



Etnicidades y racismo en América Latina

292



NUEVA SOCIEDAD

es una revista latinoamericana abierta a las corrientes de pensamiento progresista, que aboga por el desarrollo de la democracia política, económica y social.

Se publica cada dos meses en Buenos Aires, Argentina, y circula en toda América Latina.

Directora: Svenja Blanke

Jefe de redacción: Pablo Stefanoni

Coordinadora de producción: Silvina Cucchi

Plataforma digital: Mariano Schuster, Eugenia Corriés

Administración: Vanesa Knoop, Karin Ohmann

NUEVA SOCIEDAD Nº 292

Diseño original de portada: Horacio Wainhaus

Diagramación: Fabiana Di Matteo

Fotografía de portada: AP Photo/Fernando Vergara

Ilustraciones: Flor Capella

Corrección: Germán Conde, Vera Giaconi

Traducción al inglés de los sumarios: Kristie Robinson

Impreso en Talleres Gráficos Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires, Argentina

Los artículos que integran **NUEVA SOCIEDAD** son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente el pensamiento de la Revista. Se permite, previa autorización, la reproducción de los ensayos y de las ilustraciones, a condición de que se mencione la fuente y se haga llegar una copia a la redacción.

NUEVA SOCIEDAD – ISSN 0251-3552

Oficinas: Humberto Primo 531, C1103ACK Buenos Aires, Argentina.

Tel/Fax: (54-11) 3708-1330

Correo electrónico: <info@nuso.org>

<distribucion@nuso.org> (distribución y ventas)

<www.nuso.org>

El portal **NUEVA SOCIEDAD** es una plataforma de reflexión sobre América Latina.
Articula un debate pluralista y democrático sobre política y políticas latinoamericanas.

 **NUEVA
SOCIEDAD**

es un proyecto de la

**FRIEDRICH
EBERT** 
STIFTUNG

Marzo-Abril 2021

Índice

COYUNTURA

4675 **José Natanson.** Las batallas de Alberto Fernández 4

TRIBUNA GLOBAL

4676 **Jean-Arnault Dérens.** El difícil resurgimiento de la izquierda
en los Balcanes 12

TEMA CENTRAL

4677 **Peter Wade.** Racismos latinoamericanos desde una
perspectiva global 25

4678 **José Itzigsohn.** ¿Por qué leer a W.E.B. Du Bois
en América Latina? 42

4679 **Olivia Gall.** Mestizaje y racismo en México 53

4680 **Livio Sansone.** El multiculturalismo a la brasileña
y la reacción conservadora 65

4681 **Guido Cordero.** El fortín sitiado: progreso y racismo
en Argentina 82

4682 **Rafael Loayza Bueno.** Bolivia: el imaginario racial «blanco»
bajo el gobierno de los «indios» 96

4683 **Marco Avilés.** Lo bueno, lo malo y lo cholo. Postales sobre
el racismo desde el Perú (2017-2019) 107

4684 **Claudia Briones / Patricio Lepe-Carrión.** Wallmapu
o las nuevas formas de la «peligrosidad mapuche» 123

4685 **Guillermo Nugent.** *El laberinto de la choledad*, casi tres
décadas después 140

ENSAYO

4686 **François Dubet.** ¿El fin de la sociedad de clases? 155

SUMMARIES

Segunda página

En los últimos años, el racismo viene ocupando un lugar cada vez más importante tanto en las ciencias sociales como en la conversación pública y el activismo social alrededor de Occidente. Sin duda, las jerarquías asociadas al color o, de manera más sutil, a la pigmentación de la piel, son, también en América Latina, fuente de desigualdad y discriminación. Por eso resulta productivo volver sobre esta temática, que a menudo quedó sumergida en la «ideología del mestizaje» y, más recientemente, en la visión optimista del «multiculturalismo».

El artículo de Peter Wade que abre el Tema Central de este número de NUEVA SOCIEDAD aborda los racismos latinoamericanos desde una mirada global. Wade recuerda que las formas de racismo en América Latina fueron moldeadas en gran medida por las ideologías y las prácticas del mestizaje, considerado tanto mezcla biológica como cultural. Y si bien la imagen de la «democracia racial» mostró sus severos límites a la hora de acabar con el racismo, la imagen de la «mezcla» siguió operando como un velo sobre la persistencia de ese fenómeno. Luego vendrían el multiculturalismo en la década de 1990 y el antirracismo de los 2000, que alteraron las formaciones raciales basadas en el mestizaje en América Latina pero no las desplazaron.

José Itzigsohn nos presenta a un autor poco conocido en América Latina: W.E.B. Du Bois. Si bien nunca escribió sobre esta región del mundo, muchas de las cuestiones sobre las que pensó y que enfrentó este pensador estadounidense sirven para reflexionar sobre el racismo latinoamericano. La pregunta sobre quién es humano y sus investigaciones sobre las estructuras racializadas y neocoloniales del capitalismo y la colonialidad de las formas del conocimiento aportan una mirada que puede enriquecer la comprensión de la realidad regional.

Uno de los países en los cuales la ideología del mestizaje fue particularmente intensa fue, sin duda, México. Allí se buscó construir una «raza mexicana» a

partir de la mezcla de indígenas y españoles. Un proyecto que, como apunta Olivia Gall en su artículo, escondió durante décadas la existencia y persistencia del racismo e invisibilizó de manera particular a las poblaciones afrodescendientes, que no formaban parte de la mixtura de «razas» oficialmente consagrada. Recién desde la década de 1990 se reflexionó sobre el racismo, en paralelo con la emergencia de ciertos discursos sobre la multiculturalidad y la impugnación del mestizaje como proyecto nacional. Otro caso de supuesta «democracia racial» fue Brasil, donde es más fuerte el peso de las culturas afrodescendientes, y es analizado por Livio Sansone. El país sudamericano se vio influido recientemente por el auge del multiculturalismo y las políticas de acción afirmativa, que alcanzaron su momento de gloria en el periodo 2002-2016. Hoy se vive allí una doble crisis, provocada por las debilidades intrínsecas de ese proyecto así como por la avanzada conservadora.

El caso argentino, descrito por Guido Cordero, es diferente. En Argentina conviven discursos racistas con la imagen de un país homogéneo, el mito del «crisol de razas... europeas». Algunas imágenes sobre la «frontera» en el siglo XIX han condensado una forma de pensar la identidad nacional, y la figura del país que «desciende de los barcos» moldeó en gran medida el imaginario nacional.

Por su parte, Rafael Loayza Bueno se centra en el imaginario de los «blancos» en Bolivia, en un contexto de emergencia política indígena. Si bien suele ponerse el foco en estos últimos, resulta productivo pensar cómo se ha construido en Bolivia la «identidad no étnica» de los «blancos», que da cuenta de las visiones de la elite heredera del poder colonial. Y más aún, informa sobre cómo esta identidad ha operado bajo el ciclo político liderado por Evo Morales y los movimientos sociales, de base indígena campesina, federados alrededor del Movimiento al Socialismo (MAS).

Un caso interesante de politización de la identidad indígena es el del pueblo mapuche, dividido por la frontera argentino-chilena, que es abordado por Claudia Briones y Patricio Lepe-Carrión. Las banderas mapuche en las recientes protestas chilenas dan cuenta de nuevas maneras de pensar lo subalterno que ponen en cuestión formas racionalizadas del poder heredadas de la época colonial y republicana. Pero al mismo tiempo, en los últimos años los mapuche volvieron a ser ubicados en el lugar de «enemigo interno» tanto en Chile como en Argentina, en medio de procesos de lucha por la tierra y de la división entre «buenos» y «malos» mapuche.

El caso peruano es analizado en los artículos de Marco Avilés y Guillermo Nugent. Avilés retrata en primera persona el racismo en Lima a través de notas escritas entre 2017 y 2019, llenas de imágenes vivas sobre cómo funcionan las jerarquías étnicas y clasistas en la sociedad peruana. Por su parte, Nugent escribe que el «gamonalismo» sigue siendo útil para pensar las dinámicas del Perú contemporáneo y que, aunque ya casi no aparezca en los textos de ciencias sociales ni existan las haciendas del pasado, sigue siendo una forma de pensar las desigualdades de poder en las relaciones sociales cotidianas.

Las batallas de Alberto Fernández

José Natanson

Si la gestión de la pandemia de covid-19 benefició en sus inicios al presidente argentino, que vio crecer su popularidad, la repetición de la fórmula originalmente exitosa terminó por debilitarlo. A los problemas económicos se suma una coalición peronista heterogénea que hace que las luchas políticas sean con la oposición, pero también internas. No obstante, la erosión del apoyo al gobierno se combina con algunas señales que podrían permitirle una recuperación en un año electoral.

Alberto Fernández asumió el poder el 10 de diciembre de 2019 en una situación triplemente compleja.

La dificultad provenía, en primer lugar, del contexto internacional. Luego de una década y media de una América Latina teñida de rosa progresista, con gobiernos pertenecientes a la familia ampliada de la izquierda, el presidente argentino se encontró rodeado por líderes de derecha tradicional (Sebastián Piñera, Luis Lacalle Pou), de derecha extrema (Jair Bolsonaro) e incluso de facto (Jeanine Áñez), con un Donald Trump agresivo e imprevisible todavía ocupando la Casa Blanca.

El segundo problema era la herencia: el gobierno neoliberal de Mauricio Macri, primer intento serio de construir una derecha desvinculada del pasado militar y autoritario de las fuerzas conservadoras argentinas, fracasó en toda la línea. Luego de cuatro años en el poder, el presidente entregó un país en recesión (2,5% de caída del PIB en 2018 y 2,2% en 2020), con más pobreza (35,5%), una inflación de 53,8% y una situación financiera al borde del colapso: el peso se devaluó casi 550%, lo que obligó al gobierno a fijar controles de cambio y declarar un *default* parcial de la deuda (todas medidas

José Natanson: es periodista y politólogo. Es director de *Le Monde diplomatique* edición Cono Sur, de *Review*, *Revista de Libros* y de la editorial Capital Intelectual.

Palabras claves: covid-19, crisis económica, peronismo, Alberto Fernández, Argentina.

que en teoría repudiaba). Pero el aspecto más gravoso era la deuda, que pasó de menos de 40% a más de 100% del PIB, con un cronograma de pagos catastrófico.

La tercera restricción de Fernández provenía de la propia conformación de la coalición peronista, denominada Frente de Todos, y de la personalidad de su candidato. Recordemos que antes de su designación como postulante presidencial único del peronismo, Fernández era un líder poco conocido fuera de los círculos de la política, que se había desempeñado como mano derecha de Néstor Kirchner en su lejano primer mandato (2003-2007) y que luego se había ido distanciando de Cristina Fernández de Kirchner para emprender una larga travesía por el desierto opositor. Fue la ex-presidenta, justamente, quien en una jugada de una enorme visión estratégica entendió que, aunque ella seguía siendo la representante del sector mayoritario del peronismo, generaba una polarización tal que impedía la unidad, y resignó por ello su candidatura en favor de «Alberto», con quien se había reconciliado unos meses antes, situándose como vice de un armado opositor que finalmente contuvo a todos los sectores del peronismo.

Sitiado por las dificultades, Alberto Fernández comenzó su mandato con el objetivo explícito de recuperar el crecimiento económico extraviado, restañar la herida social dejada por el macrismo y ensayar un estilo de gestión más sereno, que habilite acuerdos amplios alrededor de los problemas

fundamentales del país. Pero no era fácil. Aunque había explorado algunos temas políticamente significativos, como la legalización del aborto —uno de los éxitos de su gestión— y una reforma judicial, parecía, en sus primeros meses, atrapado en una gestión fiscalista que permitiera llegar a un rápido acuerdo con los acreedores, mientras que desplegaba un estilo ambiguo y por momentos sinuoso, quizás la única forma de satisfacer a las diferentes facciones de la coalición que lo había llevado al poder. Un gobierno, en suma, bienintencionado, honesto y que avanzaba en la dirección correcta, pero que aún buscaba una síntesis, un sentido.

Primer acto: el virus que fabricó un presidente

No habían pasado tres meses de la asunción del nuevo gobierno cuando el coronavirus estalló con su fuerza capaz de trastocar a las personas y las cosas. Alberto Fernández reaccionó rápido. Declaró tempranamente una cuarentena estricta en todo el territorio, ordenó reforzar los recursos de un sistema de salud desigual y segmentado y dejó atrás las pretensiones fiscalistas para desplegar un conjunto de programas sociales de emergencia, desde subsidios a empresas hasta transferencias directas de dinero a los trabajadores pertenecientes a la amplia franja de la economía informal (el ingreso familiar de emergencia, IFE, llegó a casi 10 millones de personas). Asimismo, aumentó las jubilaciones, la asignación

universal por hijo (AUH) y la ayuda alimentaria. De este modo, logró que el confinamiento no disparara protestas sociales o desobediencias violentas, al menos durante las primeras semanas.

Criticado hasta ese momento por el ritmo lento de la gestión, el presidente se movió con agilidad. El 19 de marzo, cuando declaró la cuarentena en Argentina, se habían registrado 97 casos de coronavirus y dos muertos. En el momento en que España tomó la misma medida, apenas seis días antes (si bien el virus había llegado al menos dos semanas antes), llevaba contabilizados 5.232 casos, en tanto el gobierno italiano esperó a que los infectados superaran los 9.000, con 463 muertos. Por esos mismos días, los presidentes de los países más importantes del hemisferio (Donald Trump, Andrés Manuel López Obrador y Jair Bolsonaro) descartaban por exageradas las precauciones y desaconsejaban cierres que afectaran la economía. Lo mismo pensaban Boris Johnson y otros tantos líderes mundiales, que implementaban confinamientos escalonados o cuarentenas blandas.

En esas primeras semanas de confusión, cuando aún no estaba tan claro cuál era el camino correcto (¿y si el virus era, en efecto, una «gripecita»?), el gobierno tomó una decisión drástica, que involucraba un riesgo cierto de generar un conflicto social imprevisible y que implicaba, entre otras cosas, poner en suspenso su plan económico, y dispuso los medios adecuados para llevarla adelante. Además del refuerzo del sistema de salud y la asistencia social,

Alberto Fernández introdujo una novedad política: tras una década de extenuante polarización (lo que en Argentina se conoce como la «grieta»), estableció una instancia de coordinación con el jefe de gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Horacio Rodríguez Larreta, heredero territorial de Mauricio Macri, y con el gobernador de la provincia de Buenos Aires, Axel Kicillof, heredero de Cristina Fernández. La imagen de los referentes institucionales de los polos de la política sentados junto al presidente contribuyó a evitar que la respuesta a la crisis pandémica cayera víctima del conflicto político y ayudó a optimizar recursos y políticas en la crucial Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), la megalópolis cuyo gobierno comparten Rodríguez Larreta y Kicillof, donde vive 40% de la población y que concentra los problemas más graves de pobreza, inseguridad y transporte.

La sociedad premió esta estrategia. Beneficiada por una suerte de «efecto estadista», la imagen presidencial trepó hasta niveles impensables: «Alberto» aparecía cada dos o tres semanas en los televisores de los argentinos para contar, en línea con el apotegma de Fernando Henrique Cardoso de que gobernar es esencialmente explicar, qué medidas se estaban tomando, cuáles eran sus causas, cuál su posible resultado. Recurría a su estilo de profesor universitario y le agradecía a la sociedad, de la que decía sentirse orgulloso por su comportamiento responsable y los sacrificios que hacía, contrastando con la aspereza con la que sus

antecesores, tanto Cristina Fernández como Macri, amonestaban a los argentinos, por el egoísmo de quienes no quieren ceder sus privilegios (Cristina) o la supuesta propensión a los atajos y las adivinadas (Macri). El protagonismo presidencial crecía conforme se apagaba la voz de los dos grandes referentes del pasado. En el fondo, ni Macri ni Cristina Fernández tenían mucho para decir: Macri balbuceó algunas incoherencias hasta que partió de viaje; la ex-presidenta, más inteligente, contribuyó con su silencio.

Segundo acto: fantasmas de De la Rúa

Con los gobiernos sucede a veces como con las bandas de rock: descubren una fórmula que funciona y la repiten demasiadas veces, hasta gastarla. Necesaria y novedosa al comienzo, la escena de Alberto Fernández explicando las medidas y mostrando gráficos de curvas de contagios se prolongó en el tiempo. El «Quedate en casa», que al comienzo resonaba como una consigna casi militante, se siguió proclamando, pero cada vez se respetaba menos. La recuperación de la movilidad, sea por el aguijón de la necesidad económica o por la urgencia de recuperar la vida afectiva, se hacía cada más evidente. La cuarentena se iba deshilachando, pero el gobierno actuaba como si siguiera vigente, habilitando aperturas parciales que la sociedad ya había decidido por sí misma mucho antes de los anuncios. En una sociedad como

la argentina, que ha desarrollado una relación problemática con la norma escrita (la anomía descrita por el jurista Carlos Nino en los años 80), la transgresión parcial de la cuarentena se había convertido en una constante.

Mientras el apoyo al gobierno disminuía mes tras mes, la gestión de la pandemia (en particular, la cuarentena) se iba hundiendo en la lava ardiente del conflicto político, víctima de la polarización entre la oposición (que realizó varios «banderazos» con la consigna de la defensa de la libertad) y el gobierno peronista (que defendía su gestión recurriendo al argumento de la solidaridad responsable). El consenso de los primeros meses se fue agrietando y la política volvió a tensarse. Ni siquiera la esperada llegada de las primeras dosis de vacuna escapó a esta tendencia: cuando el gobierno logró un acuerdo con Rusia para la provisión de la Sputnik v, la oposición se alineó rápidamente contra la «vacuna comunista» y llegó a denunciar penalmente al presidente por envenenamiento (*sic*). El sociólogo Ignacio Ramírez apuntó que la confianza en la Sputnik llegaba a 80% entre los votantes del oficialismo y a solo 30% entre los adherentes de la oposición. Esto recuerda los estudios de Ernesto Calvo acerca del modo en que la posición política incide en nuestra percepción de la realidad, como sucede en Estados Unidos con el cambio climático, que es considerado un invento por la mayoría de los votantes republicanos y un peligro inminente por los demócratas (siguiendo a Calvo, quien dice

que una cosa es no creer en el cambio climático y otra muy distinta no sentir calor, podríamos afirmar que una cosa es criticar a Vladímir Putin y otra no querer inmunizarse)¹.

Pero no nos desviemos. Pasados ocho meses del comienzo de la pandemia, la sociedad se mostraba fatigada, la tregua política se evaporaba y el gobierno no acertaba a encontrar un nuevo rumbo. Con la distancia que da el tiempo, es fácil decir que quizás lo mejor habría sido aprovechar el consenso alcanzado en la gestión de la pandemia para avanzar en otras reformas: preservar la escena de Alberto Fernández, Rodríguez Larreta y Kicillof —la novedosa idea de unidad— pero cambiando el mensaje, aprovechándola para construir una coordinación interjurisdiccional que trascienda lo estrictamente sanitario para sumar el transporte, la seguridad y el hábitat. Pero el sueño de un gobierno del AMBA, el principal déficit en la gestión territorial en Argentina, se esfumó pronto.

Tanteando el nuevo escenario, el gobierno intentó algunas movidas que produjeron más costos que beneficios. La más relevante fue el sorpresivo anuncio de intervención de Vicentin, una gigantista compañía agroindustrial y alimentaria que se encontraba en bancarrota. La idea era, en una primera mirada, razonable: en el corto plazo, normalizar la gestión de la empresa para ponerse al día con sus acreedores, la mayoría de ellos pequeños y medianos agricultores, y recuperar algo de la

deuda que Vicentin había contraído con la banca pública; en el largo plazo, crear una compañía estatal testigo que le permitiera al Estado intervenir en el opaco universo de la exportación de granos, principal riqueza de Argentina y fuente casi exclusiva de divisas. Sin embargo, el modo sorpresivo e inconsulto en que fue tomada la decisión, la falta de comunicación con los actores involucrados (sindicatos, proveedores, clientes) y la resistencia del poder político local (la empresa está afincada en una ciudad pequeña) obligaron al gobierno a retroceder. La oposición agitó la amenaza del giro chavista, cuando en verdad se trataba de una empresa en quiebra y no del comienzo de un programa de nacionalizaciones, algo que ni siquiera el kirchnerismo en sus momentos más duros implementó. Pero ya era tarde para aclaraciones. El presidente quedó envuelto en una espiral de desmentidas, nuevos anuncios, «mesas de diálogo» y fallos judiciales que finalmente terminaron hundiendo el proyecto.

El gran problema, sin embargo, estaba en otro lado. En Argentina la cadena se corta siempre por el precio del dólar. A diferencia de otros países de la región, donde el precio del dólar es una variable macroeconómica más, en Argentina es el signo principal de estabilidad económica. La explicación figura en los primeros cursos de cualquier cátedra de economía argentina: por la naturaleza desequilibrada de su estructura productiva, Argentina no produce

1. «Enfermos de polarización» en *Le Monde diplomatique* edición Cono Sur Nº 253, 7/2020.

de manera genuina —es decir mediante exportaciones— los dólares que necesita para funcionar. Así, tras un cierto periodo de crecimiento, la necesidad de importaciones, sobre todo para alimentar el crecimiento industrial, supera las exportaciones, sobre todo provenientes del sector agropecuario, y esto deriva en escasez de divisas, la temida restricción externa, lo que a su vez frena la expansión, fuerza una devaluación y estimula la inflación (y con ella, el conflicto social). No es solo la industria la que requiere dólares para funcionar, sino también, en momentos de crecimiento, la propia sociedad, para consumo (bienes durables con componentes importados como celulares, electrodomésticos, motos), turismo en el exterior y ahorro. El punto resulta crucial para entender la dinámica política de las últimas décadas: en Argentina, el dólar es una expresión de la puja distributiva. Un dólar barato que garantice las importaciones de la industria, facilite el consumo de los trabajadores y valore los ahorros de los sectores medios; o un dólar caro que aliente las exportaciones del poderoso sector agropecuario y mantenga el equilibrio de la balanza comercial. Única economía grande de la región (y una de las pocas del mundo) que funciona en los hechos con dos monedas, este país sudamericano tiene al dólar como el termómetro último de la vida social y de la gobernabilidad política.

Gobernar Argentina es gobernar el dólar, y en octubre del año pasado, tras una serie de desinteligencias dentro del gobierno, el precio del dólar informal

o *blue* saltó de 150 pesos a 195 pesos en pocos días, lo que estiró la brecha con el dólar regulado hasta niveles imposibles de sostener. El gobierno había logrado llegar a un acuerdo de reestructuración con los acreedores privados de deuda que incluía una quita importante y despejaba el horizonte de pagos, y no parecía haber motivos reales para una devaluación de semejante magnitud en tan poco tiempo. El del dólar *blue* es un mercado acotado y volátil, que no expresa los movimientos reales de la economía. Pero es un potente creador de expectativas: la corrida se explicaba por la voluntad del sector agropecuario de forzar una devaluación que valorizara sus exportaciones de cara a la nueva cosecha, pero sobre todo por la percepción de debilidad del gobierno, y en particular del ministro de Economía Martín Guzmán, quien chocaba con el presidente del Banco Central a la hora de explorar medidas para enfrentar la crisis. El pánico duró poco, dos o tres días hasta que el gobierno reaccionó emitiendo una serie de instrumentos financieros que lograron bajar la percepción de una devaluación inminente y consiguieron calmar el mercado. El «momento De la Rúa», en referencia al presidente que tuvo que huir de la Casa de Gobierno en helicóptero en 2001, quedó felizmente atrás, pero el polvo siguió flotando en el aire.

Tercer acto: la etapa Guzmán

El gobierno consiguió alejar el riesgo de una devaluación brusca, que habría

complicado cualquier posibilidad de crecimiento en el corto plazo, gracias a una serie de decisiones técnicas adoptadas por un fortalecido Guzmán. Llegado de la Universidad de Columbia, donde trabajaba junto a Joseph Stiglitz, directamente para asumir su cargo, Guzmán es un joven economista especializado en renegociaciones de deuda sin antecedentes en la gestión pública. Fue en su momento una apuesta personal de Alberto Fernández, quien lo eligió en buena medida por el hecho de que se había mantenido al margen del conflicto político de los últimos años. Convertido en uno de los escasos consensos dentro de la coalición oficialista, Guzmán frenó la corrida y confirmó una ley no escrita de la política argentina, ley que los presidentes —por motivos obvios— se niegan a reconocer, pero que se verifica una y otra vez: los ministros de Economía fuertes funcionan.

Así, junto con el reordenamiento de la economía alrededor de Guzmán, comenzaron a despertarse los ministerios con potencial reactivador (Obras Públicas y Vivienda, sobre todo) y se concretaron tres medidas de orientación progresista que se venían analizando desde hacía tiempo: la sanción de la Ley del Impuesto a la Grandes Fortunas, el decreto que legaliza el autocultivo de cannabis y la histórica aprobación de la interrupción voluntaria del embarazo.

Con estas decisiones, el gobierno logró superar diciembre, el mes en que tambalean los presidentes argentinos, y llegó a marzo, cuando comienzan a

ingresar al Banco Central los dólares de la cosecha y la macroeconomía se calma. En un contexto de *pax* financiera, el Ministerio de Salud comenzó a desplegar la campaña de vacunación, primero con la Sputnik v (la publicación de los resultados científicos en la revista *The Lancet* terminó de disipar cualquier duda en torno de la efectividad de la vacuna y confirmó el acierto de haber apostado a ella) y luego con la vacuna china producida por Sinopharm. Esto, a su vez, permitió el regreso a clases, que habían permanecido suspendidas en la mayor parte del país durante el año pasado. La inflación bajó respecto del año anterior y el presidente convocó a la primera reunión del Consejo Económico y Social, un organismo con participación de empresarios, sindicalistas y referentes sociales que intentará encauzar la puja distributiva y contener las expectativas inflacionarias en la pospandemia.

En este marco, el gobierno mira el futuro, es decir las elecciones legislativas de octubre próximo, con cierto optimismo. Pero el horizonte nunca está completamente despejado: el escándalo destapado por la noticia de que un grupo de funcionarios, periodistas y políticos habían recibido la vacuna sin que les correspondiera obligó a Alberto Fernández a desplazar al ministro de Salud, Ginés González García, unánimemente reconocido como un gran gestor de la pandemia, y puso en cuestión la eficacia del programa de vacunación. Tan irritante como limitado, el escándalo alude sin embargo a un rasgo que se viene advirtiendo

en el gabinete de ministros desde sus comienzos: las fricciones de un elenco conformado a partir de los equilibrios precarios de una coalición amplia y heterogénea, que abarca desde el peronismo conservador de gobernadores y sindicalistas hasta el kirchnerismo progresista, con la singularidad, única en el mundo, de que la referente del sector mayoritario de la alianza no ocupa la Presidencia sino la Vicepresidencia. Un problema de ensamble que cuando las cosas van bien y el presidente brilla se logra disimular, pero que cuando empiezan a complicarse expone sus múltiples desajustes, como la ocasión en que Cristina Fernández habló, sin dar nombres, de los «funcionarios que no funcionan»². Es en esos momentos cuando reaparece la duda acerca de la

orientación moderada y centrista del gobierno y la personalidad, firme pero acuerdista, de «Alberto»: ¿es el tipo de liderazgo adecuado o un intento fútil por buscar una solución uruguaya al problema argentino?

Nos enteraremos pronto. En definitiva, la suerte del gobierno se juega en la posibilidad de lograr una rápida recuperación de la economía. Al cierre de este artículo, algunas señales (consumo de cemento, construcción, alimentos) mostraban un repunte incipiente, aunque aún es pronto para determinar si el inevitable rebote tras la caída más pronunciada en décadas (10% del PBI en 2020) producirá una mejora de las condiciones de vida de los sectores medios y populares, que ya acumulan tres años continuos de deterioro. ☒

2. «CFK: que los funcionarios que 'tengan miedo' se 'busquen otro laburo'» en *Letra P*, 18/12/2020.

El difícil resurgimiento de la izquierda en los Balcanes

Jean-Arnault Dérens

A comienzos de la década de 2010, en momentos en que regímenes neoliberales autoritarios se instalaban en el poder de forma duradera, los Balcanes vivieron un fuerte impulso social. Si bien malograda, esa «primavera de los Balcanes» dejó profundas huellas, aun cuando los deseos de cambio social radical se vieran contrariados por un éxodo que vacía la región.

En febrero de 2014, miles de trabajadores de empresas privatizadas a quienes no se les pagaban los salarios desde hacía meses se rebelaron. El movimiento, que comenzó en la ciudad industrial de Tuzla, en el norte de Bosnia y Herzegovina, no tardó en extenderse a todo el país, a todas las comunidades. Desafiante frente a los sindicatos y los partidos políticos, los manifestantes se organizaron en «asambleas ciudadanas» e iniciaron así una experiencia de democracia directa. En todas partes, los manifestantes clamaban: «El hambre se dice y escribe igual en bosnio, croata y serbio», lejos de la imagen dominante de los Balcanes, siempre asociada a

las guerras de fines del siglo xx y a la idea de una fragmentación nacional y «étnica» generadora de interminables conflictos. En efecto, aun si la memoria traumática de las guerras sigue presente, los países de la región se enfrentan a otros desafíos, los de una «transición» neoliberal que, por haber sido «demorada» con respecto a la de los demás países postsocialistas, no fue sino más violenta, impulsada por elites autoritarias y depredadoras, con el respaldo de la Unión Europea. Ya sean miembros de la UE, como Bulgaria, Croacia, Rumania y Eslovenia, o simplemente candidatos más o menos avanzados en el largo proceso de integración, los países balcánicos

Jean-Arnault Dérens: es jefe de redacción de la revista *Le Courrier des Balkans*. Su último libro publicado es *Là où se mêlent les eaux. Des Balkans au Caucase dans l'Europe des confins* [Allí donde se mezclan las aguas. De los Balcanes al Cáucaso, en los confines de Europa] (con Laurent Geslin, La Découverte, París, 2018).

Palabras claves: izquierda, periferia, *yugonostalgia*, Balcanes, Unión Europea.

Nota: traducción del francés de Gustavo Recalde.

pertenecen en efecto a una periferia sudoriental de Europa.

Las guerras de los años 1990 demoraron los procesos de «transición» liberal en las repúblicas surgidas del estallido de la Yugoslavia socialista, mientras que la vecina Albania parecía atrapada por una dinámica de autodestrucción con las revueltas de 1997. Luego de esta «década perdida», fue a comienzos de la década de 2000 cuando los países de los Balcanes emprendieron el camino de su «transición». Mientras los acuerdos de paz de Dayton habían puesto fin a la guerra de Bosnia y Herzegovina en diciembre de 1995 y Kosovo se encontraba desde junio de 1999 bajo el protectorado de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), toda la región parecía decidida a dar vuelta la página del nacionalismo bélico con la derrota electoral de los nacionalistas de la Unión Democrática Croata (HDZ, por sus siglas en croata) en enero de 2000 y la caída del régimen serbio de Slobodan Milošević en octubre del mismo año.

Todos «proeuropeos»

En junio de 2003, el Consejo Europeo de Tesalónica afirmaba que todos los países de los Balcanes estaban «en condiciones» de sumarse a la Unión, pero sin contemplar una adhesión conjunta ni fijar un calendario vinculante: unos tras otros, los Estados de la región debían «pasar el examen» siguiendo un

severo régimen de reformas capaces de transformarlos en democracias liberales funcionales. Al parecer, había llegado la hora de iniciar una verdadera revolución cultural y antropológica, la de la «europeización» de los Balcanes. Al finalizar la guerra de Kosovo, el primer ministro británico Tony Blair había mencionado incluso un objetivo mucho más ambicioso, el de «desbalcanizar los Balcanes»¹. En una visión civilizatoria con resabios neocolonialistas, se habría tratado de liberar a la región de sus defectos «estructurales» —mala administración, autoritarismo, corrupción, impuntualidad, gusto demasiado pronunciado por las bebidas alcohólicas fuertes y los ajustes de cuentas sangrientos, etc.— para que accediera finalmente a la gloriosa modernidad occidental, que descansa en los sacrosantos pilares del liberalismo económico y político, percibida como el horizonte último de la Historia.

Los países de los Balcanes se comprometieron pues con demora, pero con vivo entusiasmo, en la aplicación de las clásicas recetas neoliberales: privatizaciones masivas, transferencia de los servicios públicos a alianzas público-privadas, espera febril de fabulosas inversiones extranjeras que nunca se concretaron... Sin embargo, las políticas neoliberales gozaban de un amplio consenso en el seno de las elites políticas de la región: contaban con el apoyo tanto de las fuerzas nacionalistas como de los todavía poderosos partidos socialdemócratas de Bosnia

1. J.A. Dérens y Laurent Geslin: «Les Balkans, l'autre échec de l'Europe. Des frontières entre imaginaire et idéologie» en *La Revue du Crieur* N° 3, 2017.

y Herzegovina, Croacia o Macedonia, herederos directos de los antiguos aparatos comunistas.

A comienzos del siglo XXI, la vida política se estructuraba en torno de una oposición entre fuerzas pro y antieuropeas, estas últimas opuestas a la integración con argumentos nacionales, incluso «morales», identitarios o religiosos, al ser la Unión percibida como el bastión de un liberalismo cultural que busca cuestionar los valores «tradicionales» de las sociedades candidatas a ingresar en el club. En absoluto cuestionaban el modelo liberal. Los grandes enfrentamientos políticos giraban en torno del juicio a los criminales de guerra y la cooperación con el Tribunal Penal Internacional para la ex-Yugoslavia (TPIY), con sede en La Haya, pero también de objetivos simbólicos como la visibilidad de las comunidades LGBTI: las primeras marchas del orgullo gay de Belgrado o de Zagreb terminaron en batallas campales entre la policía y grupos de extrema derecha que se proponían atacar a los manifestantes.

No obstante, la integración se impuso finalmente como la única perspectiva ofrecida a todos los países de la región. En 2003, los nacionalistas croatas de la HDZ emprendieron un *aggiornamento* proeuropeo bajo la dirección del primer ministro Ivo Sanader. Fue sin embargo en Serbia donde se produjo el viraje más espectacular. Mientras que el Partido Radical Serbio (SRS, por sus siglas en serbio), de extrema derecha, se topaba con un «techo de cristal» de alrededor de 35% de los sufragios, los principales dirigentes de este movimiento, Aleksandar

Vučić y Tomislav Nikolić, abandonaban la «vieja casa» para crear un nuevo Partido Progresista Serbio (SNS), que se presentaba como una agrupación conservadora y proeuropea. El éxito, favorecido por fuertes apoyos occidentales, acudió rápidamente a la cita: el partido accedió al poder en 2012 y se aseguró dos años más tarde una posición casi hegemónica. Tras haber sido primer ministro, Vučić se convirtió en presidente de la república en 2017, mientras que el SNS se sumó al Partido Popular Europeo (PPE), que reúne a las agrupaciones conservadoras del continente.

Paradójicamente, este consenso proeuropeo de las elites políticas y económicas de los Balcanes se produjo justo en el momento en que la perspectiva real de integración se alejaba, producto de la crisis económica y la crisis política e institucional que corroía a la propia Unión. Los nacionalistas de los Balcanes se volvieron «proeuropeos» en el momento mismo en que el proceso de ampliación se debilitaba, pero también perdía su capacidad performativa, su poder de hacer avanzar efectivamente a las sociedades de los países candidatos. Fue un *deal* muy particular el que tuvo lugar: mientras que la UE ya no estaba en condiciones de ofrecer una perspectiva real de integración a los países de los Balcanes, se conformaba con la llegada al poder de regímenes que sostenían un discurso formalmente «proeuropeo», aun cuando sus prácticas del poder se caracterizaran por una captura del Estado de derecho, una deriva autoritaria cada vez más profunda y un clientelismo sistemático. Se volvieron «proeuropeos»

precisamente porque entendieron con claridad que Europa no exigiría nada de ellos.

Este viraje proeuropeo de los nacionalistas tuvo como primer efecto la incomodidad de las corrientes socialdemócratas: en efecto, la integración representaba lo más importante de su programa, una bandera que ahora les era disputada por los nacionalistas. En Serbia, el Partido Demócrata (DS, por sus siglas en serbio), miembro de la Internacional Socialista, inició un interminable descenso a los infiernos a partir del momento en que el SNS de Vučić se adueñó de su «fondo de comercio» ideológico. La evolución política de Albania se asemeja mucho a la de Serbia: Edi Rama devino primer ministro en 2013 y puso en funcionamiento un sistema de control hegemónico de la sociedad comparable al que su «amigo» Vučić instauró en el mismo periodo en Serbia. Ambos hombres hacen gala, además, de su cercanía, presentándose como garantes de la «estabilidad regional», aun cuando uno provenga de la extrema derecha nacionalista serbia y el otro continúe dirigiendo el Partido Socialista de Albania: más allá de las etiquetas, ninguna diferencia ideológica los separa.

«Tras la caída del régimen estalinista, Albania vivió durante mucho tiempo al ritmo de una extraña competencia que se denominó bipartidismo. Los intereses político-mafiosos se dividían en dos bandos; unos apoyaban al Partido Democrático (PD), los otros al Partido Socialista, es decir, al heredero directo del antiguo Partido del Trabajo», explica Fatos Lubonja, ex-detenido político de la dictadura de Enver Hoxha y figura

de referencia de la izquierda intelectual albanesa. «En 2013, Edi Rama se jugó el todo por el todo: les prometió todo a esos intereses ocultos, que controlan la economía y los medios de comunicación, y estos se le sumaron, ofreciéndole una victoria inapelable. Desde entonces, se cree inamovible». Este extraño *statu quo* del que los Balcanes aún no se libraron abrió sin embargo un nuevo espacio político en el que la cuestión europea dejó de ser un indicador ideológico, al volverse todos formalmente «proeuropeos».

Una «primavera de los Balcanes» siempre postergada

Este fortalecimiento de los sistemas autocráticos tuvo lugar en 2013-2014, luego de años de una intensa ebullición social, mientras los Balcanes eran castigados por la crisis económica mundial. En efecto, a comienzos de la década de 2010, los países de la región vivieron importantes olas de protestas políticas y sociales, en las que se entrecruzaban los reclamos democráticos con verdaderas revueltas de hambre, como en Bulgaria en 2013, o durante el movimiento asambleario de Bosnia y Herzegovina al año siguiente.

La primera señal provino indudablemente de Croacia, que vio surgir un poderoso movimiento estudiantil en el otoño de 2009, mientras que el país, a pocos años de su adhesión a la UE, formalizada en 2013, buscaba terminar de adecuarse a las normas europeas y, en este caso, a las disposiciones de Bolonia que regulan la enseñanza superior. Estas

últimas prevén la obligación del pago de derechos de inscripción, cuando los estudios universitarios eran hasta entonces gratuitos en Croacia. Al denunciar esta medida, el movimiento puso rápidamente en tela de juicio todo el enfoque neoliberal de la educación, pero también del proceso de integración europea. Hizo retroceder provisoriamente al gobierno, pero sirvió sobre todo como primera experiencia política para toda una generación, la primera verdaderamente «postyugoslava», nacida aproximadamente en el momento del estallido de la antigua Federación. Este movimiento tuvo un eco lejano diez años más tarde en Albania, donde la revuelta estudiantil del invierno de 2018-2019 hizo retroceder al gobierno de Rama. En este caso, se trataba menos de oponerse a los acuerdos de Bolonia que a la privatización directa de la educación pública superior.

Una de las olas de protesta más fuertes estalló en la tranquila Eslovenia en el otoño de 2012. Este pequeño y próspero país de dos millones de habitantes, la única de las antiguas repúblicas federadas que logró escapar casi totalmente a los conflictos armados de la década de 1990 y se incorporó a la UE en 2004, vivía a su modo las consecuencias de la crisis mundial, con una deuda externa controlada y una tasa de desempleo que se mantuvo siempre por debajo de 10%; una situación incomparable a la que conocían los demás países de «Europa del

Sur» –Grecia, España o incluso Italia–. Los discursos catastrofistas del primer ministro conservador Janez Janša, quien anunció en el otoño de 2012 la casi inminente quiebra del país, tenían sobre todo como objetivo justificar medidas de ajuste y acabar con el modelo social más bien privilegiado que Eslovenia había sabido conservar hasta entonces. Los sindicatos, todavía poderosos, se movilizaron, mientras los manifestantes vilipendiaban a la UE agitando a menudo la bandera de la antigua República Federativa Socialista de Yugoslavia, e incluso el retrato del mariscal Tito².

No resulta sorprendente que este primer retorno significativo de la *yugonostalgia* en el plano político haya tenido como escenario Eslovenia. La república ya era muy próspera en los tiempos del Estado común; el modelo de autogestión yugoslavo se experimentó en gran medida en Eslovenia³ y, sobre todo, su salida de la Federación se efectuó casi sin violencia, y por ende sin un trauma sangriento. Hasta entonces, la *yugonostalgia* se expresaba de manera romántica o folclórica, con la reanudación de las manifestaciones interrumpidas durante dos décadas, como el «Día de la Juventud», cada 25 de mayo, o la asistencia cada vez más numerosa a las conmemoraciones de las grandes batallas libradas por los partisanos en la Segunda Guerra Mundial⁴. La *yugonostalgia* se convirtió en una referencia

2. J.A. Dérens: «En Slovénie, la stratégie du choc» en *Le Monde diplomatique*, 3/2013.

3. El modelo de autogestión le debe mucho al dirigente comunista esloveno Edvard Kardelj, estrecho colaborador de Tito. Ver Jože Pirjevec: *Tito, une vie*, Éditions du CNRS, París, 2017.

4. J.A. Dérens: «Ballade en Yougonostalgie» en *Le Monde diplomatique*, 8/2011.

política, un modelo, desde luego idealizado, oponible a las elites nacionalistas y corruptas: los retratos del mariscal Tito enarbolados durante las manifestaciones del invierno de 2014 en Bosnia y Herzegovina eran numerosos.

Esta referencia a Tito y la Yugoslavia socialista era habilitada por un conjunto de razones. A diferencia de los demás países del denominado «socialismo real», la experiencia socialista yugoslava sigue siendo percibida de manera positiva, con el recuerdo de buenas condiciones de vida, libertad de circulación y el orgullo de haber pertenecido a un país respetado en la escena internacional. El famoso «pasaporte rojo» de Yugoslavia era uno de los más cotizados del mundo, ya que permitía desplazarse sin visa tanto en los países socialistas como en los de Europa occidental y en la casi totalidad de los países de África y Asia... La comparación no favorece a los pasaportes de los Estados sucesores, mientras el monopolio político de la Liga de los Comunistas se conformaba con vastos espacios de libertad intelectual o artística. Este recuerdo de Yugoslavia está asociado sobre todo al periodo final de la Federación, la década de 1980, caracterizada por una rápida mejora del bienestar material, en momentos en que se agravaban los peligros que arrastrarían a la Federación (endeudamiento, tensiones entre las burocracias de cada una de las repúblicas federadas, profundización de las diferencias internas en términos de desarrollo, etc.). Quienes vivieron este periodo conservan un recuerdo idealizado, los más jóvenes sueñan con una época dorada...

Solo Kosovo constituye, en cierta medida, una excepción, al ser allí la referencia «yugoslava» menos natural como consecuencia de las tensiones albanoserbias, aunque exista también la tentación de idealizar los «bellos años» de la autonomía de esta provincia (reducidos al periodo que se extiende entre la reforma constitucional de 1974 y las manifestaciones de 1981). En el «mercado de las utopías», la referencia yugoslava sigue siendo, de todas formas, la única disponible: el nacionalismo mostró trágicamente sus límites —no solo debido a las guerras, sino también al mar de corrupción en el que se hundieron todos los «patriotas» de los años 90, ya sea en Croacia, Bosnia y Herzegovina o Kosovo—. Y la esperanza de una «normalidad» europea se aleja al mismo tiempo que se desvanece la perspectiva de integración.

Sin embargo, las referencias de los manifestantes eslovenos de 2012, al igual que las de los de Bosnia y Herzegovina en 2014, no se reducían a esta Yugoslavia idealizada, sino que se inscribían en un ciclo europeo y mundial. Croacia tuvo también su movimiento de indignados, en 2011. La referencia explícita a una «primavera de los Balcanes», haciéndose eco de las primaveras árabes, fue rápidamente formulada, mientras se observaba la experiencia de otros movimientos, ya sea Occupy Wall Street o las violentas protestas que sacudieron Grecia. A pesar de la relativa cercanía geográfica, la influencia griega se mantuvo relativamente limitada, y Syriza, al igual que los demás movimientos de la izquierda radical griega, nunca buscaron desarrollar

redes en los Balcanes. El espectáculo de la caída griega puso sin embargo en tela de juicio las convicciones de los eurófilos más optimistas: ¿cómo conciliar el sueño de prosperidad ligado a la integración europea con la posición amarga de las medidas de ajuste impuestas por la troika?

Los sueños de una primavera de los Balcanes se desvanecieron rápidamente, mientras que la UE veía con buenos ojos la llegada al poder de «regímenes fuertes» como el de Rama en Albania o Vučić en Serbia. En efecto, representaban la mejor garantía contra los riesgos de estallido social; eran garantía de «estabilidad». La mirada de la «comunidad internacional» puesta sobre los reclamos sociales de comienzos de la década era categórica. En febrero de 2014, cuando el movimiento de las asambleas estallaba en Bosnia y Herzegovina, el Alto Representante para Bosnia y Herzegovina, el austríaco Valentin Inzko, no buscó dialogar con representantes de los manifestantes, sino que solicitó un refuerzo de los efectivos militares de la misión europea EUFOR-Althea, con el fin de hacer frente al riesgo de «desestabilización» del país. Este funcionario, designado por la UE, tenía como misión velar por el respeto de las disposiciones de los Acuerdos de Dayton, pero también favorecer el resurgimiento de una sociedad «pluriétnica» en el país. Sin embargo, frente a las manifestaciones que congregaban a

todas las comunidades, vio sobre todo el riesgo de una subversión social.

La defensa de los espacios públicos

A lo largo de la década, surgieron nuevas formas de movilización, con luchas libradas en defensa de los espacios públicos contra proyectos de inversiones turísticas o de renovación urbana que suponían su privatización: movilizaciones en Dubrovnik contra la creación de un enorme complejo turístico y residencial en la colina de Srđ, que incluía dos campos de golf, con la consigna «*Srđ je naš*» [Srđ es nuestra]; contra los inmensos proyectos urbanos Skopje 2014 en Macedonia, o el Belgrade Waterfront, en Serbia. Todos ellos eran proyectos sospechados además de servir para lavar dinero sucio. Se realizaron también importantes movilizaciones en defensa del medio ambiente, contra la contaminación del aire, que alcanza niveles catastróficos en las grandes ciudades de los Balcanes⁵, o incluso contra la construcción de represas y minicentrales hidroeléctricas en los ríos vírgenes de la región. Financiadas durante mucho tiempo por la UE, estas construcciones se asemejan a menudo a operaciones de *green-washing* de capitales de origen muy turbio, que provocan daños ambientales irreversibles. En Albania, al igual que en Bosnia y Herzegovina o en Montenegro,

5. Esta contaminación es menos provocada por las actividades industriales que por un parque automotor de segunda mano envejecido y el recurso masivo a la calefacción a leña, tras el frecuente abandono de los sistemas públicos de calefacción colectivos.

fueron las comunidades rurales las que se movilizaron⁶. «Perdimos todo con la transición. Ya no hay fábricas ni trabajo», explicaban defensores del ecosistema Sinjajevina, en el norte de Montenegro. «Solo nos queda la naturaleza y el agua que brota de las montañas. Ahora bien, hasta eso nos quieren quitar...».

En Kosovo, durante el invierno de 2015-2016, el movimiento de izquierda soberanista Vetëvendosje! [¡Autodeterminación!] organizó fuertes y violentas manifestaciones contra el contenido de los acuerdos económicos en proceso de negociación con Serbia. Este movimiento, que goza de un enorme apoyo entre la juventud, articula nacionalismo albanés, denuncia de la corrupción de las elites en el poder y crítica radical del intervencionismo occidental en los asuntos internos de Kosovo. Dirigido por un líder carismático, Albin Kurti, Vetëvendosje! goza también de una gran aceptación en Albania o en las comunidades albanesas de Macedonia del Norte, pero su nacionalismo le impide extenderse más allá y complica incluso sus relaciones con las demás agrupaciones de izquierda en la región⁷.

Estas movilizaciones también encontraron sus límites en el movimiento de éxodo masivo que afecta a todos los países de la región y que se intensificó precisamente en 2014-2015. En Bosnia y Herzegovina, este fenómeno, de una dimensión inédita desde el fin de la guerra,

está muy directamente ligado a la pérdida de esperanza como consecuencia del fracaso del movimiento asambleario. En 2015, en pocas semanas, entre 7% y 8% de los habitantes de Kosovo partieron hacia Alemania, en un movimiento de pánico totalmente inédito en tiempos de paz. Ahora bien, no son los más pobres quienes se van, sino los profesionales o personas con reconocidas competencias técnicas que consiguen fácilmente trabajo y papeles en Alemania, cuyas necesidades de mano de obra parecen permanentes, se trate de profesionales de la salud o de trabajadores de la construcción⁸. Los dirigentes de la región ven este éxodo con buenos ojos: permite reducir artificialmente las cifras de desempleo, encontrar una vía de escape a la presión social, mientras que quienes se marchan podrían movilizarse a favor del cambio. Tanto en Serbia como en Kosovo o Macedonia, se agitaron las mismas pancartas: «Salgo a la calle porque no me quiero ir». Unos meses más tarde, quienes las portaban emprendieron con frecuencia el camino del exilio. Esta sangría demográfica jugó un papel importante en el agotamiento de los movimientos de protesta y sigue afectando todas las perspectivas de cambio.

A pesar de ello, fue posible el surgimiento de una nueva oferta política. En Eslovenia, la coalición Združena Leвица (Izquierda Unida) obtuvo sus primeros representantes en el Parlamento

6. J.A. Dérens y L. Geslin: «La destruction programmée des dernières rivières sauvages d'Europe» en *Mediapart*, 15/8/2019.

7. J.A. Dérens: «Essor d'une gauche souverainiste au Kosovo» en *Le Monde diplomatique*, 12/2017.

8. J.A. Dérens y L. Geslin: «Ce exode qui dépeuple les Balkans» en *Le Monde diplomatique*, 6/2018.

Nacional en 2014. Convertida en Leвица (La Izquierda), reforzó sus posiciones en 2018 recogiendo alrededor de 10% de los votos. En otras partes, fueron sobre todo movimientos de origen municipalista los que, inspirándose en las numerosas manifestaciones en defensa de los espacios públicos, participaron finalmente en las elecciones, como Zagreb je naš (Zagreb es nuestra) en Croacia, o Ne da(vi)mon Beograd (No ahoguemmos Belgrado) en Serbia.

En Croacia, estas corrientes municipalistas, reunidas en la plataforma Možemo (Podemos), lograron aliarse con otras fuerzas de izquierda, ya sean militantes decepcionados, y más bien envejecidos, del Partido Socialdemócrata (SDP) reunidos en la Nova Ijevica (Nueva Izquierda) o aquellos más radicales del Radnička Fronta (Frente de los Trabajadores). La coalición de la izquierda ecologista causó sorpresa en las elecciones parlamentarias de julio de 2020 al obtener siete de las 151 bancas del Sabor, el Parlamento croata. En la circunscripción de Zagreb, los candidatos de Možemo se impusieron sobre los del Partido Socialdemócrata; en la de Rijeka, el alcalde socialdemócrata fue superado por la líder del Frente de los Trabajadores, Katerina Peović. Este triunfo, que ninguna encuestadora había previsto, permite augurar nuevas victorias en las municipales de 2021, aun cuando las relaciones entre los dos principales componentes de la coalición –Možemo y el Frente de los Trabajadores– se hayan deteriorado mucho.

Como una paradoja, la crisis del coronavirus podría en efecto barajar de nuevo las cartas en un sentido inesperado. En un primer momento, en la primavera de 2020, como en todas partes del mundo, la epidemia permitió a los autócratas balcánicos reforzar el carácter autoritario de sus regímenes en nombre de las exigencias sanitarias⁹, pero también tuvo como otro efecto notable forzar el regreso de los migrantes o bien obligar a permanecer a quienes no se fueron aún. Se trata de jóvenes activos, poco sospechados de simpatizar con los regímenes vigentes, a los que no les deben nada, y que ven acentuadas sus frustraciones por el contexto pandémico. Su presencia masiva jugó ciertamente un papel importante en las manifestaciones antigubernamentales que sacudieron Bulgaria en el verano de 2020, e influyeron también en los resultados de las diferentes elecciones celebradas ese año, se trate de las elecciones parlamentarias en Montenegro del 30 de agosto de 2020 o de las municipales de Bosnia y Herzegovina el 15 de noviembre.

En Montenegro, fue el veterano de la política balcánica, el inamovible Milo Đukanović, en el poder desde 1989 y siempre un aliado privilegiado de Occidente a pesar de los lazos orgánicos entre su régimen y el crimen organizado, quien sufrió la primera derrota electoral de su extensa carrera. Su Partido de los Socialistas Democráticos (DPS, por sus siglas en montenegrino) –que es menos «democrático» que «socialista»– fue derrotado por una oposición, desde

9. BiePAG: «The Western Balkans in Times of the Global Pandemic», informe de políticas, 4/2020.

luego ideológicamente heteróclita, pero que logró formar un gobierno e iniciar una radical depuración del aparato de Estado. En Bosnia y Herzegovina, los partidos en el poder sufrieron una serie de reveses, particularmente los nacionalistas bosnios musulmanes del Partido de Acción Democrática (SDA, por sus siglas en bosnio), derrotados en Sarajevo por una coalición entre los socialdemócratas y Naša stranka (Nuestro Partido), una agrupación híbrida en la que conviven desde un ala social liberal hasta corrientes municipalistas muy comprometidas en la defensa de los espacios públicos, como las luchas contra la privatización del agua.

El caso de Albania se presenta una vez más con una dinámica propia. Mientras que la referencia de izquierda parecía imposible de sostener en este país debido al enorme peso de la herencia estalinista y la vida política se reducía a un enfrentamiento clientelista entre los partidos Democrático y Socialista, un pequeño puñado de militantes alteró la situación. Reivindicando el marxismo-leninismo, el grupo Organizata Politike (Organización Política, OP) desempeñó un papel central en el movimiento estudiantil de 2018-2019, pero también en la lucha de los mineros de cobre de Bulqizë en 2019 o en la creación del primer sindicato de trabajadores de *call centers*, muy desarrollados en Albania para cubrir el mercado italiano¹⁰. OP está también muy presente

en las luchas feministas y LGBTI. En una sociedad devastada por la violencia de la transición, pero también por el éxodo, donde ni siquiera existen sindicatos dignos de ese nombre, este pequeño grupo tiene todo por reconstruir, y lo hace según los principios clásicos del leninismo, asegurando la formación teórica de sus militantes, pero todavía no ha intentado la experiencia electoral.

Pensar desde la periferia

En mayo de 2020, en plena crisis del coronavirus, cuando debía celebrarse en Zagreb una cumbre de la UE, numerosas organizaciones de la sociedad civil de los países candidatos de la región lanzaron un llamado para exigir una verdadera democratización, ligada o no a la integración europea¹¹. Mientras que muchos actores de las movilizaciones sociales habían postergado durante largo tiempo sus esperanzas en este sentido, actualmente comprenden que no pueden contar solo con sí mismos para ver finalmente un cambio en sus sociedades. Estos militantes comprendieron también que los países ya miembros de la Unión compartían con aquellos que todavía son candidatos un destino común: el de pertenecer a una periferia marginada del «centro» europeo –la adhesión formal no cambió nada de esta posición, tal como lo

10. J.A. Dérens y L. Geslin: «L'Albanie, bon élève à la dérive» en *Le Monde diplomatique*, 9/2020.

11. «Deklaracija organizacija civilnog društva ususret zagrebačkog EU Summita o Zapadnom Balkanu», disponible en <www.cms.hr/hr/izgradnja-mira-u-hrvatskoj/deklaracija-organizacija-civilnog-drustva-ususret-zagrebackog-eu-summita-o-zapadnom-balkanu>.

revelaron los ejemplos de Bulgaria y Rumania en 2007, o el de Croacia en 2013—. En efecto, ¿qué lugar les reserva la Unión a los países de los Balcanes? Desde la mirada de Bruselas, solo cuenta la «estabilidad» garantizada por los autócratas locales; los objetivos geopolíticos de la región se reducen esencialmente a la dimensión securitaria: los riesgos ligados a la radicalización islámica y, sobre todo, las migraciones. En 2015, más de un millón de personas emprendió la «ruta de los Balcanes», y esta sigue siendo, a pesar de su cierre teórico en marzo de 2016, una de las principales vías que unen Cercano Oriente con los países de Europa occidental. La misión de los Balcanes sería ante todo servir pues de *buffer-zone*, de glacis que proteja la «fortaleza Europa». La región tiene además la doble misión de proveer mano de obra calificada y barata a los países occidentales que la necesitan, como Alemania, lo que supone mantener un nivel de calidad mínima de los servicios públicos de educación, pero también albergar talleres deslocalizados de países del «centro».

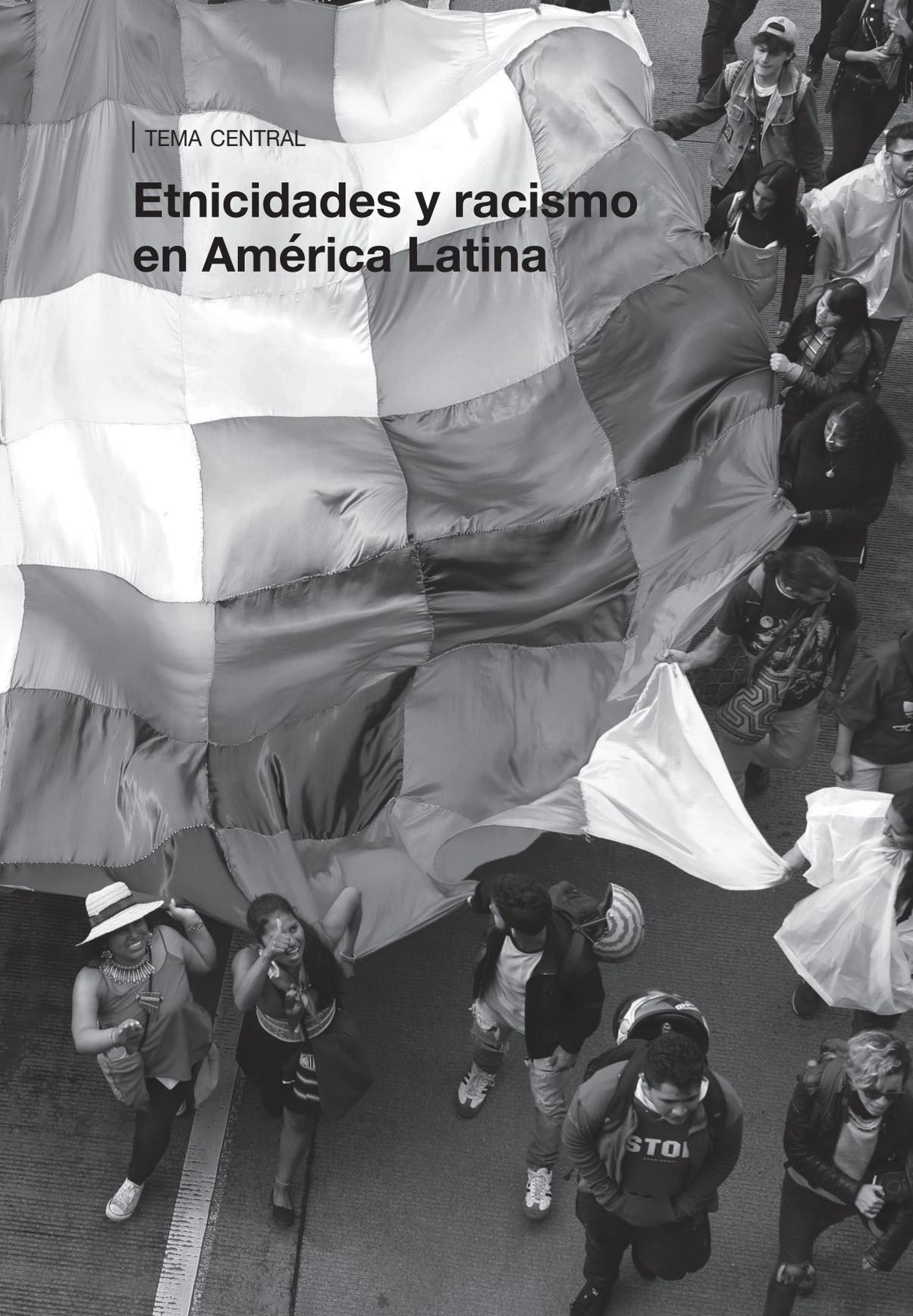
En este contexto, varias organizaciones de izquierda (La Izquierda de Eslovenia, el Frente de los Trabajadores y Nueva Izquierda en Croacia, el Partido de la Izquierda Radical de Serbia) adoptaron, en julio de 2020, una «Declaración sobre la Solidaridad Regional» que destaca los valores de la solidaridad, el antifascismo, el feminismo y la defensa de los derechos sociales.

La visión utilitarista de los Balcanes promovida por la UE se aleja, en efecto, de las esperanzas de democratización y

armonización social ligadas desde hace tiempo al objetivo de la integración. Los países balcánicos deben reinventar los caminos a seguir, lo que también presupone la recuperación de su subjetividad política. Es probable que el mundo postcovid-19 sea también de postilusión europea, y en este contexto sin precedentes pueden surgir las tendencias más inesperadas. En Montenegro, la Iglesia ortodoxa ha desempeñado un papel decisivo en la dinámica del cambio democrático, mientras que Kosovo asiste a la aparición de una izquierda nacionalista con el mencionado movimiento Vetëvendosje! y su carismático líder Albin Kurti, quien obtuvo un auténtico triunfo en las elecciones parlamentarias del 14 de febrero pasado, con casi 50% de los votos y la seguridad de formar el nuevo gobierno. Vetëvendosje! es en muchos sentidos un movimiento atípico. Formado por activistas de izquierda radical con una sólida cultura política, profesa, al mismo tiempo, un nacionalismo albanés que lo ha mantenido durante mucho tiempo a distancia de otros movimientos de izquierda de la región. Esta síntesis entre compromiso de izquierdas y fuertes preocupaciones sociales, una marcada crítica a las formas internacionales de tutela, incluida la de la UE, sin olvidar el peso abrumador de un líder carismático, evoca, de forma inédita en Europa, los populismos de izquierda de América Latina. Queda por ver si Vetëvendosje!, una vez en el gobierno, conseguirá llevar a cabo la política por la que lo votó el electorado. En cualquier caso, la magnitud de su victoria abre un animado debate entre todas las fuerzas de izquierda de los Balcanes. ☐

| TEMA CENTRAL

Etnicidades y racismo en América Latina



Racismos latinoamericanos desde una perspectiva global

Peter Wade

Las formas de racismo en América Latina fueron moldeadas en gran medida por las ideologías y las prácticas del mestizaje, considerado tanto mezcla biológica como cultural. La imagen de la «democracia racial» mostró, por ejemplo en Brasil, sus severos límites a la hora de acabar con el racismo. Sin embargo, la imagen de la «mezcla» siguió operando como un velo sobre la persistencia de este fenómeno. El multiculturalismo en la década de 1990 y el antirracismo en los 2000 alteraron las formaciones raciales basadas en el mestizaje en América Latina, pero no las desplazaron.

Introducción

El mestizaje (en portugués, *mestiçagem*) es un rasgo persistente de las formaciones raciales latinoamericanas. Traducible como «mezcla», el término refiere a los procesos de interacción sexual y cultural entre europeos, africanos e indígenas de América que comenzaron en el siglo XVI y que dieron lugar a enormes poblaciones de mestizos, término genérico para designar a personas que no eran europeas, africanas ni indias (como se denominaba durante la Colonia a los

Peter Wade: es doctor en Antropología Social por la Universidad de Cambridge y actualmente es profesor en la Universidad de Mánchester (Reino Unido). Ha dedicado la mayor parte de su vida a explorar las relaciones étnicas y las ideas de raza en América Latina. Es autor de numerosos libros, entre ellos *Raza y etnicidad en América Latina* (Abya-Yala, Quito, 2000) y *Music, Race and Nation: Música Tropical in Colombia* (The University of Chicago Press, Chicago, 2000).

Palabras claves: democracia racial, mestizaje, multiculturalismo, racismo, raza, América Latina.
Nota: la versión original en inglés de este artículo fue publicada en John Solomos (ed.): *Routledge International Handbook of Contemporary Racisms* (Routledge, Londres, 2020). Traducción: Rodrigo Sebastián.

indígenas americanos), sino algo intermedio. Originalmente, «mestizo» refería al producto de las interacciones sexuales en las que se mezclaban las razas, entendidas estas no tanto como categorías de personas, sino como líneas de ascendencia o de «sangre»¹. Pero el término rápidamente adquirió la connotación de mezcla cultural y se comenzó a percibir a los mestizos como herederos de una combinación de costumbres europeas, africanas y amerindias.

En el contexto colonial, en el que los europeos conquistaron, explotaron y esclavizaron a los indígenas y africanos, las jerarquías siempre estructuraron estas interacciones: la «sangre» y los rasgos culturales de procedencia africana o indígena eran considerados por el poder colonial inferiores a los de los europeos: la negritud y la africanidad eran asociadas con la esclavitud; los indígenas tenían el estatus de vasallos; a ambos se los relacionaba con la barbarie y la heterodoxia religiosa. El mestizaje también estaba estructurado por jerarquías de género, tanto porque los colonizadores europeos eran predominantemente hombres que tenían relaciones con mujeres indígenas y africanas, como por razones ideológicas: los discursos nacionalistas del siglo XIX –y también del XX– ponían el acento en la dominación masculina en la conformación de las poblaciones que acabaron formando los Estados-nación.

En un contexto global, si bien el colonialismo dio lugar al mestizaje sexual y cultural en todos lados, solo en América Latina este proceso llegó a caracterizar a toda una región en términos raciales, y a partir de mediados del siglo XIX llegó a ser ampliamente –aunque no de manera uniforme– adoptado como imagen de autoidentificación nacional por las elites para diferenciar a los países de la región de otras áreas del mundo, especialmente del mundo atlántico. Es en relación con el mestizaje como –aún hoy– tenemos que entender el racismo y la lucha contra él.

Procesos de mezcla

Aunque las cifras son poco precisas, se estima que, durante el periodo colonial, probablemente llegaron a la actual América Latina menos de dos millones de europeos, de los cuales 30% eran mujeres. Alrededor de 6,5 millones de africanos esclavizados, en su gran mayoría hombres, fueron trasladados a la región por la fuerza. Una vez allí, muchos de estos europeos y africanos se mezclaron entre sí o con los pueblos indígenas. Las cifras sobre la cantidad de indígenas son inciertas, pero se estima que hacia 1650 rondaban los seis millones, después de ser diezados por las enfermedades

1. Michael Banton: *Racial Theories*, Cambridge UP, Cambridge, 1987.

y los malos tratos². Hacia fines del periodo colonial, había emergido una categoría heterogénea de personas legalmente libres, consideradas intermedias entre esclavos, indios y blancos. Estas personas –muchas de las cuales eran mestizas de diverso tipo– conformaban un cuarto (en México y Perú), un tercio (en Brasil) y la mitad (en Colombia) del total de la población. Dentro de la jerarquía racial dominada por los blancos, en la que indígenas y esclavos ocupaban el escalón más bajo, la población mestiza estaba estratificada según diversos criterios, incluidos la ocupación, la riqueza, el linaje racializado y la fisonomía. Nomenclaturas complejas intentaban organizar esta estratificación. Si bien los historiadores han debatido sobre el rol en ella de lo que hoy podríamos llamar «raza»³, las ideas sobre la «sangre» de una persona, generalmente inferida a través de los fenotipos, eran muy importantes⁴.

Entre la independencia (alcanzada, en la mayoría de los casos, entre 1810 y 1830) y la mitad del siglo xx, más de 15 millones de inmigrantes europeos ingresaron en la región, de los cuales 12 millones fueron a Argentina y Brasil. Hubo un pequeño número de inmigrantes de China, Japón y Oriente Medio. En toda América Latina, los gobiernos y las elites alentaron la inmigración europea y a la vez restringieron el ingreso de inmigrantes no blancos (y a menudo también de judíos), generalmente a través de medios encubiertos. Estas políticas respondieron tanto a una ideología derivada del colonialismo, que valoraba la blanquitud, como a un pensamiento eugenésico que sostenía la superioridad biológica y cultural de los europeos y su capacidad de compensar los supuestos efectos perjudiciales derivados del aporte de los africanos e indígenas a la mezcla de razas nacionales⁵.

Hacia fines del periodo colonial, había emergido una categoría heterogénea de personas legalmente libres, consideradas intermedias entre esclavos, indios y blancos

2. Maria Luiza Marcílio: «The Population of Colonial Brazil» en Leslie Bethell (ed.): *The Cambridge History of Latin America 2: Colonial Latin America*, Cambridge UP, Cambridge, 1984; Linda Newson: «The Demographic Collapse of Native Peoples of the Americas, 1492-1650» en Warwick Bray (ed.): *The Meeting of Two Worlds: Europe and the Americas 1492-1650*, British Academy, Londres, 1993; Nicolás Sánchez-Albornoz: «The Population of Colonial Spanish America» en L. Bethell (ed.): ob. cit.

3. Ver P. Wade: *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto, Londres, 2009, pp. 28-29.

4. María Elena Martínez: *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford UP, Stanford, 2008; Ann Twinam: *Purchasing Whiteness: Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*, Stanford UP, Stanford, 2015.

5. Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson y Karin A. Roseblatt (eds.): *Race and Nation in Modern Latin America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2003; David Scott Fitz-Gerald y David Cook-Martín: *Culling the Masses: The Democratic Origins of Racist Immigration Policy in the Americas*, Harvard UP, Cambridge, 2014.

El periodo colonial creó patrones regionales de demografía racializada, con áreas donde la población indígena mantuvo una importante presencia y aportó mano de obra (en los Andes y gran parte de Mesoamérica) y otras donde la población indígena disminuyó y fue reemplazada por mano de obra africana y mestiza (Brasil, zonas bajas de Colombia, Venezuela y gran parte del Cono Sur). El periodo de la independencia remodeló parcialmente la demografía racial regional ampliando las poblaciones blancas de Argentina y Brasil, hasta crear en el primer caso una imagen dominante de blanquitud y en el segundo, la de una sociedad que, a pesar de su mezcla, estaba sostenida en una división entre personas de color (negras y morenas) y blancas⁶.

Ideologías de la mezcla

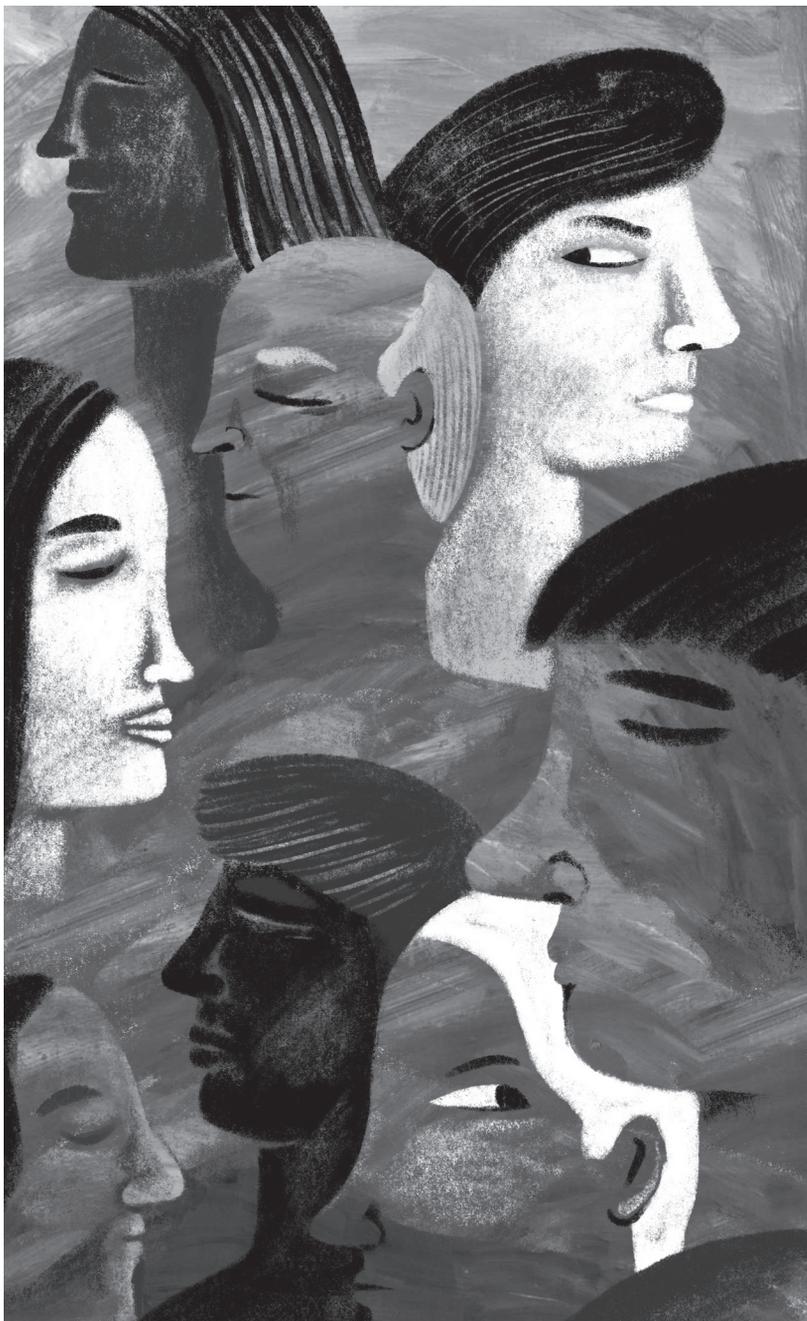
Las sociedades coloniales y republicanas de América Latina eran muy racistas. Es posible sostener que la América Latina colonial dio lugar al crisol de ideas sobre la «raza» que llegarían a dominar el mundo atlántico. En la España del siglo xv, se creó el concepto de «limpieza de sangre» para controlar el orden social y privar a aquellos sospechados de ser de raza judía o mora (desde el punto de vista de la sangre o del linaje) de desarrollar ciertas ocupaciones, sometiéndolos en algunos casos a procesos inquisitoriales por su heterodoxia religiosa. En las Américas, estas ideas involucraban a los antepasados africanos e indígenas y fueron usadas para controlar al emergente estrato social mestizo, tanto formalmente, negando el acceso de personas de esa ascendencia a determinadas ocupaciones y regulando los matrimonios entre ellos, como informalmente, discriminándolos en círculos sociales y en especial en los familiares⁷. En la era republicana, las elites constructoras de la nación veían a las poblaciones negras, indígenas y mestizas de piel oscura como un lastre para el progreso, debido a su raza «inferior», entendida esta como un todo biocultural que combinaba «sangre» y «civilización»⁸.

A pesar de ello, desde mediados hasta fines del siglo xix las elites comenzaron a hacer afirmaciones sobre el vínculo inherente entre mestizaje y democracia. En 1861, el escritor y político colombiano José María Samper escribió sobre «esa obra maravillosa de la mezcla de las razas», que, según

6. Paulina Alberto y Eduardo Elena (eds.): *Rethinking Race in Modern Argentina*, Cambridge UP, Nueva York, 2016; Andreas Hofbauer: *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*, Editora UNESP, San Pablo, 2006; Thomas Skidmore: *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*, Oxford UP, Nueva York, 1974.

7. M.E. Martínez: ob. cit.; P. Wade: *Race and Ethnicity in Latin America*, cit., pp. 67-71 y 88-94.

8. Nancy Leys Stepan: *«The Hour of Eugenics»: Race, Gender and Nation in Latin America*, Cornell UP, Ithaca, 1991.



© Nueva Sociedad / Flor Capella 2021

creía, «debía producir toda una sociedad democrática, una raza de republicanos, representante al mismo tiempo de la Europa, del África y de Colombia, y que le da su carácter particular al Nuevo Mundo»⁹. En 1920, al preguntar a los asistentes a una conferencia cuál era el resultado de esta diversidad de razas, el médico colombiano Jorge Bejarano respondió que esta significaría «el advenimiento de una democracia», ya que estaba probado que «la promiscuidad de las razas, en las que predomina el elemento inferior socialmente considerado, da lugar al reinado de las democracias»¹⁰. En México, en especial después de la Revolución de 1910, el vínculo entre mestizaje, democracia y armonía fue elevado a ideología nacional, con el escritor

En Brasil, la idea de la «democracia racial» fue explícitamente desarrollada durante la dictadura populista de Getúlio Vargas

y político José Vasconcelos como máximo exponente. Vasconcelos celebró la llegada de una «raza cósmica» universal, de la que el mestizo latinoamericano era un precursor y representante de «la igualdad de todos los hombres por derecho natural» y de «la igualdad social y cívica de los blancos, negros e indios»¹¹. En 1933, en un intento por contrarrestar las denuncias de China sobre leyes mexicanas consideradas hostiles hacia ese país, el ministro de Relaciones Exteriores de México declaró que el gobierno no tenía «ningún prejuicio racial o de clase» ya que «la gran familia mexicana proviene del cruce de distintas razas»¹². En Brasil, la

idea de la «democracia racial» fue explícitamente desarrollada durante la dictadura populista de Getúlio Vargas, en las décadas de 1930 y 1940, y después. Se inspiró en la imagen de Brasil como una mezcla armoniosa de la herencia europea, africana e indígena, propuesta por primera vez por el escritor Gilberto Freyre a comienzos de la década de 1930¹³. Freyre creía que «el mestizaje y la interpenetración de las culturas —principalmente de las culturas europea, amerindia y africana (...)— tendieron a apaciguar los antagonismos entre las clases y las razas desarrollados bajo una economía

9. J.M. Samper: *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas). Con un apéndice sobre la orografía y la población de la Confederación Granadina*, Imprenta de E. Thunot y Cía., París, 1861, p. 299.

10. Miguel Jiménez López, Luis López de Mesa, Calixto Torres Umaña, Jorge Bejarano, Simón Araújo, Lucas Caballero y Rafael Escallón: *Los problemas de la raza en Colombia*, El Espectador, Bogotá, 1920, p. 193.

11. J. Vasconcelos: *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, Agencia Mundial de Librería, Madrid, 1925.

12. D. Scott FitzGerald y D. Cook-Martín: ob. cit., p. 236.

13. Peter Burke y Maria Lúcia G. Pallares-Burke: *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics*, Peter Lang, Oxford, 2008; G. Freyre: *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Maia & Schmidt, Río de Janeiro, 1933.

de tipo aristocrática». Esto significaba que «tal vez en parte alguna se esté produciendo, de manera tan amplia, el encuentro, la intercomunicación y hasta la fusión armoniosa de tradiciones culturales diversas, e incluso antagónicas, como en Brasil»¹⁴.

Estas afirmaciones se hacían –de manera explícita o implícita– en el escenario global. En el caso citado, el ministro de Relaciones Exteriores mexicano le hablaba directamente a China, aunque el público principal era el resto de América y Europa. A menudo se establecían contrastes entre los países latinoamericanos y Estados Unidos, país que, especialmente durante el periodo analizado, era visto como cuna del racismo, expresado en el odio racial, la discriminación explícita y los tabúes sobre mestizaje racial. Hasta la década de 1920, EEUU y los países del noroeste de Europa eran vistos como impulsores de la eugenesia «dura», en el marco de la cual se practicaban políticas de esterilización (que perduraron hasta más tarde en la Alemania nazi). Por el contrario, la eugenesia *soft* latinoamericana en general promovía políticas de higienismo social¹⁵. La «democracia racial» latinoamericana se construyó en paralelo al «odio racial» norteamericano. El héroe de la independencia cubana José Martí, en su celebrado ensayo «Nuestra América» –publicado por primera vez en *La Revista Ilustrada de Nueva York*, dirigida a lectores internacionales hispanoparlantes y enfocada en la necesidad de América Latina de contrarrestar la amenaza supuesta por «el formidable vecino que no nos conoce»–, dijo que en América Latina «no hay odio de razas porque no hay razas»¹⁶. Esta contraposición, en la que las elites latinoamericanas asumían la superioridad moral en materia de democracia, ayudó a ocultar el racismo que existía en sus países¹⁷.

¿Racismo redescubierto?

La reputación de Brasil como democracia racial era tan grande que, tras la Segunda Guerra Mundial, atrajo la atención de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), que conformó en 1949 un comité para discutir sobre el concepto de raza. El

14. G. Freyre: *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. xiv y 78.

15. N.L. Stepan: ob. cit.; Alexandra Minna Stern: «'The Hour of Eugenics' in Veracruz, Mexico: Radical Politics, Public Health, and Latin America's Only Sterilization Law» en *Hispanic American Historical Review* vol. 91 N^o 3, 2011.

16. J. Martí: «Nuestra América» en *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 10/1/1891.

17. Antonio Sérgio Guimarães: «Racial Democracy» en Jessé Souza y Valter Sinder (eds.): *Imagining Brazil*, Lexington Books, Lanham, 2007; Micol Seigel: *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States*, Duke UP, Durham, 2009.

comité fue establecido por el Departamento de Ciencias Sociales de esa institución, encabezado por el brasileño Arthur Ramos, quien sumó, entre otros, al sociólogo brasileño Luiz de Aguiar Costa Pinto y al antropólogo físico mexicano Juan Comas. Entre otros asistentes a la primera reunión del comité estaban el sociólogo negro estadounidense E. Franklin Frazier y el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, quienes ya habían trabajado en Brasil. Aunque varios participantes del comité intuían que no todo era color de rosa en el jardín racial de Brasil, el país fue elegido porque parecía tener lecciones que enseñar al resto del mundo sobre convivencia racial¹⁸. Posteriormente, la Unesco coordinó una serie de estudios sobre relaciones raciales en zonas urbanas y rurales del país. El foco estuvo puesto en la negritud y en las relaciones entre negros, morenos y blancos. Y de allí salieron textos como *Relaciones raciales entre negros y blancos en San Pablo* y *La integración de los*

**Tras la investigación,
la Unesco concluyó
que la democracia
racial era un «mito» y
que sí había racismo**

*negros en una sociedad de clases*¹⁹. El Brasil indígena fue incluido solo ocasionalmente²⁰ y las cuestiones sobre el racismo estuvieron casi por completo confinadas al contexto de negros y blancos.

Tras la investigación, la Unesco concluyó que la democracia racial era un «mito»²¹ y que sí había racismo. Si bien el estudio aportó múltiples ejemplos de estereotipos racistas y numerosa evidencia empí-

rica acerca de negros que reconocieron el impacto de los estereotipos en su autoestima y oportunidades de vida, el racismo como conjunto de estructuras que configuran la desigualdad y distribuyen los privilegios quedó menos documentado. Florestan Fernandes se acercó a la descripción de un sistema de «acomodación» en el que la mayoría de los negros y morenos fueron ubicados en el estrato social más bajo por la esclavitud y el colonialismo y, después de la abolición de la esclavitud, quedaron atrapados allí por los estereotipos raciales, la discriminación y las relaciones paternalistas tradicionales con las personas —mayormente blancas— ubicadas en el estrato superior. El racismo fue disimulado y ofuscado por una limitada movilidad ascendente, de carácter individual, permitida por el paternalismo vigente: muchos negros y morenos negaron la existencia del racismo, mientras que los blancos también lo hicieron o se mostraron indiferentes a la cuestión de las diferencias raciales. Sin

18. Marcos Chor Maio: «Unesco and the Study of Race Relations in Brazil: Regional or National Issue?» en *Latin American Research Review* vol. 36 N^o 2, 2001.

19. Roger Bastide y Florestan Fernandes: *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo, Anhembi, San Pablo, 1955*; F. Fernandes: *A integração do negro na sociedade de classes*, Universidade de São Paulo, San Pablo, 1964.

20. Charles Wagley (ed.): *Race and Class in Rural Brazil*, Unesco, París, 1952.

21. F. Fernandes: *A integração do negro na sociedade de classes*, cit.

embargo, Fernandes también creía con optimismo que un giro en Brasil, que lo alejara del paternalismo en dirección a un «orden social competitivo» (es decir, al capitalismo de libre mercado), traería una mayor igualdad racial a medida que los negros se integraran en una sociedad de clases.

Esta afirmación se basa en una característica clave de la formación racial brasileña y de otros países latinoamericanos, que también encubre el rol del racismo: el hecho de que clase y raza suelen coincidir. A partir de esto se puede justificar la evidente desigualdad racial diciendo que es una cuestión de clase y no de discriminación racial, y que los negros (e indígenas) son pobres por el legado de la esclavitud (u otras opresiones y desventajas del pasado), no por el racismo contemporáneo. En Brasil (y en algunos otros países), la existencia de un significativo número de blancos pobres (o mestizos de piel clara) también se usa para reforzar el argumento «es la clase, no la raza».

Fernandes se alineó con estos argumentos con la idea de que, si la dinámica de clases se librara de las restricciones impuestas por el paternalismo y se desarrollara libremente en el mercado capitalista, los negros tendrían cada vez mayor movilidad ascendente hacia las clases medias y altas y dejarían atrás los legados de la esclavitud y el abandono. Pero, después de la Unesco y a partir de la década de 1970, las investigaciones en Brasil comenzaron a mostrar las dimensiones estructurales del racismo a través de la información arrojada por censos y encuestas que generalmente incluían categorías de «color» autoasignadas (siendo las principales negro, moreno y blanco). Los científicos sociales utilizaron los datos para demostrar que, mientras que los morenos (alrededor de 40% del total de la población en los años 70) tenían un lugar intermedio entre negros (menos de 10%) y blancos (alrededor de 55%), en términos estadísticos tenía sentido juntar a los negros y morenos en una sola categoría que era sistemáticamente desfavorecida en relación con los blancos. Los datos también probaron que el racismo tenía un efecto independiente y duradero. Por ejemplo, los universitarios negros ganaban menos que los blancos diez años después de haberse graduado. En términos generales, las diferencias raciales salariales no podían explicarse completamente mediante la combinación de variables no raciales como la ocupación, la educación, el estatus migratorio, la edad, etc.: el racismo debía tener un lugar en la explicación²².

22. Carlos Hasenbalg: «Race and Socioeconomic Inequalities in Brazil» en Pierre-Michel Fontaine (ed.): *Race, Class and Power in Brazil*, Center for Afro-American Studies, University of California, Los Angeles, 1985; Peggy A. Lovell: «Race, Gender and Development in Brazil» en *Latin American Research Review* vol. 29 Nº 3, 1994; P.A. Lovell: «Race, Gender, and Work in São Paulo, Brazil, 1960-2000» en *Latin American Research Review* vol. 41 Nº 3, 2006; Nelson do Valle Silva: «Updating the Cost of Not Being White in Brazil» en P.-M. Fontaine (ed.): ob. cit.; Edward E. Telles: *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton UP, Princeton, 2004.

En otros países surgen datos similares, como en Colombia²³ y México²⁴ y también en investigaciones regionales, algunas de las cuales correlacionan estatus social con color de piel (en lugar de las identidades autoasignadas)²⁵. El optimismo de Fernandes sobre el orden social competitivo parece poco apropiado: no solo es difícil –quizás imposible– deshacerse de la desventaja estructural legada por la esclavitud y el abandono histórico, sino que además esta es inseparable del racismo contemporáneo, que naturaliza el vínculo entre la diferencia racializada y la desventaja estructural.

Racismo y mestizaje

Fernandes no asoció los patrones que identificó en el sistema de acomodación brasileño con el rol que el mestizaje jugaba en la sociedad –para él, los negros y morenos ocupaban el mismo lugar–. Otro investigador de la Unesco, Marvin Harris, propuso en las décadas de 1960 y 1970 que el mestizaje extendido había creado en Brasil una sociedad en la que las identidades raciales eran imprecisas y donde predominaba la ambigüedad²⁶. Para él, eso significaba que «la cuestión de la discriminación racial no era esencial»²⁷. Harris exageró, aunque puso el foco en algo que Fernandes pasó por alto: el rol del mestizaje en la formación racial. En Brasil y en América Latina más en general, el mestizaje modeló la formación racial de manera importante: el racismo opera a través de él, pero de un modo que dificulta reconocerlo como tal²⁸.

23. Olivier Barbary y Fernando Urrea (eds.): *Gente negra en Colombia, dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, CIDSE / Univalle / IRD / Colciencias, Cali-París, 2004; F. Urrea Giraldo y Carlos Viáfara López: *Pobreza y grupos étnicos en Colombia. Análisis de sus factores determinantes y lineamientos de políticas para su reducción*, Departamento Nacional de Planeación, Bogotá, 2007.

24. René Flores y E. Telles: «Social Stratification in Mexico: Disentangling Color, Ethnicity, and Class» en *American Sociological Review* vol. 77 N° 3, 2012.

25. E.E. Telles y Project on Ethnicity and Race in Latin America: *Pigmentocracies: Ethnicity, Race and Color in Latin America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2014; E. Telles, René D. Flores y F. Urrea Giraldo: «Pigmentocracies: Educational Inequality, Skin Color and Census Ethnoracial Identification in Eight Latin American Countries» en *Research in Social Stratification and Mobility* vol. 40, 2015.

26. M. Harris: *Patterns of Race in the Americas*, Norton Library, Nueva York, 1964 y «Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Terms» en *Southwestern Journal of Anthropology* N° 27, 1970.

27. M. Harris: *Patterns of Race in the Americas*, cit., p. 63.

28. Alexandre Emboaba Da Costa: «Confounding Anti-Racism: Mixture, Racial Democracy, and Post-Racial Politics in Brazil» en *Critical Sociology* vol. 42 N° 4-5, 2016; Mónica Moreno Figueroa y Emiko Saldívar: «We Are Not Racists, We Are Mexicans’: Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico» en *Critical Sociology* vol. 42 N° 4-5, 2016.

Por un lado, el mestizaje está fuertemente estructurado por ideas sobre la inferioridad de lo negro y lo indígena –ambos asociados con bajo estatus, atraso y pobreza– y el valor superior de la blanquitud o, a menudo, un mestizaje de piel clara, no tan blanco –asociados en este caso con la riqueza y la modernidad–. Estas jerarquías racializadas impregnan el orden social y estructuran los comportamientos y relaciones entre las personas. Se correlacionan con la desigualdad en las ocupaciones, la educación, los ingresos, la seguridad, la salud y la expectativa de vida, como lo demuestran estudios de Brasil y otras partes que documentan el lugar de los negros, indígenas y personas de piel oscura²⁹. Estas jerarquías son la base de los estereotipos raciales y de los actos de estigmatización asociados a ellos³⁰. Estructuran ideas sobre la belleza, en especial para las mujeres que están particularmente marcadas por y son sensibles a los valores negativos asignados a los tonos de piel, textura del cabello y rasgos faciales asociados con negros e indígenas³¹. Ingresan en el dominio íntimo de la familia, donde guían decisiones sobre las relaciones amorosas y la reproducción, y pueden generar diferencias sutiles entre hermanos de piel más o menos clara³².

El mestizaje está fuertemente estructurado por ideas sobre la inferioridad de lo negro y lo indígena

29. Sobre las desigualdades de ocupación, ingresos y educación, v. las referencias anteriormente citadas en el cuerpo principal del texto; v. tb. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal): *Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos*, Cepal, Santiago de Chile, 2012; Fabiana Del Popolo: *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): desafíos para la igualdad en la diversidad*, Cepal, Santiago de Chile, 2017. Sobre la seguridad, v. Amnistía Internacional: «*You Killed My Son*»: *Homicides by Military Police in the City of Rio de Janeiro*, Amnistía Internacional, Londres, 2015; João H. Costa Vargas: *The Denial of Anti-blackness: Multiracial Redemption and Black Suffering*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 2018; P. Wade: «Mestizaje, Multiculturalism, Liberalism and Violence» en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* vol. 11 Nº 3, 2016; «Estadísticas históricas de desplazamiento», CODHES, 2012, disponible en <www.codhes.org/index.php?option=com_si&type=1>.

30. Michèle Lamont, Graziella Moraes Silva, Jessica Welburn, Joshua Guetzkow, Nissim Mizrahi, Hanna Herzog y Elisa Reis: *Getting Respect: Responding to Stigma and Discrimination in the United States, Brazil, and Israel*, Princeton UP, Princeton, 2016.

31. Alexander Edmonds: «Triumphant Miscegenation: Reflections on Beauty and Race in Brazil» en *Journal of Intercultural Studies* vol. 28 Nº 1, 2007; Doreen Gordon: «A Beleza Abre Portas: Beauty and the Racialised Body among Black Middle-Class Women in Salvador, Brazil» en *Feminist Theory* vol. 14 Nº 2, 2013; Elizabeth Gackstetter Nichols: «Decent Girls with Good Hair: Beauty, Morality and Race in Venezuela» en *Feminist Theory* vol. 14 Nº 2, 2013; Jean Rahier (ed.): *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2012.

32. Elizabeth Hordge-Freeman: *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families*, University of Texas Press, Austin, 2015; Mónica Moreno Figueroa: «Linda Morenita: Skin Colour, Beauty and the Politics of Mestizaje in Mexico» en Chris Horrocks (ed.): *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual*, Berghahn Books, Oxford, 2012; Elizabeth F.S. Roberts: *God's Laboratory: Assisted Reproduction in the Andes*, University of California Press, Berkeley, 2012.

Existen muchos estudios que comprueban estos patrones en toda América Latina³³.

Por otro lado, el mestizaje crea una experiencia de la vida cotidiana en la que muchas personas viven en familias y contextos en los que todos son más o menos «morenos»; los niveles de segregación racial son relativamente bajos, en comparación con los de EEUU³⁴; y existe cierta flexibilidad en las clasificaciones raciales, en el sentido de que, mientras la mayoría de la gente coincide en su descripción de una persona típica «negra», «blanca» o «indígena» y sobre el lugar en que es probable que encaje en la estructura social, las cosas son mucho más inciertas en el terreno intermedio de lo «moreno». El mestizaje crea un contexto en el que, para muchas personas, la diferencia racial es un hecho de la vida, aunque no sobresale tanto como las diferen-

El mestizaje crea un contexto en el que la diferencia racial es un hecho de la vida, aunque no sobresale tanto como las diferencias de clase y de género

cias de clase y de género, que juegan un rol más importante. Algunos académicos han caracterizado esta situación distinguiendo ámbitos sociales en los que la raza es más o menos importante. Al describir un barrio de bajos ingresos de Salvador, en Brasil, Livio Sansone sostiene que los residentes perciben un ámbito «blando» de relaciones sociales en el que «el color se considera irrelevante en la orientación de las relaciones sociales y de poder» (las esquinas, las fiestas, el barrio, los deportes y la religión), y un ámbito «duro» en el que se considera importante (las interacciones con la policía, el mundo del

trabajo y del matrimonio y las citas)³⁵. Edward Telles también caracteriza a Brasil en términos de coexistencia de relaciones sociales «horizontales» y «verticales»³⁶. Los ámbitos de la amistad, la familia y el barrio están marcados por la fuerte presencia de relaciones horizontales o convivenciales de interacción, mezcla e intercambio bastante equitativo. En cambio, las relaciones verticales de jerarquía y desigualdad son más evidentes en los ámbitos del trabajo, la educación, la salud, la vivienda y la política. Curiosamente, Sansone describe la familia como un ámbito difícil, mientras que para Telles se trata de un ámbito de horizontalidad. Esto sugiere que no es fácil

33. Para una síntesis, v. Alejandro de la Fuente y George Reid Andrews (eds.): *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, Cambridge UP, Cambridge, 2018; Tanya Kateri Hernández: *Racial Subordination in Latin America: The Role of the State, Customary Law, and the New Civil Rights Response*, Cambridge UP, Cambridge, 2013; P. Wade: *Race and Ethnicity*, cit.

34. O. Barbary y F. Urrea (eds.): ob. cit.; E.E. Telles: ob. cit.

35. L. Sansone: *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003, pp. 52-53.

36. E.E. Telles: *Race in Another America*, cit.

distinguir los ámbitos de interacción de esta manera y que, por el contrario, la jerarquía y la convivencia están en tensión en todos los ámbitos, aunque con diferentes equilibrios según el contexto. Por ejemplo, las relaciones familiares son lugares íntimos donde coexisten la convivialidad y la jerarquía racial³⁷. Ambos aspectos son inmanentes en el mestizaje y entre sí.

En suma, el mestizaje ha creado en América Latina un ejemplo duradero de lo que los académicos de otras regiones vienen identificando como una coyuntura nueva, neoliberal, de «posracialidad»³⁸, «racismo sin racistas»³⁹, o «racismo sin razas», en las que el racismo ha sido «enterrado vivo»⁴⁰. En América Latina la gente vive desde hace mucho situaciones en las que el racismo, la jerarquía racial y la desigualdad existen codo a codo con la negación y, más a menudo, la minimización de estas jerarquías y su deslegitimación como asuntos que no merecen atención continua, especialmente en lo relativo a políticas públicas, porque supuestamente conducen a situaciones contraproducentes para la sociedad al enfocarse en diferencias «divisivas» que generan un espiral de racismo (generalmente referido como «racismo a la inversa», ya que desafía los privilegios de blancos y mestizos). Mientras que en América del Norte y Europa esta minimización y deslegitimación coincide con el neoliberalismo, América Latina nos muestra que está profundamente enraizada en el liberalismo en términos más amplios, el cual presenta una tensión constitutiva entre igualdad y jerarquía⁴¹.

Racismo, multiculturalismo y antirracismo

Desde la década de 1990, las naciones latinoamericanas parecen haber alterado la hegemonía de regímenes basados en el mestizaje emprendiendo reformas legislativas que afirman el carácter multicultural y pluriétnico de la nación. Promovidas por una incómoda combinación de activismo indígena y afrodescendiente (inspirado en tradiciones de resistencia de larga duración y revitalizado por los movimientos globales antirracistas y descolonizadores)

37. P. Wade: *Race and Ethnicity*, cit.

38. David Theo Goldberg: *Are We All Postracial Yet?*, John Wiley & Sons, Nueva York, 2015; Alana Lentin: «Post-Race, Post Politics: The Paradoxical Rise of Culture after Multiculturalism» en *Ethnic and Racial Studies* vol. 37 N^o 8, 2014.

39. Eduardo Bonilla-Silva: *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2003.

40. D.T. Goldberg: *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, Wiley-Blackwell, Malden, 2008.

41. P. Wade: «Liberalism and its Contradictions: Democracy and Hierarchy in Mestizaje and Genomics in Latin America» en *Latin American Research Review* vol. 52 N^o 4, 2017.

y agendas estatales de cooptación y gobernanza (guiadas por redefiniciones globales de la democracia que incluyen el respeto por las diferencias), estas reformas han brindado un reconocimiento sin precedentes a las minorías indígenas y afrodescendientes. Han garantizado a las minorías derechos relacionados con la tierra, la educación, la consulta previa sobre proyectos de desarrollo y la autonomía política y jurídica. La distribución de estos derechos ha sido desigual en los distintos países y los derechos de los indígenas tienen un reconocimiento más amplio que los de los afrodescendientes⁴².

Este reconocimiento cultural abre debates sobre el estatus simbólico y socioeconómico de las minorías «culturales» y, por tanto, podría pensarse que aborda cuestiones como el racismo y la desigualdad racial. Sin embargo, la discusión a menudo se ha enfocado más en la necesidad de reconocer la diferencia cultural y la «diversidad», y ha reflejado tensiones ya presentes en los debates globales sobre el multiculturalismo, criticado como una política de cooptación de arriba hacia abajo que divide a los grupos subordinados y desvía la atención de las desigualdades estructurales racializadas que los afectan a todos⁴³. En algunos casos latinoamericanos, comunidades vecinas similares se han movilizado como «negras» o «indígenas» para reclamar derechos sobre la tierra, dependiendo de factores contingentes⁴⁴; en otros casos, indígenas y negros que en el pasado se habían apoyado entre sí en los reclamos sobre tierras se han visto obligados a trabajar por separado para ceñirse a los marcos estatales⁴⁵. El «giro multicultural» ha dado lugar a algunos cambios en la desigualdad

La discusión a menudo se ha enfocado más en la necesidad de reconocer la diferencia cultural y la «diversidad»

42. Charles R. Hale: «Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America» en *POLAR: Political and Legal Anthropology Review* vol. 28 N° 1, 2005; Tianna S. Paschel: *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*, Princeton UP, Princeton, 2016; Jean Rahier: «Body Politics in Black and White: Señoras, Mujeres, Blanqueamiento and Miss Esmeraldas 1997-1998, Ecuador» en *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory* vol. 11 N° 1, 1999; Rachel Sieder (ed.): *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2002; Shannon Speed: «Dangerous Discourses: Human Rights and Multiculturalism in Neoliberal Mexico» en *POLAR: Political and Legal Anthropology Review* vol. 28 N° 1, 2005.

43. Charles R. Hale: «When I Hear the Word Culture...» en *Cultural Studies* vol. 32 N° 3, 2018; A. Lentin y Gavan Titley: *The Crises of Multiculturalism: Racism in a Neoliberal Age*, Zed Books, Londres, 2011; Emiko Saldívar: «Uses and Abuses of Culture: Mestizaje in the Era of Multiculturalism» en *Cultural Studies* vol. 32 N° 3, 2018.

44. Jan Hoffman French: *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009.

45. Bettina Ng'weno: *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State*, Stanford UP, Stanford, 2007.

racializada, al menos sobre el papel. Por ejemplo, las reservas indígenas legalmente constituidas en Colombia representan hoy alrededor de 30% del territorio nacional, mientras que, conforme una ley de 1993, las comunidades afrocolombianas habían obtenido en 2014 el título legal de más de la mitad de la superficie de la región de la costa del Pacífico⁴⁶. Sin embargo, estos cambios no han logrado modificar los arraigados patrones de desigualdad racial descritos anteriormente. De hecho, la reacción contra los procesos de titulación de tierras podría ser una de las razones por las que los afrocolombianos y los indígenas de la región del Pacífico están sufriendo un desplazamiento masivo y violento: los integrantes de estas comunidades figuran de forma desproporcionada entre los numerosos desplazados internos y las víctimas de asesinatos en Colombia⁴⁷.

Desde alrededor de 2010, ha habido señales de una mayor predisposición a debatir sobre el racismo, no solo en los círculos gubernamentales sino también en los movimientos sociales, muchos de los cuales han evitado esa discusión, prefiriendo enfocarse en los reclamos por la autonomía y en las diferencias culturales —una tendencia particularmente llamativa entre activistas indígenas que ven las diferencias culturales como constitutivas de sus identidades y reclaman autonomía—. Existen indicadores de que algunos activistas indígenas están dispuestos a aceptar un discurso sobre el racismo, en un contexto de expansión de las empresas extractivas y agroindustriales que, apoyadas por políticas estatales neoliberales, amenazan los territorios y vidas indígenas. Sus protestas suelen provocar violencia estatal y popular que apunta contra los cuerpos indígenas, lo que puede dar lugar a un discurso indígena sobre el racismo como característica sistémica de la sociedad. Por ejemplo, el reciente intento de la líder indígena María de Jesús Patricio (también conocida como Marichuy) de presentarse como candidata para la Presidencia de México provocó un torbellino de ataques en las redes sociales de tinte racista tan antiindígena que es difícil de ignorar⁴⁸.

Aun así, la incipiente emergencia del racismo como tema de debate público se ha centrado en el racismo antinegro, en parte porque ha sido liderado por Brasil, donde este ha sido un tema central para la población negra

46. Yamile Salinas Abdala: «Los derechos territoriales de los grupos étnicos: ¿un compromiso social, una obligación constitucional o una tarea hecha a medias?» en *Punto de Encuentro* N^o 67, 2014.

47. Ulrich Oslender: «Violence in Development: The Logic of Forced Displacement on Colombia's Pacific Coast: Development in Practice» en *Development in Practice* vol. 17, N^o 6, 2007; P. Wade: «Mestizaje, multiculturalism», cit.

48. Anna Marta Marini: «La normalidad racista del discurso público en México y el caso de Marichuy» en *Iberoamérica Social* vol. 6 N^o 11, 2018; Luis Hernández Navarro: «Marichuy y la exclusión política» en *La Jornada*, 27/2/2018.

mayormente urbana, la cual no es muy diferente culturalmente. En 1995, el Estado reconoció de manera oficial el racismo como problema, dando inicio a una serie de reformas que condujeron a comienzos de la década de 2000 a medidas de acción afirmativa centradas en el racismo en relación con las admisiones a las escuelas secundarias y más tarde en el empleo federal, lo que dio lugar a debates sobre la «legitimidad» ya conocidos en EEUU y otros contextos⁴⁹. En Colombia, el Estado apoyó la Campaña Nacional contra el Racismo (2009) y luego la campaña Ponga la Cara al Racismo (2016) como parte del Decenio Internacional para los Afrodescendientes de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2015-2024). Hubo muchos países que aprobaron leyes en contra de la discriminación⁵⁰ y en algunas ocasiones eso dio lugar a casos de gran visibilidad, como por ejemplo el del oficial de la Escuela Militar ecuatoriana acusado del delito de odio racial por maltratar a un recluta negro⁵¹.

Estas campañas mediáticas y batallas judiciales, si bien son importantes simbólicamente, tienen una vida efímera y podría decirse que son tokenistas, aunque complementan las medidas de acción afirmativa que, siguiendo el liderazgo de Brasil, apuntan a resolver problemas estructurales de educación y empleo. Por ejemplo, el Ministerio de Relaciones Exteriores de Ecuador ha implementado políticas para incrementar la contratación de personal proveniente de minorías étnicas en los rangos más bajos del servicio diplomático. No es posible emitir un juicio de largo plazo sobre los efectos de estas políticas, que en parte son el producto de la «marea rosa» latinoamericana, un giro hacia la izquierda en la región desde 1998. Ante las señales de un giro inverso anticipado desde 2015, tras la elección de importantes líderes de la derecha que aparentan ser menos receptivos a las políticas de reparación racial, el futuro luce precario. Por ejemplo, en 2018 Brasil eligió al presidente de derecha Jair Bolsonaro, quien había declarado que los derechos a las tierras de los indígenas representan un obstáculo para el agronegocio y prometió reducir la acción afirmativa que favorece a la población negra.

49. David Lehmann: *The Prism of Race: The Politics and Ideology of Affirmative Action in Brazil*, University of Michigan Press, Minnesota, 2018.

50. T.K. Hernández: ob. cit.

51. V. «Caso Michael Arce: Primera sentencia por delito de odio en Ecuador» en *Latin American Anti-Racism in a «Post-Racial» Age - LAPORA*, disponible en <www.lapora.sociology.cam.ac.uk/es/caso-michael-arce-primera-sentencia-por-delito-de-odio-en-ecuador>; Jean Muteba Rahier y Jhon Antón Sánchez: «Anti-Discrimination Law in Two Legal Cases in Multicultural Ecuador: Afro-Ecuadorian Organizations and Individuals versus Bonil/El Universo, and Michael Arce and Liliana Mendez versus Lieutenant Fernando Encalada/Escuela Superior Militar Eloy Alfaro (ESMIL)» en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* vol. 14 Nº 3, 2019.

Conclusión

Los recientes cambios en el panorama latinoamericano –el giro multicultural, la incipiente visibilización del racismo– parecen haber desplazado al mestizaje de su posición dominante. Con todo, estos cambios parecen haber modificado, más que desplazado, los regímenes de mestizaje. Si bien el mestizaje aparenta ser un proyecto de homogeneización, siempre tuvo un lugar subordinado para la negritud y la indianidad, cuya existencia, junto con la blanquitud, es necesaria para que el mestizaje exista como concepto central. Por eso su adaptación al multiculturalismo no significó un gran paso. El racismo siempre fue una presencia ausente en el mestizaje; está allí, pero no al mismo tiempo. Siempre se mantuvo operante, aunque recubierto por las jerarquías de clase y las identificaciones raciales borrosas y una relativa cordialidad. Por ese motivo, las recientes convocatorias antirracistas pueden ajustarse a esta dinámica solo hasta cierto punto. Una desestabilización fundamental de los regímenes de mestizaje requiere un reconocimiento mucho más radical de los efectos duraderos y estructurales del racismo. Pero se trata de un reconocimiento por el que hay que luchar, en contra de las concesiones tokenistas y la tendencia –observada por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) de México– a relativizar el racismo como una forma más de discriminación, junto con el machismo, la discriminación por edad o en contra de las personas con discapacidad, el heterosexismo, etc.⁵². Si bien resulta esencial entender la dimensión interseccional del racismo –particularmente notable en la dependencia del mestizaje de las construcciones sexistas de la mezcla–, también es necesario comprender los mecanismos particulares con los que opera, controlados por historias coloniales de conquista y esclavitud. ☐

52. A. Lentin: «What Happens to Anti-Racism When We Are Post Race?» en *Feminist Legal Studies* vol. 19 N° 2, 2011.

¿Por qué leer a W.E.B. Du Bois en América Latina?

José Itzigsohn

El pensador afroestadounidense W.E.B. Du Bois no escribió sobre América Latina. Y, sin duda, el mundo cambió mucho desde su muerte en la década de 1960. Sin embargo, muchas de las cosas sobre las que pensó y a las que se enfrentó siguen estando ahí. La pregunta sobre quién es humano y sus investigaciones sobre las estructuras racializadas y neocoloniales del capitalismo y la colonialidad de las formas del conocimiento aportan una mirada que puede enriquecer la comprensión de la realidad latinoamericana.

Esta fue entonces la historia de la trata de esclavos, de ese movimiento extraordinario que hizo de la inversión en seres humanos el primer experimento del capitalismo moderno organizado; que de hecho hizo posible el capitalismo.

W.E.B. Du Bois, *The World and Africa / Color and Democracy*¹

La obra de W.E.B. Du Bois es muy poco conocida en América Latina. Fuera de círculos de activistas afrodiaspóricos, o de académicos que estudian el pensamiento afrodiaspórico, muy pocos conocen su nombre. Su obra está ausente en las discusiones y los cursos sobre teoría social y ciencias sociales. Esto es así a pesar de que Du Bois fue uno de

José Itzigsohn: es doctor en Sociología por la Universidad Johns Hopkins (Baltimore). Actualmente es profesor en la Universidad Brown (Providence). Es autor, entre otros libros, de *Encountering American Faultlines: Race, Class, and Dominican Experience in Providence* [Encontrando las líneas de falla estadounidenses. Raza, clase y experiencia dominicana en Providence] (Russell Sage Foundation, Nueva York, 2009) y *The Sociology of W.E.B. Du Bois: Racialized Modernity and the Global Color Line* [La sociología de W.E.B. Du Bois. Modernidad racializada y línea de color global] (con Karida L. Brown, NYU Press, Nueva York, 2020).

Palabras claves: capitalismo, colonialidad, líneas de color, racialización, W.E.B. Du Bois.

1. Oxford UP, Nueva York, 2007, p. 43.

los principales pensadores anticoloniales de la primera mitad del siglo xx, fue un líder de la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos y un pionero del panafricanismo. También fue uno de los fundadores de la sociología y desarrolló su propio enfoque teórico y metodológico². Du Bois vivió hasta los 95 años y escribió desde muy joven hasta el final de sus días. Su obra es vasta y abarca géneros muy distintos, incluyendo el ensayo, la investigación social, artículos periodísticos y de opinión, novelas y poesía. Usaba todos los medios a su disposición para difundir su trabajo y sus ideas³. Su trabajo intelectual y de investigación tenía siempre el propósito de contribuir a eliminar la línea de color, el racismo y el colonialismo. Martin Luther King dijo sobre él que era imposible separar al académico del organizador⁴.

Du Bois fue uno de los principales exponentes de la corriente intelectual que Cedric Robinson describió como «marxismo negro» o «tradición radical negra», una perspectiva crítica de la modernidad que surge de la experiencia de la diáspora africana⁵. Nacido en 1868 en Massachusetts, Du Bois analizaba el mundo desde la periferia racializada de EEUU. Y su experiencia le mostró tempranamente que el racismo era un fenómeno global, vinculado históricamente al colonialismo. Du Bois sostenía que el colonialismo y el racismo fueron los elementos fundantes de la construcción del mundo moderno. La centralidad de la línea de color, que es la que separa a las personas socialmente definidas como blancas de las socialmente definidas como «personas de color», es lo que marca la modernidad como época histórica. Ahora bien, el pensamiento de Du Bois se centra en la línea de color, pero no por eso era un teórico de las cuestiones raciales entendidas como un área de estudio separada y específica. Para él no se podía entender la modernidad o el capitalismo sin tomar en cuenta la racialización, el racismo y el colonialismo.

En este ensayo me centro en la contribución de Du Bois a la teoría social y a las ciencias sociales, esperando despertar la curiosidad de los lectores respecto a su obra; si bien esta no se enfoca ni se inspira en América Latina, sí se ocupa de problemas que son parte de la realidad de la región. No vamos a encontrar en Du Bois respuestas inmediatas a los problemas políticos o económicos latinoamericanos más inmediatos, pero leerlo es importante porque su obra nos provee de herramientas para pensar el rol del racismo y el colonialismo

2. Para un análisis detallado de la teoría y metodología sociológica de Du Bois, v. J. Itzigsohn y K. Brown: *The Sociology of W.E.B. Du Bois*, NYU Press, Nueva York, 2020.

3. Du Bois incluso editó una revista infantil, llamada *The Brownies' Book*, de cuya creación se cumplieron 100 años en 2020. Esta revista no duró mucho por falta de financiamiento, pero muestra que Du Bois pensaba que había que hablarles también a los niños y jóvenes sobre la historia, la organización, la política y la identidad de la diáspora africana.

4. M.L. King: «Honoring Dr. Du Bois Speech», 23/2/1968.

5. Ver C. Robinson: *Black Marxism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2000.

en la construcción de la modernidad y de las sociedades latinoamericanas. El pensamiento de Du Bois visibiliza y contribuye a analizar aspectos de la realidad que no son vistos o tomados en cuenta por el pensamiento social eurocéntrico, y de esta manera puede ayudar a que planteemos de forma diferente los problemas de América Latina. Conocer su obra también es importante para conocer y dialogar con la tradición radical negra, una de las tradiciones más importantes del pensamiento antirracista y anticolonial⁶, y avanzar en la decolonización del pensamiento social.

La subjetividad racializada

La teoría de la doble conciencia es tal vez la más conocida de las ideas de Du Bois. Esta teoría es un análisis fenomenológico de la subjetividad racializada y las diferentes formas en que las personas responden a la línea de color. Du Bois introdujo la teoría de la doble conciencia en el primer ensayo de *Las*

Du Bois introdujo la teoría de la doble conciencia en el primer ensayo de *Las almas del pueblo negro*

almas del pueblo negro, titulado «De nuestros esfuerzos espirituales»⁷. Allí, afirma que la conciencia de los afroestadounidenses se estructura alrededor de tres elementos: el velo, la dualidad y la segunda mirada.

El velo es la metáfora que Du Bois usa para explicar cómo la línea de color estructura la subjetividad. Un elemento clave del pensamiento de Du Bois fue su capacidad para vincular el análisis macrohistórico con el examen fenomenológico de la experiencia vida. El mundo social se percibe y se vive de manera diferente a ambos lados del velo. El velo funciona como un espejo unidireccional: para los blancos, el sujeto racializado es invisible; ellos ven reflejadas en el velo sus ideas sobre las personas racializadas. Por otro lado, las proyecciones de los blancos sobre el velo se convierten en hechos sociales con los que las personas racializadas tienen que lidiar en la formación de sus identidades y sentidos del mundo.

6. Varios pensadores de la tradición radical negra son de la región: C.L.R. James y Erick Williams, de Trinidad, o Walter Rodney, de Guyana. Esta se inspira en la Revolución Haitiana, la más radical de las tres grandes revoluciones de fines del siglo XVIII y principios del XIX –la Revolución Francesa, la Estadounidense y la Haitiana–. Fue la única en plantear la pregunta central de la modernidad –¿quién es humano?– y promover la igualdad y la libertad de todas las personas sin distinciones de raza.

7. W.E.B. Du Bois: *Las almas del pueblo negro*, Capitán Swing, Madrid, 2020. Este libro, cuyo título original en inglés es *Souls of Black Folk*, es una colección de ensayos publicada por primera vez en 1903 y es tal vez el más conocido de Du Bois. Su reciente publicación en español es muy importante para la difusión de su obra. Si bien existía ya una edición publicada en Cuba, era sumamente difícil de conseguir. Este libro fue también publicado en Brasil con el título *As almas da gente negra* (Lacerda editores, San Pablo, 1999).

El procesamiento interno de la mirada externa da lugar al segundo elemento de la teoría de Du Bois: el sentido de la dualidad. La dualidad es el resultado del hecho de que la persona racializada no tiene manera de evitar la mirada del blanco y, en consecuencia, siente que vive en dos mundos sociales diferentes: el mundo subalterno, construido detrás del velo, que afirma su humanidad, y el mundo blanco, dominante, que lo deshumaniza.

El tercer elemento de la teoría de la doble conciencia es lo que Du Bois llama la segunda visión. Enfrentar la constante mirada del blanco les permite a las personas racializadas ver el mundo del otro lado del velo, lo que crea la posibilidad de desarrollar una conciencia crítica.

Du Bois también aplicó su fenomenología del velo al análisis de la formación de la subjetividad de las personas que son socialmente categorizadas como blancas. El pensador estadounidense afirmaba que los blancos se esfuerzan en ignorar la humanidad de las personas racializadas y colonizadas y su propia posición de dominación. Mas aún, cuando los blancos se enfrentan a la evidencia de la humanidad de las personas racializadas, a su posición dominante o a la injusticia del colonialismo y el racismo, redoblan conscientemente sus esfuerzos para defender su ignorancia.

Du Bois describió la forma fragmentada en que el mundo aparece en la conciencia del colonizador mostrando cómo este no ve, y de hecho elige activamente no ver, la brutalidad del colonialismo. En su exposición, desarrolla algunos paralelos con el análisis de Karl Marx del fetichismo de la mercancía. Para Marx, este concepto se refería a que el trabajador encuentra la mercancía como una entidad independiente, cuando en realidad es el producto de su trabajo. Du Bois, en cambio, muestra cómo las mercancías coloniales, utilizadas para el consumo conspicuo en Europa y América del Norte, ocultan la brutalidad de la explotación y la destrucción que se necesitaron para producir las mercancías. Además, exhibe cómo se usaron las ciencias sociales y la historia para justificar el colonialismo y el racismo e invisibilizar aún más la experiencia de los sujetos colonizados y racializados.

Du Bois desarrolló la teoría de la doble conciencia a través de sus reflexiones sobre su propia experiencia y la experiencia de los afroestadounidenses en el sur de EEUU a principios del siglo XX. Esta teoría demuestra la importancia epistemológica de la experiencia vivida. Por eso la teoría de la doble conciencia no es solo una teoría sobre la formación de la subjetividad, sino también una teoría del conocimiento a partir del posicionamiento, en la que la posibilidad del conocimiento del mundo está dada por la posición de cada persona en relación con la línea de color. Sin embargo, Du Bois no argumenta que la posición social determina la forma de ver el mundo, sino que posiciones sociales diferentes enfrentan a las personas con determinados problemas específicos a estas posiciones, y estas experiencias moldean, aunque no determinan, nuestras visiones

del mundo. De hecho, afirmaba que las respuestas a la deshumanización producida por el racismo varían desde la rebelión hasta el intento de asimilación, pasando por la posición que él adoptó: la afirmación de la identidad afrodiaspórica y la demanda de igualdad de derechos.

El capitalismo racial y colonial

Para Du Bois, el capitalismo realmente existente es una formación social global basada en las relaciones coloniales y la explotación del trabajo racializado. La coerción y la extracción de recursos de las colonias eran elementos constitutivos de la acumulación de capital en el capitalismo. Por ello, argumentaba que la esclavitud y la economía de las plantaciones fueron la base histórica sobre la que se construyó la economía industrial del siglo XIX, pero agregaba que la Revolución Industrial no eliminó la explotación racializada ni el despojo colonial. Más bien, desató un nuevo periodo de expansión colonial y exacerbación del racismo global.

Du Bois desarrolló su análisis del capitalismo racial y colonial a través de su interpretación de la obra de Marx. Esta lectura lo llevó a incorporar el análisis de clase y el del capitalismo como sistema histórico⁸. Sin embargo, fusionó las ideas de Marx con su propio análisis de la centralidad de la línea de color en la estructuración de la modernidad, lo que dio lugar a una visión original sobre el capitalismo. Du Bois articuló su análisis del capitalismo racial y colonial en numerosos escritos, pero podemos encontrar sus ideas en su forma más desarrollada en tres de sus libros publicados en las décadas de 1930 y 1940: *Black Reconstruction* [Reconstrucción negra], publicado en 1935; *Color and Democracy* [Color y democracia], publicado en 1945; y *The World and Africa* [El mundo y África], publicado en 1947⁹. En estos libros, Du Bois desarrolla el análisis del carácter colonial y racial del capitalismo histórico, las intersecciones de raza y clase, y el carácter racial del Estado¹⁰. Argumentaba que el capitalismo racial y

8. El pensamiento de Du Bois fue cambiando durante su vida, algo sobre lo que él escribe extensamente en sus varias obras autobiográficas. Du Bois fue siempre un crítico del colonialismo, pero su posición frente a este cambia desde una demanda de que los países coloniales contribuyan a modernizar las colonias al principio de su carrera intelectual, a fines del siglo XIX y principios del XX, a una posición claramente anticolonialista ya a partir de la Primera Guerra Mundial, pero más claramente desde la década de 1930 en adelante. Es en este periodo cuando Du Bois incorpora las ideas de Marx a su elaboración teórica.

9. W.E.B. Du Bois: *Black Reconstruction in America*, The Free Press, Nueva York, 1998 y *The World and Africa / Color and Democracy*, Oxford UP, Nueva York, 2007.

10. Du Bois nunca utilizó las expresiones «capitalismo racial», «capitalismo colonial», «modernidad racializada», o «Estado racial», pero eso es lo que describe y analiza en sus escritos. Para un análisis del pensamiento de Du Bois sobre el capitalismo racial y colonial, v. J. Itzigsohn y K.L. Brown: *The Sociology of W.E.B. Du Bois*, cit.

colonial era un sistema intrínsecamente violento. Esta violencia era, por un lado, el resultado de la explotación racializada y el despojo colonial y, por otro lado, el efecto de la competencia entre potencias coloniales por colonias o esferas de influencia. El capitalismo racial y colonial era, para Du Bois, un sistema basado en la violencia estructural y real contra los colonizados y la guerra entre potencias coloniales. De hecho, lo vio como un sistema global que tomó diferentes formas en diferentes momentos. Las formas de explotación colonial y los grupos que se benefician del colonialismo cambiaron a lo largo de la historia del capitalismo, pero la explotación racializada del trabajo y la extracción colonial eran para él fundamentales para la acumulación de capital. Hasta qué punto los niveles de vida del Norte global dependen de la continuación de las políticas neocoloniales es una cuestión empírica. Pero la continuación de los mecanismos de explotación y extracción neocolonial demuestra que estos siguen siendo importantes para diversos sectores dentro de los países centrales del sistema mundial.

Du Bois desarrolló también un análisis del Estado racial y de los límites raciales de la democracia, argumentando que la clase y la raza están intrínsecamente ligadas en la política y en el Estado. En la modernidad racializada, el poder de clase es intrínsecamente poder racial. En *Black Reconstruction*, por ejemplo, describe el fin del periodo conocido como la Reconstrucción¹¹ como el restablecimiento de un bloque dominante blanco en el control político del Estado estadounidense. Du Bois sostenía que el destino de los esclavos emancipados era la clave para la posibilidad de instaurar una democracia real en el país después de la Guerra Civil. Para él, la posibilidad de democratizar la sociedad estadounidense dependía del empoderamiento económico de los afroestadounidenses en el sur de EEUU, y esto dependía a su vez de darles tierras a las personas que habían sido esclavizadas. Argumentó que un bloque unido de trabajadores negros y blancos podría haber impuesto ese programa político y económico pero, nuevamente, la clase trabajadora estaba profundamente dividida a lo largo de líneas raciales.

El análisis de la política de las clases sociales debía tener en cuenta las interseccionalidades que caracterizan la experiencia vivida de diferentes

Du Bois sostenía que el destino de los esclavos emancipados era la clave para la posibilidad de instaurar una democracia real

11. Se conoce como periodo de Reconstrucción a los 12 años que siguieron a la Guerra Civil en EEUU. En esos años, las tropas del Norte impusieron y defendieron los derechos civiles y políticos de la población afroestadounidense en los estados del Sur. El fin de la Reconstrucción en 1877 posibilitó la creación del sistema de segregación racial conocido como «leyes Jim Crow».

grupos. Du Bois sostenía que la línea de color constituía un elemento estructurante de la subjetividad de la clase trabajadora, y que la clase trabajadora blanca estaba más interesada en defender sus privilegios raciales que en cualquier posición de clase compartida con los trabajadores racializados. La intersección de clase y raza en la experiencia vivida de los trabajadores y trabajadoras produjo profundas divisiones raciales en el movimiento obrero y llevó al fracaso del intento de democratizar la sociedad y la política en EEUU¹². De manera similar, en *Color and Democracy*, Du Bois argumentó que la estabilidad del Estado colonial dependía de la alianza entre la burguesía metropolitana y la clase trabajadora metropolitana blancas, una alianza que incluía a los partidos socialdemócratas europeos. El carácter racial de los Estados europeos perpetuó el sistema de explotación colonial.

A menudo se plantea la pregunta de si la relación entre capitalismo y racismo es inherente al capitalismo o es una relación históricamente contingente. Desde la perspectiva de Du Bois, esta pregunta es irrelevante. Quizás sea teóricamente posible pensar en el capitalismo sin racismo, pero el capitalismo realmente existente se desarrolló en torno del racismo y el colonialismo. Du Bois abogó por una ciencia social enraizada en la historia. En su trabajo, abordó las sociedades coloniales y metropolitanas como una unidad de análisis, evitando la bifurcación analítica y el nacionalismo metodológico que caracterizan a las ciencias sociales contemporáneas. Du Bois desarrolló una metodología propia para analizar las relaciones entre lo local y lo global. Esta metodología reconoce la especificidad de los casos y la heterogeneidad de las experiencias históricas, pero al mismo tiempo afirma que los casos heterogéneos están relacionados entre sí a través de estructuras globales. Los casos individuales deben analizarse en sus especificidades particulares, pero también en su relación con los procesos históricos globales y su integración en ellos. Para Du Bois, las ciencias sociales empíricas enraizadas en la historia debían investigar las formas concretas de las relaciones entre lo global y lo local. El análisis del capitalismo racial y colonial es siempre el análisis de sus formas y desarrollos históricos concretos.

¿Quién es humano?

El colonialismo y la esclavitud pusieron la cuestión de la humanidad —¿quién es humano?— en el centro de la construcción del capitalismo histórico. Esta

12. El análisis de la sociedad y la política estadounidense en *Black Reconstruction* tiene una clara actualidad. Leer este libro es como leer una historia del presente.

pregunta se convirtió en el eje central de la organización de la economía y la política de la modernidad racializada. En *El negro de Filadelfia*, su libro clásico de sociología urbana, Du Bois se pregunta cuáles son los problemas que afectan a las comunidades afroestadounidenses y responde:

Aun así, los problemas del Negro [*Negro*, en inglés] no son más irremediablemente complejos que lo que han sido otros. Sus elementos, a pesar de sus desconcertantes complicaciones, se pueden mantener claramente a la vista; ellos son, después de todo, los mismos trances alrededor de los cuales ha envejecido el mundo: la cuestión de hasta qué punto se puede entrenar y confiar en la inteligencia humana; la de si siempre hemos de tener al pobre con nosotros; la de si es posible para la mayoría de los hombres alcanzar la rectitud en la tierra; y a esto entonces se añade la pregunta de las preguntas: después de todo, ¿quiénes son los Hombres?¹³

Hoy reformularíamos la pregunta de las preguntas de Du Bois de este modo: ¿quién es humano? El punto de Du Bois, sin embargo, estaba claro. «¿Quién es humano?» es la pregunta central que articula las relaciones sociales, políticas y económicas en la modernidad racializada —no la única, pero la pregunta sobre la que se organizan las demás preguntas—. Du Bois sostenía que el capitalismo racial y colonial generó sus propias estructuras culturales y de conocimiento: el racismo, la clasificación racial y la colonialidad. Estas estructuras culturales y de conocimiento, a su vez, se convirtieron en una segunda naturaleza y una fuerza estructuradora del capitalismo histórico hasta hoy. Para Du Bois, la idea de «raza», tal como la conocemos hoy, es el producto de la expansión europea, la esclavitud y el colonialismo. Eso no quiere decir que no existieran diferentes regímenes de diferencia antes del colonialismo europeo, sino que no hubo anteriormente un sistema global constituido para mantener y reproducir

«¿Quién es humano?» es la pregunta central que articula las relaciones sociales, políticas y económicas en la modernidad racializada

13. W.E.B. Du Bois: *El negro de Filadelfia*, Archivos del Índice, Cali, 2013, p. 348. *El negro de Filadelfia* (cuyo título en inglés es *The Philadelphia Negro*) es uno de los dos libros de Du Bois traducidos al español. Fue publicado originalmente en 1989 y es un clásico de la sociología urbana estadounidense (aunque fue ignorado hasta hace poco por esta). Este libro muestra la metodología que proponía Du Bois para la investigación social, una metodología mixta que incluía el uso de estadísticas y métodos cualitativos (como ocurre con las metodologías mixtas actuales en las ciencias sociales), pero también daba un papel preponderante a la historia en la investigación social.

la supremacía blanca a perpetuidad¹⁴. Las formas dominantes de ver y clasificar a los seres humanos de la modernidad racializada son producto de la esclavitud y el capitalismo colonial, pero no desaparecieron cuando se abolió la esclavitud y cayeron los imperios coloniales. Todavía informan y estructuran cómo entendemos el mundo y actuamos en él.

En *The World and Africa*, Du Bois argumentó que, para mantener su hegemonía cultural, el capitalismo racial y colonial creó una infraestructura de conocimiento y producción científica cuyo objetivo era transformar las desigualdades e injusticias históricas en leyes naturales y sentido común. La ciencia y la producción cultural se orientaron a justificar el orden existente. La colonialidad, es decir, las formas de conocimiento y visiones del mundo que creó el colonialismo, aún organiza las sociedades poscoloniales y la formación del conocimiento poscolonial. Para Du Bois, escribir libros como *Black Reconstruction* y *The World and Africa* era su modo de cuestionar las formas de conocimiento racistas y coloniales. En ellos hay un análisis del conocimiento y las formaciones culturales que prefigura los análisis poscoloniales y decoloniales contemporáneos. La originalidad de su planteo reside en la combinación del análisis de la colonialidad de las categorías culturales que estructuran la vida social y el conocimiento con el análisis de las estructuras económicas y políticas racializadas y coloniales del capitalismo histórico. Du Bois combinó el análisis del neocolonialismo y la colonialidad de manera relacional y no determinista.

Una preocupación clave para el pensador estadounidense fueron las posibilidades y los límites de la acción humana. Para él esta era la pregunta central sobre la que debía tratar la sociología, que él formuló como el estudio de los alcances y límites de la «ley» y el «azar». «Azar» para Du Bois significaba la indeterminación de las posibilidades de actuar sobre las circunstancias de nuestras vidas y contextos sociales, mientras que «ley» significaba las regularidades y estructuras de la vida social. Du Bois tomó prestado el lenguaje del azar del pragmatismo de William James. Pero su creencia en la capacidad de las personas para cambiar sus circunstancias surgió principalmente de su propia experiencia y de la experiencia de lucha de la diáspora africana. Esa capacidad estaba, no obstante, limitada por la presencia de una barrera estructural, la línea de

14. En *Dusk of Dawn* [Crepúsculo del amanecer], uno de sus libros autobiográficos, Du Bois cuenta que cuando era joven pensaba que la racialización y el racismo eran fenómenos particulares de EEUU, pero que en sus años de estudio en Berlín, entre 1892 y 1894, entendió que se trataba de un sistema global. W.E.B. Du Bois: *Dusk of Dawn*, Transaction Publishers, Piscataway, 1984.

color, que restringe la posibilidad de acción de las personas racializadas y colonizadas. Du Bois dedicó toda su vida como intelectual y activista a eliminar la línea de color y los límites a la posibilidad de las personas racializadas de participar en la construcción del mundo en que viven.

Emigró a Ghana en 1961, a la edad de 93 años, invitado por Kwame Nkrumah para dirigir el proyecto de edición de una *Enciclopedia Africana*. Este era un viejo anhelo de Du Bois, quien pensaba que la forma de combatir las distorsiones que el colonialismo creaba en el conocimiento era que la historia y la experiencia de África y la diáspora africana fueran escritas por intelectuales, académicos y activistas de la diáspora africana misma. No pudo terminar este proyecto. Du Bois murió en 1963, en Accra. Antes de morir, llegó a ver cómo los poderes coloniales se vieron obligados a renunciar a sus colonias. Intuyó, sin embargo, que la dominación colonial podría continuar por otras vías. Du Bois señalaba el peso de las deudas y los límites políticos impuestos a los países periféricos como los mecanismos principales para mantener una estructura de poder neocolonial.

Al igual que otros pensadores anticoloniales como Frantz Fanon o Amílcar Cabral, Du Bois entendió que reemplazar a los gobernantes coloniales por elites locales asociadas a antiguos poderes coloniales conduciría a nuevas formas de opresión y neocolonialismo. Creía, sin embargo, que un mundo poscolonial diferente era posible. Para él, la Conferencia de Bandung representaba el tipo de alianza y colaboración entre Asia y África que podría constituir la base para eliminar la línea de color. Hacia el final de su vida, abogaba por un socialismo panafricano, que entendía, como explicó en una carta a Nkrumah, como una combinación ecléctica de elementos de la planificación económica del bloque de países socialistas, las políticas sociales de los Estados de Bienestar de Europa occidental y las tradiciones de política comunal africanas¹⁵.

Tal vez sea el fracaso del proyecto político poscolonial lo que hace que hoy se desconozca la obra de Du Bois en América Latina, aunque la de otros teóricos anticoloniales como Fanon o Aimé Césaire sí es conocida. Tal vez se deba al hecho de que el mundo intelectual angloparlante blanco invisibilizó la obra de Du Bois. En todo caso, la publicación de *Las almas*

Du Bois emigró a Ghana en 1961, a la edad de 93 años, invitado por Kwame Nkrumah para dirigir el proyecto de edición de una *Enciclopedia Africana*

15. Ver W.E.B. Du Bois: *The Autobiography of W.E.B. Du Bois*, International Publishers, Nueva York, 1968. Esta fue la última autobiografía de Du Bois, escrita a sus 90 años y publicada primero en ruso, en Moscú, en 1962, y solo en forma póstuma en inglés.

del pueblo negro y *El negro de Filadelfia* en español en la última década es un signo alentador y muestra un creciente interés en su obra, aunque estos son solo dos de los muchos libros que escribió. Es cierto que el mundo cambió mucho desde su muerte. Sin embargo, muchas de las cosas sobre las que pensó y a las que se enfrentó no cambiaron tanto. La pregunta de quién es humano, las estructuras racializadas y neocoloniales del capitalismo realmente existente y la colonialidad de las formas de nuestro conocimiento siguen siendo parte del mundo moderno. La obra de Du Bois puede ayudarnos a repensar esa realidad y, quién sabe, a cambiarla. Leer a Du Bois también contribuiría a superar la colonialidad y el eurocentrismo de la teoría social. ☒

PÁGINAS

Marzo de 2020

Lima

Nº 261

ACTUALIDAD; El *vacunagate* desde el punto de vista ético, **Cecilia Tovar**. REFLEXIÓN: Las humanidades después del covid, **Carlos Garatea Grau**. 2021-2022: Momento de definiciones sobre nueva normalidad, **Javier M. Igúñiz Echeverría**. Los conflictos de la memoria. Reflexiones acerca de un problema recurrente en la política peruana, **Gonzalo Gamio Gehri**. La Iglesia católica peruana, la pandemia de la covid-19 y la recepción inacabada del Concilio Vaticano II, **Juan Miguel Espinoza Portocarrero**. «El sufrimiento no es el dolor». Reflexiones a partir de Paul Ricoeur, **Cesare Del Mastro**. Republicanismo y religión profética. Sobre el cuestionamiento de la dominación y el abuso, **Alessandro Caviglia**. TESTIMONIOS: En recuerdo de Juanita Kilduff, **Maureen Hanahoe**, MM. El misionero del remo, **Gerardo Hanlon**. INFORME: Ante la pandemia. Hacia una gobernanza colaborativa local, **Hernán Luis Herbozo Sarmiento** y **José Luis Delgado Cifuentes**. Asamblea eclesial de América Latina y el Caribe. DOCUMENTOS: La cultura del cuidado como camino de paz. Mensaje del papa Francisco para la LIV Jornada Mundial de la Paz 1 de enero del 2021. Ante la aplicación irregular de las vacunas. ¡No nos dejemos robar la esperanza!, **Conferencia Episcopal Peruana**, **Conferencia de Superiores Mayores de Religiosas y Religiosos del Perú**. Mensaje de los Obispos católicos de Haití (CEH). La paz es el único camino. Mensaje al pueblo de Myanmar, **Cardenal Charles Maung Bo**.

Edita y distribuye Centro de Estudios y Publicaciones, Belisario Flores 681 – Lince, Lima 14, Perú. Tel.: (511) 4336453 – Fax: (511) 4331078. Correo electrónico: <paginas@revistapaginas.com.pe>. Página web: <www.revistapaginas.com.pe>.

Mestizaje y racismo en México

Olivia Gall

La ideología del mestizaje buscó construir una «raza mexicana» a partir de la mezcla de indígenas y españoles. Este proyecto escondió durante décadas la existencia y persistencia del racismo e invisibilizó de manera particular a las poblaciones afrodescendientes, que no formaban parte de la mixtura de «razas» oficialmente consagrada. Recién desde la década de 1990 se reflexionó sobre el racismo, mientras emergían ciertos discursos sobre la multiculturalidad y la impugnación del mestizaje como proyecto nacional.

En 1989, México fue el segundo país del mundo y el primero de América Latina en firmar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales, un convenio vinculante. A resultas de su ratificación, en 1992 fue reformado el artículo 2 de la Constitución para reconocer por primera vez en la historia de este país su carácter multicultural y pluriétnico.

El censo de 2020 ha arrojado que, de una población de 126 millones, 6,14% (alrededor de 7.740.000 personas) son hablantes de lengua indígena y 2,04% (alrededor de 2.571.000 personas) se autoadscriben como afrodescendientes¹. Entre 2016 y 2017 fueron llevadas a cabo cinco encuestas de alcance nacional que midieron, a partir de 37 indicadores, la pobreza en relación con la pertenencia étnica. Sus resultados

Olivia Gall: es investigadora titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y coordinadora del Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia (SURXE) en la misma universidad. Correo electrónico: <gall.olivia@yahoo.com>.

Palabras claves: afrodescendientes, indígenas, mestizaje, multiculturalidad, racismo, México.

1. La cifra de la población indígena por autoadscripción será publicada por el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) en abril de 2021. En 2015 fue de alrededor de 25.700.000 personas, es decir, 21.5% de la población nacional.

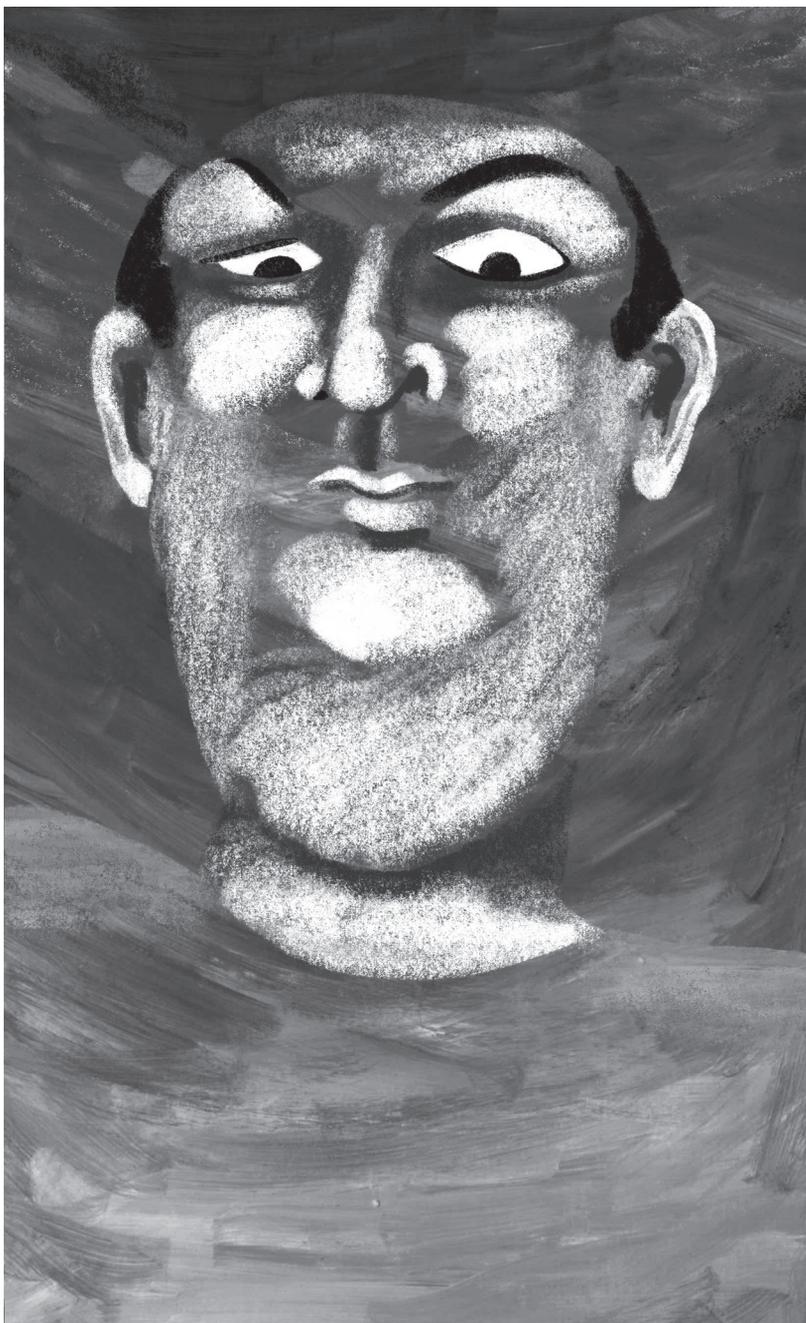
permiten comparar el nivel de pobreza de cinco grupos: la población nacional, la población hablante de lengua indígena, la población autorreconocida como indígena, la población afrodescendiente en el nivel nacional y la población afrodescendiente de 100 municipios seleccionados por contar con por lo menos 10% de población afroamericana². Entre estos indicadores de medición de pobreza, algunos se refieren al nivel de ingresos, otros al nivel educativo y otros al acceso a servicios públicos de salud y a servicios básicos en las viviendas. El resultado fue que quienes representan a los dos grupos de mexicanos más pobres del país son, en primer lugar, la población hablante de lengua indígena y, en segundo lugar, la población afrodescendiente de los 100 municipios seleccionados.

Un importante indicador de medición de la pobreza que es necesario destacar hoy, en el contexto de la pandemia de covid-19, es el de la «vulnerabilidad en salud». Este tema ha sido más estudiado para los pueblos indígenas que para los afroamericanos, y los resultados indican que la vulnerabilidad en salud de los primeros es mucho más grave que la de otras comunidades pobres, tanto urbanas como rurales. El 1º de febrero de 2021, el director del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, en Guerrero, Abel Barrera, escribió que las personas me'phaa, así como las del pueblo na'savi, las de la comunidad Júba Wajiín y las de las regiones cafetaleras ya tenían muchos muertos, y varios de ellos eran parte de sus autoridades comunitarias. Ellas

piensan que estas muertes no cuentan para el gobierno. (...) Simplemente no existen, porque nadie los ve ni los oye, mucho menos se interesan en proporcionar auxilio ante esta emergencia sanitaria. La actuación indolente de las autoridades se ha caracterizado por cerrar las puertas de los hospitales y los ayuntamientos de La Montaña. (...) En la unidad covid-19 del Hospital General de Tlapa solo hay 15 camas y 7 ventiladores para atender a los 19 municipios de La Montaña. Son tres valientes doctoras (...). De las 800 personas que han atendido, alrededor de 300 fallecieron. Sin embargo, la estadística que maneja la Secretaría de Salud Federal y la del estado, reportada el pasado 17 de enero, son 111 defunciones.³

2. INEGI: *Encuesta Intercensal 2015*; Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL): *Resultados de pobreza en México*, 2017; Consejo Nacional de Población (CONAPO): *Infografía de la población indígena*, 2016; INEGI: *Perfil de la población afrodescendiente en México*, Ciudad de México, 2017; Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED): *Encuesta Nacional sobre Discriminación. Prontuario de resultados*, Ciudad de México, 2018

3. A. Barrera: «Las muertes que no se cuentan» en *La Jornada*, 1/2/2021.



Los pueblos indígenas han sido víctimas tanto de la violencia de los narcotraficantes como de la «guerra contra el narco»

Finalmente, los pueblos indígenas han sido víctimas tanto de la violencia de los narcotraficantes como de la «guerra contra el narco» declarada por el Estado mexicano. En los últimos 17 años, la intervención federal militar en zonas donde los carteles de las drogas tenían presencia llevó a estos a buscar nuevos territorios, sobre todo rurales e indígenas, que se propusieron controlar. Muchas de estas comunidades han resistido con fuerza la penetración del narco, otras han cedido y algunas fueron obligadas a colaborar. El hecho es que el Estado –gobernado tanto por la centroderecha (2006-2012), el centro (2012-2018) o la «izquierda» (2018 a la fecha)– ha sido muy débil en su lucha contra el crimen organizado y ha abandonado casi siempre a su suerte a estas comunidades y pueblos, que muchas veces se tienen que organizar de manera autónoma contra la violencia que desgarró el tejido social de sus regiones⁴.

Todas estas graves manifestaciones son producto no solo del clasismo o de la discriminación de clase históricamente imperantes en México, sino también del racismo y de la discriminación étnica que, con orígenes coloniales, han campeado en este país desde su creación como Estado-nación moderno en 1821. Como escribimos en una publicación reciente:

El racismo es una forma de pensar, sentir y actuar que se basa en una característica específica de la diferencia humana a la que se ha llamado «racial». (...) Desde mediados del siglo XVIII la división de la humanidad en «razas» ha sido uno de los medios más efectivos para establecer jerarquías entre grupos humanos, pues falsamente plantea que hay «razas» inferiores y superiores. Esta manera de clasificar a la humanidad ha contribuido fuertemente a la creación de muchas desigualdades e injusticias, pues (...) sostiene que las características físicas o biológicas de las personas están directamente asociadas a sus prácticas, a sus maneras de comportarse e incluso a su inteligencia. Esta forma de pensar y de actuar implica [el establecimiento de] relaciones estructurales de poder y de dominación que se manifiestan en prácticas y comportamientos considerados normales. Esto profundiza las desigualdades y las justifica, pues pareciera que unos tienen, por su naturaleza y su cultura, el derecho a mejores condiciones de vida que otros.⁵

4. Sandra Ley, Shannan Mattiace y Guillermo Trejo: «Indigenous Resistance to Criminal Governance: Why Regional Ethnic Autonomy Institutions Protect Communities from Narco Rule in Mexico» en *Latin American Research Review* vol. 54 N^o 1, 2019, p. 189.

5. O. Gall, Eugenia Iturriaga, Diego Morales y Jimena Rodríguez: *¿Qué es y cómo se manifiesta el racismo?*, CONAPRED, Ciudad de México, 2021, en prensa.

A pesar de todo lo hasta aquí enunciado, solo en enero de 1994 se empezó a hablar de la existencia de racismo en este país. Al levantarse, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) denunció la presencia de racismo antiindígena y lo calificó de serio problema. El EZLN lanzó este grito en un país en el que nadie hablaba de racismo, nadie reconocía el racismo como una de las formas estructurales más graves de la dominación, de la producción de desigualdades y de la exclusión en contra de los pueblos indígenas. Esta declaración de que el combate al racismo sería uno de los puntos centrales de la agenda de lucha del EZLN atentaba contra el imaginario colectivo del país que había sido sostenido, alimentado, difundido y reproducido en muchos niveles desde hacía décadas. Para entender por qué la denuncia zapatista atentaba contra ese imaginario, es necesario remontarse hasta los siglos XIX y XX.

Mestizaje y comunidad imaginada

El ideal identitario mestizo construido en el siglo XIX consistió en fusionar la veta indígena y la veta española de la población para constituir una sola raza y una sola cultura nacional, la mestiza, que fue postulada como sinónimo de «mexicana». Este imaginario fue largamente acariciado por las elites liberales del siglo XIX y se convirtió en una de las políticas públicas centrales del Estado posrevolucionario en el siglo XX.

Esta ideología y este proyecto de Estado fueron siempre caracterizados como no racistas, porque ¿cómo podía ser racista el corazón de la nación mexicana, cuando había sido construido sobre la base de «una sangre y una cultura impura», mestiza, y no sobre la base de «una sangre y una cultura pura» y excluyente? Para explicar a cabalidad por qué ese argumento está en la base de las razones por las que no se podía tachar de racista a México, es necesario cambiar de continente por un momento e irse a la Europa del siglo XIX. En ese entonces, la bota imperialista de varios de los países que habían colonizado gran parte del mundo a partir del siglo XV pisaba fuerte sobre las naciones latinoamericanas ya independientes. Esto implicaba, entre otras cosas, que los modelos europeos de conformación del Estado-nación moderno influían mucho en el imaginario, los proyectos y las acciones de las elites criollas situadas a la cabeza de los jóvenes países latinoamericanos. Esos modelos se sostenían sobre dos pilares: la conformación del «Estado-nación cívico» —formado por un territorio, una población e instituciones republicanas de Estado— y la conformación del «Estado-nación étnico», es decir, de la comunidad nacional identitaria.

En el modelo europeo de entonces, el concepto «raza» permitía articular la pertenencia a la nación y establecer sus fronteras. El «Estado-nación étnico» estaba atravesado por ideas racializantes —los seres humanos estamos divididos en razas— y por ideas racistas —hay razas superiores e inferiores—. Se resaltaba la idea de que a cada nación correspondía una «raza», y se entendía esto en un doble sentido: «el de la raza como marca de nacionalidad, una nación es una raza, y el de la raza como factor que favorece o dificulta el progreso y la civilización de las naciones»⁶. «Es decir, son las ‘razas’ lo que nos diferencia como pueblos, pero son también el factor que nos puede llevar al progreso o decadencia»⁷.

En palabras de los darwinistas sociales, representantes radicales del «racismo científico» decimonónico, varias de las «razas» presentes en cada Estado-nación podrían ser obstáculos para su pleno desarrollo. Por eso, para ellos, los países europeos debían preservar la pureza de la «raza» blanca o caucásica evitando su mestizaje con otras supuestas razas vistas como inferiores. Ellos afirmaban que la mezcla implicaba «disolver» peligrosamente la unidad racial que, según ellos, caracterizaba a los países europeos. Fue por ello que las corrientes políticas que defendían estas posturas tendieron a exaltar la idea de una «raza pura» como esencia biológica y cultural de los Estados-nación modernos. Más aún, el darwinismo social consideraba que era necesario preservar el acervo genético de cada «raza» y cuidarlo de mezclas con otras, porque eso podría significar una «degeneración racial»⁸. Por ello sostenía que el peor enemigo de las «razas» nacionales era el mestizaje; que las mezclas entre «razas» producirían una descendencia deficiente y que conducirían al declive generalizado de la nación.

¿Pero qué sucedía en los Estados-nación en los que coexistían dos o más «razas»? Joseph Arthur de Gobineau, connotado darwinista social y embajador de Francia en Brasil entre 1869 y 1870, se manifestó escandalizado por los «cruces interraciales» que observó allí⁹. Para él, el hecho de que Brasil fuera o no capaz de «alcanzar un lugar junto a las civilizaciones luminosas del hemisferio norte (...) dependía, en última instancia, de la incorporación o eliminación (...) de esos elementos [mestizos]»¹⁰.

6. Tomás Pérez Vejo: «Raza y construcción nacional. México 1810-1910» en T. Pérez Vejo y Pablo Yankelevich (coords.): *Raza y política en Hispanoamérica*, Colmex Bonilla Artigas / Iberoamericana Vervuert, Ciudad de México, 2017, p. 61.

7. D. Morales, J. Rodríguez, E. Iturriaga y O. Gall: *Mestizaje, racismo y xenofobia en México*, CONAPRED, Ciudad de México, 2021, en prensa.

8. O. Gall, E. Iturriaga, D. Morales, J. Rodríguez: *Qué es y cómo se manifiesta el racismo?*, cit.

9. Cit. en Juan Manuel Sánchez Arteaga: «Las ciencias y las razas en Brasil hacia 2009» en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* vol. LXI N^o 2, 7-12/2009.

10. Cit. en *ibíd.*, p. 68.

En la segunda mitad del siglo XIX, el darwinismo social y las ideas racistas ya tenían amplia cabida en América Latina. Allí, los países estaban casi todos enfrentados al dilema de qué hacer en términos de la conformación de su respectiva nación étnica, porque dentro de su territorio nacional coexistían dos o más «razas». La mayoría de estos países tenían una población originaria más o menos grande, un grupo heredero de los colonizadores europeos, algunos grupos de inmigrantes y, en muchos casos, una presencia más o menos fuerte de población de origen africano.

Enfrentadas a este dilema, las elites mexicanas idearon y lograron poner en marcha una solución muy particular: que la encarnación de las características ideales de la nacionalidad sería la población amestizada, producto únicamente de dos sangres y culturas, la indígena y la española. Pero no solo eso, sino que, contra lo que sostenía el racismo del darwinismo social, México reivindicaba que habría de convertirse en una nación viable, civilizada y con futuro precisamente porque había decidido fundarse sobre estas sangres y las culturas mezcladas. Casi todos los ideólogos e intelectuales de esa época coincidieron en esto, aunque había varias visiones sobre cómo emprender el proyecto, y el proceso que este siguió no estuvo exento de contradicciones. En la segunda mitad del siglo XIX, el desarrollo de esta ideología mestizante pasó por dos muy distintas valoraciones de lo indígena. Por un lado, al indígena se lo consideraba un elemento positivo para el mestizaje, cosa que era expresada ya sea a través de una exaltación del pasado precolombino, ya sea presentando al indígena como resultado de una serie de adaptaciones biológicas que lo situaban en una posición de ventaja frente a los migrantes de otras regiones del mundo. De ahí se concluía que debía procederse a la absorción de los indígenas en el mestizaje. Por otro lado, se valoraba al indígena como un elemento sumamente negativo en cuanto a sus condiciones morales, físicas, fisiológicas y mentales. De ahí se concluía que, «dado que la permanencia de los grupos indígenas era un factor de atraso, (...) era de vital importancia convertir a esta parte de la población en individuos-ciudadanos mediante la educación, la transformación de su base económica (la propiedad comunitaria) y el mestizaje con la migración europea»¹¹.

Con todo y sus contradicciones internas, este modelo identitario y étnico-racial de la «mezcla» fue ideológicamente implantado por los liberales decimonónicos triunfantes. Muchos fueron sus abogados defensores. Y como

El desarrollo de esta ideología mestizante pasó por dos muy distintas valoraciones de lo indígena

11. Beatriz Urías Horcasitas: *Indígena y criminal: interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, UIA, Ciudad de México, 2009, p. 54.

durante la segunda mitad del siglo XIX estaban convencidos de la veracidad de que una nación es una raza y de que la raza mexicana era la mestiza, coexistieron dos relatos de nación étnica alternativos e incompatibles. El primer relato veía la esencia de esa raza como fincada en los pueblos originarios, que habían sido golpeados por la conquista, pero habían renacido de sus cenizas con la independencia. Entre sus más importantes representantes estaba el famoso escritor, poeta, periodista, abogado, político e ideólogo laicista Ignacio Ramírez, mejor conocido como el Nigromante. Este pensador consideraba que el heroico origen de la composición racial y cultural de la nación mestiza era el indígena. Y añadía: «la sabiduría nacional debe levantarse sobre una base indígena»¹². El segundo relato consideraba que la esencia de la «raza mexicana» eran los criollos, producto de la colonización, emancipados de sus padres tiránicos y que habían forjado su identidad autónoma por siglos, alcanzando su madurez identitaria con la independencia¹³. Uno de sus principales representantes fue el político, militar, jurista, historiador y escritor Vicente Riva Palacio, quien escribió:

El atavismo de raza no se manifiesta nunca entre los mestizos descendientes de indio reproduciendo los caracteres puros de esa raza; y si el principio de la herencia hace alguna manifestación, es siguiendo siempre la línea española, cuyos detalles de construcción se fijan de una manera más persistente en la descendencia (...) modificaciones que han venido a constituir la raza de los mexicanos modernos...¹⁴

Ambos relatos se enfrentaban a grandes problemas. El primero tenía que convivir con unas poderosas elites que, si bien proclamaban la «raza» de la nación mexicana como mestiza, denostaban a los indígenas de carne y hueso. El segundo tenía que convivir con el hecho de que, si exaltaba la «raza» y la cultura española como esencia de la nueva nación mestiza, tenía que empalmarse de muchas maneras con la España a la que los criollos mismos habían derrotado¹⁵. Este hecho contradecía las bases de su triunfo frente a la Corona española, que no les habría sido posible de no haberse construido en estas tierras novohispanas una identidad propia, distinta de la de sus antepasados peninsulares. Una identidad barroca, fractal, a la que se habían adherido de diversas maneras, en los últimos siglos de la Colonia, muchos

12. T. Pérez Vejo: «Raza y construcción nacional. México 1810-1910», cit., p. 67.

13. *Ibíd.*

14. Roberto Moreno: *La polémica del darwinismo en México. Siglo XIX*, IHH-UNAM, Ciudad de México, 1989, p. 247.

15. T. Pérez Vejo: «Raza y construcción nacional. México 1810-1910», cit., p. 69.

mestizos (25% de la población en 1810) e indígenas (60% de la población en ese mismo año)¹⁶.

A pesar de sus contradicciones, la ideología mestizante decimonónica triunfó, inclinándose más bien hacia la postura expresada por Riva Palacio, y derivó más adelante, tras la revolución de 1910-1920, en razón y proyecto de Estado. A lo largo del siglo xx, este proyecto fue profundizado gracias a múltiples instituciones, entre las cuales se destacan la Secretaría de Educación Pública, el Instituto Nacional Indigenista y el Departamento de Población de la Secretaría de Gobernación (Ministerio del Interior en otros países).

El Estado mexicano posrevolucionario instauró, hacia los pueblos indígenas, un modelo asimilacionista que la antropología crítica mexicana denunció en la década de 1970 como étnicamente discriminatorio. El argumento tras esta denuncia fue que la política indigenista integracionista había estado

procediendo por décadas a un «etnocidio» de estos pueblos. Un «asesinato cultural» llevado a cabo de dos maneras entrelazadas: no respetando su calidad de «pueblos étnicamente diferenciados» ni intentando preservarla, y desarrollando, sin pedirles su opinión, políticas tendientes a asimilarlos a un país cuyo ideal identitario nacional es el mestizaje. Esta crítica al indigenismo no tocó nunca el tema del racismo, que no sería reconocido ni enunciado sino 30 años más adelante por el EZLN.

El Estado mexicano posrevolucionario instauró, hacia los pueblos indígenas, un modelo asimilacionista

La crítica antirracista

Como ya señalamos, la crítica zapatista hacia el carácter racista del Estado y de la sociedad mexicana atentó contra el proyecto nacional del mestizaje. Y lo hizo en dos sentidos. Por un lado, por el hecho de que el mensaje central del proyecto mestizante era que no puede ser tachado de racista un país que basa orgullosamente su identidad en la mezcla de sangres y de culturas. Por otro lado, por el hecho de que este mensaje, llevado a la práctica por múltiples instituciones, había penetrado en forma muy eficaz en las conciencias y los sentimientos de porcentajes muy elevados de la sociedad mexicana.

A lo largo de casi todo el siglo xx, esta sociedad, sus instituciones e incluso sus intelectuales mostraron un acuerdo, a veces tácito y a veces

16. Parte importante de esta adhesión se había dado en torno del culto a la Virgen de Guadalupe (la virgen morena, la madre de los pobres y de los indios), alrededor de la cual los criollos habían construido su propia iglesia, distinta de la de los españoles.

explícito, en el sentido de que el México mestizo no era racista. Ni siquiera los pueblos indígenas hablaban de racismo. Este se volvió así un no tema, e incluso un tema tabú. Si bien de manera lenta y accidentada, fue a partir de la denuncia zapatista que ciertos sectores del país fueron haciendo suya la crítica al racismo y fueron empujando una agenda antirracista. Entre ellos se encuentran una parte del movimiento indígena, de la academia, de las ONG y de aquellas instituciones del Estado abocadas a la defensa de los derechos humanos y al combate contra la discriminación.

Algunos de los temas que han sido explorados gracias a ello han sido, por ejemplo, que si bien cientos de miles de indígenas y de afrodescendientes se habían unido a la causa de la Guerra de Independencia y habían asegurado de muchas maneras su triunfo, ellos no fueron convocados a opinar acerca del carácter del proyecto mestizante de nación étnica. En lo que toca a los esclavos de origen africano, convertidos en ciudadanos mexicanos tras su liberación de la esclavitud en 1829, fue paradójicamente a partir de ese momento cuando el nuevo Estado-nación dejó de tomarlos en cuenta en su especificidad. Por el contrario, el modelo de nación cívica liberal los lanzó a convertirse en masas mexicanas, a fundirse en ellas y a mantenerse y sobrevivir como mejor pudieran. Esta población no era nada insignificante desde el punto de vista demográfico. Se calcula que en 1810 era, después de la indígena, el segundo grupo más numeroso del nuevo país. Por otra parte, los afromexicanos no fueron considerados de ninguna manera como una de las vetas sobre las cuales habría de moldearse la «raza mexicana mestiza». En resumen, fueron invisibilizados tanto por el igualitarismo jurídico liberal de la nación cívica como por el proyecto mestizante de solo dos vetas que le dio sustento a la nación étnica. La Revolución Mexicana no los sacaría de la invisibilidad. Tampoco lo harían los gobiernos más progresistas del siglo XX y, finalmente, en 1994, el EZLN no habló tampoco del racismo antinegro mexicano.

Solo en 2015, tras un largo proceso de lucha, esta población fue contada en la ya mencionada Encuesta Intercensal, y México tuvo que reconocer que hay mexicanos y mexicanas que, tal y como fue fraseada la llamada «pregunta afro» en la Intercensal, «por su historia, tradiciones y cultura se consideran negros, afromexicanos o afrodescendientes». Y finalmente, el 9 de agosto de 2019, después de mucho trabajo de discusión, negociación y cabildeo, se aprobó una nueva modificación al artículo 2 de la Constitución, reconociendo a las comunidades afromexicanas como parte de la multiculturalidad mexicana y como sujetos de los mismos derechos colectivos reconocidos a los pueblos indígenas unos años antes: libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social. Hoy en día, en las organizaciones y comunidades afromexicanas se construye también una agenda antirracista.

En lo que concierne a los pueblos indígenas del México de la segunda mitad del siglo XIX, a ellos les fueron impuestas medidas de carácter económico, político y cultural de corte netamente liberal. Los dirigentes liberales —entre los cuales estaba el presidente indígena zapoteco Benito Juárez— estaban convencidos de que estas medidas habrían de fomentar la plena integración de los pueblos originarios a la nación mestiza y los habrían de liberar de atavismos culturales y organizativos que en nada los beneficiaban en ese nuevo contexto. Por una parte, la nación cívica dejó de considerar a cada persona indígena como perteneciente a un «pueblo o nación indígena», como sí se hacía en la Colonia, y la ley constitucional aplicó a cada uno de ellos y ellas —como lo hizo con cualquier otro ciudadano mexicano— el igualitarismo jurídico característico del modelo liberal de garantía de los derechos civiles. Por otra parte, la construcción de la nación étnica a la que procedieron las elites en torno de la «raza mexicana mestiza» —de la que estas personas y pueblos eran supuestamente una veta fundamental— se llevó a cabo sin pedirles su opinión y sin contar con su aprobación.

Es fundamental no leer los años que corrieron entre 1850 y 1960 con los ojos y las mentes de hoy. Es fundamental considerar que esa época histórica estaba lejos de aquella en la que empezamos a vivir hace apenas 30 años. No hay que olvidar que fue solo en la década de 1990 cuando empezamos a presenciar el reconocimiento, a escala internacional y nacional, del carácter multi o intercultural de muchos Estados-nación. La elevación a carácter de ley del respeto a la historia, las razones, el territorio, las instituciones culturales y jurídicas de los pueblos indígenas y su derecho a la autonomía y a la autodeterminación data de hace apenas tres décadas.

Hoy estamos observando hasta qué punto el ingreso jurídico de México en la era de la multiculturalidad no ha logrado derrumbar el sólido edificio identitario mestizante nacional. También hasta qué punto esta forma de multiculturalidad no ha roto con el racismo histórico en contra de los pueblos y comunidades ya reconocidos de manera formal como étnicamente diferentes y como sujetos de derechos colectivos, pero no beneficiarios plenos, en la realidad, de estos derechos. En la actualidad, por ejemplo, el régimen de turno lleva a cabo grandes proyectos de infraestructura energética o turística sin respetar el derecho constitucional de los pueblos a la «consulta libre, previa e informada». Como dice la dirigente e intelectual indígena maya-cachiquel Emma Chirix: «cuando en Guatemala vienen a hablar conmigo de multiculturalidad, les digo, si quieren hablar de eso, primero hablemos de racismo».

La nación cívica dejó de considerar a cada persona indígena como perteneciente a un «pueblo o nación indígena»

En el México de hoy, que ya es consciente del racismo agazapado y escondido tras el proyecto mestizante, se escucha frecuentemente que una vez que nos deshagamos de este proyecto, se acabará el racismo en este país. La prestigiosa académica y activista antirracista guatemalteca Marta Casaús Arzú escribe que su país rechazó «el proyecto mestizo de nación y emprendió un proyecto de enaltecimiento únicamente de lo criollo, y despreciativo tanto del mestizo como del indígena»¹⁷. En varios seminarios ella ha añadido que eso ha llevado a un racismo de tal virulencia que este derivó, en 1983, en un brutal genocidio, cuya reedición los pueblos indígenas guatemaltecos temen sin cesar. El racismo mestizante mexicano ha atacado duramente a indígenas y afromexicanos. Otros racismos no mestizantes latinoamericanos que, como el guatemalteco, son de corte decimonónico más clásico y no mestizante, no han sido menos violentos contra estos pueblos, y es probable que lo hayan sido más. ☒

17. M. Casaús Arzú: «Racismo, genocidio y nación: El dilema de América Central» en T. Pérez Vejo y P. Yankelevich (coords.): ob. cit., pp. 198-199.

El multiculturalismo a la brasileña y la reacción conservadora

Livio Sansone

Las experiencias y los proyectos inspirados por el multiculturalismo y las políticas de acción afirmativa alcanzaron en Brasil su momento de gloria en el periodo 2002-2016, en el marco de una etapa identitaria centrada en la valorización, la patrimonialización y el reconocimiento de formas culturales subalternas, asociadas con grandes sectores de la sociedad históricamente discriminados. Pero algunos nuevos puntos de inflexión han llevado el proceso a una situación de crisis, generada tanto por debilidades internas como por una peligrosa arremetida conservadora.

En Brasil, el multiculturalismo y la acción afirmativa son causa y efecto de un fenómeno que he llamado «ola identitaria» y que, en las últimas dos o tres décadas, propició un cambio general y una dinamización de los procesos de identificación en todo el país. La gran transformación sociopolítica que estamos atravesando nos obliga a emprender una reflexión profunda en torno de las identidades sectoriales, las desigualdades y la trayectoria –relativamente corta, pero aun así impactante– del multiculturalismo y las políticas de reparación respecto de la población históricamente discriminada en Brasil. Me propongo repensar los últimos 30 años, 14 de los cuales (2002-2016)

Livio Sansone: es profesor titular de Antropología, investigador del Centro de Estudios Afro-Orientales (CEAO) de la Universidad Federal de Bahía (UFBA) e investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPQ) de Brasil, nivel 1B.

Palabras claves: multiculturalismo, política identitaria, populismo de derecha, racismo, Brasil.

Nota: este artículo surge de una investigación apoyada por una beca PQ del CNPQ nivel 1B. Traducción del portugués de Cristian De Nápoli.

se dieron con un gobierno liderado por el Partido de los Trabajadores (PT). Esto también implica reconsiderar el desarrollo mismo de las investigaciones que se han sucedido sobre este tema, en vistas de que en el Brasil actual la configuración identitaria está, una vez más, en movimiento.

En Brasil, los términos «étnico» y «etnicidad» se integraron a la cultura popular y a los lenguajes del Estado y los medios de comunicación en tiempos recientes

De entrada se impone señalar el hecho de que, en Brasil, los términos «étnico» y «etnicidad» se integraron a la cultura popular y a los lenguajes del Estado y los medios de comunicación en tiempos recientes. Como es sabido, el pasado brasileño fue etnofóbico. Tras la abolición de la esclavitud en 1888, la cuestión racial fue negada, lo que no impidió que la elite intelectual de la República Velha se plantease su preocupación frente a tres dilemas que no cooperaban con la idea establecida de progreso: la ubicación del grueso del país en los trópicos, el hecho de que gran parte de la población fuese de origen africano y el creciente número de mestizos. La Conferencia de Berlín (1883-1887) había establecido que la civilización no era inherente a la vida

en los trópicos; que los africanos necesitaban «ayuda» para desarrollarse y que los mestizos, por lo común simplemente ignorados, eran «inapropiados» desde el punto de vista civilizatorio en tanto no cabían en la geografía racial de aquella época, la cual se fundaba en la idea de una determinada «gran raza» (blanca, amarilla, roja y negra) oriunda de cada continente. A partir de las vanguardias de la década de 1920 y, de manera más marcada, de los intelectuales ligados al Estado Novo, el relato (o más bien el mito) de la democracia racial empezó a ser promovido por el Estado, en un discurso que sustancialmente sería aprovechado también por la dictadura de 1964.

Después de la Segunda Guerra Mundial puede hablarse, tanto para las políticas identitarias como para los estudios sobre ellas, de una serie de etapas. La primera se abre aproximadamente a comienzos de la década de 1950 y llega hasta el proceso de redemocratización. Son los años en que el mito de la democracia racial cuaja en el grueso de las investigaciones de cuño antropológico, las cuales, a partir del destacado Proyecto Unesco/Columbia en el estado de Bahía durante 1950-1953¹, defienden una visión de Brasil como un país de fuertes fracturas de clase pero más bien tenues divisiones y discriminaciones de tipo racial. Pese a que algunos sociólogos implicados en aquel

1. Charles Wagley: *Race and Class in Rural Brazil*, Unesco, París, 1952; Marcos Chor Maio: «The Unesco Project: Social Sciences and Race Studies in Brazil in the 1950s» en *Portuguese Literary & Cultural Studies* vol. 4-5, 2000; Claudio Pereira y L. Sansone (eds.): *Projeto Unesco no Brasil: textos críticos*, Edufba, Salvador de Bahía, 2007.

proyecto (Roger Bastide, Florestan Fernandes, Luís Costa Pinto) habrían de subrayar la importancia del racismo en la organización de las jerarquías sociales, en ningún caso contemplaban el fortalecimiento de las identidades étnico-raciales como vía para su superación. En efecto, y salvo contadas excepciones –Clovis Moura (1959) y Abdias do Nascimento (1982)²–, en todas aquellas investigaciones hasta la década de 1980, Brasil y el resto de América Latina aparecían como la región más «etnofóbica» del mundo. Para el sociólogo estadounidense Talcott Parsons, América Latina era un continente a contramano desde el punto de vista de los procesos étnicos. En esta parte del mundo parecía tener menos fuerza el sentimiento de pertenencia de tipo étnico y por ello no podría haber políticas identitarias, puesto que estas no eran propiciadas por el poder del pensamiento (ecuménico) católico, por la extensa tradición de mestizaje y por la popularidad –tanto entre las elites como en los sectores subalternos– de los discursos centrados en la clase. Tal enfoque, por cierto, se corroboraba en la mayor parte de la filantropía estadounidense y europea³.

En aquel periodo, en Brasil, como en la mayoría de los contextos regionales, tener apariencia africana, padecer discriminación y ser pobre no era, en sí, suficiente para volverse negro. Del mismo modo, ser de ascendencia indígena no convertía a un individuo automáticamente, por decirlo así, en un indígena a todos los efectos. Una comunidad negra, un voto negro o un movimiento negro no constituían –y aún no constituyen– un hecho natural, sino creaciones de determinadas contingencias; algo parecido cabría decir respecto de los indígenas. Por eso es que en Brasil era y sigue siendo posible que haya negritud sin etnicidad⁴. Para que nuevas identidades negras e indígenas surgiesen de forma consistente en nuestro contexto, hacía falta algo más, una «química étnica» que no siempre estaba disponible.

Con la redemocratización en la década de 1980, y ante todo por la presión del nuevo movimiento negro (que incluye organizaciones políticas, grupos y comparsas afro, y espacios como la Pastoral do Negro), surge una oleada de denuncias de racismo y campañas de opinión en torno de lemas como «Negro é lindo» [Negro es lindo] o «Não deixe passar seu voto em branco» [No dejes que tu voto quede en blanco]. Asimismo, aproximadamente desde mediados de la década de 1980, la sociedad comienza a experimentar otro

2. Para otros enfoques más rigurosamente académicos, pero de gran impacto en el activismo negro, v. la obra del sociólogo Octavio Ianni y, más adelante, el paradigmático libro de Carlos Hasenbalg: *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* [1979], EDUEMG, Belo Horizonte, 2015.

3. Anani Dzidzienyo y Lourdes Casal: «The Position of Blacks in Brazilian and Cuban Society», Minority Rights Group Report, Londres, 1979; Darien Davis: *Afro-Brazilians: Time for Recognition*, Minority Rights Group Report, Londres, 1999.

4. L. Sansone: *Negritude sem etnicidade*, Pallas / Edufba, Salvador de Bahía-Río de Janeiro, 2003.

cambio generalizado. En un proceso tan rápido como sorpresivo, América Latina se vuelve parte de Occidente, un Occidente que llevaba décadas probando medidas redistributivas o de acción afirmativa en favor de grupos étnicos y/o socialmente discriminados. Surgen entonces muchos proyectos interesantes en términos de producción y revitalización de identidades étnicas de matriz indígena o africana, como las reformas de tipo legal que, a partir de 1990, incorporarían en los textos constitucionales las nociones para definir a los Estados como «multicultural» e incluso «multiétnico» (así ocurrió en las Constituciones de Colombia, Nicaragua, México, Argentina, Bolivia y Ecuador), o como el incremento en la producción cultural asociada a identidades étnico-raciales. Pienso, entre distintos ejemplos a mano, en el surgimiento del estilo y la moda «aymara» en Bolivia⁵, que creció a la par del ascenso y la consolidación del presidente indígena aymara Evo Morales⁶; o en el enorme crecimiento de películas humorísticas autoproducidas por comediantes de habla quechua en Perú y de circulación en YouTube⁷. Hubo, en efecto, una rápida y compleja resemantización de íconos y términos asociados a identidades indígenas y negras, como ropas, formas de llevar el cabello, expresiones del habla, géneros musicales y hasta estilos de consumo. De pronto, esos íconos dejaban de ser una carga, un estigma históricamente vinculado a prácticas de exclusión y racismo, y se convertían en un valor agregado y un factor que podía contribuir positivamente a la ampliación del proceso de inclusión social y el logro de nuevos derechos colectivos. Me refiero, por ejemplo, al derecho a la tierra por parte de las comunidades quilombolas, ribereñas o de grupos indígenas que el Estado acababa de reconocer como tales, o a la preservación de determinados aspectos del patrimonio cultural asociado a la cultura popular y/o afro en instituciones como los museos⁸.

El ex-presidente Fernando Henrique Cardoso tuvo el mérito de reconocer públicamente que en Brasil existía el problema del racismo. Le habló al país desde Brasilia en una conferencia organizada con ese fin. E instituyó, en 1995, el Grupo de Trabajo Interministerial para la Valorización de la Población Negra⁹. De todos modos, fue con Luiz Inácio Lula da Silva y los

5. Kate Maclean: «Fashion in Bolivia's Cultural Economy» en *International Journal of Cultural Studies* vol. 22 Nº 2, 2019.

6. Rafaela Pannain: «A reconfiguração da política boliviana. Reconstituição de um ciclo de crisis» en *Lua Nova* Nº 105, 2018.

7. V., por ejemplo, «2015, 6 de noviembre: Sketch cómicos en quechua durante concurso de FONCODES (Andahuaylas, Apurímac)», video en YouTube, <www.youtube.com/watch?v=pzHF_mmkbil>.

8. Myrian Santos: «Museus brasileiros e políticas culturais» en *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Nº 19, 2004.

9. Augusto Salles: «Ações afirmativas nos governos FHC e Lula: um balanço» en *Tomo* Nº 24, 2014.

sucesivos gobiernos del PT entre 2002 y 2016 cuando llegaron las grandes transformaciones¹⁰ y la paulatina reconversión de aquello que era visto como una *carga* (*ônus*) en un *valor* adicional (*bônus*): la africanidad, el ser negro. Hablamos, desde ya, de un proceso no exento de contradicciones. Algo que también hay que tener cuenta es la dimensión de lo que significa, para alguien que siempre fue discriminado y marginado de la memoria oficial de un país, el pasaje a una condición de sujeto digno de interés, merecedor de apoyo, rescate y hasta de museos dedicados a su historia. Se trató, muchas veces, de una transición desde la invisibilidad a una nueva visibilidad y, en ocasiones, una hipervisibilidad¹¹.

Claro que las cosas siempre pueden cambiar. Hoy, en la contingencia presente, Brasil se dispone a pasar a una nueva configuración. Tras la postura etnofóbica de la dictadura de 1964 y la etnofílica en los gobiernos de Cardoso y sobre todo de Lula da Silva y Dilma Rousseff, el país se encamina hacia una tercera configuración, signada por una nueva versión autoritaria del discurso universalista, de la patria que por sobre todas las cosas tiene a Dios, y donde se manifiesta abiertamente una violenta negación del derecho a la diversidad.

Antirracismo, acción afirmativa, multiculturalismo y gestión de la diversidad son fenómenos diferentes aunque interconectados que, en distintos ámbitos de la sociedad, han alcanzado muy variados grados de radicalidad y de impacto sobre las desigualdades extremas y persistentes. En general fueron los gobiernos de inspiración socialdemócrata, más interesados en el uso del Estado como mediador de las tensiones sociales, los que más invirtieron en la acción afirmativa, en tanto medida reparatoria, como en el abordaje multicultural en la relación con las minorías étnico-raciales. Lo que hubo en Brasil —y se vivió con más fuerza en otros países de América Latina— a partir de la década de 1990 fue un desarrollo de las prácticas multiculturales y de acción afirmativa generalmente derivado de proyectos estatales y concentrado en el nivel universitario, mucho más que en la enseñanza básica. Pese a haber existido un conjunto de experiencias piloto en las escuelas de las principales ciudades del país promovido, sobre todo, por activistas del movimiento negro, fue a partir de 2003, y como efecto de la sanción de la ley N^o 10369 que impuso

**Antirracismo,
acción afirmativa,
multiculturalismo
y gestión de la
diversidad son
fenómenos
diferentes aunque
interconectados**

10. Marcia Lima: «Ações afirmativas no governo Lula» en *Novos Estudos Cebrap* N^o 87, 2010.

11. L. Sansone: «From Planned Oblivion to Digital Exposition: The Digital Museum of Afro-Digital Heritage» en Hannah Lewi, Wally Smith, Dirk vom Lehn y Steven Cooke (eds.): *The Routledge International Handbook of New Digital Practices*, Routledge, Londres, 2019.

la obligatoriedad de la enseñanza de temas de cultura afrobrasileña y africana en todos los niveles educativos, cuando comenzó a desarrollarse en escuelas y universidades un fuerte y hasta entonces inédito interés por la historia de África y de los descendientes de africanos en toda América —y poco tiempo después, gracias a una nueva ley, por la realidad de las poblaciones indígenas—. Se dio, asimismo, una relación de sinergia entre prácticas multiculturales y medidas de acción afirmativa. En las escuelas, entre 2003 y 2016, hubo dos programas que crearon las condiciones para actividades multiculturales: uno, promovido por la Secretaría de Educación Continua, Alfabetización, Diversidad e Inclusión (Secadi), fue la campaña «Género y diversidad en la Escuela», y otro fue el programa ProExt, también desde el Ministerio de Educación¹². La aplicación de cupos y otras medidas de

**A partir de 2014,
la acción afirmativa
logró extenderse
a los programas
de posgrado
universitario**

reparación histórica, junto con un gran esfuerzo por aumentar la cantidad de plazas en las universidades, hicieron de estas últimas un espacio mucho más inclusivo desde los puntos de vista clasista y étnico-racial.

A partir de 2014, la acción afirmativa logró extenderse a los programas de posgrado universitario, lo que representó un nuevo avance en la lucha contra las desigualdades. Ante un significativo aumento en el porcentaje de alumnos negros e indígenas, se había logrado mejorar las bases para una reforma educativa orientada al multiculturalismo, introduciendo nuevos contenidos, saberes y prácticas. Lamentablemente, en los últimos dos años no hubo tiempo, energía ni apoyo por parte del Ministerio de Educación para que esa sinergia madurase hacia una forma cada vez más plena.

La «ola identitaria» a la que me referí al comienzo de este artículo, con la revitalización étnica que la caracteriza, se inscribe asimismo en un proceso más amplio y que abarca, por lo menos, otras cuatro «revoluciones». Todas ellas son producto de una sociedad en transición acelerada hacia nuevas formas de modernidad, y en la cual la identidad tiende a ser cada vez más algo que se elige, que forma parte de un nuevo proceso de reconocimiento, y no algo que se hereda y viene dado por la vivencia en relaciones estatutarias dentro de comunidades relativamente cohesionadas¹³. Se trata, por un

12. Felipe Bruno Martins Fernandes: «A agenda anti-homofobia na educação brasileira (2003-2010)», tesis de doctorado en el Programa Interdisciplinar en Ciencias Humanas, Universidad Federal de Santa Catarina, 2011. En mi acceso del 13 de mayo de 2020, noté que la página de Secadi en el sitio web del MEC se había desactivado y que la página de ProExt dejó de actualizarse en 2016.

13. Axel Honneth: *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Editora 34, San Pablo, 2003; Alberto Melucci: *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge UP, Cambridge, 1996.

lado, de una revolución demográfica, que redujo la cantidad de jóvenes en la sociedad al tiempo que generó oportunidades para el surgimiento de un consumo juvenil, que incluye la cultura, los estilos y las tecnologías. Este tipo de oportunidad solamente se da en sociedades donde una menor cantidad de jóvenes recibe más atención por parte de los padres y los adultos en general –la juventud como categoría y tipo sociológico es algo mucho más reciente de lo que a veces se piensa–.

También se dio una revolución educativa, que hizo que creciera la cantidad de jóvenes escolarizados, ello pese a que hoy la escuela sea probablemente menos importante que en el pasado como foco de formación de la personalidad, teniendo que competir con la influencia de los grupos de pares, las redes sociales y los medios de comunicación. Dentro de esta alza en la escolarización, ocurrió en Brasil algo que ya había sido notado décadas atrás entre la población negra de Estados Unidos y de los distintos países del Caribe¹⁴: una marcada diferencia en términos de género, que hoy deja en clara evidencia una formación escolar mucho más sólida entre las mujeres que entre los hombres.

La tercera revolución consiste en el hecho de que hay, o hubo, una significativa mejora en la calidad de vida y en los patrones de consumo de los sectores más bajos. El fenómeno se da junto a una mejora no tanto en las oportunidades de trabajo como sí en la visión que se tiene del trabajo, asociada a una transformación en las expectativas y a una globalización del deseo en términos de consumos posibles. La ola identitaria tocó también la percepción que se tiene del trabajo y de la posición o la clase social, en el contexto de una profunda transformación del mundo laboral, con una clara tendencia a la precarización y al traspaso de buena parte de la fuerza de trabajo a eso que a veces se llama «uberización» y otras veces, (micro) emprendedorismo.

Y hay una cuarta revolución, esta vez en el área de las tecnologías de la comunicación. Pasamos del teléfono comunitario a la cabina, luego al teléfono fijo, el celular y el *smartphone* (con sus aplicaciones que se popularizan a ritmo exponencial, como WhatsApp, YouTube, Facebook, Instagram y TikTok). Hoy el mundo ya no se divide entre quienes tienen teléfono y quienes no lo tienen sino, cada vez más, entre quienes tienen y quienes no tienen crédito en sus *smartphones*. De igual modo, el mundo se divide no tanto por el acceso a las tecnologías de la comunicación como por la capacidad para saber surfear en las olas de esta nueva globalización de estilos y expectativas

14. Angela Davis: *Women, Race and Class*, Vintage Books, Nueva York, 1981; John MacDonald y Leatrice MacDonald: «The Black Family in the Americas: A Review of the Literature» en *Race Relations Abstracts* vol. 3 N^o 1, 1978.

de vida. Es un proceso que nos dice bastante sobre la transformación social en la mayoría de los países del Tercer Mundo, incluido Brasil, en el que las relaciones sociales se vuelven más individualizadas al tiempo que crece la importancia de los medios de comunicación, las redes sociales y la telefonía móvil, independientemente del impacto que esto significa para la calidad de la comunicación en sí¹⁵. Aun cuando no concuerdo con la visión de las redes sociales como enemigas por definición de la democracia, es evidente que la intromisión en campañas electorales por parte de empresas como Cambridge Analytica, con robots que disparan *fake news* en forma masiva, y fenómenos como la fuerte presencia en internet de la llamada «derecha alternativa» (*alt-right*) nos obligan a tomar una postura más crítica respecto del campo de la comunicación de masas y los modos de hacer política y ganar elecciones en la era de las redes sociales.

Por último, aunque sin pretensión de agotar la lista de posibles «revoluciones», no puedo dejar de referirme a la genuina revolución del patrimonio inmaterial, el proceso de valorización de las culturas populares y las identidades étnicas por medio de la patrimonialización de bienes culturales intangibles que el Estado asumió a través de varias de sus instituciones. Para que ese proceso se fortaleciese en Brasil, una contribución muy importante fue la actitud favorable que hace poco más de diez años manifestó el Supremo Tribunal Federal respecto de las reivindicaciones territoriales de indígenas y comunidades quilombolas, lo mismo que la aprobación unánime, por parte de esa misma Corte, de la constitucionalidad de las políticas de acción afirmativa en el acceso a la educación superior. De esa forma quedaba a la vista un nuevo horizonte para la emancipación y la formación de identidad.

Más que promover proyectos antirracistas y de educación para la tolerancia, el Estado entendió que era más fácil educar para la identidad

Desde un análisis retrospectivo del movimiento que dio inicio a la acción afirmativa con el objetivo de una intervención multicultural en escuelas y universidades, observo también que ha habido una serie de escollos y límites. Se dio una eferescencia en términos de nuevas experiencias

multiculturales en la currícula educativa, pero más que promover proyectos antirracistas y de educación para la tolerancia, el Estado entendió que era más fácil educar para la identidad, produciendo en años pasados todo un nuevo vocabulario en sí mismo interesante como: diversidad, territorios de

15. L. Sansone: «Fragile Heritage and Digital Memory in Africa» en Paolo Bertella Farnetti y Cecilia Day Novelli (eds.): *Images of Colonialism and Decolonization in the Italian Media*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2017.

cultura e identidad, saberes prácticos, saber tradicional, patrimonio intangible, puntos de memoria, etc., pero brindando relativamente pocos instrumentos prácticos y recursos¹⁶. Se puede argumentar, con buenas razones, que se hizo lo que podía hacerse, y que lo crucial era transformar las universidades brasileñas en espacios inclusivos adoptando medidas compensatorias efectivas a corto plazo. No hay forma de disentir ante eso, pero a la vez es necesario subrayar que parte de los problemas afrontados y aún por afrontar respecto de cuestiones como, por ejemplo, la relativamente dificultosa popularización de la ley N^o 10639 (de enseñanza de historia afrobrasileña y africana en todas las escuelas públicas y privadas), son problemas derivados del carácter parcial del multiculturalismo brasileño, de la ausencia de conexión con medidas redistributivas, de la baja inserción de un proyecto de este tipo en el conjunto de los programas escolares y de su excesivo énfasis en la necesidad de robustecer procesos identitarios de tipo étnico, cosa que tiende a fracasar cuando viene de políticas públicas diseñadas de un modo centralizado en vez de surgir desde abajo, a partir de demandas locales. Se trataría de aquel fenómeno que Felipe Martins Fernandes bautizó «Estado inductor»: un Estado que promueve el desarrollo de determinados grupos sociales¹⁷. Fernandes, en su tesis de doctorado, toma como ejemplo el modo en que durante el mandato de Lula da Silva se «indujo» la creación de un grupo político de jóvenes LGBT, que respondiese a las medidas y agenda del gobierno. En términos de análisis, puede pensarse en tres tipos de problemas¹⁸:

a) El movimiento en favor de la acción afirmativa y el multiculturalismo no puede servir como forma de eludir la cuestión más amplia de las desigualdades extremas y la lucha por la redistribución de recursos y mejora del bien común, así como tampoco puede hablarse de diversidad étnico-cultural separada de la cuestión de las desigualdades étnico-raciales y sociales.

b) La acción afirmativa debe tener en cuenta el peligro de quedar acotada a su dimensión retórico-ideológica (e incluso a una dimensión teatral, como la que tuvo lugar en el debate sobre la acción afirmativa durante la presidencia de Cardoso). Hoy, cuando ya se logró (aunque su vigencia está amenazada) la aplicación de cupos en la enseñanza, sería importante que los proyectos del tipo de la ley N^o 10639 se aplicasen guiados por un enfoque

16. En 2018, la Secretaría de Planeamiento del estado de Bahía dividió al estado en 27 territorios de identidad. V. Seplan: «Territórios de identidade», <www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>.

17. F.B. Martins Fernandes: ob. cit.

18. Para una versión más detallada de mi posición al respecto, v. L. Sansone: *Antiracism in Brazil*, NACLA Report, 2007.

antirracista de educación para la tolerancia más que como proyectos étnicos centrados en el fortalecimiento de identidades sectoriales y la (fossilizada) culturalización de la diversidad.

c) Ante nociones e íconos cargados de valor y emoción (por ejemplo, el «ser indio», el pensamiento indígena, África, la negritud, etc.), los contenidos en una eventual transformación de los programas y bases curriculares en sentido multicultural no pueden perseverar en una visión de la cultura y la identidad en *singular*, sino que deben enfatizar la pluralidad.

Por cierto, la enseñanza de historias y culturas africanas puede ser algo muy divertido y estimulante como también, al decir de los alumnos, algo bastante tedioso cuando no se encara con la debida preparación y sofisticación. Junto con la importancia de la pluralidad y multiplicidad, vale la pena insistir también en una atención más volcada a la individualidad y los individuos. Considero inoportuno hablar siempre y tan solo de afrobrasileños o indígenas en tanto poblaciones, ya que eso sugiere que negros e indios funcionan apenas como entidades colectivas y no como individuos, con toda la singularidad que caracteriza al ser humano. Para enseñar temas de historia y culturas africanas y afrobrasileñas hace falta un lenguaje que sea capaz de dar cuenta tanto de las demandas y experiencias colectivas como de las trayectorias y deseos individuales, abarcando figuras ejemplares e ilustres (como por ejemplo Milton Santos o Manuel Querino) y otras de negros e indios, por así decirlo, corrientes y hasta el momento «sin nombre». En el fondo, el vocabulario del multiculturalismo carga sus contradicciones. Es un vocabulario centrado en la noción de mayoría versus minoría, así como en las ideas de comunidad e identidad étnica, puesto que surgió en sociedades donde esas prácticas fueron pensadas como modo de lidiar e incorporar a la sociedad civil a aquellos grupos definidos como minorías étnicas, presuponiendo que estas se organizan y comportan como una comunidad.

En el contexto brasileño, donde la población negro-mestiza abarca según la región o bien un muy alto porcentaje o bien la clara mayoría de los habitantes, el uso de términos como «comunidad» o «minoría» tiene un potencial bastante limitado. Otro término del campo de los estudios étnicos, «identidad», históricamente se utilizó más en relación con la (búsqueda de una) identidad nacional que para referirse a grupos específicos. Al poner el acento en la diversidad cultural, es necesario tener cuidado a la hora de definir nociones como «cultura afrobrasileña» o «cultura indígena». Existen fuertes diferencias regionales, así como también de clases sociales y de pertenencia al entorno urbano o rural. Pese a ello, la iconografía de la negritud presente en documentos, manuales y publicaciones vinculadas a la propuesta de la Fundación Cultural Palmares, del extinto Ministerio de

Cultura durante el periodo 2002-2015, reflejó principalmente la realidad de dos ciudades, Salvador y Río de Janeiro, y, en términos de clase, se abocó casi en forma exclusiva a los sectores sociales más bajos¹⁹.

Estoy convencido de la necesidad de pensar lo menos posible el proceso identitario como un asunto del Estado. En principio, estoy a favor de la concesión de (nuevos) derechos a todos aquellos grupos e individuos que cargan con una historia de discriminación étnico-racial y se organizan para reclamarlos, pero me gustaría que fueran esos mismos grupos e individuos los que expresaran qué derechos culturales y de qué forma. Tengo la impresión de que, en la mayoría de los casos, sus reclamos estarán guiados por una demanda de igualdad, más que por el énfasis en su diferencia (cultural). En ese sentido, el Estado debe mantenerse atento a esas demandas, sin anticiparse ni inducir las.

Tras haber analizado los procesos y transformaciones que caracterizaron lo que llamé «ola identitaria», me parece importante añadir algunas consideraciones acerca de la actual, nueva y tensa configuración que se está delineando en torno de la cuestión étnico-racial en Brasil. A la hora de lidiar con esta nueva complejidad, no sé si es posible generalizar y decir que el Brasil de hoy es un país «más étnico» que el de hace tres décadas. Sin duda son muchas más las personas que se autodefinen como negras, pero a la vez, como surge del análisis de los últimos tres censos nacionales, hubo un incremento en el registro de identidades que se perciben mestizas, también en la clase media —de modo que, en lo que parecería ser una contradicción, hay en simultáneo más negros y más mestizos—²⁰. Fuera de esta significativa transformación en la autopercepción de color/raza, hasta hace muy poco la sociedad no daba cuenta de ningún tipo de polarización de carácter étnico-racial; en 2014, por ejemplo, los tres candidatos principales a la Presidencia estaban a favor de la acción afirmativa. Sin embargo, en el inicio de las campañas para las elecciones de 2018 el cuadro cambió radicalmente.

Si en el pasado reciente hubo un nuevo protagonismo de negros e indios —acompañado de una serie de logros concretos y contundentes—, hoy hay una dinámica política que avanza contra los derechos reclamados por las

**Hoy hay una
dinámica política
que avanza contra
los derechos
reclamados por las
masas indígenas
y quilombolas**

19. Basta consultar los números de la *Revista Palmares*, publicada entre 2010 y 2015, disponibles en el sitio <www.palmares.gov.br/?page_id=6320>. A partir de la presidencia de Michel Temer, y con más fuerza bajo el gobierno de Jair Bolsonaro, la Fundación Palmares renunció al papel propositivo que solía desempeñar, hasta convertirse en una pantomima de lo que fue en un tiempo.

20. Los datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) indican un incremento en el porcentaje de mestizos que, en las investigaciones más cualitativas, va de la mano de un aumento en la cantidad de personas que se autodefinen con el término «negro».

masas indígenas y quilombolas; que cuestiona la política de cupos académicos y las acciones afirmativas; que recorta la inversión en educación; y que activa nuevas tensiones y violencias en el entorno rural y urbano. Tales barreras hacen que surja un contexto distinto, que no es, en sí, de retorno al pasado: la sociedad en las últimas décadas experimentó fuertes movimientos y fermentos identitarios, experimentó el despertar de las medidas de acción afirmativa, la promoción e incluso la patrimonialización de la cultura popular y el crecimiento de los derechos asociados a indígenas y comunidades quilombolas. Estos movimientos y proyectos colectivos tuvieron, además, un fuerte impacto en las trayectorias individuales de muchas personas negras e indígenas, sobre todo en las nuevas generaciones, en jóvenes que modificaron su perspectiva sobre diversos ámbitos de la vida, el estilo y los modos de consumo, la forma de vestirse o de aprovechar el tiempo libre.

Reprimir esa ola identitaria tras un largo periodo de apertura, confinando el protagonismo colectivo en la expresión individual, con la socialización virtual como alivio parcial y casi excluyente, puede conducir a una gran frustración y a nuevas tensiones sociales. ¿Cómo será el futuro próximo para el multiculturalismo a la brasileña, para la ley N^o 10369 de 2003 –que incorporó los estudios africanos e hizo posible una mayor apertura cultural en los contenidos escolares– y para la acción afirmativa que, por medio del cupo y el sistema de becas, garantizó la inclusión y una mejor y más extensa vida universitaria ampliada hasta el nivel de posgrado? Una cosa fue promover el cupo en el acceso a la universidad (cuyo crecimiento es generalizado) y otra distinta es hacerlo en el acceso a los estudios de posgrado, donde hoy hay muchas menos becas que antes. Este ataque a la acción afirmativa y al proceso de inclusión en las universidades por parte del gobierno de Jair Bolsonaro nos plantea nuevos desafíos.

**Necesitamos
aprender a explicar y
mostrar por qué
es importante el
estudio y conocimiento
de África**

¿Nos encaminamos a un odioso juego de suma cero, de competencia entre minorías y mayoría o incluso entre distintas minorías, como suele ocurrir en EEUU? ¿Avanzamos hacia una suerte de *mors tua, vita mea* donde «mi» fuerza y «mi» identidad crecen si las «tuyas» se debilitan?

¿Qué respuesta podemos y debemos dar? En primer lugar, sugiero analizar cuidadosamente todo lo que se construyó y desplegó durante el periodo identitario desde su inicio en los años de Cardoso hasta su consolidación en 2003-2016. Tenemos que esforzarnos (un poco más) para que la aplicación de la ley N^o 10639 sea algo interesante, útil y entretenido –acercándola al lenguaje y las prioridades de los jóvenes– en lugar de buscar que esos jóvenes se identifiquen con la propuesta y la filosofía de la ley, error habitual durante los años del PT y que se extendía a los activistas que desplegaron un

enfoque demasiado centralizado y sujeto a las directivas de Brasilia. Necesitamos aprender a explicar y mostrar por qué es importante el estudio y conocimiento de África; a fin de cuentas, el interés o desinterés en ello siempre fue el resultado de la política y no un hecho natural. Para eso, necesitamos desplegar una mirada etnográfica y antropológica de los fenómenos que se vinculan con este proceso que yo llamaría una «nueva insatisfacción». Y en este sentido, se perfila la investigación de Rosana Pinheiro Machado²¹, la cual, desprovista de cualquier tono inútil de reprobación, toma su impulso del deseo de comprender qué hay detrás de los nuevos comportamientos y posicionamientos conservadores que logran incluso un apoyo (relativo) en los sectores populares²². Tales formas de hacer política y ejercer el poder se presentan como absolutamente novedosas y antipolíticas, proponiendo reformas radicales de cuño socioeconómico pero también educativo, cultural y religioso. Y se oponen frontalmente, en varios países y continentes, tanto a los proyectos de educación y reducción de la desigualdad que las precedían como, sobre todo, a los proyectos de «emancipación por grupos» y bienestar identitario. Esa es una idea del bienestar en el cual las «minorías étnicas» son en cierta forma premiadas y parte de sus derechos son satisfechos dependiendo de la capacidad de performance, estetización y preservación de la diversidad de tipo étnico-cultural.

Nos es urgente indagar cómo los nuevos gobiernos populistas de derecha inciden en la estructura de las desigualdades, en los procesos identitarios de los grupos subalternos y en una construcción más amplia de las identidades colectivas, y comprender quiénes ganan y quiénes pierden en estos procesos. Necesitamos análisis más pormenorizados que identifiquen tanto los trazos globales como las singularidades de cada contexto o país, con herramientas y tecnologías tradicionales o nuevas (redes sociales, *flash*

21. R. Pinheiro Machado: «Da esperança ao ódio: juventude, política e pobreza do lulismo ao bolsonarismo» en *Cadernos IHU Idéias* vol. 16, 2018; R. Pinheiro Machado: *Brasil em transe: bolsonarismo, nova direita e desdemocratização*, Oficina Raquel, Río de Janeiro, 2019.

22. Últimamente pensaba en lo interesante que sería volver a proponer, en Brasil y quizás en otros países atormentados por convulsiones autoritarias similares, un tipo de investigación cuantitativa y cualitativamente inspirado en la famosa «Escala F» (F de fascismo), el test psicológico elaborado por Theodor Adorno y sus colaboradores en 1947, en EEUU, para medir el *quantum* de personalidad autoritaria que puede identificarse en distintos grupos de individuos o tipos ideales. Una investigación en esa línea, aunque sin tanta sofisticación, que se realizó recientemente en la Universidad de San Pablo, en el ámbito de la capital paulista, deja ver la complejidad de este contexto relativamente nuevo: la población es más o menos progresista en términos sociales, inclusive respecto del cupo en el acceso a la universidad para negros y en general individuos sin recursos, pero aun así es conservadora en términos identitarios, dispuesta a aprobar el endurecimiento de penas como forma de combatir el delito y con altos índices de rechazo al aborto y a la concesión de nuevos derechos y mayor visibilidad a la población LGBTI, un rechazo que se acentúa en las camadas más populares, que concentran al grueso de la población negra-mestiza. V. *Folha de S. Paulo*, 23/10/2019.

mobs, cultos religiosos, etc.) y contemplando cada ámbito social (religión, política, producción cultural, circulación de discursos sobre, por ejemplo, discriminación y violencia contra extranjeros, población LGBTI, etc.). Para ello es necesario crear redes de colaboración entre los investigadores más destacados de esta «nueva era de extremos» en países como la India, Colombia, EEUU, Sudáfrica, Italia, Filipinas y Brasil²³. Lamentablemente, en términos de intercambios internacionales el contexto también cambió para peor. En términos de política internacional, Brasil pasó del multipolarismo y de cierto énfasis en las relaciones Sur-Sur a un extraño y singular alineamiento con Donald Trump, cosa que tras la elección de Joe Biden contribuye a aislar más al país en el escenario regional y mundial.

La cuestión es cómo afecta todo esto el panorama de las identidades y su construcción en Brasil; qué ocurrirá con el rápido declive de esta llamada «ola identitaria», esto es, con la etapa de florecimiento de las identidades sectoriales basadas en el género o la etnicidad, entre generaciones para las cuales el término «diversidad» dejó de remitirse estrictamente a las diferencias para volverse afín a la búsqueda de condiciones igualitarias y medidas redistributivas. Fue una ola que comenzó a delinearse hacia 2002 para fortalecerse en el tramo más interesante del primer gobierno de Lula da Silva, y que entró en crisis con el gobierno de Michel Temer. Como en todos los procesos radicales, hubo una reacción conservadora, y ya con Bolsonaro en la Presidencia el país giró rápidamente de una búsqueda de nuevos contenidos, incluso para la representación de la nación

**La coagulación
más extrema de esa
actitud reaccionaria
se encuentra en la
postura antiidentitaria
condensada
en Bolsonaro**

(pienso en el viraje de eslóganes desde aquel «Brasil, un país de todos» a este otro «Brasil por encima de todo, Dios por encima de todos»), y de un énfasis en la positividad de las (nuevas) identidades de grupos subalternos a su negación. La coagulación más extrema de esa actitud reaccionaria se encuentra en la postura antiidentitaria condensada en Bolsonaro y en el clima de odio a las minorías y sus derechos; un odio alimentado por *fake news* puestas a circular en

numerosos sitios web que comentaron el asesinato político más relevante de la última década en Brasil, el de Marielle Franco. Si una parte importante de la población se ve reflejada en la personalidad de esta activista feminista

23. Un exitoso intento en esta dirección ha sido la 20ª edición del curso avanzado Fábrica de Idéias, realizado en agosto de 2019 en la ciudad de Salvador de Bahía, y cuyo tema fue «La nueva era de los extremos». Nuestro curso intensivo y avanzado apunta a instalar una discusión en clave progresista, por medio de un diálogo Sur-Sur y Sur-Norte, respecto del surgimiento y el crecimiento de nuevas y particularmente exageradas formas de populismo. Página web: <www.fabricaideideas.info>.

negra y de izquierda, llegando incluso a reverenciarla, otra parte la rechaza justamente por considerarla una figura demasiado centrada en la identidad.

¿Qué tiene de nuevo esta ola conservadora? No se trata del uso de la mentira y su amplia difusión en el campo político. La novedad de la expresión anglosajona *fake news*, rápidamente absorbida en los usos cotidianos de la lengua portuguesa, sugiere una ruptura con el pasado que no existe²⁴. Lo nuevo es la cantidad y velocidad del flujo de la mentira en las redes sociales. Una novedad que se observa en los puntos de inflexión creados por el gobierno de Bolsonaro en una serie estudiada de rupturas epistémicas y comportamentales. Permítanme señalar algunos ejemplos: la forma de contar los territorios indígenas y quilombolas, la destrucción del *wall of fame* de la negritud por parte del nuevo presidente de la Fundación Palmares y la insistencia en recurrir a términos inspirados en un uso brutal del universalismo —y la absoluta negación de diferencias culturales dentro del que sería el pueblo brasileño—. La idea de que las ONG —siempre pérfidamente apoyadas por fuerzas e intereses extranjeros— insisten en defender una diferencia cultural para los indígenas, quienes, en realidad, solo quieren ser como cualquier otro brasileño y salir de la «Edad de Piedra». La visión, bajo el mismo razonamiento, de las quilombolas como comunidades de (negros) vagos que se niegan a trabajar a la altura que exige el mundo rural (el del agronegocio) y prefieren vivir de subsidios del Estado —en uno de sus innumerables disparates, Bolsonaro llegó a declarar que en un quilombo que había visitado no encontró ningún hombre flaco, sino todos «gordos y pesados como bovinos»—. Indios y quilombolas, en definitiva, no tendrían derechos atávicos naturales sobre sus tierras, que deberían abrirse a la explotación y la modernidad que se supone también los beneficiaría económicamente —mientras que el desmonte de la política indigenista va a la par del desmonte en la política ambiental, sobre todo en la Amazonia, donde se desfinanció a organismos tutelares de las comunidades y del medioambiente como la Fundación Nacional del Indio (Funai), el Instituto Chico Mendes para la Conservación de la Biodiversidad (ICMbio) y el Instituto Brasileño del Medio Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables (Ibama)—.

Otro frente de ataque al multiculturalismo en Brasil pasa por las escuelas y universidades. La escuela debería servir para enseñar disciplinas «duras», con utilidad en el mercado laboral, en vez de perder el tiempo con educación sexual o enseñanza antirracista —algo que, eventualmente, quedaría en manos de la familia de los estudiantes—. Las universidades, identificadas, como era de esperar, como antros de progresismo y costumbres

24. Marco D'Eramo: «The Short Happy Life of Fakes News (reference to a Hemingway's short story's title) Or The Monopoly on Legitimate Lie» en *Sidecar*, blog de la *New Left Review*, 12/12/2021.

indecentes, ven cómo se reduce progresivamente su autonomía, por ejemplo en prácticas como la elección de rector por votación. Por lo demás, la zona más ideológica y extrema de las propuestas legislativas de Bolsonaro prevé medidas para facilitar el acceso a las armas y para eximir a las Fuerzas Armadas y a la Policía de cualquier responsabilidad ante un asesinato en acción, lo cual afectaría de manera desproporcionada a todos los no blancos, siempre sobrerrepresentados entre las víctimas de la violencia policial, militar o estatal en general. El bolsonarismo puede, de este modo, interpretarse como un proceso identitario que se mueve entre la defensa de la «gente corriente», el nacionalismo, el racismo, la misoginia, la homofobia y el pensamiento autoritario. Esta nueva tensión entre (nuevos) procesos identitarios de tipo progresista y conservador no afecta solamente a Brasil, sino que se manifiesta en otros países de América Latina, como lo muestran las movilizaciones contra la exteriorización de la cultura y la identidad indígenas en el proceso que condujo a la violenta destitución de Evo Morales en Bolivia, en 2019, o la derrota del referéndum en favor del proceso de paz en Colombia, en 2016. En este último país se dio una fuerte oposición al proceso de paz y al proyecto de amnistía propuesto por el gobierno de Juan Manuel Santos, especialmente en el interior rural y entre los grupos neopentecostales. El discurso de esos sectores opuestos al proceso de paz era un conglomerado de conceptos contrarios a cualquier reivindicación LGBTI, indígena o feminista²⁵.

El aumento palpable de la intolerancia religiosa contra cualquier forma de religiosidad de origen afroamericano e indígena en una región que hasta ahora había sido considerada relativamente tolerante en términos de libertad religiosa es algo muy preocupante. Es un fenómeno que en parte se da como reacción al proceso de inclusión por el Estado de las vivencias y experiencias religiosas de las minorías durante las últimas dos décadas, proceso que forma parte de una nueva y creciente postura multicultural desplegada por gobiernos mayormente progresistas.

Hace falta debatir la relación entre, por un lado, las políticas de identidad y las (nuevas) demandas de ciudadanía y, por otro, el Estado y la política partidaria en el sistema democrático. América Latina está experimentando un rechazo radical del Estado mismo, así como de sus códigos, reglas y lenguajes²⁶. Ese rechazo acaba por influir negativamente y desempoderar las políticas multiculturales, que muchos (incluso entre los sectores sociales más bajos) identifican más como parte de la maquinaria del Estado —el

25. Eduardo Restrepo: «Ideología de género, irrupciones cristianas y derechización en Colombia», conferencia presentada en el marco del xx curso avanzado Fábrica de Idéas, Salvador de Bahía, 26 de agosto al 6 de septiembre de 2019.

26. Vale la pena destacar algo que parece ser característico de este nuevo populismo de derecha en América Latina: un doble movimiento por el cual, dentro de la retórica electoral, se endiosan las elecciones pero se demoniza la política partidaria.

establishment— que como expresión de la voluntad de grupos subalternos históricamente discriminados y forma de remediar antiguas injusticias. Se pasó del multiculturalismo, digamos, de Estado, a un conjunto de prácticas multiculturales generalmente desempoderadas, fragmentadas y desautorizadas por el establishment: un multiculturalismo de resistencia hecho posible por los movimientos sociales y las universidades.

En Brasil, al igual que en los EEUU de Trump y en otros países del continente, necesitamos aprender a lidiar tanto con la evidencia de que los nuevos formatos del populismo de derecha son esencialmente contrarios a casi cualquier proyecto multicultural, como con el hecho de que una asociación demasiado estrecha entre políticas progresistas y promoción de nuevas identidades sectoriales —aun cuando se trate de medidas a favor de grupos de la población históricamente discriminados— no es ajena a una serie de contradicciones. No es casual, en este sentido, que uno de los libros de ciencias sociales más vendidos en los EEUU post-Trump, escrito por Mark Lilla, tenga el siguiente subtítulo: *Más allá de la política de la identidad*²⁷.

En suma, creo que hoy no se puede pensar en políticas culturales más inclusivas y democráticas por parte del Estado sin un análisis riguroso de las oportunidades y los errores del nuevo multiculturalismo latinoamericano. Confieso que, tras años de cierto entusiasmo respecto del poder emancipador tanto de la acción afirmativa como del multiculturalismo en el contexto brasileño, hoy soy más pesimista. Me convertí en un etnoescéptico²⁸, aun cuando ciertamente reconozco que Brasil manifiesta no solo un déficit social, sino también un déficit identitario (y ante eso los derechos y reconocimientos reclamados por los grupos subalternos son legítimos y muy justos), pero (ya) no soy un convencido del poder intrínsecamente emancipador y antirracista de las políticas identitarias de tipo étnico-racial. El problema, a mi entender, no pasa en sí por la radicalidad de los proyectos identitarios en cuestión, sino por su génesis. Mucho más que la estetización de esos proyectos —sus formas exteriores y el estilo retórico en que se manifiestan—, interesa saber por qué y por medio de quién esos proyectos se generan. De eso depende su carácter emancipador. Tenemos que problematizar el camino de las políticas de identidad y de su proceso de reificación de palabras y categorías tal como se dio en Brasil, enfocando nuestro esfuerzo en pensar cómo serían una educación y una práctica antirracistas contra la intolerancia. Y, así como es necesario poner en evidencia las nuevas demandas de ciudadanía incluidas en esas identidades colectivas, de igual modo es importante aprender a lidiar con el nuevo conjunto de contradicciones que ellas le ofrecen a nuestra modernidad latinoamericana. ☐

27. M. Lilla: *El regreso liberal. Más allá de la política de la identidad*, Debate, Barcelona, 2018.

28. L. Sansone: *Antiracism in Brazil*, cit.

El fortín sitiado: progreso y racismo en Argentina

Guido Cordero

En Argentina conviven discursos racistas con la imagen de un país homogéneo. El mito del «crisol de razas... europeas» fue resultado de un proyecto de construcción nacional que identificó el progreso con lo europeo, y el atraso, con poblaciones originarias, africanas y mestizas. Algunas imágenes sobre la «frontera» en el siglo XIX han condensado una forma de pensar la identidad nacional. El desplazamiento parcial en la eficacia histórica de este mito subyacente, tanto en sus dimensiones inclusivas como en las excluyentes, permite entrever su reconfiguración a futuro.

En Argentina se suele responder, ante el señalamiento de que el término «negro» es racista cuando se aplica a una persona, que la referencia no es al color de piel sino a determinadas actitudes o formas de ser que definirían a un «negro de alma». Aunque la defensa es pobre, quizás sea necesario considerar seriamente lo que implica: una distinción entre el racismo «verdadero» —el que manifiesta desprecio a otro en función de los indicadores físicos que definirían una «raza»— y el no racismo que, teóricamente, es indiferente a esos indicadores. Por supuesto, es obvio que esa indiferencia no es del todo real, y no solo porque la expresión suele dirigirse a personas que, precisamente, portan el aspecto que en Argentina se describe como «negro». En ocasiones, el acusado de racismo se apresurará a subrayar que la persona a la que se refiere tiene

Guido Cordero: es antropólogo. Integra el Grupo de Estudios sobre la Frontera Sur del Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA), y el Grupo de Investigación en Historia Rural Rioplatense del Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (INHUS), Universidad de Mar del Plata (UNMDP).

Palabras claves: barbarie, civilización, progreso, racismo, Argentina.

apellido, por ejemplo, italiano. De modo que su negritud solo sería aparente o parcial, lo que en su opinión reforzaría la idea de que aquellas conductas o modos de ser que objeta no son cuestiones de «sangre». Esa persona se comportaría como «negro» sin ser un «verdadero negro». Aunque el argumento sea en sí mismo racista, sostendrá que la negritud («de alma») no es una cuestión racial y, llegado el caso, adscribirá sin dudar a aquello que las ciencias sostienen desde hace décadas: que las clasificaciones raciales carecen de sentido desde el punto de vista biológico, que las variaciones genéticas entre poblaciones son mínimas y no es posible inferir de ellas el tipo de rasgos que el racismo, como teoría popular de las diferencias humanas, atribuye a los individuos.

En realidad, poco cambiará en caso de que se desconozcan o se rechacen esos consensos científicos. Aceptando la clasificación de las personas a partir de algunos rasgos visibles (el color de la piel, formas «típicas» de nariz o boca, etc.), podría sostener igualmente que de ningún modo es racista, dado que valora la igualdad «entre las diferentes razas» y que lo que está señalando no es la pertenencia a una de ellas sino un modo de ser elegido y (hasta cierto punto) modificable. Las razas, de existir, sencillamente no serían un problema en Argentina, y a lo que se referiría es a cuestiones idiosincráticas y, desde la generalización en el discurso común del uso antropológico del término, culturales.

Las definiciones más convencionales de etnicidad y raza —grupos particularizados por algunas prácticas culturales distintivas frente a grupos particularizados por algunos rasgos físicos visibles y característicos— tienden a ser difusas al abordar ambos términos. En discursos periodísticos, políticos y, a veces, académicos, aparecen en ocasiones como intercambiables. Cuando esto ocurre, además, la carga del significado tiende a caer en rasgos físicos. Sin profundizar en los modos en que las ciencias sociales han conceptualizado estas formas de nombrar la diferencia, resulta claro que en el discurso común esta se expresa en diferentes combinaciones de aspectos que se suponen innatos o adquiridos («raciales» o «culturales»). El racismo, más que la identificación estricta de una «raza» en términos biológicos, consiste en la atribución a los integrantes de grupos humanos de características morales, intelectuales y conductuales negativas que resultan en su inferiorización en función de esa pertenencia. Las caracterizaciones de esos grupos a partir de lo adquirido por la «sangre» o por la socialización no muestran líneas siempre claras.

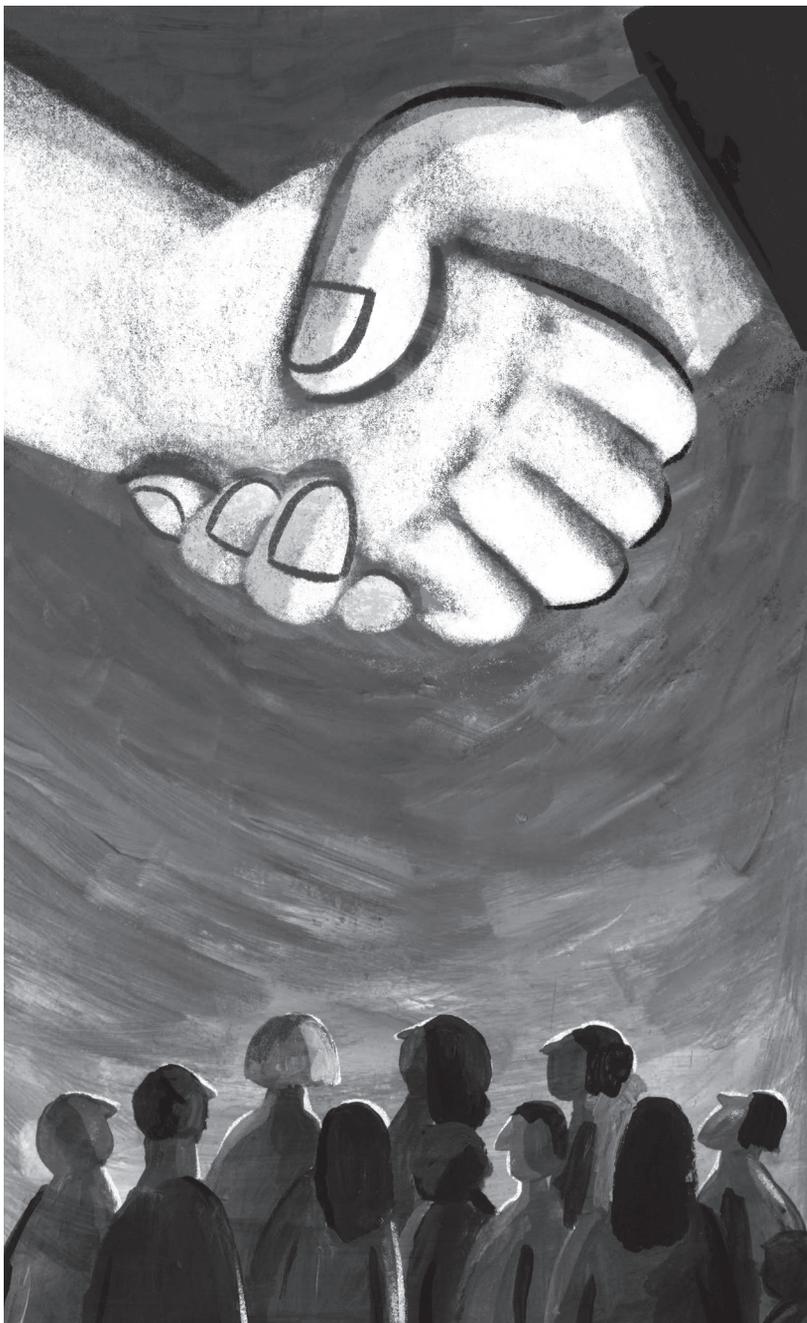
El rechazo a la calificación de racista puede ser sincero y quien así es señalado puede realmente no creer en la existencia de razas humanas, y no es infrecuente que sea su interlocutor crítico quien deslice, en la defensa de la igualdad, atribuciones donde se entremezclan rasgos «culturales» y «raciales».

En sociedades como la argentina conviven la particularización de grupos a los que se les atribuyen rasgos conductuales y morales negativos, con la negación más o menos generalizada de la existencia del racismo. Cuando este no es negado de plano, suele ser asociado a situaciones puntuales y acotadas o bien interpretado como algo que enmascara la subordinación de clase.

Es real que la subordinación económica puede asociarse con facilidad con algunos rasgos físicos. Aunque no existen datos estadísticos globales, precisamente porque el modo en que se imagina el país los considera innecesarios, los niveles de pobreza, la probabilidad de ser víctima de violencia institucional, el acceso a determinados empleos, etc., pueden asociarse con facilidad con la piel más o menos oscura. Sin embargo, el mote de «negro» y las nociones morales asociadas pueden desplegarse sobre sujetos que han superado uno o varios de esos escollos económicos, funcionando como marca indeleble. La estigmatización de otros grupos no definidos como «negros», y que no están particularmente desfavorecidos económicamente tomados en conjunto respecto de la corriente mayoritaria, también pone límites a esta perspectiva: es el caso del antisemitismo europeo y las expresiones argentinas –y latinoamericanas en general– que lo reactualizan.

Tanto la existencia de desigualdades estructurales, que pueden ser ordenadas de modo creíble en función de la pertenencia a grupos identificados por su aspecto físico, como la negativa a reconocer en ello el general carácter racista de la sociedad parecen ser rasgos comunes a diferentes naciones latinoamericanas. No son idénticas las fórmulas que han dado cuenta de ello: el modo en que se han construido esos grupos y la «normalidad» con que se han cotejado para definir simultáneamente un «nosotros» que exprese la nación y las alteridades que no terminan de encajar en ella. Esta variedad de registros se expresa también dentro de cada país, de modo que lo que diremos aquí sobre el racismo argentino debería ser ajustado y reformulado para una mirada atenta a espacios particulares de su geografía y a los contextos en que se desenvuelven las personas.

Alrededor de narraciones nacionales como el «crisol de razas» (Argentina), la «democracia racial» (Brasil) o la nación «mestiza» (México), se configuraron en la región modalidades diferentes de lidiar con la diversidad. En cualquiera de los casos, sea la creencia en un principio de homogeneidad o de apertura a la diversidad, sus efectos no se limitan a la invisibilización de la heterogeneidad y las desigualdades. Las alteridades no son realidades preexistentes a esas formulaciones, sino también resultados parciales de ellas, de los modos en que los procesos históricos configuraron los lugares (espaciales, simbólicos y sociales) que los sujetos y grupos podrían ocupar legítimamente. La negación de algunos lugares a determinados grupos existe en tensión permanente con el ideal de igualdad ciudadana que informa la



© Nueva Sociedad / Flor Capella 2021

tradición republicana, que ha dominado casi sin rivales el continente en toda su etapa poscolonial.

Pero esta tensión no es solo una contradicción entre el ideal y lo que realmente ocurre: el modo en que el ciudadano ideal es imaginado lleva implícita la definición del no ciudadano. Este es el extranjero pero, también, aquel que en función de determinados rasgos es definido como alguien que se aparta

El modo en que el ciudadano ideal es imaginado lleva implícita la definición del no ciudadano

de ese ideal pensado como típico o representativo. La «normalidad» y la diferencia son evaluadas moralmente respecto de él. No se trata de categorías fijas, su fluidez expresa su naturaleza histórica y contingente, como productos de confrontaciones políticas y simbólicas. Parecieran ser más persistentes, en cambio, algunas imágenes por medio de las cuales los grupos sociales traducen la normalidad y la alteridad para hacerlas comprensibles, transformándolas y reactualizándolas al hacerlo. Poner en el centro lo históricamente adosado al ideal de ciudadano, que siempre rebalsará la formulación jurídica de sus derechos y deberes, podría iluminar las continuidades y reinscripciones del racismo. No se trataría de una rémora, una deficiencia siempre a punto de ser abolida aunque nunca ocurra, sino de una dimensión de los modos de construir el «nosotros» nacional y las otredades consecuentes. En Argentina, este ideal asoció al ciudadano con lo europeo.

La Argentina europea

A diferencia de otros países de la región, que han reconocido siempre cierto grado de diversidad interna, Argentina se ha pensado tradicionalmente como un país homogéneo. Esta homogeneidad imaginada es compartida con otro grupo de naciones latinoamericanas pero, a diferencia de aquellas que remitieron a lo «mestizo», su centro ha sido siempre el componente migratorio europeo de su población: se ha pensado como una nación «blanca», con componentes africanos o indígenas diluidos o bien insignificantes.

La inmigración europea entre los siglos XIX y XX fue, por supuesto, importante y superior a la recibida por la mayoría de los países de la región en relación con su población inicial. No se pretende aquí deslindar las exageraciones en el componente europeo dentro del conjunto argentino y arribar a sus «proporciones reales». No sería una improbable cuantificación «correcta» de ancestros la que podría explicar los lugares sociales que corresponden a cada una de sus «partes». La sociedad argentina ha determinado sus ubicaciones en el conjunto nacional sin conocerlos, y poco cambiaría de ser posible determinar una clasificación más ajustada.

La pregunta relevante apunta al modo en que se estructuró la identidad/otredad nacional de forma tal que fue percibida como «blanca», concibiéndose la mixtura en que en teoría se fundirían los orígenes de los argentinos como un «crisol de razas» fundamentalmente europeas. La «mezcla» que daría lugar a una nación homogénea y sin conflictos raciales sería pensada a partir de la confluencia de, por ejemplo, polacos y andaluces, piamonteses y alemanes, y solo en un lugar secundario, descendientes de esclavos africanos y pueblos originarios.

Algunos de los colectivos inmigrantes de ultramar fueron, o son, también objeto de discriminación racista. No pareciera casual que se trate de grupos que en distintos sentidos pueden definirse por oposición a lo que se percibe como una identidad europea «normal». En algunos casos, por no ser de origen europeo («blanco»), como árabes, norafricanos o asiáticos. Pero también ha ocurrido con grupos de origen europeo y «blanco», como los judíos, quizás precisamente porque dentro de la identidad europea conforman un grupo particularizado, definido en oposición al europeo «típico» en la larga historia del antisemitismo. Asimismo, la supuesta superación de las dinámicas de exclusión que afectan a esos grupos al incorporarse a la nación argentina es pensada como una integración en la corriente imaginada como principal, esto es, la europea. Si sobre esta incorporación pesaron límites –eventualmente manifestados en expresiones brutales de violencia–, o aquella se desarrolló exitosamente, ello no implicó una ruptura con el imaginario central. Más aún, los posicionamientos tolerantes frente a prácticas comunitarias de estas comunidades, reconstruidas o inventadas en referencia a la tierra de origen, no constituyeron una ruptura con la orientación homogeneizadora de la nación argentina. Con tensiones, estos encontraron su espacio dentro de la oposición principal como «europeos», aun no siendo ese su origen y no siendo en todos los casos considerados «blancos».

En contraste, la hostilidad mayor que pesa sobre otras expresiones de continuidad comunitaria en poblaciones inmigrantes, pero de poblaciones no europeas –paraguayos, chilenos, bolivianos y peruanos– deriva en su homogeneización en el otro polo del par: como «negros» no europeos. Dicho de otro modo, el supuesto crisol tendría dos expresiones: uno que fundiría poblaciones europeas –y las que son tratadas como tales en función de la oposición principal–, tendiente a la homogeneización pero capaz de contener expresiones diversas, y un segundo crisol conformado por personas y grupos percibidos como no europeos («negros»), también imaginariamente homogéneo y que contiene diversas líneas de particularización¹.

1. Claudia Briones: «Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales» en C. Briones (ed.): *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Antropofagia, Buenos Aires, 2008.

La alteridad fundamental entre europeos/no europeos coincide con el color de la piel, pero con límites a veces difusos

La alteridad fundamental entre europeos/no europeos coincide con el color de la piel, pero con límites a veces difusos. Por un lado, porque esa línea es a veces pasible de ser atravesada por individuos concretos, en la medida en que los rasgos morales y conductuales atribuidos al otro polo sean dejados de lado. Por ejemplo, la fe en «la educación», generalizada en Argentina como remedio multipropósito para la modificación de conductas, y que abarca aspectos que lejos están de vincularse con las funciones y saberes específicos de la instrucción general, expresa parcialmente el optimismo en esa posibilidad. La posibilidad de cruzar el límite, no obstante, no es siempre la misma y, en cualquier caso, la existencia de ese obstáculo refuerza su presencia. Pero también es difusa porque, en el imaginario general, tal línea no existe en realidad.

Independientemente de lo que sus sentidos les indiquen y de sus propios discursos racializantes, muchos argentinos insistirán en el carácter homogéneamente europeo de la sociedad argentina. Esto es cierto, inclusive, para sujetos que al recapitular su propia historia familiar se encuentran con dificultades para identificar su origen «en los barcos». Cuando la internalización del esquema identitario dominante es condición suficiente –y no siempre es así– para la propia inserción y el reconocimiento por otros en la corriente principal de la identidad argentina, resulta especialmente incluyente, corriendo la línea de la exclusión hacia otros. La apertura relativa al «blanqueamiento», a ser reconocido como alguien que no porta las conductas o los rasgos morales de los «negros», a veces explícitamente *a pesar* del fenotipo, implica la inclusión en el polo europeo del esquema europeo/no europeo en relación con el cual se imagina la población.

Este imaginario, naturalmente, no se presenta de modo transparente la mayor parte del tiempo, aunque es experimentado en las vidas de las personas y condiciona todas sus interacciones sociales, facilitando o dificultando su inserción en la identidad nacional. Los argentinos «típicos», sin las marcas en la piel de la racialización experimentada al tiempo que negada, ni otras marcas de identidad particularizantes, parecieran advertir la imposibilidad de la homogeneidad europea con claridad solo en algunas instancias, o alrededor de determinados tópicos. En ellos, el proyecto alrededor del cual se construyó el Estado nacional es reactualizado y resignificado sucesivamente, ordenando aquello que aparece desconectado y opaco en la experiencia cotidiana, y dotando de un sentido particular a los polos europeo/no europeo, en función de un ideal de progreso y modernización.

El sitio al fortín

El proyecto de un país abierto a la inmigración europea fue fundamental en la consolidación del Estado poscolonial. Mientras aún persistían los conflictos militares que marcaron la mayor parte del primer siglo independiente, las elites cifraron el futuro de la nación en la llegada de millones de inmigrantes europeos, concebidos como un material humano superior a las poblaciones originarias, negras y mestizas que poblaban el territorio. Se esperaba de estas su asimilación al nuevo componente, diluidas física y/o moralmente en él, o sencillamente desaparecidas, por no poder adaptarse a la nueva era, en la visiones más pesimistas y más estrictamente ligadas al racismo científico en boga hacia fines del siglo XIX que, presentes, convivieron con otras miradas.

Por el contrario, nociones «optimistas» sobre la mejora moral de los argentinos no europeos convivieron con el racismo científico, no como miradas alternativas sino como dimensiones de un idéntico proyecto, que asociaba el progreso de la nación a la transformación moral de un pueblo que se percibía como sumido en el atraso. Las posibilidades de progreso, sin embargo, entendidas desde la identificación de atraso/progreso con no europeo/europeo, son fácilmente identificables con lecturas racistas de la población argentina. En su expresión más extrema, las campañas de exterminio contra los pueblos pampeanos, patagónicos, chaqueños y fueguinos, como práctica sistemática del Estado y como actividad «privada» amparada por este, son difíciles de separar del pesimismo respecto de la real posibilidad de integración de estas poblaciones².

Expresada públicamente esta imposibilidad en términos ligados tanto al cuerpo como al modo de vida, el despliegue de tecnologías de exterminio y la asimilación forzosa tuvieron sentidos confluyentes y difíciles de distinguir en su desarrollo efectivo. La dificultad o imposibilidad de asimilación de los pueblos originarios podía presentarse en el «lenguaje de la cultura» y remitir simultáneamente a los identificadores del cuerpo y de la «raza». Al «éxito» en la empresa asimilatoria, asimismo, seguía la sospecha sobre su verdadera integración, portando en el cuerpo marcas indelebles que subrayaban su carácter incompleto.

No escribo nada nuevo al señalar que la obra que mejor sustenta el derecho del «progreso» sobre el «atraso» es la de Domingo F. Sarmiento, él mismo ambiguo respecto de la posibilidad de integración de no europeos

2. Walter Delrio, Diego Escolar, Diana Lenton y Marina Malvestiti (eds): *En el país del nomenclador. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*, Editorial UNRN, Viedma, 2018.

en el proyecto nacional, pero decidido y sistemático en postular la necesidad de corregir aquellos rasgos morales que eran concebidos como una traba al desarrollo. La polaridad civilización/barbarie, que circulaba en su época y fue recogida y elaborada magistralmente en el *Facundo*, atribuye al «desierto» la producción de la barbarie³. Una nación moderna solo podría surgir sobre la derrota del desierto: ni los valores, ni las instituciones, ni el carácter del «hombre civilizado» podrían germinar allí. El desierto era un lugar en el espacio pero también, y especialmente, una relación de amenaza frente a la civilización, cercada por la barbarie.

Es curioso que en el otro extremo del continente, apenas un tiempo después, y también recogiendo en un panfleto/ensayo poderoso ideas que precedían a su autor, se sostuviera hasta cierto punto lo contrario. Y que esas tesis tuvieran una potencia arrolladora capaz de encarnarse en el sentido común de otra nación, seguramente porque, como en nuestro caso, ya esperaban allí desde antes. Para Frederick J. Turner, en la frontera, ese espacio más allá de las ciudades que ocupa el rol del desierto sarmientino, estaba el origen del pueblo estadounidense. Es en la frontera, en la lucha por la supervivencia del hombre (blanco) contra un entorno hostil, donde habría nacido el carácter de los estadounidenses. Estos serían creativos, igualitarios, libres, trabajadores, fuertes, resistentes, luchadores, prácticos y sencillos porque así es como resulta el carácter formado en la frontera. Pero no solo el carácter estadounidense era formado en la frontera: las instituciones claves de la «América» democrática serían su resultado; la democracia, la libertad o la propiedad no podrían ser producto de hombres débiles y crecidos en ciudades decadentes. Son el resultado de lo que la frontera hizo con ellos. El desierto (la frontera) sería el artífice de la civilización norteamericana, frente a la frontera y la tierra adentro (el desierto) que darían cuenta de la barbarie argentina.

Ambas miradas, opuestas en la valoración del desierto/frontera, coincidían en la jerarquización racializada. El bárbaro pampeano y el colono norteamericano, opuestos en cuanto a lo que el espacio presuntamente hacía de ellos, coincidían en cuanto a la identificación racializada respecto al par atraso/progreso. El colono triunfante era blanco, el bárbaro amenazante era de piel oscura. De tal modo, aunque confiriéndole un valor opuesto al espacio, ambos esquemas contribuyeron a narrativas nacionales ordenadas alrededor de las polaridades progreso/atraso y europeo/no europeo. En un caso, sin embargo, el progreso expresaba un movimiento hacia

3. Ariel de la Fuente: «Civilización y barbarie»: fuentes para una nueva explicación del *Facundo*» en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* tercera serie N^o 44, 1-6/2016.

afuera, de expansión y conquista; en el otro, un tesoro amenazado por los bárbaros que sitiaban la ciudad.

No es importante aquí la adecuación de ambas historias a los fenómenos históricos y sociales que procuraban aprehender —las historiografías y las antropologías estadounidenses y argentinas han dado cuenta ampliamente de sus límites—, sino el porqué de su potencia y de las sucesivas readequaciones que permiten suponer que, reactualizadas y resignificadas, se encuentran vigentes. La inversión en la valoración del espacio entre ambas, sin embargo, recuerda que solo fueron posibilidades, entre otras, que fraguaron en función del proceso histórico algunos proyectos entre proyectos posibles, pero claramente angostados respecto a las opciones abiertas. El margen para una escala de valoraciones donde lo «blanco» europeo no estuviera en la cúspide era pequeño desde su punto de partida: la conquista del continente y la construcción de un régimen colonial organizado alrededor de la «sangre» y la diferencia.

En Argentina, las narrativas sobre la frontera con las sociedades indígenas pampeanas y norpatagónicas como límite de la civilización, al tiempo parte del desierto y último bastión frente a su amenaza, reflejan con aproximada claridad el modo en que se estructuraron las polaridades a las que nos estamos refiriendo. Nacida durante las campañas de conquista en el último tercio del siglo XIX, la historiografía de la «guerra contra el indio» se presentó como una confrontación épica entre la civilización y la barbarie, representadas una y otra por dos totalidades percibidas como internamente homogéneas y radicalmente heterogéneas entre sí. El ejército conquistador fue blanqueado retrospectivamente en la literatura y la cultura popular, en la figura del gaucho fortinero, y elevado en tanto agente capaz de dotar a la nación de grandes extensiones de tierra disponibles para que la inmigración europea pusiera en funcionamiento su producción.

Si la historiografía de la frontera ha mostrado un panorama mucho más complejo, surcado por intercambios de distinto orden y dinámicas políticas y diplomáticas no reducibles a la polarización extrema que expresa la narración tradicional⁴, la visión predominante continúa encontrando en ese espacio, aun en las miradas más sensibles a la tragedia del genocidio, una heterogeneidad absoluta entre *indios* y *cristianos*. En esta polaridad, desde la mirada retrospectiva, los argentinos son identificados con

El ejército conquistador fue blanqueado retrospectivamente en la literatura y la cultura popular

4. Ingrid de Jong (comp.): *Diplomacia, malones y cautivos en la Frontera Sur, siglo XIX*, Publicaciones de la SAA, Buenos Aires, 2016.

los conquistadores y estos, con la civilización europea. Poco importa que los argentinos actuales sean, de hecho, descendientes de conquistadores, de conquistados y de quienes no son ni una ni otra cosa: el *nosotros* está establecido en función del triunfo de la expansión del Estado y la civilización. Este *nosotros* que arranca el desierto a la barbarie es pensado con rostros que se parecen a lo que la mirada retrospectiva entiende como propio de lo argentino «típico». Con los rostros y, también, con las conductas y moralidad con que los argentinos se imaginaron a sí mismos 50, 100 o más años después. El anacronismo es una condición necesaria para poder construir una continuidad entre esas personas del pasado nacional (y no otras) y un *nosotros* presente, amenazado a su vez por reactualizaciones de la barbarie.

La amenaza tiene, también dentro de las narrativas de la frontera, su expresión más potente en el *malón* mapuche⁵. El *raid* de saqueo sobre estancias y poblaciones no indígenas es concebido como un ataque unilateral y permanente de hordas de piel oscura, enemigas del progreso y de la nación, sobre poblaciones percibidas como más similares, en su piel, pero también en los valores que articulan sus vidas, a los argentinos contemporáneos. Como señalara un escritor de mediados del siglo pasado refiriéndose a la conquista del territorio mapuche, este pueblo «era el dueño de unas tierras hostiles que los argentinos, es decir, los extranjeros e hijos de extranjeros, conquistamos con nuestra sangre y trabajo»⁶. No cabe aquí reseñar las investigaciones que han complejizado la naturaleza de la violencia interétnica en la antigua Frontera Sur⁷. El punto son las sucesivas reactualizaciones, desde una relación metonímica entre el malón y los pueblos indígenas del siglo XIX que, transcurrido más de un siglo, reemerge alrededor de situaciones de conflictividad que involucran a pueblos originarios y se extiende más allá, al conjunto de los sectores incluidos en el polo racializado del esquema europeos/no europeos⁸.

5. G. Cordero: *Malón y política. Loncos y weichafes en la Frontera Sur (1860-1875)*, Prohistoria, Rosario, 2019.

6. Enrique de Gandía (1945) en Norberto Ras: *La guerra por las vacas*, Galerna, Buenos Aires, 2007.

7. Entre otros, Sebastián Alioto, Juan Francisco Jiménez y Daniel Villar (comps.): *Devastación. Violencia civilizada contra los indios de las llanuras del Plata y del Sur de Chile (siglos XVI a XIX)*, Prohistoria, Rosario, 2018; Florencia Roulet: «Violencia indígena en el Río de la Plata durante el periodo colonial temprano: un intento de explicación» en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2018.

8. I. de Jong y G. Cordero: «El malón en contrapunto. Dinámicas de la diplomacia, el comercio y la guerra en la Frontera Sur (siglos XVIII y XIX)» en Gabriel Di Meglio y Sergio Serulnikov (comps.): *La larga historia de los saqueos en la Argentina. De la Independencia hasta nuestros días*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2017; W. Delrio: «Estado y pueblo mapuche en Argentina» en *Anales séptima serie* Nº 13, 2017.

Se ha señalado el uso del término «malón» en diversas coyunturas críticas que implican la movilización masiva de multitudes, percibidas como «negras», que ponen en acto la naturaleza frágil del proyecto de Argentina homogénea y europea⁹. La irrupción que pone en riesgo los espacios protegidos de la barbarie, metonímicos a su vez del fuerte fronterizo sitiado por la horda, expondría la fragilidad del proyecto poniendo a la luz los cuerpos racializados que el imaginario ha negado. Como ejemplo de ello, un editorialista describía hace poco Buenos Aires en un matutino de esa ciudad como «esta belleza que gozamos hoy, siempre cercada por salvajes que la quieren destruir»¹⁰. La imagen del malón, como la del fortín sitiado, es actualizada y resignificada como amenaza a la argentina europea, resguardo a su vez de la civilización y el progreso frente al atraso y la barbarie, reflejándose ambas polaridades en el color de los cuerpos.

La reemergencia sucesiva de estos tópicos, donde el anacronismo de la imagen de la ciudad sitiada y el malón pareciera conservar un núcleo de sentido a pesar de las profundas transformaciones de la sociedad argentina en el siglo y medio que aproximadamente lleva desde su consolidación como Estado. Aunque se ha señalado al movimiento peronista, desde mediados del siglo xx, como una ruptura profunda con la narrativa de la Argentina europea, la tensión que vehiculizó parece haber sido bastante más ambigua en su discursividad explícita¹¹.

En ella, el país siguió concibiéndose como fundamentalmente homogéneo y europeo, en línea con el ideal construido por el conservadurismo liberal en el siglo anterior. Si algunos intelectuales del primer peronismo reivindicaron el carácter «mestizo» del país, remitieron fundamentalmente a un ideario hispanista conservador, apologético de la conquista española. El «mestizo», por cierto, remitía a la mixtura de indígenas y españoles pero manteniendo a ambos polos como previamente homogéneos, reforzando lo ya señalado respecto a europeos/no europeos como eje ordenador, incluso si era trascendido imaginariamente en este caso.

Se ha señalado el uso del término «malón» en diversas coyunturas críticas que implican la movilización masiva de multitudes, percibidas como «negras»

9. Gastón Gordillo: «Se viene el malón. Las geografías afectivas del racismo argentino» en *Cuadernos de Antropología Social* N° 52, 2020.

10. Alberto Amato: «Hace cinco siglos tomaba forma Buenos Aires» en *Clarín*, 3/2/2021. (Agradezco la referencia a Fabio Wasserman).

11. G. Gordillo: ob. cit.; D. Lenton: «The Malón de la Paz of 1946: Indigenous Descamisados at the Dawn of Peronism» en Matthew B. Karush y Oscar Chamosa (eds.): *The New Cultural History of Peronism: Power and Identity in Mid-Twentieth-Century Argentina*, Duke UP, Durham, 2010, pp. 85-111.

Otras corrientes, especialmente posteriores al final de la primera experiencia de gobierno peronista, se acercaron más a nociones de «mestizaje» similares a las construcciones hegemónicas de identidad de otras naciones latinoamericanas. Pero estas propuestas jamás llegaron a cuajar en una narrativa consistente que pudiera rivalizar con la del «crisol de razas... europeas» y, por otro lado, suponían y suponen la reintroducción del supuesto de homogeneidad subyacente y negación de la diversidad del país. El modo en que, en ocasiones, políticos e intelectuales peronistas han abordado reclamos de pueblos originarios sustenta esta afirmación: el rechazo en virtud de su inadecuación a una nación formada por iguales donde la movilización particularizada es objeto de sospecha y amenaza los muros que protegen a la nación.

Sin embargo, la orientación popular del peronismo y la construcción de su movilización masiva como seña identitaria en el campo político nacional implicaron la puesta en tensión de hecho del mito del «crisol de razas... europeas». De este modo, y aunque la historia del peronismo supone también sus propias reactualizaciones de los tópicos del malón y el fortín sitiado, la puesta al día del mito corrió especialmente por cuenta de sus adversarios. Aunque no por primera vez, desde mediados del siglo xx los límites del proyecto de la Argentina europea se hicieron cada vez más evidentes. Sin articular un verdadero proyecto alternativo de identidad nacional, conviviendo ambiguamente con el hegemónico, el peronismo dejó una marca profunda que acompaña al país hasta hoy y que contribuyó a la conformación de una identidad de «clase media»¹², que expresaba menos una estricta situación de clase que una condición moral, como reserva de esa Argentina europea y civilizada cercada por la barbarie de piel oscura.

Con ello, comenzó además un proceso contradictorio y complejo, que continúa hasta el día de hoy, en el que lo que se concibió como identidad nacional deviene progresivamente en una identidad particularizada, que convive conflictivamente con otras que reintroducen particularidades negadas por el proyecto homogeneizador o reformulan un *nosotros* mayoritario que desmiente de hecho la blanquitud argentina. El mito de la Argentina europea comenzó a desmontarse hace más de medio siglo y su viabilidad histórica se mostró progresivamente imposible. Desde el comienzo del ciclo democrático, en la década de 1980, las sucesivas crisis y los rostros racializados que encarnaron sus consecuencias más dramáticas han reactualizado con fuerza las imágenes del malón, el atraso y la amenaza. Pero, también, estas décadas han sido las

12. Ezequiel Adamovsky: *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*, Planeta, Buenos Aires, 2009.

del progresivo reconocimiento de identidades negadas, entre ellas las de pueblos indígenas y afroargentinos, que alcanzaron una visibilidad desconocida hasta el momento.

El proyecto histórico que asoció la ciudadanía con el progreso, y a este con una sociedad homogénea y de piel clara con un imaginario europeo como centro, pareciera estar dando sus últimos pasos. No es sorprendente por ello que sus nostálgicos tiendan a explicar la historia de las últimas décadas en términos de decadencia. Esto es cierto en miradas políticamente conservadoras pero, también, en otras que suelen considerarse progresistas. Los modos en que se anudaron históricamente el progreso y el atraso con las formas de lidiar con la diversidad, con la alteridad y la identidad, explican al menos parcialmente esta coincidencia. También con las características de ese proyecto histórico se vincula que la relación entre racismo y nacionalismo sea menos lineal de lo que en ocasiones se supone, tomando otras naciones como modelo. No son pocas las ocasiones en que los discursos racistas aparecen asociados a identificaciones políticas que se asumen «cosmopolitas» y explícitamente hostiles al nacionalismo, precisamente porque la «normalidad» con que se cotejan las identidades es asociada a un ideal externo, europeo.

La sociedad de comienzos del siglo XXI es en efecto más diversa y plural, ha visibilizado como nunca antes la inadecuación del mito fundante y, simultáneamente, ha defraudado las expectativas de desarrollo que también contribuían a construirlo. La imagen del fortín sitiado por la horda, que obtura el progreso y el desarrollo, goza aún de vigencia con su dinámica excluyente y racializada. Pero la propia ambigüedad de las líneas de color ha permitido que el deseo de progreso e inclusión sea también lo que orienta a los imaginarios sitiadores, desanudando las ideas de barbarie y negritud. El final del mito de la Argentina europea que se percibe y la ausencia de alternativas capaces de ocupar su rol hegemónico perdido quizás sean un activo de la sociedad argentina y puedan prefigurar una nación ordenada sobre la pluralidad, y ya no sobre una identidad homogénea y excluyente, que niega a la vez que produce las segmentaciones que la conforman. ☐

Bolivia: el imaginario racial «blanco» bajo el gobierno de los «indios»

Rafael Loayza Bueno

Si bien suele ponerse el foco en las identidades indígenas, resulta productivo pensar cómo se ha construido en Bolivia la «identidad no étnica» de los «blancos», que da cuenta de las visiones de la elite heredera del poder colonial. Así se evidencia también cómo ha operado esta identidad durante el ciclo político liderado por Evo Morales y los movimientos sociales de base indígena campesina, federados alrededor del Movimiento al Socialismo (MAS). Los clivajes étnicos son en Bolivia directamente políticos y sirven para pensar un destino compartido.

En mayo de 2020, durante el gobierno interino de Jeanine Áñez, el ministro de Minería Fernando Vásquez dijo en una entrevista que no cumplía las especificaciones de identidad mínimas para ser militante del Movimiento al Socialismo (MAS), pues tenía «los ojos verdes y la tez blanca»¹. El arrebatado comentario resultó de una pregunta periodística que le endosaba un pasado *masista*. Y es que el pasajero gobierno de Áñez pretendía diferenciarse del partido de Evo Morales incluso, o sobre todo, desde el imaginario racial. Paradójicamente, el despropósito de las declaraciones del ministro le valió más críticas por «creerse blanco» —cuando en teoría no lo era— que por ser «políticamente incorrecto». Y

Rafael Loayza Bueno: es comunicador social y sociólogo especialista en etnicidad, racismo y socialización política. Tiene un máster en Teoría Social por la Universidad de Bristol. Se desempeñó como profesor de Sociología y Teoría Social en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y la Universidad Católica Boliviana (UCB). Es autor, entre otros, de *Las caras y taras del racismo: segregación y discriminación en Bolivia* (Plural, La Paz, 2018) y *Halajtayata, racismo y etnicidad en Bolivia* (Konrad-Adenauer-Stiftung, La Paz, 2010).

Palabras claves: «blancos», etnicidad, indígenas, racismo, Evo Morales, Bolivia.

1. «Ministro de Minería dice que por sus ‘ojos verdes’ no cumple ‘requisito’ para ser masista» en *Página7*, 29/5/2020.

es que en Bolivia la personificación del *q'ara* (blanco o blanco-mestizo) es todavía certificada con mayor escrúpulo que la del *t'ara* (indio o indio mestizo), pues ser «blanco» involucra ventajas en el usufructo del ingreso, la educación, la salud, los servicios básicos e incluso, la «facha». Es cierto que sus prerrogativas en el campo político han menguado radicalmente desde la llegada del movimiento indígena al gobierno. Sin embargo, descontando este dominio, ser «blanco» sigue siendo, en cierto modo, un certificado de éxito que incluso funciona cuando la realidad contradice el prejuicio². Ciertamente, es obvio que el color de piel no es el factor causal de la segregación y discriminación bolivianos, y que la polarización étnico-racial es el resultado de la calidad poscolonial de la sociedad y de la incapacidad de la gestión pública de resolver los problemas de diferenciación.

El caso del ministro racista retrata la paradoja de que la «raza» del blanco deba ser sujeta a verificación por las ventajas que produce en quien se personifica como tal, y que el imaginario racial sea en Bolivia un alegato de estatus que estaciona a quienes pretenden descollar en el escalafón social. Es decir, es un mecanismo de control social para administrar o, eventualmente, mitigar el poder. Esta paradoja fue representada por la activista feminista María Galindo en un perfil desenfadado de la ex-presidenta Áñez que prácticamente denunciaba que ella, como muchos mestizos en busca del ascenso social, había aprendido de niña «a odiar el color de su piel y sus cabellos». La evidencia para aquella puntualización residía en que la mandataria tenía el cabello teñido de rubio: «Su rubificación no puede ocultar los pómulos y los ojos rasgados, de un origen que la ha colocado en la historia como enemiga de sí misma. Su odio a lo indio es de todos los odios el más doloroso, porque es un odio contra sí misma»³.

Así, para escalar en un país poscolonial donde la diferencia étnica es marcada, el peldaño más recursivo del «blanqueamiento» femenino sería, en palabras de Galindo, la «rubificación». En igual sentido, los varones poscoloniales indígenas y mestizos ascienden de la mano de la selección de parentesco mediante la búsqueda de relaciones interétnicas. Casi con la misma racionalidad de la presidenta, que impugnaría sus cataduras raciales por teñirse el cabello, los opositores a Evo Morales le adjudicaron la negación de «su gente» cuando se hizo pública su relación con Gabriela Zapata, una joven también «rubificada». Los críticos tildaban de embustero al indígena más prominente del país por tener de pareja a una «rubia» y criticaban, con el mismo impulso, a la joven por «teñida», en un esfuerzo paralelo por, precisamente, invalidar su blancura.

2. Por ejemplo, un comerciante de la calle Uyustus puede tener más dinero que varios «jailones» de la zona de Achumani; pero como luce como «indio» será tratado con prejuicio.

3. «Jeanine, por María Galindo» en *Lavaca*, 19/12/2019.

Anne McClintock diría que, en el fondo, el cabello teñido de las mujeres de Bolivia alimenta el fetichismo poscolonial de ellas como objeto de sujeción y que, más allá de representar una elección personal, es la evidencia de un mecanismo de control tendiente a la regulación de lo indígena⁴.

Está claro que en Bolivia *ser blanco* es una manifestación de superioridad y que *creerse* tal cosa lleva a una fiscalización pública, pues una forma de menos-

**En Bolivia *ser blanco*
es una manifestación
de superioridad
y *creerse* tal cosa
lleva a una
fiscalización pública**

preciar al poderoso es singularizarlo de «indio». Ahora bien, aunque el «blanco» parezca representar una serie de atributos físicos (tonalidad de la piel, fenotipo, etc.), «actuar» como tal no es tanto un asunto de tinte cuanto de maneras, idioma, lugar de residencia y posición económica. Sin embargo, para Richard Dyer, las distinciones precisas asociadas a «ser percibido» como «blanco» exaltan dos características que pueden ser autenticadas: «el pelo rubio y los ojos azules»⁵; atributos

que el ministro decía tener y que les eran negados tanto a la presidenta como a la ex-novia de Morales. David Lockwood diría, conclusivamente, que el imaginario racial es una dimensión creativa y simbólica que ordena el mundo especificando tanto privilegios y atributos, como obligaciones y defectos⁶. Es, como hemos visto en los ejemplos citados, un recurso disciplinario que sitúa a los grupos «en el lugar donde deberían estar».

Ahora bien, la llegada del MAS al poder ha dislocado el imaginario racial del blanco, pues es como si una de esas prerrogativas (aquella que produce más potestad) le hubiese sido arrebatada. Ciertamente, hasta antes de Morales el dominio de los «no indígenas» en Bolivia se producía en casi cada aspecto de la vida social. Si embargo, el ejercicio de la Presidencia del Estado y la prominencia de lo étnico, que incluye la denominación como «plurinacional» del «nuevo país», hizo que los castellanohablantes⁷ comenzaran a imaginarse también en términos raciales. Antes del Estado plurinacional, los «no indígenas» se veían a sí mismos, tal como los «blancos» en la generalidad de las sociedades occidentales, como «gente común». Concebirse de otra forma habría revertido la concepción liberal de que todos somos iguales y conducido a una profunda inversión del mito de la igualdad⁸.

4. A. McClintock: *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, Routledge, Nueva York, 1995, p. 193.

5. R. Dyer: *White: Essays on Race and Culture*, Routledge, Nueva York, 2017, pp. 43-44.

6. Cit. en Nicos Mozelius: «David Lockwood» en Rob Stones: *Key Sociological Thinkers*, Palgrave, Londres, 2008, pp. 197-198.

7. El término utilizado para categorizar a los descendientes de los españoles que no abrazan una etnicidad precolombina parte de su lengua materna (tal como los aymaras, quechuas, etc.). El término «españoles» obviamente los singularizaría de forma incorrecta.

8. bell hooks, cit. en R. Dyer: ob. cit., p. 2.

Aunque ciertamente el color de la piel tiene más una afinidad electiva que una relación causal con la situación socioeconómica, y el imaginario racial funciona en muchos casos por encima de la realidad, Bolivia se lee de manera simplificada como un país de «blancos» potentados, descendientes de españoles, e indígenas originarios, pobres y explotados. Obviamente, tanto el imaginario como los hechos (la distribución de la riqueza en términos étnicos y raciales) son más bien producto de las secuelas de la ocupación española, pues las políticas de sujeción de los habitantes originarios (la servidumbre y la esclavitud) incidieron en una distribución del ingreso que hoy está estructurada de manera diferenciada. Así, la mayoría de los indígenas en Bolivia viven bajo la línea de la pobreza. El peso de este hecho establece de manera dual dos percepciones sobre los «blancos»: una es impuesta por los «otros», es una personificación (una encarnación) nacida de la exaltación de la diferencia que precisamente los impugna como «abusivos» y responsables de deudas históricas para con los originarios. La otra es una autoafirmación, un parecer propio que los ocupa con sentimientos de superioridad, pero también de culpa. Estas reducciones estaban claramente compartidas por los procesos recíprocos de autoafirmación y personificación, hasta que la toma del poder político por el MAS y los movimientos sociales que federa transformaron la tensión en una competencia por la prevalencia en el poder.

Así, existen dos dimensiones del imaginario racial de los «blancos» en Bolivia: la personificación hecha por los «otros» y derivada de la categorización social, y la representación propia producida por las aspiraciones de la autoafirmación. Metodológicamente hablando: (a) la «personificación» es un proceso extensional, pues es la certificación de la otredad en función de las aspiraciones propias de «ser». Es una categorización potencialmente excluyente (racial), que parte de una lectura prejuiciada de los «otros», de su superficie. Pero también es una encarnación, una internalización y aceptación de que «uno es», en parte, lo que los otros «permiten que sea». Es por esto que es tan física, porque lo que los «otros» saben de uno es, apenas, lo que pueden ver o escuchar en una dimensión ligera. (b) Por el contrario, la «autoafirmación» es una conducta activa necesariamente representativa del carácter «inclusivo» de la identificación, pues el sujeto toma la iniciativa de la construcción de su «identidad». Entonces, externaliza su identidad buscando legitimidad de la otredad. Así, los «otros» aceptan los aspectos más compatibles de las aspiraciones del sujeto. El ascendiente étnico es una identidad autoafirmada, pues se produce de forma intencional a partir de la lectura de la genealogía personal. Es un proceso primordialmente inclusivo, de construcción de parecidos de seguridad que no solo le dan pertenencia al sujeto, sino que le permiten agruparse con otros como él.

Personificación

La personificación es también un proceso de encarnación, de representar lo que los «otros» piensan de uno

Como hemos dicho, la personificación es también un proceso de encarnación, de representar lo que los «otros» piensan de uno en dimensiones tanto físicas como sociales⁹. Ciertamente, los «blancos» de Bolivia se encarnan en los prejuicios de los indígenas tanto como en las narrativas de su posición y función en la sociedad poscolonial. Analizaremos tres representaciones con implicaciones políticas: (a) un sentido físico de superioridad estética, (b) un estatus social vinculado a su situación económica y (c) la narrativa respecto a su competencia y sus deudas históricas que politiza su imaginario racial, por los sentidos diferenciados de destino y origen común.

(a) En 2018, coordiné una investigación empírica (una encuesta en las ciudades de La Paz y El Alto) sobre imaginarios raciales y su relación con la política para el Centro Boliviano de Estudios Sociales y de Comunicación (CIBESCOM) de la Universidad Católica Boliviana (UCB)¹⁰. Este estudio reveló que el hombre y la mujer «blancos» son considerados como apetecibles en la selección de parentesco, tanto por indígenas como por quienes niegan tener ascendiente étnico. Los datos mostraron que 66% de varones y 62% de mujeres aymaras preferían tanto al hombre como a la mujer «no indígenas» como pareja ideal. La selección se basó en una batería fotográfica en la que los entrevistados debían escoger apoyados simplemente en la percepción del atractivo. Claro que esta declaración de superioridad es algo más que un acto de apreciación subjetivo: es un alegato político que simboliza el fetichismo de clase, género y poder racial del «blanco» en la sociedad poscolonial¹¹. Así, el hecho de que las reinas de belleza que representan a Bolivia en los concursos internacionales hayan sido a lo largo de la historia mujeres castellano-hablantes, «blanconas» y, en su mayoría, de Santa Cruz u otras regiones del Oriente boliviano es, antes que una anécdota, una cuestión política.

(b) Por otro lado, el estudio mostró la afinidad electiva que existe en Bolivia entre las identidades étnico-raciales y la clase social. En este contexto, el imaginario racial situó a los «blancos» como «profesionales», «citadinos»,

9. R. Dyer: ob. cit., p. 14.

10. R. Loayza Bueno (coord.): «Los rostros, los lastres y la razón del racismo habitual» en *Las caras y taras del racismo. Segregación y discriminación en Bolivia*, CIBESCOM, UCB «San Pablo» / Plural, La Paz, 2018.

11. A. McClintock: ob. cit., p. 78.

«propietarios» y «ricos». Asimismo, en el escenario de los prejuicios condescendientes, 55% los matizó como «emprendedores», «cultos y educados» e «inversionistas en Bolivia». Obviamente, también fueron exaltados en cuantías relevantes (44,7%) con etiquetas desfavorables tales como «abusivos», «aprovechadores» y «explotadores». La suma de tales atributos, benignos y maliciosos, construye la narrativa de los «blancos» como seres indistintamente gentiles o intemperantes, pero poderosos. En este punto, la encuesta del CIBESCOM mostró la simplificación más política de todos los imaginarios, cuando encajó a los castellanohablantes («blancos») en la burguesía más insigne. Así, tenemos que los no indígenas han internalizado su estatus económico en la denominación más política de la clase social: 76% de ellos se considera a sí mismo un «capitalista». Ante tal afirmación, es natural que los «blancos» declaren que la asociación de empresarios es la «institución social que más aporta al país» (63%). Ya en la interpretación de estos datos, y en el análisis de las personificaciones opuestas, podemos decir que los «no indígenas» son imaginados como «poderosos», «autoritarios», «burgueses» y «capitalistas», en oposición a la encarnación de los indígenas que son situados como «explotados», «insurrectos», «proletarios» y «socialistas». Esto hace que la conjunción entre el ascendiente étnico y la condición económica esté ideologizada y, por lo tanto, profundamente politizada.

c) El estudio de la UCB también mostró que al estar diferenciado el sentido de origen común (unos creen descender de los habitantes originarios de la tierra y los otros de sus conquistadores), y dado que esta partición se correlaciona positivamente con la distribución de las clases sociales (los «blancos» son ricos, los indígenas son pobres), el sentido de pertenencia tiene un carácter también desemejante. Es decir, mientras los indígenas reclaman tener un ascendiente «indígena originario» que les daría ciertas prerrogativas sobre el derecho privilegiado del país (si es que se lo puede decir así), por extrapolación, los «blancos» declaran una pertenencia basada en su competencia histórica, económica y cultural, y entre ambos existe la percepción de que el «otro» es ajeno a su cuna de origen y a sus aspiraciones de destino.

Autoafirmación

En los censos de 2001 y 2012, ante la pregunta que exploraba su pertenencia a una de las 36 naciones o pueblos originarios de Bolivia, 38% y 58% de «castellanohablantes», respectivamente, dijeron no pertenecer a «ninguna etnicidad». La respuesta a esta pregunta tuvo un efecto político en el imaginario racial de los «blancos», pues ellos no encontraban (el Estado no les proveía)

una categoría de pertenencia diferencial en la pluralidad del país¹². Por cierto, los datos mostraron que si para los indígenas la adscripción étnica es un acto de afirmación de ascendiente común, para los «no indígenas» la «negación» de su condición étnica es la que tiene carácter público. En este punto, no solo me refiero a cómo los castellanohablantes escogieron en las encuestas del Instituto Nacional de Estadística (INE) entre las opciones de ascendiente étnico aquella que no se anexa a grupo alguno, sino a las implicaciones políticas derivadas de semejante elección; al hecho de que la gestión pública, en aras de edificar la pertenencia de los sectores populares indígenas excluidos, haya construido la narrativa de que los blancos son los «ningunos» de Bolivia.

¿Será que la falta de identidad social de los castellanohablantes, por debajo de la nacionalidad boliviana, ha generado una sensación de exclusión en su imaginario racial? ¿La movilización inusual y vigorosa de las clases medias en el referéndum del 21 de febrero de 2016 contra la posibilidad de reelección, o en la caída de Evo en noviembre de 2019, tiene que ver con la politización de este imaginario? ¿Cuánto de este constructo ha robustecido las tendencias racistas de grupos tales como la Resistencia Cochala o el movimiento regionalista religioso liderado por Fernando Camacho en Santa Cruz? Permítanme aportar algunas respuestas.

En los últimos años de Morales en la Presidencia del país, las preferencias mayoritarias de quienes negaban tener ascendiente étnico (los «ningunos») referidas a la representatividad estatal y a la oferta electoral aparecen como opuestas a las preferencias de los «indígenas», que se sentían representados por la calidad plurinacional del Estado y mostraban su apoyo al MAS. La encuesta del CIBESCOM indagó sobre este asunto¹³. Entre las preguntas,

12. En este punto, es importante hacer una aclaración. Muchos han criticado las boletas de los censos de 2001 y 2012, atacando puntualmente la metodología para indagar la identidad en ambos procesos. Estas críticas señalan como error el hecho de que ninguno de los dos cuestionarios tuviera entre las opciones de respuesta la categoría «mestiza». Estos argumentos están afincados en el supuesto de que los procesos de mestizaje habrían diluido los sentimientos autoafirmativos en Bolivia. Por lo tanto, 62% de bolivianos que dijo pertenecer a las comunidades étnicas (2001) o 42% que declaró ser «indígena originario campesino» (2012) serían resultado de una distorsión ocasionada por la falta de la alternativa de una pertenencia híbrida. Sin embargo, estos análisis pasan por alto el hecho de que la categoría en cuestión (mestiza) tiene dos características: (a) es un concepto de personificación racial (tal como lo indígena y lo blanco) y no de autoafirmación étnica, pues su expresividad describe simplemente el color de piel, el lenguaje y la vestimenta. Como hemos dicho, tenemos que distinguir entre autoafirmación étnica y personificación racial. Al respecto, el censo de 2001 incorporó entre sus preguntas la cuestión de si los bolivianos se identificaban con un origen aymara, quechua, guaraní u otro, pregunta que claramente buscaba establecer la genealogía de los entrevistados y no tanto su personificación racial; (b) desde mi punto de vista, el censo de 2012 reemplazó la pregunta de autoafirmación étnica por una consulta confusa que mezcló autoafirmación, personificación y clase social en una búsqueda que pudo haber generado varias respuestas diferentes en los mismos encuestados, pero limitó al examinado a responder con un sí o un no: «¿Pertenece a alguna nación o pueblo indígena originario campesino o afroboliviano?».

13. R. Loayza Bueno: «Los rostros, los lastres y la razón del racismo habitual», cit.

se les pedía a los paceños que señalaran la forma de organización del Estado que preferían, poniendo como alternativas la «república» y el «Estado plurinacional». 67% de quienes dijeron haber votado por Morales en 2014 (90% de ellos, aymaras) dijeron preferir el Estado plurinacional. Contrariamente, 76% de quienes habían votado en oposición (85% decía no tener ascendiente étnico) escogieron la república. Este dato es notable, pues ese término había desaparecido de la nominación del Estado nueve años atrás. Si a estos datos le agregamos la proposición (ya empírica) de que existe una correlación positiva entre la carencia de identidad étnica y el voto opositor al MAS en la que 8,3 de cada 10 «no indígenas» votaron por las alternativas opuestas en las elecciones generales de 2005 y 2009¹⁴, entenderemos la dimensión profunda de los imaginarios raciales en la política boliviana.

Asimismo, estos datos nos permiten deducir que las comunidades sociales de la Bolivia contemporánea no solo están diferenciadas por su ascendiente y sentido de origen común —por su percepción intersubjetiva de ser originarios o extranjeros—, sino también por su cultura política y sentido de destino común. Así, los bolivianos parecen estar parcelados entre «indígenas» plurinacionalistas y «no indígenas» republicanos, que más allá de sentirse primordialmente bolivianos, no avizoran un destino común a través de la política. Uno de los efectos prácticos de que las comunidades sociales en Bolivia tengan un sentido de origen y destino común diferenciados son las tensiones axiomáticas en la categorización del «otro». Así, se personifica de manera diferencial a los bolivianos situando racialmente a quien no es afín étnicamente. Estas afinidades producen un sentido de pertenencia (origen común) cuando se establece, por ejemplo, cohesión con quienes comparten el mismo ascendiente: el apellido, el idioma materno, las prácticas culturales y el color de la piel. Asimismo, estas afinidades se refuerzan cuando aquel sentido de pertenencia tiene un propósito también compartido por el grupo (destino común).

El estudio del CIBESCOM ya citado profundizó el análisis sobre los sustratos de este proceso de diferenciación étnica (entre origen y destino común) para explorar las relaciones de estas aspiraciones con el imaginario racial. La idea era analizar la relación entre ascendiente étnico (que es la referencia más simple de sentido de origen común) con las personificaciones más básicas de la racialidad. Así, la boleta de preguntas solicitó a los encuestados ordenarse según las adscripciones de la personificación racial más comunes: indígenas, mestizos

**67% de quienes
dijeron haber votado
por Morales en
2014 (90% de ellos,
aymaras) dijeron
preferir el Estado
plurinacional**

14. R. Loayza Bueno: *Eje del MAS: ideología, representación y mediación en Evo Morales Ayma*, Konrad-Adenauer-Stiftung, La Paz, 2011.

71% de quienes negaban tener identidad étnica se declaró mestizo y solo 23% se vio a sí mismo como «blanco»

o blancos. Los resultados fueron por demás interesantes: 71% de quienes negaban tener identidad étnica se declaró mestizo y solo 23% se vio a sí mismo como «blanco». En el lado de los paceños aymaras, la tendencia mayoritaria fue la adscripción indígena: 53% se definió así, dejando a los mestizos en el orden de 44%. Cabe preguntarse: ¿por qué los blancos tienen más pudor de reconocerse como tales, mientras los indígenas lo hacen con menos tapujos? Al respecto, Dyer afirma que en el contexto de las sociedades poscoloniales existe una construcción fetichista del «otro racializado» que pesaría más sobre los originarios que sobre los descendientes de los europeos¹⁵. Pues bien, en los procesos de personificación de los *q'aras* en Bolivia se produce una conjunción entre recato y vergüenza sobre quienes tienen ascendiente ibérico producto, precisamente, de los procesos de diferenciación poscoloniales. Me explico a continuación.

(a) Los descendientes de los colonizadores monopolizaron el discurso de «autoridad» y «poder», resultante de la ocupación europea que los separa de aquellos que han sido históricamente degradados por los procesos de esclavitud, servidumbre y *ponguaje*¹⁶. Por lo tanto, «no han sido segregados, y eventualmente marcados en el discurso y el lenguaje», merced a sus cataduras raciales. Así, los «blancos» (*q'aras*) aparentan no estar racializados. Hommi Bhabha afirma que este sentido de autoridad ha sido construido a partir de una «compleja estrategia de reforma, regulación y disciplina» que se apropia del «otro» mientras visualiza su propio poder¹⁷. A este sentido de autoridad –presente en el discurso poscolonial– lo llama «mimetismo» y lo define como la representación de la diferencia a partir de la negación del «otro». Negar al «otro» es, entonces, la acción constitutiva de autoafirmarse «uno». Ahora bien, el discurso libertario de 1825 (fundacional de la República) ha hecho que el dominio colonial sea visto como un cercenamiento de las libertades individuales, particularmente de los indígenas. Ciertamente, ha sido construido sobre el sentimiento de culpa del sujeto dominante en una transacción paradójica. La ocupación ibérica había conculcado, por un lado, los derechos y libertades generales de los indígenas, racializados y sujetos a la discriminación y, por el otro, los derechos a la representación política de los españoles nacidos en América (los criollos), también conculcados por cuestiones de linaje. En el momento fundacional de Bolivia, los indígenas y criollos entraron en una colusión de intereses compartidos que, sin disminuir las categorizaciones

15. R. Dyer: ob. cit., p. 45.

16. Trabajo doméstico no remunerado en las haciendas.

17. H. Bhabha: *The Location of Culture*, Routledge, Londres, 2004, p. 122.

inferiorizantes de los «blancos» respecto a los «indios», logró la fundación del país, pues ambos querían desprenderse del mismo yugo. Así, en el momento de la génesis nacional, esta alianza se construyó sobre los preceptos paternos del poder colonial y sobre los sentimientos de culpa del ejercicio de tal autoridad.

(b) Ciertamente, ser descendiente de españoles conlleva una carga histórica de culpa por la opresión indígena, la vergüenza de la genealogía sefardí y la carencia de linaje resultante del criollaje. Sin embargo, aun cuando el «blanco» se niegue a llamarse de ese modo, actúa en el intercambio y la racionalidad social como tal, representando la condición dominante. Pero ya que ser «blanco» es también un acto de certificación de ascendiente europeo, que conlleva suspicacias opresivas, el *q'ara* prefiere el confort de no adscribirse a ningún grupo étnico y escoger el mimetismo de la adscripción racial más neutra: el mestizaje. Esto se produce principalmente porque el dominante tiende a ser más autenticado que el dominado, precisamente por sus prerrogativas de poder. Es decir, ya que el poder deviene de su genealogía, para ejercerlo debe autenticarlo. Otro ejemplo interesante al respecto, además de los citados al principio de este artículo, es que antropólogos, periodistas, cronistas y políticos pusieron en duda la ascendencia indígena de Evo Morales, citando su apellido español y el hecho de que no hablara aymara, o que lo hiciera solo desde que fue encumbrado como presidente de Bolivia (no así cuando era dirigente sindical). Al respecto, Bhabha afirma que este «mimetismo» también «coarta la función estratégica del poder poscolonial», en la medida en que se transforma en una amenaza a ambos: «conocimientos normalizados y poderes disciplinares»¹⁸. Entonces, siendo que los «blancos» están vigilados y autenticados por sus prerrogativas de poder, llamarse uno mismo «descendiente directo de los españoles» lleva la responsabilidad de demostrar una condición frente a la cual la sociedad exigiría evidencia y presentaría suspicacia.

A modo de cierre

La colusión entre el imaginario racial y la clase social muestra a los bolivianos diferenciados (segregados) y jerarquizados (discriminados) a partir de las percepciones sobre la calidad de su economía (formal o informal), el carácter de su trabajo (empleado o empleador) y la función de su oficio (proveedor o consumidor). Precisamente, está claro que los aspectos más internalizados de la racialidad, de los «blancos» (y de los indígenas) tienen que ver con su estratificación de clase y los procesos de diferenciación resultantes de esta. Ciertamente, los «no indígenas» se han apropiado de su condición «mesocrática» y los indígenas, de la suya «popular». A partir del hecho de que los unos estarían aburguesados mientras los otros están

18. *Ibid.*

proletarizados, la politización de la identidad hace que los indígenas prefieran un gobierno del MAS y los «blancos», absolutamente cualquier alternativa a él. Incluso cuando la identidad es variable y volátil, el citado estudio de la UCB muestra con claridad que las aspiraciones de origen y destino común aparecen claramente opuestas en cada uno de los segmentos racializados. Entonces, etiquetar a los «blancos» como «ricos y empoderados» y a los indígenas como «pobres rebeldes» es internalizado como consecuencia de la preocupación de que el «otro» es una amenaza práctica al bienestar propio. Allí, la autoafirmación y la personificación se combinan fijando relaciones específicas de refuerzo en los unos y de resistencia en los otros, las cuales producen la politización del imaginario racial de Bolivia. Estas correlaciones muestran a los no indígenas como poderosos, autoritarios y conservadores capitalistas y a los indígenas como pobres, explotados e insurrectos socialistas.

Dyer diría que el proceso imperial (español en este caso) expresa, en la representación contemporánea de Bolivia, «las identidades de los *blancos* de forma notable». Su imaginario racial está, por fuerza de la historia y la estructuración de la diferencia de clase, copiado de «los roles y funciones» de los españoles coloniales¹⁹. Así que las cualidades del personaje que las convoca y las practica, que representa su rol de «blanco», son el espíritu de la extensión contemporánea del colonialismo. Sin embargo, es un error pensar que la conciliación de la nación boliviana viene de la mano de la extirpación de los no indígenas del poder político. En este sentido, la descolonización del gobierno indígena, diseñada para combatir la anomalía, ha sido ejercitada desde el prisma electoral (desde la reproducción del poder político partidario) y ha derivado en un mecanismo de estigmatización y agravio, antes que de resolución y consenso. Claramente, a las conjunciones preexistentes de la relación entre imaginario racial, que han asociado al castellano hablante con la representación política antónima a la plurinacionalidad, se les han adherido relatos de exclusión social del «blanco» en aras de la preservación de la calidad multiétnica de Bolivia.

Gran parte de los no indígenas se sienten excluidos del Estado plurinacional, por eso lo rechazan en la socialización política, porque este no les ha dado una representación política calificada constitucionalmente. Es más, los ha transformado en sujetos potencialmente nocivos y forasteros en el contexto de la plurinacionalidad. Esto tiene efectos prácticos en el sentido de pertenencia nacional de los «blancos», ya que su apropiación de la nacionalidad boliviana venía de la práctica, tanto literal como figurativa, del acaparamiento histórico. En este contexto, su sentimiento de culpa poscolonial se ha volcado en una conciencia de dislocamiento de su rol central en la historia de Bolivia. Es decir que en la disyuntiva de ser un extraviado o un antisocial, parte de ellos se han vuelto una suerte de «revolucionarios» (o contrarrevolucionarios, según se los mire). ¿Será por eso que fue posible que las clases acomodadas parecieran haberse puesto a la vanguardia y asumido métodos de la protesta social? ☒

19. R. Dyer: ob. cit., p. 45.

Lo bueno, lo malo y lo cholo

*Postales sobre el racismo
desde el Perú (2017-2019)*

Marco Avilés

No hay problema que nos defina mejor en América Latina que el racismo. Desde los insultos que sazonan el día a día de nuestras calles hasta los diseños urbanos que segregan los barrios en nuestras ciudades, las viejas divisiones coloniales conviven con formas modernas de gobernar y de tratarnos basadas en la superioridad de «lo blanco». Somos casi tan expertos en leerlos la piel, el cabello y los apellidos como en negarlo de inmediato. La vida cotidiana está hecha de esa contradicción.

I. Una policía que controla el tráfico de la avenida Javier Prado, en San Isidro, un barrio adinerado de Lima, se para delante de una camioneta a punto de voltear a la izquierda en la misma esquina en que un cartel lo prohíbe. La policía le indica con la mano a la conductora que siga de largo, pero la conductora no le hace caso y acelera hacia la agente. La policía retrocede por el golpe pero se mantiene en el lugar, con una rara convicción que parece reunir experiencia y amor propio. La conductora vuelve a acelerar y su camioneta empuja otra vez a la autoridad. El juego de fuerza, camioneta de lujo empujando a policía chola, se repite una, dos, tres, cuatro, cinco, seis veces... y ahora hay gritos que se pierden en esa noche en que miles de personas intentan

Marco Avilés: es periodista y estudiante de doctorado en la Universidad de Pensilvania. Es autor de *No soy tu cholo* (Debate, Lima, 2017), *De dónde venimos los cholos* (Seix Barral, Lima, 2016) y *Día de visita. Confesiones de mujeres desde el penal Santa Mónica* (Aguilar, Lima, 2007). Página web: <marcoaviles.com>.

Palabras claves: blanco, cholo, racismo, Perú.

regresar a su casa después del trabajo. Pasan conductores al lado, peatones, ciclistas y nadie se detiene. Nadie se exalta salvo alguien que registra la escena desde su coche.

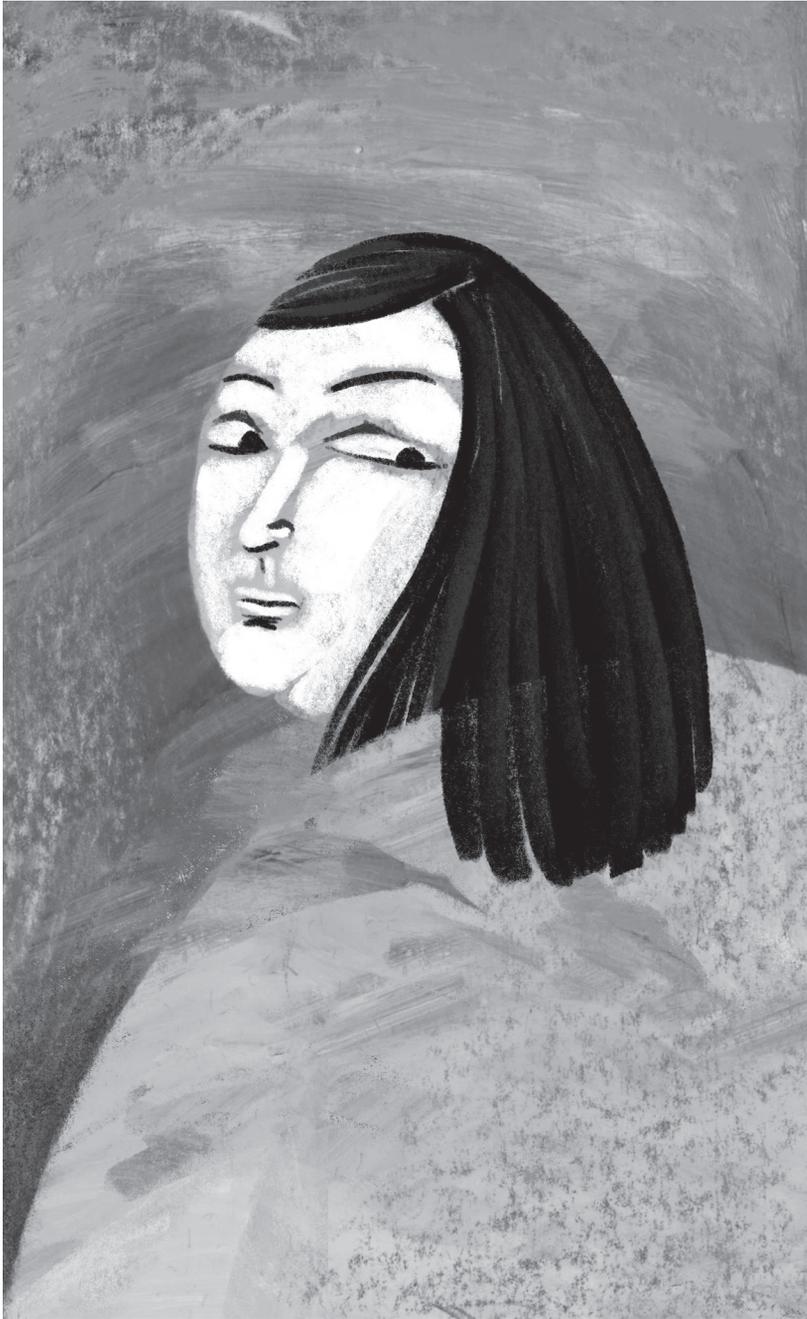
II. Los ingenieros de apellido Colque Huamancuri y Bresciani Camogliano envían sus hojas de vida a una empresa para competir por el mismo puesto. ¿A quién llaman los reclutadores para la entrevista de trabajo? Un equipo de investigadores de la Universidad del Pacífico realizó este experimento para medir la influencia del racismo en el proceso de contratación de personal en empresas privadas. La investigación se llama «Discriminación laboral en Lima: el rol de la belleza, la raza y el sexo» y para realizarla crearon unas 5.000 hojas de vida ficticias y las enviaron a compañías que buscaban empleados. Los postulantes de apellidos de origen europeo y tez blanca que postulaban a puestos profesionales recibieron 120% más de respuestas positivas que los postulantes de tez marrón y apellidos indígenas. Es decir, cuando las compañías buscan profesionales, prefieren con mayor frecuencia a las personas blancas que a las cholos.

¿Qué ocurre cuando una persona blanca y una chola compiten para un puesto de obrero? Según el informe, ambos candidatos reciben similar atención. ¿Cómo se entiende esto? La investigación no revela nada que los peruanos y peruanas no sepamos por experiencia propia. En su libro *Profesionales afroperuan@s en Lima: un drama anunciado*, la antropóloga Liuba Kogan entrevista a un reclutador que confiesa cuán específicos suelen ser sus clientes cuando buscan cubrir puestos de alta gerencia: «En otra empresa también de un grupo importante económico, el gerente de admisión me dijo ‘por favor, también estamos en una empresa privada y ya tú sabes’, me dijo. Acá tienen que estar mujeres del grupo, específicamente que no quiero ninguna *brownie*»¹.

La peruana es una economía pujante que se levanta sobre estas arenas movedizas.

III. Un antiguo comentarista deportivo local describió al futbolista afroecuatoriano Felipe Caicedo comparándolo con un «cocodrilo». Caicedo se enteró del insulto y dijo que sus abogados podrían enjuiciar al comentarista por racista. El cómico Jorge Benavides, célebre en el Perú por ejercer el *blackface* y el *brownface*, anunció que preparaba un programa dedicado al caso Caicedo. Para animar la espera del programa, colgó una foto de la imitación.

1. Universidad del Pacífico, Lima, 2014.



© Nueva Sociedad / Flor Capella 2021

En ella, Caicedo era representado por un hombre bañado en pintura negra cuyos labios postizos eran tan grandes y rojos como salchichas.

Los diarios rebotaron la noticia y también el malestar que la imagen produjo en parte del público. El «humor» de Benavides suele ser tan tóxico que en lugar de hacer reír, enfada. El Ministerio de Cultura dijo en un comunicado: «En el mes de la cultura afroperuana, lamentamos que se sigan representando a las y los afroperuanos a través de imágenes que refuerzan estereotipos y prejuicios raciales». Cuando llegó el día señalado, la secuencia anunciada no salió en el programa. Ni Benavides ni el canal de televisión informaron la razón, y actuaron como si nada hubiese ocurrido. El incidente se diluyó dejando la misma sensación vaga y extraña que deja el tabú en las conversaciones familiares.

IV. El famoso cocinero Gastón Acurio pasea por la Feria del Libro cuando un grupo de niñas de escuela lo detiene para pedirle una foto. Las chicas sonríen y se tapan los ojos con los dedos de una mano haciendo una v. Cuando Acurio postea la imagen en Facebook, se desencadena una lluvia ácida de insultos contra las niñas: «Pirañitas», «Lacras», «Futuras madres adolescentes». La violencia crece como una bola de nieve. «¿Por qué no traen a otras niñas más decentes?», se pregunta alguien. «Seguro no tienen dinero para comprar libros». ¿Qué leen esos comentaristas en la imagen? ¿Qué los lleva a pensar que las chicas son pobres? Las niñas no son blancas. Son cholas, indígenas, mestizas, de piel marrón. Un dato significativo que, para cierta mentalidad, parece haber cruzado las fronteras del orden social. Las niñas marrones no están en su barriada peligrosa, ni en el cerro denunciando que les falta agua, ni están clamando por ayuda ante cámaras tras un desastre natural. Están en la Feria del Libro, ese templo exclusivo del ocio y del ascenso, abrazando al cocinero estrella.

Cuando Acurio postea la imagen en Facebook, se desencadena una lluvia ácida de insultos contra las niñas: «Pirañitas», «Lacras», «Futuras madres adolescentes»

rrones no están en su barriada peligrosa, ni en el cerro denunciando que les falta agua, ni están clamando por ayuda ante cámaras tras un desastre natural. Están en la Feria del Libro, ese templo exclusivo del ocio y del ascenso, abrazando al cocinero estrella.

V. Esta mañana fui a la radio, me acerqué a la caseta del vigilante y entonces se produjo el siguiente diálogo:

- ¿A dónde va?
- A Ampliación de Noticias.
- ¿DNI?

Alcancé mi documento por la ranura de la ventanilla. El vigilante leyó y tomó nota.

—¿A quién está trayendo?

—A nadie.

El hombre asumía que quizá yo era parte de la comitiva de un dignatario o asesor de prensa de alguna persona importante, y que había llegado temprano para esperar a mi jefe. Quien ha ido alguna vez a la radio o a la tele sabe que las cosas son más o menos así: los entrevistados importantes son precedidos por edecanes, guardaespaldas, secretarios. Como nadie me precedía, quizá yo debía ser el empleado. Era lógico.

—¿Entonces adónde dijo que va?

—A Ampliación de Noticias.

—Para qué, ¿ah?

—Para una entrevista. Yo soy el entrevistado.

El hombre arrugó la frente, extrañado, y preguntó como si dudara de todo lo que le había dicho:

—¿Y sobre qué va a ser la entrevista?

—Sobre RACISMO —le dije mirándolo de cholo a cholo.

En un país lleno de problemas graves, el intercambio resulta tan insignificante que parece más bien una muestra de susceptibilidad de mi parte. Pero la insignificancia acumulada ya no es tan insignificante. Y quizá de eso se tratan estas notas.

VI. La mujer que me maquilló antes de la entrevista en la tele observó la tapa de mi libro (*No soy tu cholo*) con curiosidad. Tenía unos veintipocos años, el cabello negro brillante y los ojos adornados con lápiz plateado.

—¿De qué trata? —preguntó.

—Sobre racismo y por qué ya no tengo vergüenza de reconocermelo cholo.

—Ahhh.

La mujer se quedó en silencio, bajó los brazos y sonrió para sí misma.

—¿Te han discriminado?

—Uyyy. Todo el tiempo.

Vivía en Villa María del Triunfo, distrito de inmigrantes del sur de los Andes, y todos los días tomaba el tren para llegar a su trabajo en San Isidro, el corazón de la Lima empresarial. Hacía poco, una mujer que ella definió como «blanca» le dijo «No me toques, chola». Un clásico. Se quedó en silencio un rato más y tras tomar una bocanada de aire me contó que lo que la enfadaba en realidad era lo que le ocurría a su hermanita de 12 años. Cada vez que van al mercado del barrio una vendedora le dice a la niña: «Negra. Negra fea». No la detienen las llamadas de atención. «Negra. Negra fea», insiste la vendedora.

¿Sabía ella que la violencia racial es un delito?, pensé. Técnicamente, la hermana mayor podría traer a la policía y enfrentar a la agresora. Quizá, si grabase la agresión, la evidencia podría servir para que la autoridad detuviera a la mujer racista. Pero sonaba a ciencia ficción. La mujer terminó de echarme polvo blanco en el rostro y, en tanto tardaban en llamarme desde el set, nos quedamos charlando un ratito más sobre ese zumbido común («negra, negra fea», «cholo, cholo de mierda», «chuncho, chuncho salvaje») que acompaña el día a día de millones de personas.

El director del Fondo Editorial del Congreso, Ricardo Vásquez Kunze, propone que el Estado deje de ofrecer sus servicios en lenguas originarias

VII. El director del Fondo Editorial del Congreso, Ricardo Vásquez Kunze, propone que el Estado deje de ofrecer sus servicios en lenguas originarias y que lo haga solo en castellano, pues de otra manera se pone en riesgo la unidad del país. «Si todos saben y hablan castellano la integración fluye con mayor facilidad que si incentivamos que los servicios públicos se brinden en las lenguas originarias de cada colectividad. Por el contrario, no existirá ningún incentivo para aprender el castellano —nuestra lengua integradora nacional— si los shipibos, los aymaras o los asháninkas se acostumbran a recibir los servicios del Estado peruano en su propio idioma».

«Se acostumbran», dice, desde la comodidad de su puesto burocrático, en Lima. El Perú tiene 47 lenguas, 47 acervos culturales, 47 fuentes de riqueza. ¿En qué mentalidad más puede ser peor que tener menos?

El otro día acompañé a un amigo mexicano al hospital de un pueblo de Maine, Estados Unidos. Él habla mixteco, una lengua originaria de Oaxaca. Cuando entró a la sala de emergencia, las enfermeras averiguaron cuál era su lengua y se contactaron con un intérprete vía *online*. Ese hospital de pueblo estaba capacitado para brindar servicios en unas 200 lenguas. No importa si hablas español, francés, mixteco o abenaki: igual te van a atender. Ese pequeño detalle se llama equidad. Todos merecemos los mismos derechos sin importar origen, idioma, religión, sexo. ¿Por qué no podemos aspirar a lo mismo en el Perú?

Lo que dice Vásquez Kunze solo importa en tanto es funcionario público, y en tanto sus imaginaciones podrían llegar a ser políticas públicas. Por suerte, su manifiesto nazi nace desfasado la misma semana

en que la crítica internacional celebra *Wiñaypacha*, la película en aymara del director Óscar Catacora, y el mismo día en que, por una linda coincidencia, el cantante Liberato Kani me comparte un tema suyo en quechua y español.

VIII. Las encuestadoras Apoyo y Datum publican sus resultados sobre los intelectuales con más poder en el Perú. Tres hombres blancos de más de 70 años encabezan las listas. Mario Vargas Llosa, Hernando de Soto, Julio Cotler. No hay mujeres. No hay indígenas. No hay personas afroperuanas.

La librería Crisol prepara una conferencia sobre literatura con cinco panelistas, el espacio suficiente para imaginar una diversidad de voces y experiencias y géneros. Pero los cinco invitados son blancos y varones. No hay mujeres. No hay indígenas. No hay afroperuanas.

El diario *El Comercio* celebra los diez años de su suplemento económico, «Día 1», y les pide comentarios a cuatro caballeros blancos del zodiaco empresarial más uno de origen asiático, como esfuerzo por diversificar. No hay mujeres. No hay indígenas. No hay afroperuanas.

IX. Un estudiante de la Universidad de Lima, una de las más caras del país, entra a clases y comprueba, como si hubiese despertado en una película de horror, que muchos de sus compañeros son cholos. «Mucha gente confundió la UN¹ con la de Lima», escribe en Facebook. «Mi salón parece un museo lleno de huacos». Enseguida sus compañeros celebran la broma en la misma frecuencia.

En el juego neoliberal de las fantasías, la educación pública es entendida como parte del infierno de las clases bajas. La universidad privada, por el contrario, no es universidad sino un tipo de club: el centro de reunión al que acudes para confirmar tu identidad de clase. Y en este juego de las apariencias, educarse, aprender, entender no es necesariamente parte del modelo de negocio.

X. Un periodista de América Televisión recorre las calles con la difícil tarea de auscultar a las inmigrantes venezolanas que encuentra en su camino. «Si algo hay que agradecerle a Nicolás Maduro», dice ante cámaras, al presentar su reportaje, y a continuación se agacha para medirle el trasero a una inmigrante venezolana. «111 [centímetros], muchachos», añade. «Gracias, Nicolás».

2. Universidad Nacional de Ingeniería.

Esta semana la Thomson Reuters Foundation explicó con estadísticas que Lima es la quinta ciudad en el mundo más peligrosa para ser mujer. Como para ilustrar el porqué, el conductor de un programa de Radio Planeta aconsejó a su audiencia de caballeros qué hacer cuando una chica no nos hace caso: «Si la flaquita no quiere», explicó, «la pepeas y listo». Es decir, le pones una pastilla en el trago y procedes a violarla.

XI. Gladys Tejeda creció corriendo para no llegar tarde a clases, en los Andes peruanos, y ahora es uno de los seres humanos más resistentes del planeta. Es chola, maestra de profesión y su dieta de ganadora incluye maca, máchica y chuño.

De niña corría un kilómetro y medio para ir a la escuela, en Junín, como tantos niños de las montañas que los peruanos de ciudad ven, vemos, desde las ventanillas de los carros cuando atravesamos ese país «lejano» de donde venimos los cholos. La fortaleza de Gladys no es solo física. Cuando eres pobre, la vida te entrena sin tu permiso. La paradoja es peligrosa. Las desventajas pueden destruir tu talento o cultivarlo.

Gladys ganó su primera competencia a los 11 años y le entregó el premio (50 soles) a su mamá. 20 años más tarde, esa misma niña ha ganado la maratón de México por segunda vez y ahora le dedica el triunfo al Perú, ese país rarísimo donde los cholos todavía somos vistos con sospecha o desdén, y que a pesar de ello, o quizá por eso, produce incansablemente cholos y cholas universales (de Garcilaso a Vallejo, a Yma Súmac, a Tejeda). La paradoja es que muchas veces se van. Y Gladys también lo ha pensado.

XII. El entrenador de la selección peruana de atletismo de montaña, José Luis Chauca, ofrece una entrevista en vivo, cuando una mujer que no está en el cuadro comienza a gritarle como si Chauca fuese el sirviente que se ha distraído de regreso de un mandado:

—¡José Luis, ven acá!

El entrenador intenta ignorarla, pero la mujer insiste.

—Ya, un ratito —le dice Chauca.

No es suficiente.

—¡¡¡VEN ACÁA!!! —grita la mujer.

La reportera, confundida, interviene:

—Ya viene, ya viene —dice por decir algo. Pero tampoco es suficiente.

—¡YA! ¡¡¡JOSÉ LUISSSS!!!

Es el momento en que uno teme que lo peor (si es que hay algo peor) ocurrirá: que la mujer entrará en escena y agarrará a golpes al entrenador.

—Vaya, vaya —le dice la reportera.

Chauca sale del cuadro corriendo. La cámara registra la amonestación que le suelta la mujer que hace un rato gritaba:

—Oye, si yo te llamo, tú vienes. Anda a buscar la mochila de Karina.

La reportera mira la escena a la distancia y se dirige a la cámara:

—Es la señora Letts y lo ha gritado al pobre José Luis. Se lo llevaron.

La «señora Letts» es Marita Letts, funcionaria de la Federación de Atletismo, y a quien maratonistas como Gladys Tejeda han denunciado en público por su violencia y abierto racismo. El abuso feudal como clima laboral en el Perú contemporáneo. La relación patrón-siervo que sigue vigente.

XIII. En enero de 2016, un vigilante de supermercados Wong se acercó a una clienta que salía de la tienda sin pagar unos productos. La mujer lo negó y le empezó a gritar, llena de cólera: «¿De qué cerro te has bajado, serrano? ¿Qué me puede importar a mí un vulgar portero, un portero de Wong?, por eso te quedarás como portero toda tu vida»³. El vigilante permaneció inmóvil, como en *shock*. La hija de la agresora se puso a llorar en la vereda.

La clienta había trazado con sabiduría la frontera mental que separa al Perú: quienes se piensan «blancos» están a un lado y son intocables; los cholos están del otro lado, en distintas formas de subordinación. Según la gramática de las castas, el vigilante marrón no tiene derecho alguno a dirigirle la palabra a la clienta «blanca». La furia de esta mujer no es irracional. Responde a su educación de casta superior.

Resulta simbólico que el incidente ocurriese en Wong, un supermercado que a través de su publicidad alienta esa ficción. La mayoría de sus anuncios parecen frescos de la vida cotidiana en algún país de fantasía, donde la gente solo es blanca y donde los cholos, mestizos, negros y más hemos sido eliminados durante alguna guerra étnica que desconocemos o vía Photoshop. En las publicidades de Wong, papá y mamá son blancos; mi hermanito recién nacido es blanco; el abuelo y la abuela son blancos; incluso mis muñecas son blancas. Hace unos días, Wong publicó un aviso que saludaba a la familia peruana para celebrar las fiestas patrias. Como era lógico, todos en la

«¿De qué cerro te has bajado, serrano? ¿Qué me puede importar a mí un vulgar portero?»

3. «YouTube: Llamó 'serrano de m...' y 'sirviente' a vigilante en Miraflores» en *Trome.pe*, <<https://trome.pe/actualidad/youtube-llamo-serrano-m-sirviente-vigilante-miraflores-video-1089/>>, 6/1/2016.

imagen eran blancos. Muchas personas se quejaron en las redes sociales usando palabras como: «racista», «discriminación», «Escandinavia».

Lo complicado es que Wong conoce bien a sus clientes reales, que para nada se parecen a los modelos de la publicidad. En junio de 2017, el supermercado lanzó una campaña sobre la amabilidad de sus trabajadores y publicó en Facebook fotos de las personas que compran en sus tiendas. Si los modelos de las publicidades de Wong son repetitivamente blancos, sus clientes son cholos y cholas de todos los colores. ¿Cómo se explica esta contradicción? ¿Los principales consumidores de la publicidad racista son las mismas personas racializadas?

Los publicistas explican con un realismo brutal que la piel blanca es aspiracional en nuestro país, y no dicen nada nuevo. La utopía del blanqueamiento, como definió a este juego el sociólogo Gonzalo Portocarrero, es una institución colonial que floreció durante la República. La idea de que, bajo diferentes estrategias (incluido el matrimonio), una persona negra o indígena puede volverse blanca y así, parte de la élite o casta superior. «Hay que mejorar la raza», decía una tía cuando los chicos de la familia salíamos de fiesta. Lo cual no exculpa en nada que Wong sea una empresa guiada por principios nazis.

XIV. Una manera de medir la extraña prosperidad de Lima podría ser calculando la cantidad de dinero que sus habitantes invertimos o desperdiciamos en enjear nuestra ciudad. Los limeños somos arañas expertas en cubrir con hierro forjado nuestras propiedades: enjreamos nuestros buzones de electricidad, nuestras puertas, nuestras casas, nuestras calles, nuestros barrios. Algunos alcaldes han comenzado a enjear árboles, quién sabe si para protegerlos de los ladrones o para que no se escapen de la ciudad.

Lima es una ciudad de barrotes y de tranqueras, de murallas y de fronteras endiabladas que nos separan o que, para ser honestos, solo resaltan nuestra división⁴. Esto no es normal. O es normal a la limeña⁵. En lugar de enfrentar de manera colectiva las profundas heridas de una larga posguerra que ya dura casi dos décadas, preferimos pelear de manera individual contra un problema cuya solución aparenta estar al alcance: la inseguridad. ¿Somos tan «ricos» o tan «ladrones» que

4. Valerie Falshaw Caverro: «Ciudadanos encarcelados en una metrópoli privada», 19/6/2013, disponible en <www.academia.edu/4395373/privatizacion_del_espacio_publico_LIMA_PERU>.

5. Luis Silva Nole: «Rejas en las calles convierten a Lima en una ciudad inaccesible» en *El Comercio*, 30/5/2015.

queremos robarnos unos a otros? Se salva el que se enreja primero. El Estado también sigue este mandamiento. El Palacio de Gobierno y el Congreso lucen gruesos barrotes pintados de negro. Lo extraño es que los ladrones trabajan dentro.

Las rejas de Lima llamaron la atención de un reportero de guerra acostumbrado a escenarios hostiles como Damasco o Bagdad. «He vuelto a un país donde la clase media para arriba vive detrás de rejas y alambre de púas electrificadas», dijo el periodista Jon Lee Anderson con una mezcla de pena y espanto, en 2015⁶. La Lima que él recordaba, la de los años 70, era una ciudad donde se podía caminar sin necesidad de mostrar el DNI al vigilante de cada cuadra, en cada reja. ¿Qué nos pasó? ¿En qué momento la ciudad que pudimos ser se convirtió en la ciudad que somos ahora?

Las rejas son señales de desconfianza, de miedo, de odio. Son la materialización arquitectónica de lo que pensamos y sentimos y padecemos: racismo, clasismo y una mentalidad tribal o de casta que nos convence de que un conjunto de aldeas separadas pueden llamarse ciudad. En Lima, enreamos y amurallamos todos: los ricos del distrito de La Molina levantan una muralla para separarse de los pobres del distrito de Ate. Levantan rejas las nuevas clases medias de La Perla para separarse de sus vecinos de clase baja de Ciudad del Pescador. Levantan rejas los pobres, que en su pobreza, saben distinguir al que tiene menos del que tiene aún menos, como ocurre en la calle Tacaymano, donde viví, en San Juan de Lurigancho. Las rejas que encarcelan el barrio de mi infancia son el principal cambio urbanístico ocurrido en dos décadas. El parque del barrio no tiene más árboles, pero sí rejas.

En su crónica para el podcast *Radio Ambulante*⁷, el escritor Juan Manuel Robles cuenta la historia de un joven suizo que se mudó a Lima, a inicios de la década de 1970, cuando la ciudad era más o menos transitable, y decidió hacer lo que solo un loco haría: un mapa de calles. El suizo se llama Oliver Perrotet y solo compartiré este fragmento de su historia:

[Dice el presentador:] Solo faltaba imprimirla [la guía de calles], y para esto [Perrotet] necesitaba dinero. Salió a las calles de nuevo, ahora a tocar puertas de empresas. Les ofrecía anuncios publicitarios en el mapa.

Las rejas de Lima llamaron la atención de un reportero de guerra acostumbrado a escenarios hostiles como Damasco o Bagdad

6 J. Lee Anderson: «He vuelto a un país sin líderes nuevos» en *La República*, 7/12/2015.

7. Disponible en <www.facebook.com/radioambulante/>.

Y ahí, pues, el hecho de ser extranjero lo ayudó bastante.

[Dice Perrotet:] Como gringo no tenía realmente restricciones: «Pase señor», ¿no? Aunque tenía yo barba y pelo largo. Pero quizás tal vez por eso, ¿no? Era un personaje un poco fuera de lo común, ¿no?, y que infundía respeto.

Ser gringo, blanco, era una llave que le abría puertas en una sociedad que considera que lo blanco es «serio», «importante», «formal». En esos años 70, Lima era una ciudad más pequeña, con menos cholos, con menos barriadas, con menos rejas, pero su espíritu era obviamente racista.

Los años pasaron. El país se volvió un caos. El adolescente Juan Manuel Robles, que había pasado su infancia en Bolivia, regresó a Lima a inicios de los años 90, en plena época del terrorismo y Fujimori y Montesinos. Los adultos leían los diarios y decían que la economía mejoraba. Eran años de privatización y de liberalización. Los diarios informaban que las combis asesinas (ese símbolo de la descomposición neoliberal del transporte público) comenzaban a matar a tantas personas como Sendero Luminoso y el Ejército juntos. Esta nueva violencia parecía menos importante acaso porque no tenía ideología. Eso creíamos. El caos urbano ayuda a distraer a los ciudadanos mientras las autoridades roban.

Dice el presentador: «Juan Manuel volvió a vivir a la casa de una tía, en un barrio llamado Corpac, de clase media, en el distrito de San Isidro. Y para él, Lima era una ciudad de límites: ‘No cruces esta avenida’, ‘No pares en esa esquina’, ‘No entres a ese barrio’». Son el tipo de indicaciones que te da la gente que te quiere, y lo hacen para protegerte. Total, Lima estaba saliendo de años de violencia. Pero, al hacerlo, creaban una cárcel casi involuntaria...

Juan Manuel: «Y en la mente de un niño es... es realmente poderoso ese límite, ¿no? Es un límite que te paraliza, como dices: ‘¡No!’».

Escuché esta historia mientras conducía, en Maine, entre bosques y lagunas: un paraíso sin mucha gente o un purgatorio sin transporte público. Y extrañé algo que casi ya no extrañaba de Lima. Extrañé ese futuro maravilloso que pudimos construir y que no construimos.

¿Será que esa Lima está oculta en algún lado, en algún mapa perdido, acaso en aquel plano de calles que trazó Perrotet en los años 70? ¿Cómo podemos buscar y recuperar esa ciudad? ¿Será que para lograrlo tenemos que comenzar a desmontar todas las rejas que nos hemos echado encima?

XV. Conoces a una chica linda y educada pero se apellida Quispe. ¿Qué haces? Respuesta: todo lo que quieras, pero jamás la llevas a tu casa. Y menos se la presentas a tus padres.

La página de Facebook MAS NAKI PA' TU KENTUCKY publicó un meme que de inmediato generó una abierta batalla campal en la red, entre quienes calificaban la imagen de racista y entre quienes la defendían⁸.

En medio del caos en que suelen derivar las discusiones en Facebook, los comentarios del post eran una delicia para la interpretación.

Un comentarista llamado Sebastian Barth decía: «Había un comentario de un broder apellidado Siucho o algo así... El broder era todo un marroncito y se creía blanquito... que pendejo».

René Dominguez añadía, por su parte: «Trata de quedar bien pero se avergüenza de su apellido, típico de serranos».

Luis Salgado: «Yo sé que quizás en un momento tenga jefes quispes, mamani, condori, choquehuanca, yupanqui, pero es lo que es, luego yo seré su patrón».

Y así. Chicos muy jóvenes explicando con claridad lo que científicos sociales tardan tesis enteras en describir.

Pero no hay que ir a las redes sociales para corroborar el racismo en nuestros países. Basta ver la televisión o los gabinetes de ministros o recordar anécdotas escolares o los chistes familiares. Si algo describe el racismo en el Perú, es esa mentalidad piramidal que todos tratamos de escalar como podemos para llegar a esa puntita de privilegio donde habitan los «blancos», la casta superior, modelo de éxito y belleza. Lo blanco no es una piel sino una forma de ser en la sociedad: una manera de pensar y de pensar a los demás desde el poder tentador y la dulce hegemonía. En cada sociedad, lo blanco adquiere indicadores específicos: apellidos determinados, fenotipos ligados a los grupos hegemónicos, a sus historias y a sus negociaciones y sus mestizajes, distanciamiento social de grupos minorizados.



8. <www.facebook.com/Masnakipatukentucky/>.

**Barth sabe que está
arriba de Castro,
y Castro lo acepta
callado pero
sabe que, al menos,
está arriba de
Choquehuanca**

Es por eso que el Domínguez del comentario que cité arriba puede «serrear» a Amancio (apellido andino). Y Salgado puede imaginarse patrón de «Yupanqui» (apellido indígena). Domínguez y Salgado no tienen la piel clara, pero actúan como blancos; al menos hasta que llega un comentarista que se apellida Barth y que tiene piel clara (al menos en el videojuego de Facebook) y, por tanto, la autoridad cromática para recordarle a Castro que su nombre es «cagón» y «pa concha» su apellido «es Castro» (un apellido común en comparación con Barth). Nadie insulta «racionalmente» a Barth. Este es el privilegio del «blanco». El «blanco» es inmune, el no color, un agente libre de «impureza racial». Los sucios son los otros, los «marroncitos», los «negritos».

Aprendemos esta gramática en la casa, el barrio, la escuela, sin ser tan conscientes de que la aprendemos. Por eso Barth sabe que está arriba de Castro, y Castro lo acepta callado pero sabe que, al menos, está arriba de Choquehuanca, y, claro, de Quispe.

Intentamos levantar países sobre esta inestabilidad.

XVI. «¿Qué te gusta de ser blanco?», le preguntó el facilitador de un taller sobre antirracismo a un auditorio mayoritariamente blanco en Maine.

Luego hizo lo mismo con quienes se identificaban como negros, asiáticos y latinos.

Las personas levantaban la mano y comentaban en voz alta, mientras el facilitador tomaba notas en un papelógrafo. Las personas blancas respondieron:

- Me gusta ser parte de la cultura mayoritaria.
- No noto mi blancura.
- No estoy especialmente preocupado por mi seguridad.
- Soy escuchado.
- Mis hijos no son señalados.
- Beneficios financieros.
- Estoy representado en la publicidad.
- No tengo que pensar sobre ser blanco.
- Los estándares reflejan mi imagen.

A la misma pregunta, las personas que se identificaban como negros respondieron:

- Mi estilo.
- Mi comunidad.
- La cultura del abrazo.
- Mis raíces africanas.
- Mis curvas.
- La música.

Las personas de origen asiático, a su turno, reconocieron sus idiomas, su espiritualidad. Las personas latinas destacaron la lealtad, el colectivismo, la cultura del almuerzo, la salsa, la diversidad. Y así.

El instructor compartió las respuestas para que todos pudiéramos verlas. Entonces se generó una ronda de comentarios. Quedaba claro que los blancos estaban orgullosos o, por lo menos, cómodos con su poder. Muchos en este grupo preguntaron por qué las personas blancas no habían destacado valores o características culturales. ¿Por qué las personas blancas no estaban orgullosas de su comida o de eso que una persona de la India llamó «espiritualidad»?

«Yo soy irlandés», dijo un participante. «Quiero decir de origen irlandés. Pero cuando me preguntan en situaciones oficiales, nunca lo recuerdo. Digo que soy blanco».

Una mujer blanca con el cabello negro dijo que ella, en su niñez en Nueva York, había sido catalogada como irlandesa negra. Pero de eso había pasado medio siglo. Ahora aceptaba que la definieran como blanca nomás. El instructor habló de sus raíces alemanas y de cómo estas se habían diluido en un sistema que clasifica y agrupa a las personas por el color de la piel.

El concepto «blanco», en EEUU, impide que las personas que se piensan blancas exploren y reconozcan su propia diversidad. El concepto blanco las aplana de una manera similar a como ideas tales como negro o marrón lo hacen con otros grupos, pero con una diferencia crucial: el sistema «blanquea» al blanco para que este se concentre en su poder. Para que administre la pirámide ejerciendo presión hacia abajo. La aplanadora te concede poder a cambio de que olvides de dónde vienes, o de que lo recuerdes vagamente, como un asunto que definía a tus abuelos pero no a ti.

Pasé dos días en este taller sobre racismo, a fines de 2017, y no podía dejar de pensar en el Perú. En un momento de la conversación, cuando las personas blancas lucían muy conmovidas al analizar cómo operaba en ellas el racismo, comenté para el grupo que EEUU era un país racista igual que el mío. Pero había una diferencia notable. «Ustedes están discutiendo sobre esto», les dije. «En el Perú, un diálogo así es imposible en este momento». Ciencia ficción. La gente me miró con cara de no creerme: «¿De

verdad allá no hablan de esto? ¿Entonces de qué hablan cuando hablan de racismo en América Latina?».

Hay varias maneras de enfocar el racismo, al menos dentro de la discusión pública y *mainstream* de los medios de comunicación. La más popular es aquella que entiende que el racismo es una especie de enfermedad que ataca a unos individuos y no a otros. Como cuando el señor grita «negro de mierda» en la calle. Y todos nos indignamos ante el video compartido en redes sociales y encendemos la hoguera para quemar al maldito. Luego quizá alguna institución del Estado emite un comunicado que condena la violencia y, en el mejor de los casos, un congresista recordará que hay una ley que castiga este tipo de hechos.

El racismo más difícil de exponer y de discutir es el estructural porque es, en apariencia, invisible, aunque está en la esencia misma de nuestro sistema. El racismo les da forma a nuestra economía, a la política, a la literatura, a la moda, al sexo, al amor. El racismo te dice con quién casarte y con quién no. A quién respetar y a quién no. El capitalismo es racista y el racismo es capitalista, y nuestras instituciones dentro de este sistema nos modulan según nuestra piel, nuestro origen, nuestra historia, nuestro género. Esta dimensión del racismo es más compleja de desentrañar porque exige que te mires en el espejo, que asumas responsabilidad y también una actitud abierta para aprender. Aprender para actuar. ☒



REVISTA DE CULTURA Y CIENCIAS SOCIALES

2021

Gijón

Nº 105-106

VIVIR AL LÍMITE

SUSCRIPCIONES

Suscripción personal: 39 euros

Suscripción bibliotecas e instituciones: 50 euros

Suscripción internacional: Europa - 66 euros (incluye gastos de envío)

América y otros países - 90 euros (incluye gastos de envío)

Suscripción digital: 22 euros

Ábaco es una publicación trimestral de CICEES, C/ La Muralla Nº 3, entlo. 33202 Gijón, España. Apartado de correos 202. Tel./Fax: (34 985) 31.9385. Correo electrónico: <revabaco@arrakis.es>, <revabaco@telecable.es>. Página web: <www.revista-abaco.es>.

Wallmapu o las nuevas formas de la «peligrosidad mapuche»

Claudia Briones / Patricio Lepe-Carrión

Las banderas mapuche en las protestas chilenas dan cuenta de nuevas maneras de pensar lo subalterno que ponen en cuestión formas racionalizadas del poder heredadas de la época colonial y republicana. Al mismo tiempo, en los últimos años los mapuche volvieron a ser ubicados en el lugar de «enemigo interno» tanto en Chile como en Argentina, en medio de procesos de lucha por la tierra y una división entre «buenos» y «malos» mapuche.

Primer acto, Chile

Escena 1

18 de octubre de 2019: se inicia la revuelta popular más importante de las últimas décadas. El «estallido social», como será conocido por los medios, llevará como consigna generalizada «Chile despertó». Las pancartas, grafitis y cánticos de la protesta señalan que el letargo en que se encontraba el país era producto del miedo, de los abusos y desigualdades con que una elite «blanca», de prosapia históricamente dominante, mantuvo sus privilegios por sobre un pueblo mestizo empobrecido. Se abrieron paso entonces, entre una multitud abigarrada, cientos de banderas mapuche (*wenufoye*) que flameaban sobre las cabezas del

Claudia Briones: es doctora en Antropología por la Universidad de Texas en Austin. Integra el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio como profesora de la Universidad Nacional de Río Negro e investigadora en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina.

Patricio Lepe-Carrión: es doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Actualmente se desempeña como profesor e investigador en el Núcleo Científico Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de la Frontera.

Palabras claves: enemigo interno, pueblo mapuche, racialización, Argentina, Chile.

pueblo chileno en señal de alzamiento y expresión del poder constituyente. Las estatuas coloniales eran decapitadas y sus cabezas, colgadas en los brazos de los héroes históricos del pueblo mapuche.

Esta identificación del levantamiento popular con el mestizaje quedó simbolizada, tanto lúdica como épicamente, en la figura de un perro quiltro callejero

Esta identificación del levantamiento popular con el mestizaje quedó simbolizada, tanto lúdica como épicamente, en la figura de un perro quiltro callejero conocido desde las protestas estudiantiles como el Negro Matapacos. «Quiltro» es una palabra de procedencia indígena que designa el bajo linaje de los perros mestizos; y «matapacos» viene a ser la versión insurrecta del matamoros, o el «mataindios», pero contra la fuerza represora del Estado. Esta lectura y apropiación espontánea que hizo el pueblo movilizado en torno de símbolos de ascendencia embarullada parece haber cohesionado las percepciones colectivas en un ambiente de esperanza y transformación para derrocar a la casta político-empresarial. Una alianza popular, mestizo-indígena, se solidarizaba desde un dolor arraigado en la memoria histórica y la impotencia por las recientes víctimas a manos del Estado; una alianza que sigue siendo brutalmente reprimida por el régimen autoritario de Sebastián Piñera para neutralizar su potencia constituyente¹.

Escena 2

7 de enero de 2021: «¡Te moví y te mato conchetumare!», grita un policía mientras reduce en el suelo y apunta con su arma de servicio a niñas mapuche de entre 11 y 17 años. El contexto: un allanamiento de proporciones desmesuradas en la comunidad mapuche autónoma de Temucuicui, ejecutado por la policía civil de investigaciones a la hora exacta en que se dictaba sentencia por el asesinato del joven mapuche Camilo Catrillanca, que movilizó a buena parte del país en 2018 por la crudeza con que fue abatido y el espectacular montaje que sirvió de escenario para su muerte.

Una niña de 11 años fue arrestada con violencia. Era la hija de Camilo, que venía –junto con su madre– de escuchar la sentencia contra el asesino de su padre, en la cual primó una vez más la impunidad de todos los responsables, a excepción del obediente esbirro que jaló el gatillo. La crueldad con que fueron tratadas las menores de edad, las mujeres y demás integrantes de

1. Sobre la revuelta social de octubre, v. P. Lepe-Carrión: «Crisis de gubernamentalidad en Chile: contra la expropiación financiera y el Orden Público Económico» en *Kalagatos* vol. 16 N° 3, 2019.

la comunidad es parte de una práctica sistemática que el Estado de Chile ha implementado contra el pueblo mapuche, especialmente a partir de la década de 1990, cuando cientos de niños, mujeres y ancianos han sido agredidos a golpes y balines de goma, torturados, perseguidos o vulnerados en sus derechos, so pretexto de combatir el terrorismo y el narcotráfico.

Segundo acto, Argentina

Escena 1

26 de noviembre de 2017: «Multitudinaria movilización por la muerte de Rafael Nahuel» titula un diario digital local. Así se refiere a las personas que marcharon hasta el centro cívico de San Carlos de Bariloche, para reclamar justicia por el asesinato de este joven mapuche de 22 años perpetrado el día anterior por el grupo Albatros de la Prefectura Naval Argentina, durante el primer intento de desalojo del Lof Relmu Lafken Winkul Mapu, a poco más de 30 kilómetros de la localidad por la ruta 40 al sur². El reclamo por Rafael Nahuel se suma y replica en distintas marchas masivas que, en las principales ciudades del país, se venían realizando desde agosto de ese mismo año, para reclamar la «aparición con vida» de Santiago Maldonado, un joven que estuvo desaparecido hasta aparecer muerto recién dos meses después de la represión, a cargo de la Gendarmería, del corte de ruta en que participaba, realizado por integrantes de Pu Lof en Resistencia del departamento de Cushamen, en el noroeste de Chubut.

Ambos sucesos hacen que organismos de derechos humanos, sindicatos, universidades, partidos de izquierda y figuras destacadas del arco opositor converjan para denunciar la creciente represión a la protesta social y a los reclamos de los pueblos originarios. La masividad de algunas de esas demostraciones instala las reivindicaciones indígenas en el corazón de reclamos de «Memoria, Verdad y Justicia» que resuenan en buena parte de la sociedad argentina como forma de repudiar el terrorismo de Estado de los años 70 y los actos de violencia institucional que, aun en democracia, involucran a las fuerzas de seguridad.

2. Esta recuperación cercana a Villa Mascardi, en un espacio bajo control de la Administración del Parque Nacional Nahuel Huapi, se inicia en sentido estricto meses antes de noviembre de 2017, pero tiene una historia de conformación más extensa. Al menos un par de décadas antes, una *machi* o consejera político-espiritual y sanadora proveniente de Chile aprendió a través de sus visiones que en la zona «se levantaría» una *machi* local, algo que no había acontecido en la región por años. En el marco de emergencia de esta nueva *machi*, ella recibe de los *kuifikecheyem* o ancestros el mandato de levantar en ese lugar recuperado su *rewe* o espacio sagrado y conformar una comunidad.

Escena 2

29 de agosto de 2020: «Nos juntamos unas 300 personas con palos piedras & algun arma de ‘juguete’ y los sacamos como se debe. «YA BASTA DE ESTO HDP» (*sic*); «Prendan fuego o vallan armados hasta cuando estos delincuentes van a mandar» (*sic*); «Plomo señores basta de apañar a los delincuentes!!! Y si la mama y parientes piden justicia despues, plomo tambien!!!!» (*sic*); «Me-tanle balas y listo y despues presos y los que no son argentinos a su pais» (*sic*).

Con intercambios de este tipo, se organizaba a fines de agosto de 2020 el llamado «banderazo patriótico en defensa de nuestros vecinos de Mascar-di», que intentó llegar hasta la recuperación del Lof Relmu Lafken Winkul Mapu. El propósito hecho público por la caravana de autos era entregar un petitorio para exigir, entre otras cosas, «la intervención de las fuerzas federales de seguridad para el desalojo de los intrusos y la posterior custodia efectiva del territorio de dominio público y privado».

No formaba parte del pedido, sin embargo, el esclarecimiento del asesinato del joven Nahuel, a pesar de que, al día de hoy, con tres pericias balísticas contradictorias entre sí, no se ha podido establecer aún quién fue el responsable material de su muerte. En todo caso, fuerzas de la policía provincial y del Cuerpo de Operaciones Especiales y Rescate (COER) detienen la columna de vehículos que era parte del «banderazo patriótico» muy cerca del ingreso a la recuperación, porque el día anterior el Ministerio de Seguridad de la Nación solicitó a la fiscal federal local que investigara si los convocantes habían incurrido en «instigación a cometer delitos», «apología del crimen» y «asociación ilícita». En días posteriores, las autoridades de la provincia y la nación declaran públicamente la importancia de resolver el conflicto implementando una nueva «mesa de diálogo» a la que nunca han sido aún invitados los integrantes del Lof.

Apertura

Entre algunos sectores, el llamado «problema mapuche» –identificado como tal durante los procesos de conformación del Estado-nación moderno–, en referencia al Wallmapu (territorio mapuche), parece haberse reinstalado con inusitada fuerza, aunque con superficies de emergencia mucho más ambiguas, contradictorias y disputadas. Hoy, expresiones populares y masivas de identificación con lo subalterno que cuestionan procesos de racialización que nos constituyen aparecen de manera esporádica y fluctuante. A la par, opera una sostenida impunidad entre los altos mandos policiales, judiciales y gubernamentales para encarar delitos cometidos por la fuerza pública en

contextos de reivindicación territorial mapuche. Es que los tiempos han cambiado. Si bien históricamente las racializaciones abiertas han servido para justificar la construcción de lugares y sujetos potencialmente peligrosos, el sentido común hegemónico sobre lo políticamente correcto censura las actitudes y expresiones públicas explícitamente racistas. De todos modos, las racializaciones irrumpen de modos más o menos subrepticios e innovadores para volver a justificar nuevos peligros³. Pareciera entonces que lo que está cambiando son tanto las maneras de identificar peligros como las de racializar.

En un contexto donde la pertenencia mapuche se afirma trascendiendo las fronteras estatales, ¿cómo dar cuenta de los escenarios tan disímiles que la involucran en ambos países y dentro de cada uno de ellos? Ante expresiones tan antagónicas, ¿cuáles son los límites y posibilidades de la resistencia y la descolonización cultural, en directa confrontación con las técnicas políticas de racialización del poder instituido?

Los procesos de construcción de la nación-como-Estado-moderno han mayoritariamente apuntado a definir y homogeneizar un todo que, a la par de establecer formas apropiadas de pertenencia a ese conjunto, establece subordinados tolerables y busca excluir a quienes considera intolerables⁴. Lo hace mediante la puesta en acto de un conjunto de «prácticas divisorias» que entraman condiciones de existencia diferenciales para sujetos y colectivos según se intersecten clivajes de clase, región, género, edad, así como fronteras etnicizadas o racializadas⁵.

Así, la racialización implica procesos ficcionales de producción de cuerpos y conductas propicias para su inscripción coercitiva en un determinado ordenamiento social. Estos procesos van jerarquizando a determinados grupos de personas o ciertos modos de vida y denostando otros, mediante la resignificación de tipos fisonómicos supuestamente articulados a patrones de recurrencia en comportamientos y expresiones culturales

¿Cuáles son los límites y posibilidades de la resistencia y la descolonización cultural, en directa confrontación con las técnicas políticas de racialización del poder instituido?

3. Sobre las nociones de «peligro» y «seguridad» como constructos sociales y objetos de instrumentalización política, v. David Campbell: *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1992; Michael Dillon: *Politics of Security*, Routledge, Londres, 1996.

4. Brackette F. Williams: «A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain» en *Annual Review of Anthropology* vol. 18, 1989.

5. Michel Foucault: «El sujeto y el poder» en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, Ciudad de México, 1988.

normalizadas, que se toman como estándar implícito de juzgamiento hacia las pertenencias inferiorizadas y, a menudo, tipificadas como vehículo de algún peligro potencial. La particularidad de este tipo de prácticas divisorias no pasa simplemente por remitir a marcaciones imborrables de nacimiento, sino porque tienden a crear condiciones de negación absoluta o de tolerabilidad.

En este ensayo, nos interesa argumentar tres cosas. Primero, que los procesos históricos de construcción de nación-como-Estado en las posdictaduras en Chile y Argentina han legitimado socialmente diferentes maneras de encuadrar y conjurar los peligros a que está expuesto el modelo de «desarrollo». Segundo, que ambos países vienen identificando un peligro en común vinculado con las prácticas de resistencia al modelo extractivista, lo que explica y justifica emprendimientos comunes de contención y criminalización como la fallida «Operación Andes»⁶, organizada entre ambos gobiernos contra delitos genéricos como el tráfico de armas y el narcotráfico, o acciones de índole «terrorista», dentro de lo cual queda hoy incluido el «problema mapuche». Por último, que el racismo estructural se actualiza mediante políticas estatales de reconocimiento que sancionan el derecho a la autoidentificación indígena como vía de reivindicar pertenencias, y por prácticas de racialización que resignifican la tipificación del «enemigo interno».

Desplegamos estos argumentos en dos acápites de acotaciones. En el primero, resumimos comparativamente cómo el «problema mapuche» ha sido históricamente racializado de modos diferenciales desde los procesos específicos de construcción de nación-como-Estado en Argentina y Chile. Sintetizamos a continuación los modos en que las políticas estatales de reconocimiento implementadas por ambos países en las últimas décadas han desplazado formas históricas de racializar sin dejar a la vez de reinscribirlas. En el segundo acápite, intentamos visibilizar las formas contemporáneas de racialización que adscriben a una racionalidad etnogubernamental. Nos interesa mostrar cómo el racismo estructural se expresa hoy en las maneras de definir y buscar «resolver el problema mapuche» desde una grilla de inteligibilidad desarrollista, así como identificar tensiones entre el poder constituido y un poder constituyente que hace que sectores vulnerables y opositores asuman parcialmente como propio un régimen de verdad racializador, que ordena jerárquicamente lo social, para cuestionarlo y resignificarlo.

6. Nicolás Sepúlveda: «Operación Andes»: el otro plan de Inteligencia que se vino abajo con el 'Huracán' en *CIPEP*, 19/2/2018.

Acotación 1: procesos de racialización y construcción de la nación-como-Estado

En países como Chile y Argentina, los procesos de formación de los Estados-nación muestran fuertes improntas de las estrategias que la elite hispanoamericana utilizó para dar continuidad al ordenamiento y jerarquización de las relaciones sociales y privilegios heredados de la Colonia. La matriz blanca-europea sobre la que se inscribieron los procesos independentistas sirvió de base también para la creación de instituciones y mecanismos jurídicos que regularon la interacción entre las castas gobernantes y subalternas, así como el emplazamiento de cada una de ellas mediante políticas de inclusión/exclusión⁷.

En líneas generales, la construcción de una nación criolla quedó enmarcada en extensos debates intelectuales y «científicos» en torno de la inferioridad del continente americano y la naturaleza de sus habitantes. Así, cargos públicos y lugares de privilegio o liderazgo debían ser ocupados por la «gente decente», descendientes de familias patricias que se diferenciaban de la «chusma» mediante un examen de comprobación de la calidad de su linaje. Por décadas, la alcurnia y los estatutos de limpieza de sangre funcionaron como una efectiva tecnología política de contención frente a la eventualidad de que la muchedumbre aspirase al poder⁸. Los «huasos» y los «rotos» en Chile, así como los «gauchos» y las «montoneras» en Argentina, encarnaron el componente mestizo y nómada, alejado de los radios urbanos, que finalmente pasaría a formar la clase mayoritaria y trabajadora en ambos países, pero con diferencias importantes resultantes de la ingeniería genética emprendida por cada Estado⁹.

Comparativamente, la nación chilena –durante las últimas décadas– ha invertido la imagen negativa que se tuvo siempre del «roto»¹⁰, y a pesar de ser una sociedad solapadamente racista, se evidencia una aceptación más

Los «huasos» y los «rotos» en Chile, así como los «gauchos» y las «montoneras» en Argentina, encarnaron el componente mestizo y nómada

7. Laura Catelli: *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*, UFRO / Clacso, Temuco, 2020; P. Lepe-Carrión: *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación*, Abya-Yala, Quito, 2016.

8. Santiago Castro-Gómez: *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010; Max S. Hering Torres: «La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos» en *Historia Crítica* N° 45, 2011.

9. Gabriel Salazar: *Labradores, peones y proletarios*, LOM, Santiago de Chile, 1985.

10. Horacio Gutiérrez: «Exaltación del mestizo. La invención del roto chileno» en *Universum* vol. 25 N° 1, 2010.

abierta de sí misma como nacida de un mestizaje, e incluso se favorece la reivindicación de «lo indígena» como una expresión épica en la producción popular de nuevas «ficciones orientadoras» en la identidad nacional. Por el contrario, Argentina persevera tempranamente en una política migratoria expansiva para concretar su ideario de convertirse en una nación blanca y europea, «venida de los barcos», «sin negros y con pocos indios»¹¹.

Más allá de estas diferencias, las elites de ambos países siempre vieron las tierras del sur como baldías e infértiles, habitadas por unos indios salvajes a los que les cabría un rol absolutamente marginal en el mito fundacional y contractual de la «república moderna». El proyecto civilizatorio de estas comunidades imaginadas por las elites dominantes vio la necesidad de sedimentar en la conformación de un Estado soberano con delimitación territorial, poblacional, cuerpos legales y un robusto aparato burocrático y militar; elementos necesarios para articular la economía local con el circuito capitalista mundial y, desde luego, ejercer un control interno sobre la población, mediante un gobierno centralista y fuertemente unitario en Chile, y superficialmente federal en Argentina.

La «Pacificación de la Araucanía» en el primer país y la «Conquista del Desierto» en el segundo serían operadores claves de esos proyectos. Esto es, aun desde sus propios intereses —algunos comunes y otros contrapuestos por conflictos limítrofes—, ambos emprendimientos se confabularon en un ambicioso y coordinado plan de ocupación militar y «exterminio de los bárbaros»¹², que resultó en los más crueles y sanguinarios actos de colonización experimentados por el pueblo mapuche desde los primeros años de la Conquista¹³. En ambos casos, todos los tratados y

11. C. Briones: «Construcciones de aboriginalidad en Argentina» en *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* N° 68, 2004; P. Lepe-Carrión: *El contrato colonial de Chile*, cit.

12. Según José Bengoa, esta expresión era enunciada por el diario *El Mercurio* en Chile para azuzar la ocupación total de los territorios mapuche. J. Bengoa: *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*, LOM, Santiago de Chile, 2000.

13. Osvaldo Bayer (coord.): *Historia de la crueldad argentina, Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*, El Tugurio, Buenos Aires, 2010; Diana Lenton (ed.): «Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica» en *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* vol. 1 N° 2, 2011; D. Lenton, Walter Delrio, Pilar Pérez, Alexis Papazian, Mariano Nagy y Marcelo Musante: «Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina» en *Conceptos. Boletín de la Universidad del Museo Social Argentino* año 90 N° 493, 2015; Leonardo León-Solís: *Araucanía: la violencia mestiza y el mito de la «Pacificación», 1880-1900*, Universidad Arcis, Santiago de Chile, 2005; P. Pérez: *Archivos del silencio: Estado, indígenas y violencia en la Patagonia central, 1878-1941*, Prometeo, Buenos Aires, 2016.

parlamentos celebrados en la Colonia, o incluso durante la primera mitad del siglo XIX, entre el Estado (chileno o argentino) y el pueblo mapuche, fueron completamente cercenados de la memoria y el relato nacional.

No obstante, aun con semejanzas importantes, ambas apropiaciones estatales de las «tierras de indios» sureñas conducirán a la conformación de estructuras agrarias diferentes, si bien ambas orientadas a fomentar un modelo de crecimiento basado en la extracción y exportación de materias primas (mayoritariamente plata y cobre en un caso, y productos agropecuarios en el otro). Brevemente, el Estado chileno comenzó un proceso de «radicación» indígena que redujo las tierras ancestrales de cinco millones de hectáreas a 500.000 hectáreas, otorgando casi 3.000 «títulos de merced» a los lonkos y comunidades relocalizadas, desgajadas y empobrecidas¹⁴. Las tierras usurpadas fueron destinadas a la promoción de una inmigración europea comparativamente acotada, y a la consecuente «civilización» y progreso que esto traería para una población expuesta a la barbarie, mediante una estructura de haciendas y fundos anclada en una matriz de clasificación racial sobre la que se fueron inscribiendo los sentimientos patrióticos de pertenencia y de clase, que no parecieran haber sido sustancialmente transformados por los distintos procesos de reforma agraria.

El Estado argentino legitimó en cambio sus políticas erráticas y disímiles de radicación de algunos contingentes e invisibilización de otros en la idea de que solo quedaban «restos de tribus» dispersas que, con el tiempo y evangelización mediante, desaparecerían como tales¹⁵. Esto le permitió abrir amplias extensiones de pampa y Patagonia a la conformación de latifundios que dispondrían de mano de obra indígena a ser empleada estacionalmente como «peones rurales». El mecanismo de la prenda agraria contribuyó a disminuir sensiblemente las tierras de ciertas «comunidades» reconocidas o no como tales, lo que contribuyó a crear para ellas un escenario de constantes relocalizaciones, desalojos y apropiaciones hasta bien entrado el siglo XX, sin que nunca una reforma agraria fuese un proyecto gubernamental seriamente discutido para adecuar esas vastas extensiones privatizadas a las transformaciones requeridas para encontrar otras formas de inserción en el mercado capitalista mundial.

14. Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (2001-2003), Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, Santiago de Chile, 2008.

15. C. Briones y W. Delrio: «Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)» en Ana Teruel, Mónica Lacarrieu y Omar Jerez (comps.): *Fronteras, ciudades y estados 1*, Alción Editora, Córdoba, 2002; W. Delrio: *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Universidad de Quilmes, Bernal, 2005.

En todo caso, es posible que la dispar densidad demográfica mapuche respecto del conjunto nacional —mucho más alta en Chile que en Argentina—, así como las diferencias en las respectivas ideologías de construcción nacional, haya abonado la adopción de estrategias dispares para su chilениzación y argentinización, y haya otorgado muy dispar visibilidad y entidad al llamado «problema mapuche» en uno y otro país.

**En Argentina,
esos migrantes
tendieron a quedar
invisibilizados en la
categoría de
«cabecitas negras»**

En ambos casos, el despojo y el confinamiento territorial de las tierras comunales reconocidas, junto con los procesos nacionales de industrialización y urbanización, condujeron a procesos migratorios sostenidos en el tiempo que han hecho que, al día de hoy, tanto en Chile como en Argentina, los mapuche autoidentificados como tales en espacios urbanos sean más que los que viven en ámbitos rurales. No obstante, en Argentina, esos migrantes tendieron a quedar invisibilizados en la categoría de «cabecitas negras», rótulo utilizado para enclasar la «raza» y racializar la clase, de modo de transformar a esa parte de los sectores populares cuyas posibilidades de movilidad social se desechan en subordinados más o menos tolerables¹⁶. Como resultado, hasta fines

del siglo xx no se reconoce ninguna necesidad de implementar políticas diferenciadas de inclusión que diesen cuenta de los efectos de una «diferencia colonial», y esta ha seguido operando como matriz de saber/poder para regular las prácticas adecuadas para gobernar, distinguir y tipificar a la población indígena conforme a patrones de comportamiento indiciarios de su alteridad y, eventualmente, de su potencial transformabilidad o peligrosidad. Por el contrario, en Chile, la visibilización de pertenencias mapuche urbanas quedó tempranamente instalada, no solo por la conformación de variadas organizaciones mapuche, o por la incorporación de personas autoidentificadas como tales a partidos políticos, sindicatos y órganos estatales de representación, sino también por una inserción en ámbitos educativos y laborales que derivó en el surgimiento de un amplio sector profesionalizado, una influyente intelectualidad, nutridos agrupamientos de estudiantes universitarios y, con el tiempo, un empresariado mapuche¹⁷, colectivos inexistentes como tales en Argentina.

16. C. Briones: «Formaciones de alteridad. Contextos globales, procesos nacionales y provinciales» en C. Briones (ed.): *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Antropofagia, Buenos Aires, 2005.

17. J. Bengoa: ob. cit.; Rolf Foerster y Sonia Montecino: *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, CEM, Santiago de Chile, 1988; Jorge Pinto Rodríguez: *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión*, Dibam / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile, 2003.

Acotación 2: reinscripción desarrollista y formas contemporáneas de racialización

En consonancia con lo ocurrido en otros países de América Latina, la historia de los últimos 40 años, tanto en Chile como en Argentina, está marcada por una serie de estructuraciones y ajustes en los marcos jurídicos y las políticas públicas dirigidas a la población indígena, que van de la mano con los procesos de germinación y adaptación a las coordenadas neoliberales en América Latina y el mundo. Algunos autores se han referido a este proceso como «multiculturalismo neoliberal»¹⁸, para significar con ello la apertura, inclusión y participación controlada de la diferencia cultural en los espacios democráticos. Si bien es cierto que este proceso ha significado un gran avance respecto a las demandas históricas de reconocimiento y acceso a determinados derechos culturales, se advierte en paralelo el surgimiento de una mediación burocrática que interviene de manera restrictiva en el ejercicio autónomo de las colectividades¹⁹.

A la par, si bien en América Latina la autoidentificación indígena ha sido el criterio preponderante para definir pertenencias²⁰, van surgiendo y actualizándose distintas versiones del «indio permitido»²¹ que establecen la vara para diferenciar los considerados «reclamos justos» de aquellos considerados sospechosos y peligrosos por estar basados en una «politización intolerable»²².

Por los efectos de la consolidación de una gubernamentalidad neoliberal²³, la década de 1990 fue determinante en ambos países para la emergencia de un conjunto de nuevas identidades diferenciadas entre la clase obrera

18. Charles R. Hale: «Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala» en *Journal of Latin American Studies* vol. 34 N° 3, 2002.

19. Patricia Richards: *Race and the Chilean Miracle: Neoliberalism, Democracy, and Indigenous Rights*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2013.

20. Jorge Dandler: «Hacia un orden jurídico de la diversidad» en *Crítica Jurídica* N° 14, 1994.

21. Silvia Rivera Cusicanqui: «Colonialism and Ethnic Resistance in Bolivia: A View from the Coca Markets» en Fred Rosen (ed.): *Empire and Dissent: The United States and Latin America*, Duke UP, Durham, 2008; C.R. Hale y Rosamel Millamán: «Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio Permitido» en Doris Sommer (ed.): *Cultural Agency in the Americas*, Duke UP, Durham / Londres, 2006.

22. C. Briones: *Weaving «the Mapuche People»: The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*, University Microfilms International, Ann Arbor, 1999; P. Lepe-Carrión: «El discurso intercultural como campo de disputa: 'terrorismo mapuche' y dispositivo pedagógico de etnicidad» en *Revista Historia y Justicia* N° 11, 2018; P. Lepe-Carrión: «Invención del sujeto intercultural: pensar 'lo colonial' desde los umbrales de inteligibilidad del terror» en *Tabula Rasa* N° 29, 2018.

23. Guillaume Boccaro y Paola Bolados: «¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la postdictadura» en *Memoria Americana* N° 16, 2008.

y otras fuerzas sociales que tuvieron su protagonismo entre las décadas de 1930 y 1970. Con ello y aun con diferencias, se va perfilando en ambos países un neoindigenismo estatal orientado desde un tipo de desarrollismo paternalista²⁴.

En Chile, junto con la implementación de las políticas monetaristas heredadas de la dictadura, se instaló un discurso progresista de recuperación de la democracia y se asumió un compromiso público de compensación de la deuda que el Estado mantenía con los pueblos originarios. Se creó la

Las promesas de devoluciones y la compensación en derechos sociales fueron escasamente cumplidas

Ley Indígena, y con ello, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi), que tenía por objetivo «promover, coordinar y ejecutar» las acciones del Estado en materia de desarrollo para las personas y comunidades indígenas y coordinar la devolución de tierras. Ciertamente, las promesas de estas devoluciones y la compensación en derechos sociales fueron escasamente cumplidas, reduciéndose a una cesión folclorizante de derechos culturales y lingüísticos²⁵. De hecho, la promesa que se hizo de ratificar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) se cumplió casi 20 años después, e incluso hasta la fecha las auto-

ridades actúan como si ese convenio no existiera.

Todo esto desencadenó una serie de movilizaciones y acciones de resistencia, que inauguraron una nueva forma de hacer política; aparecen los movimientos autonomistas que adquieren un protagonismo mediante la articulación de las demandas territoriales con la recuperación identitaria tradicional, en el marco de una lucha social y política declaradamente anticapitalista²⁶.

No deja de ser paradójico que en Argentina, país que sistemáticamente negara entidad a su población indígena, los derechos indígenas diferenciados quedasen consagrados por la reforma constitucional de 1994 y se adoptaran de modo comparativamente temprano los marcos jurídicos interestatales que los precisan²⁷. Sin embargo, a diferencia de Chile, esa actualización

24. D. Lenton y Mariana Lorenzetti (2005): «Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los pueblos indígenas en la agenda del Estado neosistencialista» en C. Briones (ed.): *Cartografías argentinas*, cit.

25. P. Lepe-Carrión: «Educación, racismo cultural y seguridad nacional: la escuela intercultural en contextos de violencia» en *Educação e Pesquisa* N° 44, 2018.

26. Fernando Pairicán Padilla y Rolando Álvarez Vallejos: «La Nueva Guerra de Arauco: la Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009)» en *Revista Izquierdas* N° 10, 8-9/2011.

27. Morita Carrasco (ed.): *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*, Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat / International Working Group on Indigenous Affairs, Vinciguerra, Buenos Aires, 2000.

jurídica no tendría un correlato tangible y sistemático en el plano de las políticas públicas específicas. Esto sin duda estimula los procesos organizativos de pueblos originarios para reivindicar la implementación efectiva de sus derechos, así como su articulación política con otros movimientos sociales que confrontan tanto los efectos de la neoliberalización del cada vez más desmantelado «Estado de Bienestar», como la inconclusa promesa de terminar de juzgar y castigar a todos los responsables del terrorismo de Estado de la década de 1970.

Durante la primera década de 2000, suceden otros hitos importantes en nuestros países que se vinculan directamente con el fortalecimiento de un modelo económico extractivista. En Chile, se constata que el negocio forestal se consolida cada vez más como la tercera fuente de riqueza en el país (después del cobre y junto con las pesqueras), al tiempo que sus instalaciones y cosechas mantienen a las comunidades empobrecidas y en sequía extrema. Por otro lado, se comienza una sistematización de programas gubernamentales sobre «interculturalidad» que servirán de insumo tanto a los procesos de etnización desarrollista con «pertinencia cultural» y las políticas de reconocimiento que el Estado utiliza para la distribución de fondos al emprendimiento, como para la tipificación etnocriminal en las sucesivas modificaciones de la Ley Antiterrorista, que tendrá por función fustigar toda forma de resistencia indígena autonomista.

El discurso público en torno del «problema mapuche» es acentuado por los medios hegemónicos pertenecientes o estrechamente vinculados a corporaciones que financian y pautan la política nacional, señalando como centro del conflicto las «zonas rojas» donde existen prácticas de control territorial. Es decir que durante la primera década de 2000 se delimitan muy claramente las nuevas formas de racialización que escinden a los individuos entre «indios permitidos», que asumen el desarrollismo y emprendedurismo como una alternativa compatible con sus formas de vida tradicionales, de los otros «terroristas» que rechazan la contradicción planteada entre la aceptación del modelo extractivista y las formas de vida y sabiduría tradicional mapuche²⁸.

No obstante, toda la persecución que los últimos gobiernos han llevado adelante en torno de la idea instalada del terrorismo en contexto mapuche se ha visto desacreditada, porque las imputaciones delictuales frecuentemente recurren a tipificaciones culturalistas, racistas y no atendidas a la definición del delito. La Ley Antiterrorista (N^o 18314) es reconocida por los mismos fiscales y policías como una ley restrictiva, que limita los operativos

28. P. Lepe-Carrión: «Territorial Control and Subjectivities at Risk: Counter-Conducts for the Intercultural/Developmentalist/Extractivist Dispositive in Chile (1989-2018)» en *Journal of Intercultural Studies*, 2021 (en prensa).

y procedimientos por exigir un estándar subjetivo de la norma, y por restringir considerablemente las facultades y herramientas investigativas²⁹. Esta es la razón por la cual los gobiernos de turno se han visto involucrados en operaciones de montaje inculcando a inocentes que terminan encarcelados por motivos estrictamente políticos y no delictivos; y, por otro lado, la razón por la cual desde el año 2008 hasta la fecha³⁰ se ha intentado asociar al pueblo mapuche con el narcotráfico, con el objeto no solamente de desmoralizar y desarticular la organización colectiva interna, sino, y principalmente, de ejercer «soberanía» estatal y monocultural en los territorios recuperados declarados autónomos, e inhabilitar políticamente a sus liderazgos.

La primera década y media del siglo XXI presenta en Argentina la particularidad de gobiernos que critican de modo explícito el neoliberalismo desde un horizonte «nacional y popular» que desde mediados de la década

Un sector mapuche comienza a reivindicar las acciones directas y el derecho a la autodefensa para sostener las recuperaciones territoriales

de 1940 ha puesto en crisis la supremacía de ciertas elites y construido como «verdadero pueblo» argentino a los más desposeídos. La extendida adscripción peronista de vastos sectores, incluidos los indígenas, así como la implementación de ciertas políticas públicas específicas, produjo tanto una adhesión indígena inicialmente extendida a esas fuerzas como la progresiva escisión del movimiento indígena, a medida que se hizo claro que el agronegocio y el megaextractivismo seguían siendo vistos como claves para recuperar una economía nacional cada vez más declinante³¹. En ese marco, un sector mapuche comienza a reivindicar las acciones directas y el derecho a la autodefensa

para sostener las recuperaciones territoriales que se emprenden. Aunque la sanción en 2007 de la Ley Antiterrorista en Argentina no está originariamente dirigida a contener las demandas indígenas, en ese marco se irán

29. Martín Correa y Eduardo Mella: *Las razones del illkun/lenojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*, LOM / Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, Santiago de Chile, 2010; Fabien Le Bonniec: «Las cárceles de la etnicidad: experiencias y prácticas de resistencia de los mapuche sometidos a la violencia política en la era del multiculturalismo (2000-2010)» en *Oñati Socio-Legal Series* vol. 4 N° 1, 2014.

30. Específicamente, esta asociación entre terrorismo, narcotráfico y pueblo mapuche aparece por primera vez en los medios corporativos en 2008, en el contexto previo a la consolidación de los gobiernos de derecha en América Latina, a raíz de unas declaraciones que hizo Alberto Espina (en ese entonces, senador y jefe político de la carrera presidencial de Sebastián Piñera), luego de haber recibido un cuestionado informe de inteligencia de manos de Juan Manuel Santos (en ese entonces, ministro de Defensa de Álvaro Uribe) en una visita a Colombia.

31. C. Briones: «Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la 'nacional y popular' de la última década» en *Antípoda* N° 21, 2015.

modificando progresivamente «las matrices de tolerancia con respecto a los reclamos territoriales de los mapuche»³².

Esto se hace particularmente evidente a partir de 2017, durante el interregno conservador de Mauricio Macri (2015-2019). A partir de ese momento, no solo comienza a instalarse la identificación de ciertos mapuche como «terroristas», vinculados a las organizaciones chilenas «más extremas», sino que se producen detenciones que inauguran en el periodo la hasta entonces desconocida eventualidad de hablar de «presos políticos» mapuche en Argentina. Se implementa a su vez una política represiva que resulta en las dos muertes que habilitan las escenas del segundo acto que abren este artículo. En todo caso, ese interregno se da en el contexto de la llegada del giro a la derecha a América Latina, cuando a escala global se levantan los mecanismos de censura pública a la circulación de discursos explícitamente racistas.

Desenlaces problemáticos

La forma en que afloran las racializaciones reinscriben viejos dispositivos e inauguran otros nuevos. Por un lado, se reiteran las afirmaciones que chilinizan lo mapuche independientemente del lugar de nacimiento de las personas y sus familias. Por otro lado, el «mapuchómetro» —como se denominan localmente las diferentes varas para definir quién es o no es legítimamente mapuche, independientemente de toda autoidentificación— involucra y enfatiza ahora no tanto la conservación de determinadas prácticas culturales sino, por el contrario, parámetros morales para distinguir «buenos» y «malos» mapuche, según muestren complacencia o rebeldía con los lenguajes de contienda hegemónicamente habilitados³³.

Se suma a esto la aplicación de una idea racializada del blanqueamiento como camino unidireccional en la pérdida de pertenencia, que pone bajo sospecha no solo a los mapuche urbanos en general, sino particularmente a aquellos que, habiendo pertenecido a tribus urbanas o a determinada forma de religiosidad, pasan a autoafirmarse en una ancestralidad combativa, sospechada siempre de oportunismo o de estar movilizada por terceros.

Pero como muestran las escenas iniciales, también irrumpen ocasionalmente oposiciones sociales que disputan estos modos de arrinconar la

32. Eva Muzzopappa y Ana Margarita Ramos: «Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas» en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* N° 29, 2017, p. 141.

33. William Roseberry: «Hegemony and the Language of Contention» en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.): *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke UP, Durham-Londres, 1994.

«causa mapuche». Para los más optimistas, todo esto indica una especie de descolonización cultural e incluso la aparición definitiva de un poder constituyente. Para nosotros, en cambio, por las formas que esas oposiciones toman, indican más bien los límites y posibilidades de antagonizar en directa confrontación con las técnicas políticas de racialización del poder instituido.

En otras palabras, los juegos y disputas entre un poder constituyente y un poder constituido parecen verse afectados o mediados por un umbral de contención que, lejos de provenir exclusivamente del poder constituido —como suelen leer ciertos análisis—, operaría como un umbral mucho más difuso y menos rígido. Por cierto, este umbral es «efecto» de esa disputa, pero también del compromiso que los individuos adquieren respecto a la «verdad» que habla sobre lo que ellos son y desde la cual se resignifican. Por eso el perro mestizo matapacos, las banderas mapuche y todas esas expresiones simbólicas que aparecieron en las protestas en Chile desde 2019 parecen reflejar los modos de implicarse en y con las «clases vulnerables» justamente por ser las explícitamente racializadas. Esa implicación de sectores amplios parece cargar sobre sí una idea contraria a la pureza y el ordenamiento del poder constituido que enclava lo mapuche, pero lo hace asumiendo como propio el régimen de verdad que habla sobre ellos desde el mestizaje.

A su vez, las multitudinarias marchas que en Argentina pidieron justicia por Rafael Nahuel pusieron muchas veces más de relieve que la policía volvió a matar a un «pibe pobre» que los complejos caminos por los cuales se puede devenir *weichafe*, aun cuando la propia familia cercana niegue esa pertenencia. Incluso, el hecho de que esas movilizaciones fuesen mucho menos masivas que las que inicialmente pedían la «aparición con vida» de Santiago Maldonado, un joven bonaerense de clase media, es para muchos mapuche otra nueva muestra de que vidas y cuerpos con distintas marcas de clase y racializadas siguen sin valer lo mismo.

En otras épocas, las racializaciones sancionaban como ideal estético y ético-político una blanquitud que rara vez se enunciaba como norma deseada, pero que se potenciaba y legitimaba a sí misma marcando las diferencias de algunos como innata e inamoviblemente contraproducentes respecto a la incuestionable validez de esa norma. Hoy, a pesar del giro a la derecha que se viene dando a escala global, el racismo explícito aún prevalece como indicador de incorrección política. Por eso las prácticas racializadoras parecen ir desplazándose.

La racialización contemporánea opera entonces como la realización afirmativa de una identidad social más esquiva, pero igualmente excluida de toda posibilidad de ser parte legítima del conjunto social. Amparada en ciertos discursos de seguridad más que en los fenotipos, esa racialización

criminaliza bajo procedimientos de excepcionalidad jurídica y represiva aquellas representaciones políticas que movilizan acciones favorables a la soberanía territorial de otras colectividades identitarias por constituir un peligro para la estabilidad del modelo extractivista, o para los lenguajes de contienda habilitados para disputar lo que se procura cristalizar como «orden público» o «convivencia democrática» consentidos.

Hablamos entonces de racializaciones peligrosas porque, tal como se muestran y manifiestan, esas expresiones se anticipan como indigeribles e inabsorbibles. Hablamos también de peligros racializados por la forma en que se enclavan y criminalizan selectivamente los desacuerdos. Su peligrosidad opera como resultado de un cálculo que garantiza a quienes lo enuncian un estatuto de sujetos con identidad aceptada, al tiempo que objetiva a los «otros» –en una esfera metajurídica– como objetos de un conocimiento estratégico y como sujetos pasibles de ser extirpados del cotidiano social, esto es, como nuevas «razas» dispensables. ☒

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Enero-Abril de 2021

Quito

Vol. xxiv N° 69

ESTRATEGIAS COMUNITARIAS FRENTE A CONFLICTOS
SOCIOAMBIENTALES: MÁS ALLÁ DE LA RESISTENCIA

DOSSIER: Presentación del dossier, **Karolien van Teijlingen y Emilie Dupuits**. Resistencia en retrospectiva: la multitemporalidad del extractivismo en la Amazonía, **Angus Lyall**. ¿Agua para quién? Movilización comunitaria y negociación en el conflicto socioambiental del Parque Los Chorros, Costa Rica, **María Stephanie Valenciano-Hernández**. Conocimiento como causa y medio de resistencia a la minería de gran escala: casos heurísticos del Ecuador, **Cristina Espinosa**. Monitoreos hídricos comunitarios: conocimientos locales como defensa territorial y ambiental en Argentina, Perú y Colombia, **Astrid Ulloa, Julieta Godfrid, Gerardo Damonte, Catalina Quiroga y Ana Paula López**. Educación popular: una alternativa en la resolución de conflictos socioambientales, **Carol Peña-Palma, José Terán-Serna, Ángel Gil-Torres y Marly Tafur-Osorio**. TEMAS: Desapariciones forzadas, maternidades múltiples: trazos para una cartografía comunicacional de las ausencias, **Alba Shirley Tamayo-Arango y Katherine Arenas-López**. Privatización, eficiencia e integración: la «verdad» sobre la Hidrovía Paraguay-Paraná en la Argentina de los 90, **Gisela Ariana Rausch**. El sistema de planificación cantonal del Ecuador: la necesidad de su reforma, **Manuel Benabent-Fernández de Córdoba y Lorena Vivanco-Cruz**. De víctimas a expertas: estrategias de agencia cívica para la identificación de desaparecidos en México, **Ana Cepeda y Salvador Leetoy**. La siliconvalización del trabajo. Una experiencia argentina, **Patricia Ventrici y Hernán M. Palermo**.

Íconos es una publicación cuatrimestral de Flacso-Ecuador, La Pradera E7-174 y Av. Almagro, Quito, Ecuador. Tel.: (593 2) 3238888. Correo electrónico: <revistaiconos@flacso.edu.ec>. Página web: <www.revistaiconos.ec>.

El laberinto de la choledad, casi tres décadas después

Guillermo Nugent

El término «gamonalismo» sigue siendo útil para pensar las dinámicas de la sociedad peruana. Aunque ya casi no aparezca en los textos de ciencias sociales y hoy no existan las haciendas del pasado, sigue siendo una forma de pensar las desigualdades de poder en las relaciones sociales cotidianas. Son los tonos, no las razas, los que sirven para definir quién es más y quién es menos, un rasgo fundamental en una estructura social jerárquica como la que pervive en el Perú.

Dicen bien los que dicen que un hombre de valía es un hombre mezclado.
Michel Eyquem de Montaigne, «De la vanidad» en *Ensayos*, 1580

El libro *El laberinto de la choledad* fue reeditado en 2012, 20 años después de su redacción. Tuvo un reducido tiraje inicial y circuló ampliamente mediante fotocopias de fotocopias, una especie de *samizdat* de la precariedad cultural. Se convirtió en un libro *choleado*. De este modo, para mi sorpresa, el texto quedó en un limbo interesante, pues hasta ese momento creía que el limbo sería un espacio aburridísimo donde no pasaba nada. Era un limbo no del todo ajeno al tema del ensayo, circulaba ampliamente pero no era formalmente reconocido, como les sucede a muchas personas en el Perú. No hay una exclusión formal en el sentido de una prohibición explícita, pero tampoco la incorporación al universo de lo normal. Ni ilegal ni normal, esa es la fórmula preferida para las prácticas de discriminación, aplicable tanto a grupos

Guillermo Nugent: es sociólogo, historiador y psicoanalista en formación. Se desempeña como catedrático en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima). Es autor de *El laberinto de la choledad. Páginas para entender la desigualdad* [1992] (UPC, Lima, 2012), entre otros libros.

Palabras claves: choledad, gamonalismo, pigmentocracia, racismo, Perú.

de personas como a artefactos culturales. Y en 2021 el libro volverá a ser editado por Taurus en Lima.

La versión original fue escrita a fines de la década de 1980 y publicada en 1992, años terribles en la vida pública peruana. También años de una extraña efervescencia y de búsqueda de mejores maneras de vivir que difícilmente eran reconocidas en los debates intelectuales de la época. Un ejemplo típico de esa incapacidad para registrar «lo que está pasando» se vincula con la migración. El libro empieza con una discusión sobre la forma diferente de entender la decisión de emprender un viaje que implica una estadía prolongada en el extranjero. Por aquellos años, cuando la migración al exterior ya empezaba a ser un hecho masivo, algo que en la actualidad nadie negaría, había extrañísimas disquisiciones de académicos sobre cómo había peruanos que solo tenían un documento de identidad civil o el registro militar, y otros que eran peruanos privilegiados que tenían pasaporte. Claro, y esto es importante, el tono compasivo pertenecía a gentes que tenían bien asegurada la posesión de su pasaporte. ¡Qué risible suena todo esto a la distancia de los años! El Perú cambiaba a un ritmo veloz, pero las interpretaciones iban a paso de procesión. De hecho, había una regresión cultural en la intelectualidad crítica de la época que imponía un tono de fatalismo histórico, petrificante y contemplativo, en comparación con el ritmo acelerado de la década de 1970².

Había, y hay, una manera de entender a los demás a partir de las diferencias que establece un privilegio: yo me preocupó mucho por los peruanos de libreta militar o de DNI, pero dejo bien en claro que estoy entre quienes tienen pasaporte. Ese era el razonamiento predominante: la caridad como ostentación discreta –nunca mejor justificado el oxímoron– del privilegio. Así uno se puede permitir el lujo de afirmar que «el Perú me duele», como una manera de diferenciación de la gente que lleva una existencia prosaicamente adolorida. Esas formas de razonamiento están lejos de extinguirse. Un ejemplo usual todavía consiste en deplorar ruidosamente el «bajo nivel educativo de la población» para dar a entender que el orador justamente no tiene ese «bajo nivel educativo».

1. Hoy, poco menos de 10% de la población peruana, no necesariamente de la parte más acomodada, vive en el extranjero.

2. José Watanabe lo expresa así en su poema «A los '70s»: «Mi ciudad era rápida, cada día más rápida / Tenía veredas como fajas continuas, pero nosotros íbamos más veloces / Qué iba a estar quieto mirando gotas en el vidrio de una ventana / Qué iba a estar tan cómodamente de este lado / Donde el calor de una habitación me permite actos ociosos / El índice adelantándose al camino de una y otra gota que se funden y resbalan / Prevenir el camino me parece posible, veo, casi toco / Las gotas / Pero el dedo nunca acierta: el agua está del otro lado». En J. Watanabe: *Historia natural*, Peisa, Lima, 1994.

Estas formas de comprensión de los demás jamás las encontré convincentes. Era como entender la realidad a través de un vidrio. ¿Por qué no entender a la colectividad a la que pertenezco a partir de lo que compartimos, de las conexiones que nos involucran? Esa pregunta me parecía obvia. Pero al tratar de responderla me di cuenta de dos dificultades: primero, que los rasgos compartidos son justamente los que necesitan ser excluidos para que un orden jerárquico pueda tener coherencia. Segundo, que había un historicismo que se encargaba de sustraer al presente cualquier densidad propia y hacía del pasado el verdadero lugar de comunidad y consistencia.

Muchas cosas han cambiado desde entonces. Para las ciencias sociales peruanas de aquella época no existían los cholos ni las cholas. El único trabajo que había hecho alguna mención, y con pinzas, había sido uno de Aníbal Quijano sobre la emergencia del grupo cholo. Me parece que la preocupación del autor era entender un grupo social que no encajaba en los esquemas de clases sociales en uso en las décadas de 1960 y 1970³.

La figura del laberinto era no menos importante, aludía a la necesidad de orientación que es propia de momentos que siguen a la cristalización de cambios en la vida pública⁴. El tránsito posoligárquico que había empezado con los gobiernos civiles de la década de 1980 no había creado una comunidad política en sintonía con las prácticas cotidianas: fue nula la voluntad de institucionalizar amplios espacios de la vida pública, como la informalidad. Una realidad que hasta la fecha persiste y no da muestras de estar en retirada.

Los temas en debate estaban marcados por la preocupación acerca de la identidad, una cuestión que en periodos anteriores no había recibido atención bajo ese rótulo. Algo que no deja de ser paradójico, pues el Perú es, por decir lo menos, una experiencia comunitaria intensa. El siglo xx ha conocido una ampliación extraordinaria de la conciencia histórica, en gran medida por los hallazgos arqueológicos. El caso más destacable, pero muy lejos de ser el único, es el complejo arquitectónico de Machu Picchu.

La reacción conservadora, ante el nuevo orden de cosas, elaboró un cliché a partir de una frase suelta que Mario Vargas Llosa había escrito desde París, en la primera página de *Conversación en La Catedral* (1969): «en qué momento se jodió el Perú». Siempre me llamó la atención tanta simplonería

3. A. Quijano: *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Mosca Azul, Lima, 1980.

4. V. un ensayo posterior, «Elencos ingeniosos. Que todo parezca igual para que todo cambie» en G. Nugent: *La desigualdad es una bandera de papel. Antimanual de sociología peruana*, La Siniestra / Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2020.



© Nueva Sociedad / Flor Capella 2021

Flor Capella nació en Buenos Aires en 1981. Es ilustradora y diseñadora gráfica. Es docente desde hace diez años en la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde es codirectora del posgrado de Ilustración Profesional y dirige el proyecto «Archivo de Ilustración Argentina». Su labor ha alcanzado diversas distinciones, como la selección de la Feria del Libro Infantil de Bolonia 2015, Society of Illustrators 2016 (Nueva York), Iberoamérica Ilustra 2019 y la Feria Internacional de Moscú 2019, entre otras. Página web: <<https://florenciacapella.com.ar/>>.

convocada alrededor de una frase que ciertamente no era pronunciada por quienes estaban en las condiciones de vida más precarias. Por el contrario, había un tufillo autocomplaciente en la manera de pronunciarla que le quitaba toda credibilidad. El Perú se había choleado, y eso, entonces y ahora, produce incomodidad en la cultura escrita.

¿Debemos olvidar el gamonalismo? Todavía no

Esta curiosa estrategia apologética del presente asume que todos los problemas de Perú se originaron mucho tiempo atrás

El otro gran tema era el relacionado con la violencia política. Ahí empezó una tendencia en los debates que se prolongó varios años y que consiste en negar cualquier vínculo con la modernidad en la explicación y comprensión de los problemas sociales⁵. Esta curiosa estrategia apologética del presente asume que todos los problemas del Perú, en particular los que se relacionan con la asimetría en las relaciones de poder, se originaron mucho, pero mucho tiempo atrás. Una variante historicista del pecado original. Así como hay el mantra neoliberal «mercado libre» e «inversión extranjera» que es invocado para enfrentar cualquier dificultad en el plano económico, hay dos términos comodín que explican prácticamente todo: el sustantivo «tradicición» y el adjetivo «colonial».

Ante la violencia extrema de Sendero Luminoso, que empezó en 1980, de pronto se descubrió que había una tradición autoritaria de varios siglos atrás. ¡Caramba!, un par de décadas antes, cuando hubo un vigoroso movimiento de sindicatos campesinos en el Cuzco, en 1964, un lema pronunciado frecuentemente en las movilizaciones era «¡wanunchu gamonal!» (¡muerte al gamonal!). En ese momento, la invocada «tradicición autoritaria» de «varios siglos» no fue reconocida por nadie, y menos todavía se trazaba algún paralelismo entre Hugo Blanco, el dirigente político de las movilizaciones, y la represión policial, y algún episodio del siglo XVI, como parte de una interpretación definitiva de lo que sucedía. Matices más, matices menos, la discusión giraba en torno de dos conceptos: «reforma agraria» y «gamonalismo». Sorprende el actual velo de silencio que cubre al segundo

5. Una excepción importante es la explicación dada por Carlos Iván Degregori en varios textos sobre el surgimiento de Sendero Luminoso: la reapertura de la Universidad de Huamanga en la década de 1960 habría llevado a una acelerada modernización de las expectativas de los estudiantes, muchos de ellos de familias rurales, y el contraste entre ese ideal de modernidad y el entorno marcado por el estancamiento en la pobreza habría sido un factor crítico. C.I. Degregori: *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1990.

término. Incluso en la actualidad, la reforma agraria de 1969 es todavía mencionada, generalmente por la derecha política, como ejemplo de fracaso absoluto. Casi nadie la entiende como la más definitiva emancipación social que hubo en el siglo xx, a pesar de su demora.

Se ha instalado el silencio alrededor del gamonalismo en los estudios sobre la cultura pública peruana. En la práctica, el término «gamonalismo» ha sido sustituido por «racismo», que, en mi opinión, tiene un alcance crítico considerablemente más limitado. Es tan unánime el silenciamiento, que cabe pensar si no estamos ante un proceso de encubrimiento de una serie de prácticas que siguen teniendo mucha vigencia entre nosotros. La crítica elaborada por lo mejor del pensamiento social peruano durante el siglo xx y segunda mitad del xix fue implacable en el cuestionamiento al gamonalismo. Un régimen que, en torno de la figura del hacendado omnipotente, generaba una serie de prácticas que involucraban formas tanto benevolentes como despóticas de ejercer la autoridad tutelar: jueces, militares y curas participaban de esas prácticas que definieron gran parte del estilo cívico del Perú republicano⁶. Una amplia serie de autores, que va desde Clorinda Matto hasta José María Arguedas, pasando por el educador José Antonio Encinas, puso el énfasis una y otra vez en el gamonalismo como el principal mal público. Esa es una tradición intelectual honorable y laica en la que me reconozco.

Pero el silencio de las ciencias sociales sobre este punto va en dirección contraria a las expresiones del sentido común. Cuando alguien o un grupo está en una situación en la que un personaje se porta con prepotencia, abuso, si pasa por encima de los demás, la expresión de rigor es: «¿Qué le pasa a este, cree que está en su chacra?». Un miembro de una de las minorías políticas del Parlamento puede referirse a un representante de la mayoría y decir: «Fulano cree que el Congreso es su chacra y que puede hacer lo que le da la gana». El cambio de significado en el uso del término indica nuevas relaciones sociales. Hace una o dos generaciones, «chacra» era usado como adjetivo para indicar que algo estaba hecho de mala manera, rústica, descuidadamente. Pero «chacra» ha recobrado su condición de sustantivo, ni más ni menos que para referirse al espacio del abuso, de pasar por encima de los acuerdos y de las reglas. Precisamente, el estilo gamonal. Lo característico del gamonalismo no es la «exclusión», el término que usan las instituciones multilaterales a escala global, sino la proliferación de formas particulares de inclusión para evitar las formas de inclusión generales e igualitarias. Así, el universo social se compone de una serie de grupos que, según su posición en

6. Esta idea la presento extensamente en G. Nugent: *El orden tutelar. Sobre las formas de autoridad en América Latina*, Desco / Clasco, Lima, 2010.

¿Cuáles son los rasgos del gamonalismo que persisten una vez que su símbolo territorial, la hacienda, desapareció?

la balanza de poder⁷, definen arbitrariamente los términos de inclusión. Es lo que se llama más familiarmente las «argollas». Es no menos sintomático que en los debates se hable con más facilidad de tradiciones autoritarias o del racismo que de las argollas. El único sector cultural que hace un uso público del término, de un modo regular y en un sentido denunciativo, son los comentaristas deportivos, cuando explican algún conflicto entre un jugador y su club, o las pugnas por ocupar cargos directivos. ¿Cuáles son los rasgos del gamonalismo que persisten una vez que su símbolo territorial, la hacienda, desapareció? La respuesta no es difícil: todo lo que espontáneamente es señalado como perteneciente a «su chacra». Un mundo donde la solidaridad se convierte en sinónimo de complicidad y encubrimiento. Un mundo donde persiste la actitud del hacendado, pero sin el halo de autoridad, con toda la secuela de conflicto que ello supone.

Good bye, Lenin! Hello, racism!

A mediados de la década de 1990 cobró fuerza una interpretación que dejó de lado la cuestión de «las tradiciones autoritarias de la herencia colonial» para pasar a ensayar con el racismo como la patología central de la vida social peruana. Claro, se sobreentiende que el racismo también tiene que ser colonial. ¿Cómo es que aparece este tema?

Hay dos acontecimientos que permiten una explicación inicial: en 1992 fue capturado Abimael Guzmán, y en cuestión de meses Sendero Luminoso se desinfló, algo que debería ser sorprendente teniendo en cuenta la incommovible «tradición autoritaria multiseccular y de raíz colonial» que supuestamente le daba sustento y legitimidad. Lentamente, la preocupación por la violencia se diluyó como tema de interés académico. El otro acontecimiento ocurrió unos años antes, pero la intensidad de sus consecuencias no fue evidente de manera inmediata: en 1989 se caía el Muro de Berlín. Además del desmoronamiento del modelo soviético, su sustento ideológico, el marxismo-leninismo, quedó fuera de juego⁸. La lucha de clases entendida como beligerancia retórica cayó en el descrédito. ¿Cómo seguir, entonces, con la misma melodía pero cambiando

7. Norbert Elias: *La civilización de los padres y otros ensayos*, Norma, Bogotá, 1998.

8. Aunque no debe dejarse de lado que el Partido Comunista Chino se define aún como marxista-leninista y está en el poder en el país-estrella de la globalización.

la letra? Seguramente una perspicaz lectura ya lo advirtió: con la lucha de razas.

Plantear esta cuestión en el Perú no deja de ser curioso, especialmente en el terreno de los reconocimientos colectivos: el único santo peruano, Martín de Porres, no es precisamente blanco⁹. En Lima hay una universidad que lleva su nombre y no tiene por distintivo central ser un reducto de la etnicidad afroperuana. ¿Y el Señor de los Milagros, todo un emblema de la cultura peruana, muy presente por cierto en comunidades de inmigrantes, cómo es conocido? Como el Cristo Moreno. Este es el tipo de situaciones que prefieren evadir quienes se apresuran a considerar el racismo como la principal patología pública del país. Si nos situamos en los términos de inclusión/exclusión, negar la exclusión supone afirmar la inclusión. Pero los ordenamientos jerárquicos proceden de distinta forma: la inversión y la complementariedad son los rasgos característicos de las prácticas. Grupos que se encuentran en los últimos escalones de la subordinación en determinados momentos o espacios asumen una posición representativa y emocionalmente intensa. Típicamente, el elemento que articula las jerarquías no se da en torno de la raza, sino de la distinción entre trabajo manual e intelectual¹⁰. No es la raza, cualquiera sea la definición que se le dé, sino el trabajo, el elemento definitorio de las subordinaciones. De ahí que podemos ver una forma extrema de esta subordinación en el trabajo doméstico, uno de los reductos más tenaces de la cultura de la servidumbre. Sin embargo, a visitantes extranjeros que vienen de sociedades donde el racismo o la xenofobia son problemas centrales de sus culturas políticas, el trabajo doméstico les parece un típico ejemplo de racismo.

Sigamos. En el siglo xx hubo no uno, sino al menos cuatro presidentes «étnicamente diversos» respecto del ideal criollo blanco: Luis Miguel Sánchez Cerro (1930-1933), Juan Velasco Alvarado (1968-1975), Alberto Fujimori (1990-2000) y Alejandro Toledo (2001-2006). De ellos, el único aborrecido, y con furia, por la derecha conservadora es Velasco Alvarado, y no me atrevería a decir que por motivos raciales. De hecho,

9. En la película *Borat* (Larry Charles, 2007), protagonizada por el comediante británico Sacha Baron Cohen, hay una escena en la que el personaje principal, en Nueva Orleans, acompaña hasta su casa a una mujer negra prostituta luego de una hilarante velada con un grupo de blancos. En el porche de la casa, puede verse una pequeña estatua de San Martín de Porres. Esa imagen sería impensable en un barrio blanco estadounidense. En el Perú, la imagen de San Martín de Porres no marca límites raciales de manera apreciable.

10. Este aspecto es fuertemente subrayado por Louis Dumont en *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Aguilar, Madrid, 1970, y en *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Alianza, Madrid, 1987.

fue el único que le puso la mano encima al gamonalismo, y eso *hasta ahora* les duele. Podríamos seguir con otros hechos: las barras más bien violentas de los clubes de fútbol Alianza Lima y Universitario, a pesar de que unos son «grones» y otros son «cremas», no tienen una diferenciación racial o étnica apreciable y esta es por completo prescindible en las autodescripciones grupales¹¹. Fue una gran frustración antropológica sin duda que Sendero Luminoso, en medio de su violencia sin límites, no planteara ningún tipo de apelación racial durante su docenio sangriento (1980-1992). Por último, las actuales mafias del narcotráfico, a cuyo cargo están las formas más despiadadas de violencia en el presente, tampoco parecen tener un componente étnico o racial definido. En las noticias policiales sobre asesinatos, los feminicidios tienen una nitidez sin equivalente con motivaciones de orden racial o étnico. Por contraste, en la página web de una importante universidad estadounidense hay un *link* a una actividad cultural que lleva por título «Esfuerzos inspiradores para mejorar las relaciones raciales»¹². ¿Se puede imaginar algo semejante en la web de una universidad peruana *concerned* con el racismo?

Lo anterior es para mostrar que, en el caso peruano, en los momentos de cohesión, sea a propósito de las devociones masivas o el reconocimiento a los presidentes, o en los momentos de mayor conflicto –terrorismo, narcotráfico, homicidios–, las líneas raciales no presentan atributos con la intensidad suficiente para delimitar campos o equilibrios en la balanza de poder. He omitido mencionar el bastante obvio terreno de las mezclas sexuales para mantenerme dentro de los términos en que se plantea la cuestión racial usualmente en las ciencias sociales peruanas. Aunque no puedo dejar de mencionar mi extrañeza por su omisión, dado el abundante vocabulario psicoanalítico utilizado, pero que evita preguntarse por las acciones de la gente respecto a su sexualidad y sobre todo en una ciudad como Lima, donde la proliferación de hostales es algo que pertenece al terreno de la evidencia. Por cierto, en los hostales, a diferencia de las discotecas, nadie «se reserva el derecho de admisión».

11. En Alberto Flores Galindo, la apreciación es diferente: «El racismo no consiguió eficacia porque antes de existir como discurso ideológico funcionaba como práctica cotidiana. No solo regían las relaciones entre dominantes y dominados sino que se reproducían en el interior mismo de los sectores populares (...). Esta historia de exclusiones puede prolongarse hasta la Lima de nuestros días en la contraposición racial que subyace a las disputas entre clubes deportivos, la composición de bandas de asaltantes chalacos [del Callao] y limeños (...). De un lado predominan mestizos; del otro zambos y mulatos». A. Flores Galindo: *La tradición autoritaria*, Lima, Casa Sur, 1999, p. 46.

12. «Inspiring Efforts to Improve Race Relations», video disponible en <www.youtube.com/watch?v=k7TZKMU4Yqk>.

¿Lo llamaremos pigmentocracia?

Entonces, ¿cómo explicar la importancia que tienen el tono de piel y los apellidos en «la presentación de la persona en la vida cotidiana»¹³? Se trata en efecto de tonos, no de razas, y sirven para definir quién es más y quién es menos, un rasgo fundamental en una sociedad jerárquica. Algo muy diferente a determinar quién está dentro y quién está fuera. Es el universo del tutelaje engendrado por el gamonalismo. ¿Qué novedad hay en todo eso? Es lo que fue denunciado durante todo el siglo xx y antes: el mundo de la humillación, de la prepotencia, propio de la hacienda, de la chacra. Un par de situaciones pueden ilustrar mejor lo dicho.

En 2001 fue publicado un libro muy pertinente para esta discusión y que no mereció mayor atención de la crítica: *Testimonio de un fracaso: Huando. Habla el sindicalista Zósimo Torres*, de Charlotte Burenus¹⁴. Es la historia de vida del personaje del título, desde su infancia, su carrera como dirigente sindical campesino, cooperativista y actual agricultor. Lo inusual es que la entrevistadora fue hijastra de uno de los hacendados dueños de Huando y que pasaba las vacaciones de verano en la casa-hacienda, cuando niña y adolescente, en los mismos años en que el dirigente sindical vivía en los galpones destinados a los trabajadores. La autora es hija de padres escandinavos; el entrevistado, hijo de padres de la zona de Huando. Todos los elementos para que el racismo estuviera en el primer plano de la atención... si este fuera el elemento explicativo central del mundo en que vivieron. Naturalmente que no aparece ni por asomo. Dada la trayectoria de ambos, muy críticos de sus entornos sociales, es difícil creer que haya un componente encubridor. Sí hay, en cambio, una amplia descripción de cómo era dirigida la hacienda —ubicada en la costa del departamento de Lima y considerada «moderna», a diferencia del arcaísmo imperante en el sur andino—, que corresponde al mundo gamonal: la arbitrariedad, la encarnación de las normas en la figura de los hacendados, el particular rechazo a la biblioteca del sindicato, la distintiva afición de Torres por la lectura, estimulada en la niñez por una tía protestante, su negativa a poner un negocio cuando la cooperativa quebró, el reencuentro con un compañero y compadre que apoyaba a los hacendados. Pero el relato que surge no se parece a *La cabaña del tío Tom*. Es un diálogo difícil en el que la entrevistadora y el entrevistado reconstruyen los momentos

Entonces, ¿cómo explicar la importancia que tienen el tono de piel y los apellidos en «la presentación de la persona en la vida cotidiana»?

13. Erving Goffman: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1981.

14. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2001.

en que sus trayectorias vitales se cruzaron, de manera involuntaria la primera vez y luego como un proyecto deliberado.

El segundo elemento es la intervención de una estudiante en un curso de maestría que di hace algún tiempo. Había una discusión sobre el tema de las líneas raciales como elemento de identidad en el Perú. La mayoría de las intervenciones mostraban una tendencia a reconocer distintos tonos de mezcla. Una estudiante levanta la mano y afirma: «No estoy de acuerdo con lo que dicen los compañeros; vivimos en una sociedad muy racista y les voy a poner mi caso: cuando era niña jugábamos, mi hermano y yo, con nuestros amiguitos del barrio muy bien, pero cuando llegaban sus padres se alejaban de nosotros. Les decían que no se juntaran con nosotros porque teníamos la piel oscura». Una adición decisiva culmina el relato: «y no sé por qué decían eso porque no somos negros, mi padre es de Ica...». El tono de denuncia en la intervención no deja dudas respecto de la importancia de los colores o tonalidades de piel, pero no llega a conectar con una apelación a líneas raciales que definan la identidad y agrega más bien una determinación geográfica. Esta situación es la que una profesora de Derecho de Yale, Amy Chua, autora de un libro ineludible sobre el odio étnico en el mundo contemporáneo, llama «pigmentocracia»:

Con la excepción de Argentina, Chile y Uruguay (donde desde muy pronto los pueblos indígenas fueron en buena parte extinguidos), la sociedad latinoamericana es fundamentalmente pigmentocrática. Se caracteriza por un espectro social con elites más altas, de piel más clara y sangre europea en un extremo; masas más bajas, más oscuras y de sangre india en el otro, y una gran cantidad de «cruces» en medio. El origen de la pigmentocracia se remonta al periodo colonial.¹⁵

Esa gran cantidad de «cruces» en medio es justamente lo que caracteriza a una sociedad jerárquica: el orden a través de la subordinación antes que a

**El racismo en sus
variantes más
conocidas se expresó
como separación,
como expulsión**

través de la separación. Eso es un problema político antes que un asunto de mentalidades o de psiquismos individuales, y tampoco es un asunto, como la propia Chua cree, de orígenes coloniales. El racismo en sus variantes más conocidas se expresó como separación, como expulsión. Ello suponía una elite nítidamente diferenciada y autosuficiente, es decir con una ética del trabajo moderna,

posterior a los tiempos coloniales. Esa autosuficiencia requiere necesariamente de ideales de excelencia propios, diferentes de la preocupación por establecer la

15. A. Chua: *El mundo en llamas. Los males de la globalización*, Ediciones B, Buenos Aires, 2005, p. 69.

subordinación en cada interacción de la vida diaria. La discriminación, vista así, supone un enorme desperdicio de energías sociales.

Lo cierto es que tales elites en varios países latinoamericanos tienen –dicho de una forma coloquial– la flojera propia del rentismo: siempre quieren tener cerca a alguien que les haga las cosas. A eso alude la expresión del «cholo barato»; si fuera «caro», las relaciones de servidumbre no tendrían lugar. Sin duda, quisieran ser racistas, para sentirse más occidentales, pero terminan diciendo como Macunaíma: ¡qué pereza! Al final todo no pasa de un reglamento segregador en las playas durante el verano o una eventual bronca en un restaurante. Es el racismo de Quico, el personaje del Chavo del Ocho: puede jugar muy bien con sus amigos y solo cuando pierde, no antes, dice «¡Chusma, chusma!».

Bob López y el lugar de la autenticidad

El ensayo «Apología de Bob López. Lo esencial es visible a los ojos» fue incorporado en *El laberinto de la choledad*¹⁶. A propósito del cuento «Alienación» (1975), de Julio Ramón Ribeyro, expreso mi manera de entender las identidades raciales en la cultura peruana. Me interesa destacar que la postura caracterizada ahí como «punto de vista del narrador» en buena cuenta es la postura que la izquierda tradicionalmente ha expresado en cuestiones de política cultural y permite entender mejor el desencuentro con los cambios ocurridos en el Perú durante el último medio siglo.

Al caracterizar a Roberto López como «alienado» y mostrar los cambios en su nombre, Roberto, Bobby, Bob, y las correspondientes costumbres, hay un reclamo por la autenticidad. ¿Cómo es ser auténtico? Es una lástima que esta pregunta haya desaparecido, si alguna vez estuvo, de los debates públicos. Para el narrador la respuesta es clara: el protagonista debe ser como el panadero Cahuide Morales, que lleva una vida entregada al duro trabajo manual y ajena a cualquier pretensión de belleza. Además, su propio apellido pone el acento en su corrección moral. Es el lugar que le corresponde, como indica un razonamiento consistente con un orden jerárquico donde cada cual tiene su lugar. Es cierto que tendría mucho sentido la afirmación si la realidad fuera en efecto así, jerárquicamente ordenada. El problema

16. Desde la redacción de *El laberinto de la choledad*, diversas lecturas ampliaron mis referencias conceptuales, pero hubo un texto que lamenté sinceramente no haber leído antes. Habría organizado las ideas de otro modo. Me refiero a un notable ensayo del pensador indio Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (Oxford UP, Delhi, 1983). Me enteré de la existencia de sus trabajos gracias a una breve selección compilada en *Imágenes del Estado. Cultura, violencia y desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2011.

justamente está en que cada vez más hay más personas, grupos, familias que no se reconocen en ese orden jerárquico en el que se formó la República.

El reverso de la «alienación» –tal como se usa en las discusiones culturales que resultan más familiares– es algo que parece ser la autenticidad. Muy alejado, en realidad distinto por completo, del uso que le dieron Hegel y Marx: el proceso de enfrentarse al propio trabajo como algo extraño, ajeno, impuesto. Me importa señalar el contraste, pues Bob López hace una continua apropiación de la realidad, con sus ilusiones y sus acciones. Se apropia de todo aquello que «no le correspondería» por ser zambo: *jeans*, zapatillas, idioma inglés, viajes a Estados Unidos, el amor de una mujer que es objeto de los deseos del grupo de amigos, un cabello y piel arreglados. (Esa cosa tan curiosa: si alguien de piel blanca se la oscurece en el verano, es algo aceptado, pero si alguien de piel oscura quiere empalidecer es un alienado, huachafo, *brichero*, etc.).

A López no le falta identidad, él siente que tiene derecho a lo que el mundo ofrece. Es una existencia con proyecto, como decía la filosofía existencialista de mediados del siglo xx. Su carencia es otra. Le falta la vergüenza suficiente para contenerlo en el lugar que le toca en la jerarquía por ser hijo de una lavandera. No sé si eso deba considerarse un defecto moral. Para el narrador, como para buena parte de la izquierda, fuera de la elite nada es proyecto, todo es destino, y una «vida buena» es vivir de acuerdo con lo que el destino te ha reservado. Todo ello no sería tan problemático si no fuera por el decisivo proceso de migraciones que marcó nuestra vida colectiva durante la segunda mitad del siglo xx.

¿Dónde está la autenticidad? ¿Del lado de Bob López o, por ejemplo, de Rendón Willka, el líder comunero justiciero de *Todas las sangres*, la novela de José María Arguedas (1964)? La respuesta abrumadora en la época en que el cuento de Ribeyro fue escrito (1975), y temo que también en la actualidad, va a favor del personaje arguediano. Siempre hay que desconfiar de los problemas humanos que son presentados como compuestos de una parte completamente mala y otra completamente buena. Quizás la mayor dificultad esté en elaborar una narrativa que pueda integrar los anhelos, los proyectos y los sentimientos de pertenencia a la parte del mundo que nos precede¹⁷.

17. Hubo que esperar algunas décadas para encontrar este problema planteado con la complejidad que merece en la literatura peruana con *La iluminación de Katsuo Nakamatsu*, de Augusto Higa (APJ, Lima, 2009). La tensión entre el mundo de los ancestros y los ideales estéticos es planteada de manera radical y desgarrada. Esta pequeña obra maestra mantiene una misteriosa consonancia, un aire inacabado, con *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969) de Arguedas. Higa nos presenta un verdadero viaje al «corazón de las tinieblas» desde las calles de Lima.

Asociar la autenticidad¹⁸ con un dato de nacimiento ha sido un recurso muy frecuente, de ahí que la autenticidad y un universo de castas sean prácticamente sinónimos en sociedades tan marcadas por la desigualdad como la peruana. Entiendo el problema de otra manera: ser auténtico siempre tiene un componente de ir a contracorriente, de renuncia; de lo contrario, nadie se ocuparía en pensar sobre el asunto. Autenticidad y normalidad serían sinónimos. Entramos en contacto con la autenticidad cuando dejamos de ver la vida como la huella de un destino y nos embarcamos en proyectos bajo nuestra responsabilidad. De ahí que en la adolescencia y en la actividad artística, donde la originalidad es vivida como una urgencia, la autenticidad se convierta en un desafío existencial. En este proceso, la búsqueda de ejemplos por seguir es fundamental, y hasta diría que inevitable. La autenticidad no excluye la imitación, pero sí la incorporación acrítica de las rutinas. Es un resultado antes que un punto de partida, es el ejercicio de la voluntad a contracorriente. De ahí que históricamente se haya vinculado a las vanguardias artísticas y a la reacción conflictiva que suscitaron.

La cuestión de la autenticidad en nuestra cultura bien puede ser expresada en el lema nietzscheano: llega a ser lo que eres. De alguna forma la autenticidad supone algún grado de libertad de expresión. Por lo general, este problema se aborda en términos típicamente ontológicos: ¿existe libertad de expresión? Lo más frecuente es que a propósito de esta cuestión unos grupos son más libres que otros y, por lo tanto, con mayor derecho a la autenticidad. Si a un sector no se le reconoce el derecho a la libertad de expresión, su comportamiento auténtico será visto como «alienado», como una traición a los orígenes; por ejemplo, si el hijo zambo de una lavandera aprende inglés y quiere viajar a EEUU. Por el contrario, si un miembro de otro grupo tiene libertad de expresión, como sucede con «el punto de vista del narrador», la divergencia con los orígenes, por ejemplo pasar de Miraflores, un distrito de clase media en Lima, al Barrio Latino en París será un acto auténtico, en nombre de una vocación.

Lo mismo puede decirse de la sinceridad; una de las peores consecuencias de no respetar el derecho a la libertad de expresión en la era moderna es que se pierde inexorablemente el sentido de la sinceridad. La mayor parte de la comunicación será oblicua, como parte de una estrategia socialmente defensiva. Aparte de la virtud moral genérica, hay grupos que pueden permitirse

Asociar la autenticidad con un dato de nacimiento ha sido un recurso muy frecuente

18. El *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE) señala en una de sus definiciones de «auténtico»: «Honrado, fiel a sus orígenes y convicciones». El problema surge cuando hay una divergencia entre los orígenes y las convicciones.

ser más sinceros que otros. En estos casos la sinceridad aparece como una demostración de poder; soy sincero porque me puedo hacer cargo de las consecuencias de mis acciones sinceras. Cuando el auditorio se burla de alguien considerado diferente en el sentido de inferior o lo desprecia, el espacio para la sinceridad probablemente se reduzca a la condición de un sinónimo de un comportamiento agresivo. Si algo podemos aprender del notable relato de Ribeyro, es que los recursos morales también están sujetos a la distribución desigual, pero en un sentido muy preciso: algunas personas aparecerán como *más* auténticas y *más* sinceras que otras. De hecho, este es el reproche básico a Bob López que da sustento al relato: no es *tan* auténtico ni *tan* sincero como el punto de vista del narrador.

Para Bob López la moral es un asunto de asociaciones, de pertenencia a distintos colectivos, dentro del país y fuera de él. El trabajo cooperativo con su amigo Cabanillas significa una buena muestra de lo que afirmamos. Su meta es una profunda aspiración moral: pasar de un universo marcado por jerarquías, donde el origen y el nacimiento son determinantes, a otro donde las clasificaciones sociales le permitan cultivar una individualidad. Ya Richard Rorty señalaba que la moral es el nombre que damos cuando nos encontramos con prácticas o situaciones que difieren de la manera de encarar las rutinas establecidas¹⁹. ☐

19. R. Rorty: «Ética sin obligaciones universales» en *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000.

¿El fin de la sociedad de clases?

François Dubet

En *La época de las pasiones tristes*, François Dubet dialoga con el clima de estos tiempos y con varias de las transformaciones en marcha. Una de ellas se vincula con el debilitamiento del régimen y las identidades de clase, así como con la forma de leer las desigualdades. En no pocos aspectos, esta coyuntura histórica recuerda la de la primera mitad del siglo XIX, cuando surgían nuevas desigualdades al tiempo que se agotaba la sociedad del Antiguo Régimen.

Las revoluciones democráticas e industriales inauguraron un nuevo régimen de desigualdades, el de las clases sociales, nacido del encuentro de dos grandes revoluciones. La «providencia democrática» instauro la igualdad y la libertad de todos. La abolición de las barreras estamentales hace que los individuos ya no tengan impedimentos para cambiar de posición en la escala de las desigualdades, el prestigio y el poder. Pero si la destrucción del régimen estamental redundaba en una sociedad integrada por individuos libres e iguales, una sociedad fundada sobre la voluntad

general y el contrato —no sobre la tradición y lo sagrado—, esa revolución es ante todo política. No inaugura por sí sola un nuevo régimen de desigualdades. Sigue habiendo ricos y pobres, rentistas y trabajadores, campesinos, artesanos, comerciantes y burgueses, propietarios y proletarios, pero no es aún una sociedad de clases.

Para eso, hace falta que, en el marco democrático, se instale un nuevo tipo de economía, un nuevo modo de producción: el de la Revolución Industrial. El régimen de clases sociales se construye en torno de una formación de una clase

François Dubet: es sociólogo. Fue profesor de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Sus investigaciones se centran en la marginalidad juvenil, las desigualdades sociales, la inmigración y el carácter inclusivo o excluyente de las instituciones escolares. Es uno de los referentes en el campo de la sociología de la educación.

Palabras claves: clases populares, clases sociales, desigualdades, explotación.

Nota: este artículo es un fragmento del libro *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor* (Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2020).

obrero miserable y el surgimiento de una clase de industriales capitalistas. Como ya nadie se define esencialmente por su nacimiento y su rango, la posición en la división del trabajo se torna central. Y es aún más esencial porque las desigualdades siguen siendo extremadamente fuertes, a la vez que se despliegan en un marco político y moral que afirma la igualdad de todos.

Está claro que, en el apogeo del desarrollo industrial en Europa occidental, la mayoría de la población no pertenece ni a la clase obrera ni a la de los capitalistas. Si bien Marx destacaba el preeminente e ineluctable enfrentamiento entre proletarios y capitalistas, no dejaba de enumerar una docena de clases en *Las luchas de clases en Francia*. Más adelante, Max Weber trazaría una distinción entre las clases, definidas por las relaciones de producción, y los grupos, definidos por el poder y el prestigio; pero, a su juicio, el régimen de clases sería el de las sociedades industriales.

Este régimen de desigualdades es moderno en más de un concepto. En él las posiciones sociales se definen por el trabajo, la creatividad humana, y no por la tradición y el orden teológico-político. También es moderno porque, si bien las desigualdades de clases chocan con el principio democrático de la igualdad de los individuos, no se eliminan. Se las impugna en nombre de la igualdad democrática. Las clases sociales nacen pues del encuentro contradictorio entre la igualdad democrática y la división del trabajo capitalista. Más aún, son la expresión del conflicto entre

esas dos dimensiones. Por este motivo, el régimen de clases va más allá de las fábricas y las grandes concentraciones industriales.

Las clases sociales se convierten en «hechos sociales totales», un «concepto total», en términos de Raymond Aron. El régimen de clases es una manera de leer las desigualdades sociales, porque la sumatoria de las clases da un conjunto. Las posiciones en las relaciones de producción determinan los ingresos, los modos de vida, los vínculos con la cultura, las representaciones de la vida social y la oposición entre «nosotros» y «ellos». En ese sentido, no hay clases sin conciencia de clase, sin la articulación de una entidad para sí y una oposición a la clase dominante.

El postulado de una sobredeterminación de las actitudes, las conductas y las representaciones por la posición de clase adquiere una consistencia tal que, durante un largo periodo, los sociólogos procurarían poner en relación posiciones sociales objetivas con actitudes subjetivas, a fin de «verificar» la existencia de las clases sociales. En Francia, esta manera de comprender las desigualdades se encarnó en Pierre Bourdieu, para quien el capital económico determina «en última instancia» las otras formas de capital.

Combates por la igualdad

El régimen de clases parece aún más robusto porque terminó por estructurar la representación política. Tras la oposición entre conservadores y liberales, clericales y modernos, monárquicos y

republicanos, todos ellos definidos por su relación con el Antiguo Régimen, la representación política se construyó alrededor de los conflictos de clase, alrededor de la oposición entre los representantes de los trabajadores y los de la burguesía. En todas partes se establecieron izquierdas y derechas que supuestamente representaban clases, sus intereses y su visión del mundo¹. En todas partes parecía que los obreros y sus aliados votaban a la izquierda y que la burguesía y sus aliados votaban a la derecha.

En la sociedad industrial, el régimen de clases sociales tuvo su expresión en movimientos sociales y sindicatos orientados hacia un modelo de justicia social que apuntaba a reducir las desigualdades entre las posiciones sociales, por medio de los derechos sociales, el Estado de Bienestar, los servicios públicos y las transferencias sociales. Ese modelo de justicia invitaba menos a desarrollar la movilidad social en nombre de la igualdad de oportunidades que a reducir las desigualdades entre las posiciones sociales y entre los lugares ocupados por los individuos en la división del trabajo².

Si la movilidad social se desarrollaba, era porque la igualdad social ganaba terreno, pero la movilidad no era el primer objetivo de la justicia. El combate por la igualdad social era legítimo porque

se tenía a los individuos por fundamentalmente iguales, pero también porque la sociedad debía devolver a los trabajadores una parte de las riquezas producidas, de las que la explotación capitalista los había despojado.

Los derechos sociales fueron ante todo los de los trabajadores y sus familias, protegidos contra los efectos de la enfermedad y el desempleo, y que, en nombre de su trabajo, conquistaban un derecho a la salud, el descanso y la jubilación. En la sociedad salarial, los derechos de los trabajadores se convirtieron progresivamente en derechos sociales universales³. Gracias a la acción de los partidos y sindicatos, y bajo el efecto de las huelgas y movilizaciones, las desigualdades se redujeron de manera notoria, sobre todo cuando el crecimiento permitió transferir riquezas hacia los trabajadores y los más pobres sin que la situación de los ricos se degradara. En definitiva, en el siglo xx las desigualdades sociales se redujeron porque eran ante todo desigualdades de clase.

Tanto más allá de la tradición marxista, la lectura de las desigualdades sociales en términos de clase terminó por imponerse. ¿Cuáles eran las dimensiones de clase del Estado, la educación, la cultura, los esparcimientos, el consumo? No era cuestión de solo trazar una correlación entre posiciones de clase,

1. Estados Unidos escapa a esta tendencia en razón de una industrialización tardía, pero más aún porque, en una sociedad de inmigración, la tensión entre los grupos ya instalados y los recién llegados desplaza la brecha entre clases hacia las comunidades.

2. F. Dubet: *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2011.

3. Robert Castel: *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

prácticas y representaciones colectivas, sino de mostrar cómo contribuían esas prácticas (y las instituciones) a la formación y la reproducción de un orden que desbordaba con mucho las fábricas y los consejos de administración.

Cuando este tipo de análisis predominaba en Francia, en las décadas de 1960 y 1970, las clases sociales funcionaban como un *explicandum* y un *explicans*, a la vez aquello que hay que explicar y lo que explica lo que hay que explicar: las clases explican las conductas y las conciencias de clase que, a su vez, explican las clases. El influjo de esta representación era tan poderoso que las otras desigualdades quedaban en un segundo plano y terminaban incluso por desaparecer en beneficio exclusivo de la desigualdad que importaba, la desigualdad de clase. Los migrantes se veían menos como desarraigados discriminados que como trabajadores superexplotados; las desigualdades impuestas a las mujeres eran las de las trabajadoras y las esposas de trabajadores, y parecía darse por descontado que su igualdad pasaría solo por el trabajo.

En cierta medida, las clases sociales podían considerarse instituciones a las cuales se acoplaban representaciones de la sociedad, identidades y significaciones comunes. Suscitaban un orgullo en los individuos víctimas de las desigualdades, atribuían causas a las injusticias sufridas, escribían relatos colectivos, proponían utopías y memorias de combates. En el régimen de clases, las pruebas individuales estaban inscriptas en apuestas colectivas, en cierto sentido, anónimas.

Para que esas «instituciones imaginarias» funcionaran, se convirtieron en «realidades» por acción de las asociaciones, los sindicatos, los representantes locales electos, los suburbios con alcaldes «rojos» (como sucedía en la periferia parisina), los movimientos de educación popular, los movimientos deportivos, etc. En la Europa industrial, las desigualdades de clase se cristalizaban en mundos sociales dominados y explotados, pero mundos que ofrecían a los individuos dignidad y capacidades de resistencia.

De los explotados a los inútiles

La cuestión no es saber si hay clases sociales. Sigue habiéndolas, sobre todo clases dirigentes que tienen una fuerte conciencia de sí mismas, de sus intereses y de su identificación con las «leyes» de la economía liberal. Lo que se nos plantea es saber si *el régimen de clases sigue estructurando las desigualdades sociales* y si enmarca las representaciones e identidades de los actores.

La situación actual, paradójica, lo es más por el hecho de que se caracteriza a la vez por la profundización de las desigualdades y el declive del régimen de clases. En no pocos aspectos, esta coyuntura histórica no deja de recordar la de la primera mitad del siglo XIX, época en que surgían nuevas desigualdades al tiempo que se agotaba la sociedad del Antiguo Régimen. La cuestión social era la del pauperismo y las clases peligrosas, pero no todavía la de la «clase» obrera.

El agotamiento del régimen de clases es una de las consecuencias de las mutaciones del capitalismo mundial. Las sociedades industriales capitalistas se habían formado dentro de sociedades nacionales (más exactamente, dentro de sociedades nacionalizadas, protegidas por fronteras y derechos aduaneros y dirigidas por Estados soberanos que imponían culturas nacionales), pero la globalización cambió las cosas. Las clases obreras europeas y estadounidenses están ahora sometidas a la competencia de los trabajadores de los países emergentes, peor pagos e igualmente calificados, mientras que las antiguas burguesías industriales se han convertido en potencias financieras. En vez de la idea de un proceso de globalización homogénea, puede preferirse la noción de «capitalismo inconexo», uno caracterizado por la separación y la tensión entre las diferentes esferas de la actividad económica, los mercados financieros, la gobernabilidad de las empresas, los lugares de producción y el consumo.

Si bien la clase obrera nunca tuvo la unidad que se le atribuye, en gran medida el trabajo obrero se transformó con el sistema de producción «justo a tiempo», las relaciones directas con los clientes, las tecnologías inteligentes y la multiplicación de los estatus, mientras que en sectores enteros, como la construcción y las obras públicas, aún predomina la movilización de la fuerza física. Poco a poco la producción industrial deja de lado el taylorismo en beneficio del *lean management*, pero los empleos de servicios, por su parte, están cada vez más taylorizados. En promedio,

actualmente los empleados ganan menos que los obreros.

En las grandes empresas, la relación social industrial cambió de índole. Si en épocas pasadas el propietario también era el jefe, presente en su fábrica y su castillo, como los maestros de herrerías, hoy el jefe ya no es necesariamente el propietario. Cuando las empresas cierran, ya no es inusual que se embargue a los ejecutivos para que el propietario, a menudo un grupo financiero, se dé a conocer y se manifieste. Las «formas particulares de empleo» (designación eufemística para los contratos de duración determinada y los de interinato) pasaron en Francia de 3,4% en 1983 a 10,5% en 1998 y a 12% en 2012. Con la «uberización» de las actividades aparecen trabajadores autónomos, dependientes de un único cliente o de la plataforma que les envía clientes, y clientes conminados a juzgar la calidad del servicio prestado. Los cuentapropistas son más pobres y frágiles que los obreros. ¿Cómo situar a esos «independientes dependientes» en una estructura de clases?

En definitiva, se yuxtaponen varios sistemas productivos. Unos participan directamente en la globalización de los intercambios y el desarrollo de las tecnologías de punta, mientras que otros permanecen en mercados nacionales y nichos locales. Una parte de los trabajadores, importante en Francia, se desempeña en los servicios públicos, donde, si bien estos están protegidos, sufren como los demás las nuevas formas de gerenciamiento. El personal de salud de los hospitales públicos está bajo ese sistema,

tal como sucede con los obreros, aunque esto no enriquece a nadie.

Por último, una parte creciente de la población se enfrenta al desempleo, la precariedad del trabajo ocasional y el trabajo informal, cuando no está por completo excluida⁴. Hoy en día, los más pobres son «sin clase» o *underclass*. No son tanto explotados como relegados, «inútiles».

La salida del régimen de clases

Incluso si se piensa que las clases siguen existiendo, el sistema de clases estalla. La misma clase social se difracta en una serie de mercados económicos y mercados laborales. La vieja división entre los obreros no calificados y los obreros profesionales es sustituida por un estallido de las calificaciones y los estatus: lo que constituía la unidad de la clase obrera parece cada vez más incierto.

No mucho tiempo atrás, los sociólogos buscaban las desigualdades «detrás» de las clases sociales; en cambio, ahora algunos de ellos buscan las clases sociales, principios de unidad, «detrás» de las desigualdades. Así como antes hablábamos de clases sociales, estructura, explotación y estratificación funcional, hoy en día hablamos de desigualdades, en plural. Los trabajos sobre las desigualdades han tenido un crecimiento explosivo en Francia y todos los demás países⁵. Se han multiplicado porque las

antiguas clases sociales ya no pueden definirse por la sumatoria más o menos estable de desigualdades. Se puede ser obrero y haber estudiado hasta pasados los 20 años, ser el compañero de una empleada, vivir y consumir como las clases medias, o bien provenir de un país pobre, tener un empleo agotador y precario, residir en un barrio de «viviendas sociales» de los suburbios o vivir en un barrio considerado como un «gueto».

Esta dispersión de las condiciones de vida se acentúa debido a lo que Olivier Galland llama «desestandarización de las trayectorias». La trayectoria típica —estudios, trabajo, matrimonio, trabajo, jubilación— sufre en gran medida un cambio radical a causa del largo periodo de espera hasta conseguir un empleo estable, las idas y vueltas entre el empleo, el desempleo y los estudios, la formación tardía de la pareja, las separaciones, los nuevos matrimonios y las familias ensambladas, las largas jubilaciones y la prolongada vejez. Ahora bien, todas esas trayectorias biográficas son factores considerables de desigualdad; para convencerse, basta con ver la proporción de familias monoparentales entre los pobres.

El estallido del régimen de clases abre el espacio de las desigualdades a la multiplicación de los grupos; de estos, ninguno puede definirse verdaderamente como una clase social. A la dualidad de proletarios y capitalistas y la

4. Robert Reich: *El trabajo de las naciones*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1993.

5. O. Galland y Yannick Lemel: *Sociologie des inégalités*, Armand Colin, París, 2018; Jan Pakulski y Malcolm Waters: *The Death of Class*, Sage, Londres, 1996.

tripartición de las clases altas, medias y bajas, se han sumado nuevos grupos: los ejecutivos y los creativos⁶, los cosmopolitas móviles y los locales inmóviles, los incluidos y los excluidos, los estables y los precarizados, los urbanos y los rurales, las clases populares y la *underclass*, etc. A esas dicotomías, definidas más a menudo por la relación con el cambio que por una posición jerárquica, conviene sumar la distinción cada vez más predominante entre los nacionales y los migrantes, los mayoritarios y los minoritarios, las edades y las generaciones, los hombres y las mujeres.

Ahora bien, todas estas distinciones afectan directamente el régimen de clases sociales. Por ejemplo, los trabajadores inmigrantes con vocación de ser trabajadores «como los demás» son gradualmente percibidos como minorías. Cuantas más minorías hay en las sociedades (o, en todo caso, cuanto más se ven), más restrictivas y reservadas a los semejantes son las solidaridades y más fuertes parecerían ser las desigualdades sociales⁷.

Clases populares, en plural

El tema de la sociedad de consumo parece haber pasado de moda. Sin embargo, pese a que el consumo masivo, como tal, no ha reducido las desigualdades, sí ha afectado profundamente

las barreras entre las clases. Para valermé de las palabras de Edmond Goblot, los «niveles» han sucedido a las «barreras». Antes unos estaban privados de los bienes de los cuales otros disponían —automóviles, electrodomésticos, televisores, vacaciones—; en cambio, desde la década de 1960 todos o casi todos acceden a ellos.

Esto no engendra una vasta clase media informe y homogénea, porque una jerarquía fina de niveles de consumo sustituye a las viejas barreras de clase. Se distinguen menos los hogares con automóvil y los hogares sin automóvil que los modelos, precios y sus categorías. Se distinguen menos quienes salen de vacaciones y quienes no salen que quienes acampan en sitios agrestes y quienes esquían o tienen una casa a orillas del mar.

Si bien esta gradación socava las barreras de clase y favorece la homogeneidad de los modos de vida, exagera los procesos de distinción, cuando la posición social se expone sin cesar a través del consumo. Las clases altas buscan continuamente los signos de su distinción, mientras que las clases bajas tratan de apropiárselos. Así, como bien saben todos los «creativos» del negocio de la publicidad, lo que ayer era «distinguido» hoy se torna «vulgar», no bien las categorías inferiores se lo apropian. Con esos procesos, las desigualdades cambian de índole: ya no marcan una

6. Luc Boltanski: *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Minuit, París, 1982; Richard L. Florida: *La clase creativa. La transformación de la cultura del trabajo y el ocio en el siglo XXI*, Paidós, Madrid, 2010.

7. Robert D. Putnam: «*E Pluribus Unum. Diversity and Community in the Twenty-First Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture*» en *Scandinavian Political Studies* vol. 30 Nº 2, 6/2007.

oposición entre «nosotros» y «ellos», sino que se distribuyen a lo largo de una escala fina y sutil del prestigio asociado al consumo. Una escala que atraviesa las propias clases sociales, porque cada uno debe distinguirse tanto de su vecino como de los miembros de otra clase. Las clases populares, en plural, reemplazan a la clase obrera en singular⁸.

Se puede observar el mismo mecanismo en ámbitos *a priori* alejados del consumo. Si el mundo juvenil de las décadas de 1950 y 1960 estaba tenazmente escindido entre una juventud que trabajaba al final de los estudios obligatorios y una juventud que proseguía sus estudios en el *lycée* o la universidad, la masificación escolar trasladó las desigualdades al seno mismo de la escuela. Hoy en día, casi 80% de los jóvenes de 20 años está escolarizado, pero las desigualdades oponen los establecimientos escolares, las especializaciones, las formaciones elegidas, las lenguas estudiadas: sin excepción, estos elementos disfrutaban de un prestigio bien consolidado. Tal como en el consumo, la masificación puede exacerbar el sentimiento de desigualdad, porque uno no se compara con quienes están más alejados, sino con quienes están relativamente cerca.

Para retomar las palabras de Edgar Morin, constataremos que el consumo de masas desencadenó un «*cracking* cultural». Donde había moléculas sociales integradas —las clases—, reveló

una multitud de átomos cada vez más pequeños. En otros términos, el consumo multiplicó los públicos, sin que estos abarquen posiciones de clase: los jóvenes, los no tan jóvenes, los urbanos, los rurales, los aficionados al fútbol, los aficionados a la música, etc. Y dentro de esos públicos, en especial, se multiplican las tribus y subtribus en función de sus esparcimientos, sus gustos y sus estilos. Basta con observar a un grupo de estudiantes secundarios para calibrar la tiranía de las marcas y los *looks*, el peso del conformismo y la expansión de las tribus juveniles. De igual manera, cuando las pantallas, las redes y los canales se multiplican, los públicos proliferan y, en gran medida, se individualizan, ya que cada cual compone su propio programa en afinidad con quienes le son cercanos.

Así, la teoría misma de la distinción cae en el descrédito. Si bien Bourdieu postuló que la escala de los gustos culturales era isomorfa con las jerarquías sociales, la sociología del consumo actual pone en evidencia lógicas «omnívoras». Los individuos componen sus propios gustos con préstamos de los diversos registros de la cultura: a alguien pueden gustarle a la vez la ópera, el rap, el fútbol y los *reality shows*. ¿Y lo chic que puede ser! Por eso, se busca una distinción respecto de una categoría social inferior, a la vez que se afirma una singularidad con respecto a la escala convencional de las distinciones. ☐

8. Yasmine Siblot, Marie Cartier, Isabelle Coutant, Olivier Masclot y Nicolas Renahy: *Sociologie des classes populaires contemporaines*, Armand Colin, París, 2015.

Summaries

Resúmenes en inglés

José Natanson: The Battles of Alberto Fernández [4675]

If the management of the covid-19 pandemic initially benefited the Argentine president, who saw his popularity grow, the repetition of the originally successful formula ended up weakening him. Added to the economic problems is a heterogeneous Peronist coalition that causes political struggles to be internal, as well as with the opposition. However, the erosion of support for the government is combined with some signs that could allow it to recover in an election year.

Keywords: Covid-19, Economic Crisis, Peronism, Alberto Fernández, Argentina.

Jean-Arnault Dérens: The Difficult Resurgence of the Left in the Balkans [4676]

In the early 2010s, as authoritarian neo-liberal regimes established themselves

in power for the long term, the Balkans experienced a strong social momentum. Although ill-fated, this «Balkan spring» left deep traces, even when the desire for radical social change was thwarted by an exodus that emptied the region.

Keywords: Left, Periphery, Yugo-nostalgia, Balkans, European Union.

Peter Wade: Latin American Racisms from a Global Perspective [4677]

The forms of racism in Latin America were largely shaped by the ideologies and practices of mestizaje, considered both a biological and cultural mixture. The image of «racial democracy» showed, for example in Brazil, its severe limits when it comes to ending racism. However, the image of the «mixture» continued to operate as a veil over the persistence of this phenomenon. Multi-culturalism in the 1990s and anti-racism

in the 2000s altered the shape of racial formations based on mestizaje in Latin America, but did not displace them.

Keywords: Mestizaje, Multiculturalism, Race, Racial Democracy, Racism, Latin America.

José Itzigsohn: Why Read W.E.B. Du Bois in Latin America?
[4678]

The African-American thinker W.E.B. Du Bois never wrote about Latin America. And the world has certainly changed a lot since his death in the 1960s. However, many of the things he thought about and faced are still there. The question of who is human and his research on the racialized and neocolonial structures of capitalism and the colonialism of the forms of knowledge provide a perspective that can enrich the understanding of the Latin American reality.

Keywords: Capitalism, Colonialism, Lines of Color, Racialization, W.E.B. Du Bois.

Olivia Gall: Mestizaje and Racism in Mexico [4679]

The ideology of mestizaje sought to build a «Mexican race» from the mixture of indigenous and Spanish. This project hid the existence and persistence of racism for decades and made the Afro-descendant populations, who were not part of the officially consecrated mixture of «races», almost

invisible. It was not until the 1990s that racism was reflected upon, while certain discourses on multiculturalism and the challenge to mestizaje as a national project emerged.

Keywords: Afrodescendants, Indigenous, Mestizaje, Multiculturalism, Racism, Mexico.

Livio Sansone: Brazilian Multiculturalism and the Conservative Reaction [4680]

The experiences and projects inspired by multiculturalism and affirmative action policies in Brazil reached their moment of glory in the period 2002-2016, within the framework of an identity stage focused on the valorization, patrimonialization and recognition of subaltern cultural forms, associated with large sectors of society historically discriminated against. But some new turning points have led the process to a crisis situation, generated both by internal weaknesses and by a dangerous conservative onslaught.

Keywords: Identity Politics, Multiculturalism, Racism, Right Wing Populism, Brazil.

Guido Cordero: The Besieged Fort: Progress and Multiculturalism in Argentina [4681]

In Argentina racist speeches coexist with the image of a homogeneous country. The myth of the country as a «melting

pot of (European) races» was the result of a national construction project that identified progress with the European and the backwardness with indigenous, African and mestizo populations. Some images of the «frontier» in the 19th century have condensed a way of thinking about national identity. The partial displacement in the historical efficacy of this underlying myth, both in its inclusive and exclusive dimensions, allows a glimpse of its future reconfiguration.

Keywords: Barbarism, Civilization, Progress, Racism, Argentina.

Rafael Loayza Bueno: Bolivia: The «White» Racial Imaginary under the Rule of the «Indians»
[4682]

Although the focus is usually on indigenous identities, it is worth thinking about how the «non-ethnic identity» of the «white» people has been constructed in Bolivia, which accounts for the views of the elite inheriting the colonial power. Thus, it is also evident how this identity has operated during the political cycle led by Evo Morales and the social movements, with an indigenous peasant base, federated around the Movimiento al Socialismo (MAS). Ethnic cleavages are also directly political in Bolivia and serve to think of a shared destiny.

Keywords: «White», Ethnicity, Indigenous, Racism, Evo Morales, Bolivia.

Marco Avilés: The Good, the Bad, and the Cholo: A Diary on Racism from Peru (2017-2019) [4683]

No other problem defines us better in Latin America than racism. From the insults that spice up the daily lives of our streets to the urban designs that segregate the neighborhoods in our cities, the old colonial divisions coexist with modern ways of governing and treating us based on the superiority of «white» people. We are almost as adept at reading our skin, hair, and surnames as we are at denying it right away. Everyday life is made of that contradiction.

Keywords: Cholo, Racism, White, Peru.

Claudia Briones / Patricio Lepe-Carrión: Wallmapu or the New Forms of «Mapuche Danger»
[4684]

The Mapuche flags in Chilean protests reveal new ways of thinking about the subaltern that call into question rationalized forms of power inherited from the colonial and republican times. At the same time, in recent years the Mapuche were once again located in the place of «enemy within» both in Chile and Argentina, in the midst of processes of struggle for land and a division between «good» and «bad» Mapuche.

Keywords: Enemy Within, Mapuche People, Racialization, Chile, Argentina.

Guillermo Nugent: *El Laberinto de la Choledad, Almost Three Decades Later* [4685]

The term *gamonalismo* continues to be useful to think about the dynamics of Peruvian society. Although it has almost disappeared from social science texts and the haciendas of the past do not exist anymore, it is still a way of thinking about inequalities of power in everyday social relations. The tones, not the races, define who is more and who is less, a fundamental trait in a hierarchical social structure such as the one that survives in Peru.

Keywords: Choledad, Gamonalismo, Pigmentocracy, Racism, Peru.

François Dubet: *The End of Class Society?* [4686]

In *Le temps des passions tristes* [*The Age of Sad Passions*], François Dubet dialogues with the atmosphere of these times and with several of the transformations underway. One of them is linked to the weakening of the class regime and identities, as well as the way of reading inequalities. In many respects this historical conjuncture recalls that of the first half of the 19th century, when new inequalities arose at the same time that the society of the Old Regime was coming to an end.

Keywords: Exploitation, Inequalities, Social Classes, Working Classes.

RELACIONES
INTERNACIONALES

Julio-Diciembre de 2020

La Plata

Año 29, N° 59

EDITORIAL: **Norberto Consani**. DIÁLOGOS: **Jorge Castro**. ESTUDIOS: La decreciente, asimétrica y desenfocada relación comercial entre Argentina y Brasil, **Julietta Zelicovich**. Uruguay en el acuerdo UE-Mercosur: economía política de posicionamientos e implicaciones, **Gerardo Caetano y Nicolás Pose**. La responsabilidad oceánica de Chile: ideas para una política exterior marítima vinculada al desarrollo sostenible, **Lucas Ignacio Pávez Rosales**. La estrategia actual de Ecuador frente al Régimen Internacional de Inversiones, **Edwin Santiago Núñez Naranjo**. Formulación de una política exterior: su dimensión política y social, **Mariana Colotta y Embajador Julio Ramón Lascano y Vedia**. La industria manufacturera argentina desde los inicios del Mercosur: Una aproximación a los conflictos comerciales (1991-2008), **Luciana Gil**. Las relaciones Brasil-China en el siglo XXI, **Luis Antonio Paulino**. Gobernabilidad democrática de la defensa: civiles y militares en Brasil, 1985-2018, **Matías Bustamante**. China y el arte de la guerra (tecnológica), **Sergio Marcelo Cesarín y Gabriel Balbo**. RESÚMENES DE TESIS: Paradiplomacia y Desarrollo Endógeno: Estudio de caso de la ciudad de Medellín. 2000-2015, **Juan Camilo Mesa Bedoya**. Estado-empresas transnacionales: cambios en el régimen de solución de controversias inversor-Estado y redefinición de la soberanía a la luz de la protección de los derechos humanos, **Magdalena Bas Vilizzio**. REFLEXIONES: El iluminismo y sus discípulos, **Ángel Tello**. HISTORIA: A 30 años de la reunificación de Alemania, **Patricia Kreibohm**.

Director – Fundador: Dr. Norberto Consani

Relaciones Internacionales es una publicación del Instituto de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de La Plata. Calle 48 e/ 6 y 7 – 5° Piso, 1900, La Plata, Argentina. Tel.: (54-221) 4230628. Página web: <www.iri.edu.ar>. Correo electrónico: <iri@iri.edu.ar >.

Diálogo y Paz

Un espacio de análisis y debate comprometido con el diálogo y la búsqueda de soluciones pacíficas frente a las coyunturas políticas críticas que atraviesa América Latina.

mediación
análisis
geopolítica
política
estrategia
seguridad
diálogo
Colombia
crisis
diplomacia
Venezuela
polarización
México
debate
América Latina

<https://nuso.org/dialogo-y-paz/>

Alemania: F. Delbanco, Tel.: (49 4131) 2428-8, e-mail: <post@delbanco.de>.

Argentina: Distribuidor: Jorge Waldhuter, Pavón 2636, Buenos Aires, Tel./Fax: 6091.4786, e-mail:

<jwalibros@ciudad.com.ar>. Librerías, Buenos Aires: Waldhuter La Librería, Av. Santa Fe 1685, Tel.: 4812-6685.

Bolivia: en La Paz: Yachaywasi, Tel.: 2441.042, e-mail: <yachaywa@accelerate.com>, Fax: 244.2437.

En Santa Cruz de la Sierra: Lewylibros, Junín 229, Tel.: (591) 3 3360709.

Colombia: Librería Fondo de Cultura Económica, Calle 11 No. 5-60, Barrio La Candelaria, Bogotá, Colombia. Tel.: (571) 2832200, e-mail: <libreria@fce.com.co>.

Costa Rica: Librería Nueva Década, Tel.: (506) 2225.8540, e-mail: <ndecada@ice.co.cr>.

Ecuador: LibriMundi, Tel.: (5932) 252.1606, 223.4791, e-mail: <librimu1@librimundi.com.ec>.

España: Marcial Pons-Librero, Tel.: (34 914) 304.3303, e-mail: <revistas@marcialpons.es>.

Guatemala: F&G Libros de Guatemala, 31 avenida "C" 5-54, zona 7, Colonia Centro América, 01007 Guatemala, Tel.: (502) 2433 2361 (502) 5406 0909, e-mail: <informacion@fygeditores.com>.

Japón: Italia Shobo, Fax: 3234.6469; Spain Shobo Co., Ltd., Tel.: 84.1280, Fax: 84.1283, e-mail: <info@spainshobo.co.jp>.

Nicaragua: Instituto para el Desarrollo y la Democracia (Ipade), Km 9 1/2 carretera a Masaya, Tel.: 276.1774 (Ext. 8), Apartado Postal 2438, e-mail: <comunicacion@ipade.org.ni>.

Perú: El Virrey, Bolognesi 510, Miraflores, Lima, Tel.: 444.4141, e-mail: <info@elvirrey.com>.

Puerto Rico: en Río Piedras: Compañía Caribeña de Libros, Tel.: (1-787) 297.8670, e-mail: <cclibros@yahoo.com>.

Ventas y consultas por Internet:
<www.nuso.org>

Distribución internacional a librerías:
<distribucion@nuso.org>

PARA SUSCRIBIRSE A NUEVA SOCIEDAD

SUSCRIPCIÓN	ANUAL	BIENAL
Incluye flete aéreo	6 números	12 números
América Latina	US\$ 70	US\$ 121
Resto del mundo	US\$ 107	US\$ 196
Argentina	\$ 1.900	\$ 3.800

> Formas de pago

1. **Pago online:** Ingrese en <<http://www.nuso.org/suscribe.php>>, donde encontrará un formulario para registrar su pedido y efectuar el pago.
2. **Pago con tarjeta de crédito:** Solicite instrucciones a <distribucion@nuso.org>
3. **Pago con cheque:** Envíe un cheque por el importe correspondiente a la orden de Fundación Foro Nueva Sociedad a la siguiente dirección: Nueva Sociedad, Humberto Primo 531, C1103ACK Buenos Aires, R. Argentina, acompañado de los datos del suscriptor (nombre, domicilio postal completo, teléfono, correo electrónico).

> Para otros medios de pago y cualquier otra consulta, escriba a <distribucion@nuso.org>.

LIBROS E IDEAS EN TIEMPOS DE INCERTIDUMBRE

COYUNTURA

Pablo Stefanoni. La montaña rusa boliviana. Entrevista a Pablo Ortiz

TRIBUNA GLOBAL

Timothy Kuhner. La Carta de la Oligarquía. Capitalismo y democracia

TEMA CENTRAL

Ricardo Dudda. Dos tazas de capitalismo. Desigualdades, liberalismo y meritocracia

Verónica Gago. Lecturas sobre feminismo y neoliberalismo

Rob Lucas. Capitalismo de vigilancia

Yanina Welp. La democracia y el declive de las elites

Marc Saint-Upéry. *Red Mirror:*

¿qué futuro se escribe en China? Entrevista a Simone Pieranni

Benjamin Kunkel. ¿De la socialdemocracia al socialismo?

Ingrid Spiller. ¿Cómo cambiar el mundo?

Pablo Carmona Pascual. Patriotas indignados, Europa como fantasma

Tomás Borovinsky. Fragmentar el futuro. Hacia una nueva relación humano/no humano

Juan Duchesne-Winter. ¿Por qué el comunismo resulta «insoportable»? Más allá de la economía libidinal

ENSAYO

Eduardo Grüner. Sartre: hacia una moral de la ambigüedad

SUMMARIES

AMÉRICA LATINA: GEOPOLÍTICA E INTEGRACIÓN

COYUNTURA

Verónica Giménez Béliveau. Salud, ciencia y creencias en tiempos de pandemia

Carmelo Mesa-Lago. La privatización de las pensiones en América Latina. Promesas y realidades

TRIBUNA GLOBAL

Aminah Mohammad-Arif / Jules Naudet.

La democracia india frente al desafío del nacionalismo hindú

TEMA CENTRAL

Guadalupe González / Mónica Hirst / Carlos Luján / Carlos Romero / Juan Gabriel Tokatlian.

Coyuntura crítica, transición de poder y vaciamiento latinoamericano

Luis Schenoni / Andrés Malamud. Sobre la creciente irrelevancia de América Latina

Maristella Svampa. La pandemia desde América Latina. Nueve tesis para un balance provisorio

Yasmin Fahimi. Europa y América Latina: ¿cómo enfrentar juntos una transformación social y ecológica?

Esteban Actis / Bernabé Malacalza. Las políticas exteriores de América Latina en tiempos de autonomía líquida

Carlos R.S. Milani: ¿De «BRICS» a «TRICS»? Brasil y Turquía: entre la política doméstica y la geopolítica mundial

José Antonio Sanahuja. Pacto verde y «Doctrina Sinatra». ¿Por qué son importantes para América Latina?

Carlos Ominami P. Prosur: ¿integración o revancha ideológica?

Alejandro Frenkel / Diego Azzi. Jair Bolsonaro y la desintegración de América del Sur: ¿un paréntesis?

Rafael Rojas. ¿Amigos entrañables, vecinos distantes? Andrés Manuel López Obrador y Donald Trump

ENSAYO

Horacio Tarcus. El ciclo histórico de las revistas latinoamericanas. Trazos de una genealogía.

SUMMARIES



NUEVA SOCIEDAD | 292

Etnicidades y racismo en América Latina

COYUNTURA

José Natanson Las batallas de Alberto Fernández

TRIBUNA GLOBAL

Jean-Arnault Dérens El difícil resurgimiento de la izquierda en los Balcanes

TEMA CENTRAL

Peter Wade Racismos latinoamericanos desde una perspectiva global

José Itzigsohn ¿Por qué leer a W.E.B. Du Bois en América Latina?

Olivia Gall Mestizaje y racismo en México

Livio Sansone El multiculturalismo a la brasileña y la reacción conservadora

Guido Cordero El fortín sitiado: progreso y racismo en Argentina

Rafael Loayza Bueno Bolivia: el imaginario racial «blanco» bajo el gobierno de los «indios»

Marco Avilés Lo bueno, lo malo y lo cholo. Postales sobre el racismo desde el Perú

Claudia Briones / Patricio Lepe-Carrión Las nuevas formas de la «peligrosidad mapuche»

Guillermo Nugent *El laberinto de la choledad*, casi tres décadas después

ENSAYO

François Dubet ¿El fin de la sociedad de clases?