico-materiales”, no necesariamente en representación de valores colectivos, sino también de la imaginación subjetiva, como podría darse en el caso del arte (Masotta *et al.* 2021). Aunque Latour piensa únicamente en el espacio del museo como lugar de mediación, también la ciudad se presta a esta superposición de relatos, algunos por medio de estrategias más radicales que otros. Con la voluntad de superar la guerra de imágenes e imaginarios, el concepto de Latour se ofrece como herramienta para pensar los actos de desmonu-

mentalización en los que opera la imaginación, pues frente al acontecimiento violento de la destrucción o remoción, un gesto *iconoclash* tiene lugar cuando “uno se siente perturbado por una acción de la que no hay forma de saber, sin más indagaciones, si es destructiva o constructiva” (Latour 2002, p. 16). La necesidad de seguir indagando, analizando y reflexionando, nos dice Latour, es la clave para reconocer la diferencia con la iconoclasia.

Otra herramienta teórica para pensar formas críticas de dialogar con la historia monumental solidificada en el espacio público y que complementa el concepto de Latour parte del trabajo de Diana Taylor en *El archivo y el repertorio*. En su aproximación al arte de la *performance* como lente metodológica, Taylor se acerca a diversas manifestaciones sociales en la esfera pública que cuestionan la obediencia cívica, la ciudadanía, el género, la identidad sexual y la etnicidad.⁹ Estas formas de intervención reflejan especificidades culturales e históricas, tanto en su despliegue dramatizado o escénico como en la recepción que provocan. Tras reconocer en la *performance* un carácter efímero constitutivo, pero también como “sistema de aprendizaje, almacenamiento y transmisión de saber”, Taylor se sirve de ella para enfrentar el desafío de las narrativas hegemónicas. Si el archivo es, tal y como lo presenta Foucault, un “sistema de enunciabilidad” o “ley de lo que puede ser dicho”, el repertorio tal y como lo plantea Taylor coincide con la mirada foucaultiana al disolver el mito del archivo como ente resistente al cambio, pues este sistema de enunciabilidad varía en función de la corruptibilidad del mismo (Foucault 1997, p. 219). Así, el repertorio es el resultado de una agencia individual en relación con el archivo, una siempre subjetiva “coreografía de sentido” que mantiene a la vez que transforma al archivo (Taylor 2015, p. 56). Es decir, el repertorio remite unívocamente a su efimeridad, al presente que convoca el archivo en función de unas necesidades ligadas a un aquí y ahora particulares. Esta perspectiva es útil para pensar también las intervenciones artísticas y activistas insertadas en el arte público. Al igual que el concepto *iconoclash* hace referencia al dislocamiento que produce someter la imagen por medio de la yuxtaposición, la superposición o incluso la supresión por medio de nuevas tecnologías a nuevas configu-

⁹ Taylor no deja de señalar una cuestión clave para el debate cultural en América Latina: la necesidad de reconocer el “permanente reciclaje entre lo occidental y lo no occidental” (Taylor 2015, p. 44), es decir, el insalvable proceso de transculturación por el que los procesos de iconoclasia y desmonumentalización se vuelven paradójicos.

raciones imaginarias, el repertorio se ofrece aquí como corroboración de la multiplicidad de la experiencia sobre lo canónicamente decible. El repertorio escenifica, sobre la base de un archivo histórico, ese acercamiento constructivo, creativo y crítico que superaría la iconoclasia. El objetivo de tal operación radica en la voluntad de generar nuevos accesos a la memoria colectiva y visibilizar las identidades interpeladas en determinadas narrativas oficiales.

Si bien la política memorial y las decisiones sobre el diseño monumental del espacio público han sido históricamente privilegio del Estado y sus instituciones, en las últimas décadas son las comunidades las que, en razón de su derecho a la ciudad, están influyendo en el ornamento urbano para recordarnos que el relato nacional también lo conforman los desmanes. De este modo, la *damnatio memoriae* romana deja de ser exclusiva de las instituciones (Traverso 2020). Ejemplo de ello serían no sólo las destrucciones y retiros, sino también los contramonumentos o antimonumentos, así como las intervenciones y transculturaciones. Ciertas reinterpretaciones artísticas logran reactivar socialmente las estatuas para dar cabida a una memoria crítica. En esta línea de prácticas de intervención han tenido lugar en los últimos años varias *performances* y acciones que dialogan con esculturas consagradas a distintas personalidades históricas en América Latina, ya sea para reactivar legados o cuestionarlos. Lo que me interesa de estas prácticas es que activan memorias; crean puentes entre el presente y el pasado. En 2015 Enrique Matthey cubrió con cinta adhesiva veinticuatro estatuas en Santiago de Chile como parte de su proyecto *La resurrección de los muertos*, en el que recrea los diseños de la cultura selknam para evidenciar la invisibilización de lo indígena, y de ahí la necesidad de “resucitar” y recuperar “la capacidad de asombro” (Suazo 2018). También Andrés Durán en su serie fotográfica *Monumento editado* (2014) “interviene” distintos monumentos en Santiago de Chile con un borramiento de la figura mediante la inversión del pedestal, que en las imágenes se halla oculta como fundida en la piedra espejada. Una iniciativa de apropiación más sencilla pero igual de sugerente sería la de Nelson Fory, quien entre 2008 y 2013 lleva a cabo *La historia nuestra, caballero*, una acción que consistió en ponerle pelucas afro a distintos monumentos de próceres de la independencia para denunciar el blanqueamiento del relato oficial.

El esfuerzo de estas intervenciones por posibilitar miradas nuevas y despertar sentidos ocultos o nuevos a través de una redistribución o reparto de lo sensible (Rancièrre 2014) consiste justamente en añadir una capa de sentido que nos recuerda que debajo hay otras que merece

la pena explorar y con las que debemos dialogar. Félix Suazo ofrece un ejercicio para conceptualizar distintos modelos o estrategias de marcas territoriales mediante cuatro fórmulas históricas:

Uno de carácter conmemorativo-anecdótico, concebido como lugar de memoria y aprendizaje. Otro racional-abstracto que desdeña los referentes vernaculares y configura un topos universal. Un tercero diseminado-experiencial, para el cual el sitio no es más que un emplazamiento efímero, determinado por la presencia del sujeto. Y finalmente, otro intertextual y paródico que se refugia en el museo, [...] deconstruyendo distintos elementos del monumento tradicional. (Suazo 2018)

Se podría decir que el modelo diseminado-experiencial, lo que aquí hemos llamado intervención monumental, permite comunicar fuera del espacio del museo la deconstrucción, no ya del relato histórico, sino de nuestra relación con el patrimonio. Este ejercicio de deconstrucción debe ser “eucrónico”, tomando prestado el término de Georges Didi-Huberman, para evitar que el pasado y el presente se contaminen, pero sin olvidar la relacionalidad de las categorías del pasado, presente y futuro, a fin de evidenciar el distanciamiento contemporáneo con otras experiencias pretéritas a la vez que se reconoce la superposición de temporalidades en la plasticidad del monumento (de Sá Avelar 2022, pp. 146–153).¹⁰ Esto quiere decir que el monumento no es una imagen que encapsule el sentido de una época, pues su presencia en el espacio público se prolonga en el tiempo, pero es, sin lugar a dudas, una huella arqueológica.

Ahora bien, si la escultura monumental sirvió a las nuevas naciones americanas para, desde una perspectiva pragmática, modernizar el trazado urbano y, desde una perspectiva política y social, crear símbolos de unión, terminaron por modernizarse plasmando una suerte de historia inevitable. Hoy, sin embargo, aunque todo el mundo sepa quién fue Colón, me arriesgaría a sostener que el sentido de esos monumentos en la actualidad dista de ser conmemorativo para el ciudadano que recorre la ciudad cotidianamente y se ha vuelto más bien un elemento de orientación en el espacio. Esto se relaciona con la experiencia de la ciudad contemporánea y la plasticidad del monumento sería puramente geográfica. De ahí que la reconfiguración del trazado urbano debería contemplar una actualización de estos símbolos, no tanto porque sea un gesto descolonizador, sino porque simplemente han dejado de dialogar con el ciudadano contemporáneo, pasando de ser reverencias

¹⁰ Didi-Hubermann 2006.

especiales para ser únicamente referencias espaciales. Y, aun así, en el calor de una ola desmonumentalizadora, Colón amanece con el rótulo de “genocida”, lo cual da a entender que las estatuas “apagadas” fueron activadas, pero no por una mirada de veneración, sino condenatoria, lo que lleva a algunos autores a defender al menos un ejercicio de revisión en términos de obsolescencia y actualización (Marques, Pereira y Araujo 2021). Asimismo, teniendo en cuenta la cultura visual de nuestros tiempos, cuesta comprender por qué no sería mejor repensar y resignificar el sentido de estos monumentos en lugar de quitar y poner, poner y quitar. Mi inclinación por la intervención de corte artístico como estrategia de resignificación del pedestal se aleja de la lectura en clave de corrección, pues me parece más interesante repensar y dar espacio a otras formas de reconfigurar la ciudad, pues en muchos casos son los museos los que se están haciendo cargo de este patrimonio incómodo, corregido. Es cierto que la noción de “conmemoración corregida” que plantean Analys Alvarez Hernandez y Marie-Blanche Fourcade tiene por objetivo promover una reflexión polifónica al abarcar no sólo las intervenciones artísticas, sino también las ciudadanas, activistas e institucionales, extendiendo el debate incluso hacia el ámbito jurídico y el tema de los derechos de autor (Alvarez Hernandez y Fourcade 2021). Pese a reconocer una vez más la necesidad de pensar en forma crítica la relación con el patrimonio, el desacierto de la expresión “conmemoración corregida” nos devuelve a la lectura moral presentista al mismo tiempo que invita a preguntarnos, debido al imperativo archivista, si los monumentos deberían conservarse sin restaurar las intervenciones en ellos, o documentarlos como una forma de dejar para la posteridad las huellas del presente para la evaluación del pasado.

Si examinamos la historia del arte, la destrucción, reutilización u otras formas de ruptura no son experiencias nuevas (Gamboni 2014). Es por ello urgente debatir sobre qué representan los monumentos públicos en general. Está claro que, desde la perspectiva occidental, la humanidad valora positivamente el patrimonio histórico. Sin embargo, de acuerdo con nuestra era digital y nuestra relación en/con la ciudad, marcada por la hegemonía de la memoria de una experiencia mediada por la fotografía o el video, la pérdida del patrimonio puede ser salvaguardada hoy en forma digital.¹¹ En medio de este vértigo de imágenes,

¹¹Incluso en las sociedades tradicionalmente alejadas de la preservación material se han asimilado recursos tecnológicos en la transmisión de sus luchas, lo que Paul B. Preciado denomina “cultura oral-digital tecno-indígena” en “Marcos Forever”, recuperado en el libro de Diana Taylor de 2015, *El archivo y el repertorio*.

hoy las estatuas interpelan poco y nada al ciudadano de a pie; parecen más bien yacer en un estado de letargo, deseosas de pasar desapercibidas para no sufrir algún tipo de daño. Han dejado de ser objetos de veneración para ser objetos de frustración. De ahí que, en lugar de cuestionar la adopción de una adoración de tales figuras del pasado nacional y “eliminarlas” de la historia pública, se vuelva más urgente repensar el pedestal para dejar de concebirlo como forma de conmemoración.

El patrimonio como objeto y como acto

La cuestión monumental y el debate sobre la desmonumentalización del espacio público no son nuevos. En *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Nietzsche señalaba que es necesario un balance entre lo histórico y lo ahistórico, pues a riesgo de descuidar el presente, la excesiva conmemoración de lo pretérito y la saturación en el espacio urbano son dañinas para la vida y, de ahí, la necesidad de olvidar (Nietzsche 2000, p. 41, pp. 49–58). También Lewis Mumford consideraba el monumentalismo una práctica sin sentido a comienzos del siglo XX, aunque por razones disímiles, pues para este urbanista norteamericano no había cabida en la modernidad para proyecciones de eternidad *post mortem* (Tenorio Trillo 2023, p. 17). Y, como si de un ciclo sin fin se tratara, aquí estamos hoy debatiendo también sobre el sentido del pedestal, pues no sólo se siguen erigiendo monumentos, sino que la respuesta institucional ha sido convertir muchos de ellos, como el Colón bonaerense, en patrimonio.

De acuerdo con Lucía Durán, la intervención en la materialidad del monumento logra remover la historia y cuestiona “el campo patrimonial”, cuyo “blindaje” lo hace cobijarse en el ámbito del museo, templo de la conservación por excelencia (Masotta *et al.* 2021), y cuya función no es distinta de la del archivo, “lugar de ley de lo que puede ser dicho” (Foucault 1997, p. 219). Si bien las intervenciones monumentales visibilizan heridas coloniales, denuncian desigualdades y reivindican cambios sociales, su cabida en el espacio del museo, por más que sea un compromiso con el pluralismo, requeriría otros “procesos de activación de memoria [...] para no ser subsumidos dentro del discurso estabilizador museal” (Masotta *et al.* 2021), como ocurre, por ejemplo, con la reciente intervención de Carlos Castro *Los padres ausentes* (2021–2024) en el contexto de la exposición *El pasado nunca muere. No es ni siquiera pasado* en el Museo de Arte Moderno de Bogotá. El artista interviene los monumentos de Colón y los Reyes Católicos cedidos a tal efecto con

chaquiras plásticas que reproducen patrones visuales de la cultura inga del Putumayo, yuxtaponiendo en un gesto *iconoclash* iconografías emblemáticas del choque cultural hispánico e indígena. Aunque sugerente, dicha intervención pierde fuerza al tratarse de un acto con la venia del Estado y restringido al ámbito de una institución de arte moderno. De manera más evidente se da en el caso de Iván Argote, quien presentó en la 60ª Bienal de Venecia el antimonumento *Descanso*, una réplica de la estatua de Colón de Madrid tumbada, quebrada e invadida por maleza. En este caso, el artista se sirve del creciente interés iconoclasta pero al margen de la violencia de un reclamo, pues al combinarlo con una estética romántica hace únicamente hincapié en el irrefrenable paso del tiempo.

De acuerdo con Ignacio González-Varas, el culto a la memoria ha virado de la monumentalidad a la contramonumentalidad. Este autor reconoce la crisis de la memoria heroica y la monumentalidad tradicional, lo que provoca que se insista en el descrédito de los grandes relatos y se preste atención al reconocimiento de las víctimas, aun cuando éstas no estén del todo identificadas o definidas. Desde la perspectiva contramonumental se trata únicamente de una cuestión de estética (González-Varas 2023). Este riesgo de convertir la monumentalidad en contramonumentalidad por un valor estético, también lo advierte Andreas Huyssen al subrayar la ironía de haber prestado atención al deber de cepillar la historia a contrapelo que reclamaba Benjamin en una época en la que el museo participa en la cultura capitalista del espectáculo (Huyssen 2002, p. 55). Material explotable o no, las ruinas, los fragmentos y los escombros se salvaguardan casi por automatismo, quizá debido a algún grado inconsciente de culpa ante la destrucción o para que sea posible en el futuro repensar lo que ahora parecía urgente (Latour 2002, p. 17). También como signo del espectáculo, la prensa ha preferido hacer eco de las imágenes fuertes de la remoción para atizar el debate público, quizá debido a nuestro gusto por la violencia y lo escabroso, mientras que las intervenciones tienden a interpelar a un número menor de transeúntes con cierta predisposición sensible. Y es que el objeto de las intervenciones no es intervenir el pasado, sino proyectar un futuro en el que se tomen en cuenta las lecciones de la historia. Quizá sea la visión sesgada de alguien dedicado al estudio de la historia, pero considero que las intervenciones ofrecen más niveles de lectura que abarcan desde lo representado a los actores de su construcción, pasando por sus motivos y funciones en determinados momentos históricos.

A la pregunta sobre si el patrimonio es renovable se le podría responder con Nietzsche: *“lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios*

para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas” (Nietzsche 2000, p. 40). Parecería que, en diálogo con la imagen del ángel de la historia benjaminiano, es necesario ese “rayo luminoso” del halo ahistórico cuyas capacidades destructoras siembran el espacio de ruinas, y es a partir de las ruinas que es posible transformar los acontecimientos del pasado en historia presente. El gesto desmonumentalizador lo describe Nietzsche al presentarnos al “hombre de acción”, quien:

[A]ctúa siempre sin conciencia, también actúa siempre sin conocimiento; olvida la mayor parte de las cosas para realizar sólo una, es injusto hacia todo lo que le precede y no reconoce más que un derecho: el derecho de lo que ahora va a nacer. Así pues, el hombre de acción ama su obra infinitamente más de lo que esta merece ser amada [...]. (p. 43)

Este fragmento parecería lapidario con el gesto desmonumentalizador que nos ocupa al borrar todo reclamo legítimo, pero el empuje ahistórico se vuelve necesario incluso en aquellos que miran constantemente al pasado. Así:

El espectáculo del pasado [a los hombres históricos] los empuja hacia el futuro, inflama su coraje para continuar en la vida, enciende su esperanza de que lo que es justo puede todavía venir, de que la felicidad los espera al otro lado de la montaña hacia donde encaminan sus pasos. Estos hombres históricos creen que el sentido de la existencia se desvelará en el curso de un *proceso* y, por eso, tan solo miran hacia atrás para, a la luz del camino recorrido, comprender el presente y desear más ardientemente el futuro. No tienen idea de hasta qué punto, a pesar de todos sus conocimientos históricos, de hecho piensan y actúan de manera no-histórica o de que su misma actividad como historiadores está al servicio, no del puro conocimiento, sino de la vida. (Nietzsche 2000, p. 45)

A estas reflexiones sobre el balance entre la conciencia histórica y la acción ahistórica se suman otras reflexiones sobre el concepto de anacronismo en relación con la ola desmonumentalizadora. Para de Sá Avelar 2022 (p. 145), el anacronismo de cualquier proceso desmonumentalizador se fundamenta en una “dissimetría primordial” que, por medio de la borradura material, permite sustentar la afirmación de que el pasado quedaría abolido. Esto está en consonancia con otras reflexiones en torno al ascenso de la memoria para la identidad colectiva en detrimento del conocimiento histórico. La evolución del conocimiento del pasado en función de las necesidades del presente muestra su cara oscura en los trabajos de Tzvetan Todorov y Paul Ricœur, quienes plantean diferentes formas de los abusos de la memoria (Ricœur 2003;

Todorov 2008). Sin embargo, es Pierre Nora quien, gracias al concepto de lugares de la memoria (Nora 2008), permite comprender la relación (abusiva) entre el patrimonio, entendido como lugar o materialización de memoria, y la memoria colectiva. El patrimonio no sólo se refiere a la monumentalidad o materialidad del culto a ciertas figuras históricas, sino a una reducción simbólica del vínculo con el pasado que adquiere relevancia, en un momento dado, para la identidad colectiva. Originalmente, el término se aplicaría a las figuras que sostienen la nación, puesto que, tal y como indica su etimología, del latín *pater* y *monere*, el objeto del patrimonio es “recordar al padre” (Dormael 2012). Ahora bien, si el patrimonio es recurso renovable sujeto al empuje entre la conciencia histórica y la acción ahistórica, se trataría de una paternidad cuestionable. Obviamente las genealogías no pueden alterarse, pero las rencillas familiares por cuestiones de herencia no son inusuales. Sí, en efecto, casi cuatrocientos años después de los hechos, una América huérfana encontró un padre en el almirante. Hasta entonces, y como hoy, la figura de Colón resultaba incómoda y es quizá por ello que, entre leyendas negras y elogios al mito náutico, se lo concibe, si no como padre, sí como progenitor inconfundible. La profusión de su monumentalización no es sino signo de la fabricación historiográfica del momento, tal y como se deriva de la lectura sobre los palimpsestos urbanos sobre los que escribe Huyssen 2003.

La estatuomanía y toda la obsesión memorialista es también signo del pánico de una sociedad desmemoriada (Nora 2008, p. 26). Pero al “acto monumentalizador” de la remoción se le podría también aplicar las reflexiones de Todorov:

Arrojados a un consumo cada vez más rápido de información, nos inclinaríamos a prescindir de ésta de manera no menos acelerada; separados de nuestras tradiciones, embrutecidos por las exigencias de una sociedad del ocio y desprovistos de curiosidad espiritual así como de familiaridad con las grandes obras del pasado, estaríamos condenados a festejar alegremente el olvido y a contentarnos con los vanos placeres del instante. En tal caso, la memoria estaría amenazada, ya no por la supresión de información sino por su sobreabundancia. (Todorov 2008, pp. 12–13)

El problema de la sociedad desmemoriada por exceso de información provoca una recompreensión del patrimonio más allá del objeto-monumento. Si el patrimonio es renovable y no es un objeto neutro, sino que tiene la función de despertar o activar a través de una relación afectiva o emocional positiva o negativa una memoria, su función no es, por lo tanto, la de preservar el pasado, sino la de proyectar una concepción o

relación con el pasado hacia el futuro. La eficacia de estos “lugares de memoria” exceden así a la entidad que los promueve, una observación que está en consonancia con la idea de que las comunidades tienen la facultad de “hacer patrimonio”, ya sea reconociendo y valorizando un objeto como representación de la colectividad, o destruyéndolo y haciéndolo formar parte de las ruinas de la historia.

Así pues, ante la invocación de una comprensión material-simbólica del patrimonio contra la impugnación de determinados monumentos, las reivindicaciones contemporáneas han incluso sentado las bases para repensar la noción misma de patrimonio. El problema surge cuando retomamos la cuestión del presentismo y la era digital y, en especial, del contagio emocional. Aunque las estrategias desmonumentalizadoras sean amplias y las reivindicaciones que las acompañan diversas, la sospecha de que acabe siendo un fenómeno que responde a las lógicas de internet hace flaquear la posibilidad de repensar y concebir una sociedad libre de monumentos conmemorativos. Si ya las lógicas de patrimonialización de los vestigios del pasado y la estatuomanía decimonónica alimentaban cierta mercantilización de la historia, convertida en reclamo turístico, qué menos lo será el “acto monumentalizador” de la protesta. ¿Cuánto habremos de esperar para que el museo y las instituciones hagan de la exhibición de los destrozos y las ruinas graffiteadas, bien acompañadas de fotografías documentales, su objeto de mercado? ¿Cuánto tardará la hegemonía en absorber la contrahegemonía?

Conclusiones

Reflexionar de manera crítica sobre la condena del pasado, y en especial a partir de las manifestaciones de repudio y denuncia de determinados episodios históricos a través de actos de destrucción y borrado, lleva inevitablemente a pensar, esta vez en palabras de Benjamin, en los actos de barbarie que toda cultura perpetúa (Benjamin 2008, p. 42). Si retomamos las tesis sobre el concepto de historia, éstas pueden servir al debate sobre el riesgo de una desmemoria colectiva, que se manifiesta irremediablemente en la condición de nuestra realidad, marcada por la predominancia del presente en la experiencia cotidiana. Si bien los monumentos a Colón no articulan un pasado verdadero o justo con quienes sufrieron las consecuencias del colonialismo, nos deberían hablar más del tiempo en que fueron erigidos que del tiempo al que aluden, pues “[d]e lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro” (p. 40). El peligro, nos dice

Benjamin, es “entregarse como instrumentos de la clase dominante”, lo que en el caso de Colón en el siglo XIX se percibió como el peligro de la tutela norteamericana. Pero, al mismo tiempo, “[e]n cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo” (p. 40). Esto es, reconocer en la historia su procedencia, indesligable del “horror”, pues lo que el filósofo reconoce en el origen de cualquier bien cultural es trasladable a quienes han trascendido históricamente, pues su genialidad o descubrimiento se deben también “a la servidumbre anónima de sus contemporáneos” (p. 42). Y puesto que la historia no está libre de barbarie, resta al historiador la tarea de “cepillar la historia a contrapelo” (p. 43). Esta labor no debiera ser ejercicio exclusivo de los historiadores, sino la de cualquier interesado en explorar el pasado, no tanto para convertirlo en un discurso sin matices, en proclama polarizadora o propaganda, sino justamente para repensar el presente. Los otrora becerros de oro que se erigieron en respuesta a las necesidades de una época son vestigios de nuestra barbarie, acontecimiento y discurso, y están ahí como huella de lo que hoy somos.

No es objeto de este ensayo restar legitimidad a los actos de desmonumentalización, ni mucho menos a los cuestionamientos que los acompañan. Obviamente el espacio público, al igual que otros ámbitos culturales y sociales, reproducen esquemas de los juegos de poder por los que se rige nuestro mundo. Las consecuencias de los acontecimientos del pasado, en forma de efectos y afectos, no son inmediatas. A lo largo de este artículo he ido exponiendo diversas nociones que se ofrecen útiles para el debate de los monumentos, la aproximación a la iconoclasia desde una mirada constructiva a partir de la ruina, la propuesta *iconoclash*, la relación entre archivo y repertorio, el balance entre lo histórico y lo ahistórico, y la ampliación de la aplicabilidad del concepto de patrimonio. He insistido también en la fórmula de las intervenciones monumentales como vía crítica para dialogar con los bronce y piedras del espacio urbano. A través de ellos se puede concluir que la multiplicidad de lo decible a partir de estos objetos transforma y redefine la presencia, la temporalidad, la participación y la preservación.

A propósito de la (im)posibilidad de crear monumentos conmemorativos democráticos, Hugo Achugar nos recuerda que la democracia es justamente el consenso del disenso, es decir, un modelo agonista tal y como lo describe Chantal Mouffe (Mouffe 2013). La multiplicidad de actores y puntos de vista en la democracia forma parte de un sistema de confrontación aceptable, lo cual nos lleva a preguntarnos con Achugar si necesitamos monumentos en absoluto. Si se reconoce el derecho a disentir, es preciso reconocer que toda manifestación social es legítima

y saludable, a la vez que sirve de indicador social de la temperatura de una época, de su sensibilidad. Sin embargo, si pensamos en términos de agalmatofilia y agalmatofobia (Pimentel 2020), de emplazamiento o defensa y remoción o condena, la vía intermedia que parece resurgir con sensatez es la del diálogo y la intervención. Incorporar una lectura crítica de los usos y abusos de la memoria colectiva, de la saturación ideológica, de la historia no oficial, oculta, plural. En definitiva, hasta las imperturbables estatuas son mutables y están sujetas a cambio, y aunque aún es discutible si deben o no ser convertidas en ruinas para el futuro, mientras estén de pie se debe dialogar con ellas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarez Hernandez, Analays y Marie-Blanche Fourcade, 2021, “Introduction. État des lieux de la ‘commémoration corrigée’ en art public: Quel avenir pour le monument?”, *RACAR*, vol. 46, no. 2, pp. 4–20. <<https://doi.org/10.7202/1085416ar>>
- Benjamin, Walter, 2008, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. B. Echeverría, Itaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.
- Burón Díaz, Manuel y Emilio Redondo Carrero, 2023, “Imperiofilia e imperiofobia. Un balance historiográfico sobre la revisión del pasado colonial en España y América”, *HISPANIA NOVA. Primera Revista de Historia Contemporánea on-line en castellano. Segunda época*, no. 1 extraordinario, pp. 69–98, <<https://doi.org/10.20318/hn.2023.7615>>
- Carrillo, Jesús, 2021, “Derribar las estatuas de Colón”, *ctxt. Contexto y Acción*, no. 270. <<https://ctxt.es/es/20210301/Firmas/35353/derribo-estatuas-Colon-racismo-colonialismo-blanquitud-Jesus-Carrillo.htm>>
- Castells, Manuel, 2012, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet*, Alianza, Madrid.
- Coyle, Anthony, 2022, “De dónde viene el amor y el odio hacia Cristóbal Colón”, *National Geographic*, 11 de octubre de 2022. <[Cristobal Colón: ¿por qué es una figura tan convertida? | National Geographic](#)>
- De Sá Avelar, Alexandre, 2022, “Por que a derrubada de estátuas não deveria incomodar os historiadores? Tempo, anacronismo e disputas pelo passado”, *ArtCultura*, vol. 24, no. 44, pp. 134–156. <<https://doi.org/10.14393/artc-v24-n44-2022-66583>>
- Derrida, Jacques, 1997, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. P. Vidarte, Trotta, Madrid.
- Didi-Hubermann, Georges, 2006, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, trad. A. Oviedo, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.
- Dormael, Mathieu, 2012, “Identidad, comunidades y patrimonio local: una nueva legitimidad social”, *Alteridades*, vol. 22, no. 43, pp. 9–19. <<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/97>>

- Fontcuberta, Joan, 2016, *La furia de las imágenes. Notas sobre la postfotografía*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Foucault, Michel, 1997, *La arqueología del saber*, trad. A. Garzón del Camino, Siglo XXI, México.
- Gamboni, Dario, 2014, *La destrucción del arte. Iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa*, trad. M. Condor, Cátedra, Madrid.
- González-Varas, Ignacio, 2023, *El culto a la memoria*, Cátedra, Madrid.
- Goodwin, Jeff, James Jasper y Francesca Polletta, 2000, “The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory”, *Mobilization: An International Quarterly*, vol. 5, no. 1, pp. 65–83.
- Gutiérrez Viñuales, Rodrigo, 2004, *Monumento conmemorativo y espacio público en Iberoamérica*, Cátedra, Madrid.
- Hartog, François, 2007, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Universidad Iberoamericana, México.
- Hartog, François, 2003, *Régimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, París.
- Huysen, Andreas, 2003, *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford University Press, Stanford.
- Huysen, Andreas, 2002, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, trad. S. Ferhmann, Fondo de Cultura Económica, México.
- Koselleck, Reinhart, 1993, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. N. Smilg, Paidós, Barcelona.
- Lacroix, Sophie, 2008, *Ruine*, Éditions de la Villette, París.
- Lange, Frédérique, 2024, “Debate: Introducción. Emociones y tiempo presente: el ‘contagio emocional’”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 54, no. 1. <<https://doi.org/10.4000/11r3g>>
- Latour, Bruno, 2002, “What is Iconoclasm? Or Is There a World Beyond the Image Wars?”, en Peter Weibel y Bruno Latour (comps.), *Iconoclasm, Beyond the Image-Wars in Science, Religion and Art*, ZKM/MIT Press, pp. 14–37.
- Lorenz, Chris, 2019, “Out of Time? Some Critical Reflections on François Hartog’s Presentism”, en Marek Tamm y Laurent Olivier (comps.), *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*, Bloomsbury, Londres, pp. 32–65. <<https://doi.org/10.5040/9781350065116.ch-001>>
- Marques Mayra, Mateus Pereira y Valdeir Araujo, 2021, “Obsolescência e atualização de monumentos: derrubar estátuas e comemorar a história”, en Fábio Franzini y Luís Filipe Silvério Lima (comps.), *Olhar o abismo: visões sobre o passado e o presente do Brasil atual*, Milfontes, Vitória, pp. 51–84.
- Márquez, Francisca, 2021, “Introducción al debate: Monumentos en Latinoamérica: Entre la épica patria y la insurrección”, *Corpus*, vol. 11, no. 1. <<https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4505>>
- Masotta, Carlos *et al.*, 2021, “Comentarios del debate Carlos Masotta, Paolo Vignolo, Lucía Durán, Ella F. Quintal y Esteban Krotz, Claudio Alvarado Lincopi y Ivette Quezada Vásquez, Javiera Bustamante Danilo, José Guilherme

- Cantor Magnani, Andrés Góngora”, *Corpus*, vol. 11, no. 1. <<https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4783>>
- Miller, Daniel, Elisabetta Costa, Nell Haynes, Tom McDonald, Razvan Nicolescu, Jolynna Sinanan, Juliano Spyer, Shriram Venkatraman y Xinyuan Wang, 2016, *How the World Changed Social Media*, UCL Press, Londres. <<https://doi.org/10.14324/111.9781910634493>>
- Morozov, Evgeny, 2011, *The Net Delusion. The Dark Side of the Internet Freedom*, PublicAffairs, Nueva York.
- Mouffe, Chantal, 2013, *Agonistics: Thinking the World Politically*, Verso, Londres.
- Nietzsche, Friedrich, 2000, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, trad. D. Garzón, EDAF, Madrid.
- Nora, Pierre, 2008, *Pierre Nora en Les Lieux de mémoire*, trad. L. Masello, Trilce, Montevideo.
- Pimentel, Juan, 2020, “Agalmatofobia. El odio a las estatuas”, *El asterisco*, 29 de agosto de 2020, <<https://www.elasterisco.es/agalmatofobia/#.Yhi-r2CE6g>> [10/09/2024]
- Pineda, Rafael, 1983, *Las estatuas de Simón Bolívar en el mundo*, Centro Simón Bolívar, Caracas.
- Puyosa, Iria, 2015, “Los movimientos sociales en red: del arranque emocional a la propagación de ideas de cambio político”, *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, no. 128, pp. 197–214.
- Rancière, Jacques, 2014, *El reparto de lo sensible. Estética y política*, trad. M. Padró, Prometeo, Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul, 2003, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. A. Neira, Trotta, Madrid.
- Rowlands, Michael y Christopher Tilley, 2006, “Monuments and Memorials”, en Chris Tilley *et al.* (comps.), *Handbook of Material Culture*, Sage, Londres.
- Shin, Youjin, Nick Kirkpatrick, Catherine D’Ignazio y So Wonyoung, 2021, “Columbus Monuments are Coming Down, but he’s Still Honored in 6,000 Places Across the U.S. Here’s Where”, *The Washington Post*, 11 de octubre de 2021. <<https://www.washingtonpost.com/history/interactive/2021/christopher-columbus-monuments-america-map/>>
- Soto Calderón, Andrea, 2020, *La performatividad de las imágenes*, Metales Pesados, Santiago de Chile. <<https://doi.org/10.2307/j.ctv18dvtv9>>
- Suazo, Félix, 2018, “Oráculos, estatuas y anti monumentos: entre lo permanente y lo efímero”, *Tráfico Visual*, 27 de agosto de 2018. <<https://traficovisual.com/2018/08/27/oraculos-estatuas-y-anti-monumentos-entre-lo-permanente-y-lo-efimero1/>>
- Taylor, Diana, 2020, *iPresente! La política de la presencia*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.
- Taylor, Diana, 2015, *El archivo y el repertorio. La memoria cultural performática en las Américas*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.
- Tenorio Trillo, Mauricio, 2023, *La historia en ruinas. El culto a los monumentos y a su destrucción*, Alianza, Madrid.

- Todorov, Tzvetan, 2008, *Los abusos de la memoria*, trad. M. Salazar, Paidós, Barcelona.
- Traverso, Enzo, 2020, “Tearing Down Statues Doesn’t Erase History, It Makes Us See It More Clearly”, *Jacobin*, 24 de junio de 2020. <<https://jacobin.com/2020/06/statues-removal-antiracism-columbus>>
- Valero Pie, Aurelia y Nora Rabotnikof, 2023, “¿Qué hacer con el pasado? Tiempo, memoria e historia en torno a la estatua de Cristóbal Colón”, *Historia y Grafía*, año 30, no. 60, pp. 73–108. <<https://doi.org/10.48102/hyg.vi60.445>>
- Vanegas Carrasco, Carolina, 2020, “‘Estatuomanía’ en América Latina. Aproximaciones a la escultura conmemorativa de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX”, *Arquitextos*, año 27, no. 35, pp. 67–82. <<https://doi.org/10.31381/arquitextos35.3892>>

Recibido el 13 de junio de 2024; revisado el 10 de agosto de 2024; aceptado el 3 de septiembre de 2024.

Identidad y memoria. Reescrituras decoloniales de la historia*

[Identity and Memory. Decolonial Rewritings of History]

LOLA YON-DOMINGUEZ

Centre d'Étude des Mouvements Sociaux
L'École des Hautes Études en Sciences Sociales
lola.yon-dominguez@ehess.fr
<https://orcid.org/0000-0003-2472-4049>

Resumen: Una de las críticas más trilladas al giro decolonial consiste en afirmar que sostiene una visión esencialista y ahistórica de las identidades. Este ensayo pone a prueba estas acusaciones mediante una revisión de algunos textos fundamentales de la corriente decolonial. Por una parte, muestro que, si bien el giro decolonial retoma el tema tradicional de la identidad latinoamericana, tacharlo de esencialista resulta de una lectura simplificadora y homogeneizadora. Por otra parte, formulo la hipótesis de que el meollo del asunto radica más bien en un “régimen de historicidad” (Hartog 2015) marcado por la primacía del pasado en los discursos sobre la identidad cultural.

Palabras clave: identidades, esencialismo, giro decolonial, Enrique Dussel, Aníbal Quijano

Abstract: One of the most common criticisms of the decolonial turn is that it presents essentialist and ahistorical views of identities. This essay addresses this issue by analyzing some fundamental texts of the decolonial current. On the one hand, I show that although the decolonial turn takes up the traditional theme of Latin American identity, to label this thought as essentialist originates in a simplistic and homogenizing reading. On the other hand, my hypothesis is that the core issue lies in a “regime of historicity” (Hartog 2015), characterized by the prominence of the past in discourses on cultural identity.

Keywords: identities, essentialism, decolonial turn, Enrique Dussel, Aníbal Quijano

*Agradezco a Miriam Hernández Reyna por su cuidadosa lectura y relectura de este trabajo. También a Sofía Reding Blase por su apoyo, a Mario Ruiz Sotelo por sus enseñanzas, así como a Gabriel Martínez Saldívar, Rodrigo Wesche e Irvin Rodríguez por las enriquecedoras discusiones.

Introducción

¿Cuál entonces es nuestra tradición? Y la respuesta aquí es grave, porque nuestra tradición, nuestro pasado, está formado de un continuo indagar por nuestra falta de tradición, de un continuo preguntarnos por qué no somos esto o lo otro. Somos pueblos en suspenso, a la espera de algo que no tenemos y que sólo podemos tener si por un lado tenemos esta expectativa, esta esperanza, esta duda sobre nuestra humanidad, y actuamos, pura y simplemente según lo que queremos ser, sin más. (Zea 1959, p. 143)

La idea de que la tradición filosófica del subcontinente latinoamericano está constituida por una serie de préstamos e importaciones y que, por lo tanto, carece de identidad propia, es un *leitmotiv* del pensamiento latinoamericanista. Esta cuestión se planteó desde el texto de Juan Bautista Alberdi de 1842, *Ideas para un curso de filosofía latinoamericana*, y se amplió en los escritos de José Martí, en el siglo xx a través del Ateneo de la Juventud, el grupo Hiperón y, por último, la filosofía de la liberación. También es evidente en el debate entre la visión pesimista del filósofo peruano Salazar Bondy y la del filósofo mexicano Leopoldo Zea a finales de los años sesenta. La cita de Zea, retomada por Enrique Dussel en un artículo de 1967 titulado “Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional”, sugiere que esta preocupación también ocupó a pensadores de finales del siglo xx, razón por la cual quiero examinar la persistencia de este “viejo problema” (Zea 1959, p. 140) en el pensamiento decolonial latinoamericano. Zea formula la preocupación latente de manera radical: la tradición latinoamericana consiste en estar permanentemente en busca de una tradición. En otras palabras, habría algo así como una carencia de pasado, una ausencia de memoria, de patrimonio intelectual propio, que la caracterizaría. La idea de un pueblo “en suspenso” sugiere una falta de anclaje, de raíces, y establece un vínculo directo entre esta falta de tradición y las dudas sobre el valor intrínseco del ser latinoamericano, sobre su “humanidad”. En este ensayo, quiero mostrar cómo el giro decolonial recupera esta discusión sobre la identidad cultural iniciada por la tradición latinoamericana.

Antes que nada, ¿qué es lo que se entiende exactamente por “identidad cultural”? La identidad, a nivel individual o grupal, pretende dar la sensación de que existe una estructura fija y concreta que garantiza el sentimiento de unidad y continuidad en el tiempo de las características propias de un grupo (Gayon 2020, p. 119). Debido a estas funciones de la identidad cultural, tiende a ser esencializada, presentada como una sustancia ahistórica bajo el mito de los “orígenes” o naturalizada cuan-

do se justifica con factores fenotípicos o biológicos. Por lo tanto, identificarse con un grupo es sentir que se pertenece a él, lo que en nuestro caso no se determina por las fronteras del Estado nación, sino más bien por una comunidad imaginada a escala subcontinental.

Ahora bien, la expresión “identidad cultural” puede parecer redundante. Si el uso del adjetivo “cultural” me parece aquí justificado, es, en un primer nivel, porque se trata de un elemento discursivo recurrente en los textos del giro decolonial. En un segundo nivel, la redundancia de la expresión puede entenderse como una insistencia: esta identidad es “cultural” en la medida en que se refiere a una forma de reivindicación de un patrimonio cultural, a un conjunto de prácticas lingüísticas, rituales, religiosas, políticas y sociales. Estas prácticas compartidas permiten a las personas afirmar su pertenencia a un grupo, un sentimiento que se ve reforzado y cimentado por el hecho de compartir una historia.

La antigüedad de una población suele esgrimirse para medir su prestigio y valor simbólico. Sin embargo, lo que caracteriza al contexto poscolonial es que la revalorización de la identidad cultural termina por ser un medio de reparación: recuperar la propia cultura, la que fue despreciada y destruida por la colonización, es hacerse justicia. La decolonización de la que habla el giro decolonial consiste precisamente en realizar este gesto de recuperación, que resulta ser un gesto memorial. Por esta razón, entra de lleno en el debate historiográfico que opone historia y memoria (Ledoux 2021), ya que uno de los principales proyectos del giro decolonial ha sido proponer una reescritura de la historia, en particular de la colonización y la modernidad. Al adoptar este proyecto historiográfico, sigue los pasos de los estudios subalternos indios y los estudios poscoloniales anglosajones, que han promovido la idea de una historia desde abajo.

En este sentido, la identidad cultural a la que se refiere el giro decolonial, ¿entra en la historia (como discurso científico basado en el trabajo de archivo) o en la memoria (como una representación colectiva basada en reivindicaciones emanadas de la sociedad civil)? La forma en que se aborda esta cuestión en el giro decolonial debería permitir interrogarnos sobre la frontera entre ambas. En otras palabras, la cuestión de la identidad cultural gira en torno a un doble movimiento: por un lado, la determinación de un régimen de verdad sobre el pasado (des-hacer la versión eurocéntrica de la colonización y su supuesto “descubrimiento” del continente) y, por otro, la determinación de una política de la identidad (cómo recuperar esta cultura; cómo efectuar a través de ella una forma de reparación).

Así, el objetivo de este ensayo es aclarar, a través de una lectura atenta de los textos, qué es exactamente lo que los autores y autoras del movimiento decolonial dicen sobre la cuestión de la identidad. Me limitaré a los estudios publicados entre 1990 y 2010, escritos por intelectuales que forman parte de la primera generación (Colin y Quiroz 2023, p. 129) del movimiento decolonial, ya que, a partir de la segunda década de nuestro siglo, las cuestiones de género y de ecología política, aunque ya existentes, adquieren una mayor importancia y siguen siendo de plena actualidad.

Las dos hipótesis que planteo son las siguientes. En primer lugar, el giro decolonial está impregnado por la tentación de una búsqueda de la autenticidad cultural, inseparable de un uso ambivalente de la identidad cultural. Sin embargo, trato de mostrar que este gesto no es propio del giro decolonial y sólo concierne a un puñado de autores, aunque sus detractores hayan generalizado su crítica en contra del esencialismo. Sus discursos sobre la identidad me parecen precisamente decisivos para identificar a los autores con tendencias dogmáticas. En segundo lugar, mi hipótesis es que esta necesidad de recuperar unas identidades culturales perdidas implica un régimen de historicidad (Hartog 2015) marcado por la primacía del pasado en la visión de la historia y, por consiguiente, en la definición de una identidad pensada sobre el modelo de la víctima ancestral. De allí afirmo que las identidades de las que hablan estos autores del giro decolonial tienen una dimensión memorial e histórica que me esforzaré en analizar.

I. *La genealogía de la corriente decolonial vista desde Francia*

1. Una investigación en diálogo con el contexto político francés

Quisiera aclarar la situación desde la que escribo: mi investigación sobre la cuestión de la identidad cultural en el giro decolonial latinoamericano está enraizada en el contexto académico francés. En primer lugar, porque los acontecimientos políticos actuales hacen recordar a Europa que el colonialismo no sólo pertenece a los libros de historia. Las acusaciones de genocidio lanzadas contra Israel, la destrucción sistemática de infraestructuras, hospitales y universidades, el uso del hambre como arma de guerra en el enclave palestino y la mención de las “colonias” de Cisjordania recuerdan a la conciencia contemporánea que el verbo “colonizar” también puede conjugarse en presente. El levantamiento de los independentistas canacos en Kanaky/Nueva Caledonia,¹ situada al

¹ <https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2024/05/17/nouvelle-caledonie-les-questions-pour-comprendre-la-crise_6233778_4355770.html>

sur del océano Pacífico y parte de la República Francesa desde el siglo XIX, también resuena en la historia colonial francesa e impide relegarla a un pasado lejano. En este sentido, hay que valerse sin demora de las herramientas de las tradiciones anticolonial caribeña, poscolonial anglosajona y decolonial latinoamericana para analizar y criticar la pervivencia del colonialismo en todas sus dimensiones. Me parece relevante mencionar esto porque uno de los puntos de partida de esta reflexión es la difícil y controvertida recepción que tuvieron allá los “estudios decoloniales”, percibidos como una amenaza para el prestigio de la tradición intelectual de Occidente. Francia no se reconoce como una nación multicultural o plurinacional en el sentido en que estos términos han sido utilizados por algunos países latinoamericanos, pero la cuestión de la convivencia y la diversidad cultural se plantea cada vez con más fuerza, como demuestran los debates nacionales sobre la inmigración² y la identidad nacional.³

La llegada de las primeras traducciones de los textos del giro decolonial, sobre todo a partir de la década de 2010, ha vuelto a plantear la cuestión del pasado colonial de Francia y, en particular, de la Guerra de Independencia de Argelia. Debido a su discurso crítico, y en particular a su cuestionamiento del universalismo (Grosfoguel 2010), los “decoloniales” (así llamado por sus críticos) fueron acusados de transmitir un discurso de odio hacia la cultura occidental, e incluso de ser cómplices del islamismo radical. Este debate álgido gira en torno a la idea de que el giro decolonial, al oponer a Occidente y a América Latina como dos bloques, y al poner en primer plano las cuestiones raciales y étnicas (Beaud y Noiriel 2021), constituye una ideología y conlleva una visión esencialista de la identidad (Heinich 2021).⁴ Críticas similares se han formulado en México en relación con el tema de la identidad y del peligro dogmático que representan: “al criticar los esencialismos coloniales,

²En diciembre de 2023, durante la redacción de este artículo, se examinaba en la Asamblea Nacional una ley “para controlar la inmigración y mejorar la integración”, promovida por el ministro Gérald Darmanin y destinada principalmente a endurecer las condiciones de residencia y obtención de la nacionalidad. <<https://www.vie-publique.fr/loi/287993-projet-de-loi-immigration-integration-asile-2023>>

³En 2007, bajo la presidencia de Nicolas Sarkozy, se creó un Ministerio de Inmigración, Integración, Identidad Nacional y Desarrollo Solidario, que existió durante dos años. Numerosos intelectuales, entre ellos Edouard Glissant y Patrick Chamoiseau, se movilizaron denunciando la institucionalización de las políticas xenófobas y de inmigración, cuyo objetivo principal era controlar la inmigración, a la vez que se esencializaba la identidad nacional.

⁴A finales del año 2020 se creó el Observatorio del Decolonialismo y las Ideologías Identitarias.

los estudios decoloniales son igualmente esencialistas, pero ahora al revés” (Makaran y Gaussens 2020, p. 29). En este texto, se trata de poner a prueba estas críticas mediante una revisión de los textos.

2. La génesis de los años noventa

En Francia circulan varias obras que rastrean el surgimiento de las teorías decoloniales y las contextualizan. Entre otros, el número 62 del *Cahier des Amériques Latines*, editado por Capucine Boidin y Fátima Hurtado López, la tesis en filosofía de Fátima Hurtado López, defendida en 2013 y dedicada a la ética de la liberación de Enrique Dussel, la primera antología de textos del grupo Modernidad/Colonialidad, publicada en 2014, y que cuenta con un importante prefacio escrito por Philippe Colin y Claude Bourguignon Rougier, y, por último, la publicación en 2023 de un libro dedicado al tema: *Pensées décoloniales: une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, de Philippe Colin y Lissell Quiroz. A continuación, resumo la genealogía propuesta en esta última obra.

Aunque se inscribe en una larga historia de acción y reflexión políticas, los inicios del movimiento decolonial se remontan a los años sesenta y setenta. La teoría de la dependencia, fruto de una interpretación original de las tesis marxistas, es uno de los marcos teóricos más influyentes en cuanto a su génesis. Esta teoría, que adquirió notoriedad más allá de América Latina en los años setenta, afirma que el sistema capitalista se organiza en torno a un centro autónomo y una periferia dependiente, y que, dado que el primero no puede existir sin la segunda, los antiguos países colonizados se encuentran en una situación de subdesarrollo del que no tienen ninguna esperanza de salir. Al mismo tiempo, surgió la idea de que las relaciones coloniales, que hasta entonces se pensaban a escala internacional, también podían identificarse dentro de los propios países. En 1978, el sociólogo mexicano Pablo González Casanova afirmó que “Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas” (González Casanova 1965, p. 104). Este “colonialismo interno”, formulado casi simultáneamente por los sociólogos Rodolfo Stavenhagen y González Casanova, refuerza la idea de que los grupos sociales de una misma nación reproducen las relaciones coloniales y que el colonialismo ha organizado a la sociedad a largo plazo en sus aspectos económicos, sociales y culturales.

En los años setenta, el liberacionismo latinoamericano reaccionó ante la certeza de que era necesaria una ruptura con los modelos occidentales. Este movimiento se inició con las ideas del pedagogo brasileño Paulo Freire y la sociología del compromiso de Fals Borda, y fue liderado

inicialmente por sacerdotes de la teología de la liberación. En la confluencia de los mundos militante, religioso y académico, se preconizó la autoemancipación de los oprimidos y se puso en marcha un movimiento social de la Iglesia católica, alimentado por movimientos políticos radicales. En particular, fue Enrique Dussel quien importó esta llamada a la liberación en una teoría secularizada, en una obra escrita durante sus primeros años de exilio político en México: *Filosofía de la liberación*.

Sin embargo, el movimiento decolonial propiamente dicho surgió en los años noventa en América Latina en un contexto sociopolítico singular. Tras dos décadas de la “doctrina del *shock*” neoliberal en los años setenta y ochenta, y en respuesta a sus efectos devastadores en las sociedades latinoamericanas, se produjo una revitalización de los movimientos sociales (incluido un movimiento indio) y un “giro a la izquierda” de los gobiernos (Bourguignon Rougier, Colin y Grosfoguel 2014, p. 17). El subcontinente latinoamericano adoptó entonces la forma de un bloque político y económico que afirmaba su autonomía frente a las políticas del Norte. Según el antropólogo colombiano Arturo Escobar, se produjo una doble crisis: la del modelo neoliberal y la de la ideología de la modernidad occidental (Bourguignon Rougier, Colin y Grosfoguel 2014, p. 17).

Philippe Colin y Lissell Quiroz sitúan el nacimiento de la teoría decolonial en 1992. El año en que se celebró el quinto centenario de la Conquista también fue una época de contracelebraciones que permitieron que se oyeran voces críticas. El contexto político de la década de los noventa fue también de fuertes protestas contra el neoliberalismo y la aparición del movimiento zapatista en el sur de México, en coincidencia con la firma del tratado de libre comercio, el TLCAN.

Es importante destacar que el tema de la memoria ya era central en estas protestas. Por ejemplo, en 1992 se derribó una estatua de Diego de Mazariegos en la ciudad de San Cristóbal de las Casas (Ramírez Gutiérrez 2018) con motivo de las marchas de celebración de “500 años de resistencia indígena y popular”, lo cual sacudió a la retórica oficial y al deseo de apaciguamiento del gobierno español. Este vasto movimiento de descolocar estatuas continúa hasta nuestros días, y se sigue asociando con un enfoque decolonial: en 2020, la estatua de Cristóbal Colón fue retirada del Paseo de la Reforma, y en 2021 la alcaldesa de la capital, Claudia Sheinbaum, declaró que sería sustituida por una escultura de una mujer olmeca creada por el artista mexicano Pedro Reyes.⁵

⁵ <https://www.lemonde.fr/international/article/2021/09/07/au-mexique-une-statue-de-christophe-colomb-remplacee-par-celle-d-une-femme-indigene_6093690_3210.html>

Por último, a comienzos de la primera década de este siglo el movimiento se estructuró e institucionalizó en torno al grupo Modernidad/Colonialidad, cuyo nombre fue sugerido por el antropólogo Arturo Escobar (Escobar 2003) en un artículo que sirvió de programa al colectivo. A través de una serie de coloquios internacionales organizados entre la Universidad de Duke en Estados Unidos, de Quito en Ecuador y de Bogotá en Colombia, una red de intelectuales transdisciplinarios y transnacionales se reunió en torno a la necesidad de pensar la forma en que el colonialismo sigue estructurando las sociedades latinoamericanas contemporáneas. En este sentido, la corriente decolonial puede verse como el fruto de una convergencia entre discursos “endógenos”, es decir, provenientes de las tradiciones críticas latinoamericanas, y “exógenos”, como los estudios poscoloniales y subalternos presentes en aquel momento en las universidades estadounidenses.

3. Una corriente heterogénea

Frente a la homogeneización que suele prevalecer cuando se trata de este movimiento, es esencial subrayar el carácter plural de este colectivo, o incluso hablar de “pensamientos decoloniales” ya que, lejos de haber establecido una escuela de pensamiento, se asemeja mucho más a una “corriente de interpretación dispersa y plural” (Colin y Quiroz 2023, p. 10). El grupo de investigación Modernidad/Colonialidad surgió a mediados de la década de los noventa. Fue el principal órgano del movimiento decolonial y el fruto de un movimiento de coordinación y federación de las diversas críticas surgidas en América Latina, y se distinguió por su carácter transnacional y transdisciplinar.⁶ Aunque el programa general de investigación fue unificador y sus miembros compartían una serie de hipótesis y valores, los desacuerdos políticos llevaron a la disolución del grupo a finales de la primera década del 2000. Es menester precisar que no todos los autores que afirman que forman parte de la “corriente decolonial” comparten necesariamente

⁶Reproduzco aquí la lista de sus principales miembros, según Fátima Hurtado López: además de Enrique Dussel, han contribuido el sociólogo peruano Aníbal Quijano, el semiólogo y teórico de la cultura argentino-estadounidense Walter D. Mignolo, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, la semióloga argentina Zulma Palermo, el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el sociólogo venezolano Edgardo Lander, el antropólogo venezolano Fernando Coronil, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel y la lingüista y teórica cultural estadounidense Catherine Walsh (Hurtado López 2009, p. 30).

las ideas de los líderes del grupo, que pueden identificarse como Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Walter Dignolo. El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, que había ayudado a estructurar el grupo de investigación, terminó por alejarse de él.

Del mismo modo, la distinción entre las corrientes poscolonial y decolonial es una cuestión que se plantea en particular en el contexto francés, donde tienden a confundirse (Boidin 2009). La primera diferencia es el objeto de estudio y, por ello, el periodo histórico: mientras que los estudios poscoloniales se centran en el Imperio Británico (del siglo XIX al XX), los estudios decoloniales tratan de captar las características y los métodos específicos de la empresa colonial española y portuguesa que tuvo lugar entre los siglos XVI y XIX (Castro-Gómez y Garzón 2007, p. 1). La segunda diferencia se refiere al enfoque epistémico: las reflexiones sobre el eurocentrismo y las aportaciones de los estudios poscoloniales y subalternos informan el pensamiento decolonial, pero lo decolonial trata de distinguirse de lo poscolonial, en particular con una radicalización de su crítica de la modernidad occidental y de su lectura de la historia, distanciándose de los autores europeos. La tercera diferencia es disciplinaria y genealógica (Boidin 2009): las teorías poscoloniales están enraizadas en los departamentos de literatura estadounidenses desde los años ochenta y se dedican a deconstruir el eurocentrismo a nivel discursivo, mientras que el giro decolonial está más arraigado en las humanidades y las ciencias sociales. Por último, los y las autoras de este movimiento reivindican un corpus distinto y endógeno, las filosofías criollas e indias de los siglos XIX y XX, filósofos andinos (José Carlos Mariátegui, Rodolfo Kusch), indígenas (Fausto Reinaga), pero también autores afrocaribeños (Césaire, Fanon) y españoles (Bartolomé de Las Casas) (Castro-Gómez y Garzón 2007, p. 2).

No obstante, es necesario matizar esta oposición. Es evidente que los enfoques poscolonial y decolonial comparten una misma ambición: demostrar la actualidad del colonialismo. Ambos cuestionan la narrativa de la modernidad y critican el eurocentrismo, intentando escapar de él al reescribir la historia “desde abajo”. Tanto las teorías anglosajonas como las latinoamericanas se basan en la tradición anticolonialista afrocaribeña, así como en el pensamiento marxista, aunque cada una plantea interpretaciones diferentes. La relevancia de los pensadores de la negritud entre los decolonialistas, en particular de Fanon y Césaire,⁷

⁷ El filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres es probablemente uno de los que más se inspira en su obra, pero también está presente en la obra de Dussel, quien dedica su filosofía de la liberación a los “condenados de la tierra” en homenaje

surgidos del pensamiento anticolonialista de los años cincuenta, recuerda la compleja circulación de ideas críticas hacia la colonialidad entre el Caribe francófono, Europa y América Latina, más allá de una oposición simplista entre Europa y América.

He ahí lo que sabemos sobre la genealogía, la composición y las tesis del giro decolonial. Quisiera ahora explicar cómo uno de los gestos fundadores del movimiento decolonial fue participar en la crítica de una historiografía tradicional, eurocéntrica y basada en una visión lineal de la temporalidad, influida por el desarrollismo y la ideología del progreso. Luego abordaré cómo este cuestionamiento de la centralidad de Europa en la historia mundial afecta de manera directa las cuestiones de identidad y de revalorización de las culturas colonizadas.

II. *Reescribir la historia*

Una de las propuestas centrales del movimiento decolonial es afirmar la necesidad de reescribir la historia mundial de la colonización y de revalorizar el lugar de América Latina en ella. En este apartado, me detendré en primer lugar en las principales críticas que el movimiento decolonial dirige a la historiografía tradicional, para después mostrar cómo sus análisis conllevan un discurso implícito sobre la identidad. Para ello, me centraré en dos autores que forman el corpus clásico del movimiento decolonial, en el sentido de que sus textos se consideran que son los que inauguraron el campo de los estudios decoloniales: Enrique Dussel y Aníbal Quijano (Colin y Quiroz 2023, p. 118).

1. La colonialidad: pensar la Conquista más allá del colonialismo

La principal aportación del movimiento decolonial es, sin duda, la noción de colonialidad, la cual se atribuye al sociólogo Aníbal Quijano bajo la forma del concepto de colonialidad del poder (Quijano 1992). En un primer nivel, el concepto de colonialidad pretende describir la subsistencia del colonialismo: si bien es posible situar en el tiempo el principio y el final de la era colonial, el colonialismo como organización sociopolítica perdura: “la conquista no es un acontecimiento, es una estructura” (Colin y Quiroz 2023, p. 8). No puede entenderse únicamente en términos económicos y políticos, como lo hacía la teoría de la depen-

al título de la obra de Fanon, Grosfoguel, que retoma la idea de “zona de no-ser” de *Piel negra, máscaras blancas* (Grosfoguel 2012) y la idea de Césaire de un “universal abstracto” (Grosfoguel 2010).

dencia, sino que también debe revelarse el modo en que informa las estructuras cognitivas, simbólicas y culturales. Este concepto, definido en muchos lugares (Bourguignon Rougier, Colin y Grosfoguel 2014, p. 12), también adquiere matices diferentes según la perspectiva de cada autor. Para el filósofo Nelson Maldonado-Torres que ha, por ejemplo, formulado la idea de una colonialidad del ser y propone un enfoque fenomenológico de la cuestión, la colonialidad es omnipresente, intersticial.⁸ No obstante, para Aníbal Quijano la colonialidad es ante todo un fenómeno estructural histórico, económico y racial:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se basa en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población mundial como piedra angular de este modelo de poder, y opera en cada uno de los planos, niveles y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y social. (Quijano 2014, p. 285)

Así pues, la colonialidad es a la vez anterior y posterior al colonialismo, y el colonialismo se presenta como un momento de la colonialidad. ¿Significaría entonces que el concepto de colonialidad es un concepto transversal y transhistórico? De cierta manera, parece que la colonialidad parte de la atractiva hipótesis de que hay algo común en todas las experiencias coloniales que es capaz de tematizar. Tal generalización es problemática desde un punto de vista histórico. Por supuesto, no hay una colonialidad, sino muchas colonialidades, y tantos regímenes y formas de organización política y administrativa diferentes como situaciones históricas coloniales. Pero se podría argumentar que este concepto no es una simplificación, ya que se trata de una herramienta que debe utilizarse de una forma detallada y contextualizada.

Hay, sin embargo, una molestia al hablar de colonialidad, cierta “confusión temporal” (Rufer y Añón 2022), pues si bien la colonialidad no es una estructura “transhistórica e inmutable”, ni una “ideología”, sí produce cierta incomodidad en la medida en que invoca un régimen de historicidad singular (Hartog 2015). Para Rufer y Añón, el movimiento decolonial, y en particular el concepto de colonialidad, produce tres re-

⁸“Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente” (Maldonado-Torres 2003, p. 131).

gímenes: la anacronía (es decir, la presencia inquietante del pasado en el presente), la permanencia (que la noción común de tiempo homogéneo no nos permitiría pensar) y, sobre todo, la reactualización (la idea de que la organización administrativa, política e intelectual colonial se reproduce y amplía por otros medios).

Así, este concepto no sólo cuestiona la secuencia pasado–presente–futuro, sino también su permeabilidad y la idea misma de linealidad del paso del tiempo, para pensar en particular la actualidad del pasado en el presente o la posibilidad de proyectarse en un futuro hecho de recuperación del pasado, como es el caso de las identidades culturales. Lo post y lo decolonial entran así en tensión con el gesto histórico por excelencia que pretende estudiar la historia como un pasado terminado:

Nos exigen trabajar la actualización temporal, salir de la noción clásica de concatenación de la secuencia para entrar en la noción de conexión de tiempos de la experiencia. Esto es clave por una razón: la idea de una presencia de lo colonial en el presente (hablemos de colonialidad, conquistualidad, poscolonialidad o “presente colonial”) exige impugnar la noción moderna de la historia disciplina que concibe al pasado como diferencia pura y alteridad. (Rufer y Añón 2022, p. 89)

He aquí, pues, una primera irrupción de la teoría decolonial en la disciplina histórica: hay una forma de colonialidad en juego en la representación del tiempo histórico, una colonialidad epistemológica en la escritura de la historia, que tanto el movimiento de la historia *from below* como el movimiento decolonial pretenden replantear.

2. Crítica de la modernidad y surgimiento de nuevas identidades

El movimiento decolonial busca también redefinir los orígenes cronológicos y culturales de la modernidad, y es en esto, una vez más, donde el gesto de la reescritura histórica aparece como central en el giro decolonial. Tanto para Aníbal Quijano como para Enrique Dussel, la modernidad es un mito en varios sentidos: en primer lugar, no es el producto *sui generis* de Europa ni la prueba de la excepcionalidad o superioridad de su cultura. En segundo lugar, la Conquista de América y el encuentro con el “Otro”, según la expresión consagrada, fue un acontecimiento capital de la modernidad. Por último, y esto es una consecuencia de los dos primeros puntos, la modernidad es por lo menos tan latinoamericana como europea, y si se manifiesta de forma tangible en la producción intelectual únicamente a partir del siglo XVIII, las condiciones mismas de su posibilidad, tanto materiales como culturales, se encuentran en el

siglo xv con el descubrimiento y en el siglo xvi con la Conquista de América. En este sentido, Dussel y Quijano no abogan simplemente por una descentralización, es decir, por dejar de situar a Europa en el centro de la historia mundial de la colonización, ni siquiera por tener en cuenta el punto de vista de los colonizados en la forma de una historia desde abajo, sino que proponen una corrección, una reescritura de la versión europea de la historia de la modernidad.

Aníbal Quijano y la visión materialista de la identidad

El sociólogo peruano Aníbal Quijano presenta una visión de la historia marcada por el marxismo y el materialismo histórico. Si la modernidad está ligada a la colonialidad, y si aparece a partir de la Conquista, es precisamente por su relación con la división del trabajo y la acumulación de riqueza que pondrá en marcha la colonización. Lo que me interesa aquí es el hecho de que Quijano desarrolla lo que llamaría una visión materialista de la identidad. Lejos de esencializar la identidad y pensarla como una naturaleza profunda o una sustancia que siempre estuvo ahí, conceptualiza las identidades como el resultado de procesos materiales. En el caso de la colonización, la división del trabajo y la jerarquización de las poblaciones fueron, a su juicio, la causa material del surgimiento de nuevas identidades, tanto por parte de las poblaciones indígenas como de las poblaciones autóctonas, es decir, los colonizadores o las poblaciones que se vieron obligadas a emigrar como parte de la esclavitud. Escribe:

Basada en América, la cuenca atlántica se convirtió en el nuevo eje central del comercio mundial durante el siglo xvi. Los pueblos y grupos dominantes que participaron en el control de este eje dieron lugar rápidamente a una nueva región *histórica y constituyeron así 'Europa' como nueva identidad geocultural y como centro hegemónico del naciente capitalismo mundial.* (Quijano 2007, p. 117; las cursivas son mías.)

En otras palabras, han surgido nuevas identidades “geoculturales” como resultado de la aparición de un nuevo tipo de relación comercial. El “mito de la modernidad” también puede reinterpretarse a la luz de este marco teórico materialista: lo que hizo creíble la modernidad fue la confusión entre la hegemonía comercial que adquirió Europa y su hegemonía cultural, que aparece ante el sociólogo como resultado de una naturalización de su centralidad comercial. Hay que decir, sin embargo, que el nivel de generalidad de Quijano aquí es insatisfactorio desde el punto de vista histórico, y que hay una notable falta de ejemplos que apoyen sus argumentos. Aunque su visión de la identidad no puede

calificarse de ahistórica, lo cierto es que no explicita lo que aquí se entiende por el término “identidad geocultural”.

Enrique Dussel, el ego conquiro y la tentación de lo latinoamericano

La muerte en noviembre de 2023 del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, a las puertas del congreso de la Asociación Mexicana de Filosofía, ha enlutado a la comunidad filosófica latinoamericana. Teólogo e historiador llegado a México en los años setenta y obligado al exilio por la dictadura argentina, Enrique Dussel fue un importante teórico del pensamiento decolonial latinoamericano.

Junto con Quijano, Dussel fue uno de los primeros en formular una crítica de la modernidad. En su libro *1492. El encubrimiento del Otro*, distingue dos modernidades: la primera, iniciada en el siglo xv con la Conquista, y la segunda, surgida en los Países Bajos a partir del siglo xviii. También coincide con el análisis de Quijano en que la acumulación de riqueza que hizo posible la colonización fue la condición para su aparición.

Según el filósofo, también dio forma al *ethos* del hombre moderno su famoso *ego conquiro*, que ve encarnado en la figura del conquistador. La libertad absoluta de la que gozaban los conquistadores, sobre todo como consecuencia de su alejamiento de sus superiores jerárquicos, habría permitido el surgimiento de una subjetividad que se afirma mediante la violencia y la negación de la humanidad de las poblaciones nativas locales. Desde esta perspectiva, la modernidad ya no aparece como un proceso histórico, sino como una narrativa apologética destinada a justificar la colonización. La posición de Dussel, aunque también está impregnada de una forma de materialismo histórico, es más matizada. En primer lugar, si bien el filósofo comparte con el sociólogo la idea de que la modernidad se ha constituido como un mito, no representa para él un mal, y no la rechaza por completo. Es posible “salvar” la modernidad en su dimensión de proyecto emancipador, aunque también haya servido para justificar la violencia colonial:

1492, según nuestra tesis central, es la fecha del “nacimiento” de la Modernidad; aunque su gestación —como el feto— lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. (Dussel 1992, p. 8)

Mi hilo interpretativo me lleva a subrayar en esta cita el léxico de la identidad: la Alteridad, el Otro, el ego, el nacimiento. Me parece que para Dussel, así como para Quijano, uno de los desafíos de esta reescritura de la historia de la modernidad es mostrar cómo la cultura europea moderna nunca habría sido lo que fue sin el “descubrimiento” de las Américas. En la Conquista está en juego la constitución de las identidades colectivas, aunque sólo sea en la forma en que la “recuperación” del Otro, para usar los términos de Dussel, implicó una negación de la humanidad de las poblaciones indígenas, como lo ilustra la Controversia de Valladolid.

Me parece que el tipo de lectura de la historia que ofrecen aquí Quijano y Dussel se caracteriza por el deseo de alcanzar una forma de justicia epistémica (Bhargava 2013), uno de cuyos objetivos es el reconocimiento del papel y del valor históricos de las culturas latinoamericanas. Parece innegable que estas culturas han sido objeto de desprecio y de una producción organizada de su invisibilidad (Santos 2016), que sigue teniendo cierta pertinencia al considerar los programas de filosofía impartidos en las universidades francesas.

Por ejemplo, el programa de estudios para la *agrégation* en filosofía en Francia (un prestigioso examen que es condición para acceder a puestos docentes en la enseñanza secundaria y superior), incluye pruebas de comentario de textos en lenguas extranjeras, entre ellas el griego, el latín, el alemán, el inglés, el árabe y el italiano (desde hace casi veinte años), aunque sigue faltando el español. Para Dussel, una de las salidas hacia un mundo universitario menos marcado por la colonialidad del saber reside precisamente en nuestra capacidad para reconocer que la filosofía no nació en Grecia, y que no es prerrogativa de un puñado de países y culturas. Por consiguiente, no se trata sólo de reescribir la historia mundial de la filosofía, sino también de rehacer los programas de estudio desde una perspectiva intercultural y transmoderna (Dussel 2009).

Lo que está en juego en esta reescritura de la historia, y en este cuestionamiento de las periodizaciones de la historiografía tradicional es, en última instancia, una exigencia de reconocimiento y una exigencia de reparación. Me parece que esto implica, entre otras cosas, el desarrollo de un discurso sobre la identidad cultural en el sentido de lo que escribió Leopoldo Zea:

Más que una confrontación u oposición a Europa y a la cultura occidental, lo que buscamos es el reconocimiento de la identidad. Que la cultura occidental reconozca la existencia de otros pueblos, los pueblos del continente americano que crean, y que también tienen una cultura. (Zea 1991, p. 22)

Esta cita muestra la proximidad de las ideas de Zea con las del movimiento decolonial. Destaca el hecho de que, lejos de ser un movimiento tan revolucionario como parece, la corriente decolonial se nutre en gran medida de las teorías críticas latinoamericanas que la precedieron.

III. *¿Qué significa la identidad para el pensamiento decolonial?*

Un intento de cartografía

En esta sección quiero, en primer lugar, intentar responder a las críticas de los detractores del giro decolonial mostrando la manera en que retoma un discurso preexistente, el del latinoamericanismo. A continuación, deseo explorar dos formas de abordar la cuestión de la identidad en el giro decolonial que me parecen especialmente centrales: la cuestión de la raza y la cuestión de la cultura indígena.

1. Génesis del discurso sobre la identidad: de Nuestra América al giro decolonial

A primera vista, el posicionamiento del giro decolonial con respecto a la identidad parece basarse tanto en el rechazo de la cultura occidental como en la reafirmación de la “propia” cultura latinoamericana. Esto es precisamente lo que ha llevado a algunos críticos a afirmar que existe un “vasto proceso de homogeneización cultural que remite a la categoría de ‘eurocentrismo’” (Makaran y Gaussens 2020, p. 16). Sin embargo, este punto de vista reduce la diversidad de posturas que caracterizan al pensamiento decolonial. Sin embargo, una cosa es cierta: la reivindicación de la “latinoamericanidad” no es exclusiva del pensamiento decolonial; al contrario, forma parte de una línea argumentativa ya bien asentada en el panorama intelectual latinoamericano.

Muchas de las ideas reduccionistas del pensamiento decolonial se encuentran ya en la tradición del latinoamericanismo que, a partir del siglo XIX, se caracterizó por la voluntad de elaborar un pensamiento propio del subcontinente (Bohórquez, Dussel y Mendieta 2011). Por ejemplo, en 1891 José Martí escribió *Nuestra América*, en el que expresaba la necesidad de una emancipación cultural del modelo europeo. También ya denunciaba el carácter falso de la independencia alcanzada por la mayoría de los países latinoamericanos en la década de 1820, en particular porque la mayor parte de los logros fueron conseguidos por descendientes de colonos nacidos en la región, y la participación de las poblaciones indígenas y afrodescendientes en las luchas anticoloniales fue, por lo tanto, en gran medida invisibilizada.

Es interesante señalar que, en sus primeras etapas, este pensamiento todavía se inspiraba en autores clásicos europeos, como fue el caso de Juan Bautista Alberdi, a quien a menudo se presenta como uno de sus iniciadores. Fue apenas en las primeras décadas del siglo xx que evolucionó hacia un pensamiento que promovía la obra de intelectuales latinoamericanos, en contraposición a los intelectuales occidentales.

La idea de que la filosofía latinoamericana podía competir con la filosofía occidental fue planteada en estos términos a principios del siglo xx por intelectuales como Antonio Caso en México y José Carlos Mariátegui en Perú, y alimentó en los años sesenta el famoso debate entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la cuestión de la existencia de un auténtico pensamiento filosófico latinoamericano que no fuera resultado de una simple importación del pensamiento europeo. Ante las dudas sobre la existencia misma de tal unidad cultural latinoamericana, Arturo Roig respondió a principios de los años ochenta afirmativamente, planteando la hipótesis de un “*a priori* antropológico” común. Puesto que América Latina se formó sobre la base del pasado colonial, el “nosotros histórico”, la “nosotridad” latinoamericana no es un artificio, sino que se construye sobre la base de una condición histórica común, la del pasado colonial (Roig 2004). Éstas son las cuestiones de las que se ocuparon tanto la filosofía de la liberación de finales de los setenta como el pensamiento decolonial surgido en los noventa.

2. ¿Qué lugar ocupa el concepto de raza?

Con todo, y contrario a lo que sugiere la recepción francesa del giro decolonial, la cuestión de la raza no ocupa un lugar central en sus preocupaciones, aunque tal vez esté más presente en las teorías decoloniales africanas. Relativamente pocos autores han escrito sobre este tema: el sociólogo Quijano, el filósofo puertorriqueño de inspiración fanoniana Maldonado-Torres y Castro-Gómez, filósofo colombiano que ha sido bastante crítico con el grupo Modernidad/Colonialidad (Castro-Gómez 2019, pp. 7–16).

De estos tres autores, Quijano es el más conocido por sus escritos sobre la raza y el racismo. Escribe que “La idea de raza es, con toda seguridad, el instrumento más eficaz de dominación social inventado en los últimos 500 años” (Quijano 2007, p. 111). Para él, la raza es un sistema de clasificación social elaborado ya en el siglo xv, extendido a lo largo de los siglos siguientes, y fue en torno a este criterio de clasificación que se distribuyeron las diferentes “identidades sociales y geoculturales del mundo” (p. 111).

El racismo es, pues, una de las manifestaciones de la colonialidad del poder. Según el autor, la etnicización del trabajo y el orden social producido por el racismo no sólo son elementos que permiten el funcionamiento del capitalismo histórico, sino que son su principio mismo. Al mismo tiempo, afirma el carácter inseparable del capitalismo, el racismo, la modernidad y la colonialidad, lo que lo lleva a afirmar que “la modernidad, el capital y América Latina nacieron el mismo día” (Quijano 1992). Esta tesis representa una profundización de la tesis de Marx sobre la acumulación primitiva, en la que muestra que el capitalismo necesitó un pecado original para nacer: la expropiación de la tierra y el endeudamiento. Al igual que Marx cuestionó el mito del capitalismo y la narrativa según la cual éste surgió de forma natural, Quijano y Dussel muestran que la modernidad, y las ideas de progreso y desarrollo que la acompañan, también tienen una dimensión mítica.

Por ello, Quijano sostiene que, aunque el racismo tomó la forma de una teoría científica en el siglo XIX, en realidad es posible hablar de racismo ya en el siglo XV. Para este autor, aunque la biopolítica racista del siglo XIX representó una versión perfeccionada y formalizada del racismo, sus orígenes se remontan a la Conquista. La raza es, pues, un instrumento crucial del capitalismo moderno, y una categoría más eficaz que la de clase social, que parece inadecuada para comprender América Latina: “porque no da cuenta de la eficacia de la jerarquía racial en la explotación, la energía extractiva y la división del trabajo” (Rufier 2019).

Además, aunque reconoce que la asociación del color de la piel con la raza fue posterior, y que en el siglo XV el color no tenía una dimensión racial porque esta asimilación se produjo en la época de la trata de esclavos, para Quijano el término “raza” nace con la Conquista de América y hace referencia a las diferencias fenotípicas entre indios y conquistadores, pero no se refiere al color de piel. Sin embargo, este análisis ha sido criticado, en particular por Castro-Gómez, que califica su análisis de “error histórico”, pues sostiene que la noción de raza no estuvo asociada a criterios fenotípicos sino hasta el siglo XVIII, y en la época de la Conquista era el criterio de “pureza de sangre” el que imperaba (Castro-Gómez 2010).

Así pues, aunque la cuestión de la raza está muy presente en el giro decolonial, en particular a través del pensamiento de Quijano, me gustaría mostrar, en el siguiente apartado, que aquello en torno a lo cual giran los debates actuales no reside ahí. La asociación entre la teoría crítica de la raza y las teorías decoloniales, a menudo realizada en el contexto francés, es el producto de una proyección de las preocupacio-

nes políticas sobre el pasado colonial de Francia y los debates sobre el racismo y las políticas antinmigración.

Me parece que el asunto nodal de esta cuestión reside en el discurso elaborado por el movimiento decolonial sobre las poblaciones indígenas. En efecto, varios son los autores que comparten la siguiente idea: “decolonizar” no es sólo criticar el eurocentrismo y la herencia cultural colonial, sino también tratar de actualizar en el presente una cultura que se considere antecolonial y, por lo tanto, relicario de la autenticidad cultural latinoamericana: las poblaciones indígenas.

3. La cultura indígena: ¿el meollo del asunto?

Hablar hoy en el contexto latinoamericano de identidad cultural significa a menudo hablar de culturas indígenas. Al igual que el rechazo de la cultura occidental, que demostré con el latinoamericanismo que no era un discurso específico del movimiento decolonial, la equivalencia entre la identidad nacional y las culturas indígenas apareció mucho antes que las teorías decoloniales propiamente dichas.

En primer lugar, no hay nada original en la tendencia a destacar las raíces antiguas para fundamentar la legitimidad de una cultura y, en particular, la legitimidad de una población para ocupar un territorio. Sin embargo, la forma en que la narrativa colonial y la visión desarrollista han relegado a las poblaciones indígenas a la prehistoria las ha convertido en un verdadero tema de reconquista. A lo largo del siglo xx, se han convertido en la garantía de la singularidad histórica de las culturas latinoamericanas. La declaración de José Martí en 1891 puede considerarse el primer paso hacia la rehabilitación de la historia antigua latinoamericana: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra” (Martí 1973).

Sin embargo, el estatus otorgado a la historia precolonial y a las culturas indígenas ha sido objeto de numerosos debates a lo largo del siglo xx. En la primera parte del siglo se instauró lo que se conoció como indigenismo de Estado, una política paternalista de control de la población que, a la vez que pretendía establecer a las poblaciones “nativas” como “portadoras históricas de la esencia de la nación” (Colin y Quiroz 2023, p. 59), convertía a estas poblaciones en un problema social que había que resolver. En reacción a estas políticas, antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla en México han demostrado que estos tratamientos constituyen una continuación de las políticas coloniales.

Según este autor, se ha vuelto imperativo permitir que los grupos socioculturales recuperen sus identidades locales (Bonfil Batalla 1992, p. 36). También plantea la hipótesis de que, a lo largo de los siglos de colonización, se ha preservado la identidad profunda de estas poblaciones debido al hecho mismo de su marginalidad.

Me parece que la hipótesis de Bonfil Batalla, y más en general la visión de que las culturas indígenas son receptáculos de la esencia nacional, atraviesa algunas reflexiones decoloniales, en particular la de Enrique Dussel, para quien las poblaciones antiguamente colonizadas pueden encontrar en su marginación histórica una “exterioridad” que puede y debe convertirse en una fuerza crítica, que proporcione nuevas herramientas para salir del paradigma moderno/colonial.

En el texto “Transmodernidad e interculturalidad”, Dussel sostiene que el periodo durante el cual la cultura europea fue verdaderamente hegemónica fue relativamente corto, lo que sólo le habría dado tiempo para afectar superficialmente a las demás culturas con las que entró en contacto. Afirma: “Esas culturas han sido en parte colonizadas (incluidos en la totalidad como negadas, [...]), pero en la mejor estructura de sus valores han sido más excluidas, despreciadas, negadas, *ignoradas más que aniquiladas*” (Dussel 2016, p. 17; las cursivas son mías).

Aquí parece formular una tesis bastante cercana a la de Bonfil Batalla. La razón reside en la marginalidad de las poblaciones indígenas: su “exterioridad cultural” con respecto a la “cultura dominante”. Aclara que no es porque su cultura haya sido marginada que se ha conservado tal cual, y por ello la hipótesis parece menos radical, aunque sigue siendo problemática en la medida en que reproduce y mantiene una visión esencializadora y victimista de las poblaciones indígenas. Varios otros ejemplos recorren su obra: en su *Filosofía de la liberación* (Dussel 2023, p. 144) o en su *Ética de la liberación* dedicada, entre otros, a Rigoberta Menchú, presentada como la víctima por excelencia: “El punto de partida aquí será desde ahora la víctima, como Rigoberta Menchú (mujer, indígena, de raza morena, campesina, guatemalteca...)” (Dussel 1998, p. 13).

Además, cabe señalar que una nueva corriente historiográfica hace más compleja la relación entre colonos y colonizados. La investigación de Lidia Gómez (Gómez García 2011) muestra, por ejemplo, que ciertas poblaciones indígenas (los tlaxcaltecas) buscaron aliarse con los conquistadores para preservar sus privilegios y consolidar su poder frente a otras poblaciones con las que competían. Esto pone en perspectiva la idea de que la colonización representó una ruptura en su organización política, y no se puede descartar la hipótesis de cierta continuidad. Si bien no se trata en absoluto de producir una visión negacionista de la

historia y de poner en tela de juicio su condición de dominados y la violencia de la colonización en general, sí se trata de complejizar esta visión maniquea de la historia, que confina a las poblaciones autóctonas a la condición de víctimas.

En el caso de Dussel, el mandato de revalorización de las poblaciones indígenas parece ser ante todo un gesto de memoria, destinado a reforzar el sentido de un pasado compartido para fundamentar un movimiento de decolonización cultural. Este vínculo es muy explícito en un discurso que pronunció el filósofo en 2018, en el que estableció un paralelismo entre la necesidad de revalorizar las culturas indígenas y la necesidad de retirar la estatua de Cristóbal Colón del Paseo de la Reforma en la Ciudad de México.⁹

Sin embargo, esta asimilación de lo decolonial a lo indígena me parece problemática. En primer lugar, al igual que ocurre con el concepto de “colonialidad”, la categoría sociopolítica de lo indígena y sus usos políticos se caracterizan por una confusión temporal. Existen dos tendencias paradójicas. En primer lugar, una valorización: las poblaciones indígenas son representadas como depositarias de la autenticidad cultural, gesto tanto más problemático en la medida en que remite a la homogeneización y ocultación que ya denunciaba Bonfil Batalla, y que es característica de la visión colonial del “encubrimiento del Otro”. Dussel también parece tener una conciencia muy clara de ello: el “‘indio’, no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): ‘en-cubierto’” (Dussel 1992, p. 31).

En segundo lugar, de manera simultánea y contradictoria, se sigue estigmatizando a las poblaciones indígenas, que representan el sector de la población notoriamente más afectado por la inseguridad material y la discriminación racista. Asimismo, se da lo que Miriam Hernández Reyna y Juan Castillo Cocom denominan “oscilación identitaria” (Hernández Reyna y Castillo Cocom 2021): el hecho de que, dentro de la política de la interculturalidad llevada a cabo por el Estado mexicano, los pueblos originarios sean a la vez valorados como antepasados históricos de la nación y denigrados como víctimas ancestrales del colonialismo, alimentando un discurso sobre la deuda histórica y la necesidad de reparación.

Por último, pero no menos importante, estas representaciones y usos políticos de la historia encierran a las poblaciones indígenas en un pasado terminado. Aquí quiero volver al hilo interpretativo de este

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=Q86_LPat-IQ>

texto, tratando de explicitar la presencia de un régimen de historicidad marcado por la primacía del pasado. Aparte de la exotización y esencialización que produce esta retención en un pasado lejano, también plantea un problema político: las poblaciones nativas deben luchar para ser reconocidas como actores políticos contemporáneos.

En una versión actualizada del indigenismo de Estado, las poblaciones indígenas se ven a veces despojadas de sus luchas políticas y relegadas a un segundo plano. Por ejemplo, los debates en torno a la cuestión de las reparaciones son una buena ilustración de la división política que existe entre el discurso del Estado, el discurso académico del giro decolonial y los movimientos sociales indígenas. Cuando el expresidente Andrés Manuel López Obrador exigió que España se disculpara en nombre del sufrimiento de las víctimas ancestrales, o sea las poblaciones indígenas, un comunicado del EZLN rechazó esta instrumentalización política de sus intereses y expresó opiniones discrepantes.¹⁰ Negándose a “exigir disculpas” a España, llamó al gobierno mexicano a preocuparse de asuntos más urgentes, como la “impunidad estructural” de los feminicidios, en lugar de recurrir a los “fastos del imperio azteca” para “alimentar un nacionalismo trasnochado”. Del mismo modo, el caso de la estatua de Tlali en sustitución de la de Colón evidenció un hiato similar, echando mano de una figura indígena tan homogeneizada como siempre y dejándoles pocas oportunidades de ser actores de su propia representación artística y política.¹¹ El análisis que formulo aquí sobre el tema de las demandas de reparación se refiere, pues, estrictamente al movimiento decolonial latinoamericano en su versión académica. Es importante recordar que no representa en modo alguno a las poblaciones indígenas.

Tal crítica la formula Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana y creadora del Taller de Historia Oral Andina (THOA), que muestra perfectamente cómo esta relegación al pasado y a la condición de antepasado es una forma de violencia, que además ignora por completo la realidad de que las poblaciones indígenas también tienen su propia modernidad:

Todo ello muestra que los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión —el *aka pacha*— se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad. El postmodernismo

¹⁰ <<https://elpais.com/mexico/2020-10-06/el-ezln-rechaza-el-reclamo-de-lopez-obrador-a-espana-por-la-conquista-no-hay-nada-que-perdonar.html>>

¹¹ <<https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/la-escultura-tlali-no-me-representa-afirma-la-poeta-zapoteca-oaxaquena-irma-pineda>>

culturalista que las élites impostan y que el estado reproduce de modo fragmentario y subordinado nos es ajeno como táctica. No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio esperanza” o “conciencia anticipante” (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo [...] El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadores del *status quo* y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo [...]. (Rivera Cusicanqui 2010, pp. 54–55)

Esto nos remite a la cuestión de la lectura de la historia y al cuestionamiento de su linealidad, aunque la posición de Rivera Cusicanqui se caracteriza por una distancia crítica frente al movimiento decolonial *stricto sensu*, es decir, frente a los autores que formaron lo que hoy se considera el corpus clásico y la tríada Mignolo-Dussel-Quijano (Colin y Quiroz 2023, p. 127). Para Rivera Cusicanqui, las promesas de los pensadores decoloniales no se han cumplido debido a su falta de compromiso político y desconocimiento de las realidades de las poblaciones indígenas. En opinión de la autora, necesitamos construir un nuevo tipo de pensamiento crítico sobre el colonialismo, enraizado en la *práctica* de la descolonialidad. Por esta razón, la adición de la “s” pretende restaurar la forma correcta del prefijo privativo en español, pero también sirve para distanciarse de la primera generación de teóricos decoloniales de las realidades sociales y políticas. Esto retoma una posición que reivindica la herencia anticolonialista del pensador martiniqués Franz Fanon, basada en la práctica militante y en vínculos estrechos con las luchas de las poblaciones autóctonas.

Conclusión

En primer lugar, traté de exponer el contexto francés en el que se recibió el giro decolonial, una recepción a la vez tardía desde el punto de vista académico y particularmente polémica desde el punto de vista político. Con el tema de las “ideologías identitarias” en un lugar central, esto también me permitió establecer el contexto del presente análisis, realizado entre Francia y México, aunque inscrito académicamente en

una institución francesa. Al mismo tiempo, he tratado de ofrecer una breve genealogía del movimiento decolonial a partir de las publicaciones francesas más recientes sobre el tema con el fin de proporcionar al público mexicano una visión de conjunto de su lectura.

También he demostrado que una de las principales contribuciones del movimiento decolonial es la reescritura de la historia, tanto en términos de forma como de contenido, y la crítica de la historiografía tradicional y de la historia mundial eurocéntrica de la colonización. En particular, el concepto de colonialidad me parece una ilustración perfecta del desafío del movimiento decolonial a las formas en que se representa la historia. La colonialidad consiste en mostrar la actualidad del pasado colonial en el presente y, por lo tanto, cuestiona la permeabilidad de la secuencia clásica pasado–presente–futuro.

Por último, al explorar la narrativa histórica decolonial, traté de mostrar el carácter inseparable de su representación del pasado y de su representación de la identidad cultural. El discurso de recuperación de la identidad propia no se basa sólo en una crítica del eurocentrismo, sino también en una operación de recuperación de unas “raíces” que conllevan una visión ambigua y mítica de la identidad y, a la par, de la historia. En este sentido, y apoyándome sobre el cuadro teórico de los regímenes de historicidad establecido por Hartog 2015, quise proponer el análisis siguiente: la narrativa histórica decolonial se basa en una visión presente–pasado en el que el pasado antecolonial aparece como el punto nodal y la clave interpretativa del presente. De ahí la importancia de las políticas memoriales, como la caída de las estatuas, y de la reescritura de la historia como modo de consolidación de la identidad propia.

Sin embargo, y esto es fundamental, no he tratado de formular juicios cualitativos sobre esta narrativa, pues el objetivo de este texto es analítico, no normativo, así como un intento de clarificación conceptual. Por otra parte, traté de recalcar el hecho de que esta visión presente–pasado de la historia no es propia de las teorías decoloniales, y que, por el contrario, se inscribe en la continuidad del latinoamericanismo decimonónico. Con todo, también es posible afirmar que el discurso indigenista del siglo xx no parece haber sido completamente abandonado si volteamos a ver el recurso a la retórica nacionalista por parte de ciertos autores del movimiento decolonial que hacen de las poblaciones indígenas la encarnación de la autenticidad cultural mexicana o latinoamericana. Para sostener esta hipótesis, examiné en primer lugar la obra de Quijano sobre la cuestión racial, y luego la de Dussel sobre la cuestión indígena. De este modo, traté de demostrar que el asunto de

la identidad cultural se plantea más a través de la cultura indígena que a través de la cuestión de la raza.

Mi conclusión es, pues, que sólo se puede acusar al movimiento decolonial de esencialismo a costa de homogeneizar y simplificar la diversidad de posiciones que caracteriza lo que hoy, tras la disolución del grupo Modernidad/Colonialidad, se parece más a una nebulosa de autores que a un movimiento estructurado. Sin embargo, no es menos cierto que el desconocimiento de las culturas indígenas, y de las realidades sociales y políticas de su modernidad y contemporaneidad, lleva a veces al movimiento decolonial a producir una visión idealizada de las mismas, resultado de un “esencialismo estratégico” (Spivak, 1985) y circunstancial. Por lo tanto, sostengo que el movimiento no es portador de un mensaje identitario, contrariamente a lo que afirman los críticos que he mencionado, porque la identidad cultural, y en particular la identidad indígena, no es un fin en sí, sino uno de los medios que permiten formular una revalorización de su patrimonio, sus epistemologías, su política y su modo de vida. El deseo de justicia histórica y epistémica que anima a este movimiento tiende a hacer de la figura del “indígena” —un Otro sin rostro— la solución a los problemas políticos y económicos de las sociedades modernas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bhargava, Rajeev, 2013, “Overcoming the Epistemic Injustice of Colonialism”, *Global Policy*, vol. 4, pp. 413–417. <<https://doi.org/10.1111/1758-5899.12093>>
- Beaud, Stéphane y Gérard Noiriel, 2021, *Race et sciences sociales. Essai sur les usages publics d'une catégorie*, Agone, Marsella.
- Bohórquez, Carmen, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta, 2011, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos, Siglo XXI, México.
- Boidin, Capucine, 2009, “Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français”, *Cahiers des Amériques Latines*, no. 62, pp. 129–140. <<https://doi.org/10.4000/cal.1620>>
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1992, *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Fondo Editorial del CEHASS, Universidad de Puerto Rico, San Juan.
- Bourguignon Rougier, Claude, Philippe Colin y Ramón Grosfoguel, 2014, *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges.
- Castro-Gómez, Santiago, 2019, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanism transmoderno*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

- Castro-Gómez, Santiago, 2010, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar Bogotá, Bogotá.
- Castro-Gómez, Santiago y María Teresa Garzón (eds.), 2007, *Teorías decoloniales en América Latina, Nómadas*, no. 26, Universidad Central, Colombia, Bogotá.
- Colin, Philippe y Lissell Quiroz, 2023, *Pensées décoloniales. Une introduction aux théories critiques d'Amérique Latine*, Zones, París.
- Dussel, Enrique, 2023, *Philosophie de la libération*, PUF, París.
- Dussel, Enrique, 2016, “Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, *Astrágalo. Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, no. 21, pp. 31–54.
- Dussel, Enrique, 2009, “Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques”, *Cahiers des Amériques Latines*, no. 62, pp. 111–127. <<https://doi.org/10.4000/cal.1619>>
- Dussel, Enrique, 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.
- Dussel, Enrique, 1992, *1492. El encubrimiento del Otro (hacia el origen del “mito de la modernidad”)*, Nueva Utopía, Madrid.
- Escobar, Arturo, 2003, “‘Mundos y conocimientos de otro modo’. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa*, no. 1, pp. 51–86.
- Gayon, Jean (coord.), 2020, *L'identité. Dictionnaire encyclopédique*, Gallimard, París.
- Gómez García, Lidia E., 2011, “Introducción al dossier ‘La nobleza india del centro de México durante el periodo novohispano. Adaptaciones, cambios y continuidades’”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, vol. 11. <<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60622>>
- González Casanova, Pablo, 1965, *La democracia en México*, Era, México.
- Grosfoguel, Ramón, 2012, “Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos”, *Mouvements*, vol. 72, no. 4, pp. 42–53. <<https://doi.org/10.3917/mouv.072.0042>>
- Grosfoguel, Ramón, 2010, “Vers une décolonisation des ‘uni-versalismes’ occidentaux : le ‘pluri-versalisme décolonial’, d’Aimé Césaire aux zapatistes”, en François Vergès, Florence Bernault, Ahmed Boubeker, Achille Mbembe y Pascal Blanchard (comps.), *Ruptures postcoloniales*, La Découverte, París, pp. 119–138. <<https://doi.org/10.3917/dec.bance.2010.01.0119>>
- Hartog, François, 2015, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Édition augmentée), Seuil, París.
- Heinich, Nathalie, 2021, *Ce que le militantisme fait à la recherche*, Gallimard, París.
- Hernández Reyna, Miriam y Juan A. Castillo Cocom, 2021, “‘Ser o no ser indígena’: Oscilaciones identitarias dentro de la interculturalidad de Estado en

- México”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 26, pp. 147–171. <<https://doi.org/10.1111/jlca.12532>>
- Hurtado López, Fátima, 2013, *Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine: Vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération*, tesis de doctorado, Université Panthéon-Sorbonne-Paris I, Universidad de Granada, España.
- Hurtado López, Fátima, 2009, “Pensée critique latino-américaine: de la philosophie de la libération au tournant décolonial”, *Cahiers des Amériques Latines*, no. 62, pp. 23–35. <<https://doi.org/10.4000/cal.1509>>
- Ledoux, Sébastien, 2021, “La memoria, ¿un mal objeto para el historiador?”, trad. M.H. Reyna, *Oficio. Revista de Historia e Interdisciplina*, no. 13, pp. 129–144. <<https://doi.org/10.3917/ving.133.0113>>
- Ledoux, Sébastien, 2017, “La mémoire, mauvais objet de l'historien?”, *Vingt-tième Siècle. Revue d'Histoire*, vol. 133, no. 1, pp. 113–128. <<https://doi.org/10.3917/ving.133.0113>>
- Makaran, Gaya y Pierre Gaussens (coords.), 2020, *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, UNAM-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México.
- Maldonado-Torres, Nelson, 2003, “Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 565–610. <<https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0jr5.23>>
- Martí, José, 1973, *Nuestra América*, Ariel, Barcelona.
- Quijano, Aníbal, 2014, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLASCO, pp. 285–327, Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal, 2007, “‘Race’ et colonialité du pouvoir.”, *Mouvements*, vol. 51, no. 3, pp. 111–118.
- Quijano, Aníbal, 1998, “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*, CLASCO, Buenos Aires, pp. 777–830.
- Quijano, Aníbal, 1992, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, pp. 11–20.
- Ramírez Gutiérrez, Fabiola, 2018, *Colonialismo monumental: Memorias, conmemoraciones y resistencias en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1974–1994*, tesis de maestría, Tulane University, Nueva Orleans.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, 2010, *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Roig, Arturo, 2004, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rufer, Mario, 2019, “Postcolonialism and Decoloniality”, en Olaf Kaltmeier, Josef Raab, Michael Stewar Foley, Alice Nash, Stefan Rinke y Mario Rufer

- (coords.), *The Routledge Handbook to the History and Society of the Americas*, Routledge, Oxon, pp. 379–392.
- Rufer, Mario y Valeria Añón, 2022, “La disputa de la colonialidad: Representación, temporalidad, mediación”, *Chuy. Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos*, vol. 9, no. 12, pp. 67–94.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2016, *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, Routledge, Londres.
- Spivak, Gayatri, 1985, “Criticism, Feminism and the Institution”, *Thesis Eleven*, vols. 10–11, no. 1, pp. 175–187. <<https://doi.org/10.1177/072551368501000113>>
- Zea, Leopoldo, 1991, *L'Amérique latine face à l'histoire*, trad. J. Mazoyer, Lierre et Coudrier, París.
- Zea, Leopoldo, 1959, *La cultura y el hombre de nuestros días*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras y Consejo Técnico de Humanidades, México.

Recibido el 8 de mayo de 2024; revisado el 29 de agosto de 2024; aceptado el 13 de septiembre de 2024.

Reinterpretaciones del pasado colonial en el México contemporáneo*

[Reinterpretations of the Colonial Past in Contemporary Mexico]

MIRIAM HERNÁNDEZ REYNA

Casa de Velázquez, EHEHI, Francia

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filosóficas

myryam.hr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4071-406X>

JULIO ANDRÉS CAMARILLO QUESADA

Universidad París-Cité, Francia

camarilloquesada@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-8357-0883>

Resumen: Este artículo aborda las reinterpretaciones del pasado colonial iniciadas a finales de los años sesenta en México y que se expresan con la oposición entre la memoria indígena y la Historia etnocida. Desde una perspectiva de estudios críticos sobre la memoria se muestra que esta resignificación del pasado tuvo como fundamento el concepto de etnocidio, acuñando por una generación de antropólogos críticos para calificar al colonialismo y a las ideologías de la homogeneidad nacional como crímenes de destrucción cultural. Asimismo, se esclarecen los presupuestos desde los que partieron, como las equivalencias entre el Holocausto y el colonialismo. Por último, se examina el surgimiento de la idea de memoria indígena, que postula problemáticamente la pervivencia del pasado prehispánico como forma de resistencia ante el colonialismo.

Palabras clave: etnocidio, identidad, temporalidad, colonialismo, indigenismo, antropología crítica, memoria indígena

Abstract: This article addresses the reinterpretations of the colonial past initiated in Mexico at the end of the 1960s as expressed by the opposition between indigenous memory and ethnocidal History. From a perspective of critical studies on memory, we show that this resignification of the past was shaped by the concept of ethnocide, coined by a generation of critical anthropologists to label colonialism and the ideologies of national homogeneity as crimes of cultural destruction. We also clarify the premises that they assume, such as the equivalences between the Holocaust and colonialism. Then, we explore the emergence of the idea of indigenous memory that problematically presuppose the survival of the pre-Hispanic past as a form of resistance to colonialism.

Keywords: ethnocide, identity, temporality, colonialism, indigenism, critical anthropology, indigenous memory

* Miriam Hernández Reyna preparó una parte de este trabajo dentro del Programa de becas posdoctorales de la UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Introducción

En la actualidad existen perspectivas que conciben la memoria como una propiedad intrínseca de las sociedades y como receptáculo directo de los recuerdos del pasado, cuyo sentido sería evidente para todos. Esta visión, sostenida ya sea por científicos, instituciones o actores sociales, supone una concepción espontánea y acrítica de la memoria y del pasado, aceptada por el imperativo de la reparación de agravios. A diferencia de ese enfoque, la memoria puede entenderse como un objeto con historia y como un concepto cuya génesis es identificable, y cuyas mutaciones y evoluciones (a veces contradictorias) pueden ser diseccionadas. Abordar en forma crítica la memoria requiere pensar las condiciones de su producción como narrativa portadora de sentidos específicos sobre el pasado que, por más incuestionables que parezcan, no siempre han existido y no siempre existirán. Esta perspectiva nos obliga a tomar distancia de buena parte de los estudios decoloniales, que en ocasiones han integrado los discursos memoriales y los ha naturalizado.

Aquí entenderemos la memoria en una doble dimensión: como relato que privilegia el punto de vista de las víctimas y como una forma de acción pública que aspira a la creación de políticas de reparación del pasado (Michel 2015; Lefranc y Gensburger 2023). Asimismo, nos referiremos a memorias que interpretan periodos de la historia alejados de nosotros por siglos como una deuda para el presente.

Nuestro trabajo se sitúa en el campo de análisis de las memorias de los pasados coloniales, que presentan diferencias respecto a las memorias de pasados recientes. Dichas memorias conllevan una concepción distinta de las víctimas pues, en algunos casos, no hablan de una experiencia directa de sucesos violentos ni de un testimonio de los sobrevivientes, dos cuestiones que habían sido centrales para comprender los retos que los pasados recientes representan para la historia y para las nociones de verdad y de sujeto (Sarlo 2005). Las memorias de los pasados coloniales poseen singularidades, como la reescritura de periodos históricos en los que no existían conceptos como “genocidio”, “crimen contra la humanidad”, “reconocimiento”, “reparación” o “justicia transicional e histórica”. De igual forma, en la historia del tiempo presente las memorias de los pasados recientes se refieren a las violencias del siglo XX como *sucesos* que han venido a romper la relación anterior con el tiempo por su súbita brutalidad (Rouso 2013). En contraste, las memorias de los pasados coloniales conciben el pasado como estructura y no como suceso, con lo que cuestionan la idea de una diferencia clara entre el pasado, el presente y el futuro. También plantean que

las herencias coloniales continúan afectando el presente, reforzando el racismo, la discriminación y la marginación de las poblaciones subalternas. Mario Rufer y Valeria Añón sostienen que la presencia del pasado colonial en el presente desafía las concepciones clásicas del saber histórico (que mira a los sucesos como sucesivos) al plantear la cuestión del anacronismo del pasado en el presente. Asimismo, el silencio y el olvido de lo colonial, pero también la presencia de ese tiempo, serían el fundamento de las sociedades contemporáneas (Rufer y Añón 2021). Sin embargo, nosotros sostenemos que aunque distintos elementos de las herencias coloniales permean nuestras sociedades, esto no significa que su representación haya sido siempre la misma, o que generaciones anteriores los hayan pensado bajo los mismos términos que hoy se evocan.

Se podrá objetar que la esclavitud y el colonialismo son hechos históricos incuestionables como tales, y que la memoria que se solicita no hace sino reconocer una verdad consabida. Suponer esto nos hace volver a una concepción del pasado como algo cuyo sentido está fijo y que puede o no ser captado correctamente por el relato histórico. Al contrario, la narrativa articulada en torno al concepto de memoria corresponde al surgimiento de un modo específico de apropiación del pasado, datable y documentable. A diferencia de sociedades del pasado, las sociedades contemporáneas perciben la violencia y el sufrimiento como algo insoportable y escandaloso, motivo por el cual se le otorga importancia a las víctimas y a los mecanismos que pueden contribuir a sanar las heridas históricas dentro de un nuevo “consenso compasivo” (Erner 2006).

Bajo la idea de que la memoria transforma la relación con el pasado, este artículo abordará algunos aspectos de la reinterpretación del pasado colonial de México iniciada al final de los años sesenta del siglo pasado. Este proceso no implicó inmediatamente la aparición explícita del concepto de memoria, sino que primero surgieron nuevos conceptos para nombrar el pasado como un peso y como una realidad que requiere ser reconocida y reparada.

Antes de ser considerado un periodo que exige una disculpa histórica, el pasado colonial de México ocupó un lugar distinto en la narrativa nacional como un pasado que puede ser superado con el advenimiento de la libertad y el progreso para toda la nación. Sin embargo, como mostraremos, hacia el último cuarto del siglo XX se produjo una inversión de ese relato, pues comenzó a mirarse a la nación no como el momento de liberación del colonialismo, sino como una comunidad que perpetúa y hasta intensifica el colonialismo y la dominación sobre los indígenas, entendidos como minorías nacionales. Si el relato nacional veía en los

indígenas a los ancestros nacionales por excelencia, la nueva narrativa redefinió su identidad como víctimas ancestrales de un largo, continuo y aún vigente proceso de destrucción cultural. Veremos también que surgió entonces un concepto para nombrar esa destrucción como un crimen: etnocidio. Desde este concepto, se planteó que la llamada “historia del pueblo mexicano” no sería sino un nombre halagador para la negación de los indígenas, continuamente sometidos a formas sucesivas de colonialismo.

Ante tales cambios en la representación del pasado, planteamos algunas cuestiones sobre el concepto de etnocidio, base de la memoriaización del pasado colonial en México: ¿En qué condiciones apareció este concepto? ¿Qué actores son identificables en su génesis? ¿Cómo se difundió? ¿Cuál es la relación específica entre el concepto de etnocidio y el concepto de memoria? ¿Qué significa pensar el pasado colonial de México desde la memoria y no exclusivamente desde el relato nacional? Son preguntas que exploraremos en tres etapas. Primero abordaremos la fisura que se produjo a finales de los años sesenta y que rompió con el indigenismo a través de una lectura histórica articulada en torno al concepto de etnocidio. Después reflexionaremos sobre las transferencias de sentido que van del genocidio al etnocidio y, así, del Holocausto al colonialismo. Para ello, nos detendremos en el cuestionamiento de la idea del progreso que se produjo hacia la segunda mitad del siglo xx, misma que dio lugar a la configuración de narrativas alternativas que incluyen a los pasados coloniales. Por último, proponemos elucidar el vínculo entre la concepción del pasado colonial como etnocidio y la aparición explícita del concepto de memoria que hace referencia al pasado indígena en una doble dimensión: como traumatismo histórico (época colonial) y como rememoración del pasado prehispánico, entendido como un tiempo vivo que puede recuperarse para construir un futuro alternativo. Veremos cómo ambas dimensiones plantean distintas problemáticas, entre ellas la permanencia en el presente de una indigeneidad caracterizada por la condición de víctima.

El relato histórico del indigenismo y su pérdida de evidencia

El historiador François Hartog plantea que las distintas articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro hacen posible la escritura de ciertas historias y no de otras (Hartog 2003). Esta idea da cuerpo al concepto heurístico de regímenes de historicidad desde el cual el autor indaga cómo distintas sociedades han pensado al tiempo y, desde él y con él, se han pensado a sí mismas. Su investigación muestra que

esta relación con el tiempo y con las tres temporalidades del pasado, el presente y el futuro, ha cambiado y sigue cambiando. A lo largo de la historia han surgido, se han desvanecido o han convivido narrativas que buscan captar esas relaciones con el tiempo, pero que sustentan también distintos proyectos de sociedad.

Si bien la teoría de los regímenes de historicidad se desarrolló para el contexto europeo, también fue ideada como una herramienta antropológica para abordar las relaciones que otras sociedades mantienen con el tiempo. No obstante, cabe recordar que Europa es el producto de sus intercambios con otras latitudes, así como de fenómenos globales. Tal es el caso de los procesos de formación nacional que, tanto en Europa como en América Latina, se profundizaron en el siglo XIX. En México, el régimen colonial iniciado en 1521 llegó a su fin durante ese siglo. Esta transición, y la fundación de un Estado-nación pretendió generar una unidad territorial, cultural, lingüística e histórica, e implicó la forja de un relato para dar vida a la “nación” como personaje de la historia.

Como muestra Tomás Pérez Vejo, en el México independiente primero convivieron dos narrativas en torno a la nación: la conservadora y la liberal. Aunque los conservadores pensaban al país a la vez como producto del pasado colonial y como una comunidad lista para tener una vida independiente, sostenían que no se debía romper con España. Los conservadores veían a la conquista como el origen de México y defendían la herencia hispánica como la fuente de personalidad histórica de la nación. El relato liberal pensaba a México de una manera distinta, en una secuencia que ve a la época prehispánica como el origen del México auténtico, a la conquista como su violenta muerte y a la independencia y el liberalismo como su resurrección y regeneración (Pérez Vejo 2008).

La estabilización de la idea de México como un país de origen prehispánico tuvo lugar durante la dictadura de Porfirio Díaz (1876–1910), un régimen que paradójicamente compartía más rasgos con los conservadores que con los liberales. En este periodo, la visión del pasado prehispánico como prehistoria nacional comenzó a institucionalizarse a través de una nueva iconografía que ensalzaba a los “ancestros aztecas” desde las Bellas Artes (Lecouvey 2022). Las civilizaciones prehispánicas se exhumaron para dar personalidad histórica al México moderno, como atestiguan las estatuas de gobernantes prehispánicos que se colocaron en el espacio público en ese entonces. La idea de México como un país con un pasado profundo también se exportó internacionalmente, tal como ocurrió en la exposición universal de París en 1889 para la cual

el gobierno mexicano instaló un pabellón con representaciones de reyes y poetas prehispánicos como elementos representativos de México (Ramírez 1988). La idea subyacente era mostrar al país como una nación que posee una antigüedad clásica, tal como las naciones europeas, digna entonces de encaminarse hacia el progreso y, además, de atraer hacia sí capitales de sus pares. Esto respondía al proyecto de modernizar el país y de conducirlo al progreso como horizonte de futuro, como postulaban los “científicos”, intelectuales y funcionarios que dirigieron a México durante el porfiriato. El *leitmotiv* de la época, “Orden y progreso”, se sustentaba en la idea de un pueblo que posee una grandeza histórica ancestral que justifica un futuro prometedor.

En su trabajo sobre la semántica del tiempo histórico, Reinhart Koselleck señala que lo propio de la modernidad occidental fue la introducción de la idea del futuro como un tiempo nuevo (*Neuzeit*), distinto del pasado y no contenido en él (Koselleck 1990). El concepto de progreso fue la figura que dio nombre a lo *por-venir*. México no estuvo exento del desarrollo de esta concepción del tiempo moderno, algo que se relaciona con la admiración hacia los países europeos (particularmente hacia Francia), que se concebían como sinónimo de alta cultura, de ciencia, de arte y, en suma, de futuro. Así, al tiempo que se glorificaba el pasado prehispánico como fuente de la autenticidad nacional, se aspiraba a un futuro europeizante.

A pesar de la ruptura que implicó la Revolución de 1910 y que socavó la dictadura porfirista, el imaginario histórico no sufrió modificaciones considerables. El indigenismo posrevolucionario fundó su proyecto de reconstrucción nacional en un relato que retomó lo esencial de la narrativa decimonónica: los ancestros nacionales son prehispánicos y el horizonte de futuro es el progreso. La novedad que se introdujo fue la transformación de poblaciones del presente en herederos del pasado prehispánico. Así surgió en el siglo xx la figura del indio vivo como depositario de los orígenes nacionales y como parte vertebral del “nosotros” nacional. Empero, al igual que en el siglo xix, no se lo consideraba portador de futuro alguno. Al contrario, las poblaciones subsumidas bajo esa categoría (en su mayoría rurales y campesinas), eran vistas como un primitivo interno que debía ser modernizado, a la vez que se preservaba su esencia cultural. Esto dio lugar al régimen nacional de alteridad en el que el indio permanece como otro que es parte del “nosotros” (López Caballero 2017). Sin embargo, esto no se entiende sin destacar que, mientras que el indio era un concepto temporalizante que encarnaba el pasado nacional, se desplegaba otra figura portadora del futuro: el mestizo (Zermeño Padilla 2011).

Como corriente intelectual y política, el indigenismo postuló que la reconstrucción nacional requería de la homogeneización de las diferencias, principalmente de la alteridad india, ante lo cual se planteó su necesaria fusión con el mestizo. El arqueólogo Manuel Gamio (precursor de indigenismo contemporáneo) estimaba que la unificación de las razas era la condición para forjar la nación: “así, esta homogeneidad racial, esta unificación de tipo físico, este avance y feliz fusión de razas, constituye la primera y la más sólida base del nacionalismo” (Gamio 1916, p. 13). La tarea del indigenismo era alcanzar dicha homogeneización a través de una intervención social que abarcara políticas sanitarias y de educación, y cuyo objetivo era incorporar al indio a una nación orientada hacia el futuro. Así se zanjó la disputa entre la concepción del indio como entidad primitiva y perteneciente al pasado y la nación como una comunidad capaz de orientarse al futuro. Gamio mismo afirmaba que: “El indio está retrasado con respecto a la civilización contemporánea, ya que esta última, al poseer un carácter científico, conduce a mejores resultados prácticos” (p. 16).

A pesar de las diferencias en el indigenismo para definir lo indio, la división temporalizante entre un pasado arcaico y un futuro por construir permaneció. Esa idea también caracterizó la etapa de consolidación teórica y política del indigenismo, que vino con la creación del Instituto Nacional Indigenista en 1948, una entidad que puso en marcha las políticas para la homogeneidad nacional (Medina 2000). Mientras que Gamio sostenía una visión del indio como una esencia histórica encarnada en poblaciones del presente, Alfonso Caso definía lo indio ante todo como una comunidad limitada por su propio aislamiento. Para Gonzalo Aguirre Beltrán, los indios constituían una casta que debía superar esa condición para convertirse en una clase social capaz de progreso; según este autor emblemático del indigenismo, sobre el indio pesaba la subordinación heredada de la Colonia, y la única manera de resolver esto era a través de la antropología indigenista, ciencia y fuerza vital “que provee los elementos teóricos y los instrumentos prácticos para la elaboración y puesta en marcha de una política social y económica de integración nacional” (Aguirre Beltrán 1957, p. 132).

Para el indigenismo, el pasado colonial se consideró negativo sólo en la medida en que se veía como causa del atraso de los indios, y se planteaba, no su *reparación*, sino su *superación* a través del advenimiento de la nación mestiza. Si bien la tarea de imaginar un futuro mejor no se encomendó a la ciencia histórica, sino a la antropología, la articulación entre el pasado, el presente y el futuro estaba marcada por una creencia en la Historia, entendida como rumbo civilizatorio

hacia el porvenir.¹ La articulación indigenista de la temporalidad puede considerarse un *régimen nacional de historicidad* que prolongó el imaginario histórico del siglo XIX y que percibió a México como un país con un pasado indígena y con un futuro mestizo, de manera que podemos decir que el mestizaje fue el principal concepto histórico portador de la temporalidad futura, clave de lo que podemos llamar el “futurismo indigenista” expresado en un relato nacional.

Ahora bien, si el imaginario indigenista pensaba así la historia, en la práctica los antropólogos realizaban misiones etnográficas, reconstrucciones culturales u ocupaban cargos en el INAH, el INI o la ENAH que tenían como finalidad conocer la realidad que llamaban indígena para intervenir en ella a través de políticas públicas. No era un ambiente propicio para elaborar una crítica de su ciencia, que entonces se consideraba un saber de importancia nacional. No fue sino hasta los años sesenta que se consolidaron distintas críticas que ya se habían planteado antes, aunque de manera marginal. Desde los años cincuenta, una línea distinta de pensamiento comenzó a introducirse en la ENAH, uno de cuyos representantes fue el investigador Ángel Palerm, proveniente del exilio español. Antiguo militante anarcosindicalista en España, Palerm se alejó de la antropología indigenista a través de nuevos trabajos sobre las bases económicas de las sociedades mesoamericanas que, además, planteaban el problema de las relaciones entre los indígenas y el Estado. En esa misma década, Eric Wolf, un antropólogo radicado en Estados Unidos, difundía con cierto éxito trabajos sobre los procesos de construcción de la nación desde un punto de vista marxista que resaltaba además los beneficios de los estudios globales y menos nacionalistas como clave de lectura de los problemas históricos y antropológicos. En estos años no sólo se introdujeron otras concepciones de la antropología, sino que se formó un ambiente político nuevo en la ENAH, donde surgieron asociaciones de estudiantes que comenzaron a militar contra la enseñanza clásica de la antropología indigenista, tales como la SAENAH (Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia) o el MOM (Miguel Othón Mendizábal, en honor al antropólogo y educador mexicano). Los miembros del MOM habían comenzado a militar contra la antropología indigenista, pero también contra el imperialismo, inspirándose en la Revolución cubana y en el pensamiento anticolonialista.

¹ François Hartog ha puntualizado que esta fe moderna en el futuro sostuvo también la *creencia en la Historia*, traducida en relatos capaces de dar cuenta del avance de las sociedades desde el pasado hacia el porvenir. Estos relatos tomaron específicamente la forma de las historias nacionales (Hartog 2013).

El año de 1968 fue un momento de cristalización de esta impugnación de la antropología indigenista en el contexto del movimiento estudiantil que cuestionaba frontalmente a un régimen nacionalista que, a través de su partido oficial (PRI), había monopolizado la política. En las protestas del 68 participaron estudiantes y profesores de la ENAH que fueron reprimidos, con el beneplácito de los intelectuales indigenistas. Esto trajo consigo batallas políticas y científicas, así como polarizaciones entre la antropología indigenista y las nuevas corrientes críticas, lo que provocó la expulsión de la ENAH de antropólogos de orientación marxista, de ideologías tercermundistas y antiimperialistas. Todo ello abrió camino para la formación de un pensamiento opuesto al indigenismo y a su visión de la sociedad y de la historia mexicanas.

La mayoría de los antropólogos críticos se formaron en la ENAH y comenzaron a difundir sus propuestas en los años sesenta, época en que se encontraban terminando sus estudios o impartiendo clases. Entre ellos, algunos nombres son ya clásicos: Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Salomón Nahmad y Arturo Warman, cuyas ideas concordaban con las de intelectuales de otras disciplinas que también difundían sus críticas contra la ideología nacionalista de la homogeneidad y contra lo que entonces comenzó a nombrarse la dominación colonial de los pueblos indígenas. Si bien este cambio es vasto y no es éste el espacio para ofrecer todo el panorama, en el que muchas obras ya han abundado (García Mora y Medina 1983 y 1986), nos gustaría enfocarnos específicamente en la inversión del sentido indigenista de la historia que produjo esta generación.

Los antropólogos críticos mencionados, junto con diversos intelectuales de otros países, estaban comprometidos con la denuncia de los efectos duraderos, presentes y continuos del colonialismo sobre las poblaciones indígenas de las Américas. Una de las tesis principales de esta denuncia consistía en entender a los Estados-nación no como liberadores de las poblaciones indígenas, sino como actores que perpetúan la dominación colonial, tal como se expresaría más tarde en 1971 en la Primera Declaración de Barbados.

La idea de un *continuum* colonial que sostendría el funcionamiento de los Estados-nación en detrimento de las poblaciones indígenas fue el trasfondo de obras a través de las cuales los antropólogos críticos atacaron a la antropología indigenista, cuyo relato comenzó a perder su evidencia. Tal es el caso del importante libro *De eso que llaman antropología mexicana* publicado en 1970, y en el cual un grupo de antropólogos sistematizó la crítica al indigenismo. Dirigido por Arturo Warman, este texto cuestiona la idea de la asimilación cultural como único porvenir

para los indígenas y como única forma de participar en la política para su desarrollo. Warman afirmaba que las relaciones entre culturas diferentes (la nacional y la indígena en este caso) se daba en términos de dominación y bajo el auspicio de una antropología de origen occidental y expansionista de la que participaba la antropología mexicana oficial (Warman *et al.* 1971). Para él, dicha antropología oficial producía un conocimiento de los indígenas que sólo servía para su dominación, pues buscaba incorporar al indio a los valores occidentales: “la nación, el Occidente, absorberá en contraparte los ‘valores positivos’ indígenas, como el arte, la sensibilidad y, por supuesto, la historia. [La integración] profetiza que de esta fusión emergerá una cultura nacional, una patria fuerte y equilibrada, cuna de una raza cósmica, tal como diría José Vasconcelos” (p. 27). Además, estimaba que el indigenismo sólo proponía beneficios teóricos para *sus víctimas*. Guillermo Bonfil Batalla, uno de los antropólogos críticos más prominentes, compartía estas críticas y, a su vez, subrayaba que el indigenismo enmascaraba las verdaderas relaciones de dominación desarrolladas y reforzadas desde la conquista, lo que generaba una falsa consciencia en los indígenas y una alienación de la nación al negar a su otro como parte de sí misma. En esta dialéctica de amo y esclavo, le habría sido robado al indio su propio pasado para ser transformado en el pasado de una nación occidentalizada (p. 53). En el mismo tono, Margarita Nolasco, autora de un artículo en el mismo libro, denunciaba que al indio se le impedía incluso gestionar su propio destino, proponiéndosele sólo su integración a una cultura que para él es externa, la occidental (p. 83).

En la voz de los autores del libro *De eso que llaman antropología mexicana* apareció una acusación mayor al indigenismo: la de ser un mito, el mito de la homogeneidad nacional que no hacía sino perpetuar el colonialismo bajo una imposición de los valores de la cultura occidental.

En las críticas al indigenismo, entendido no como una fuerza liberadora de la condición colonial, sino como una ideología colonialista, apareció el concepto de *etnocidio* para calificar la intervención indigenista en el mundo indígena. En esos mismos años, los setenta, dos antropólogos argentinos radicados en México, Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas, acusaron al Estado mexicano de acciones etnocidas perpetuadas mediante proyectos nacionales de modernización, y en particular la construcción de una presa en Oaxaca que, tras iniciarse en 1949, había supuesto expropiaciones y desplazamientos de las poblaciones mazatecas y chinantecas de la zona. Este caso les permitió presentar al Estado y a la política indigenista como culpables de un exterminio cultural, definido como “un cambio radical en su organización

social [de los indígenas] y política y, finalmente la probable muerte de muchos de ellos después de dejar sus tierras y los rituales de sus ancestros” (Bartolomé y Barabas 1974, p. 80). Estas acusaciones desataron la polémica y la respuesta de intelectuales indigenistas como Gonzalo Aguirre Beltrán, quien calificaba esas denuncias de irresponsables y de un desconocimiento del auténtico espíritu del indigenismo posrevolucionario, que no tenía otro objetivo sino el de ofrecer a las comunidades indígenas los instrumentos de la cultura moderna que les permitirían sobrevivir frente a amenazas externas como la invasión de sus tierras o el asesinato de sus miembros (Aguirre Beltrán 1975). Dicha postura coincidía con su concepto de las regiones interculturales, emplazamientos en que se sitúan las comunidades indígenas, expoliadas y agredidas por una sociedad no indígena.

A pesar de la defensa que los indigenistas trataron de emprender de su práctica social y científica, esta época fue el inicio de su declive. En los años posteriores, se fue desvaneciendo el horizonte de espera del indigenismo (la forja de una nación homogénea y la incorporación del indio a la civilización occidental encarnada en el mestizo). El final de los años sesenta fue la puerta de entrada de nuevos conceptos que fracturaron sin remedio las ideas del indigenismo que daban sustento a una utopía y a un pacto político orientado por una visión moderna de la historia. Así, la Historia, encarnada en un relato nacional, fue puesta en cuestión. El pasado colonial cambiaba de sentido: dejaba de significar un tiempo que puede ser superado gracias a los esfuerzos de la nación mestiza, portadora de un futuro moderno, y pasaba a ser un pasado-presente cuya violencia es perpetuada por la nación misma.

La Historia etnocida y el nuevo sentido del pasado colonial

El lugar central que la antropología crítica adquirió en los años posteriores en México nos ha habituado a pensarla como un campo de críticas innovadoras contra el colonialismo y la dominación de los indígenas entendida como una larga historia. Sin embargo, el cambio de perspectiva sobre el pasado colonial mexicano es también el producto de una circulación internacional de ideas y de conceptos, como es el caso específico del concepto de etnocidio.

La forja y la difusión del concepto de etnocidio tiene su punto de partida en el pensamiento de Robert Jaulin, etnólogo francés cuyos trabajos sobre África y las Américas fueron de importancia capital desde finales de los años sesenta para la elaboración de una crítica a las ideologías de la homogeneidad cultural en América Latina. Jaulin se había

enfocado en sus primeros estudios en sociedades africanas, entendidas como mundos con sus propias lógicas a los que inadecuadamente se pensaba en Europa como primitivos; más tarde reforzó su visión a través de un estudio de las sociedades latinoamericanas y de un compromiso político con las poblaciones indígenas. Su crítica a la visión que oponía el Occidente moderno a las “culturas atrasadas” se inscribió en el nuevo ambiente intelectual de la antropología que surgió en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial y que se caracterizó por el desvanecimiento del “gran relato” del mundo moderno.

El cuestionamiento de Occidente se vincula con la ola de descolonización en países de África y Asia iniciada a mediados del siglo xx, un contexto que nutrió al pensamiento anticolonial, tanto en prácticas militantes como en corrientes académicas. Trabajos como los del africanista Georges Balandier sobre la “situación colonial” y los pueblos del Tercer Mundo fueron pioneros (Balandier 1951). Claude Lévi-Strauss también contribuyó al cuestionamiento de Occidente como civilización superior, y afirmó que se pueden observar sus fallas mirándola desde el estudio de otras civilizaciones (Lévi-Strauss 1955). No obstante, en el terreno de la antropología americanista el quiebre vino con la generación transnacional a la que perteneció Jaulin y que difundió una nueva visión sobre el pasado colonial como historia continua de dominación y de repetidas tentativas de exterminio cultural o *etnocidio*.

A través del concepto de etnocidio, Jaulin examinó a Occidente como una fuerza históricamente destructora de la cultura de otros pueblos. En su obra define este concepto como “el acto de destrucción de una civilización, el acto de descivilización. Este acto puede permitir caracterizar el ‘sujeto’ culpable de etnocidio [...] el término ‘etnocidio’ está construido a la manera del término ‘genocidio’, que a su vez fue construido a la imagen del ‘homicidio’” (Jaulin 1974, p. 10). Como él señala, había comenzado primero a utilizar el término de genocidio cultural a inicios de los años sesenta, después de sus investigaciones en la Amazonía, en donde había podido documentar la destrucción de las culturas indígenas por los proyectos de modernización estatales emprendidos en aquel entonces por el Estado brasileño que se encontraba bajo una dictadura militar desde 1964. Así, el etnocidio nombra a Occidente como el sujeto específico de la destrucción de la cultura, que Jaulin consideraba también la destrucción de la diversidad de los pueblos en aras de la imposición de la cultura occidental como universal. Para el etnólogo, esto desvelaba el espíritu del colonialismo, entendido como la muerte de los otros, condenados a un vacío generado a causa de la idea de la universalidad de una sola cultura (Jaulin 1977).

Un aspecto esencial de su concepción del etnocidio es la carga histórica de este concepto, con la que el antropólogo pretendía nombrar a toda la trayectoria occidental como un pensamiento dominado por una visión profética de la historia. En algunos de sus manuscritos inéditos, Jaulin afirma que esa visión profética se sustenta en la promesa de un porvenir al que se dirige la marcha de la historia. Bajo tal promesa se habrían cometido las peores atrocidades, como la destrucción del ser cultural de los pueblos: “frente a ese ser-ahí (la cultura), la profecía llama a un más allá del hombre, a un ser fantasmal hecho de guerra, de arbitrariedad, de ley no compartida, sino impuesta”.² Esta trayectoria profética es la creencia occidental en un futuro único por venir. Así, Jaulin pretendía remontarse al pasado para demostrar la antigüedad del etnocidio, cuyos orígenes identificaba lejanos. Al respecto, planeaba escribir un libro, “El hebreo y el faraón”, cuyo objetivo era rastrear los inicios milenarios del etnocidio. Finalmente, estas ideas fueron publicadas en otras obras en cuales afirma que la exterminación de los judíos en Europa no era sino la expresión más mortífera de la intrínseca tendencia de Occidente al totalitarismo y a la supresión de toda otra civilización (Jaulin 1977; Jaulin 1995). De manera que la colonización de las Américas formaba parte de esa inclinación occidental a la destrucción y a la imposición de su cultura.

Aunque Jaulin nombró al colonialismo con el concepto de etnocidio, recordemos que pensadores anticoloniales como Frantz Fanon y Aimé Césaire ya habían avanzado críticas fuertes contra el colonialismo y la idea de civilización. Desde los años cincuenta, Césaire se refería a la colonización como “descivilización” y como una negación de la humanidad del hombre negro y de todas las poblaciones nativas colonizadas. Asimismo, afirmaba que la civilización occidental se encontraba en decadencia y en la incapacidad de resolver dos problemas: el problema del proletariado y el problema colonial. Para él, el colonialismo era una gangrena que perpetuaba la violencia en otras regiones y hacía salvaje a la Europa misma, como atestiguaba la guerra provocada por el nazismo. A sus ojos, la violencia de la Segunda Guerra Mundial no resultaba accidental, sino que era la consecuencia del espíritu colonialista (Césaire 1950). La tesis de Césaire de la Segunda Guerra Mundial como el traslado del colonialismo a Europa es ciertamente una referencia

² Extracto de un manuscrito de Robert Jaulin a propósito de un proyecto de doce filmes titulados “La trayectoria profética” que debían documentar el etnocidio en diversos países, pero que no fueron realizados. Fondo de Archivos Robert Jaulin IMEC, Caen, Francia, Caja 362JLN/1.

ineludible; no obstante, el verdadero autor del concepto de genocidio, Raphael Lemkin, ya concebía el exterminio físico y cultural como fenómenos históricos que pueden ser documentados en distintas partes del mundo y en distintos periodos históricos. Lemkin pensaba que el colonialismo en las Américas constituía un caso de genocidio físico y cultural, lo que además lo llevó hablar de un “genocidio español”. Lemkin también creía que la destrucción cultural era un fenómeno continuo de la historia y que una de sus manifestaciones recientes había sido el exterminio de los judíos en Europa (McDonnel y Moses 2005).

Es pertinente señalar que la transferencia de sentido entre dos sucesos distintos, el colonialismo y la exterminación de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, no ha dejado de ser un tema polémico, sobre todo respecto a la tan difundida (aunque cuestionada) tesis sobre la singularidad del Holocausto como un suceso sin precedentes en la historia y de una violencia sin comparación. La persistencia de esta idea ha sido uno de los retos para las memorias de los pasados coloniales, pues la aparición de estas últimas se debe a la lectura de dichos pasados bajo los términos de genocidio o de crimen contra la humanidad. Sin abundar en esto, podemos adelantar que las respuestas a estos retos memoriales son en cada caso distintas y dependen también de las tradiciones históricas nacionales y de los conflictos que se desarrollan en el presente de una sociedad.

Volvamos ahora a la antropología crítica, que articuló su visión de la historia en torno al concepto de etnocidio, solidario de conceptos como la negación civilizatoria, de gran impacto en México. Después de que Jaulin denunciara el etnocidio en las Américas en 1968, en el 38° Congreso de Americanistas en Stuttgart, el tema siguió siendo discutido. El etnólogo francés organizó después un coloquio internacional llamado Etnocidio a través de las Américas, que tuvo lugar en París en 1970 y en el cual participaron tanto intelectuales franceses como algunos latinoamericanos. El asunto importante aquí es que enseguida se publicó un libro titulado *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la Terre de Feu les civilisateurs instruisent leur propre procès* (1972) en el que distintos artículos empleaban el concepto para hablar de una larga historia de destrucción cultural que parte de la conquista y continúa su curso con la formación de los Estados-nacionales en el siglo XIX y con los proyectos de modernización del siglo XX. La historia aparecía ahí como un proceso etnocida de larga duración, acompañado por un ideal occidental de expansión en nombre del progreso. El libro se tradujo al español y circuló ampliamente entre los intelectuales que comenzaban a interesarse en el problema o a desarrollar sus críticas y

acusaciones contra distintos gobiernos latinoamericanos de la época. Uno de los antropólogos más prominentes de la época que dialogaba con Jaulin (a veces de manera muy controvertida) fue Darcy Ribeiro, quien también fue pionero y divulgador de la crítica a los ideales de homogeneización y modernización latinoamericanos. Ribeiro subrayaba que los indígenas de las Américas sufren permanentemente los efectos perversos de la “civilización”, manifestada por su incorporación a un mundo tecnológico que ignora la diferencia cultural de esos pueblos (Ribeiro 1970).

El concepto de etnocidio y la percepción de la modernización como un efecto negativo sobre los indígenas fueron ideas muy difundidas. En los años setenta, la antropología crítica ganaba cada vez más terreno. Los antropólogos de esta corriente constituían una legión que no paraba de denunciar la destrucción cultural en congresos, foros y publicaciones muy constantes y que circulaban tanto en América Latina como en otros países, siempre bajo una clave de lectura de un compromiso político para denunciar la situación y pensar cómo remediar los efectos de larga duración del pasado colonial en los indígenas latinoamericanos.

Los congresos internacionales de la Sociedad de Americanistas (basada en Francia) fueron un espacio en el que se reunieron numerosos antropólogos críticos para analizar la cuestión del etnocidio a través de trabajos de campo en distintos países y sobre distintos pueblos.³ Este medio intelectual era considerado por ellos una tribuna permanente de debate y de movilización de la opinión pública dentro de la asociación mundial más importante de especialistas de las Américas, cuya influencia podía ser notable en sus países. El 39° Congreso de Americanistas realizado en Lima, Perú, en 1970 fue crucial, pues a él asistió un gran número de antropólogos críticos y se continuó con la discusión y la denuncia del etnocidio en las Américas, pero esta vez en el continente en cuestión. El concepto de etnocidio permitió tanto afirmar un sentido negativo del pasado colonial, como dirigir una visión crítica hacia el presente y el futuro. Asimismo, esa vuelta al pasado colonial desde una crítica a la modernidad permitió también denunciar el pasado reciente latinoamericano, caracterizado por la instalación de dictaduras y por el intervencionismo estadounidense en plena Guerra fría, expresado en la ideología anticomunista y operado a través del programa Alianza por

³ Los archivos de estos congresos muestran que antes de los años setenta la antropología social no era un campo con mucha presencia y el tema del etnocidio no figuraba. Fue a partir del año 1968, y después de las denuncias de Robert Jaulin, que el tema adquirió popularidad y continuidad en los años subsiguientes.

el Progreso, que expandía la entrada de capitales extranjeros y de programas de desarrollo en América Latina, lo que incluía zonas habitadas por indígenas. Aun cuando la aplicación de esos proyectos dependía de cada país, los antropólogos críticos consideraban que se trataba de una agresión de la modernidad (ahora desde el capitalismo e imperialismo estadounidense) a los indígenas, a quienes sólo se ofrecía la integración y la sujeción a ese nuevo sistema que perpetuaba el colonialismo ancestral. En el congreso de Lima este tema fue muy discutido, y se empleó cada vez más la idea de una oposición entre los indígenas y el capitalismo, ya que a los primeros se los percibía como pueblos tradicionales en armonía con la naturaleza, una idea muy popular hoy en día y con pocos matices.

Este evento resultó relevante por la participación de intelectuales como Darcy Ribeiro, Miguel Alberto Bartolomé, Stefano Varese y el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, quienes formaron parte del grupo que en 1971 firmó la Primera Declaración de Barbados. Ésta fue el resultado del simposio *Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina*, coordinado por el antropólogo crítico Georg Grünberg con el apoyo económico del Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de las Iglesias (Ginebra), además del auspicio de la Universidad de Berna (Suiza) y la Universidad de las Indias Occidentales. Dicha declaración concibe la historia como un colonialismo encubierto por la antropología y por los Estados-nacionales, a los cuales se identificó como culpables de la situación de los indígenas. También se señaló a la política indigenista como encubridora de la perpetuación del colonialismo e incapaz de liberar a los indígenas de esa dominación manifestada en repetidas agresiones físicas y contra sus culturas, calificadas como crímenes. Además, en esta declaración se asumió públicamente la búsqueda de una liberación de los indígenas bajo la idea de reconocer su derecho a establecer su propio destino (Grünberg 1972).

Estas ideas fueron retomadas tanto en el 41° Congreso de Americanistas llevado a cabo en México en 1974, como en el siguiente congreso realizado en 1976 en París, que celebró el centenario de la Sociedad de Americanistas. En el primer evento también participó Enrique Dussel, uno de los principales filósofos anticolonialistas, quien en aquel momento intercambió ideas con Georg Grünberg en el panel dedicado a Bartolomé de las Casas, considerado como el mayor defensor de los indígenas y predecesor de la crítica contra el colonialismo. En el simposio en París “Antropología Crítica, Política Indigenista y Colonialismo” organizado por Jaulin, Bonfil Batalla y otros antropólogos críticos, Ribeiro retomó el hilo de las críticas en torno a las políticas indigenistas y sus efectos

negativos en las poblaciones indígenas para destacar que, frente a la negación de sus culturas y que significa un etnocidio, la única solución era el reconocimiento del carácter multiétnico de las sociedades nacionales en las Américas (Ribeiro 1976). Así, el concepto de etnocidio, la crítica anticolonial y el reconocimiento del pluralismo cultural y étnico de las sociedades fueron ideas cruzadas que se fraguaron y pusieron en circulación en esos espacios de la antropología crítica.

En esta época, el concepto de etnocidio adquirió una importancia capital para invertir la historia colonial y entenderla como punto de partida de un fenómeno inconcluso que pide ser resuelto porque condiciona el presente. La historia anteriormente contada por las ideologías de la homogeneidad se transformó en una *Historia etnocida*, obsesionada con la idea de una marcha hacia un futuro de progreso y modernidad. La modernidad pasó a ser sinónimo de etnocidio, de ataque constante y de muerte de la pluralidad de culturas indígenas. Así, con la antropología crítica apareció un nuevo sentido del pasado desde el que se reclaman derechos para las víctimas de una fuerza destructora de larga duración.

Este nuevo sentido histórico comporta un memorial en la medida en que se considera que el pasado es un presente que precisa de sanación. A continuación veremos cómo la otra cara de la inversión de la historia indigenista en México fue la construcción de una oposición entre la Historia etnocida y la memoria indígena, entendida en una doble dimensión: como el recuerdo de los agravios ancestrales, pero también como motor de un futuro concebido no como el advenimiento de un tiempo nuevo, sino como la recuperación de una identidad que habría resistido siglos de colonialismo: la identidad indígena.

El surgimiento de la memoria indígena: pasados-presentes, futuros y paradojas

Previamente hemos hablado del etnocidio como la noción que permitió efectuar el giro que va de la Historia nacional a la memoria indígena. También clave para este giro fue el concepto de “colonialismo interno”, trabajado por el sociólogo Pablo González Casanova y por el antropólogo Rodolfo Stavenhagen. Si el concepto de etnocidio se apoyaba en la condena al genocidio, tipificado como crimen en el derecho internacional tras la Segunda Guerra Mundial, la noción de colonialismo interno llevaba la denuncia del colonialismo al interior de las fronteras nacionales. Esta noción surge en pleno periodo de descolonización, particularmente vigoroso en África y Asia, y apoyado desde la ONU.

Ahora bien, el surgimiento del concepto de colonialismo interno no puede explicarse sólo como un mero efecto de una buena prensa del movimiento de descolonización. Recordemos que la ideología nacionalista revolucionaria mexicana no tenía ningún problema en manifestar su simpatía por los movimientos de liberación nacional, ya que sus líderes se veían a sí mismos como la encarnación de dicho movimiento. Esto es porque los países periféricos como México, independientes en el papel, no habían logrado hacer valer su soberanía. Nacionalistas y antiimperialistas, los jefes del partido de la Revolución mexicana podían así reclamar legítimamente que hacían en su país lo que las incipientes naciones africanas y asiáticas intentaban en sus suelos. La acusación de “colonialismo” era pues desconcertante para ellos, y tocaba el núcleo mismo de la ideología nacionalista revolucionaria mexicana. Esta acusación se aprecia de manera particularmente clara en el antropólogo Stavenhagen, quien consideraba que había una continuidad del racismo y el exterminio desde la conquista, pasando por las experiencias imperialistas franco-británicas, la fundación de los Estados modernos y la situación de los indígenas en América Latina en los proyectos conducidos bajo las ideologías del mestizaje. Stavenhagen afirmaba sin ambages:

Yo, en lo personal, soy de la opinión de que la diferencia entre los científicos sociales que contribuyen con conocimiento de causa a los programas de contrainsurgencia en el sureste de Asia [véase Wolf y Jorgensen 1971], o a proyectos tipo *Camelot* en América Latina y en otras partes, y los médicos que experimentaron con conejillos de Indias humanos en los campos de concentración nazis, es de grado y no de clase. El resultado final es el genocidio. (Stavenhagen 1972, pp. 223–224)

Al denunciar el colonialismo interno en la sociedad mexicana, los intelectuales críticos no sólo buscaban poner de manifiesto un problema científico y político, sino que empezaron también a montar prácticas discursivas e institucionales para remediar las atrocidades de la historia y transformar la identidad nacional (vista como falsa) mediante la recuperación de las identidades indígenas y de su memoria colectiva, percibidas como olvidadas desde hace cinco siglos. Podría decirse que, contra la inercia de la Historia, surge la memoria.

Hacia finales de los años ochenta apareció en México una obra que cristaliza los reclamos de más de una década sobre el etnocidio y la destrucción cultural de las poblaciones indígenas: *México profundo. Una civilización negada* (1987), de Guillermo Bonfil Batalla. De esta obra, el historiador Enrique Florescano señala lo siguiente:

México profundo, su obra más original, desenfadada y exitosa [...] es un iracundo “memorial de la ignominia” que registra las múltiples formas de negación, de aplastamiento y explotación de los pueblos y las culturas indias de México [...] es la gran y singular obra que, a finales del siglo XX, sistematizó con un vigor intelectual inusitado el memorial de agravios de millones de mexicanos pasados y presentes, y actualizó el reto de construir un proyecto de desarrollo nacional en el que de verdad participen los componentes negados y explotados de la nación. (Florescano 1991, p. 288)

En efecto, *México profundo* se destaca como una de las obras más alabadas y comentadas del autor, un equivalente de lo que fue el *Laberinto de la soledad* de Octavio Paz en los años cincuenta, como diagnóstico y construcción de una identidad nacional. Si bien encontramos en ella los ecos de las ideas incendiarias de *De eso que llaman antropología mexicana*, lo cierto es que el aspecto crítico se acompaña de un proyecto político amplio, apoyado en el reconocimiento del pasado indígena como un mundo que persiste a pesar de haber sido continuamente atacado por el colonialismo español, las campañas liberales y su reforma anticlerical y la mestizofilia de la Revolución mexicana. Podría decirse, pues, que desde la Conquista hasta nuestros días “eso que llaman”, ya no antropología mexicana, sino Historia de México, es la historia de una negación.

Bonfil Batalla justifica la persistencia del pasado-presente prehispánico a través de la idea de que existe una memoria indígena que ha sido capaz de sobrevivir y resistir, entendida como “una consciencia de lo que fue perdido, pero puede ser recuperado” (Bonfil Batalla 2006, p. 64). Aunque en realidad no pensaba que se hubiese perdido algo con la colonización ya que, a su juicio, la memoria indígena es un sólido conjunto de conocimientos, prácticas rituales, creencias mágicas y relaciones con la naturaleza que constituirían un patrimonio histórico y milenario que permite a los indígenas disponer de “competencias acumuladas y perfeccionadas a lo largo de los siglos” (p. 109).

Si la identidad indígena constituye una suerte de esencia transhistórica, fundamentada en una memoria colectiva, Bonfil Batalla también pensaba que el colonialismo era un fenómeno continuo y reactualizado por actores diferentes (lo que los pensadores decoloniales llaman hoy “colonialidad”). El concepto con el que nombra esta situación que perdura desde hace 500 años, es el de “desindianización”, entendido como:

un proceso histórico a través del cual las poblaciones que poseían originalmente una identidad singular y distintiva, fundada en una cultura propia, son obligadas a renunciar a esta identidad, con todos los cambios que eso implica en su organización social y su cultura. La desindianización no es

el resultado del mestizaje biológico, sino la acción de fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como una unidad social y culturalmente diferenciada. (Bonfil Batalla 2006, p. 42)

El antropólogo considera que la memoria indígena “preserva el recuerdo de la desventuras pasadas” (p. 189), pero también de un tiempo anterior de armonía, lo que, según él, permite también comprender el pasado colonial como una etapa “transitoria”, “reversible”, para lo cual es necesario volver al auténtico pasado, el precolonial, como (y en esto radica la distancia con el relato nacional indigenista) una fuente de futuro y de fundamento para una subversión indígena contra la nación que los habría sumido en el olvido durante 500 años. Asimismo, piensa que “el regreso hacia el pasado se ha así transformado en un proyecto para el futuro” (p. 189). Aunque este argumento aparece en su *México profundo*, la idea de que es posible recuperar el pasado indígena para abrir el porvenir ya estaba presente en una obra que previamente publicó en 1981: *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, en el que ofrece un número importante de documentos producidos por organizaciones indígenas en reuniones y foros nacionales e internacionales, y en cuya introducción sostiene que la posibilidad de recuperar el pasado precolonial a través de la liberación se debe a que la esencia del mundo mesoamericano estaría intacta. Para él, volver al pasado no significa quedarse ahí, sino que “se trata de actualizar una historia colonizada, liberarla y construir con ella. Es poner fin a un capítulo, cerrar el paréntesis colonial, pasar la página e ir hacia adelante. Es un poderoso llamado hacia el porvenir” (Bonfil Batalla 1981, p. 40).

Desde su lectura del pasado, Bonfil Batalla abogaba por la construcción de una futura nación plural, sustentada en el reconocimiento del “México profundo”, negado por la nación ilusoria del “México imaginario”. El único horizonte de este México imaginario sería volverse la copia de las naciones occidentales en un territorio en donde existen antiguas civilizaciones con sus propios valores y tradiciones, lo cual lo llevaría a su propia decadencia, al continuar sojuzgando a los que constituyen su verdadera esencia. Desde los estudios de la memoria, es interesante que para este pensador “la historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre los que pretenden orientar el país hacia un proyecto de civilización occidental y aquellos que resisten, desde sus modos de vida de origen mesoamericano” (Bonfil Batalla 2006, p. 9). Frente a esta larga historia de negación, existiría una alternativa: “construir sociedades plurales en

las que podrán coexistir sectores sociales con culturas diferentes sin que haya entre ellos relaciones de desigualdad. Es decir, reconocer y aceptar la diferencia, y organizar la sociedad a partir de esta diferencia y no contra ella, como lo hemos hecho hasta ahora” (Bonfil Batalla 1992). Lo que significa reconocer a los indígenas y su memoria histórica. Empero, para Bonfil Batalla, sólo el México profundo posee una memoria (tanto del pasado colonial como del pasado precolonial), mientras que el México imaginario es la encarnación de una historia falsa, de la Historia etnocida.

Como podemos ver, *México profundo* es una síntesis de los nuevos conceptos de etnocidio, de descivilización y de memoria para referirse al pasado colonial y, en una especial dialéctica, al pasado precolonial como antítesis de la Historia etnocida.

Empero, no podemos olvidar que el surgimiento del concepto de memoria para hablar del pasado indígena y de un futuro distinto fue también producto de la aparición de las organizaciones indígenas y de la ideología indianista en América Latina, con las que el antropólogo mexicano guardaba una estrecha cercanía y colaboración.

La aparición de las organizaciones indígenas en América Latina desde fines de los años sesenta y los años ochenta se llamó el “despertar indígena” (Materne 1976) y después la “emergencia indígena” (Bengoa 2000). Este fenómeno respondió a múltiples factores, entre ellos el declive de los regímenes corporativistas de los años entre 1940 y 1960, la aparición de la guerrilla revolucionaria, la instalación de dictaduras, así como la aplicación de políticas neoliberales (Le Bot 2009). En un contexto polarizado entre las izquierdas revolucionarias y las fuerzas conservadoras antirrevolucionarias, las organizaciones indígenas ofrecieron un espacio distinto cuya militancia se sustentó no en el concepto de clase sociales, ni exclusivamente en la ideología antiimperialista, sino en la afirmación de una nueva identidad cultural respaldada en una lectura específica del pasado, tanto colonial como precolonial. Para ello, fue fundamental la recuperación de figuras del pasado como líderes de una resistencia indígena transhistórica que pervive en la memoria de los pueblos. Éste fue el caso en Perú con Tupac Katari o en México con Jacinto Canek o Cuauhtémoc, percibidos como defensores de sus modos de vida ante los colonizadores y como miembros de una identidad cultural particular y ya no exclusivamente nacional, aunque tales personajes hayan podido desempeñar el papel de los primeros héroes patrios.

Esta concepción de un pasado de resistencia forma parte de la ideología indianista gestada por las organizaciones indígenas y caracterizada por la reivindicación de la civilización prehispánica y de su memoria

colectiva frente a la barbarie occidental.⁴ En México, si bien las primeras organizaciones indígenas no surgieron en oposición al Estado (Barre 1983), sí constituyeron un nuevo grupo de actores que formularon una identidad étnica y cultural fundamentada en constantes referencias al pasado colonial como causa de los males del presente, y al pasado precolonial como fuente de autenticidad histórica, ambas transformadas en argumento para ser sujetos de nuevos derechos culturales, lingüísticos y colectivos. Algunas de estas organizaciones fueron formadas por profesionistas que habían sabido aprovechar los programas educativos del indigenismo, transformándose en intelectuales (lingüistas, educadores, literatos, historiadores, antropólogos) que constituyeron un puente entre su comunidad, los antropólogos y las instancias gubernamentales. La referencia al pasado y a la identidad tuvieron como motor la demanda de reconocimiento de derechos históricos, expresados como la recuperación de la cultura, de las lenguas y de las tradiciones. Como explica Natividad Gutiérrez Chong, “esta ideología se inspira de un poderoso llamado a un etno-simbolismo para alcanzar objetivos políticos, de interés personal, y varios tipos de pactos y de acuerdos para que la población étnica logre una mejora social al interior del Estado-nación” (Gutiérrez Chong 2001, p. 158).

Aunque el propósito de este artículo no es un análisis de estas organizaciones, sí podemos mencionar que hacia los años setenta diversos intelectuales y organizaciones indígenas realizaron numerosos foros, congresos y reuniones en los que comenzaron a expresar esta nueva ideología y el objetivo de recuperar las identidades indígenas y su memoria (del pasado prehispánico). En otra ocasión ya hemos hablado de las referencias al pasado colonial y precolonial por parte de las organizaciones indígenas en los años setenta, mismas que destacaban la necesidad de recuperar la memoria para construir un futuro nuevo caracterizado por el reconocimiento de la pluralidad cultural como horizonte de espera (Hernández Reyna 2017).

Aquí nos referimos a estos colectivos para señalar que la conceptualización de la memoria indígena en *México profundo* no salió de la nada, sino que es el espejo del intenso activismo memorial, tanto de la antropología crítica como de la militancia indígena. Estas reivindicaciones posicionaron un sentido del pasado colonial como una clave explicativa del presente, que Bonfil Batalla recuperó para elaborar una

⁴ Como se afirma en “Objetivos de la Federación Indígena Puerto Ayacucho, Territorio Amazonas” (Grünberg 1979).

relectura del pasado que apunte al futuro, imaginado como la construcción de una comunidad plural.

Consideraciones finales

Quisiéramos cerrar estas reflexiones sobre la historia de la memoria indígena retomando la idea de que existen perspectivas que sostienen una concepción espontánea y acrítica de la memoria fundada en la necesidad de reparar a las víctimas. Éste es el caso de la historia contada desde el concepto de etnocidio, que hace referencia al pasado colonial como un tiempo negativo, y desde la memoria indígena plantea el valor positivo del pasado precolonial para la construcción del futuro. Si bien esta relectura del pasado, surgida a finales de los años sesenta, sentó las bases para pensar una sociedad que reconoce y valora la pluralidad cultural, al mismo tiempo se funda en un régimen memorial que vincula la identidad, el dolor traumático y el reconocimiento excepcional. Algunos trabajos han mostrado que la percepción de los indígenas como entidades determinadas por un origen prehispánico prístino, ha sido el fundamento de nuevos derechos asociados a los nuevos pactos multiculturales que reafirman y esencializan identidades de las que difícilmente pueden liberarse los grupos o individuos que son categorizados como tales (Boccaro y Ayala 2013). Sin embargo, esto sólo es una cara de la moneda, pues, como vemos, la lectura negativa del pasado colonial también ha sido un elemento clave en la búsqueda de medidas para liberar a los indígenas del peso del *continuum* colonial. Esto ubica a los grupos indígenas en una versión maniquea de la historia, además de que les otorga un lugar incuestionable como víctimas desde hace cinco siglos. Paradójicamente, si antes se lanzaba una acusación contra el proyecto mestizo como un mito tendiente a una homogeneidad social, cultural y nacional, pensar a todos los indígenas como víctimas no escapa mucho a una visión homogeneizante que termina por dividir el orden social entre “buenos y malos”, entre aquellos con memoria y los que representan la Historia o, por decirlo de otro modo, quienes encarnan el México profundo y el México imaginario (versión nacional del Occidente colonialista). Además, la vinculación traumática con el pasado colonial conlleva una concepción en que los indígenas tienen acceso a ciertos derechos en la medida en que se los entiende como víctimas ancestrales.

La calidad de víctima otorga una posición incuestionable: a la víctima se la repara, no se la cuestiona (Giglioli 2016). En el caso de los pasados coloniales y de aquellos que se afirman como víctimas ancestrales, se

genera el problema de la excepcionalidad de ese estatus, que también se transforma en una posición deseable en la que potencialmente cualquiera puede entrar, más aún cuando del pasado en cuestión nos separan cinco siglos a los cuales sólo se pretende acceder a través de una memoria que habría permanecido viva en los pueblos (aunque no quede del todo claro cómo ni bajo qué mecanismos, más allá de posturas que sólo dan por hecho que los indígenas han resistido y preservado su identidad, así como el recuerdo colectivo de los agravios). Asimismo, la interpretación del pasado colonial como un tiempo exclusivamente caracterizado por la dominación, la opresión y la destrucción cultural, favorece una nueva concepción de las identidades como si éstas estuvieran principalmente constituidas por el sufrimiento. Naturalmente, tal dispositivo pregonado como un mecanismo de armonización social o como vía para la refundación del pacto social (como la nación pluricultural), no están exentos de convertirse en una constante reapertura de las heridas bajo el discurso de las víctimas de todos los tiempos. Dicho sea de paso, esto se ha puesto recientemente de manifiesto con la demanda hecha por el presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador para que España presente disculpas a los pueblos indígenas por la conquista. A cincuenta años de que apareciera una interpretación memorial del pasado colonial, y a pesar de cambios considerables en el discurso político y en las políticas dirigidas a los indígenas a título de víctimas históricas, hemos vuelto ahí donde esta historia había comenzado: la denuncia de un etnocidio iniciado hace 500 años ante el cual se exige reconocimiento. Pareciera entonces que el pasado colonial se transformó en una llaga a la que se le puede echar sal para que nunca cierre, pues sanarla hasta hacer desaparecer el dolor suprimiría la *identidad doliente* cuyo olvido es precisamente lo que se impugna constantemente. ¿Qué hacer entonces? ¿Volver a la historia nacional desmemoriada? Quedan caminos alternativos: por un lado, buscar dispositivos memoriales que no sean exclusivamente victimistas ni traumáticos, sino capaces de restituir la calidad de agentes de los actores implicados en un pasado que es más que la eterna oposición entre buenos y malos o entre la memoria y la historia; por otro, comenzar a pensar en una pluralidad memorial capaz de dar cabida a la multiplicidad y complejidad de experiencias de las que están hechos los pasados coloniales. Sin embargo, eso implicaría revalorar el conocimiento histórico en un diálogo con la pluralidad memorial y más allá de una memoria histórica dominante y homogeneizante, pero también más allá del relato nacional igualmente unitario. Quizá sea un buen camino para dar su justo lugar a un pasado lejano que, a pesar de 500 años, sigue siendo percibido y preservado como un “pasado que no pasa”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1975, “Etnocidio en México: una denuncia irresponsable”, *América indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, vol. 35, no. 2, pp. 405–418.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1957, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, UNAM, México.
- Balandier, George, 1951, “La situation coloniale. Approche théorique”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 11, pp. 44–79.
- Barre, Marie-Chantal, 1983, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, 1974, “Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, Mexico”, *Critique of Anthropology*, no. 1, vol. 1, pp. 74–102. <<https://doi.org/10.1177/0308275X7400100105>>
- Bengoa, José, 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Boccaro, Guillaume y Patricia Ayala, 2013, “Patrimonializar al indígena. Imagenación del multiculturalismo neoliberal en Chile”, *Cahiers des Amériques Latines*, no. 67, pp. 207–228. <<https://doi.org/10.4000/cal.361>>
- Bonfil Batalla, Guillermo, 2006, *México profundo. Una civilización negada*, De Bolsillo, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1992, “Las sociedades plurales. Entrevista a Guillermo Bonfil Batalla”, *Alternativa Latinoamericana*, no. 10, pp. 55–63.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1981, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.
- Césaire, Aimé, 1950, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, París.
- Ener, Guillaume, 2006, *La société des victimes*, La Découverte, París.
- Florescano, Enrique, 1991, “Bonfil Batalla: notas para una semblanza”, *Boletín Americanista*, no. 41, pp. 287–290.
- Gamio, Manuel, 1916, *Forjando patria (pro nacionalismo)*, Porrúa, México.
- García Mora, Carlos y Andrés Medina (comps.), 1986, *La quiebra política de la antropología social en México*, tomo II, “La Polarización”, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- García Mora, Carlos y Andrés Medina (comps.), 1983, *La quiebra política de la antropología social en México*, tomo I, “La Impugnación”, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Giglioli, Daniele, 2016, *Crítica de la víctima*, Herder, Barcelona.
- Grünberg, Georg, 1979 (coord.), *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la segunda reunión de Barbados*, Nueva imagen, México.
- Grünberg, Georg (coord.), 1972, *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos*, Tierra Nueva, California.

- Gutiérrez Chong, Natividad, 2001, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, México.
- Hartog, François, 2013, *Croire en l'histoire*, Flammarion, París.
- Hartog, François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Seuil, París.
- Hernández Reyna, Miriam, 2017, “Memoria histórica y pluralidad cultural en México: un nuevo imaginario sobre el pasado ‘indígena’ para un futuro posible”, *Cambios y Permanencias*, vol. 8, no. 2, pp. 736–768. <<https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/7811>>
- Jaulin, Robert, 1995, *L'Univers des totalitarismes. Essai d'ethnologie du non-être*, Loris Talmart, París.
- Jaulin, Robert, 1977, *Les chemins du vide*, Christian Bourgois éditeur, París.
- Jaulin, Robert, 1974, *La décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, Complexe, Bruselas.
- Jaulin, Robert, 1972, *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la Terre de Feu les civilisateurs instruisent leur propre procès*, Fayard, París.
- Koselleck, Reinhart, 1990, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, l'ÉHESS, París.
- Le Bot, Yvon, 2009, *La grande révolte indienne*, Robert Laffont, colección Le Monde Comme Il Va, París.
- Lecouvey, Marie, 2022, “Nos ancêtres les aztèques”? *Beaux-Arts et identité nationale au Mexique 1861–1911*, l'Harmattan, París.
- Lefranc, Sandrine y Sarah Gensburger, 2023, *La mémoire collective en question(s)*, Presses Universitaires de France, París.
- Lévi-Strauss, Claude, 1955, *Tristes tropiques*, PLON, París.
- López Caballero, Paula, 2017, *Indígenas de la Nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII–XXI)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Materne, Yves, 1976, *Le réveil indien en Amérique Latine*, Cerf, París.
- McDonnel, Michael y Dirk Moses, 2005, “Raphael Lemkin as Historian of Genocide in the Americas”, *Journal of Genocide Research*, vol. 7, no. 4 pp. 501–521, <<https://doi.org/10.1080/14623520500349951>>
- Medina, Andrés, 2000, “Los ciclos del indigenismo: la política indigenista en el siglo xx”, en Natividad Gutiérrez Chong, Marcela Romero Jarcia y Sergio Sarmiento Silva (comps.), *Indigenismos. Reflexiones críticas*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 63–80.
- Michel, Johann, 2015, *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- Pérez Vejo, Tomás, 2008, *España en el debate público mexicano, 1836–1867. Aportaciones para una historia de la nación*, El Colegio de México/Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- Ramírez, Fausto, 1988, “Dioses, héroes y reyes mexicanos en París, 1889”, *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte. Memorias del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, México, pp. 201–258.
- Ribeiro, Darcy, 1976, “Os protagonistas do drama indígena”, *Actes du XLIII Congrès des Américanistes, Société des Américanistes*, vol. 3, pp. 465–478.
- Ribeiro, Darcy, 1970, *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil*, Vozes, Brasil.
- Rouso, Henry, 2013, *La dernière catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporain*, Gallimard, París.
- Rufer, Mario y Valeria Añón, 2021, “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente”, *Tabula Rasa*, no. 29, pp. 107–131, <<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>>
- Sarlo, Beatriz, 2005, *Tiempo pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1972, *Sociología y subdesarrollo*, Nuestro Tiempo, México.
- Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil Batalla, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, 1970, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro tiempo, México.
- Wolf, Eric y Joseph Jorgensen, 1971, “Antropología en pos de guerra”, *América indígena*, vol. 31, no. 2, pp. 429–449.
- Zermeño Padilla, Guillermo, 2011, “Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto”, Böttcher, Nikolaus, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres, 2011, *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, El Colegio de México, México, pp. 283–318.

Recibido el 1 de julio de 2024; aceptado el 13 de septiembre de 2024.

Neutralización del pasado colonial en la patologización de las memorias: el ejemplo de la Guerra de Argelia

[Neutralization of the Colonial Past in the Pathologization of Memories: The Case of the Algerian War]

SÉBASTIEN LEDOUX

Université de Picardie Jules Verne

ledoux.sebastien5@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8603-0734>

Resumen: Las memorias del pasado colonial de la Guerra de Argelia han sufrido diferentes evoluciones en Francia desde la independencia de Argelia en 1962. Distintos grupos han estructurado relaciones específicas con este pasado, mientras que el Estado-nación siguió una política categórica desprovista de narrativa histórica durante las primeras décadas antes de inaugurar una narrativa oficial como parte de una mutación general de su marco narrativo, así como de su trama temporal. Este artículo propone entonces un enfoque diacrónico de estas memorias que presta atención a las experiencias del tiempo que irrigan y modifican. Entre el finalismo colonialista y el proceso de patologización, estas memorias de la Guerra de Argelia ilustran el juego de temporalidades que remiten a nuestra sociedad presentista.

Palabras clave: colonial, descolonización, presentismo, memoria, narrativa

Abstract: Memories of the colonial past of the Algerian War have undergone various developments in France since Algeria's independence in 1962. Different groups structured specific relationships to this past, while the nation-state pursued a categorical policy devoid of historical narrative during the first decades, before opening up an official narrative as part of a general mutation of its narrative framework as well as its temporal plotting. This paper thus proposes a diachronic approach to these memories that pays attention to the experiences of time that they imbue and modify. Between colonialist finalism and the process of pathologization, these memories of the Algerian war illustrate the interplay of temporalities that refer to our presentist society.

Keywords: colonial, decolonization, presentism, memory, narrative

Narrativa nacional y régimen de temporalidad

Como parte del segundo periodo de colonización que afectó en gran medida a África y Asia Oriental, Francia tuvo una historia colonial con Argelia desde 1830 hasta la independencia de ese país en 1962 (Singaravélou 2023). Este largo pasado colonial abarca diferentes etapas y presenta diferentes especificidades. Su estatus administrativo convirtió

a este territorio en tres departamentos franceses y la organización de una colonización de asentamientos vio la llegada de un gran número de franceses a partir de mediados del siglo XIX. Surgió así una sociedad colonial dividida en dos estados profundamente desiguales: los colonos, franceses de Argelia, y los colonizados llamados “musulmanes franceses” (Bouchène *et al.* 2014). El rasgo estructurante de este pasado colonial es la explotación de los territorios y la dominación de las poblaciones colonizadas (árabes y cabilas) a través de la violencia y la subvaloración jurídica, social y política. Esta subvaloración fue decretada para los colonizados por el código de indigenidad votado por el Parlamento en 1881, el cual los priva de varios derechos civiles. Se extendió a todos los territorios coloniales en 1887 y dividió a la población dentro del imperio colonial francés en dos categorías: *ciudadanos franceses* y *súbditos nativos franceses*. En consecuencia, este estatuto de los súbditos franceses extendió en las colonias un vocabulario y una condición de desigualdad heredados de la sociedad del Antiguo Régimen anterior a la Revolución Francesa. También continuó lo que la monarquía había establecido con el Código Negro en 1685 en las colonias esclavistas de América y el Océano Índico: un derecho despectivo específicamente colonial que autoriza la práctica de la esclavitud en estos territorios mientras que está prohibida en la Francia continental (Niort 2023). Sin embargo, un relato ficticio diferente de esta situación colonial se construyó en el espacio público desde los inicios de la colonización y que se desarrolló particularmente bajo la Tercera República. Esta narrativa nacional presenta a Francia como un país que emancipa a las poblaciones colonizadas proporcionándoles la modernidad de la que estaban privados: modernidad económica a través de la tecnología, modernidad política a través de la nacionalidad y modernidad social. Tal discurso colonial llegó a toda la sociedad al difundirse a través de producciones visuales (carteles, estatuas), eventos (exposiciones coloniales) y la enseñanza de la historia en las escuelas a partir de los ocho años (Blanchard 2008).

Al igual que en otros países europeos, la situación colonial de Francia formaba parte de un nuevo régimen de temporalidad que se inició a finales del siglo XVIII (Koselleck 1979). Con respecto a la política y su propia continuidad temporal, la construcción de narrativas nacionales testimonia la secularización que se estaba llevando a cabo entonces en Occidente. Los acontecimientos pasados y presentes, así como los futuros individuales y colectivos, dejan de ser interpretados por ciertas élites en un marco religioso donde el destino y la voluntad divina organizan las temporalidades, así como las acciones humanas. El nuevo marco

interpretativo erige a la historia como matriz temporal. Este tiempo histórico y ya no providencial establece cadenas causales que explican los acontecimientos del pasado y traza un horizonte de expectativa colectiva por el Progreso que los Estados-nación están destinados a realizar. Las narrativas nacionales se formalizaron en una transformación secular de las sociedades occidentales que ve surgir una interpretación del curso de la historia, ya no en términos de fatalidad, sino de continuidad y significado (Anderson 1996, p. 25). Guerras, crisis, revoluciones y otros acontecimientos son trasladados por los líderes de los Estados a un tejido narrativo que celebra la perdurabilidad de la nación y el triunfo de los valores que encarna (Civilización, Bien, Progreso, Libertad, Igualdad, Democracia, etcétera). Este entramado narrativo se materializa en las personas a las que se rinde un homenaje público. Si la invención de la narrativa nacional puede interpretarse como el resultado de un descentramiento de lo divino en la conciencia histórica, esta invención va acompañada de una permanencia en términos de formas de sacralización. La transferencia de lo sagrado concierne a vectores espacio-temporales que se crean como instrumentos de difusión de las narrativas nacionales a los miembros de la comunidad nacional, llamados los nacionales, que no comparten lazos de parentesco, profesionales o culturales entre sí, pero que están inscritos por la política en la misma experiencia y destino históricos. Monumentos, estatuas (Lalouette 2018), toponimias, festivales (Ihl 1996), funerales (Ben-Amos 2013), himnos nacionales (Francfort 2004) y conmemoraciones establecen rituales sociales cuya función es crear una nueva comunidad así nacionalizada por una narrativa que sitúa a sus miembros en una experiencia histórica común, inscrita en la larga duración del Estado-nación. Como toda narrativa, la narrativa nacional construye una trama que involucra actores, problemáticas y, sobre todo, temporalidad (orígenes, problemáticas-situaciones/resoluciones, futuros). Para el filósofo Paul Ricœur, la narración es, en efecto, “el guardián del tiempo en la medida en que sólo se piensa en él como un tiempo que se cuenta” (Ricœur 1985, p. 435). En este contexto, “la invención de la trama es una operación fundamental en la reconfiguración de nuestra experiencia temporal” (Ricœur 1983, p. 13). Podemos notar la invención de tramas de la historia de la nación de carácter estatutario (predestinación, finalismo, excepcionalidad, vocación universal) y temporal (tradicción, edad de oro, progreso, crisis, renacimiento, decadencia, horizonte de expectativa), que van acompañadas de puntos de referencia (relato de los orígenes, celebraciones de acontecimientos significativos, celebraciones de personajes históricos). En una búsqueda de

coherencia narrativa propia de la narración, la construcción de estas tramas de historias nacionales fabrican linealidades artificiales (*continuum*, secuencia causal de hechos, ordenamiento cronológico) que abandonan cualquier posibilidad de contingencia y discontinuidades históricas. El finalismo histórico de las sociedades nacionales sustituyó así la narración providencial de la esencia divina. Estas construcciones de tramas narrativas están ligadas a objetivos políticos (unidad, integridad territorial, soberanía) en el sentido de que hablan de la existencia inmanente de la nación en un “ya está”, así como de una continuidad temporal en la que una colectividad nacionalizada llamada “comunidad”, “pueblo” o “cultura” evoluciona según el país. De esta manera, la narrativa nacional activa un proceso de naturalización del vínculo nacional con los habitantes de un territorio intrafronterizo. Cuenta una historia que involucra a estos habitantes en una pertenencia natural a la nación a través de la construcción de un “nosotros” histórico, que en realidad es la invención de un pasado para ser compartido.

En el proyecto colonial dirigido por Francia, las poblaciones “indígenas” no estuvieron ausentes de este “nosotros” histórico y finalista. Están incluidas en la misma matriz narrativa que describe a estas poblaciones en una otredad inicial (“lo nativo”) pero transformada por una obra de civilización llevada a cabo por el Estado-nación. Entre los discursos que han construido esta matriz narrativa, el discurso escolar es uno de sus principales componentes. El proyecto de los pedagogos representados por la figura de Ernest Lavisse, historiador y editor de libros de texto de historia elemental (los “Petits Lavisse”), fue enraizar definitivamente el nuevo régimen republicano basado en el amor a la nación entre las generaciones más jóvenes. En un país que ha estado cambiando constantemente su régimen político durante un siglo, la cuestión de la continuidad de la república dentro de la nación más allá de una generación es un desafío central para los republicanos en el poder a finales del siglo XIX. Su narración histórica implica la construcción de una trama que debe crear un proceso de vinculación emocional en los estudiantes. La producción de una narrativa secular unificada, continua y progresista —la historia sagrada fue eliminada del currículo por las leyes Ferry en 1882— de la historia de Francia, que reunía el pasado monárquico y el de la Revolución Francesa, fue obra de los autores de los planes de estudio y los libros de texto para la escuela primaria durante la década de 1880, en un país que instituyó la escolarización gratuita (1881) y obligatoria (1882) para todos los niños de seis a trece años. La estructuración de esta narrativa escolar se desarrolló en torno a grandes personajes y acontecimientos. A partir de los programas de

1882, se trataba de instruir a los niños de la escuela primaria (de seis a ocho años) con “historias familiares y charlas sobre los más grandes personajes y los principales hechos de la historia nacional”. Así, esta narración histórica se construye y estructura en torno a dos grandes componentes: los grandes personajes (Clodoveo, Carlos Martel, Carlomagno, Juana de Arco y Napoleón, principalmente) y los grandes acontecimientos que más tarde se denominarán “historia-batalla” porque a menudo cubren batallas victoriosas.

El “nosotros” histórico de la narrativa colonial

La historia colonial se inserta en la configuración de esta narrativa y trama temporal. El libro de texto de la *Historia de Francia*, escrito por Ernest Lavisse a principios del siglo XX para maestros de primaria y alumnos (niños de ocho a diez años), ilustra esta integración del pasado colonial en la construcción de una trama temporal finalista y nacional. Este libro se publicó muchas veces hasta después de la Segunda Guerra Mundial: varias generaciones de jóvenes franceses fueron impulsados a aprender esta narración histórica con su maestro. Dos pasajes de la *Historia de Francia* se ocupan de la obra colonial en un capítulo titulado “Las conquistas de Francia” que integra en este “nosotros” histórico a diferentes poblaciones: los “árabes”, los “negros” y los “hombres amarillos” (Lavisse 1913, p. 163).

La primera parte trata de la conquista del África subsahariana y presenta a una sociedad africana dominada por la esclavitud, que “es una cosa abominable”. El texto evoca entonces al francés Brazza, “un hombre admirable”, que llegó al Congo para hacer obedecer a los habitantes y conquistar el territorio aboliendo la esclavitud. La lección de historia concluye con sus palabras: “Esto demuestra que Francia es buena y generosa con los pueblos que ha subyugado” (p. 167). Aunque las prácticas de esclavitud en el África subsahariana seguían estando muy presentes a finales del siglo XIX, y aunque Francia emitió un decreto para abolir la esclavitud en 1905 en África occidental (Botte 2000), el libro de historia infantil no menciona la introducción del trabajo forzado por parte de Francia para las poblaciones colonizadas en estas regiones.¹

La segunda parte de la *Historia de Francia* se refiere a la conquista de Argelia y a los beneficios de la colonización francesa, en particular a través de la escuela. Se explica a los niños que la guerra de conquista estuvo marcada por batallas heroicas como la de Mazagrán. En un giro

¹Véase el caso de Senegal en Tiquet 2019.

muy significativo de la conquista de los territorios, se presenta a los alumnos la historia de una fortaleza en Argelia que fue defendida victoriosamente por 123 soldados franceses, asaltados por doce mil árabes, que se presentan como “soldados muy valientes” pero que finalmente tienen que rendirse ante el “valor” de los franceses (p. 164). El siguiente capítulo, dedicado a una escuela en Argelia, presenta un país ahora sujeto a Francia en el que se embellecen las ciudades y se construyen nuevos pueblos. La escuela se representa con la imagen de un aula de niños de primaria (p. 165) que junta a “niños franceses” y “pequeños árabes” que se benefician de la misma educación por parte del “maestro francés”. En la afirmación de este “nosotros” histórico, el libro de texto especifica que “los árabes son buenos colegiales [que] aprenden tan bien como los niños franceses”. El horizonte de expectativa temporal (la misión civilizadora de la colonización) se afirma claramente: “Francia quiere que los pequeños árabes estén tan bien educados como los niños franceses. Esto demuestra que nuestra Francia es buena y generosa con los pueblos que ha subyugado” (p. 166). Esta labor de educación de los niños argelinos en igualdad de condiciones no corresponde a la situación histórica. Los trabajos científicos sobre este tema han puesto de relieve los pocos argelinos que asistieron a la escuela durante todo el periodo de la colonización, al igual que en las otras colonias (Reynaud-Paligot 2020). Contando las escuelas privadas y públicas, el historiador Ageron estima que “en total, sólo el 18 % de los niños argelinos recibieron una educación primaria: esto siguió siendo un privilegio” (Ageron 1979, p. 535). A pesar de una ordenanza promulgada en 1944 que establecía la escolarización obligatoria, la situación apenas cambió y los niños argelinos siguieron siendo masivamente excluidos de la escuela primaria. Durante la guerra, entre 1955 y 1960, el ejército se esforzó por educar a los niños argelinos en las escuelas primarias bajo su autoridad directa. Los estudiantes eran atendidos por reclutas que se convirtieron en sus maestros. Este esfuerzo fue precisamente parte de una acción propagandística de “pacificación” del ejército para alejar a los niños de la influencia del FLN y mantener una Argelia francesa mostrando a las familias argelinas que cuidaban bien a sus hijos (Hadj-Ahmed 2022). En 1959, el general Challe envió una carta a los soldados-maestros pidiéndoles que comunicaran a los estudiantes sobre su acción: “Díganles que ustedes son 954 soldados-maestros en Argelia y el Sahara cuya misión es ayudarlos a descubrir los valores de nuestra civilización. Díganles lo hermosa, lo grande, lo generosa que es Francia” (Hadj-Ahmed 2024, pp. 98–99). Encontramos aquí los mismos términos y el mismo mito —una Francia generosa— que en la *Historia de Francia* de Lavissee, que

se enseñaba a los niños franceses desde principios del siglo xx. El capítulo sobre las conquistas coloniales concluye con una descripción del imperio francés de la siguiente manera:

Los países que poseemos son veinte veces más grandes que Francia. Están habitados por cincuenta millones de hombres. Hombres blancos como nosotros en el norte de África, hombres negros en otras partes de África, hombres amarillos en Indochina. En todas partes, Francia enseña a trabajar. Creó escuelas, carreteras, ferrocarriles, líneas de telégrafo. Francia tiene derecho a enorgullecerse de sus conquistas. (Lavisee 1913, p. 168)

El “nosotros” nacional histórico del proyecto colonial se construye mediante dos características, ambas en el seno de una distinción entre los colonizados “obedientes” y los franceses “generosos”. Pero estos dos grupos están unidos en una misma trama temporal: el Progreso de una civilización que realiza el bien universal en diferentes territorios de todo el mundo compuesto por diferentes poblaciones. En los cuadernos de los escolares franceses de la década de 1960 encontramos la persistencia de esta narrativa de la nación basada en la historia-batalla y los grandes hombres (Clodoveo, Carlos Martel, las Cruzadas, Napoleón), a pesar del cuestionamiento de las prescripciones y los análisis realizados en su momento por las revistas educativas de la época.

El periodo de descolonización que condujo a la independencia en los decenios de 1950 y 1960 no se limitó a una dimensión política. Esta conmoción contiene también una dimensión narrativa y temporal para el Estado-nación francés: ¿qué hacer con este “nosotros” histórico? ¿En qué nueva trama temporal podemos contarnos ahora? Con una excepción que mencionaremos, el Estado luchó durante treinta años para contar esta historia. La independencia de Argelia en 1962 significó el fin del imperio colonial. Marca una ruptura fáctica que reduce el territorio de Francia. Es también una ruptura narrativa considerable para una nación que ha construido su Estado desde la Edad Media, en el régimen monárquico republicano, sobre la ampliación territorial como elemento constitutivo de su continuidad política y de la construcción de su trama temporal (Ledoux 2021; Anderson 1996).

¿Una descolonización narrativa después de 1962?

En consecuencia, la descolonización rompió la configuración de una trama temporal de la nación francesa, y esta brecha se mantuvo durante décadas en el silencio del Estado sobre su historia colonial. Esta política del olvido tiene un corolario jurídico tradicional: la amnistía.

En la década de 1960, el Estado llevó a cabo una política muy activa de amnistías, que después continuó. Los numerosos decretos y leyes de amnistía aprobados durante la década de 1960 hacían referencia a los combatientes argelinos encarcelados (marzo de 1962), a los autores militares de “actos cometidos en el contexto de operaciones de aplicación de la ley contra la insurrección argelina” (marzo de 1962), a los militares golpistas (1966), a los miembros de la OEA (1968) y a los desertores, a los “portadores de maletas” (miembros de las Redes Jeanson) y a los rebeldes (1964, 1966). Estas medidas prohíben cualquier enjuiciamiento penal en el futuro. Tales políticas de olvido y amnistía se consideraron los instrumentos esenciales para la pacificación de una sociedad para salir del ciclo de violencia. Sin embargo, al anular de inmediato la posibilidad de que las víctimas pudieran recurrir a los juicios, la amnistía impidió que las instituciones judiciales mencionaran públicamente la violencia cometida durante la Guerra de Argelia, identificaran a los responsables e iniciaran una forma de conmemoración de este pasado.² A esta evasión se suma la ausencia de una narrativa oficial por parte del Estado sobre la guerra, que no se reconoce como una guerra. En los textos y discursos oficiales siempre se habla de “operaciones” o “acontecimientos”. Ninguna conmemoración, ningún lugar para la memoria fue instituido por el gobierno en estos años. La política conmemorativa de De Gaulle fue de esta forma muy activa a la hora de ofrecer a los franceses un pasado común, pero se centró exclusivamente en las dos guerras mundiales. El presidente De Gaulle, el arquitecto de la descolonización de Argelia, la presentó como una fatalidad que iba en la dirección de la historia (Shepard 2012). Compromete a los franceses con una nueva narrativa nacional sobre la modernidad del país basada en dos pilares: su soberanía a través de su energía nuclear en el contexto de la Guerra Fría, y el desarrollo económico y material de la sociedad para mejorar las condiciones de vida de los franceses en el contexto de los Treinta Gloriosos. Las construcciones de las tramas temporales de la nación se contraen así en la metrópolis y ya no en la conquista y la misión universalista de Francia.

Sin embargo, aquí es esencial distinguir entre las escalas de la memoria (Crivello 2010). En el nivel social de los grupos o en el nivel local de los municipios (Castagnez 2021) no ha habido silencio, ni mucho menos olvido. Por ejemplo, ya en la década de 1960 se observaron prácticas conmemorativas por parte de los franceses en Argelia conocidos

²Sobre el papel de los juicios en la conmemoración de los crímenes, véase Osiel 2006.

como *pieds-noirs*,³ o los franceses anticolonialistas en relación con la masacre de Charonne (Dewerpe 2006). Aquí no hay una narrativa nacional, sino prácticas que estructuran las memorias colectivas de los diferentes grupos heredadas de la guerra.

Ahora bien, en el nivel nacional las políticas aplicadas no son políticas conmemorativas en el sentido narrativo del término, sino políticas materiales y categóricas dirigidas a tres grupos: los franceses en Argelia, los reclutas y los harkis.

El clima de violencia que prevaleció entre 1961 y 1962 hizo imposible que los franceses en Argelia tuvieran perspectivas de futuro en un país que se independizó el 5 de julio de 1962. Casi un millón de ellos cruzaron el Mediterráneo contra su voluntad para establecerse en un país que no conocían. A finales de 1961, el Estado creó un estatuto de repatriación para otorgarles acceso a prestaciones y derechos a la vivienda, así como a empleos reservados en los sectores público y privado (Scioldo-Zürcher 2010). Durante varios años, el Estado movilizó todos sus servicios para acoger a los repatriados. Además, el gobierno acabó por ceder a las exigencias de las asociaciones de repatriados con una ley de indemnización a las víctimas de la guerra que habían perdido el patrimonio que poseían en Argelia (bienes agrícolas, inmobiliarios, bienes muebles, bienes comerciales) que se votó en 1970 con un objetivo proclamado de reconciliación nacional. Sin embargo, el exilio siguió siendo una experiencia dolorosa, reforzada por un sentimiento de exclusión de la sociedad metropolitana en la década de 1960, volcada hacia otros horizontes. Esta experiencia será la base de una recomposición de la identidad de los *pieds-noirs* en torno a la memoria (Eldridge 2018).

La situación fue muy diferente para los 90 mil harkis, “musulmanes franceses”, reclutados por el ejército francés contra el FLN que lograron cruzar el Mediterráneo al final de la guerra por Francia. La diferencia se debe principalmente a la nacionalidad. Desde la entrada en vigor de los Acuerdos de Evían en 1962, los argelinos que viven en suelo metropolitano ya no son nacionales, sino que se han convertido en extranjeros. Con la ordenanza del 21 de julio de 1962, “las personas con estado civil de derecho local de Argelia y sus hijos” que deseen conservar la nacionalidad francesa deben solicitarla en suelo metropolitano. Una pequeña minoría de musulmanes notables, funcionarios electos o militares, y que habían hecho esta elección, se beneficiaron de una

³Véase el estudio de la antropóloga Michèle Baussant sobre las peregrinaciones religiosas anuales de Santa Cruz a Nîmes tras el traslado de la estatua de la Virgen de la iglesia de Orán en 1965 (Baussant 2002).

política de integración bastante equivalente a la de los franceses en Argelia. Pero la gran mayoría de los harkis no fueron reconocidos por las autoridades públicas en el estatuto de repatriados de 1961 ni en el de refugiados políticos. Estos musulmanes franceses se convirtieron en extranjeros. Incluso si finalmente se les concedió la nacionalidad francesa, sufrieron un trato discriminatorio por parte del Estado que de hecho prolongó el trato colonial hacia estas poblaciones argelinas (Besnaci-Lancou y Moumen 2008). Entre 1962 y 1969, cerca de 42 mil harkis fueron colocados a su llegada en campos militares de tránsito situados en el sur de Francia (Larzac, Bourg-Lastic, Rivesaltes, Rye-Le-Vigeant, Saint-Maurice-l'Ardoise, entre otros). Aunque la mayoría de los campos se cerraron gradualmente durante esa década, los campos de Bias y Saint-Maurice-l'Ardoise continuaron, administrados bajo el control de oficiales del ejército. La calificación de estas poblaciones como “irredimibles” por parte de la administración debido a su condición (enfermos, discapacitados, ancianos o desarraigados y viudas), justificó su confinamiento y su apoyo médico-social. Sin embargo, estos harkis fueron objeto de intimidación y vejación en estos campos, de una estricta supervisión de su vida cotidiana y de condiciones de vida precarias. Este trato discriminatorio de los harkis en Francia es la continuación de una relación colonial en el trato de las poblaciones “musulmanas” consideradas sucesivamente inmaduras, sospechosas, peligrosas e indeseables. A partir de finales de la década de 1980, el Estado introdujo una política pública específica hacia ellos (empleo, vivienda).

La década de 1970 vio la aparición de un tercer grupo al que se dirigieron las políticas del Estado con respecto a la Guerra de Argelia. Inicialmente simples reclutas que realizaban su servicio militar en Argelia para garantizar operaciones de aplicación de la ley dentro del territorio francés, los 1.2 millones de hombres llamados a filas en total no eran considerados veteranos en 1962. Desde los primeros años de la guerra, algunos fundaron asociaciones para defender los derechos de los ex soldados, incluida la Federación Nacional de Ex Soldados de Argelia (FNACA), que tenía el mayor número de miembros. Tan pronto como terminó la guerra, todas las asociaciones de reclutas exigieron al Estado el reconocimiento de la condición de veteranos. Finalmente ganaron su caso mediante la ley del 9 de diciembre de 1974 que les concedió el estatuto de veteranos y el acceso a las pensiones reservadas para este régimen.

Entre las décadas de 1970 y 1990, los gobiernos tanto de derecha como de izquierda ayudaron a reconocer y a compensar a grupos específicos por las pérdidas materiales sufridas o por los servicios prestados

durante la guerra. Esto fue hecho por las administraciones a través de la Oficina Nacional de Veteranos y Víctimas de Guerra (ONAC-VG), el Ministerio de las Fuerzas Armadas y el Ministerio de Repatriados, para identificar a los beneficiarios, gestionar el pago de pensiones y subsidios y apoyar a los beneficiarios. Estas políticas públicas tuvieron el efecto de definir administrativamente los grupos destinatarios (veteranos, concriptos, repatriados y harkis). A su vez, los miembros de estos colectivos formaron asociaciones y negociaron con las administraciones interesadas. Estos grupos se fueron convirtiendo tanto en categorías administrativas (repatriados, excombatientes, harkis) como en comunidades de pertenencia e interés, basando su identidad y sus movilizaciones en sus dolorosas experiencias comunes: la pérdida de propiedades y el exilio de los repatriados, los combates y sus consecuencias psicotraumáticas para los reclutas, el sacrificio por la nación y la vida en los campos después de 1962 para los harkis. En este proceso, los actores de las asociaciones se legitimaron ante los poderes públicos como representantes de la totalidad del grupo al que pertenecen y, en ocasiones, ponen de manifiesto su peso electoral. Estos actores producen narrativas homogéneas sobre sus experiencias de guerra y ayudan a forjar identidades colectivas para ellos y sus destinatarios como grupos para preservar la memoria. En contraste, los actores de las políticas públicas tienen interés en considerar a los líderes de las asociaciones como interlocutores representativos de sus respectivos grupos. El aumento de la generalización para designar a los harkis, a los *pièds-noirs* y a los concriptos se desarrolló así durante estas décadas a través de la construcción de políticas públicas, mientras que estos grupos de veteranos, harkis y repatriados se mantuvieron muy heterogéneos (Savarese 2006).

Se trata de diversos “nosotros” que se construyen en el vacío narrativo de un Estado francés que ya no se proyecta en el futuro colonialista universalista de su destino histórico.

Por el lado del Estado, fue ante todo la institución educativa la que se encargó de la narración de la historia colonial. Gracias a una renovación historiográfica dirigida por el Instituto de Historia del Tiempo Presente creado en 1979 (Rouso 2012), el periodo de 1945 a 1970 se integró en los nuevos planes de estudio universitarios y de enseñanza media de 1982. Así, la Guerra de Argelia se aborda a través de la evocación de la creación de la V República en 1958 por De Gaulle. También la violencia colonial (por ejemplo, la práctica de la tortura por parte del ejército francés) se menciona en algunos libros de texto escolares de 1983 en los que el discurso colonialista estaba completamente ausente.

No es el caso del discurso oficial de los jefes de Estado, que prefieren no abordar esa historia, como François Mitterrand, quien declaró en 1981 durante una visita oficial a Argel: “El pasado es el pasado. Miremos ahora resueltamente hacia el futuro” (De Cock y Lantheaume 2013). Estamos en presencia de la continuación del paradigma de amnesia-amnistía, con Mitterrand imponiendo al Parlamento una ley de amnistía para ciertos generales. El único caso de un discurso oficial de un jefe de Estado sobre la Guerra de Argelia recicla el discurso colonial tradicional de una Francia generosa que llevó el progreso a las poblaciones colonizadas. Se trata de la ceremonia organizada por el presidente Valéry Giscard d’Estaing, el 16 de octubre de 1977, en el cementerio de Notre-Dame de Lorette, para rendir homenaje al “soldado desconocido del norte de África” que constituye una importante excepción en este vacío narrativo nacional. Simboliza la inscripción oficial en el más alto nivel del Estado de los combatientes que murieron en Argelia en las sucesivas “generaciones de fuego” desde la Primera Guerra Mundial. Con motivo de esta ceremonia, el presidente Giscard d’Estaing pronunció un discurso que continuaba la narrativa colonialista de Francia. El ejército no se presenta como una fuerza que combate a un enemigo comprometido en una lucha por la independencia, sino como una fuerza que interviene para establecer la paz en el contexto de un conflicto interno entre dos grupos, y que trabaja por el bien de los colonizados. Para el jefe de Estado, el Ejército ha cumplido así

una gran tarea. Se ha esforzado por salvaguardar la vida y la seguridad de la población. Ha evitado el enfrentamiento sangriento de las dos comunidades. [...] Todos los que vivieron en esta tierra durante ese periodo saben que no era tanto el rebelde, el insumiso, el patriota lo que combatía nuestro ejército, sino el terror ciego, la enfermedad, el subdesarrollo y el hambre. ¿Cuántos reclutas han pasado la mayor parte de su tiempo construyendo casas, escuelas, dispensarios, cavando pozos de agua, luchando contra epidemias? [...] Soldados profesionales, soldados eventuales, combatientes voluntarios, combatientes territoriales y harkis lucharon para hacer posible una solución más justa y humana y para preservar el futuro; es gracias a su valentía, a su dedicación y, a menudo, a su sacrificio, que Francia ha podido elegir libremente el camino de la autodeterminación sin verse obligada militarmente a hacerlo. Ella les expresa su gratitud hoy a través de mí.⁴

⁴“Discurso pronunciado por el sr. Valéry Giscard d’Estaing el 16 de octubre de 1977 con motivo de la ceremonia de entierro de un soldado desconocido del norte de África en el cementerio de Notre-Dame de Lorette”, en <<https://www.elysee.fr/valery-giscard-d-estaing/1977/10/16/allocution-de-m-valery-giscard-destaing-a-loc->

El discurso presidencial presenta a los combatientes en una experiencia común de ayuda a los colonizados y al desarrollo del territorio. Todavía se sitúa en este “nosotros” colonial histórico de la misión civilizadora de una Francia generosa que hemos ubicado en el principio del siglo xx. Trabajos recientes sobre la Guerra de Argelia indican que este discurso colonialista fue omnipresente durante la Guerra de Argelia, una guerra que también fue un intento de reconquistar a la población civil argelina (Sacriste 2022; Leroux 2014). Esta progresiva construcción de una trama temporal no se detiene del lado del Estado francés al final del periodo colonial en 1962. Quince años más tarde, un jefe de Estado francés la prolongó en el único acto oficial de conmemoración que tuvo lugar de la Guerra de Argelia durante casi treinta años.

Narrativas restaurativas presentistas

La ley aprobada por el Parlamento el 5 de octubre de 1999, con un amplio consenso político, marcó la entrada del Estado en una fase de conmemoración de este periodo al instituir el término “Guerra de Argelia” en el lenguaje oficial, en lugar de las expresiones “operaciones” o “acontecimientos”. Dos polémicas públicas muy intensas llegaron a cuestionar, justo después, la relación colonial entre Francia y la violencia contra las poblaciones colonizadas a través de la cuestión del reconocimiento de la tortura por parte del ejército francés (en el año 2000) (Branche 2001) y la de la masacre de decenas de argelinos, el 17 de octubre de 1961, en París (en 2001) (House y McMaster 2008). A pesar de una fuerte movilización de los medios de comunicación y de diversos actores voluntarios, políticos y científicos, el Estado no tomó ninguna decisión en esta dirección, en la persona del Presidente de la República, Jacques Chirac, y de su Primer Ministro de izquierda, Lionel Jospin. De hecho, las primeras acciones de conmemoración nacionales se llevaron a cabo en el marco de las políticas categóricas que Francia había estado llevando a cabo durante décadas con tres grupos que ya se habían establecido: reclutas, harkis y repatriados. Por decreto, Jacques Chirac instauró dos días conmemorativos no relacionados con los acontecimientos históricos. El decreto del 31 de marzo de 2003 instituyó cada 25 de septiembre un “Día Nacional de Homenaje a los Harkis y otros miembros de las formaciones auxiliares en reconocimiento de los sacrificios que hicieron como resultado de su compromiso al servicio de Francia durante la Guerra de

[casion-de-la-ceremonie-dinhumation-dun-soldat-inconnu-dafrique-du-nord-au-cimetiere-de-notre-dame-de-lorette-dimanche-16-octobre-1977>](#).

Argelia”. Este decreto perpetúa el principio de un día de conmemoración organizado el 25 de septiembre de 2001 por Jacques Chirac. Esto último formaba parte de una nueva estrategia de acción colectiva de las asociaciones de harkis que, a partir de 2001, iniciaron múltiples acciones legales (denuncias por crímenes contra la humanidad, apología de crímenes de guerra, difamación) para denunciar el trato que Francia les dispensaba. El discurso de Jacques Chirac ya no sólo pone de relieve el compromiso de los harkis con la nación, sino también el sufrimiento que han soportado y que debe ser reconocido.

El decreto del 26 de septiembre de 2003 se dirige a los veteranos, estableciendo cada 5 de diciembre un “Día Nacional de Homenaje a los ‘Muertos por Francia’ durante la Guerra de Argelia y los combates en Marruecos y Túnez”. Al igual que el 25 de septiembre para los harkis, el 5 de diciembre tampoco corresponde a un acontecimiento histórico, sino al día de la inauguración en 2002, en el Quai Branly de París, del Monumento Nacional a la Guerra de Argelia, durante el cual el presidente de la República pronunció un discurso en homenaje a los soldados. Iniciado por Lionel Jospin en 1998, este monumento ha sido objeto de un gran censo de los nombres de todos los fallecidos al servicio del ejército francés con el Ministerio de Defensa y las asociaciones de veteranos y harkis. En este discurso del 5 de diciembre de 2002, el jefe de Estado reunió en un mismo homenaje a todos los combatientes: soldados profesionales, combatientes voluntarios, musulmanes franceses comprometidos con las fuerzas auxiliares, reclutas y retirados del contingente. Pero, a diferencia del discurso de su predecesor Giscard d’Estaing pronunciado en Notre-Dame-de-Lorette en 1977 para enterar al Soldado Desconocido, y que presentó a todos estos combatientes en una experiencia común de compromiso con el desarrollo económico y social del territorio y para ayudar a las poblaciones colonizadas, son las carencias las que forjan la experiencia vivida por los soldados: “Todos ellos han vivido las mismas pruebas”.⁵

La política de conmemoración de los *pieds-noirs* se llevó a cabo dos años más tarde por ley y no por decreto. El texto propuesto por el gobierno de derecha pretende reconocer la contribución de los franceses en Argelia a la nación durante su presencia en el norte de África. Además

⁵ “Declaración del sr. Jacques Chirac, presidente de la República, con motivo de la inauguración del Monumento Nacional a la Guerra de Argelia, las Batallas de Marruecos y Túnez, París, 5 de diciembre de 2002”, en <<https://www.vie-publique.fr/discours/133660-declaration-de-m-jacques-chirac-president-de-la-republique-loccasi>>.

de las medidas de compensación, esta ley prevé la creación de un Memorial de Francia de Ultramar para reconocer el trabajo positivo de los repatriados. Tampoco en este caso se trata de afirmar la obra colonial de desarrollo y benevolencia hacia los territorios y las poblaciones colonizadas, sino de reconocer la labor positiva de los franceses en Argelia y los sufrimientos sufridos por esta población que toleró el exilio forzado al tener que instalarse en la Francia metropolitana al final de la guerra en condiciones dramáticas. Sin embargo, un diputado presentó un artículo que causó una intensa polémica. En el artículo 4 de la ley se añade que “los programas escolares reconocen en particular el papel positivo de la presencia francesa en el extranjero, en particular en el norte de África, y otorgan a la historia y a los sacrificios de los combatientes del ejército francés de estos territorios el lugar eminente al que tienen derecho”. Al ampliar el papel positivo más allá del grupo de franceses en Argelia a la presencia francesa en general, el artículo perpetúa el discurso colonial tradicional. El diputado que presentó esta enmienda también quiso responder al artículo 2 de la “ley Taubira” aprobada en 2001, que prescribía que se diera un “lugar significativo” en los programas escolares a la historia de la trata de esclavos y la esclavitud, reconocidas en la misma ley como crímenes contra la humanidad. La ley de repatriaciones fue aprobada el 23 de febrero de 2005, pero la fuerte movilización provocada por este artículo durante meses llevó al presidente de la República a retirarla un año después.

Un cambio en las políticas del pasado

Estos primeros actos de política memorial llevados a cabo entre 1999 y 2005 por el Estado francés en relación con la Guerra de Argelia deben analizarse en un contexto mucho más amplio, tanto nacional como internacional.

A nivel nacional, las leyes de 1999 y 2005 formaron parte de un periodo de aprobación de varias leyes sobre diferentes pasados (genocidio de los judíos en 2000, genocidio de los armenios, trata de esclavos y esclavitud en 2001) que luego se denominaron “leyes memoriales”. Todas ellas están motivadas por el deseo de los parlamentarios de reconocer los delitos que afectan a ciertos grupos de la comunidad nacional. De este modo, la reparación simbólica es pensada como un acto de interés general que busca fortalecer la cohesión social que ha sido puesta a prueba por esta dolorosa presencia del pasado. Desde la década de 1990, estos actores políticos actúan con categorías morales (reparación del trauma sufrido por las víctimas de un suceso pasado

y sus descendientes), categorías semánticas (deber de recordar) y categorías políticas (fortalecimiento de la cohesión social) invirtiendo la gramática de las políticas de la memoria. Las políticas memoriales aplicadas en Francia a partir de la década de 1990 modificaron profundamente la narrativa tradicional que el Estado había producido hasta entonces sobre la historia nacional. Desde finales del siglo XVIII, el Estado construyó un relato sobre la historia nacional que rendía homenaje a los acontecimientos (14 de julio de 1789, 11 de noviembre de 1918) o a los actores convertidos en héroes (soldados, resistencias, políticos, artistas) que habían participado en la grandeza o en la defensa de una Francia cuya vocación había servido a la realización del progreso humano universal. La búsqueda de la unificación cultural de una población mixta (con lenguas, religiones y costumbres distintas) a través del intercambio, especialmente a través de las escuelas, de las mismas referencias a este pasado glorioso, guio estas políticas memoriales hasta la década de 1980, de la cual el Bicentenario de la Revolución Francesa, en 1989, es en cierto modo el término. En la década de 1990, estas políticas se transformaron en políticas de reconocimiento y reparación para los grupos que fueron víctimas de violencia o crímenes, en particular de los crímenes de los que el Estado es responsable: la trata de esclavos y la esclavitud de los negros en los siglos XVII y XIX o la deportación y persecución de los judíos bajo Vichy. Emprendidas en nombre del “deber de guardar memoria”, estas políticas reflejan un paradigma nuevo de la relación con el pasado nacional, dando testimonio de varios desarrollos socioculturales entrelazados entre sí y otorgando primacía a la condición de víctima, reforzada por la imposición de la noción de trauma histórico (Fassin y Rechtman 2007). Reflejan y al mismo tiempo refuerzan un nuevo contrato social en torno a la memoria y al olvido implícito.

Como hemos visto en el periodo inmediatamente posterior a la Guerra de Argelia, las políticas del olvido, acompañadas del principio de amnistía de prescripción legal, se concibieron como la condición social para una conclusión duradera de la guerra, poniendo fin a los ciclos de violencia y venganza entre las comunidades. Se llevaron a cabo en nombre de la reconciliación nacional. La creciente atención social prestada a los perjuicios (físicos y/o psicológicos) sufridos por las víctimas (víctimas directas, familiares, descendientes) durante los hechos violentos se ha convertido en una poderosa matriz que ha renovado profundamente las relaciones con el pasado y los modos de resolución de conflictos. Si bien la expresión *deber de guardar memoria* ha sido un marcador semántico de esta evolución en Francia (Ledoux 2016), po-

demos observar otras fórmulas lingüísticas en diferentes países como “Nunca más” (países de habla hispana), “Verdad y Reconciliación” (internacional) o “Redress” (países de habla inglesa) que reflejan la misma obligación moral de tener en cuenta a las víctimas de la historia y a sus descendientes en una perspectiva de reparación individual y colectiva. El mandato político, legal y moral de conmemorar los hechos en general, señala implícitamente un cambio de perspectiva con respecto al estatus otorgado al olvido en la reconstrucción de las sociedades después de un periodo de conflicto o de regímenes autoritarios. El olvido y su corolario legal, la amnistía, que anteriormente habían sido considerados herramientas normativas para la pacificación en las sociedades, se perciben por un número cada vez mayor de actores nacionales e internacionales (activistas, periodistas, abogados, políticos, científicos) como perturbaciones del orden social que dificultan la curación de las comunidades humanas. Este cambio de perspectiva se produce a través del entrelazamiento de nuevas categorizaciones jurídico-médico-morales.

También señala una inversión de la interacción de las temporalidades que las políticas memoriales de la Guerra de Argelia ilustran muy bien. Esta transformación de la memoria atestigua una configuración nueva de las tramas de las historias nacionales: el horizonte de expectativa de los Estados no se cumple con el recuerdo de los héroes, sino de las víctimas de la violencia extrema para evitar su regreso. De este modo, el pasado se moviliza en una función preventiva y debe ser transmitido a todos con fines educativos. La memoria nacional sigue implicando un contrato social, pero el endeudamiento y la identificación que suscita operan frente a una nueva categoría histórica: las víctimas, y en particular las víctimas de la violencia masiva, entendidas como violaciones supremas de los valores de los derechos humanos. Esta evolución atestigua un cambio profundo en el horizonte de las expectativas de las sociedades ahora apegadas a la tolerancia y a los valores humanistas, y deseosas de evitar el retorno de la violencia interindividual. El finalismo histórico de la obra colonial, que participó en la realización de un destino universalista de Francia, se reemplaza por la gramática de la reparación y la prevención, en la que la categoría del presente se impone y absorbe las del pasado y del futuro (Hartog 2003).

Después de treinta años de silencio, la Guerra de Argelia se ha convertido así en parte del marco presentista de las reparaciones, presentando a los diversos actores de esta guerra (harkis, veteranos, repatriados) como víctimas, al tiempo que prolonga la invisibilización de las poblaciones colonizadas.

Este periodo se convirtió en uno de los pasados que regularmente generaron controversias después de 2005 y estuvo en el centro de una ofensiva reaccionaria llevada a cabo por la derecha y la extrema derecha que denunciaba el “arrepentimiento” colonial. Formó parte de un contexto de nacionalismo memorial a escala internacional (Kończal y Moses 2022). Sin embargo, las políticas de la memoria llevadas a cabo sobre la Guerra de Argelia por François Hollande y, finalmente, por Emmanuel Macron, perseguían el paradigma de la reconciliación nacional a través del reconocimiento del sufrimiento y de la condición de víctimas de todos los grupos afectados, incluidas las poblaciones colonizadas, aunque sin dar cuenta de la dimensión colonial de esta historia (Ledoux y Morin 2024).

Conclusión

El ejemplo de las memorias del pasado colonial de la Guerra de Argelia en Francia ilustra una evolución más amplia de la memoria como marco para expresar la patologización del tiempo instituida desde finales del siglo xx. El *memory boom* ha ido acompañado desde la década de 1980 por una aproximación traumática al pasado donde se cuestiona el régimen de temporalidad de las sociedades orientadas al Progreso. Por el contrario, el tiempo se conceptualiza como una dimensión patológica no sólo a nivel individual, sino sobre todo a nivel social: las violencias del pasado (crímenes masivos, represión por parte de regímenes autoritarios) no puede resolverse con el paso del tiempo porque se consideran patógenas: siguen produciendo una desregulación de las sociedades. Se construye entonces el concepto de memoria como un futuro del pasado que permitiría regular sociedades enfermas y enfrentadas a riesgos permanentes. Esta centralidad de la memoria se construye a través de políticas de reparación y prevención. Los poderes públicos han politizado el tiempo a través de estas políticas preventivas que se establecen para evitar el retorno de las violencias del pasado a través de la conmemoración. Se ha establecido una nueva matriz narrativa con el concepto de memoria en sociedades que han visto modificadas sus temporalidades por la noción de riesgo (tecnológico, climático, terrorista) (Beck 2001) y de puesta a prueba (Martuccelli 2018). La crisis del Progreso como horizonte de expectativa no ha dejado espacio para la contingencia. El ejemplo del pasado colonial de la Guerra de Argelia nos señala que “la normalidad misma del futuro se basaba sobre la memoria” (Eyal 2004, p. 23).

[Traducción de Corina Yturbe]

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ageron, Charles-Robert, 1979, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Presses Universitaires de France, París. <<https://doi.org/10.3917/puf.agero.1979.01>>
- Anderson, Benedict, 1996, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. P.-E. Dautzat, La Découverte, París.
- Baussant, Michèle, 2002, *Pieds-noirs, mémoires d'exil*, Stock, París.
- Beck, Ulrich, 2001, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Flammarion, París.
- Ben-Amos, Avner, 2013, *Le Vif saisit le mort. Funérailles, politique et mémoire en France (1789–1996)*, trad. R. Bouyssou, L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.
- Besnaci-Lancou, Fatima y Abderahmen Moumen, 2008, *Les Harkis*, Le Cavalier Bleu, París.
- Blanchard, Pascal (comp.), 2008, *Cultures coloniales en France. De la Révolution française à nos jours*, CNRS Éditions, París.
- Botte, Roger, 2000, "L'Esclavage africain après l'abolition de 1848. Servitude et droit du sol", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, año 55, no. 5, pp. 1009–1037. <<https://doi.org/10.3406/ahess.2000.279898>>
- Bouchène, Abderrahmane, Jean-Pierre Peyroulou, Ouanassa Siari Tengour y Sylvie Thénault, 2014, *Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830–1962*, La Découverte, París.
- Branche, Raphaëlle, 2001, *La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie, 1954–1962*, Gallimard, París. <<https://doi.org/10.14375/NP9782070469208>>
- Castagnez, Noëline, 2021, *Quand les socialistes français se souviennent de leurs guerres. Mémoire et identité (1944–1995)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- Crivello, Marlyne (comp.), 2010, *Les échelles de la mémoire en Méditerranée*, Actes Sud, Arlés.
- De Cock, Laurence y Françoise Lantheaume, 2013, "Les usages présidentiels du passé colonial de François Mitterrand à François Hollande : des politiques du passé?", en *Cahiers d'Histoire Immédiate*, no. 43, pp. 131–153.
- Dewerpe, Alain, 2006, *Charonne, 8 février de 1962. Anthropologie historique d'un massacre d'Etat*, Gallimard, París. <<https://doi.org/10.14375/NP9782072984457>>
- Eldridge, Claire, 2018, *From Empire to Exile. History and Memory within the Pied-Noir and Harki Communities, 1962–2012*, Manchester University Press, Manchester. <<https://doi.org/10.1017/ahss.2018.151>>
- Eyal, Gil, 2004, "Identity and Trauma: Two Forms of the Will to Memory", *History & Memory*, vol. 16, no. 1, pp. 5–36. <<https://dx.doi.org/10.1353/ham.2004.0002>>
- Fabbiano, Giulia, 2016, *Hériter 1962. Harkis et immigrés algériens à l'épreuve des appartenances nationales*, Presses Universitaires de Nanterre, Nanterre. <<https://doi.org/10.4000/books.pupo.25162>>

- Fassin, Didier y Richard Rechtman, 2007, *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Flammarion, París.
- Francfort, Didier, 2004, *Le Chant des nations. Musiques et cultures en Europe, 1870–1914*, Hachette, París.
- Hadj-Ahmed, Lydia, 2024, “Photo de classe à Oudjana (Hiver 1961)”, en Marie Chominot y Sébastien Ledoux (comps.), *Algérie. La guerre prise de vues*, CNRS Éditions, París, pp. 90–101.
- Hadj-Ahmed, Lydia, 2022, *L'École malgré la guerre, l'école grâce à la guerre? Des enfants et des familles à l'épreuve de la guerre d'indépendance algérienne (1954–1962)*, tesis de doctorado en Historia, Université Paris Nanterre.
- Hartog, François, 2003, *Régimes d'historicités. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, París.
- House, Jim y Neil McMaster, 2008, *Paris 1961. Les Algériens, la terreur d'Etat et la mémoire*, Tallandier, París.
- Ihl, Oliver, 1996, *La Fête républicaine*, Gallimard, París.
- Kończal, Kornelia y A. Dirk Moses, 2022, “‘Patriotic History’ and the (Re) Nationalization of Memory”, *Journal of Genocide Research*, vol. 24, no. 2, pp. 153–157. <<https://doi.org/10.1080/14623528.2021.1968136>>
- Koselleck, Reinhart, 1979, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, EHESS, París.
- Lalouette, Jaqueline, 2018, *Un Peuple de statues. La célébration sculptée des grands hommes (1804–2018)*, Mare & Martin, París.
- Lavisse, Ernest, 1913, *Histoire de France de la Gaule à nos jours*, Cours Élémentaire, Armand Colin, París.
- Ledoux, Sébastien, 2021, *La Nation en récit*, Belin, París.
- Ledoux, Sébastien, 2016, *Le Devoir de mémoire. Une formule et son histoire*, CNRS Éditions, París.
- Ledoux, Sébastien y Paul-Max Morin, 2024, *L'Algérie de Macron. Les impasses d'une politique mémorielle*, Presses Universitaires de France, París.
- Leroux, Denis, 2014, “La ‘Doctrine de la guerre révolutionnaire’: théories et pratiques”, en Bouchène et al., 2014. <<https://doi.org/10.3917/dec.bouch.2013.01.0526>>
- Martuccelli, Danilo, 2018, “Les Matrices narratives du sujet contemporain”, *Le sujet dans la cité*, no. 9, pp. 19–29. <<https://doi.org/10.3917/lsdlc.009.0019>>
- Niort, Jean-François, 2023, *Le Code noir*, Le Cavalier Bleu, París. <<https://doi.org/10.3917/lcb.niort.2015.01>>
- Osiel, Mark, 2006, *Juger les crimes de masse. La mémoire collective et le droit*, Seuil, París.
- Reynaud-Paligot, Carole, 2020, *L'École aux colonies. Entre mission civilisatrice et racialisation (1816–1940)*, Champ Vallon, Ceyzérieux. <<https://doi.org/10.14375/NP9791026709404>>
- Ricœur, Paul, 1985, *Temps et récit*, t. 3, *Le Temps raconté*, Seuil, París.
- Ricœur, Paul, 1983, *Temps et récit*, t. 1, *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, París.

- Rousso, Henry, 2012, *La dernière catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporain*, Gallimard, París. <<https://doi.org/10.14375/np.9782070759729>>
- Sacriste, Fabien, 2022, *Les Camps de regroupement en Algérie. Une histoire des déplacements forcés (1954–1962)*, Presses de Sciences Po, París.
- Savarese, Éric, 2006, “Après la guerre d’Algérie. La diversité des recompositions identitaires des pieds-noirs”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, no. 189, pp. 491–500. <<https://doi.org/10.3917/riss.189.0491>>
- Scioldo-Zürcher, Yann, 2010, *Devenir métropolitain, parcours et politique d’intégration de rapatriés d’Algérie en métropole (1954–2005)*, EHESS, París.
- Shepard, Todd, 2012, *1962: Comment l’indépendance algérienne a transformé la France*, Payot, París.
- Singaravélou, Pierre (comp.), 2023, *Colonisations. Notre histoire*, Seuil, París.
- Tiquet, Romain, 2019, *Travail forcé et mobilisation de la main-d’œuvre au Sénégal. Années, 1920–1960*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

Recibido el 9 de julio de 2024; aceptado el 2 de septiembre de 2024.

La fundación de la nación de Haití: los pasados coloniales como un problema del presente*

[The Foundation of the Nation of Haiti: Colonial Pasts as a Problem of the Present]

GABRIEL MARTÍNEZ SALDÍVAR

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

gabmtzs@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-3512-2807>

Resumen: En las discusiones sobre decolonialidad y memoria histórica existe una problemática difícil de soslayar: el pasado colonial parece perdurar y permanecer anacrónicamente en el presente de las naciones independizadas a través de estructuras de dominación, explotación y segregación. Este artículo aborda esta experiencia de “lo colonial en lo poscolonial” a partir de las siguientes preguntas: ¿qué concepción de la verdad histórica sustenta la idea de los pasados coloniales como un problema del presente? Y, ¿qué tipo de interpretación del pasado y del presente interviene en ello? Se aborda la fundación de la nación de Haití y su revolución como un ejemplo para analizar la historia como una entidad ontológica y epistemológica, es decir, como acontecimiento y como conocimiento y narración del acontecimiento.

Palabras clave: Revolución haitiana, colonialidad, decolonialidad, historicidad

Abstract: Within the context of the discussions on decoloniality and the politics of memory, there is a distinct point of contention: earlier colonial eras seem to anachronistically endure and remain within the sovereign “postcolonial” nations through ever-recurring structures of domination, exploitation, and segregation. This article delves into the experience of the “colonial within the postcolonial” by positing the following questions: What understanding of the concept of “historical truth” supports colonial pasts as a problem of the present? And what phenomenological construal of the past and the present is at play in such a conception? By recurring to the foundation of the nation of Haiti and its revolution as an example, the article analyzes history as an ontological as well as an epistemological entity, *i.e.*, history as occurrence and as knowledge or narration of the occurrence.

Keywords: Haitian Revolution, coloniality, decoloniality, historicity

*Agradezco a Miriam Hernández Reyna por sus importantes sugerencias y a los perspicaces aportes de quienes dictaminaron de forma anónima. Mi agradecimiento también al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) de México.

Tras la expulsión de las últimas tropas coloniales francesas en diciembre de 1803, el primero de enero de 1804 se declaró en la isla de La Española la fundación del primer Estado negro de la modernidad y la primera república erigida por una revuelta a gran escala de esclavos de la historia. Como una de sus primeras medidas emancipadoras, esta nueva república independiente desechó su nombre colonial de *Saint-Domingue* y tomó o, más bien, retomó el nombre original amerindio con el que sus pobladores originales, los taínos-arawaks, habían nombrado a la isla: *Ayiti*, en criollo haitiano, o *Hàiti*, en francés. Haití presuntamente significaba “montañoso o rugoso” para los taínos en referencia a la orografía accidentada de esta isla de las Antillas Mayores.¹

Las fuentes históricas que explican las razones detrás de la adopción del nombre de “Haití” son escasas. El historiador Thomas Madiou (1815–1884) registró de manera escueta que, tan pronto las últimas tropas napoleónicas habían sido derrotadas y expulsadas:

La gente inmediatamente pensó en darle un nuevo nombre a esta tierra que formaba un nuevo Estado. En los labios de todos estaba el nombre de “Haití”, un recuerdo de los habitantes nativos que habían sido masacrados defendiendo su libertad. Esto recibió una acogida entusiasta y la gente local comenzó a nombrarse a sí misma “haitianos”. (Geggus 2002, p. 207)²

Una de las posibles razones detrás de la denominación de Haití es que, tras la cruenta revolución que dismanteló el sistema esclavista del *Ancien Régime* francés en Santo-Domingo, y de las invasiones españolas, británicas y napoleónicas extirpadas a sangre y fuego, la población de Haití tenía suficientes razones para resentir la presencia imperialista europea y de rechazar cualquier remanente de ésta en su isla, incluso en relación con el nombre del lugar. Este hecho marcó el surgimiento de una conciencia identitaria nacional haitiana que no era ya precisamente africana ni tampoco europea, sino americana. “Haití” se convertiría en un nombre del pasado americano que se reutilizaría para designar una

¹A su llegada el 5 de diciembre de 1592 a la isla que hoy comprende la República de Haití y la República Dominicana, Cristóbal Colón le impuso el nombre de La Española, aunque el nombre más común utilizado después por los colonizadores españoles fue Santo Domingo, y *Saint-Domingue* por los colonizadores franceses que se asentaron en la parte occidental de la isla. El caso de Haití es el único en donde una colonia caribeña cambió su nombre al independizarse, quizá con la excepción de Belice.

²Originalmente tomado por Geggus 2002 de Madiou 1989, t. 3, p. 125, n. 1, 150. Mi referencia al nombre de Haití en este artículo se basa en este exhaustivo texto historiográfico de Geggus sobre la Revolución haitiana. La traducción es mía.

nación americana nueva y progresista. Es posible constatar también esta naciente “conciencia americana” cuando Jean Jaques Dessalines (1758–1806), el caudillo que logró expulsar al ejército napoleónico, pronunció su famoso *dictum*: “Sí, he salvado a mi país. He vengado a América” (Dessalines 1804; la traducción es mía).

Más allá de las razones de este americanismo naciente, y como bien menciona Madiou, en el nombramiento de Haití tuvo lugar un acto de rememoración histórica de los amerindios y de su batalla por la libertad que resonó con la propia lucha de los esclavos de origen africano. El politizado pueblo haitiano tuvo conciencia de la necesidad de restituir a las víctimas del pasado colonial, aunque sólo fuera de manera simbólica. Quizá se podría argumentar que éste fue uno de los primeros casos modernos en que un Estado intentó reivindicar a las víctimas del pasado colonial en el continente americano, algo que precedió por doscientos años a las exigencias de reparación que tomaron prominencia a partir de 1992 con el quinto centenario del “descubrimiento” de América y de los subsecuentes llamados de resarcimiento de las víctimas ancestrales (*cf.* Daut 2023, p. xii). Entender la colonización europea, sea española, francesa, inglesa u holandesa, como un ultraje continuo y, por ende, razonar en solidaridad y unión con todas sus víctimas, independientemente de su origen étnico, es algo que el pueblo haitiano ya había entendido muy bien al plantear las bases éticas y deontológicas de su propia lucha por la libertad de la esclavitud. No por nada el Estado haitiano fue el primero de la modernidad en declarar de manera oficial la total emancipación universal de la esclavitud y la igualdad humana sin distinción de razas.³ En la Revolución haitiana surgió una conciencia universalista de igualdad que contrarrestó la parroquial concepción universalista, moderna, ilustrada, anglo-europea y su inestable concepto de “raza”, construido justamente sobre la base ideológica de una razón imperialista, colonialista y liberal (*cf.* Losurdo 2014). Quizá también el nombramiento de Haití fue uno de los primeros ejemplos en que el pasado indígena fue utilizado de manera simbólica por una conciencia criolla latinoamericana para desligarse del pasado colonial europeo inmediato a través de una recuperación del pasado obliterado de las culturas precolombinas.⁴

³ Tomo esta afirmación de la tesis central del libro de Nesbitt 2008.

⁴ Ejemplos de esto se pueden observar en los últimos párrafos de la *Carta de Jamaica* de Simón Bolívar, donde el Libertador se remite a Quetzalcóatl y al uso de la Virgen de Guadalupe en las luchas de independencia mexicana (Bolívar 2015, pp. 175–176), o en Fray Servando Teresa de Mier y la mención de su supuesta

Al margen de las particularidades del caso haitiano, se podrían identificar en ese acto simbólico e identitario de la nominación de Haití las mismas complejidades que se suscitan hoy en día con respecto a los “usos políticos del pasado” y la memoria histórica de los pasados coloniales de muchas otras naciones “poscoloniales”.⁵ Dichas complejidades se manifiestan en particular con respecto a las posturas que los estados y las sociedades deben asumir ante la difícil tarea de afrontar los traumas del pasado y de buscar el resarcimiento y la reparación de maneras simbólicas, jurídico-políticas y financieras, a título de las víctimas ancestrales o de los descendientes de las víctimas, o incluso de las naciones poscoloniales mismas como entidades colectivas consideradas víctimas del colonialismo.

El propósito de este artículo es justamente abordar, a partir de las complejidades mencionadas, algo que se podría identificar como la experiencia de la “permanencia de los pasados coloniales” en el presente de las naciones o colectividades “poscoloniales”; es decir, cómo la *colonialidad* asume “formas trans-históricas de dominio”, según la categoría formulada por Aníbal Quijano (Añón y Rufer 2018, p. 107; Quijano 2014), como un “remanente” o “continuo” en la experiencia del presente del sujeto colectivo y singular de las naciones anteriormente colonizadas y hoy independizadas del Sur Global.⁶ Esta “permanencia” se deriva, en primera instancia, del hecho de que aquellas naciones “independizadas” del complejo colonial occidental —ya sea en el siglo XIX o en el XX— han quedado subsumidas como entidades de subalternidad, de periferia, bajo un sistema-mundo, el de la modernidad capitalista, que se fundó precisamente como consecuencia de la expansión colonialista y neocolonialista anglo-europea y del establecimiento de sus estructuras hegemónicas económico-políticas y bélicas a nivel global (*cfr.* Wallerstein 2003).

Por lo tanto, este artículo aborda la *permanencia/persistencia* de los pasados coloniales a través de cuestionamientos metahistóricos que bus-

ascendencia indígena aunada a la peninsular. También hay algo de esto en las discusiones políticas que Teresa de Mier recuenta del Congreso Constituyente de 1823. Véase la introducción de Edmundo O’Gorman en Teresa de Mier 1978.

⁵Utilizo el término “poscolonial” para designar de manera algo literal un periodo histórico *posterior* al periodo en que algunas naciones fueron colonizadas por Europa, sin necesariamente referirme al término “poscolonialismo”, el cual también designa una teoría académica de finales de los años setenta y principios de los ochenta del siglo XX.

⁶Como se verá más adelante, tomo esta idea de la “permanencia” del pasado colonial, desde la cual parto, en especial de Añón y Rufer 2018 y de Rufer 2022.

quen responder a las siguientes preguntas: ¿qué concepción de la verdad histórica sustenta el posicionamiento de los pasados coloniales como un problema del presente? Y ¿qué tipo de interpretación del pasado y del presente interviene en ello? Para responder, el texto se centra en un análisis de la historia como entidad ontológica y epistemológica; es decir, de la historia como *acontecimiento* del pasado y de la historia como *conocimiento* y *narración* de ese acontecimiento. Lo que se busca es subrayar esta dicotomía con respecto a una noción de *historicidad* como síntesis entre la verdad del acontecimiento y la (re)construcción o mediación narrativa del mismo. En consecuencia, el artículo recurre no sólo a la historiografía y a la filosofía de la historia, sino a la filosofía del lenguaje.

Como se puede constatar en la introducción de este artículo, mi disertación pasa de lo abstracto a lo concreto al anclar la especulación metahistórica en la Revolución haitiana y la fundación de la nación de Haití como su *locus* ejemplificador. Quizá ninguna otra entidad colectiva como la haitiana podría ejemplificar de forma más fehaciente la permanencia y repetición del pasado colonial en el presente, que se manifiesta como un constante estado de coacción imperialista que acecha a la nación de Haití desde su gestación revolucionaria hasta nuestros días.

La permanencia de lo colonial y el “tiempo vacío y homogéneo” de la modernidad

En su artículo “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en el tiempo presente”, Valeria Añón y Mario Rufer disertan sobre “dos dimensiones fundamentales y complementarias, pocas veces atendidas a la hora de abordar lo colonial: el silencio y el tiempo” (Añón y Rufer 2018, p. 110). En relación con la dimensión del tiempo, señalan que los pasados coloniales parecerían cernirse sobre el presente de las naciones “poscoloniales” como una “presencia”, “continuidad” o “persistencia” —no siempre explícita, sino tácita; no idéntica pero sí reiterativa— de experiencias de explotación, subyugación y autoritarismo.

Según Añón y Rufer, hay así tres “régimenes de representación” que se manifiestan de maneras ciertamente contrarias al entendimiento progresivo-lineal del continuo histórico y se presentan como formas de “anacronía”, “permanencia” y “repetición”:

Las nociones sobre la coetaneidad de lo “colonial” se basan en al menos tres principios: la *presencia* de lo colonial, la *continuidad* de la colonia y la *persistencia* de las características ligadas a una forma de explotación, a una taxonomía jerárquica de las poblaciones y a su forma de gobernarlas y, de algún modo, extender dominio sobre ellas. Por un lado, hablamos de una

homologación de por sí problemática: la colonia y “lo colonial”. Por otro, se alude a tres regímenes de representación: la *anacronía* —habría una “presencia extraña” en nuestro presente; la *permanencia* —habría algo que la noción del tiempo vacío y homogéneo no permite analizar cabalmente; y la *repetición* —existiría algo que se reedita por sobre el dinamismo de la innovación, del quiasma y de la pura distancia. Una repetición que, como veremos más adelante, no puede entenderse como pura semejanza. (Añón y Rufer 2018, pp. 115–116)

Esta noción de “tiempo vacío y homogéneo” es una que la filosofía de la historia de Walter Benjamin liga en forma explícita a la teleología del progreso de la modernidad al considerar que ésta sólo puede desplegarse como tal como un continuo ininterrumpido dentro de aquella metaforización cronológica. Según Benjamin: “La idea de un progreso del género humano a lo largo del curso de la historia no puede separarse de la idea de su prosecución en *un tiempo vacío y homogéneo*. La crítica de la idea de tal prosecución debe constituir la base misma de la crítica de la idea general de progreso” (Benjamin 2007, p. 314). En consecuencia, para Benjamin la crítica al tiempo vacío y homogéneo está en la “base” de la crítica a la “idea general del progreso”. Dicha crítica se ejerce mediante la “historia de los vencidos” o la “tradicción de los oprimidos”; es decir, por las víctimas mismas de la “prosecución del progreso” de la modernidad capitalista, quienes a través de sus actos revolucionarios y contestatarios se rebelan en contra de la ideología del progreso y, por ende, de la concepción particular del tiempo vacío y homogéneo que dicha idea conlleva.⁷ Es por esta razón que Añón y Rufer señalan que para Benjamin “era bastante clara la idea de que no hay posibilidad de comprender la historia en una tradición del oprimido, que no recurra primero a una remoción de la noción moderna de tiempo” (Añón y Rufer 2018, p. 116). Así, esa “remoción” de los estamentos fundamentales de la “noción moderna del tiempo” es la base desde la cual Añón y Rufer proponen una “premisa rectora” a partir de algo que Benjamin no menciona, pero que está implícito en su tradición del oprimido y que es, precisamente, la tradición de los oprimidos del colonialismo. La autora y el autor afirman que “plantear que la colonia es/tá presente (*anacronía*, *permanencia* o *repetición*) desafía necesariamente a la imaginación historicista en tres planos: *linealidad* de la historia, *vacuidad* del tiempo y *exterioridad* de la relación tiempo/historia” (Añón y Rufer 2018, p. 117; las cursivas son mías).

⁷ Benjamin aborda la concepción del tiempo vacío y homogéneo en sus tesis XIII, XIV y XV de *Sobre el concepto de historia*; cfr. Löwy 2016, pp. 84–92.

Estos “tres planos” desafiados por la presencia o permanencia de la colonia son metaforizaciones espaciales aplicadas a nociones cronológicas sobre el tiempo histórico; es decir, son una aplicación semántica de términos y conceptos espaciales (linealidad, vacuidad y exterioridad) para describir o interpretar un fenómeno temporal. La “linealidad” del tiempo se refiere a una secuencialidad y causalidad de los acontecimientos metaforizados como una línea que va del pasado al presente y al futuro; un vector continuo de tiempo. Esto aludiría al cambio de paradigma que significó para la modernidad adoptar una noción lineal del tiempo en oposición a las formas cíclicas de la Antigüedad clásica o del mito premoderno de las colectividades “tradicionales”.⁸ La “vacuidad” del tiempo se refiere a la concepción del tiempo como *res extensa* cartesiana que da pie a una noción de “tiempo homogéneo”, en la cual los sucesos o acontecimientos tienen cabida sin necesariamente alterar el tiempo mismo. Como lo explicó el historiador Dipesh Chakrabarty en *Al Margen de Europa*:

Este tiempo está vacío porque funciona como un saco sin fondo: cualquier cantidad de acontecimientos puede colocarse en su interior; y es homogéneo porque no le afecta ningún acontecimiento particular; su existencia es independiente de tales acontecimientos y en cierto sentido los precede. Los acontecimientos suceden en el tiempo pero éste no es afectado por ellos. (Chakrabarty 2008, p. 113)

Por lo tanto, la vacuidad y homogeneidad le otorgan al tiempo una especie de “exterioridad” que remite al hecho de que todo es perecedero y transitorio en el tiempo, excepto el tiempo mismo, el cual se mantiene “externo” a todo cambio. Así, el cambio de la concepción del tiempo cíclico al tiempo lineal no altera el tiempo vacío y homogéneo en sí, sólo la percepción subjetiva de aquellos que se encuentran ante las manifestaciones particulares fenoménicas de acontecimientos históricos específicos.

Esta descripción del tiempo vacío y homogéneo está presente tanto en “Lo colonial como silencio” como en el artículo posterior de Rufer “Temporalidades (pos)coloniales” (*cfr.* Rufer 2022, p. 317). En ambos textos, tal descripción se remite a los cuestionamientos metahistóricos

⁸ *Cfr.* Calinescu 1987. No obstante, es necesario tomar en cuenta las críticas a la ideología de la modernidad que Benjamin planteó en su *Libro de los pasajes*, en el cual se analiza cómo el tiempo cíclico y mítico está presente no sólo en el tiempo de la modernidad, sino también en el tiempo mismo del modo de producción capitalista; *cfr.* Benjamin 2022.

y a la crítica al historicismo del citado historiador del Grupo de Estudios Subalternos de la India Dipesh Chakrabarty. La crítica de éste plantea la necesidad de que los historiadores pongan atención al tiempo mismo, a la relación ontológica que se establece entre un presente con su pasado y no sólo al contenido pretérito con el que se “llena” ese supuesto tiempo vacío y homogéneo. Sin embargo, lo que Chakrabarty identifica en sí es que la noción del tiempo vacío y homogéneo lleva implícita como una de sus cualidades la idea de “tiempo secular” o “desencantamiento” del mundo. De esta forma, el tiempo desprovisto de toda agencia metafísica o “sobrenatural”, de toda subjetividad y convención cultural, se “naturaliza” como un tiempo que antecede y prosigue a todo acontecimiento histórico en su haber. Como menciona el autor: “Pero todos esos tiempos, ya sean cíclicos o lineales, rápidos o lentos, no son tratados normalmente como parte de un sistema de convenciones, un código cultural de representación, sino como algo más objetivo, algo que pertenece a la propia ‘naturaleza’” (Chakrabarty 2008, p. 114). Es en este tenor que Chakrabarty plantea su propia conjetura crítica desde la cual cuestiona la noción de tiempo vacío y homogéneo:

Yo parto del supuesto de que, por el contrario, este tiempo [el tiempo vacío y homogéneo], el código básico de la historia, no pertenece a la naturaleza, es decir, no es completamente independiente de los sistemas humanos de representación. Representa una formación particular del sujeto moderno. Esto no equivale a afirmar que tal concepción del tiempo sea falsa o que pueda abandonarse a voluntad. Pero está claro que el tipo de correspondencia que existe entre nuestros mundos sensibles y la imagen newtoniana del universo, entre nuestra experiencia del tiempo secular y el tiempo de la física se resquebraja en muchos constructos poseinsteinianos. (Chakrabarty 2008, p. 115)

Es a partir de esta identificación de la dependencia que la concepción del tiempo vacío y homogéneo tiene con los “sistemas humanos de representación”, y de su vínculo con la formación de la subjetividad moderna, donde el presente artículo quisiera atender algo que no mencionan ni Chakrabarty ni Añón ni Rufer, pero que sería importante problematizar. Es necesario no dar por sentadas las propuestas de la crítica del tiempo vacío y homogéneo, el tiempo histórico de la modernidad y de sus metáforas espaciotemporales —la *linealidad*, *homogeneidad* y *exterioridad*— sin atender a ciertas particularidades que se encuentran justamente en los “sistemas humanos de representación”. Tanto en las disertaciones de Chakrabarty sobre la naturalización del tiempo vacío y homogéneo, como en las críticas a la idea del progreso que Añón y

Rufer toman de Benjamin, se omite analizar otra dimensión del tiempo histórico que no se puede soslayar del todo debido a su centralidad para la construcción de la historia como dispositivo de representación del pasado. Me refiero a lo que podría denominarse la dicotomía entre historia como ontología e historia como epistemología, es decir, historia como acontecimiento del pasado e historia como conocimiento del acontecimiento o como narración de dicho acontecimiento. Me refiero a la dicotomía convencional de la historia como *res gestae*, “lo ocurrido”, y *rerum gestarum*, “de lo ocurrido”, o como *Geschichte* y *Geschichtsschreibung*, historia e historiografía; o a lo que el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot identificó como la diferencia entre historia como “proceso sociohistórico” e historia como “conocimiento del proceso sociohistórico” (cfr. Trouillot 2015, p. 2).

De acuerdo con Chakrabarty, Añón y Rufer, la linealidad, homogeneidad y exterioridad son parte de la concepción moderna del tiempo, de una cronología moderna. No obstante, si se analiza la relación entre historia como acontecimiento e historia como narración del acontecimiento, es posible observar que la “linealidad”, “homogeneidad” y “exterioridad” están implícitas en la historicidad más que sólo como una forma moderna de concebir el tiempo; dicha implicación es también lingüística y, por lo tanto, no puede atribuirse simplemente a una convención de la temporalidad moderna. Según la narratología —la rama de la lingüística que estudia las narraciones— es posible observar que, entre los componentes sintácticos de toda forma narrativa, está presente la *linealidad*, la secuencialidad de los sucesos, como un componente extratextual o referencial, que se presenta como una *exterioridad* a la narración misma y que determina la coherencia de lo narrado al igual que el sentido o la significación de la narración. Dicha “linealidad” es la base sobre la cual las particularidades retóricas y poéticas de la narración se ciñen como interpretación de los acontecimientos; es decir, como formas productoras de significación. Debido a que la narración histórica es una forma narrativa más, no está exenta de presentar dicha característica, aunada a la particularidad de que los acontecimientos narrados presentan una “exterioridad” específica que no está presente en otras formas narrativas: la exterioridad de los acontecimientos históricos (el proceso “sociohistórico” que menciona Trouillot). Valdría la pena ahondar más en algunos aspectos esenciales del análisis narratológico para poder explicar este punto nodular de forma más clara.⁹

⁹Es necesario recalcar que en ningún momento se contradice la importancia, señalada por Chakrabarty, que tiene *historizar* la *res extensa* cartesiana, la metafo-

Historia como acontecimiento y como narración del acontecimiento

El siglo xx experimentó un alza de interés por la narración en los estudios literarios gracias a la introducción de herramientas de análisis lingüístico como producto del auge de las teorías del estructuralismo y posestructuralismo en las ciencias humanas. Esto conllevó el surgimiento de varias gramáticas narrativas que se expandieron desde la segunda década de ese siglo con el formalismo ruso, hasta la narratología de Roland Barthes y Gérard Genette en los años setenta. Al tratar de encontrar un consenso entre distintas teorías y escuelas, el crítico literario Jonathan Culler consideró que:

Hay una considerable variedad entre estas tradiciones y, claro está, cada teórico tiene conceptos o categorías propias, pero si en algo concuerdan estos teóricos es en esto: que la teoría de la narrativa requiere de una distinción entre de lo que llamaré la ‘historia’ —una secuencia de actos o sucesos, concebidos como independientes de su manifestación en el discurso— y lo que llamaré “discurso”, la presentación discursiva o la narración de los sucesos. (Culler 2001, p. 189)¹⁰

Esta distinción entre “historia” y “discurso” proviene de la distinción del formalismo ruso entre *fábula* y *sjuzhet*, donde *fábula* es la “historia” que menciona Culler y *sjuzhet* su “discurso”. Dado que el presente artículo abordará la *historia* no sólo como componente de la narración, sino también como recuento de los hechos históricos del proceso sociohistórico y, además, debido a que en español el término *historia* puede significar tanto recuento del proceso sociohistórico como también cuento, parábola, anécdota, etc., (algo que en inglés se diferencia entre *story* y *history*), para evitar confusiones me remitiré a la utilización de “relato”

rización espaciotemporal de la física *newtoniana* o las categorías *a priori* kantianas. Ninguna de estas concepciones está desligada del constructo histórico concreto en las que se gesta en un periodo histórico particular: el de la modernidad histórica. No obstante, no se trata simplemente de identificar una oposición entre la metáfora del tiempo lineal o el tiempo vacío, como formas temporales “naturalizadas”, a otras metáforas de tiempo cíclicas identificadas como “pre-modernas” o “contra-modernas” (contratiempos) del tiempo histórico, y de afirmar que el tiempo vacío y homogéneo se impuso ideológica y culturalmente por encima de las otras formas de percibir el tiempo. De lo que se trata es de observar dialécticamente las maneras en que tiempo y contratiempo ocurren en forma simultánea en una experiencia histórica particular, a pesar de las ideologizaciones que parecerían afirmar lo contrario.

¹⁰ La traducción es mía, al igual que en todas las citas posteriores de Culler.

(*fábula*) para designar la secuencia de hechos y “discurso” (*sjuzhet*) para designar la “presentación discursiva” del relato o narración.

Lo que se define con la identificación entre *relato* y *discurso* es el hecho de que, en su construcción lingüística, la narración se compone de dos elementos que, a grandes rasgos, corresponden a: 1) lo que se relata —el contenido de la narración— y 2) el cómo se relata —la forma de la narración—. Es decir, una narración presenta una secuencia de acontecimientos ligados; una secuencia de causa–efecto (su *contenido*) que se manifiesta como tal en una forma específica de relatar dichos acontecimientos (su *forma*) y que no necesariamente se apega a la lógica secuencial de los sucesos contados. Dicha *forma* narrativa puede variar y, así, se pueden narrar los acontecimientos sin necesariamente apearse a una lógica secuencial de los mismos de principio a fin; se pueden narrar *in medias res* o viceversa del fin al principio; se pueden relatar algunos acontecimientos y omitir otros o se puede optar por narrar dos relatos a la vez o más, etc. Pero nada de esto afecta el hecho de que, sin importar lo convulsionado de la narración —la forma de narrar—, lo que se narra sigue presentando esencialmente la dimensión de una secuencia lógica lineal que se abstrae de lo contado.

La *Ilíada* comienza *in medias res*, pero eso no evita que el rapto de Helena y el sitio de Troya no estén presentes en el relato como antecedentes causales. *El Dios de las pequeñas cosas* (1997) de Arundhati Roy comienza *in extremis*, por el final, en el desenlace, pero eso no altera el orden secuencial cronológico de los hechos narrados. *Cien años de soledad* (1967) de Gabriel García Márquez presenta una narración no lineal que, aun así, sigue dependiendo de una reconstrucción lineal de los hechos para su coherencia en la trama.

Culler considera que la distinción entre *relato* y *discurso* es una premisa indispensable de la narratología porque identifica un aspecto crucial del funcionamiento de la narración:

Las narrativas reportan secuencias de sucesos. Si la narrativa se define como la representación de una serie de sucesos, entonces el analista debe de poder identificar estos sucesos, y éstos funcionan como *un hecho no discursivo no textual dado*, algo que existe previo e independientemente de la presentación narrativa y que ésta entonces reporta. (Culler 2001, p. 190; las cursivas son mías.)

Identificar el *relato*, la secuencia de sucesos, como independiente y extratextual, le otorga una especie de “realidad ontológica” previa al *discurso* que la narra. El *relato* es así una abstracción necesaria que generamos cognitivamente, intuitivamente, cuando nos encontramos

ante cualquier narración. Y no es que los hechos narrados hayan sucedido necesariamente en la realidad empírica, pero se debe de cierta forma tratarlos así. En esto se comienza ya a vislumbrar una diferencia entre narrativa literaria, “ficcional”, y narrativa histórica.¹¹ La diferencia entre las narrativas históricas y las narraciones literarias es que, en el caso de las históricas lo que se narra apela a una dimensión de realidad preterita; en cambio, en la literatura se alude a una simulación, a un relato imaginado por el autor y reproducido por el lector.¹² En la narración histórica, los hechos del *relato* sí ocurrieron o, por lo menos, se espera que sí lo hayan hecho como parte de lo que se podría denominar como el “pacto de verdad histórica”.

No obstante, tanto en la historia como en la literatura, al *relato* se le otorga cierta *exterioridad* o distancia del *discurso*. Esto es más fácil de comprender con respecto a la historia (la distancia es temporal) que con la literatura, donde no hay en sí una “exterioridad” real de los hechos, sino una simulada. Aun así, la lógica estructural narrativa es la misma para la historiografía como para la literatura de “ficción”. Es debido a esto que el “análisis narratológico de un texto requiere que el *discurso* se trate como una representación de sucesos que se conciben independientes de una narrativa particular, perspectiva o presentación, y que se considere que tienen propiedades de sucesos reales” (Culler 2001, p. 190; las cursivas son mías). No importa si el *relato* se convulsione con saltos temporales —con anacronías de analepsis y prolepsis—, no importa tampoco que la historia comience por el final o *in medias res*. A pesar de todos los caprichos retóricos que el *discurso* pueda presentar, nada de esto afecta el hecho de que lo que se narra sigue la antes mencionada secuencia de lógica lineal que se abstrae de lo contado y el *relato* sigue presentando una secuencia lógica temporal de consecución. Así:

El analista debe asumir que los sucesos reportados tienen un orden verdadero; sólo así se puede describir la narración como una modificación u obliteración del orden de los sucesos. Si una novela no identifica la relación temporal entre dos sucesos, uno puede tratar a ésta como una figura distintiva de su punto de vista narrativo, esto sólo si se supone que los sucesos mismos sí poseen un orden de sucesión. (Culler 2001, p. 191)

¹¹ La designación de “ficción” como categoría literaria no es tan común en la crítica literaria de habla hispana como en la del inglés; su designación sirve aquí para categorizar la escritura en prosa —novela, cuento corto— que no está basada completamente en “hechos reales”, sino imaginados.

¹² Esto no quiere decir que las categorizaciones entre la historia y la literatura sean tan nítidamente separables. Una narración histórica puede presentar componentes “fccionales” y la literatura componentes biográficos y autobiográficos.

Considerar la narración como un todo que contiene al *relato* y al *discurso* como sus unidades debe, por lo tanto, confirmar la presencia de un sustrato de tiempo lineal extratextual, externo (sujeto a una concepción del tiempo de la realidad empírica). Sin embargo, este sustrato extratextual siempre estará mediado por el *discurso*; no es posible tener acceso a él sino como una abstracción que el escritor y el lector deben de producir en el acto de la escritura y de la lectura. Esto es similar a lo que sucede en la historia, donde el proceso sociohistórico, los acontecimientos históricos del pasado, están mediados por la reconstrucción historiográfica que se ofrece en un presente. Sin embargo, contrario a la literatura, en la historia su referente extratextual, su *relato* o *fábula*, no es una abstracción de la imaginación; la historia presenta los hechos materiales concretos de los acontecimientos históricos del pasado a los que sólo se puede acceder mediante las narrativas históricas que los narran e interpretan. La distancia entre el pasado y el presente se asemeja, por lo menos de manera formal, y sólo formal, a la distancia que existe entre el *relato* y el *discurso* en la literatura de ficción.

Hasta aquí hemos “funcionado” dentro de un paradigma “estructuralista” de la narratología. Su parte “posestructuralista” se manifiesta como la identificación de una contradicción irresoluble entre *fábula* y *sjuzhet*, y un cuestionamiento de la posibilidad de una síntesis. Tiene lugar así una “deconstrucción” del discurso narrativo:

Enfatizo la imposibilidad de síntesis porque lo que está presente aquí en la narrativa es un efecto de autodeconstrucción. Una deconstrucción involucra la demostración de que una oposición binaria jerárquica, en la cual se dice que un término es dependiente de otro que se considera previo, es, de hecho, una imposición retórica o metafísica y su jerarquía puede ser revertida. Las narrativas discutidas aquí incluyen un momento de autodeconstrucción en el cual la supuesta prioridad del suceso con respecto al discurso es invertida. La forma más elemental de esta narrativa, algo distinta pero aun así muy relevante para la narrativa, es el análisis de Nietzsche de la causalidad como un tropo, una metonimia. (Culler 2001, p. 204)

En efecto, desde una perspectiva estructuralista narratológica, la *fábula* toma precedencia por encima de la *sjuzhet*; es decir, si el *relato* es el sustrato sobre el cual se construye el *discurso*, el *relato* toma precedencia por encima del *discurso*. No obstante, el relato siempre estará mediado por el discurso; no hay forma de acceder a los acontecimientos del relato, a su secuencialidad, más que mediante el discurso. Por lo tanto, si a la *fábula* sólo puede accederse a través de la *sjuzhet*, es decir, si el *relato* funge como una abstracción que tanto el autor como

el lector mantienen independiente, pero cuya única “presencia” está inscrita dentro del *discurso*, ¿acaso no debería la *sjuzhet* tomar precedencia sobre la *fábula*? Esto es lo que plantea una deconstrucción de la narración. En ella, el acontecimiento toma un segundo lugar ante la narración, al punto de que se sobreponen ambos y el sitio jerárquico del acontecimiento del relato cede ante una deconstrucción que evidencia su dependencia del *discurso*. Esto no presenta mayor inconveniente en la literatura; semejantes análisis deconstructivistas parecerían inocuos o simples juegos de palabras lúdicos. Nadie sufriría si se deconstruye la narrativa de los *Hermanos Karamázov* o *Pedro Páramo*. En cambio, habría problemas si alguien intentara “deconstruir” o cuestionar las jerarquías del *relato* y el *discurso* de los acontecimientos del genocidio armenio, judío, indonesio, guatemalteco o palestino.¹³

Desde un punto de vista posestructuralista o posmodernista, la mediación del relato por el discurso contenida en la narración hace que cuestionemos la historia misma y su afirmación de verdad. ¿Es posible acceder a la verdad histórica si siempre está mediada por el discurso y sus recursos retóricos? Semejante cuestionamiento alude de cierta forma a Jacques Derrida y a su teorización sobre el perenne diferir y diferenciar del discurso o del texto que nunca accede a lo *exterior*, a lo metafísico, a lo extratextual, y que son la base de algunas de las teorizaciones relativistas historiográficas como las de Haydn White o de la noción posmoderna de “historiografía metaficcional” que señala Linda Hutcheon.¹⁴ La historiografía metaficcional es la narrativa histórica que siempre está consciente (de ahí su nombre) de su incapacidad para “acceder” a la verdad.

La historia cae un predicamento de verdad mientras que la ficción lo hace en uno de verosimilitud. Lo verosímil apunta hacia una apariencia de verdad construida mediante convenciones retóricas que persuaden de una simulación creíble, pero no verdadera. Su función literaria es mantener la “suspensión de la incredulidad”, descrita por el poeta romántico inglés Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), y que es el pacto entre el autor y el lector mediante el cual el primero intenta presentar una narración que, aunque no esté basada en la realidad, permite al segundo adentrarse en el mundo descrito por la narración, “suspendiendo” así su incredulidad en favor de la artificialidad de lo narrado (cfr. Coleridge 2006, pp. 474–478).

¹³ Cfr. Trouillot 2015, pp. 11–13; Prashad 2020; Bevins 2020.

¹⁴ Cfr. Derrida 2008; Hutcheon 2005, pp. 87–105.

Una narración es, como sostiene el sociolingüista William Labov, “un método para recapitular experiencias pasadas al emparejar una secuencia verbal de oraciones con una secuencia de eventos” (Culler 2001, p. 205). La capacidad de narrar es universal, ya que todos los humanos presentamos y producimos lo que Labov llama “narrativas naturales”. Además, el registro de acontecimientos del pasado o de la imaginación no es necesariamente la única razón por la que narramos; también hay una condición en nuestras narraciones que nos induce a evitar contar algo que parezca “no tener sentido”; es decir, que presente una inverosimilitud que haga dudar al receptor de nuestra narración de la veracidad de los hechos que se refieren. Muchas veces los hechos históricos en una narración histórica pueden ser verosímiles sin ser necesariamente verdaderos, y esto no significa que la historia, a diferencia de la ficción, no trabaje con la reconstrucción de los hechos y acontecimientos de una realidad empírica pretérita. Si la narración intenta evitar “no tener sentido”, es decir, intenta ser verosímil, es porque las narraciones históricas son también dispositivos para dar sentido a los sucesos del pasado.

Así, la narración histórica no es sólo una recopilación de sucesos del pasado, sino un dispositivo retórico que intenta convencer y persuadir de que lo que se narra del pasado tiene sentido para el presente, por lo menos como una forma de remembranza o memoria histórica. Es por esto por lo que la narración histórica no sólo emplea como parámetro la verdad histórica, sino también su propia verosimilitud en el sentido de que se debe apegar a lo que se considera, por convención social o cultural, que una narración histórica debe de contar. Esta verosimilitud histórica es la base de la crítica “post” a la afirmación de la verdad de la historia, ya que, según esa crítica, la historia respondería a la convención retórica de la verosimilitud y no a la verdad de los acontecimientos reales del pasado porque no es posible acceder a ellos, acceder a su “realidad”. No obstante, negar la verdad histórica con base en sus cualidades narrativas y retóricas es no darse cuenta de que la narración no puede tener lugar sin una base material, la base del proceso sociohistórico que moldea a la historia en su doble función semántica de acontecimiento y narración del acontecimiento. Negar el “acceso” a la realidad del pasado porque está mediado por la narración histórica es como negar el presente porque está mediado por el lenguaje o por las particularidades de la dicotomía entre lo óntico y lo ontológico. Las narraciones históricas pueden presentar inconsistencias, omisiones y mitos, y no por ello son menos capaces de dar sentido a los sucesos del pasado, al proceso sociohistórico de la humanidad.

De cierta forma, esto último remite a lo que Paul Ricœur identificó como la “dialéctica del acontecimiento y el sentido”, en la cual el discurso (entendido como el acontecimiento de la comunicación) se manifiesta como un acto del “habla” cuya comprensión, su sentido o significación, sólo se puede dar como parte de una actualización del código de representación del “lenguaje”.¹⁵ Aunque Ricœur se refiere con esto a aspectos más propiamente lingüísticos, a las maneras en que interactúan el *lenguaje* y el *habla*, algo similar está presente en el “código de representación” de la historia. El acontecimiento histórico cobra significado como tal, es decir, adquiere “historicidad”, al actualizarse en el código narrativo-histórico; mientras que, en el momento en que sucede, el momento de su acontecimiento como parte de un proceso sociohistórico, su significado es, más bien, político.¹⁶ No obstante, lo político es político siempre en relación con lo histórico que lo “enmarca” como acontecimiento; es decir, los hechos políticos suceden en respuesta a hechos y relaciones históricas recientes o lejanas. En términos metafóricos, existe una “distancia” entre el acontecimiento y la construcción significativa que inscribe o cuenta ese acontecimiento mediante los dispositivos del archivo y la narración. Por lo tanto, la relación entre acontecimiento y narración del acontecimiento no es inmediata, sino que está mediada por, como escribe Trouillot, los “procesos y las condiciones de producción de las narrativas”, por lo cual, continuando con el mismo autor, “sólo un enfoque en el proceso [de mediación] puede descubrir las maneras en que los dos extremos de la historicidad [el acontecimiento y la narración del acontecimiento] se entrelazan en un contexto particular” (Trouillot 2015, p. 25; la traducción es mía). Por lo tanto, es necesario atender el ejercicio de lo que Trouillot identifica como las formas de “poder” en la construcción de la narrativa histórica, las cuales posibilitan la formación de ciertas narrativas particulares —la narrativa de los victoriosos— a la vez que silencia otras —las narrativas

¹⁵ Cfr. Ricœur 2003. Este autor se remite a la dicotomía básica de la lingüística estructuralista propuesta por Ferdinand de Saussure en la cual el *habla* misma, la actualización de las formas de comunicación lingüística, no pueden ser estudiadas en sí. Sólo el lenguaje, la abstracción del código de las reglas léxicas y sintácticas como un sistema sincrónico cerrado, pueden estudiarse como categorías universales. Los desarrollos posteriores en la lingüística y el análisis del discurso contradijeron esta proposición inicial de Saussure; cfr. Saussure 1945.

¹⁶ Como la historia cultural o la historia de lo privado han demostrado, lo histórico no se reduce sólo a los sucesos políticos. Con todo, lo “personal” o “privado” no deja de ser político, y toda interacción social conlleva el ejercicio de “lo político” aunque no de “la política”.

de los vencidos—. Esto adquiere una importancia particular al analizar la permanencia/persistencia de lo colonial y al tomar como ejemplo la dicotomía entre el proceso sociohistórico y la narración histórica que surgió con respecto a la Revolución haitiana: a lo que aconteció en dicha revolución —en su singularidad y excepcionalidad política— y a lo que se “dijo” o se narró que aconteció, tanto en el momento de su estallido como en el discurso historiográfico anglo-europeo de los siglos posteriores a su acontecimiento. Dicho discurso historiográfico anglo-europeo buscó obliterar, minimizar y trivializar los hechos revolucionarios ocurridos en Santo Domingo ya que, como se verá a continuación, éstos contradecían directa y frontalmente las formas ideológicas discursivas supremacistas presentes en otra forma de continuidad de lo colonial: la forma discursiva apologética de la supuesta supremacía occidental. En relación con esto, como se verá a continuación, la Revolución haitiana fue una de las primeras instancias de un “contradiscurso” decolonial y anticolonial de la modernidad.

El “no-acontecimiento” de la Revolución haitiana y el esencialismo del discurso histórico colonialista

Antes de examinar los aspectos centrales de este apartado, es necesario puntualizar que utilizaré el término y concepto de “Occidente” más por convención que por razones intrínsecas a su semántica. En este tenor, cabría puntualizar ciertas precisiones terminológicas de su uso. Hablar de “Occidente” es, en este caso en particular, aplicar un término geográfico a un concepto ideológico que no designa una ubicación física como tal, sino una construcción histórica concreta situada en la base del *ethos* de la modernidad. Lo que se identifica con la categoría o el concepto de “Occidente” son formas socioeconómicas, históricas e ideológicas particulares de un orden mundial surgido con el desarrollo socioeconómico y político del capitalismo y el auge de la clase burguesa que, ciertamente, surge en Europa. No obstante, con el uso del término “Occidente” es necesario evitar identificarlo con una cultura, etnicidad, religión o “civilización” en particular. Según el crítico literario Neil Lazarus, esa identificación se encuentra en mucha de la llamada teoría poscolonial. El economista Samir Amin también identificó este mismo error bajo la categoría de “culturalismo” (cfr. Amin 2009). Lazarus escribe que:

Lo que quisiera argumentar es que el concepto de “Occidente”, como se utiliza en la teoría poscolonial, no tiene un referente creíble o coherente. Es una categoría ideológica enmascarada como categoría geográfica, tal

y como —en el contexto del discurso moderno orientalista— “islam” es una categoría ideológica enmascarada como una religiosa. (Lazarus 2004, p. 44; la traducción es mía.)

La utilización del término “Occidente” no puede, por lo tanto, simplemente enmascararse como una categoría geográfica. Es necesario prestar atención a su utilización ideológica que se enmarca en una serie de discontinuidades históricas. La forma más antigua del uso de “Occidente” se registra con la división del Imperio romano entre Oriente y Occidente en el siglo III y, posteriormente, la división de la Iglesia en el siglo XI. Dicha división se sustituyó por una dicotomía entre la civilización cristiana y el islam o la India y China, a partir del siglo XVI. Después de 1945, la Guerra Fría utilizó el término al dividir a Europa entre el “Este” y el “Oeste”, para luego trasladar la misma división al resto mundo y equiparar a “Occidente” con un supuesto “Primer Mundo” y contrastarlo con un “Segundo” y “Tercer” Mundo. Es por estas razones que, aunque el uso de “Occidente” sea convencional, no es necesariamente arbitrario en términos semánticos ni responde simplemente a un capricho lingüístico o metafórico. No se puede desechar con facilidad el término “Occidente” y buscar otro más “apropiado” sin toparse con otros conflictos entre el término y el concepto. Tal es el caso de esta dicotomía más reciente: “Norte/Sur”. Por lo tanto, es necesario tomar en cuenta lo que Stuart Hall subraya en cuanto a que no se puede negar que lo que se llama “Occidente” surgió primero en Europa occidental, aunque hoy en día Occidente no esté presente sólo en Europa y no toda Europa se considere, o fue considerada, en algún momento, Occidente.¹⁷ En consecuencia, si recurro en este artículo al término “Occidente”, lo hago tomando en cuenta su construcción sociohistórica y evitando cualquier tipo de “naturalización” o “culturalización” de su uso.

Una vez señalada esta precisión terminológica con respecto al término y concepto de “Occidente”, podemos retomar una particularidad que Trouillot menciona en *Silencing the Past* con respecto a la Revolución haitiana (1791–1804) o, más bien, con respecto a la recepción filosófica y política de dicha revolución por parte de Occidente, que puede identificarse en términos de la mencionada “dialéctica” entre el acontecimiento histórico y la narración del acontecimiento. Trouillot, en este contexto, se refiere a éstos como “historicidad 1” e “historicidad 2”, y escribe lo siguiente:

¹⁷ He tomado como referente a Lazarus y su disertación sobre el concepto de Occidente, al igual que su mención de Stuart Hall, para el desarrollo de esta breve digresión; *cfr.* Lazarus 2004, p. 45.

Otra vez lo que está en juego es la relación entre historicidad 1 e historicidad 2, *entre lo que sucedió y en lo que se dice que hubo sucedido*. Lo que ocurrió en Haití entre 1791 y 1804 contradujo mucho de lo que ocurrió en otros lugares del mundo, tanto antes como después. Este hecho en sí no es sorprendente: el proceso histórico siempre es desordenado y en muchas ocasiones contradictorio. Pero *lo que sucedió en Haití también contradujo mucho de lo que Occidente había dicho tanto de sí mismo como a los otros sobre sí mismo*. (Trouillot 2018, pp. 80–81)¹⁸

Es en esta contradicción entre el “discurso histórico de Occidente sobre sí mismo” y lo que la Revolución haitiana significó como contranarrativa o contradiscurso, donde es posible localizar otra manifestación de la permanencia de lo colonial no sólo como experiencia del colonizado, sino como metanarrativa fundacional del colonizador; una narrativa con sus propios silencios, omisiones, desórdenes y contradicciones que se manifiestan de manera atenuada en ciertos momentos de la historia de la modernidad y más explícita en otros, en sus momentos de crisis, de guerra o de conquista.

Tal como en el caso del “tiempo vacío y homogéneo”, la “metanarrativa” de la historia occidental buscó, a partir de la ideología de la Ilustración, “naturalizar” o, quizá mejor, “*esencializar*” la modalidad de lo históricamente contingente bajo la categoría de lo ontológicamente necesario, es decir, buscó racionalizar el dominio europeo, la narrativa de su ascenso como sistema-mundo, bajo una lógica de “lo que sucedió [la dominación colonial europea de gran parte del mundo] es lo que *tenía* que haber sucedido” (Trouillot 2018, p. 81; las cursivas son mías). Es así como lo que fue *accidental* y contingente en la historia se presenta como *esencial* según una teleología particular: la teleología del progreso. Los juicios sintéticos *a posteriori* —los juicios que componen al discurso de la historia y que ligan a un sujeto dado con un predicado que no describe su género, especie o atributos— se distorsionan y presentan como juicios analíticos *a priori* de una metahistoria que racionaliza el dominio anglo-europeo como algo esencial (que presenta especie, género o atributo) de sí mismo y, en consecuencia, formulan una proposición categórica supremacista: Europa y sus descendientes son el sujeto de la historia, un sujeto/sustancia cuyos atributos (su predicación o categorización) son dominar, conquistar y civilizar.¹⁹ En este sentido, la

¹⁸Las cursivas son mías. Para la referencia al original en inglés, *cfr.* Trouillot 2015, pp. 106–107.

¹⁹Esto alude, de cierta forma, a lo que Dussel identificó como el *ego conquiro* en el corazón de la subjetividad moderna occidental; *cfr.* Dussel 1993, pp. 65–76.

Revolución haitiana fue un estallido de realidad incómoda; una de las primeras afrontas a la narrativa supremacista de Occidente, que ésta jamás pudo asimilar del todo. Por ésta y otras razones, el acontecimiento de la Revolución haitiana se vio sujeto a un “silenciamiento” por parte del aparato historiográfico eurocéntrico mediante la “trivialización” y el “olvido”, relegándolo a ser, como afirma Trouillot, “molestas notas al pie de página” (Trouillot 2018, p. 81) de la historia universal de la modernidad.²⁰ En el mejor de los casos, la Revolución haitiana fue considerada por la mayoría de la historiografía anglo-europea del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX un mero vástago de la Revolución francesa y, en el peor, una rebelión caótica y violenta sin mayor trascendencia histórico-universal o, incluso, como una “contrarrevolución”.

En su obra en varios tomos *Historia de la Revolución francesa*, Jules Michelet (1798–1874) escribió sobre el estallido revolucionario lo siguiente: “Una noche, setenta mil negros se sublevan, comenzando la carnicería y los incendios, la más espantosa guerra de salvajes que se haya visto jamás” (Grüner 2009). Si para Michelet la Revolución haitiana fue una guerra de “salvajes”, para Paul Sagnac fue una “contrarrevolución”: “La contrarrevolución se organizaba en los departamentos. La revuelta se generalizaba en las colonias, donde los mulatos, exasperados por la supresión de sus derechos políticos, saqueaban las propiedades de los colonos blancos y atentaban contra sus vidas” (Grüner 2009).²¹ Quizá considerar la Revolución haitiana como una revuelta “salvaje” sea menos demeritorio que referirse obtusamente a la misma como una “contrarrevolución”, más todavía si se toma en cuenta el papel contrarrevolucionario que Francia y Napoleón desempeñaron ante la radicalidad igualitaria de los jacobinos negros.²² No obstante, más que las menciones en sí, lo más significativo del discurso historiográfico eurocéntrico sobre la Revolución haitiana es lo poco que se dice de ella, los mencionados “silencios” expuestos por Trouillot. Como bien afirmó el

²⁰ Trouillot identificó así lo que llamó “fórmulas de obliteración” —formas retóricas que borran los acontecimientos revolucionarios— y “fórmulas de banalización” —formas que vacían o trivializan los acontecimientos de su sentido revolucionario—; ambas son “fórmulas de silenciamiento”; *cfr.* Trouillot 2015, p. 96.

²¹ *Cfr.* Michelet y Sagnac, citados en Grüner 2009. No se proporcionan los números de página en la edición en línea de este artículo.

²² Basta con revisar lo que Napoleón cuenta en su exilio en Santa Elena sobre lo ocurrido en Saint-Domingue para entender lo reaccionario de un pensamiento que no estuvo a la altura de las demandas de libertad e igualdad de los haitianos durante el conflicto de 1801. Véase el “Análisis de Toussaint por Napoleón desde Santa Elena”; *cfr.* Toussaint L’Ouvverture 2013, pp. 131–133.

historiador Yves Benot con respecto al discurso historiográfico francés: “De esta historia [la de la Revolución haitiana] no ha quedado en la memoria colectiva de Francia más que lo que los historiadores franceses han querido conservar de ella, es decir, muy poco” (Grüner 2009).²³ La Revolución haitiana fue, quizá, más reveladora de una ideología supremacista colonialista y neocolonialista de larga duración, que del silenciamiento de un episodio incómodo particular. Como escribió Trouillot:

El silenciamiento de la Revolución haitiana es sólo un capítulo dentro de la narrativa de dominación global. Es parte de la historia de Occidente y es probable que persista, incluso de forma atenuada, mientras que la historia de Occidente no sea recontada de modo que presente la perspectiva del resto del mundo. Desafortunadamente no estamos siquiera cerca de esa esencial reescritura de la Historia universal a pesar de algunos logros impresionantes. (Trouillot 2018, p. 81)²⁴

En el momento preciso del estallido de la Revolución haitiana, en 1791, el momento del tránsito de la modernidad temprana a la contemporánea, un levantamiento masivo de esclavos de origen africano a gran escala fue algo inconcebible para el aparato esclavista y para la epistemología racista y colonialista europea de la época.²⁵ Tal levantamiento se interpretó, como menciona Trouillot, como un “no-acontecimiento”,

²³ Benot menciona a Jean Jaurés y su *Historia socialista de la revolución francesa* (1901) como una excepción a la regla del silencio. Benot es quien ha tratado con mayor amplitud el asunto de la omisión del tema colonial en la historiografía francesa sobre la Revolución de 1789, y Trouillot amplió la discusión con un análisis de la repetición de los tropos coloniales en la historiografía contemporánea, no sólo francesa, sino también angloamericana; *cfr.* Benot 2004 y Trouillot 2018, pp. 70–80. Aunque Trouillot se mantuvo crítico al respecto, es posible observar un cambio de enfoque historiográfico con respecto a la Revolución haitiana a partir de la segunda mitad del siglo XX. Ya para principios del siglo XXI, el académico Celucien Joseph habla de un “giro haitiano” en 2012; *cfr.* Daut 2023, p. 6. No obstante, aunque haya habido un cambio de actitud en los ámbitos académicos, la historia no sólo existe como un producto académico. Haití y su revolución siguen siendo, en el imaginario colectivo, en la experiencia histórica de las mayorías y de los políticos, un fenómeno al margen.

²⁴ En su nota al pie para el párrafo citado, Trouillot menciona a Braudel, Wolf y Ferro como autores de esos “logros impresionantes” de una reescritura de la historia universal. Escribe esto en la década de los noventa (1995). En 1998 Enrique Dussel publicó su *Ética de la liberación*, y en 2007 el primer tomo de su *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Se podrían considerar a estos dos libros otras instancias de un intento de llevar a cabo una reescritura de una historia universal no eurocéntrica; *cfr.* Dussel 2007 y Dussel 2011.

²⁵ *Cfr.* Trouillot 2018, pp. 49–50.

un suceso que no se registraba dentro de la episteme occidental y su idea de sí mismo como la cúspide de la civilización humana. Unos meses antes del levantamiento de los esclavos en 1791, el colonialista francés La Barre escribió desde Saint-Domingue a su esposa en la metrópoli: “Los *negros* son muy obedientes y siempre lo serán. Dormimos con las puertas y ventanas abiertas de par en par. Para los negros la libertad es una quimera” (Trouillot 2018, p. 47). La lucha por la libertad y la igualdad, el hecho de que, como menciona Samir Amin, “los humanos pueden y deben hacer su propia historia” (Amin 2009, p. 13) era, según los colonialistas, algo exclusivo de los europeos y su modernidad; un producto de *sus* propias revoluciones: la Revolución gloriosa (1688), la Independencia estadounidense (1776) y la Revolución francesa (1789). En aquel momento, la filosofía y la naciente antropología del aparato epistemológico ilustrado todavía se enfrascaba en discusiones sobre si el origen de los seres humanos era monogenético o poligenético; de si los africanos, los indígenas americanos y los habitantes del sudeste asiático tenían el mismo origen biológico y antropológico que los europeos y los “caucásicos”.²⁶ Lo que sucedió en Haití no sólo trastornó el aparato económico esclavista colonial, sino también a las mismas categorías ontológicas europeas heredadas del Renacimiento (la gran cadena del Ser) que comenzaban a racionalizarse en la Ilustración bajo un paradigma mecanicista de racismo científico, del empirismo de Hume y de las teorías filosófico-políticas de Hobbes, Locke y Montesquieu. Dichas teorías situaban a Europa, de manera implícita o explícita, como la cúspide del progreso histórico civilizatorio humano, y al resto de los demás seres humanos como entidades “inferiores”. En su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739), Hume escribe que:

Sospecho que los negros y en general todas las otras especies de hombres (de las que hay unas cuatro o cinco clases) son naturalmente inferiores a los blancos. Nunca hubo una nación civilizada que no tuviera la tez blanca, ni individuos eminentes en la acción o la especulación. No han creado ingeniosas manufacturas, ni artes, ni ciencias. (Hume 2011, p. 204)²⁷

La Revolución haitiana también puso en evidencia las contradicciones liberales que la Revolución francesa no pudo superar al verse en un

²⁶El excelente ensayo del intelectual haitiano Anténor Firmin (1850–1911) *Sobre la igualdad de las razas humanas* (1885) registra esas discusiones supremacistas y eurocéntricas en la incipiente disciplina de la antropología en el siglo XVIII y XIX; cfr. Firmin 2000.

²⁷Tomo esta referencia de Hume de Ruiz Sotelo 2023, pp. 317–322.

dilema ante su reticencia de colocar al derecho universal, a la libertad humana, por encima del derecho económico liberal y la propiedad de los esclavos.²⁸ Es por todo esto que Trouillot menciona que lo que sucedió en Haití —una revolución de esclavos con una idea mucho más clara y radical de la libertad e igualdad— contradujo lo que Occidente se decía sobre sí mismo: su narrativa de supuesta superioridad intelectual y moral.

La Revolución haitiana fue la más radical y progresista de la “Era de las Revoluciones” y fue la primera en proclamar de manera contundente la emancipación universal en su Constitución de Saint Domingue de 1801 y la igualdad de las razas en su Constitución de 1805 (Nesbitt 2008, p. 3). Dicha revolución fue la única revuelta exitosa de esclavos en la historia a gran escala. Según el historiador Hans-Joachim König, la haitiana fue una revolución en el sentido completo de la palabra, ya que erradicó por completo a la clase dominante europea que estaba en el poder y la sustituyó por una proveniente de las clases marginadas, los esclavos y la gente de color libre (*cfr.* König 2008, p. 122). Se podría argumentar, como mencionan Peter Linebaugh y Marcus Rediker, que la Revolución haitiana fue la primera revolución de trabajadores exitosa de la historia (*cfr.* Linebaugh y Rediker 2012, p. ix). Además, según el historiador Gerald Horne, la Revolución haitiana creó una crisis general profunda en el aparato esclavista transatlántico que sólo pudo resolverse con su desaparición.²⁹ Lo que la Revolución haitiana logró no fue poca cosa; fue, de cierta manera, intentar lo que en su coyuntura histórica particular parecía imposible: que una población de esclavos traídos de África lograra su emancipación, fundara un Estado-nación y que, en el proceso, vencieran a tres potencias colonialistas europeas (Francia, España e Inglaterra) de manera humillante. Como escribe Geggus:

El levantamiento de esclavos que comenzó en agosto de 1791 y que transformó la inmensamente opulenta colonia fue probablemente el más grande y más dramáticamente exitoso que jamás ha existido. Produjo el primer ejemplo de emancipación a granel en una prominente sociedad esclavista (1793) y la plena igualdad racial en una colonia americana. (Geggus 2001, p. ix)

²⁸ El legendario libro de C.L.R. James, *Los jacobinos negros* (1938), describe la incomodidad que la cuestión de la esclavitud causó entre los miembros de los *États Généraux*, La Asamblea Nacional y la Asamblea Legislativa de la Francia revolucionaria, y cómo fue postpuesta, descarrilada y minimizada durante mucho tiempo; *cfr.* James 2001.

²⁹ *Cfr.* Horne 2015, p. 10.

Desde un punto de vista filosófico-político, se podría argumentar que la Revolución haitiana comprobó que los esclavos eran capaces de por lo menos intentar superar política y filosóficamente las contradicciones y antinomias que la propia ideología de sus amos, la ideología colonial, habían creado.

Al ser el sitio de la primer revolución e independencia de las naciones del Sur Global, la recién formada nación de Haití tuvo que lidiar en 1804 con una problemática que, de igual forma, se manifestaría en otros sitios y otros momentos en los siguientes dos siglos: el de una “condición poscolonial”. Quizá son pocas las naciones que han mostrado de forma tan vehemente la permanencia de la *colonialidad* como una forma transhistórica de dominación como en el caso de Haití, un país que ha sufrido a lo largo de su historia y, en parte, en represalia por su revolución adelantada, el aislamiento diplomático, los embargos y bloqueos económicos, la imposición coercitiva de deudas externas ridículas, dictaduras impuestas con el beneplácito de Occidente, luchas internas violentas y cuatro invasiones extranjeras si contamos la de Napoleón en 1802 (*cfr.* Hallward 2007).

Haití fue quizá la primera nación del “Tercer Mundo” en tener que afrontar otra contradicción que se manifestaría en la mayoría de los países que sufrieron la colonización, a saber, que la independencia nacional no necesariamente significa independencia de las estructuras de sujeción económico políticas externas neocoloniales, o la ausencia de estructuras coloniales internas (*cfr.* Cardoso y Faletto 1974). El colonialismo y el imperialismo anglo-europeo establecieron formas muy concretas de dominación que se renovaron y reactualizaron a lo largo de la historia de la modernidad como mecanismos de una estructura socioeconómica y geopolítica particular que se benefició y se sigue beneficiando por las formas particulares de opresión, ahora en su faceta “neocolonial”.³⁰

En el nivel metahistórico son las contradicciones entre la dependencia y la independencia de las naciones del Sur Global las que se manifiestan precisamente como esas formas abstractas de una presencia, persistencia y permanencia de lo colonial, las formas de “representación de una anacronía” que, de alguna forma u otra, parecieran

³⁰ En el apartado “Cuándo fue lo pos-colonial: cuestión de tiempo 2”, Añón y Rufer abordan un aspecto crucial: el de un imperialismo como un continuo en constante reactualización y sus formas de neocolonialismo; *cfr.* Añón y Rufer 2018, pp. 118–121.

persistir en el presente como remanentes de un pasado no asimilado en los niveles, jurídico-políticos, culturales, semióticos y socioeconómicos. Como ya se discutió, Añón y Rufer argumentarían que una concepción de un “tiempo histórico lineal y vacío” parecería entrar en contradicción con dichas formas representativas de permanencia y repetición de los pasados coloniales al remitirse al devenir de un presente que, en teoría, estaría imposibilitado para reincidir y reactualizar el pasado. Pero, a manera de conclusión, quisiera argumentar que es además necesario vincular esto con una conceptualización del distanciamiento metafórico entre el pasado y el presente contenido en otra forma de representación: la de “verdad histórica”.

Para un historicismo positivista, el escrutinio del pasado se basa en la posibilidad de establecer una distancia entre el pasado y el presente que, por lo mismo, permita la ilusión de “objetividad”, de separación entre el sujeto y el objeto. Esta idea emula ciertas metodologías, ya no tan vigentes, de las ciencias exactas y naturales e intenta *objetivizar* lo subjetivo de la historia. La verdad histórica del positivismo historicista se basa entonces en la posibilidad de estudiar y presentar el pasado “como realmente fue”. Valdría la pena preguntarse si incluso en el momento en que un pasado determinado fue presente se pudo experimentar como “realmente es/fue”. En el otro extremo, el relativismo constructivista de las corrientes formalistas, posmodernas, de la disciplina histórica buscaron hacer a un lado la noción de objetividad histórica o por lo menos cuestionar su afirmación de verdad. Esto es sólo la otra cara de esa misma relación distanciada con la verdad/objetividad histórica del positivismo. Por el contrario, es necesario proponer otra definición de objetividad y verdad histórica que tome en cuenta los dos lados o facetas de la historicidad —acontecimiento y narración—, y que no simplemente se deshaga de la categoría. Trouillot explica esto como una necesidad de cambiar el enfoque, de uno que busque explicar “la naturaleza de la historia” por otro que se centre en teorizar “el proceso de producción de la historia” (*cf.* Trouillot 2015, p. 25).

Por lo tanto, la objetividad histórica es entender que el presente es producto del pasado y que las posibilidades de cambio en el presente están enmarcadas en la historicidad. Es decir, lo que sucede en el presente sucede enmarcado por lo que ya ha sucedido en el pasado; las decisiones individuales y colectivas que se toman en el presente se toman con base en lo que el pasado ha legado al presente. En este sentido, la historicidad es precisamente esa relación dialéctica que se establece entre el condicionamiento histórico pretérito y la posibilidad actualiza-

dora en el presente: su “autenticidad”.³¹ La relación del presente de las naciones poscoloniales está *enmarcada* en sus pasados coloniales —no hay forma de negar ni silenciar este hecho— al igual que el pasado de las naciones colonialistas enmarca su presente e, incluso, lo perpetua como formas reactualizadas de sometimiento. Esto parecería una obviedad, pero muchas veces se olvida. No es posible superar o trascender el pasado (colonial) a menos de que se tenga una conciencia histórica de que el pasado está presente en el presente. Así, la reivindicación del pasado es la reivindicación del presente de las naciones poscoloniales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amin, Samir, 2009, *Eurocentrism, Modernity, Religion and Democracy. A Critique of Eurocentrism and Culturalism*, Monthly Review Press, Nueva York.
- Añón, Valeria y Mario Rufer, 2018, “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente”, *Tabula Rasa*, no. 29, pp. 107–131. <<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>>
- Benjamin, Walter, 2022, *The Arcades Project*, Harvard University Press, Cambridge.
- Benjamin, Walter, 2007, *Obra completa*, Libro I, vol. II, Abada, Madrid.
- Benot, Yves, 2004, *La Révolution française et la fin des colonies. 1789–1794*, La Découverte, París.
- Bevins, Vincent, 2020, *The Jakarta Method. Washington’s Anticommunist Crusade and Mass Murder Program that Shaped our World*, Public Affairs, Nueva York.
- Bolívar, Simón, 2015, *Por la libertad de mi patria. Discursos, cartas y decretos*, Conaculta, México.
- Calinescu, Matei, 1987, *Five Faces of Modernity. Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Duke University Press, Durham.
- Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto, 1974, *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, Siglo XXI, México.
- Chakrabarty, Dipesh, 2008, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, trads. A.E. Álvarez y A. Maira, Tusquets, Barcelona.
- Coleridge, Samuel Taylor, 2006, “Biographia Literaria”, *The Norton Anthology of English Literature*, vol. 2, no. 8, Norton, Nueva York.
- Culler, Jonathan, 2001, *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature, Deconstruction*, Routledge, Londres.
- Daut, Marlene L., 2023, *Awakening the Ashes. An Intellectual History of the Haitian Revolution*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

³¹Trouillot aborda la definición de “autenticidad”, tomada de A.J. Cascardi, cuando escribe: “la autenticidad no es un tipo o grado de conocimiento, sino una relación con lo que es sabido”; *cfr* Trouillot 2015, p. 148; la traducción es mía.

- Derrida, Jacques, 2008, “Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences”, en David Lodge y Nigel Wood (comps.), *Modern Criticism and Theory. A Reader*, 3ª. ed., Pearson, Edimburgo, pp. 88–103.
- Dessalines, Jean-Jacques, 1804, “Liberty or Death. Proclamation. Jean Jacques Dessalines”, *Connecticut Herald*, New Haven, Connecticut, 12 de junio, vol. 1, no. 33, p. 2. <<https://haitidoi.com/2013/08/02/i-have-avenged-america/>>
- Dussel, Enrique, 2011, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 7ª. ed., Trotta, Madrid.
- Dussel, Enrique, 2007, *Política de la liberación*, Trotta, Madrid.
- Dussel, Enrique, 1993, “Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)”, *Boundary 2*, vol. 20, no. 3, pp. 65–76. <<https://doi.org/10.2307/303341>>
- Firmin, Anténor, 2000, *The Equality of the Human Races*, trad. A. Charles, University of Illinois Press, Urbana.
- Geggus, David Patrick, 2002, *Haitian Revolutionary Studies*, University of Indiana Press, Bloomington.
- Geggus, David Patrick, 2001, *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of South Carolina Press, Columbia.
- Grüner, Eduardo, 2009, “Haítí: una (olvidada) revolución filosófica”, *Sociedad*, vol. 28.
- Hallward, Peter, 2007, *Damming the Flood. Haiti and the Politics of Confinement*, Verso, Londres.
- Horne, Gerald, 2015, *Confronting Black Jacobins, the United States, the Haitian Revolution, and the Origins of the Dominican Republic*, Monthly Review Press, Nueva York.
- Hume, David, 2011, *Ensayos morales, políticos y literarios*, trad. C. Martínez Ramírez, Trotta, Madrid.
- Hutcheon, Linda, 2005, *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*, Routledge, Nueva York.
- James, C.L.R., 2001, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Penguin, Londres.
- König, Hans-Joachim, 2008, “Acerca del impacto ambivalente de la revolución haitiana sobre las revoluciones de América Latina”, en Léon-Françoise Hoffmann, Frauke Gewecke y Ulrich Fleischmann (comps.), *Haïti 1804. Lumières et ténèbres. Impact et résonances d'une révolution*, Bibliotheca Ibero-Americana, Madrid, pp. 113–124.
- Lazarus, Neil, 2004, “The Fetish of ‘the West’ in Postcolonial Theory”, en Crystal Bartolovich y Neil Lazarus (comps.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 43–64.
- Linebaugh, Peter y Marcus Rediker, 2012, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, Londres.
- Losurdo, Domenico, 2014, *Liberalism. A Counter-History*, trad. G. Elliott, Verso, Londres.

- Toussaint L'Ouverture, François Dominique, 2013, *La revolución haitiana*, introd. Jean-Bertrand Aristide, ed. Nick Nesbitt, trad. A. Brotons Muñoz, Akal, Madrid.
- Löwy, Michael, 2016, *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"*, trad. C. Turner, Verso, Londres.
- Madiou, Thomas, 1989, *Histoire d'Haïti*, H. Deschamps, Puerto Príncipe.
- Nesbitt, Nick, 2008, *Universal Emancipation. The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, University of Virginia Press, Charlottesville.
- Prashad, Vijay, 2020, *Washington Bullets. A History of the CIA, Coups and Assassinations*, Monthly Review Press, Nueva York.
- Quijano, Anibal, 2014, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Danilo Assis Clímaco (comp.), *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes. Antología Esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 777–832.
- Ricœur, Paul, 2003, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, trad. G. Monges Nicolau, Siglo XXI, México.
- Rufer, Mario, 2022, "Temporalidades (pos)coloniales", en Mario Rufer (comp.), *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*, Siglo XXI-CLACSO, México, pp. 315–342.
- Ruiz Sotelo, Mario, 2024, *Razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración Latinoamericana*, Del Lirio, México.
- Saussure, Ferdinand de, 1945, *Curso de lingüística general*, trad., pról., notas A. Alonso, 24^a ed., Losada, Buenos Aires.
- Teresa de Mier, José Servando, 1978, *Ideario político*, Edmundo O'Gorman (ed.), Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Trouillot, Michel-Rolph, 2018, "Una historia impensable: la Revolución haitiana como un no-acontecimiento", en Camila Valdés León y Frantz Voltaire (comps.), *Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 47–87.
- Trouillot, Michel-Rolph, 2015, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston.
- Wallerstein, Immanuel, 2003, *Historical Capitalism with Capitalist Civilization*, Verso, Londres.

Recibido el 11 de mayo de 2024; aceptado el 14 de octubre de 2024.

Nota crítica

Una relectura de *Creer, saber, conocer*

[A Rereading of *Creer, saber, conocer*]

GUILLERMO HURTADO

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

gmhp@unam.mx

<https://orcid.org/0009-0009-9369-8869>

Resumen: Ofrezco una relectura del libro *Creer, saber y conocer* de Luis Villoro en la que destaco sus tesis principales, lo relaciono con el resto de la obra de su autor y lo ubico en la historia de la filosofía mexicana y global.

Palabras clave: Luis Villoro, epistemología, filosofía analítica, marxismo, filosofía mexicana

Abstract: I offer a rereading of Luis Villoro's *Creer, saber y conocer* that highlights its main ideas, links it to the rest of Villoro's work and places it in the history of Mexican and global philosophy.

Keywords: Luis Villoro, epistemology, analytic philosophy, Marxism, Mexican philosophy

1. *Creer, saber, conocer* es un libro de admirable claridad, rigor y originalidad. Publicado por vez primera en 1982, se ha convertido en un clásico de la filosofía iberoamericana.¹ Ofrezco aquí una relectura del libro que destaca sus tesis principales, lo conecta con el resto de la obra de su autor y lo ubica en la historia de la filosofía mexicana y global. No examinaré todas las tesis y argumentos de la obra; lo que me interesa es ofrecer una visión general de ella desde el presente.

En el prólogo, Villoro afirma que su libro puede dividirse en tres partes: la primera (que va de los capítulos 1 al 5) versa sobre la definición de la creencia; la segunda (capítulos 4 al 8) sobre la definición del conocimiento y la tercera (capítulos 9 al 12) aborda diversos temas que

¹Villoro trabajó en la redacción de *Creer, saber, conocer* durante varios años. En 1979 ofreció un curso en El Colegio Nacional en el que expuso los adelantos de su investigación. En 1981 impartió otro curso en un programa de superación del personal académico de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el que expuso partes del libro (véase Benítez 1981). Al año siguiente, publicó un artículo de divulgación con el mismo título del libro (Villoro 1982b).

lo ocupaban en esos años, como la distinción entre el saber y el conocer, la diferencia entre el conocimiento y la sabiduría, la relación entre el conocimiento y la práctica, y la ética de la creencia. Las primeras dos partes forman una unidad homogénea, tanto por su contenido como por su método. El tema es el propio de la epistemología tradicional. El método es el de la filosofía analítica de la segunda mitad del siglo xx, aunque Villoro también toma en cuenta algunos estudios psicológicos y sociológicos. La tercera parte no tiene quizá la misma unidad que las dos anteriores; sin embargo, era la que más le importaba a su autor y la que guarda más vínculos con el resto de su obra, tanto posterior como previa.

Villoro tuvo a su cargo el curso de teoría del conocimiento en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM durante muchos años.² Hacia finales de los años sesenta comenzó a interesarse en los temas y métodos de la epistemología analítica, como se constata en un par de artículos que publicó en esos años (1969 y 1970).³ Éstos se distinguían de sus trabajos anteriores realizados desde otras perspectivas teóricas, como la fenomenología (Villoro 1975). El interés de nuestro autor en la epistemología analítica lo compartían otros filósofos mexicanos (Valdés 1968; Padilla 1971; Trejo 1976), pero él era quien había profundizado más en ese campo. No obstante, Villoro afirma en el prólogo de *Creer, saber, conocer* que el libro se concibió como parte de un estudio más amplio de las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación. Lo que se sugiere es que era el prolegómeno de otra obra en la que se abordaría la cuestión mencionada. Villoro nunca publicó ese libro prometido, pero en los capítulos finales de *Creer, saber, conocer*, exploró algunas de las líneas de ese otro proyecto que también desarrolla en *El concepto de ideología y otros ensayos* de 1985 y en otros de sus escritos posteriores (Villoro 1989; Villoro 1992). A primera vista, la liga entre la tercera parte de *Creer, saber, conocer* y *El poder y el valor* de 1998, su libro más importante de filosofía política, podría parecer más tenue.

²En el Archivo Luis Villoro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM se puede consultar un temario y una bibliografía para ese curso de teoría del conocimiento (4 | 19 | 329–330). El documento no está fechado, pero podemos inferir que se elaboró hacia finales de los años sesenta o principios de los años setenta. En el temario se incluyen autores clásicos como Platón, Descartes, Locke y Kant; fenomenólogos como Husserl y Merleau-Ponty; analíticos como Ayer y Chisholm e incluso un pragmatista, C.I. Lewis. En el mismo archivo también se pueden consultar un par de manuscritos de partes de Villoro 1982a

³Hay que señalar que su cercanía con la epistemología analítica ya era visible desde Villoro 1965.

Mientras que en la primera obra la relación que interesaba a Villoro era la del pensamiento y el poder, en la segunda, como lo indica el título, lo que examinó fue la relación entre la moral y el poder. Con todo, el vínculo que planteaba Villoro entre el pensamiento y el poder en *Creer, saber, conocer* pasaba por la moral, pues Villoro propuso ahí una *ética* de la creencia como la base de su proyecto emancipador.⁴

En la introducción del libro, titulado “El problema y el método”, Villoro sostiene que la tarea genuina de la filosofía es analizar, clarificar y sistematizar conceptos. Se trata de una concepción de la labor filosófica que coincide con el proyecto analítico. No obstante, su proyecto de estudiar las relaciones entre el pensamiento y la dominación salía de la estrecha órbita de la filosofía analítica de aquellos años. A finales de los setenta y principios de los ochenta, la discusión sobre la relación entre la epistemología y la filosofía política giraba en torno a las ideas de autores como Althusser, Gramsci o Foucault. Sin embargo, la aproximación de Villoro toma una ruta diferente que se propone analizar primero conceptos generales como los de creencia, razón y saber. La dominación que interesaba a Villoro no es sólo la que se define desde una perspectiva marxista, de una clase sobre otra, sino, de manera más general, la que se halla en cualquier comunidad en la que quienes ostentan el poder estatal, religioso o incluso científico ejercen un dominio por medio de la imposición de creencias. Dicho de otra manera, aunque las preocupaciones de Villoro coincidieran hasta cierto punto con las de los marxistas, sus reflexiones filosóficas no caían dentro de las coordenadas del marxismo de la época.

Los lectores analíticos de *Creer, saber, conocer* se interesaron en las primeras dos partes del libro, pero prestaron escasa atención a la tercera. Por su parte, los lectores marxistas no se ocuparon de las primeras dos partes de la obra y no estuvieron de acuerdo con la tercera.⁵ Villoro no fue un analítico puro ni un marxista puro, y en el siglo XX eso lo hacía un pensador incómodo para ambos bandos. Por el contrario, en el siglo XXI diríamos que eso mismo lo hace un pensador singular y vigente.

⁴Sobre las conexiones entre la epistemología y la filosofía política de Villoro, véase Ramírez 2014; Pereda 2017; Beltrán García 2019 y Montemayor 2023.

⁵Llama la atención que las primeras reseñas del libro, todas ellas muy elogiosas, fueron escritas por filósofos jóvenes que no estaban en la línea de frente de la pugna entre analíticos y marxistas. Véanse las reseñas de Pereda 1982; Sagols 1982; Beuchot 1984 y Saab 1984. Mención aparte merece la también elogiosa reseña de Xirau 1982, contemporáneo de Villoro, que no militaba en ninguno de aquellos dos bandos.

2. A continuación resumiré de manera breve la primera parte de *Creer, saber, conocer*. Villoro comienza distinguiendo la concepción de la creencia como un suceso mental —defendida por una larga lista de filósofos como Descartes, Hume y Husserl— de la concepción que la interpreta como una disposición a actuar. Villoro rechaza la primera doctrina y adopta la segunda. Como punto de partida considera la definición disposicional de creencia de Braithwaite 1974:

S cree que *p* si y sólo si:

- 1) *S* se representa *p* y
- 2) *S* tiene una disposición a actuar como si *p* fuera verdadera.

La teoría disposicional de la creencia ya había sido objeto de ataques por parte de autores tan diversos como Russell, Price, Peters y MacIntyre. Villoro aborda estas críticas en los capítulos 1, 2 y 3. Para ello, analiza nociones como las de disposición, motivación, actitud e intención, apoyándose también en trabajos de psicólogos como Allport, Doob, Fishbein y Raven. Después de ese recorrido crítico, propone la siguiente definición:

S cree que *p* si y sólo si:

- 1) *S* está en un estado adquirido *x* de disposición a responder de determinada manera en circunstancias variadas;
- 2) *p* ha sido aprehendida por *S*;
- 3) *p* determina *x*.

Explicemos esta definición. Primero: una creencia es un *estado* de un sujeto —no se precisa si, a la larga, es mental o físico— que al tener un carácter disposicional no se entiende sin la acción del sujeto en el mundo. El estado en cuestión ha de ser *adquirido*, a diferencia de otros estados *instintivos*. Además, sus respuestas deben seguir un *patrón* coherente que nos permita precisar el contenido del estado. Segundo: el objeto de la creencia debe ser *aprehendido* con anterioridad por la percepción, la memoria o el entendimiento, aunque no se requiere que el objeto esté permanentemente *presente* en la conciencia. Tercero: ese objeto *determina* el contenido del estado, lo que nos permite precisar la diferencia que hay entre las creencias y otros estados disposicionales, como los deseos, en los que el objeto está determinado por el estado y no a la inversa.

Obsérvese que en la definición de Braithwaite se especifica que *S* cree que *p* si *S* tiene la disposición a actuar *como si p fuera verdadera*. No es un detalle insignificante que Villoro elimine el concepto de verdad en

su definición de creer, pues hará lo mismo en su definición de saber. De acuerdo con Villoro, actuar como si p fuera verdadera supone a su vez creer que p es verdadera, lo que nos genera una regresión. Para Villoro el objeto de la creencia, con sus propiedades y relaciones, basta para determinar el sentido de la disposición a actuar del sujeto, y como ese mismo objeto puede coincidir con el de la creencia de otro sujeto al ser parte de un mundo en común, se preserva el carácter *intersubjetivo* de la creencia.

Quizá la parte de *Creer, saber, conocer* que más ha envejecido es la que concierne a la creencia. Su definición de creencia se ha criticado por no tomar en cuenta los aspectos holistas y normativos de la creencia (Saab 1999) y también por no resultar suficientemente específica para distinguir la creencia de otros estados disposicionales (Ortiz Millán 2007).

En el capítulo 4 Villoro distingue tres tipos de respuestas a la pregunta de por qué alguien cree algo. El primer tipo hace referencia a los *antecedentes* de las creencias, el segundo a sus *motivos* y el tercero a sus *razones*. Esta triple distinción es central para el proyecto de *Creer, saber, conocer*. El autor sostiene que todas las creencias tienen causas y motivos, pero que son las razones las que conciernen primordialmente a la epistemología. Cuando lo que nos interesa es la *verdad* de una creencia, pedimos *razones* que la justifiquen; sus motivos o causas resultan irrelevantes. Sin embargo, los motivos pueden ser tan relevantes como las razones en otros contextos; por ejemplo, cuando evaluamos si las creencias de un sujeto o de una comunidad son auténticas. (Villoro 1985c).

En el capítulo 5, Villoro toca el tema de la ideología, del cual se ocupó durante varios años y que se conecta directamente con su interés en la relación entre el pensamiento y el poder (Villoro 1985b). Sostiene que una ideología es un conjunto de creencias no debidamente justificadas o simplemente falsas que son inculcadas y reiteradas por un grupo dominante. Villoro debatió con Adolfo Sánchez Vázquez acerca de esta cuestión (Villoro 1985d; Sánchez Vázquez 1993).⁶ Una objeción que se le hizo es que su definición de ideología era estrecha y dejaba fuera otros sentidos de la noción que resultaban útiles (Aguilar 1984; Aguilar 1993; Pereyra 1976). Además, se adujo que la aspiración de una crítica social ideológicamente neutral encubría cierta ideología burguesa (Sánchez Vázquez 1975). No obstante, Villoro siempre sostuvo que para que la razón cumpliera con su función liberadora debía depurarse de cualquier ideología, incluso de la marxista. A la filosofía le toca la

⁶Para una reseña del debate, véase Vargas Lozano 1994.

tarea de desenmascarar el discurso ideológico que se nos impone desde el poder (Villoro 1978).⁷

3. La segunda parte de *Creer, saber, conocer* se inserta en una serie de estudios dentro de la filosofía analítica que partieron de un artículo de Edmund Gettier publicado originalmente en 1963 (Gettier 1974). En ese artículo, se formula la definición clásica del saber de la siguiente manera:

S sabe que *p* si y sólo si:

- 1) *S* cree que *p*;
- 2) *p* es verdadero y
- 3) *S* tiene razones suficientes para creer que *p*,

y luego ofreció ejemplos que muestran que las tres cláusulas de esta definición no ofrecen condiciones necesarias y suficientes. Villoro también participa en la discusión sobre cómo definir el saber por medio de una lista de condiciones necesarias y suficientes, pero de una manera original. En vez de añadir más cláusulas a la definición, como hizo la mayoría de los filósofos analíticos, lo que propuso fue reducir su número. Ofrece la siguiente definición alternativa:

S sabe que *p* si y sólo si:

- 1) *S* cree que *p*,
- 2) *S* tiene razones objetivamente suficientes para creer que *p*.

¿Cómo llega Villoro a esta definición del saber que elimina la segunda cláusula de la definición tradicional? Sigamos los pasos de su razonamiento.

Nuestro autor comienza preguntando por qué distinguimos entre creer y saber. En la primera persona a veces decimos que creemos algo —en un sentido fuerte— cuando estamos ciertos de ello y otras veces decimos que creemos algo —en un sentido débil, como cuando conjeturamos o suponemos— sin estar ciertos de ello. En el primer caso, damos por sentado, desde la primera persona, que nuestra creencia es conocimiento, pero no en el segundo. Cuando examinamos el asunto desde la segunda y la tercera persona, la situación resulta diferente. Aquí podemos decir que, aunque alguien esté cierto de algo, en realidad no lo sabe. En este caso, las razones *subjetivas* del creyente para

⁷Sobre la relación entre la crítica de Villoro a la ideología y su ética política, véase Ramírez 2001 y Pérez Cortés 2016.

estar cierto de algo no resultan *objetivamente suficientes*, vistas desde la segunda o tercera persona. Por lo mismo, que alguien esté cierto de algo no implica que sepa ese algo. De ahí que sólo tenga sentido distinguir entre creer y saber en un contexto intersubjetivo. Villoro se hace entonces la siguiente pregunta: ¿en qué consiste que las razones para creer algo sean objetivamente suficientes? ¿Acaso hay un criterio absoluto, eterno, para ello? Y responde que, para determinar que las razones de una creencia son objetivamente suficientes, debemos de tomar en cuenta la *comunidad epistémica* a la que pertenece el sujeto, una comunidad concreta, que tenga coordenadas temporales y espaciales bien definidas. Las razones objetivamente suficientes son las que resultan *suficientes* para un sujeto de la comunidad epistémica que las considere. Éstas deben ser, por lo mismo, *accesibles* para cualquiera dentro de la comunidad. ¿Acaso esto significa que debe haber un *consenso* en la comunidad acerca de qué cuenta como una razón objetivamente suficiente? Villoro responde negativamente: basta con que una minoría de sujetos —minoría, incluso, de uno— sea capaz de reconocer ciertas razones aseguibles como objetivamente suficientes para decir que su creencia es conocimiento en un contexto espacio-temporal dado. Lo que importa es que no haya dentro de la comunidad epistémica otras razones que puedan *revocar* a la creencia en cuestión. Villoro enfatiza que esas razones revocadoras también deben ser accesibles dentro de la comunidad epistémica; de otra manera, podrían aducirse razones meramente posibles y, en consecuencia, caeríamos en el escepticismo.

En resumen, el saber es irremediabilmente comunitario e histórico. Lo que en nuestra comunidad epistémica es un saber puede no serlo en otra comunidad epistémica, y eso no le quita la condición de que para nosotros sea un saber. Y lo que hoy es un saber, puede no serlo mañana y eso no le quita, tampoco, la condición de que hoy por hoy así lo sea. Una consecuencia dramática de lo anterior es que, según Villoro, alguien puede saber que p , aunque p no sea verdadero. De ahí que su propuesta más polémica consista en eliminar la cláusula de “ p es verdadero” de la definición de “ S sabe que p ”: basta con que S crea que p y que S tenga razones objetivamente suficientes para creer que p . Considera que al eliminar la verdad de la definición de saber nos salvamos de las garras del escéptico, ya que, a menos de que p sea una verdad necesaria, nuestra creencia en p es falible y, por lo mismo, nunca podríamos asegurar que alguien sabe que p .

Villoro no fue el único filósofo de la corriente analítica que se atrevió a defender una versión del relativismo epistémico en el siglo anterior. No obstante, hay que subrayar que, si bien sostuvo la relatividad

social del saber, no aceptó la relatividad social de la *verdad*. Pensaba que la comprensión del concepto de *objetividad* supone la existencia de una realidad independiente de nuestras creencias. Algunos de sus críticos le reprocharon no haber aceptado que la verdad también es relativa a cada comunidad epistémica (Pérez Ransanz 1993; Olivé 1993). Por otra parte, otros críticos le objetaron que el saber, e incluso la creencia, no pueden definirse sin una referencia explícita y directa a la verdad (Moulines 1993; Hurtado 2003; Ornelas 2017). Un reparo que quizá se podría añadir hoy es que el proyecto analítico de ofrecer definiciones por medio de condiciones necesarias y suficientes de los conceptos clave de la epistemología ha probado tener dificultades irremediables.

4. En lo que sigue ofrezco un resumen breve de la tercera parte de *Creer, saber, conocer*. Cada uno de los capítulos que la forman puede leerse como un ensayo independiente; sin embargo, hay que subrayar que todos presuponen la teoría de la creencia y del saber que el autor desarrolló en la primera y la segunda parte de su libro. Si bien no todas las tesis de la tercera parte se desprenden lógicamente de las ideas de las dos partes anteriores, sí podemos afirmar que son consistentes con ellas.

Villoro señala que para hacer epistemología analítica en lengua española hay que tomar en cuenta la distinción entre “saber” y “conocer” que no existe en el idioma inglés. En el capítulo 9 traza varias de las distinciones entre el saber y el conocer y, a su vez, entre los diferentes tipos de conocer. Conocemos objetos o personas. Sabemos que algo tiene una propiedad o sabemos hacer algo. Conocer x supone que sabemos algo sobre x , pero saber algo sobre x no implica que lo conozcamos en sentido estricto. Según Villoro, para conocer x se deben cumplir las siguientes condiciones:

- 1) Tener o haber tenido experiencias directas de x (y, por ello, que x exista).
- 2) Integrar en la unidad de un objeto x diferentes experiencias de x .
- 3) Poder tener ciertas respuestas intelectuales adecuadas frente a x .

Por ejemplo, alguien que en verdad conozca París debe haber estado en la ciudad, ser capaz de reconocer distintas calles y monumentos como parte de ella y saber responder a ciertas preguntas que se le hagan al respecto.

Al final del capítulo 9 se ofrece la siguiente definición general de conocer: un estado disposicional a actuar, adquirido, determinado por un objeto o situación objetiva apprehendidos, que se acompaña de una

garantía segura de acierto. Una diferencia entre el saber y el conocer es que el segundo no requiere de una justificación intersubjetiva, sino sólo de una garantía personal que, además, sea certera.

Con base en lo anterior, en el capítulo 10 Villoro distingue la ciencia, dominio del saber, de la sabiduría, dominio del conocimiento. Tanto la una como la otra responden a dos ideales irrenunciables del ser humano. Ni la sabiduría puede reemplazar a la ciencia ni la ciencia a la sabiduría (Villoro 1961). La ciencia es un saber impersonal, la sabiduría un saber personal. No cualquiera puede ser sabio, pero hay *comunidades sapienciales* constituidas por sujetos que comparten las características individuales requeridas para alcanzar los conocimientos subjetivos que llevan a la sabiduría. Esta posición de Villoro se ha criticado por sostener una suerte de elitismo sapiencial en el que sólo algunos elegidos pueden alcanzar la sabiduría (Cabrera y Díaz Estévez 1987).

En el capítulo 11 se examina la relación entre el conocimiento y la práctica. El autor sostiene que el conocimiento no es algo desligado de la realidad, de las necesidades, fines y valores de los sujetos; sin embargo, no acepta la tesis marxista de que la praxis sea el criterio de verdad de las creencias.

En el último capítulo de *Creer, saber, conocer*, Villoro ofrece una ética de la creencia que formula en tres normas. La primera norma dice: “Todo sujeto debe procurar para sus creencias una justificación lo más racional posible, de acuerdo con la práctica que esas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que se propone alcanzar”. Villoro ofrece otra versión de la norma que adopta el concepto de comunidad epistémica: “Todo sujeto debe procurar que las creencias de comunidad a que pertenece tengan una justificación lo más racional posible de acuerdo con la práctica que esas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que se propone alcanzar”. Éste deber tiene el siguiente derecho correlativo: “Todo sujeto tiene derecho a comunicar y a que se le comuniquen las razones en que se justifiquen las creencias”.

La segunda norma es la siguiente: “Todo sujeto tiene el deber de atenerse, en sus creencias, a sus propias razones, tal como a él se le presentan”. En una dimensión colectiva, la norma se plantea como un deber de tolerancia epistémica: “Todo sujeto debe respetar que los demás se atengan, en sus creencias, a sus propias razones tal y como se les presentan, aunque él no las comparta”. A este deber corresponde el siguiente derecho: “Todo sujeto tiene derecho a que los demás respeten sus propias creencias”.

La tercera norma reza así: “Todo sujeto debe obrar de manera que su práctica sea congruente con sus creencias”. Esta norma tiene una contraparte: “Todo sujeto tiene el derecho a que los demás supongan, mientras no tengan razones suficientes para ponerlo en duda, que sus acciones son congruentes con sus creencias”.

La ética epistémica de Villoro apunta al cultivo de una vida individual y social regida por la razón, la objetividad, la transparencia, la colaboración, la honestidad, la autenticidad, la tolerancia y la confianza, todos ellos valores de una sociedad democrática, plural e igualitaria.

Nuestro pensador sostiene que las tres normas nos ayudan a evitar caer en dos extremos: el *dogmatismo* y el *escepticismo*. Durante la ilustración se acusó al dogmatismo religioso de ser un instrumento de dominación social. Frente a ese fanatismo, se ofreció el modelo de la ciencia como una manera de alcanzar el progreso epistémico y, además, el progreso social. Sin recaer en un dogmatismo religioso, Villoro advierte de la existencia de un dogmatismo cientificista. Nos recuerda que todo saber, incluido el científico, puede ser manejado por intereses de dominio. En el extremo opuesto, el escepticismo ataca a las creencias en las que sustentamos nuestra vida, aunque no estén justificadas de una manera absoluta. Cuando el escepticismo se viste con ropaje científico erosiona las creencias tradicionales y religiosas que dan sentido y valor a nuestras vidas. A Villoro le importaba en lo personal defender la racionalidad de la creencia individual en la divinidad, como se puede constatar en su célebre ensayo “La mezquita azul” (Villoro 1985e).

En su explicación de la segunda norma, Villoro ofrece el ejemplo —estudiado por él en varios de sus escritos previos (Villoro 1950)— de la asimilación forzada de los pueblos indígenas. Cabe señalar que, hacia el final del siglo xx, Villoro volvió a abordar estos ejemplos desde una perspectiva multicultural que se apoyó en la ética epistémica de *Creer, saber, conocer* (cfr. Villoro 1998). Él sostiene que de la segunda norma se sigue que los pueblos indígenas tienen el derecho de que se respeten sus creencias, aunque se considere, desde otras culturas, que dichas creencias son falsas o injustificadas. Esto no significa, afirma Villoro, que no debemos hacer nada para que los pueblos indígenas abandonen sus creencias falsas o injustificadas. Lo que hay que evitar es imponerles la verdad o el conocimiento por la fuerza. Lo correcto es compartir con ellos lo que sabemos para que, por medio de la autonomía de la razón que propugna la primera norma, hagan suyas las razones correctas. El derecho postulado por la segunda norma ha sido criticado por quienes defienden una concepción universalista del progreso. Lo que ellos aducen es que esta norma no puede aceptarse sin una cláusula

que delimite las condiciones en las cuales el sujeto o la comunidad en cuestión pueden tener el derecho postulado (Garzón Valdés 1993). Por ejemplo, se diría que no debe tolerarse que una comunidad rechace la vacunación infantil debido a sus creencias. Si esperamos a que esa comunidad decida cambiar de creencias mediante su adopción autónoma de las razones correctas, podría ser demasiado tarde para los niños. Por ello, la vacunación infantil debe ser obligatoria e impuesta por la fuerza, si es necesario. Algo semejante, en relación con la espera a que los demás adopten nuevas razones, se le pudo haber objetado a Villoro desde otro flanco. Un marxista-leninista diría que el proletariado no puede aguardar a que la burguesía acepte de manera autónoma las razones aducidas por el marxismo y se desprenda de sus intereses de clase; para cambiar la sociedad hay que hacerlo por la fuerza, es decir, por medio de la revolución.

Frente a esas objeciones, Villoro se mantuvo firme en su confianza en la capacidad de los seres humanos para vivir mejor de acuerdo con su propia razón. Hay algo del espíritu ilustrado en esa convicción; sin embargo, hay que tener en cuenta que, en *Creer, saber, conocer*, no se enarbola una concepción ilustrada de la razón, es decir, una concepción universal y absoluta. Recordemos que Villoro afirmó que para cada tipo de conocimiento hay tipos distintos de razones y que lo mismo vale para cada comunidad epistémica y cada momento histórico. Así, la razón es plural e histórica (Villoro 1983). Sin embargo, sigue siendo un defensor de la *autoridad* de la razón y eso lo distingue de autores como Nietzsche que consideraron que la razón no puede desligarse de sus motivos más indignos, como la voluntad de poder. Villoro pensaba que sin la exigencia de razones objetivas para nuestras creencias caeríamos en un irracionalismo fatal. De ahí su rechazo al posmodernismo. Sin el poder luminoso de la razón (Villoro 2007), no hay motivación ni instrumento para la genuina liberación humana.

Creer, saber, conocer mantiene una actualidad indiscutible. El libro anticipó varias aproximaciones a la dimensión social del conocimiento desarrolladas en la filosofía analítica bajo el rubro de la *epistemología social*. Tal es el caso de sus propuestas sobre las *comunidades epistémicas* en el capítulo 7 o sobre el *saber testimonial* en el capítulo 9. Además, su ética epistémica abordó varios temas que se han vuelto predominantes en la epistemología actual. Por ejemplo, su examen de la influencia de los motivos en las creencias que ofrece en los capítulos 11 y 12 se conecta con el estudio actual sobre sesgos, prejuicios y estereotipos. En las discusiones recientes sobre la *injusticia epistémica*, su defensa del derecho de todo sujeto para comunicar las razones de sus creencias se

puede retomar en la lucha actual contra la discriminación y el silenciamiento de las mujeres, minorías raciales y otros grupos desfavorecidos. Por todo lo anterior, podemos afirmar que la epistemología social y la ética epistémica de Villoro son, hoy más nunca, una aportación valiosa y original de la filosofía mexicana a la filosofía global.⁸

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, Mariflor, 1984, *Teoría de la ideología*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Aguilar, Mariflor, 1993, “Ideología: entre dos dialécticas”, en Garzón Valdés y Salmerón (comps.).
- Beltrán García, Iver A., 2019, “Correspondencias en la epistemología y la filosofía política de Luis Villoro. Análisis y evaluación de una propuesta interpretativa”, *Tópicos*, no. 56, pp. 237–272. <<https://doi.org/10.21555/top.v0i56.977>>
- Benítez, Laura, 1981, “Creer, saber, conocer”, *Perspectiva. Nuevo Boletín de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, nos. 4–5, pp. 58–62.
- Beuchot, Mauricio, 1984, “Luis Villoro: Creer, saber, conocer”, *Diálogos. Artes, Letras, Ciencias Humanas*, vol. 20, no. 1 (115), pp. 79–80.
- Braithwaite, R.B., 1974, “La naturaleza del creer”, en A. Phillips Griffiths, *Conocimiento y creencia*, trad. F. Caracheo, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Cabrera, Isabel y José Díaz Estévez, 1987, “Del saber y la sabiduría”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 13, no. 2, pp. 195–212.
- Garzón Valdés, Ernesto, 1993, “La antinomia entre las culturas”, en Garzón Valdés y Salmerón (comps.).
- Garzón Valdés, Ernesto y Fernando Salmerón (comps.), 1993, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Ciudad de México.
- Gettier, Edmund, 1974, “¿Es conocimiento la creencia verdadera justificada?”, A. Phillips Griffiths, *Conocimiento y creencia*, trad. F. Caracheo, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Hurtado, Guillermo, 2003, “¿Saber sin verdad? Objeciones a un argumento de Villoro”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 35, no. 103, pp. 121–134. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2003.1010>>
- Montemayor, Carlos, 2023, “Luis Villoro y el principio de no exclusión”, *Diánoia*, vol. 68, no. 90, pp. 31–51. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2023.90.2011>>
- Moulines, Ulises, 1993, “Platonismo vs. Relativismo en la teoría del saber”, en Garzón Valdés y Salmerón (comps.).

⁸ Agradezco a Margarita Valdés, Miguel Ángel Fernández, Carlos Montemayor y a un dictaminador anónimo por sus comentarios a versiones previas de este artículo.

- Olivé, León, 1993, “Sobre verdad y realismo”, en Garzón Valdés y Salmerón (comps.).
- Ornelas, Jorge, 2017, “Villoro, relativista *malgré lui*”, en Stepanenko (comp.).
- Ortiz Millán, Gustavo, 2007, “Una definición muy general. Un comentario a la definición de creencia de Villoro”, *Signos Filosóficos*, vol. 9, no. 18, pp. 181–189.
- Padilla, Hugo, 1971, “Condiciones para saber. (Sobre un artículo de E.L. Gettier)”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 5, no. 13, pp. 129–134. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.1971.108>>
- Pereda, Carlos, 2017, “Luis Villoro: un Ulises del recomenzar”, en Pedro Stepanenko (comp.).
- Pereda, Carlos, 1982, “Dos lecciones”, *Revista de la Universidad de México*, nueva época, vol. 38, no. 17, septiembre, pp. 38–43.
- Pérez Cortés, Sergio, 2016, “En diálogo crítico con el marxismo: el concepto de ideología en Luis Villoro”, *Signos Filosóficos*, vol. 18, no. 35, enero-julio, pp. 140–167.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa, 1993, “El realismo de Villoro”, en Garzón Valdés y Salmerón (comps.).
- Pereyra, Carlos, 1976, “Ideología y ciencia”, *Cuadernos Políticos*, no. 10, oct.–dic., pp. 25–32.
- Ramírez, Mario Teodoro, 2014, “Sabiduría y comunidad. Correspondencias entre la epistemología y la filosofía política de Luis Villoro”, en Mario Teodoro Ramírez (comp.), *Luis Villoro: pensamiento y vida*, Siglo XXI, México.
- Ramírez, Mario Teodoro, 2001, “Teoría y crítica de la ideología en Luis Villoro”, *Signos Filosóficos*, vol. 13, no. 25, pp. 121–147.
- Saab, Salma, 1999, “Creencia”, en Luis Villoro (comp.), *El conocimiento. Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, vol. 20, Trotta, Madrid.
- Saab, Salma, 1984, “L. Villoro. Creer, saber, conocer”, *Análisis Filosófico*, vol. 4, no. 2, pp. 57–63.
- Sagols, Lizbeth, 1982, “Lo consabido en cuestión”, *Seminario Cultural de Novedades*, año 1, vol. 1, no. 20, 5 de septiembre, p. 6.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, 1993, “La crítica de la ideología en Luis Villoro”, en Garzón Valdés y Salmerón (comps.).
- Sánchez Vázquez, Adolfo, 1975, “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales”, *Historia y Sociedad*, no. 7, pp. 9–25.
- Stepanenko, Pedro (comp.), 2017, *Luis Villoro: conocimiento y emancipación. Homenaje póstumo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Ciudad de México.
- Trejo, Wonfilio, 1976, *Ensayos epistemológicos*, Colección Opúsculos, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Valdés, Margarita M., 1968, “G.J. Warnock (ed.), *The Philosophy of Perception*”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 2, no. 5, pp. 113–116. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.1968.48>>
- Vargas Lozano, Gabriel, 1994, “La relación entre filosofía e ideología (consideraciones sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro)”, *Signos. Anuario de Humanidades*, vol. 8, pp. 137–155.

- Villoro, Luis, 1998, *Estado plural, pluralidad de culturas*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, Paidós, México.
- Villoro, Luis, 1997, *El poder y el valor*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Villoro, Luis, 1992, “Sobre el concepto de revolución”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, enero-abril.
- Villoro, Luis, 1989, “Revolución francesa ¿ilusión o realidad?”, *La Jornada Semanal*, no. 4, 9 de julio, pp. 21–30.
- Villoro, Luis, 1985a, *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Villoro, Luis, 1985b, “Del concepto de ideología”, en Villoro 1985a.
- Villoro, Luis, 1985c, “Autenticidad de la cultura”, en Villoro 1985a.
- Villoro, Luis, 1985d, “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas (comps.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Grijalbo, México, pp. 189–205.
- Villoro, Luis, 1985d, “La mezquita azul: una experiencia de lo otro”, *Vuelta*, año 9, vol. 106, septiembre de 1985, pp. 17–28.
- Villoro, Luis, 1983, “La noción de creencia en Ortega”, *Diálogos. Artes, Letras, Ciencias Humanas*, vol. 19, no. 6 (114), pp. 4–13.
- Villoro, Luis, 1982a, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
- Villoro, Luis, 1982b, “Creer, saber, conocer”, *Diálogos. Artes, Letras, Ciencias Humanas*, vol. 18, no. 2 (104), pp. 54–61.
- Villoro, Luis, 1978, “Filosofía y dominación”, *Nexos*, año 1, no. 12, pp. 3–4.
- Villoro, Luis, 1975, *Estudios sobre Husserl*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Villoro, Luis, 1970, “Conocer y saber”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 4, no. 10, pp. 75–95. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.1970.78>>
- Villoro, Luis, 1969, “De la distinción entre ‘estar cierto’ y ‘saber’”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 3, no. 9, pp. 33–58. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.1969.68>>
- Villoro Luis, 1965, *El ente y la esencia en la filosofía de Descartes*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Villoro, Luis, 1961, “Ciencia radical y sabiduría (Notas sobre La filosofía como ciencia rigurosa de Husserl)”, *Anuario de Filosofía*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, año 1, no. 1, pp. 177–182.
- Villoro, Luis, 1950, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México.
- Villoro, Luis, 2007, “Lo racional y lo razonable”, en *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 205–222.
- Xirau, Ramón, 1982, “Reseña de *Creer, saber, conocer*”, *Vuelta*, no. 71, pp. 35–37.

Recibido el 7 de marzo de 2024; revisado el 13 de mayo de 2024; aceptado el 22 de mayo de 2024.

Reseñas bibliográficas

Sarah Abel, *Permanent Markers. Race, Ancestry, and the Body After the Genome*, University of North Carolina Press, Estados Unidos de América, 2021, 259 pp.

En los últimos veinte años, públicos diversos han recurrido a las pruebas genéticas de ancestría para responder a preguntas sobre su identidad, propensión a la salud o genealogía. La disponibilidad de estas pruebas y la floreciente industria internacional que ha suscitado, han reavivado discusiones sobre la racialización de las identidades y también sobre el potencial antirracista de la ciencia genética. El libro de Sarah Abel examina los usos de estas pruebas en Brasil y Estados Unidos, en donde las tecnologías del ADN se mezclan con las historias y legados de la esclavitud, los proyectos genealógicos personales y las políticas raciales colectivas.

Escrito con una facilidad para comunicar con un lenguaje claro información muy técnica, el libro hace estos temas accesibles a lectores no especializados. También muestra lo cercano y personal que puede ser el tema de las pruebas genómicas de la ancestría para quienes recurren a ellas y la relevancia social—incluso geopolítica— de que se hagan estas pruebas ya sea desde la investigación científica o la genómica recreativa (aunque la autora no se refiere a los análisis genealógicos con este último término, que sí es ubicuo en los estudios pertinentes) a lo largo y ancho del continente americano. La mía fue una lectura íntima del libro en dos sentidos. Por un lado, está la familiaridad que, como investigadora, tengo con el tema, e incluso con los proyectos científicos examinados y con algunos de los personajes entrevistados por Abel. Sin embargo, a lo largo de la lectura esta familiaridad se trastocó porque el análisis de la autora y su enfoque lograron volver extraños otra vez esos temas y personajes, enseñándome cosas nuevas e invitándome a repensar algunos presupuestos metodológicos de mi propio trabajo. Mi lectura fue íntima también en el sentido de que, por más distancia que he guardado como observadora del fenómeno de la genómica, hay algo inevitablemente personal que todas traemos al encuentro con estas tecnologías. Y por eso me voy a valer de una memoria de adolescencia como un estímulo para la lectura y el análisis del libro de Abel.

Aún recuerdo la repentina bajada de temperatura en la mitad de la noche, mientras viajábamos en tren por el desierto de Durango (que imagino no muy distinto del desierto de Sonora, que también cubre el sur y el centro de Arizona: los desiertos, como los genes, no se detienen ante muros o vallas fronterizas). También recuerdo la fastidiosa inspección de pasaportes en Ciudad Juárez, la arbitraria frontera. Y el exhaustivo interrogatorio: “¿Qué hay en las cajas?” “¿Tienen familia en los Estados Unidos?” “¿Dónde se van a quedar?” “¿Dónde aprendieron a hablar inglés?” Alienadas y confiadas, mi madre y yo llegamos.

Nuestros cuerpos aún se balanceaban imitando el movimiento del tren en el que habíamos pasado veintidós horas. Al otro lado llegamos.

Pero nuestro destino en el norte de California seguía a 1600 km de distancia. Viajé por primera vez en un autobús Greyhound durante otras veinte horas en el inclemente calor del verano desde El Paso (Texas) hasta Bakersfield (California). Ya era de noche cuando mi padre —que trabajaba en una organización sin fines de lucro que ofrecía asistencia jurídica a inmigrantes mexicanos— nos recogió en lo que podría haber sido un Ford Topaz de color marrón. Las cajas de mi madre, llenas de ollas de barro y trajes tradicionales —eran para enseñar la cultura mexicana, le había dicho al agente de inmigración—, apenas cabían en el maletero del coche. *No llegamos desnudas/ Nuestras tradiciones/ Costumbres viejas y nuevas/ Nos visten y distinguen.*¹ El departamento de Porterville, el pequeño poblado donde residiríamos, estaba a esas alturas de la travesía muy cerca. A sólo una hora de distancia. Mi hermana mayor se había adaptado bien, incluso había sido coronada reina del Cinco de Mayo. *No emigramos por placer/ Siempre hay una razón.*² Habíamos viajado durante tres días a través de dos países para mantener unida a la familia.

Empecé las clases en una enorme escuela secundaria pública con campos de fútbol de un verde que sólo había visto en la televisión por cable. Una mañana, al llegar al colegio, un chico de mi clase me hizo esta pregunta: “Are you white or are you Mexican?” “¿Eres blanca o eres mexicana?” Nunca había oído una pregunta así. Tenía un pasaporte como prueba de que era mexicana, pero ¿el chico realmente me estaba preguntando por mi nacionalidad? ¿Realmente me estaba preguntando por el color de mi piel? Los dos hablábamos inglés y español, pero él dijo que mi inglés era “correcto” y que mi español no era “mexicano”. ¿Acaso venía de Nuevo México o de España? Estas preguntas me generaron otras. ¿En qué mesa me sentaría en la cafetería del colegio? ¿Qué casillas marcaría en los formularios del estado? ¿Era hispana, era latina? ¿Cuál era mi marca?

De haber estado disponibles en 1989, y ante mi perplejidad a su pregunta, el chico quizá me habría sugerido realizarme una prueba de ancestría como las que han usado algunos agentes fronterizos para decidir a dónde deportar a los migrantes detenidos. Una prueba purificadora de las señales confusas —apariencia, acento, color de piel, capacidad para conjugar verbos irregulares— que el chico estaba recibiendo. Una prueba capaz de clasificar adolescentes en filipinos, mexicanos y americanos blancos. Al menos así es como se distribuían las mesas de la cafetería en esa escuela. Pero el año que viví en el Valle de San Joaquín, el corazón agrícola de California, fui a la vez blanca y mexicana, y también ninguna de las dos cosas. Y eso evidentemente sucedió no porque no tuviera una prueba que arbitrara mi identidad, sino porque la

¹ Fragmento del poema *From Legendary Roots/De legendarias raíces* de Alba Nora Martínez, 2023.

² Fragmento de *From Legendary Roots/De legendarias raíces*.

identidad es contingente, cambia en el tiempo y, de manera crucial, depende de cómo se habiten las categorías identitarias que se tengan al alcance.

Europeo, amerindio y africano son categorías de escala continental y son las que ofrecían los análisis de ancestría de la década pasada. De ahí que mi resultado, generado en el contexto mexicano del proyecto Candela (que también estudió Sarah Abel en Brasil), arrojará los siguientes resultados: 29.6 % de ancestría amerindia, 67.3 % de ancestría europea del sur y 3.1 % de ancestría africana del este. ¿Por qué europea del sur y africana del este? Porque ésas son las bases de datos de referencia que se consideraron relevantes y con las que se comparó mi muestra. Eran las categorías que se tenían al alcance. De haber tenido estos resultados hace 35 años en Porterville, habríamos concluido quizás que yo era blanca (dado el alto porcentaje de ancestría europea). Pero lo mismo habríamos concluido que era mexicana, dado que mis resultados confirman el modelo tri-híbrido de mestizaje europeo, amerindio y africano en el que se basa el mito fundador de la nación mexicana.

Las controversias en torno a cómo interpretar esos resultados y el tipo de extrapolaciones que se consideran válidas en un contexto específico las documenta bien Abel en los primeros dos capítulos (“Geno-Myths” y “The Geneticist’s Dilemma”). La autora identifica el dilema de los genetistas: los investigadores brasileños y norteamericanos que entrevistó se empeñan en distinguir sus propios análisis de ancestría de los que se ofrecen comercialmente. Pero, a la vez que critican a las compañías por entregar resultados que exageran lo que la ciencia puede decir acerca de los orígenes de los donadores, entregan a los participantes de sus proyectos reportes similares y también personalizados (como el de Candela que yo recibí). Es decir, hay técnicas y herramientas, hay incluso bases de datos de referencia que los investigadores y las compañías comparten y que hasta cierto punto constriñen lo que se puede hacer y la manera de mostrarlo. Pero las tecnologías de ADN son indóciles, y se resisten a ser utilizadas de una sola manera.

En los casos que analiza Abel hay también un *ethos* antirracista compartido, si bien éste se presenta con lenguajes y objetivos diferenciados. En Estados Unidos se busca determinar mediante análisis genéticos los orígenes étnicos de los descendientes de esclavos africanos para contribuir a la restitución de su historia. Mientras, algunas compañías promueven sus servicios con mensajes edificantes acerca de la hermandad entre los grupos humanos bajo el entendido de que las pruebas de ancestría pueden ser un antídoto para las ideologías racistas, biologicistas y esencialistas de la identidad. (Espóiler: los nacionalistas blancos están entre los principales consumidores de servicios de genética, que usan con el fin de corroborar su “pureza” racial.) Y en Brasil, el auge de las pruebas de ancestría ocurre en medio de una controversia política en torno a la designación de cuotas raciales para el ingreso a las universidades federales. Uno de los aciertos del libro es que, a través de entrevistas con donadores de muestras, Abel se mete en los intersticios de estos objetivos y motivaciones para revelar los esquemas múltiples y superpuestos dentro de los cuales los participantes se realizan las pruebas e interactúan con sus resultados.

La mirada de trabajos en los que se apoya Abel, muchos de ellos publicados en la primera década del siglo XXI, mostraban que los intentos por dar cuenta de la diversidad humana y atribuirle un número —un porcentaje de ésta o de aquella ancestría— se presentaban ya como la prueba genética de la consanguineidad o de la diferencia imaginadas. Esos trabajos generaron también una especie de truísmo según el cual los análisis de ancestría no desvelaban para sus usuarios verdades incógnitas, sino que proveían información que se acomodaba o no a sus historias nacionales y familiares y a sus expectativas identitarias, con objetivos y anhelos fluctuantes. Abel encuentra que, “por regla general, las identidades no suelen ser puras y rígidas, sino más bien polifacéticas y cambiantes —cualidades que a veces pueden quedar enmascaradas por denominaciones étnicas” (p. 69) del tipo que usan las más recientes pruebas, renombradas “de etnicidad genética”. Abel reconoce estas cualidades, aporta datos contextuales y se suma a estas interpretaciones, pero lleva su análisis más lejos y en otras direcciones.

Los trabajos anteriores al de Abel se habían enfocado en proyectos globales o nacionales (como el proyecto genográfico³ y el proyecto genómico de Islandia,⁴ por mencionar sólo un par). Hubo también proyectos regionales, como el de *Raza, genómica y mestizaje en América Latina*, en el que participé con un grupo de colegas, y que analizaba los esfuerzos de mapeo poblacional en México, Colombia y Brasil en clave comparativa, así como la manera en la que sus resultados eran recibidos por los locales.⁵ En 2010, Brasil aún se describía como una democracia racial, en oposición a los Estados Unidos. Kent, Ventura Santos y Wade 2014, un trabajo sobre los análisis de ancestría en ese contexto —y que cita ampliamente Abel— contribuyó a desmitificar esa afirmación.⁶ Pero para nuestro grupo de investigación, y aun a la luz de estos resultados, había buenas razones para resistirnos al análisis comparativo entre un país latinoamericano y los Estados Unidos. El principal era que advertíamos el riesgo de imponer la razón racial activa en los Estados Unidos, con todas sus categorías identitarias, en el contexto brasileño o mexicano o colombiano, ignorando sus historias particulares de colonización y mestizaje.

Abel estableció un enfoque comparativo para trabajar en el que, sin adoptar la dicotomía de un Norte racialmente segregado y no mezclado frente a un Sur mezclado y armonioso —la cual podía hacer que pasara por alto las similitudes matizadas en cómo se experimentan y entienden la raza y el racismo en ambas regiones—, buscó “atenuar los efectos polarizadores de la com-

³ *Human Genome Diversity Project. An Ethnography of Scientific Practice* (M'charek 2005); *Race to the Finish: Identity and Governance in an Age of Genomics* (Reardon 2005).

⁴ *Anthropology and the New Genetics* (Pálsson 2007).

⁵ Algunos textos derivados de esta investigación son *Genómica mestiza* (López Beltrán *et al.* 2017) y “¿De qué me ves cara?” (Nieves Delgado, García Deister y López Beltrán 2017).

⁶ Kent, Ventura Santos y Wade 2014; Kent y Wade 2015.

paración llamando la atención sobre las dimensiones transnacionales de los discursos científicos, políticos y activistas sobre la raza y mostrando cómo los diversos esquemas raciales tienden a solaparse e interactuar en cualquier lectura de los datos genómicos” (pp. 13–14). Esta metodología se sustentó en una observación acuciosa del campo: aunque la categoría “negro” se introdujo en los censos brasileños a finales de los años noventa, son las generaciones más jóvenes las que se identifican con ella; y el contacto cultural entre Estados Unidos y Brasil ha hecho cada vez menos extraños los esquemas birraciales blanco/negro que en Brasil coexisten con la idea nacionalista del mestizaje. Es decir, la comparación sin imposición era posible, y le permitió a Abel reconocer no sólo las diferencias, sino también las similitudes entre las experiencias de quienes se practican las pruebas de ancestría en Brasil y en Estados Unidos, y especialmente de quienes se identifican con categorías al menos nominalmente equivalentes, como *black*/negro.

Los resultados de esta comparación se ofrecen en los capítulos 3 y 4 (“Technologies of the Self” y “Marked Bodies”). Si en Brasil un resultado con alto porcentaje de ancestría africana proveía para una participante de Candela una confirmación objetiva de su negritud, esta maniobra de hacer discreta la diversidad continua no encajaba muy bien con las concepciones brasileñas del “color”, que remiten a identidades fluidas, relacionales y siempre mediadas por la cultura —en este caso, afrobrasileña—. La disociación entre “color” y ancestría genómica también llevó a algunos participantes a cuestionar la confiabilidad de los marcadores de ancestría, pues alguien que se identifica como “parda” o como “morena” podía tener un alto porcentaje de linaje europeo.

Si en Brasil las motivaciones y los encuentros con los resultados de las pruebas orientaban a los participantes en cómo asumir su negritud en un contexto de mestizaje (y, al mismo tiempo, sus historias personales orientaban la lectura de sus resultados de ancestría), en Estados Unidos las motivaciones por hacerse pruebas de “etnicidad genética” —y, sobre todo, los esfuerzos de reclutamiento de participantes “African American”— remitían a la genealogía y al derecho a conocer las historias de origen que les fueron arrebatadas. Los kits gratuitos que la compañía 23andMe —una de las más prósperas de la industria— repartió entre esta población en 2011 sembraron en muchos el interés por indagar más en sus orígenes, al tiempo que diversificaron y robustecieron la plataforma. (Una crítica común, y también una característica de las bases de datos de la genómica para uso genealógico, es que presentan una sobrerrepresentación de poblaciones que se autoclasifican como blancas.) Esto también expandió el nicho del mercado: la genealogía es, a nivel mundial, el segmento de la genética humana que crece con mayor velocidad.

Quienes en Estados Unidos se sometieron a las pruebas de etnicidad con el ánimo de indagar en sus orígenes africanos contrastaban las categorías con las que navegaban en un contexto racial dominado por la regla de “una sola gota” (según la cual cualquier persona con un solo antepasado de ascendencia negra se considera negra) con los valores de los resultados. Para un chico, la presencia de un 14 % de ancestría italiana no anulaba su identificación como “negro,

africano americano, hijo de la diáspora africana o negro americano”. En otro caso, la presencia de un 57 % de ancestría africana, 42 % de europea y 1 % de asiática en los resultados de una chica la autorizaban a presentarse como una persona orgullosamente mezclada, a pesar del color oscuro de su piel. A la pregunta que le hizo Abel sobre cómo se identificaba después de conocer sus resultados, ella dijo que oscilaba entre “africana-americana” y “africana y europea”.

Así, en términos comparativos, la autora desempacó los significados de la negritud y de la mezcla para los participantes. “Lo que observé durante mi investigación”, escribe Abel, fue que:

los marcadores de ancestría del ADN no han sustituido simplemente a los marcadores epidérmicos, ni la raza ha perdido relevancia en los últimos 20 años como forma de entender las divisiones y desigualdades sociales. Por el contrario, los marcadores de ADN funcionan a menudo como un guion paralelo —a un lado de o en contradicción con— las experiencias encarnadas de racismo e identidad. (p. 17)

Es importante leer este libro tomando en cuenta las narrativas que se generan a partir de estos guiones, considerando su pasado y su presente (véase el capítulo 5, “Essential Origins”) en interacción también con los guiones que siguen las otras marcas: las marcas registradas de las empresas comerciales que localizan y administran los marcadores (¿permanentes?) de los cuerpos y que han transnacionalizado la etnicidad en el idioma de la genética, interviniendo tanto en el mercado como en las identidades personales y colectivas, al igual que en la ciencia. En suma, este libro nos invita a deshacernos de las oposiciones fáciles entre buena ciencia y economía perversa, entre raza biológica y raza como constructo social, para abrazar la complejidad de la identidad biocultural contemporánea, con todas sus contradicciones. Por último, como sostiene Abel en el epílogo, somos “organismos históricamente modificados” y lo seguiremos siendo. Se trata de un libro importante para nuestros tiempos.

Para terminar, tengo una sola observación crítica del libro que de ningún modo demerita su contribución, pues toca un tema tangencial, aunque de todas formas me siento obligada a mencionar. Tiene que ver con la aplicación forense de plataformas como 23andMe o AncestryDNA. En la página 113 del tercer capítulo Abel afirma lo siguiente:

En los últimos años han surgido casos de bases de datos de pruebas genéticas de ancestría directas al consumidor utilizadas por las fuerzas de seguridad para investigar casos sin resolver. Los perfiles de ADN se cargan en las plataformas y las coincidencias genéticas y genealógicas generadas automáticamente entre los clientes existentes pueden proporcionar pistas adicionales para identificar a un sospechoso o a una persona desaparecida.

Otros autores⁷ han mostrado que los árboles genealógicos que han contribuido a la identificación de un sospechoso (no todos los árboles genealógicos son útiles en este sentido) son procesos de tres fases y doce pasos que requieren de un alto grado de conocimiento experto en bioestadística. Es decir, los árboles útiles no se generan de manera automática, sino sólo por personas expertas en genealogía que saben interpretar los datos genéticos. Y la noción de “identificación” de un sospechoso también debe matizarse, pues la tarea epistémica que se le asigna a la genealogía forense es la de orientar la investigación sólo cuando las técnicas tradicionales han fracasado. De ningún modo conduce directamente a la identidad de una persona de interés y, de hecho, se requiere de otras evidencias, inferencias y pruebas para finalmente dar con la identidad del sospechoso. En todo caso, la mención de estas aplicaciones en el libro de Abel apunta a algo importante: cada vez hay una mayor convergencia entre las técnicas, herramientas e infraestructuras de los ámbitos biomédico, genealógico y forense de la genética. La separación material, metodológica y, por consiguiente, también económica y regulatoria que antes existía se está borrando. Será importante seguirle la marca a esto también.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Kent, Michael, Ricardo Ventura Santos y Peter Wade, 2014, “Negotiating Imagined Genetic Communities: Unity and Diversity in Brazilian Science and Society”, *American Anthropologist*, vol. 116, no. 4, pp. 736–48. <<https://doi.org/10.1111/aman.12142>>
- Kent, Michael y Peter Wade, 2015, “Genetics against Race: Science, Politics, and Affirmative Action in Brazil”, *Social Studies of Science*, vol. 45, no. 6, pp. 816–38. <<https://doi.org/10.1177%2F0306312715610217>>
- López Beltrán, Carlos, Peter Wade, Eduardo Restrepo y Ricardo Ventura Santos (comps.), 2017, *Genómica mestiza: Raza, nación y ciencia en Latinoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- M’charek, Amade, 2005, *The Human Genome Diversity Project. An Ethnography of Scientific Practice*, Cambridge University Press, Cambridge. <<https://doi.org/10.1017/CBO9780511489167>>
- Nieves Delgado, Abigail, Vivette García Deister y Carlos López Beltrán, 2017, “¿De qué me ves cara?: Narrativas de herencia, genética e identidad inscritas en la apariencia”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 12, no. 3, pp. 313–337. <<http://doi.org/10.11156/aiibr.120303>>
- Pálsson, Gísli, 2007, *Anthropology and the New Genetics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Reardon, Jenny, 2005, *Race to the Finish. Identity and Governance in an Age of Genomics*, Princeton University Press, Nueva Jersey.

⁷Wickenheiser 2019.

Wickenheiser, Ray A., 2019, “Forensic Genealogy, Bioethics and the Golden State Killer Case”, *Forensic Science International: Synergy*, vol. 1, pp. 114–125. <<https://doi.org/10.1016/j.fsisyn.2019.07.003>>

VIVETTE GARCÍA DEISTER

Facultad de Ciencias

Universidad Nacional Autónoma de México

vivettegarcia@ciencias.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0003-4207-5783>

Mabel Alicia Campagnoli (coord.), *Destellos de una biopolítica afirmativa. Andar y desandar las violencias contemporáneas*, Biblos, Buenos Aires, 2023, 233 pp.

Presentación

Destellos de una biopolítica afirmativa, coordinado por Mabel Campagnoli, plantea una revisión completa de los alcances, paradojas y límites de la biopolítica actual. Su propuesta consiste en desandar las violencias contemporáneas.

Si con el término “bios” la biopolítica expresa una oscilación semántica entre la vida biológica y la vida con existencia política, su reemplazo por “vio”, como retoma Campagnoli, indica en cambio la proximidad entre lo viviente y su aparente inseparabilidad de una violencia constitutiva propia de la vida misma. Acuñando entonces, un nuevo término que destaque también una nueva semántica, la viopolítica pone en discusión el papel desempeñado por las violencias desarrolladas en las producciones de subjetividad y en las corporalidades dentro del capitalismo moderno-colonial del siglo XXI. ¿Hay alguna forma de que lo viviente no se encuentre sujeto y sometido a las tecnologías de dominación? ¿Se puede acaso escapar a los modos de sujeción que se proponen canalizar y agotar la potencia vital de las formas de vida? Sin eludir los compromisos de tales formulaciones, el texto avanza, desde diferentes perspectivas, en la proyección de una serie de respuestas desafiantes y consistentes. Se trata, en definitiva, de interrogar por la posibilidad de una biopolítica afirmativa; de una biopolítica en la que los seres humanos puedan situarse más allá de su experiencia como sujetos y los seres vivos no humanos superen, asimismo, su condición exclusiva de recurso natural.

Subdividida en tres secciones denominadas “Derivas contemporáneas de la biopolítica”, “La resistencia en los cuerpos, las subjetividades y sus creaciones” y “Nuevas ontologías”, la obra aborda de manera simultánea y de modo complementario los ejes de la violencia *viopolítica* y la resistencia a sus diversas formas.

1. *Derivas contemporáneas de la biopolítica*

El texto se inicia con una introducción general y un capítulo importante a cargo de Mabel Campagnoli designado “*Vio-política. Formas biopolíticas de la violencia*”. La autora presenta las derivas contemporáneas de la biopolítica dentro del marco de las formas viopolíticas de la violencia. Deteniéndose en un examen minucioso de las relaciones de dominación entre la biopolítica y la violencia, señala no sólo una serie de problemas que atañen a la legitimidad del ejercicio de la violencia y su relación entre el poder y la vida, sino que ofrece además un sendero posible para concebir una biopolítica que eluda la deriva clásica donde el poder determina los dominios de lo viviente. Una vez aceptada, entonces, la sustitución terminológica de “*viopolítica*” propuesta por García Masip, Campagnoli indaga sobre la proximidad o, mejor aún, la superposición semántica entre la noción de “*vida*” y su inseparabilidad constitutiva de ciertas formas de violencia. A partir de la propuesta audaz de Lazzarato y su temprana precisión en Foucault de una diferenciación entre la “*biopolítica*” y el “*biopoder*”, se presentan los problemas que se derivan de ambos conceptos (p. 24).

Después de diferenciar cuidadosamente las diversas y variables formas de violencia (explícita, invisible, simbólica, epistémica, moral y liberadora, entre otras) el capítulo se revela como una invitación apasionada para volver a pensar con perspectiva de género y decolonial las diversas tramas de dominación establecidas por el capitalismo, la colonialidad y el patriarcado. En definitiva, se trata de develar a través de la reflexión la situación ontológica de las subjetividades subalternas contemporáneas, atravesadas por marcas genéricas, sexuales, raciales, regionales, coloniales y de clase (pp. 57–60). Si el resultado de esa subjetivación ha sido la condena a soportar las determinaciones de una violencia extrema, se vuelve urgente explorar las fronteras que definen el punto límite, en este caso, de la resistencia.

Pensar nuevamente las limitaciones de la violencia, establecer sus alcances en contextos complejos y diversos es el camino que puede consolidar una biopolítica afirmativa. Un registro de inscripción para toda subjetividad que rechace la sumisión selectiva y definitiva.

2. *La resistencia en los cuerpos, las subjetividades y sus creaciones*

Con el segundo capítulo, “*Verificación del sexo en el deporte: una lectura sexopolítica y descolonial*”, Dolores Pezzani ofrece un análisis detallado del ejercicio de la violencia científica, jurídica y sexista en las prácticas de verificación del sexo en el deporte. Su apuesta consiste en denunciar el modo de clasificación binario, excluyente, entre hombres y mujeres, de los cuerpos de quienes se desempeñan profesionalmente como deportistas, fundamentalmente porque el cuerpo es el lugar en que se consume la producción del género en un régimen sexopolítico y porque, además, es el registro de inscripción donde se consolidan con violencia epistémica las categorías europeas de colonialidad. Conceptos como el de “*hormona*” se ocupan de clasificar y determinar la inclusión o exclusión de cuerpos y, en consecuencia, de sujetos dentro de las competencias en distintas disciplinas deportivas. En una primera instancia, Pezzani aborda su campo

de estudio con base en los aportes teóricos de Preciado y sus consideraciones sobre un régimen farmacoponográfico del poder (pp. 74–76). En un segundo momento incorpora ciertos desarrollos de Lugones que le permiten dar cuenta del enfoque colonial de las categorías sexo-genéricas utilizadas. Fundamentalmente porque el alcance de las categorías es universal, esto es, global, pues son pruebas impuestas a todxs lxs deportistas por el Comité Olímpico Internacional y, en consecuencia, se constituyen en una referencia ineludible de las reglamentaciones locales (pp. 81–84). Semejante enfoque, se argumenta, está destinado al fracaso. No sólo por constituirse como medio para una producción genérica, sino porque su finalidad es la consolidación de categorías europeas impuestas al universo de las comunidades del planeta entero. Al proporcionar un análisis detallado de los problemas de las pruebas de verificación del sexo en el deporte, el capítulo apuesta por nuevos criterios para sustituir ese modo hegemónico de conformar, clasificar y categorizar seres humanos (p. 86).

En el tercer capítulo, “Hacia un coro de voces feministas antirracistas”, Julieta Maiarú presenta un análisis minucioso de la violencia del insulto racista. Valiéndose de algunos aportes destacados de Judith Butler, Ernesto Laclau y Yannis Stavrakakis, la autora propone analizar el impacto del lenguaje en su dimensión performativa, sus significantes contrahegemónicos y su inscripción histórica en un coro diacrónico de voces que se repliega sobre la subjetividad en diversos niveles de dominación (racismo y sexismo), pero que encuentra en la misma repetición otro coro que en cada momento ofrece voces de resistencia (p. 90).

A partir de un examen del modo en que se consolida la identidad del oprimido por medio del insulto, el texto aborda las resistencias a esas formas de identificación. El hablante —afirma Maiarú—, no inventa un lenguaje, sino que su habla, de insulto o de resistencia, se une a una repetición, a una polifonía de voces que, como un coro, interpreta una pieza musical, pero en distintos momentos. El argumento principal descansa sobre la tensión que impone el problema de la identidad como reducción de lo múltiple a lo mismo (p. 103). Si el insulto sexista y racista puede reducir la singularidad de cada subjetividad a la unidad de un significado esencial, es, antes que nada, en función del poder proyectado por la repetición de una cadena de significantes previamente articulados. Enfrentar el desafío de la reducción a la unidad exige situarse junto a un coro de voces que, en su repetición, no produzca identificaciones coincidentes con la unidad, sino que conserve, en su iteración, la singularidad de la diferencia (p. 110).

Luciana Szeinfeld enfoca, en cambio la violencia desde la perspectiva de la teoría musical. “La escucha en la música y más allá: cuerpos, violencias y resistencias” indaga sobre los modos específicos de la producción musical eurocéntrica, caracterizados por el rechazo a los aspectos materiales o corporales de las producciones musicales tradicionales. Preocupada por las relaciones entre los sonidos, por su estructura interna y por el análisis armónico, la música tonal descuida la materialidad concreta del sonido propiamente dicho, sus texturas e incluso la instrumentalización. El dispositivo “partitura” se vuelve aquí doblemente decisivo. No sólo porque permite la separación y la consecuente jerar-

quización entre compositor e intérprete, sino porque la posibilidad de codificar el cuerpo sonoro y material de la música en códigos escritos de notación musical establece la disociación entre música y obra musical (pp. 117–120). Semejante distinción no parece menor. Se trata, como subraya Szeinfeld siguiendo a Nicholas Cook que, la “obra música”, al ser introducida en la modernidad como un producto del mercado, se materializa en el soporte de la partitura y, de ese modo, se consolida como una mercancía que puede producirse, acumularse y comercializarse. De ese modo, se logra una separación definitiva de su materialidad sonora. Su consecuencia más significativa parece haber permitido la conformación de jerarquías entre compositores (en su mayoría varones, blancos), intérpretes y oyentes, lo que contribuye al establecimiento de la universalización de criterios para la educación de la escucha. Un impacto político capaz de superponer y fusionar la escucha especializada con la escucha colonizada (pp. 127–129).

Para la autora, la contracara del rechazo a la materialidad corporal de la sonoridad se vuelve evidente en la música afrocaribeña. El contraste se presenta, según precisa Szeinfeld, en virtud de la importancia que se destina a la práctica interpretativa, en la cual se despliega simultáneamente la composición. Si una de las características distintivas de la música europea moderna destaca los contenidos, sujeta la tonalidad a estructuras rítmicas regulares y a fórmulas establecidas de armonización, la música afrocaribeña otorgaría en cambio una voz propia al ritmo que complementa la melodía y se armoniza en claves de improvisación (pp. 132–134). Como consecuencia, se eliminan las jerarquías entre compositores, intérpretes, arreglistas, ejecutantes y oyentes que, en su mayoría, participan corporalmente por medio del baile de una materialidad encarnada en la sonoridad de la música viva.

3. *Nuevas ontologías*

La tercera y última parte del texto se ocupa de llevar al límite, desde tres enfoques distintos, ciertas posiciones antropológicas contemporáneas de corte sustancialista.

En “Notas sobre la diferencia sexual”, Sol Peláez analiza, siguiendo a Lacan en diálogo con algunos de sus continuadores como Copjec, Žižek, Derrida y Hyrd, los límites discursivos de la sexualidad binaria y también los alcances de sus excesos (pp. 142–146). Con una crítica al psicoanálisis lacaniano, Peláez avanza una tesis en virtud de la cual la diferencia sexual no debe identificarse con el sexo ni con el género, sino que debe asumirse por la singularidad de su afección: “afecta a todos los cuerpos cis, intersexuales, transexuales, disidentes, y sus identidades” (p. 154). Pero los afecta no como marca o determinación del lenguaje, sino como exceso de afección sobre las identidades de múltiples cuerpos. La diferencia sexual se presenta, entonces, no como una totalidad que los aglutina, sino como un registro que sobrepasa los cuerpos y, al mismo tiempo, los excede. Pero ese exceso, que arremete contra la idea de identidades cerradas, es lo que permite a la subjetividad escapar y retirarse de cualquier totalización finalizada. Desfondar la identidad desde el exceso y no desde la falta

se convierte en la determinación decisiva de la diferencia sexual. Su resultado marca no sólo la distancia con el otro (del sexo), sino al mismo tiempo la imposibilidad de coincidencia con uno mismo (pp. 157–158), porque la irrupción de lo real del cuerpo, el deseo, el goce, aparece de diversas maneras y la diferencia sexual se revela, en definitiva, como una de ellas.

Ariel Martínez, en “El antifundacionalismo escotomizado de Luce Irigaray: los equívocos de la diferencia y la potencia de la materia”, propone analizar de manera pormenorizada cierta ontología de la corporalidad, su materialidad y la violencia que sujeta a los cuerpos desde perspectivas esencialistas y fundacionalistas. Con un enfoque centrado en una lectura renovada de la obra de Irigaray, Martínez propone con audacia un modo de concebir la diferencia material de los cuerpos no en términos anatómicos o biológicos de modo sustantivo o fundacionalista, sino desde la potencia inherente en la misma materialidad (p. 176), de una materialidad que escapa del constructivismo lingüístico radical y se sitúa en una zona de inteligibilidad intermedia. Se trata de un esfuerzo por pensar fuera de la acusación de esencialismo arrojada contra Irigaray por parte del feminismo posestructuralista y, en su lugar, situar la potencia de la matriz conceptual del materialismo irigariano. Trastocando el enfoque y rechazando el esencialismo, el esfuerzo de Martínez se concentra en enfrentar las representaciones simbólicas referidas a la feminidad. En definitiva, la diferencia o indiferencia sexual no hace otra cosa más que ocultar el rechazo simbólico de la diferencia ontológica, esto es, la fuerza generativa del registro material (pp. 189–191).

Malen Azul Calderón Fourmont propone, en “Desprendimiento onto-epistémico: figuraciones hacia un paradigma otro”, reflexionar de manera renovada sobre la relación necesaria entre vida, poder y política (p. 204). Comenzando por un examen, como sugiere Esposito, de la ontología relacional y su dependencia fundada sobre la base de la comunidad, Calderón Fourmont propone tensar no sólo la relación entre vida individual y cuerpo colectivo, sino además poner en discusión, a partir de Butler, la constitución performativa de las corporalidades mediadas por la lógica de la inclusión/exclusión de cualquier espacio comunitario. En tal sentido, incorpora la perspectiva decolonial y avanza en sus ideas sobre los alcances de la *diferencia colonial* y del *pensamiento fronterizo*, desarrollado por Mignolo, para situarse no ya desde las categorías dicotómicas, heredadas del humanismo ilustrado, ni de los estudios poscoloniales, sino de registros locales, periféricos y marginados para la centralidad euro-norteamericana (pp. 216–220). Situarse en esa marginalidad en el seno de un pensamiento fronterizo permite examinar un caso ejemplar, como fue la absolución en Argentina de Eva Analía del Jesús, conocida como Higuaí, liberada después de cumplir casi ocho meses en prisión preventiva por defenderse de una tentativa de violación grupal correctiva por su condición de lesbiana (p. 225).

ESTEBAN ROSENZWEIG
Universidad Nacional de la Plata
erosenzweig@fahce.unlp.edu.ar