

## CAPÍTULO 4

---

# Nuestra América: la formulación de un nuevo paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución\*

### EL SIGLO DE EUROPA Y AMÉRICA

Según Hegel, como lo vimos en el capítulo anterior, la historia universal se encamina de Oriente hacia Occidente. Asia es el comienzo, mientras que Europa es la meta última de la historia universal, en donde la trayectoria de la civilización humana resulta consumada. En Hegel, la noción bíblica y medieval de la sucesión de imperios (*translatio imperii*) se convierte en la senda victoriosa de la idea universal. En cada época ciertas personas asumen la responsabilidad de conducir la idea universal y, por consiguiente, pasan a ser sujetos históricamente universales, un privilegio que se ha transmitido de Asia a Grecia, luego a Roma y finalmente a los alemanes. Para Hegel, América, o mejor dicho, Norteamérica, abriga un futuro que resulta ambiguo, ya que el mismo no colisiona con la realización máxima de la historia universal europea. En efecto, el futuro de (Norte) América sigue siendo el de Europa, un futuro que ha sido forjado por una porción residual de la población europea.

Este pensamiento hegeliano se encuentra en la base de la concepción dominante que percibe el siglo XX como el siglo americano: el siglo de la América europea. En esta noción se encuentra implicada la idea de que la americanización del mundo, empezando por la americanización misma de Europa, no es más que un efecto del truco de la razón universal europea, la cual, al alcanzar el lejano oeste y al enfrentarse al exilio al que Hegel la había condenado, fue forzada a regresar, a dar marcha atrás sobre sus mismas huellas para seguir de nuevo su trayectoria de hegemonía sobre Oriente. De esta manera la americanización, como una forma hegemónica de la globalización, es el tercer acto de la obra teatral milenaria de la suprema-

---

\* Traducido por Antonio Barreto, de "Nuestra América": Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution", *Theory, Culture and Society*, 18 (2-3). 1-33.

cía de Occidente. El primer acto, claramente infructuoso, lo constituyeron las Cruzadas, que de esta forma iniciaron el segundo milenio de la era cristiana; el segundo acto, que tuvo lugar hacia la mitad de dicho milenio, consistió en los descubrimientos y la consecuente expansión europea. Dentro de la lógica de esta concepción milenaria, el siglo de la América europea reviste escasa novedad; no es algo más que otro siglo europeo, el último del milenio. Europa, después de todo, siempre ha contenido varias Europas, algunas de ellas dominantes, otras dominadas. Los Estados Unidos de América es la última versión de una Europa dominante y, al igual que sus predecesoras, ejerce su poder incontrovertible sobre las otras Europas dominadas. Los señores feudales del siglo XI tenían y deseaban tan poca autonomía respecto al Papa Urbano II –quien los alistó para emprender la empresa de las Cruzadas–, como la tuvieron y la desearon los países de la Unión Europea respecto a los Estados Unidos del presidente Bill Clinton –quien los alistó para emprender las guerras de los Balcanes–<sup>1</sup>. De uno a otro episodio, lo único que ha resultado restringido es la concepción reinante del Occidente dominante. Entre más restrictiva la concepción de Occidente, más cercano se encuentra Oriente. El Kosovo de finales del siglo XX es la Jerusalén del ayer.

Bajo estas condiciones resulta difícil pensar en cualquier alternativa al régimen actual de las relaciones internacionales, el cual se ha convertido en el elemento central de lo que he denominado como la globalización hegemónica, que examino en detalle en el capítulo 6. Aun así, la formulación de dicha alternativa no es sólo necesaria sino también urgente. En efecto, en tanto el régimen vigente ha venido perdiendo coherencia, en la misma medida se ha convertido en un sistema cada vez más violento e impredecible, amplificando de este modo la vulnerabilidad de grupos, regiones y naciones subordinados. El peligro verdadero, tanto para las relaciones domésticas como para las internacionales, consiste en el surgimiento de lo que llamo los fascismos sociales. Walter Benjamin, huyendo de Alemania pocos meses antes de su muerte, escribió su libro *Theses on the Theory of History* (1980) (Tesis sobre la teoría de la historia), impulsado por la idea de que la sociedad europea de aquel entonces estaba sufriendo una época de peligro. Considero que hoy día también estamos viviendo una época de peligro. En los tiempos de Benjamin el peligro consistió en el ascenso del fascismo como régimen político. En nuestro tiempo, el peligro reside en el ascenso del fascismo como régimen social. A diferencia del fascismo político, el fascismo social es pluralista, coexiste fácilmente con los regímenes democráticos y sus coordenadas espacio-temporales preferidas, en lugar de ser nacionales, se expanden local y globalmente.

<sup>1</sup> Sobre la relación entre el Papa y los señores feudales en tiempos de las Cruzadas, véase Gibbon (1928, vol. 6: 31).

Como lo explico en el capítulo 8, el fascismo social consiste en un conjunto de procesos sociales por los cuales masas extensas de población son marginadas o expulsadas de cualquier tipo de contrato social. Dichas masas son rechazadas, excluidas y arrojadas hacia una suerte de estado de naturaleza hobbesiano, ya sea porque nunca han sido parte de contrato social alguno y probablemente jamás lo serán –me refiero a las clases bajas precontractuales a lo largo de todo el mundo, cuyo mejor ejemplo probablemente son los jóvenes de los guetos urbanos–, o porque han sido excluidas o desechadas de cualquiera de los contratos sociales de los que habían formado parte con anterioridad –me refiero a las clases bajas poscontractuales, los millones de trabajadores del posfordismo así como los campesinos después del colapso de los proyectos de reforma agraria o de otro tipo de proyectos de desarrollo.

El fascismo, como régimen social, se muestra con el colapso de las expectativas más triviales de las personas que viven bajo su influencia. Lo que nosotros llamamos sociedad es un cúmulo de expectativas estables que van desde el horario de la ruta del metro hasta el salario al final de cada mes o la búsqueda de trabajo luego de haber finalizado estudios en la universidad. Estas expectativas logran consolidarse gracias a la presencia de un conjunto de parámetros y equivalencias compartidos: para un trabajo dado existe un pago determinado; para un crimen específico, un cierto castigo; para un riesgo preciso, un seguro establecido. Los sujetos que viven bajo el poder del fascismo social son despojados de los diversos parámetros y equivalencias compartidos, y, por lo tanto, del acervo de expectativas estables. Ellos viven un constante caos de expectativas en donde las acciones más triviales pueden terminar encontrándose con las consecuencias más dramáticas. Asimismo, se ven expuestos a una diversidad de riesgos sin que ninguno esté cubierto por un seguro. Gualdino Jesús, un indígena Pataxó del nororiente brasileño, representa la magnitud que revisten dichos riesgos. Había llegado a Brasilia para tomar parte en la marcha de los campesinos sin tierra. La noche era cálida y decidió dormir en una banca del paradero de buses. En las horas de la madrugada fue asesinado por tres jóvenes de clase media, uno de ellos hijo de un juez y otro hijo de un militar. Como tiempo más tarde se lo confesaron a la policía, mataron al indígena para divertirse. Ni siquiera “sabían que era un indígena, pensaban que se trataba de un vagabundo de la calle”. Estos sucesos son expuestos como una parábola de lo que denomino fascismo social.

De esta manera, es probable que el fascismo social se extienda en el futuro, y múltiples señales llevan a pensar que se trata de una probabilidad inminente. Si se permite que la lógica del mercado se expanda desde la economía hacia otros ámbitos de la vida social, para así convertirse en el único criterio con el que se mide el nivel de éxito de las interacciones sociales y políticas, la sociedad llegará a ser ingobernable y éticamente

repugnante. Dentro de este contexto, cualquier tipo de orden al que se acceda será de índole fascista, como de hecho Schumpeter (1962) y Polanyi (1957) lo presagiaron décadas atrás.

No obstante resulta importante tener presente que, como mi ejemplo lo muestra, no es únicamente el Estado la instancia que puede volverse fascista, ya que las relaciones sociales –locales, nacionales e internacionales– también pueden llegar a serlo. La dislocación presente en la inclusión y en la exclusión de las relaciones sociales ya se ha tornado en un factor tan pronunciado que se ha convertido en una dislocación espacial: las personas incluidas viven en las zonas civilizadas, mientras las excluidas lo hacen en las zonas salvajes. Diverso tipo de cercas y vallas son erigidas entre ellos (condominios cerrados o vecindarios con entradas vigiladas). Ya que las zonas salvajes son potencialmente ingobernables, el Estado democrático se encuentra democráticamente legitimado para actuar de modo fascista. Y mientras menos controles existan sobre el consenso dominante alrededor de un Estado débil, es más probable que esta realidad se dé. Hoy día cada vez está siendo más evidente que sólo un Estado democrático fuerte puede en efecto generar su propia debilidad o, de otra forma, sólo él mismo puede promover el surgimiento de una sociedad civil robusta. De no ser así, en cuanto los respectivos ajustes estructurales hayan tenido lugar, en vez de un Estado débil, tendremos que hacerle frente a poderosas mafias, como es el caso actual de Rusia.

En este capítulo sostendré que la construcción de un nuevo paradigma en las relaciones locales, nacionales y transnacionales, basado tanto en el principio de redistribución (igualdad) como en el principio de reconocimiento (diferencia), se presenta como una alternativa frente a la expansión del fascismo social. En un mundo globalizado dichas relaciones deben manifestarse como globalizaciones orientadas en contra de las tendencias hegemónicas (globalizaciones contrahegemónicas). El paradigma que las sostenga, por su parte, debe ir mucho más allá de la implementación de un conjunto de instituciones. En efecto, el mismo implica una nueva cultura política transnacional unida a nuevas formas de pensar al sujeto y a la sociedad. En últimas, entraña un nuevo tipo de derecho “natural” revolucionario, tan revolucionario como lo fueron aquellas concepciones del siglo XVII acerca del derecho natural. Por razones que más adelante se aclararán, designaré a este nuevo derecho “natural” como el derecho cosmopolita barroco.

De otra parte sostengo que a finales del siglo XX, de Europa y América emergió otro siglo, un nuevo y verdadero siglo de América, el cual denominó como el siglo americano de nuestra América\*. Mientras el primero de

---

\* A lo largo de este capítulo, el autor contrasta el paradigma de nuestra América –esto es, su

ellos lleva consigo la globalización hegemónica, el segundo lleva consigo el potencial de las globalizaciones contrahegemónicas. Ya que este potencial yace en el futuro, el siglo americano de nuestra América perfectamente puede ser el nombre del siglo que estamos viviendo. En la primera parte explicaré lo que entiendo por globalización, centrándome particularmente en la noción de globalización contrahegemónica. Luego, especificaré con detalle los rasgos más sobresalientes que caracterizan la idea de nuestra América, según como ella se concibe a sí misma en el espejo del siglo de Europa y América. En la segunda parte pasaré a analizar el ethos barroco, entendido como el arquetipo cultural propio del sujeto y la sociedad de nuestra América. Mi estudio destaca algo del potencial emancipatorio con el que cuenta el nuevo derecho “natural” barroco, entendido como un derecho cosmopolita que, en lugar de basarse en Dios o en una entidad abstracta, encuentra su cimiento en la cultura social y política de diversos grupos sociales cuya vida diaria resulta impulsada por la necesidad de transformar estrategias de supervivencia en fuentes de innovación, creatividad, transgresión y subversión. En la última parte del capítulo trataré de explicar que el potencial contrahegemónico y emancipatorio de nuestra América hasta ahora no ha sido llevado a cabo, y enunciaré el modo como puede hacerse realidad en el siglo XXI. Finalmente identifico cinco áreas –todas ellas profundamente imbuidas en el desarrollo secular de nuestra América–, las cuales, desde mi punto de vista, serán los terrenos más disputados en las luchas erigidas entre las globalizaciones hegemónica y contrahegemónica, y, por lo tanto, el campo de acción para que tome lugar una nueva cultura política transnacional, así como el derecho “natural” barroco que la legitime. En cada uno de estos terrenos de contienda el potencial emancipatorio de las luchas reposa en la idea de que una política de redistribución no puede ser felizmente adelantada sin que exista una política de reconocimiento, y viceversa.

## **SOBRE LAS GLOBALIZACIONES CONTRAHEGEMÓNICAS**

Antes de seguir adelante, permítanme aclarar brevemente –dejando para el capítulo 8 una explicación más detallada del tema– lo que entiendo por las nociones de globalización hegemónica y globalización contrahegemónica. La mayoría de autores conciben solamente una forma de globalización y, así, rechazan la distinción entre globalización hegemónica y globalización

---

propuesta de construir en el siglo XXI formas de conocimiento e interacción social no coloniales, solidarias y cosmopolitas– con el paradigma de la América europea del siglo XX –colonial y excluyente– que critica al comienzo del texto. Como se explica más adelante, el nombre que el autor le da a su propuesta es tomado del título del conocido ensayo de José Martí, “Nuestra América”, publicado en 1891. Para distinguir estos dos usos del término, en el resto del texto nuestra América denota la propuesta del autor, en tanto que “Nuestra América” hace alusión al texto de Martí. (Nota del Editor)

contrahegemónica<sup>2</sup>. Ya que la globalización es asumida como una sola, la resistencia hacia ella por parte de sus víctimas –dando por sentado que es posible resistirse de algún modo a ella– únicamente puede tomar la forma de localización. Por ejemplo, Jerry Mander habla de “ideas acerca de la viabilidad de economías localizadas, diversificadas y de pequeña escala, incrustadas pero no dominadas por las fuerzas externas” (1996, 18). De manera similar Douthwaite afirma que:

Ya que la falta de sostenibilidad local no puede menguar la sostenibilidad de otras localidades, un mundo sostenible consistiría en la presencia de diversos territorios, cada uno de los cuales sería sostenible de manera independiente a los otros. En otras palabras, en lugar de la presencia de una sola economía global que llegaría a afectar a todas las personas si llegara a hundirse, un mundo sostenible debería contar con una plétora de economías regionales (subnacionales) que obtengan de sus territorios los elementos necesarios del vivir y, por lo tanto, economías que sean ampliamente independientes entre ellas (1999, 171).

De acuerdo con este punto de vista, el giro hacia el nivel local resulta obligatorio. Es la única manera de garantizar la sostenibilidad.

Por mi parte, inicio con el presupuesto de que aquello que denominamos globalización consiste en múltiples series de relaciones sociales; en tanto estas series de relaciones sociales cambian, la globalización también lo hace. En estricto sentido no existe una entidad singular llamada globalización, sino, en cambio, diversidad de globalizaciones, por lo cual deberíamos utilizar este término únicamente en plural. De otra parte, si las globalizaciones consisten en diversos conjuntos de relaciones sociales, y estas últimas están destinadas a acarrear conflictos, entonces también implican la presencia de ganadores y perdedores. En la mayoría de casos el discurso de la globalización trata de la historia de los ganadores tal y como es contada por ellos. En efecto, la victoria aparentemente es tan contundente, que los derrotados terminan desapareciendo del todo del panorama.

Esta es mi definición de globalización: es el proceso mediante el cual una condición o instancia local logra extender su radio de influencia a lo largo del globo y, al desplegar esta acción, desarrolla la capacidad de designar como local a la instancia o condición social con la cual compete.

Las implicaciones más importantes de esta definición son las siguientes. En primer lugar, bajo las condiciones del sistema mundial capitalista de Occidente no se puede predicar una globalización genuina. Lo que nosotros denominamos como globalización, en todos los casos se trata de la

<sup>2</sup> Desde perspectivas completamente diferentes coinciden en este punto Robertson (1992), Escobar (1995), Castells (1996), Hopkins y Wallerstein (1996), Mander y Goldsmith (1996), Ritzer (1996), Chossudovsky (1997), Bauman (1998), Arrighi y Silver (1999), Jameson y Miyoshi (1999).

globalización exitosa de un localismo dado. En otras palabras, no existe ninguna condición global por la cual nos veamos impedidos de encontrar las raíces locales particulares, los acomodamientos culturales específicos. La segunda consecuencia reside en que la globalización implica la localización, esto es, la localización es la globalización de los perdedores. De hecho, nosotros vivimos en un mundo de localización en la misma medida en la que vivimos en un mundo de globalización. Por lo tanto, sería igualmente acertado, analíticamente hablando, si definiéramos nuestra situación actual y nuestros temas de investigación en términos de localización, en lugar de globalización. La razón por la cual preferimos emplear el último término consiste en que el discurso científico hegemónico tiende a inclinarse por la versión de la historia del mundo narrada por los ganadores. Con el objeto de explicar las relaciones asimétricas de poder que toman lugar en lo que nosotros llamamos globalización, en el capítulo 8 sugiero que diferenciemos cuatro maneras de producción de la globalización misma: el localismo globalizado, el globalismo localizado, el cosmopolitanismo y el patrimonio común de la humanidad. De acuerdo con esta concepción, los dos primeros modos comprenden lo que llamamos globalización hegemónica. Estos son maniobrados por las fuerzas del capitalismo global y se caracterizan por la naturaleza radical de la integración global que ellos mismos hacen posible, sea mediante la exclusión o a través de la inclusión. Los excluidos, sean individuos o países, e incluso continentes como África, son integrados a la economía global a través de maneras específicas con las que los mismos resultan excluidos de ella. Esto explica por qué, entre los millones de sujetos que viven en la calle, en guetos urbanos, en resguardos, en las tierras mortíferas del Urabá colombiano o de Burundi, en las montañas andinas o en la frontera amazónica, en campos de refugiados, en territorios ocupados, en lugares de explotación en los que se usan a miles de niños como trabajadores, hay más factores en común de lo que en un principio estaríamos de acuerdo en admitir.

Las otras dos formas de globalización –el cosmopolitanismo y el patrimonio común de la humanidad– constituyen lo que denomino globalizaciones contrahegemónicas. A lo largo del globo los procesos hegemónicos de exclusión se han encontrado con diferentes formas de resistencia –iniciativas regionales, organizaciones locales, movimientos populares, redes transnacionales de promoción de causas sociales, o nuevas formas de expansión internacional de grupos de trabajadores–, las cuales pretenden contrarrestar las tendencias de exclusión social, abriendo espacios para la participación democrática, para la conformación de comunidades, para la creación de alternativas frente a las formas dominantes de conocimiento y desarrollo, en resumen, para la consecución de la inclusión social. Tanto estos enlaces locales-globales como los diferentes tipos de activismo que rebasan fronteras constituyen un nuevo movimiento democrático transnacional.

Luego de las protestas efectuadas en Seattle (noviembre de 1999) en contra de la Organización Mundial del Comercio, así como aquellas desarrolladas en Praga (septiembre de 2000) en contra del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, este movimiento se ha convertido en un nuevo componente del escenario político internacional y, de modo más general, en parte de la nueva cultura política progresista. Las nuevas redes locales-globales de promoción de causas sociales se han centrado en una diversidad de asuntos: los derechos humanos, el medio ambiente, la discriminación étnica y sexual, la biodiversidad, los estándares laborales, los sistemas alternativos de producción, los derechos de los indígenas, etc. (Casanova 1998, Keck y Sikkink 1998, Tarrow 1999, Brysk 2000, Evans 2000).

Este nuevo “activismo que trasciende fronteras” conforma un paradigma emergente que, siguiendo a Ulrich Beck, podríamos designar como una forma de lucha política emancipatoria y transnacional, una especie de *Geist* político de las globalizaciones contrahegemónicas. En este marco, aún está por ser establecida la credibilidad de la lucha política transnacional, y su sostenimiento en el tiempo es una pregunta abierta. Si evaluamos su grado de éxito e influencia a la luz de los siguientes escenarios –formulación de problemas prioritarios para discusión, cambios en la retórica de los políticos, cambios institucionales, impacto efectivo en políticas concretas–, surge suficiente evidencia para sostener que dichas políticas han logrado confrontar la globalización hegemónica en los dos primeros niveles. Pero aún está por verse el nivel de éxito que alcanzarán y dentro de cuánto tiempo, respecto a los dos últimos y más exigentes niveles de influencia.

Con el objeto de desarrollar mi argumento resulta necesario resaltar dos características de la lucha política transnacional. La primera, que es positiva, consiste en que, de manera contraria a los paradigmas occidentales modernos de transformación social progresista (la revolución, el socialismo, la socialdemocracia), la lucha política transnacional se encuentra mucho más imbuida en la lógica de la política de la igualdad (redistribución) y de la diferencia (reconocimiento). Esto no significa que estos dos tipos de política se encuentren igualmente presentes en los diferentes tipos de luchas, campañas y movimientos. Algunos tipos de luchas pueden privilegiar la promoción de una política de la igualdad. Este es el caso de las campañas en contra de la explotación de los trabajadores en fábricas que producen para multinacionales o de los nuevos movimientos de internacionalismo obrero. Por el contrario, otras clases de luchas pueden llegar a privilegiar el impulso de una política de la diferencia, como es el caso de algunas campañas en contra del racismo y la xenofobia en Europa o de ciertos movimientos en favor de los derechos de los indígenas o aborígenes en Latinoamérica, Australia, Nueva Zelanda e India. E incluso otras luchas pueden llegar a combinar explícitamente el apoyo a la política de la igualdad con aquella propia de la diferencia. Tal es el caso de algunas otras campañas

europas en contra del racismo y de la diferencia, de los movimientos de las mujeres a lo largo y ancho del globo y de las campañas en contra de la depredación de la biodiversidad (o biopiratería), la mayoría de las cuales se han centrado en territorios indígenas y han sido encauzadas por movimientos aborígenes. La articulación entre la redistribución y el reconocimiento se hace mucho más visible una vez que consideramos estos movimientos, iniciativas y campañas como una nueva constelación que reviste significados emancipatorios tanto política como culturalmente, en un mundo que ha sido asimétricamente globalizado. Hasta ahora dichos significados no han logrado reflexionar sobre sí mismos. Uno de los propósitos de estas líneas es trazar una posible trayectoria orientada hacia este fin.

La otra característica de las luchas políticas transnacionales, que es negativa, consiste en que, hasta ahora, en una gran cantidad de movimientos, campañas e iniciativas, las teorías de la separación han tenido mayor preeminencia que las teorías de la unión. En realidad, la lógica de la globalización hegemónica resulta ser la única realmente global, dispuesta de tal forma que hace de aquellos movimientos, campañas e iniciativas, instancias mutuamente apartadas e ininteligibles. Es por esta razón que la noción de globalización contrahegemónica implica un fuerte componente utópico. Asimismo, su significado pleno puede ser comprendido solamente con la ayuda de diversos procedimientos indirectos, de los cuales diferencio tres: la sociología de las ausencias, la teoría de la traducción y las prácticas del *Manifiesto*.

La *sociología de las ausencias* es el procedimiento mediante el cual lo que no existe, o aquello cuya existencia es socialmente inaprensible o inexpresable, se concibe como el resultado contundente de un proceso social dado. La sociología de las ausencias revela o muestra las condiciones, los experimentos, las iniciativas y las concepciones sociales y políticas que, o bien han sido efectivamente suprimidas por las formas hegemónicas de la globalización, o bien ni siquiera les ha sido dado existir, resultando por ello expresables a manera de aspiración o de necesidad. La sociología de las ausencias, en el caso específico de la globalización contrahegemónica, es el proceso mediante el cual los trazos fragmentarios de las luchas contrahegemónicas, así como la insuficiencia de la resistencia local en un mundo globalizado, son construidos. Dicha fragmentación e insuficiencia se deriva de la existencia de vínculos ausentes (no imaginados, desacreditados o que han sido suprimidos), los cuales podrían llegar a conectar tales luchas con otro tipo de luchas que se libran en el globo, para de esta manera vigorizar su potencial de construir alternativas contrahegemónicas creíbles. Mientras más agudo sea el análisis de la sociología de las ausencias, más evidente se hará la percepción de insuficiencia y fragmentación. De todas formas, las concepciones de lo universal y de lo global edificadas por la sociología de las ausencias, lejos de negar o de eliminar lo particular y lo local, los urge

y alienta para que avizoren lo que está más allá como condición para mantener alternativas viables, así como una resistencia exitosa.

Un aspecto central de la sociología de las ausencias es la idea de que la experiencia social logra ser forjada a partir de la inexperiencia social. Este es un tabú para las clases dominantes que promueven la globalización del capitalismo hegemónico al igual que su paradigma cultural legitimador: se trata, de una parte, de la modernidad eurocéntrica o lo que Scott Lash llamó la alta modernidad (1999), y, de la otra, lo que en el capítulo 1 llamé posmodernismo celebratorio. Las clases dominantes siempre han asumido como un hecho su experiencia particular de tener que sufrir las consecuencias de la ignorancia, la mezquindad o el peligro de las clases dominadas. Pero, asimismo, siempre han pasado por alto su propia inexperiencia en el sufrimiento, la muerte y el latrocinio que les ha sido impuesta como experiencia a los pueblos, los grupos o las clases oprimidas<sup>3</sup>. Para estos, no obstante, resulta crucial incorporar como parte de su experiencia la inexperiencia de los opresores en cuanto al sufrimiento, la degradación o la explotación que les ha sido impuesta a los oprimidos. La práctica de la sociología de las ausencias es la que inserta el cosmopolitismo en las luchas contrahegemónicas, esto es, la apertura hacia el otro, así como el acceso a un conocimiento más fructífero. Esta es la clase de conocimiento que Retamar tiene en mente cuando afirma: “sólo hay un tipo de persona que verdaderamente conoce en su totalidad la literatura de Europa: el colonizado” (1989, 28).

Para que dicha apertura sea una realidad resulta necesario contar con el respaldo de un segundo procedimiento: *la teoría de la traducción*. Una lucha local determinada (por ejemplo, una lucha en defensa de causas indígenas o feministas) únicamente reconoce la existencia de otra (por ejemplo, una lucha en defensa de causas ambientales o laborales) en tanto ambas pierdan algo de su carácter local o particular. Esto empieza a suceder en cuanto una inteligibilidad mutua entre las luchas comienza a ser confeccionada. Así, la inteligibilidad mutua resulta ser un prerrequisito de lo que yo llamaría la mezcla interna, autoconsciente, de la política de la igualdad con aquella de la diferencia entre los movimientos, las iniciativas, las redes y las campañas. Es la falta de autoconciencia interna la que ha permitido que las teorías de la separación primen sobre las teorías de la unión. Algunos movimientos, iniciativas o redes se congregan alrededor del principio de la igualdad, y otros alrededor del principio de la diferencia. La teoría de la traducción es el procedimiento que facilita la presencia de una inteligibilidad mutua. En contraste con una teoría general de la acción transformadora, la teoría de la traducción conserva intacta la autonomía de las luchas en

<sup>3</sup> Una excepción genial la constituye el ensayo “The Cannibals” (1958), de Montaigne, escrito en los mismos comienzos de la modernidad eurocéntrica.

cuestión como condición para adelantar la traducción, ya que únicamente lo que es diferente es susceptible de ser traducido. Con ello también se proveen medios mutuamente inteligibles para identificar los escenarios que unen y que hay en común entre aquellas entidades que se encuentran separadas por sus diferencias recíprocas. La teoría de la traducción permite la identificación de nexos comunes en las luchas indígenas, feministas, ambientalistas, etc., sin que ello implique desdibujar la autonomía y las diferencias que suscitan cada una de dichas luchas.

El terreno común y unificador, una vez que resulta identificado, se convierte en un principio de acción sólo en tanto es asumido como la solución a la fragmentación e insuficiencia de las luchas que aún se encuentran confinadas dentro de su carácter netamente particular y local. Este paso surge gracias a las prácticas del *Manifiesto*. Con ello me refiero a programas de alianza claros, detallados e inequívocos, que resultan tanto viables –debido a que reposan en denominadores comunes– como dinámicos –debido a que ofrecen resultados positivos, esto es, debido a que garantizan ventajas específicas para todos los que participan en los mismos y según el grado y tipo de participación mantenida.

Las luchas políticas transnacionales o la globalización contrahegemónica, concebidas de esta forma, requieren satisfacer condiciones exigentes. Lo que se espera de esta realidad es un equilibrio tenso y dinámico entre la diferencia y la igualdad, entre la identidad y la solidaridad, entre la autonomía y la cooperación, entre el reconocimiento y la redistribución. Por lo tanto, el grado de éxito de los procedimientos mencionados depende de diversos factores culturales, políticos y económicos. En la década de los ochenta, el “giro cultural” contribuyó de manera decisiva a que se destacaran los polos de la diferencia, la identidad, la autonomía y el reconocimiento. No obstante, esto ocurrió frecuentemente de un modo culturalista, es decir, restándole importancia a los factores políticos y económicos involucrados. De esta manera los polos de la igualdad, la solidaridad, la cooperación y la redistribución fueron ignorados. Al comenzar este nuevo siglo, luego de casi veinte años de una implacable globalización neoliberal, el balance entre los polos bivalentes mencionados debe volver a ser revisado. Desde la perspectiva del posmodernismo de oposición, la idea de que no existe reconocimiento sin redistribución resulta central (Santos 1998b, 121-39). Quizás la mejor manera de formular esta idea hoy día es sirviéndose de un mecanismo moderno, la noción de un metaderecho fundamental: el derecho a tener derechos. Tenemos derecho a ser iguales cuando quiera que existan diferencias que mengüen nuestra posición; tenemos derecho a ser diferentes cuando quiera que razones de igualdad tiendan a uniformizarnos. Así es que nos encontramos frente a un híbrido: es moderno porque se encuentra basado en un universalismo abstracto, pero de otra parte es formulado de tal manera que termina por avalar un posmoder-

nismo de oposición basado tanto en la redistribución como en el reconocimiento.

Como ya lo he mencionado, las nuevas constelaciones de significado presentes en las luchas políticas transnacionales emancipatorias aún no han alcanzado el estadio de autoconciencia. No obstante, el que esta realidad deba ocurrir en algún momento resulta crucial para la reinención de una cultura política en el siglo y milenio nuevos que estamos presenciando. La única manera de alentar su surgimiento consiste en excavar las ruinas de las tradiciones marginadas, eliminadas y silenciadas sobre las cuales la modernidad eurocéntrica edificó su propia supremacía. Ellas constituyen “otra modernidad” (Lash 1999) diferente.

Considero que el siglo americano de nuestra América es el que mejor ha formulado la idea de una emancipación social basada en el metaderecho a tener derechos y en el equilibrio dinámico entre el reconocimiento y la redistribución supuesto por la misma. A su vez, es el que ha mostrado de forma más dramática la dificultad de erigir prácticas emancipatorias efectivas con base en dichos cimientos.

## EL SIGLO AMERICANO DE *NUESTRA AMÉRICA*

“Nuestra América” es el título de un ensayo corto escrito por José Martí, el cual fue publicado en el periódico mexicano *El partido liberal* (enero 30 de 1891). Este artículo, excelente sumario del pensamiento de Martí reproducido en múltiples diarios latinoamericanos de la época, expresa el conjunto de ideas que en mi opinión vendrían a presidir el siglo americano de nuestra América, ideas que serían seguidas, entre otros, por Fernando Ortiz, Darcy Ribeiro, Mariátegui y Oswald de Andrade.

Las ideas principales de esta agenda son las siguientes. En primer lugar, nuestra América es la antípoda de la América europea. Es la América mestiza que se encuentra en la intersección no pocas veces violenta de las sangres europea, indígena y africana. Es la América capaz de hurgar profundamente los surcos de sus propias raíces para edificar, desde allí, un conocimiento y un sistema de gobierno que en lugar de ser importados, sean adecuados a su realidad circundante. Sus raíces más profundas están constituidas por las luchas que libraron los grupos amerindios en contra de sus invasores, en donde podemos encontrar a los verdaderos precursores del movimiento independentista latinoamericano (Retamar 1989, 20). Pregunta Martí: “¿[no se ve] cómo el mismo golpe que paralizó al indio, paralizó a América?”. Y responde: “hasta que se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América” (1963, VIII: 336-7). Aunque en “Nuestra América” Martí se ocupa principalmente del racismo en contra de los indígenas, en otra parte se refiere a las personas de raza negra: “hombre es más que

blanco, más que mulato, más que negro... Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro... De racistas serían igualmente culpables: el racista blanco y el racista negro” (1963, II: 299-300).

La segunda idea de nuestra América es que sus raíces mezcladas fueron fuente de una complejidad infinita, de una nueva forma de universalismo que enriqueció al mundo. Martí afirma: “no hay odio de razas porque no existen razas” (1963, VI: 22). En esta sentencia reverbera la misma clase de liberalismo radical que había impulsado a Simón Bolívar a proclamar que Latinoamérica era “una humanidad pequeña”, una “humanidad en miniatura”. Este tipo de universalismo localizado y contextualizado vendría a convertirse en uno de los *leitmotiv* de nuestra América.

En 1928, el poeta brasileño Oswald de Andrade publicó su *Manifiesto antropófago*. Por antropofagia entendía la capacidad del americano para devorar todo lo que fuera extranjero e incorporarlo, para así constituir una identidad compleja, nueva y constantemente cambiante:

Únicamente lo que no es mío me interesa. El derecho del ser humano ... el derecho del antropófago ... en contra de todos los importadores de una conciencia enlatada. La existencia palpable de la vida. Una mentalidad prelógica para que el señor Levy-Bruhl la estudie ... Le pregunté a una persona qué era el derecho. Me dijo que era la garantía del ejercicio de la posibilidad. Su nombre era Galli Mathias. Me lo tragué. Antropofagia. Absorción del enemigo sagrado. Volverlo un tótem. La aventura humana. La finalidad terrenal. No obstante, sólo las propias élites se las arreglan para ejercer la antropofagia carnal, aquella que lleva consigo el significado más profundo de la vida y evita los males identificados por Freud, los males catequísticos (Andrade 1990, 47-51).

Este concepto de antropofagia, irónico en sí mismo respecto a la representación europea del “instinto caribe”, guarda bastante cercanía con el concepto de transculturización desarrollado por Fernando Ortiz en Cuba tiempo después (1940) (Ortiz 1973). Para un ejemplo más reciente, cito al antropólogo Darcy Ribeiro en un arranque de humor fino:

Resulta bastante fácil crear una Australia: tome unos cuantos franceses, ingleses, irlandeses e italianos, arrójelos a una isla desierta, en donde matan a los indígenas, y así obtienen una Inglaterra de segunda clase, maldita sea, o de tercera clase, esa mierda. Brasil tiene que darse cuenta que eso es una mierda, que Canadá es una mierda, porque sólo es una copia de Europa. Sólo para mostrar que es nuestra la aventura de construir una nueva humanidad, el mestizaje en carne y espíritu. Lo mestizo es lo bueno (1996, 104).

La tercera idea fundamental de “Nuestra América” es que, para que nuestra América sea edificada sobre sus cimientos más genuinos, requiere ser equipada con un conocimiento auténtico. De nuevo Martí: “las trinche-

ras de ideas son más fructíferas que las trincheras de piedra” (1963, VI: 16). Pero, para lograr este cometido, las ideas deben arraigarse en las aspiraciones de las personas oprimidas. Así como “el mestizo autóctono ha conquistado al criollo exótico..., el libro importado ha sido conquistado por el hombre natural de América” (1963, VI: 17). De aquí el clamor de Martí:

La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas (Martí 1963, VI: 18).

El conocimiento contextualizado, que demanda una continua atención a la identidad, el comportamiento y la participación en la vida pública, es lo que realmente diferencia a un país, y no la atribución imperial de civilización. Martí distingue al intelectual del individuo cuya experiencia personal de vida lo ha convertido en una persona sabia. Dice: “no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Martí 1963, VI: 17).

Así, nuestra América lleva consigo un fuerte componente epistemológico. En vez de importar ideas del extranjero, se deben encontrar las variables de las realidades específicas del continente desde una perspectiva latinoamericana. Ignorar o desestimar este escenario ha ayudado a que los dictadores accedan al poder, y asimismo ha cimentado la tendencia arrogante de los Estados Unidos hacia el resto del continente:

El desdén del vecino formidable, que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por ignorancia llegaría, tal vez, a poner en ella la codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos (Martí 1963, VI: 22).

Por lo tanto, un conocimiento contextualizado es una condición para que se dé un gobierno igualmente contextual. Como Martí lo señala en otra parte, no resulta posible

regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india (Martí 1963, VI: 16-17).

La cuarta idea fundamental de nuestra América radica en que se trata de la América de Calibán, y no la de Próspero. La América de Próspero se

encuentra en el Norte, pero también rige en el Sur a través de aquellas élites intelectuales y políticas que rechazan las raíces negras e indígenas y en su lugar vuelven sus miradas hacia Europa y los Estados Unidos, para así incorporarlos como modelos que deben ser imitados por encima de los mismos países que tienen vendados sus ojos con una cinta etnocéntrica que diferencia la civilización de los desiertos de la barbarie. En particular, Martí estaba pensando en una de las formulaciones más recientes de la América de Próspero, a saber, la obra del argentino Domingo Sarmiento titulada *Civilización y barbarie*, publicada en 1845 (Sarmiento 1966). Es justamente en contra de este mundo de Próspero al que Andrade se dirige con su “instinto caribe”:

No obstante, no fueron los guerreros de las Cruzadas los que vinieron, sino los fugitivos de una civilización que ahora nos estamos devorando, porque somos tan robustos y vengativos como los Jabuti ...nosotros no habíamos desarrollado la especulación reflexiva. Contábamos con el arte de la adivinación. También contábamos con la política, que es la ciencia de la distribución. Se trata de un sistema social planetario ...Antes de que los portugueses descubrieran Brasil, Brasil ya había descubierto la felicidad (Andrade 1990, 47-51).

La quinta idea básica de nuestra América consiste en que su pensamiento político, lejos de ser nacionalista, es internacionalista, fortificado por una postura anticolonial y antiimperialista orientada en el pasado hacia Europa y hoy día hacia los Estados Unidos. Aquellos que piensan que la globalización neoliberal –incluyendo desde el Tratado de Libre Comercio Norteamericano (en inglés, Nafta) hasta el ALCA y la Organización Mundial del Comercio– es un fenómeno nuevo deberían leerse el reporte de Martí sobre el Congreso Panamericano de 1889-90 y la Comisión Monetaria Internacional Americana de 1891. Tal y como Martí anota respecto al Congreso Panamericano:

Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia (Martí 1963, VI: 46).

Según Martí, las concepciones dominantes sobre Latinoamérica en los Estados Unidos deben conducir a que aquella desconfíe de todas las propuestas que provengan del Norte. Indignado, Martí increpa:

Creen en la necesidad, en el derecho bárbaro, como único derecho: “esto será nuestro, porque lo necesitamos”. Creen en la superioridad incontrastable de la “raza anglosajona contra la raza latina”. Creen en la bajeza de la raza negra, que esclavizaron ayer y vejan hoy, y de la india, que exterminan. Creen que los pueblos de Hispanoamérica están formados, principalmente, de indios y de negros (Martí 1963, VI: 160).

La cercanía geográfica entre nuestra América y la América europea, así como la conciencia de la primera sobre todos los peligros que podían surgir del desequilibrio entre ambas, muy pronto llevó a que nuestra América reclamara su propia autonomía reflejada en un modo de pensamiento y de práctica provenientes del Sur: “del Norte hay que ir saliendo” (Martí 1963, II: 368). La idea de Martí fue producto de muchos años de haber vivido en el exilio en Nueva York, en donde logró familiarizarse bastante bien con “las entrañas del monstruo”:

En el Norte no hay amparo ni raíz. En el Norte se agravan los problemas, y no existen la caridad y el patriotismo que los pudieran resolver. Los hombres no aprenden aquí a amarse ni aman el suelo donde nacen por casualidad, y donde bregan sin respiro en la lucha animal y atribulada por la existencia. Aquí se ha montado una máquina más hambrienta que la que puede satisfacer el universo ahito de productos... Aquí se amontonan los ricos de una parte y los desesperados de otra. El Norte se cierra y está lleno de odios. Del Norte hay que ir saliendo (Martí 1963, II: 367-8).

Resultaría difícil encontrar un pronóstico más clarividente del siglo de la América europea, así como de la necesidad de encontrar una alternativa frente al mismo.

Según Martí, dicha alternativa reside en la unificación de nuestra América y en la afirmación de su autonomía frente a los Estados Unidos. En un texto que data de 1894, Martí escribe: “De nuestra sociología se sabe poco, y de esas leyes, tan precisas como esta otra: los pueblos de América son más libres y prósperos a medida que más se apartan de los Estados Unidos” (1963, VI: 26-7). Pero más ambiciosa y utópica resulta ser la alternativa de Oswald de Andrade:

Queremos que la revolución caribeña sea más grande que la misma Revolución Francesa. Que sea la unificación de todas las rebeliones eficaces que se hayan emprendido en nombre del ser humano. Sin nosotros Europa ni siquiera hubiera logrado alcanzar su precaria declaración de los derechos del hombre (Andrade 1990, 48).

Para Martí, en resumen, la exigencia por la igualdad sirve de fundamento para la lucha en contra de la diferencia asimétrica, al igual que la exigencia por la diferencia sirve de base para emprender la lucha en contra de la igualdad asimétrica. El único tipo legítimo de canibalización de la diferencia (la antropofagia de Andrade) es el practicado por los subordina-

dos, ya que únicamente a través de él le es posible a Calibán reconocer su propia diferencia frente a las diferencias asimétricas que le han sido impuestas. En otras palabras, el antropófago de Andrade digiere conforme a las necesidades de sus propias tripas.

## EL ETHOS BARROCO: PROLEGÓMENO A UN NUEVO DERECHO COSMOPOLITA

La idea de nuestra América no es simplemente el ejercicio intelectual de discusión en los recintos y salones que le inyectó tanto vigor a la cultura latinoamericana en las primeras décadas del siglo XX. Se trata de un proyecto político, o mejor, de un conjunto de proyectos aunados por el compromiso para con los objetivos allí contenidos. Ese fue el compromiso que le acarreó el exilio a Martí y tiempo más tarde su muerte en la lucha por la independencia de Cuba. Como luego lo diría Oswald de Andrade a manera de epigrama: “En contra de las élites vegetales. En contacto con la tierra” (Andrade 1990, 49). Pero antes de que se convierta en un proyecto político, es importante recordar que nuestra América es una forma de expresión tanto del sujeto como de la sociedad. Es una manera de ser y de vivir permanentemente en un estado de transición y de transitoriedad, creando espacios de frontera, siguiendo acostumbrados al riesgo –con el cual se ha convivido por muchos años, tiempo antes de la invención de la “sociedad del riesgo” (Beck, 1992)–, al hecho de subsistir bajo expectativas bastante inestables en aras de mantener vivo un optimismo visceral frente a la potencialidad colectiva. Este fue el optimismo que hizo que Martí sostuviera acerca del pesimismo cultural vienés de finales del siglo XIX: “gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador” (1963, VI: 17). El mismo tipo de optimismo llevó a Andrade a exclamar: “La alegría resiste contra todo” (1990, 51).

Mientras la dimensión individual y social de nuestra América guarda cercanía con el pensamiento utópico, mantiene diferencias ostensibles con el pensamiento legalista e institucional. Por utopía quiero decir la exploración, mediante la imaginación, de nuevas formas de oportunidad y voluntad humanas. Asimismo, entiendo por ella la posibilidad de cotejar, a través de la imaginación, las necesidades de lo que sea que exista –simplemente porque existe– para lograr acceder a un escenario radicalmente mejor, por el cual vale la pena luchar y del que toda la humanidad tiene derecho a formar parte (Santos 1995, 479). Este tipo de subjetividad y sociabilidad es lo que denomino, siguiendo a Echeverría (1994), el *ethos barroco*<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> El *ethos barroco* que aquí propongo es bastante diferente al expuesto por Lash en su texto “Baroque melancholy” (“la melancolía barroca”) (1999, 30). Nuestras diferencias se deben en parte a la disparidad de los lugares en los que basamos nuestro análisis, Europa en el caso de Lash, Latinoamérica en mi caso.

Ya sea como manifestación artística o como un período histórico, el barroco, específicamente hablando, es más un fenómeno mediterráneo y latino, una forma excéntrica de modernidad, es el Sur del Norte, para decirlo de alguna manera. En gran medida su excentricidad se deriva del hecho de que el barroco tuvo lugar en países y en momentos históricos en donde el centro del poder era débil y trataba de simular su fragilidad mediante la exageración de una sociabilidad conformista. La ausencia relativa de un poder central dotó al barroco de un carácter abierto y no acabado que permitió el acrecentamiento de la autonomía y de la originalidad en las fronteras y en la periferia. Debido a su excentricidad y a su exageración, el centro se reprodujo a sí mismo como si estuviera ubicado en los límites de la periferia. Me refiero a la imaginación centrífuga que se vuelve más robusta mientras más lejos estemos de las periferias internas del poder europeo y más cerca permanezcamos a las periferias externas de Latinoamérica. Toda Latinoamérica fue colonizada por centros débiles, a saber, Portugal y España. Portugal fue un centro hegemónico de poder sólo por un breve lapso que transcurrió entre los siglos XV y XVI. Por su parte, España inició el descenso de su apogeo un siglo más tarde. Desde el siglo XVII en adelante las colonias de una u otra forma fueron dejadas a su suerte, lo cual configuró una marginalización que hizo posible una originalidad cultural y social específica, ya sea altamente codificada, o caótica, o erudita, o vernácula, o ilegal u oficial. Este mestizaje se arraigó de un modo tan profundo en las prácticas sociales de estos países que vendría a ser considerado como la base de un ethos cultural que es típicamente latinoamericano y que ha prevalecido desde el siglo XVII hasta el presente. Es así como esta forma de barroco, al ser la manifestación extrema de la debilidad del centro, se constituye en un campo privilegiado para el desarrollo de una imaginación centrífuga, subversiva y blasfema.

El barroco, en tanto época de la historia europea, se considera como un tiempo de crisis y de transición. Me refiero a la crisis económica, social y política que fue particularmente evidente en el caso de los poderes que impulsaron la primera fase de la expansión europea. Incluso en el caso de Portugal, la crisis implicó pérdida de independencia. Por razones relacionadas con la sucesión de las monarquías, Portugal fue anexada a España en 1580, y sólo logró ganar su independencia nuevamente en 1640. Asimismo la monarquía española, especialmente bajo Felipe IV (1621-65), sufrió una seria crisis financiera que en realidad también se constituyó en una crisis política y cultural. Como Maravall lo señaló, la crisis comenzó con una cierta conciencia de incomodidad e inquietud que “se hizo más aguda en cuanto el tejido social se vio más afectado” (1990, 57). En tiempos como esos, por ejemplo, los valores y las conductas son puestos en tela de juicio, la estructura de clases sufre determinados cambios, el bandolerismo y las conductas desviadas se incrementan en general, y la rebelión y la sedición

se erigen como amenazas permanentes. En realidad se trata de un tiempo de crisis, pero también de un tiempo de transición hacia nuevos tipos de escenarios sociales –los cuales lograron configurarse como consecuencia de un capitalismo emergente y de un nuevo paradigma científico– y hacia nuevos modos de dominación política, basada no sólo en la coerción, sino también en la integración cultural e ideológica. En gran medida la cultura barroca se constituyó en uno de dichos instrumentos orientados hacia la consolidación y la legitimación del poder. No obstante, lo que me parece incitante de la cultura barroca es su elemento de subversión y de excentricidad, la debilidad de los centros de poder que buscan obtener legitimación dentro de su seno, el espacio de originalidad y de imaginación que allí toma lugar y la turbulenta faceta social que es promovida por dicha cultura. La configuración de la subjetividad barroca que me propongo desarrollar en estas líneas consiste en un *collage* de materiales históricos y culturales, algunos de los cuales técnicamente no pueden considerarse como pertenecientes al período barroco.

La subjetividad barroca coexiste cómodamente con la suspensión temporal del orden y de los cánones establecidos. Como subjetividad en transición, depende tanto del agotamiento como de la absorción de los cánones. Su temporalidad privilegiada consiste en una transitoriedad sempiterna. Asimismo, carece de las certezas obvias que se siguen de las leyes universales –de la misma forma en que el estilo barroco carecía del universalismo clásico propio del Renacimiento–. Debido a que es incapaz de proyectar su propia repetición *ad infinitum*, la individualidad barroca concentra su atención en lo local, lo particular, lo momentáneo, lo efímero y lo transitorio. Pero lo local no es asumido de una forma localista, esto es, no es experimentado como si se tratara de una ortotopía; a partir de lo local, en cambio, se aspira a crear otro lugar, una heterotopía, o incluso una utopía. Y ya que lo local surge de un sentimiento profundo de vacuidad y de desorientación causado por el agotamiento de los cánones dominantes, la comodidad que es facilitada desde dicha instancia no consiste en una comodidad relajada, sino en un sentido de dirección. Aquí, de nuevo, podemos constatar un contraste con el Renacimiento, como Wölfflin nos lo enseña: “en contraste con el Renacimiento, que buscó la permanencia y el reposo en todo, el barroco desde su primer momento tuvo un *sentido de dirección* definido” (Wölfflin 1979, 67).

La subjetividad barroca es contemporánea con todos los elementos que la componen, y por lo tanto guarda en su seno un desdén por el evolucionismo moderno. Así, podríamos sostener, la temporalidad barroca es la temporalidad de la interrupción. Y la interrupción resulta importante por dos motivos: permite que se desate tanto la conciencia como la sorpresa. La conciencia no es otra cosa que la autoconciencia suscitada por la falta de mapas (sin mapas que guíen nuestro camino, debemos pisar con el doble de

cuidado). Sin una autoconciencia en un desierto de cánones, el desierto por sí sólo se convierte en un escenario canónico. Pero la sorpresa, por su parte, realmente consiste en el suspenso. Ella se sigue de la suspensión que ha sido aprehendida por la interrupción. Mediante la suspensión momentánea de su ser, la individualidad barroca intensifica la voluntad y despierta la pasión. “La técnica barroca”, sostiene Maravall, consiste en “suspender el arrojado de tal forma que se le impulse, luego de ese momento de pausa, a proyectarse de una manera más efectiva con la ayuda de aquellas fuerzas que se encuentren retenidas y concentradas” (Maravall 1990, 445).

De esta manera, la interrupción provoca la presencia del asombro y de la novedad, e impide la clausura y la completud. De aquí el carácter abierto y no acabado de la dimensión social del barroco. La capacidad de asombro, sorpresa y novedad es la energía que precipita la lucha por un anhelo plenamente convincente, en tanto el mismo jamás podrá ser totalmente realizado. El objetivo del estilo barroco, señala Wölfflin, “no es lograr representar un estado perfecto, sino sugerir un proceso incompleto así como un momento hacia su realización” (Wölfflin 1979, 67).

De otra parte, la subjetividad barroca mantiene una relación bastante especial con las formas. La geometría de la subjetividad barroca no es euclidiana: es fractal. La suspensión de las formas es un resultado de los usos extremos a los que ellas son sometidas: se trata de la *extremosidad* de Maravall (Maravall 1990, 421). En lo que a la subjetividad barroca concierne, las formas son el ejercicio de la libertad por excelencia. La gran importancia que reviste el ejercicio de la libertad justifica que las formas sean consideradas con extrema seriedad, aun cuando el extremismo puede resultar en la destrucción de las formas mismas. La razón por la cual Miguel Ángel es correctamente considerado como uno de los antepasados del barroco radica, según Wölfflin, “en el hecho de que él trataba las formas con violencia, con una seriedad terrible que solamente podía encontrar expresión en lo amorfo” (Wölfflin 1979, 82). Esto es lo que los contemporáneos de Miguel Ángel llamaban *terribilità*. El extremismo en el uso de las formas encuentra su fundamento en una voluntad de grandiosidad que también es la voluntad de asombro tan bien descrita por Bernini: “Que nadie me hable acerca de lo que es pequeño” (Tapié 1988, II: 188). El extremismo puede ser desplegado de múltiples maneras, para destacar la simplicidad, incluso el ascetismo, o también la exuberancia o la extravagancia, como Maravall lo ha señalado. El extremismo barroco permite que surjan rupturas de continuidades aparentes y mantiene las formas en un estado de bifurcación permanentemente inestable, en términos de Prigogine (1996). Uno de los ejemplos más elocuentes es la obra “El éxtasis místico de Santa Teresa”, de Bernini. En esta escultura, la expresión de Santa Teresa es manifestada de tal forma que la representación de religiosidad más intensa de la santa es la representación profana de una mujer disfrutando un orgasmo profundo.

La representación del temor se desliza subrepticamente hacia la representación de lo sacrílego. El extremismo de las formas, por sí solo, permite que la subjetividad barroca tenga la turbulencia y el entusiasmo necesarios para continuar en la lucha por las causas emancipatorias, en un mundo en donde la emancipación ha colapsado o ha sido absorbida por la regulación hegemónica. Hablar de extremismo es referirse a una excavación arqueológica realizada sobre un magma regulatorio, con el objeto de alentar fuegos emancipatorios, sin importar qué tan tenues sean sus rescoldos.

Pero el mismo extremismo que producen las formas, también se las devora. Esta voracidad se muestra de dos formas: el *sfumato* y el *mestizaje*. En la pintura barroca el *sfumato* era la indefinición de siluetas y colores presente entre los objetos, como las nubes y las montañas, o la mar y el cielo. El *sfumato* permite que la subjetividad barroca cree espacios de cercanía y de familiaridad entre inteligibilidades de diversa índole, haciendo de esta forma que los diálogos interculturales sean posibles y deseables. Por ejemplo, únicamente acudiendo al *sfumato* se vuelve factible darle forma a aquellas configuraciones en donde se combinan los derechos humanos occidentales con otro tipo de concepciones sobre la dignidad humana existentes en otras culturas (Santos 2002). La coherencia de las construcciones monolíticas se desintegra y sus fragmentos flotantes en cualquier dirección permanecen abiertos a la presencia de nuevas invenciones y coherencias de formas multiculturales inéditas. El *sfumato* es como un imán que orienta formas fragmentarias hacia nuevas direcciones y constelaciones, apelando a sus contornos más frágiles, irresolutos, e inconclusos. El *sfumato* es, en resumen, una militancia vulnerable.

El *mestizaje*, por su parte, es la manera de llevar el *sfumato* a su extremo más elevado. Mientras el *sfumato* opera mediante la desintegración de las formas y la recuperación de los fragmentos, el *mestizaje* funciona a través de la creación de un nuevo tipo de constelaciones de significado, las cuales son verdaderamente irreconocibles o simplemente blasfemas a la luz de sus fragmentos constitutivos. El *mestizaje* mora en la destrucción de la lógica que preside la formación de cada uno de sus fragmentos, para así acceder a la construcción de una lógica nueva. Este proceso de construcción y destrucción tiende a reflejar las relaciones de poder presentes en las formas culturales iniciales (esto es, en los grupos sociales que las desarrollaban), y es debido a esto que la subjetividad barroca favorece los *mestizajes* en donde las relaciones de poder son reemplazadas por una autoridad compartida (autoridad *mestiza*). Latinoamérica ha facilitado la formación de un suelo particularmente fértil para el surgimiento del *mestizaje*, por lo cual esta región se puede considerar como uno de los territorios de exploración más importantes para la construcción de la subjetividad barroca<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Entre otros, véase Alberro (1992), Pastor *et al.* (1993). Respecto al barroco brasileño, Coutinho

El *sfumato* y el *mestizaje* son los dos elementos constitutivos de lo que denomino, siguiendo a Fernando Ortiz, como transculturización. En su libro *Contrapunteo cubano*, publicado en 1940 y cuya fama es bien merecida, Ortiz propone la noción de transculturización para identificar la síntesis resultante de los procesos de desculturización y neoculturización altamente complejos que desde siempre han caracterizado a la sociedad cubana. Para él, los choques y los descubrimientos culturales recíprocos, que en Europa habían venido ocurriendo de manera prolongada a lo largo de cuatro milenios, se dieron en Cuba mediante variaciones súbitas durante los últimos cuatro siglos (1973, 131). Las transculturizaciones precolombinas que tomaron lugar entre los aborígenes del paleolítico y el neolítico fueron seguidas por muchas otras luego de la presencia del “vendaval” europeo. Estos procesos se dieron entre varios tipos de culturas europeas, así como entre éstas y diversas culturas asiáticas y africanas. Según Ortiz, lo que caracteriza a Cuba desde el siglo XVI en adelante es el hecho de que sus pueblos y culturas fueron en su totalidad invasores, personas foráneas, quienes habían sido desarraigados de su cuna de origen, atraídos por procesos de separación y de trasplante hacia una nueva cultura que de esta manera sería forjada (1973, 132). Esta evolución de constantes desajustes y de una transitoriedad persistente permitió que tomaran lugar nuevas constelaciones culturales, las cuales no podían ser reducidas a la suma de los diferentes fragmentos que habían contribuido a su generación. El aspecto positivo de este incesante proceso de transición entre las culturas es lo que Ortiz ha llamado transculturización. Para vigorizar este carácter positivo y novedoso, prefiero referirme a *sfumato* en lugar de desculturización, y a *mestizaje* en lugar de neoculturización. Así, la noción de transculturización hace referencia a la voracidad y al extremismo con que la dimensión social del barroco incorpora las diversas formas culturales. Esta voracidad y extremismo, como referentes de sí mismos, se encuentran notoriamente presentes en el concepto de antropofagia desarrollado por Oswald de Andrade.

El extremismo con el que la individualidad barroca recrea las formas, hace énfasis en la artificiosidad retórica de las prácticas, los discursos y los modos de inteligibilidad. El artificio (*artificium*) es la base sobre la que reposa la subjetividad suspendida entre diversos fragmentos. El artificio permite que la subjetividad barroca se reinvente a sí misma, cuando quiera que las dimensiones sociales que ella conduce tiendan a transformarse en microortodoxias. A través del artificio la subjetividad barroca resulta

---

(1990, 16) se refiere a un “*mestiçagem* barroco complejo”. Véase también el concepto del “Atlántico Negro” (Gilroy 1993), empleado para expresar el mestizaje que caracteriza la experiencia de vida cultural negra, una experiencia que no es específicamente africana, americana, caribeña o británica, sino todas ellas al mismo tiempo. En el mundo de habla portuguesa, el *Manifesto antropófago*, de Oswald de Andrade, continúa siendo la obra más notable sobre el tópico del mestizaje.

lúcida y subversiva al mismo tiempo, tal y como el banquete barroco tan bien lo ilustra. La importancia del banquete en la cultura barroca, tanto en Europa como en Latinoamérica, se encuentra bien documentada<sup>6</sup>. El banquete convirtió a la cultura barroca en el primer ejemplo de una cultura de masas en la modernidad. Su carácter ostentoso y de regocijo fue utilizado por los poderes políticos y eclesiásticos como representación de su grandeza, para así reforzar su control sobre las mismas masas. No obstante, a partir de sus tres componentes básicos –desproporción, hilaridad y subversión– el banquete barroco guarda consigo un potencial emancipador.

El banquete barroco se encuentra fuera de toda proporción: requiere una inversión ingente de esfuerzos que, no obstante, son consumados en un momento fugaz y en un espacio bastante limitado. Como Maravall lo afirma,

es empleada una cantidad abundante de materiales costosos, es desplegado un esfuerzo considerable, largos preparativos tienen lugar, un dispositivo complicado es puesto en marcha, todo esto sólo para obtener algunos efectos de una extremada corta duración, ya sea en forma de placer o a manera de sorpresa (Maravall 1990, 488).

Sin embargo, la desproporción genera un tipo de intensificación particular que, a su vez, hace surgir la voluntad del movimiento, la tolerancia por el caos y el gusto por lo inextricable, sin lo cual la lucha por la transición paradigmática no tendría lugar.

La desproporción hace que el asombro, la sorpresa, el artificio y la novedad sean posibles. Pero, sobre todo, ella hace que la distancia díscola y la hilaridad se vuelvan factibles. Ya que la hilaridad no es fácilmente codificable, la modernidad capitalista emprendió batalla en contra de la alegría, por lo cual la risa o la hilaridad empezaron a ser consideradas como algo frívolo, impropio, excéntrico, si no blasfemo. La risa únicamente empezó a ser admitida en contextos altamente codificados de la industria del entretenimiento. Este fenómeno también puede ser constatado en los movimientos sociales modernos anticapitalistas (partidos laboristas, sindicatos e incluso los nuevos movimientos sociales), los cuales han proscrito la risa y el juego por temor a que perturben la seriedad de la resistencia. Al respecto resulta particularmente interesante el caso de los sindicatos, cuyos activistas seminales gozaban de una fuerte amalgama de elementos lúdicos y festivos (los banquetes de los trabajadores) que, no obstante, fueron paulatinamente coartados, hasta que al final la actividad sindical se convirtió en una empresa fatalmente seria y profundamente antierótica.

<sup>6</sup> Sobre el banquete barroco en México, véase León (1993), y en Brasil (Minas Gerais) véase Ávila (1994). La relación entre el banquete –particularmente el banquete barroco– y el pensamiento utópico continúa siendo un tema para ser explorado. Sobre la relación entre *fourierisme* y la *société festive*, véase Desroche (1975).

La proscripción de la risa y del juego es parte de lo que Max Weber denominó el *Entzäuberung* del mundo moderno.

La reinención de la emancipación social, la cual, de acuerdo con lo que sugiero, puede ser alcanzada al escrutar la forma de interacción social (sociabilidad) del barroco, se orienta hacia una nueva invocación al sentido común, que de suyo presupone la carnavalización de las prácticas sociales emancipatorias, así como el erotismo de la risa y el juego. Como Oswald de Andrade lo manifestó: “La alegría resiste contra todo” (1990, 51). La carnavalización de las prácticas sociales guarda una dimensión de autoconciencia significativa: ella hace que la descanonización y la subversión de dichas prácticas sean posibles. Una práctica descanonizadora que no comprenda cómo descanonizarse a sí misma, fácilmente puede caer en la ortodoxia. De igual forma, una actividad subversiva que no sepa cómo subvertirse a sí misma, fácilmente puede caer en la rutina regulatoria.

Y ahora, finalmente, el tercer rasgo emancipador del banquete barroco: la subversión. Al carnavalizar las prácticas sociales, el banquete barroco despliega un potencial subversivo que se acrecienta más en cuanto el banquete mismo toma mayor distancia de los centros de poder. Dicho elemento subversivo siempre está allí, incluso cuando los propios centros de poder resultan ser los promotores del banquete. Así, no resulta sorprendente que este rasgo subversivo fuera mucho más notorio en las colonias. Al escribir acerca del carnaval en 1920, el reconocido intelectual peruano Mariátegui señaló que, aun cuando había sido una instancia apropiada para la burguesía, el carnaval en realidad era un escenario revolucionario. Ello es así, concluye, debido a que al convertir a la burguesía en un juego de vestidos de armario, el carnaval se constituyó en una parodia implacable sobre el poder y el pasado (Mariátegui 1974, 127). García de León también describe la dimensión subversiva de los banquetes barrocos y de las procesiones religiosas en el puerto mexicano de Veracruz en el siglo XVII. Al frente marchaban los dignatarios más selectos del Virreinato –los políticos, el clero y los militares– con todas sus insignias reales atalajadas. Al final de la procesión venía el pueblo, imitando a la alta alcurnia tanto en modales como en vestuario, y por lo tanto provocando risa y diversión entre los espectadores (León 1993). Esta inversión simétrica del inicio y del final de la procesión es una metáfora cultural del mundo al revés, que fue típica de la sociedad de Veracruz de ese entonces: las “mulatas” se vestían como reinas, los esclavos con atuendos de seda, las prostitutas aparentaban ser mujeres decentes y las mujeres decentes pretendían ser prostitutas. Había portugueses africanizados y españoles aindiados<sup>7</sup>. Este mismo mundo al revés es celebrado por Oswald de Andrade en su *Manifiesto antropófago*:

<sup>7</sup> Ávila concuerda en este punto, pero enfatizando el aspecto de la mezcla entre la religión y los motivos considerados como salvajes: “Entre las hordas de negros tocando gaitas, tambores,

Pero jamás hemos admitido el nacimiento de la lógica entre nosotros ... sólo en donde hay misterio no hay lugar para el determinismo. Pero, ¿qué tenemos que hacer con esto? Nunca hemos sido catequizados. Vivimos bajo un derecho sonámbulo. Hicimos que Cristo naciera en Bahía. O en Belém-Pará (Andrade 1990, 48).

En el banquete la subversión es codificada, debido a que la misma transgrede el orden pero al mismo tiempo conoce el lugar de dicho orden y no lo cuestiona. Aun así, el código mismo es subvertido por los *sfumatos* que se encuentran entre el banquete y la interacción social cotidiana. En las periferias la transgresión es casi una necesidad. Se trata de una transgresión porque no sabe cómo ser orden, aun cuando sabe que el orden existe. Es debido a esto que la individualidad barroca privilegia las fronteras y las periferias como campos para la reconstrucción del ímpetu emancipatorio.

Todas estas características convierten la sociabilidad generada por la subjetividad barroca en un tipo de sociabilidad o interacción social subcodificada: algo caótica, inspirada por una imaginación centrífuga, localizada entre la desesperación y el vértigo. Este es el tipo de sociabilidad que celebra la revolución y que a su vez revoluciona la celebración. Esta sociabilidad no podría ser más que emotiva y pasional, el rasgo que más distingue a la subjetividad barroca de la alta modernidad, o de la primera modernidad en las palabras de Lash (1999). La racionalidad de la alta modernidad, especialmente luego de Descartes, proscribió las emociones y las pasiones como obstáculos para el progreso del conocimiento y de la verdad. La racionalidad cartesiana, señala Toulmin, exige ser “intelectualmente perfeccionista, moralmente rigurosa y humanamente implacable” (Toulmin 1990, 198). Pocos aspectos de la vida humana y de las prácticas sociales encajan en dicha concepción de la racionalidad, pero aun así resulta bastante atractiva para aquellos que aprecian la estabilidad y la jerarquía de las reglas universales. Hirschman, en su oportunidad, expuso claramente las afinidades alternativas que se dan entre esta forma de racionalidad y el capitalismo emergente. A medida que los intereses de la gente y de los grupos empezaron a concentrarse alrededor de las ventajas económicas, los intereses que antes habían sido considerados pasiones comenzaron a ser lo opuesto a dichas pasiones e incluso los domadores de las mismas. De allí en adelante, indica Hirschman, “empezó a ser asumido o esperado que, al perseguir sus intereses, los seres humanos fueran firmes, unidimensionales en pensamiento y metódicos, en claro contraste con el comportamiento estereotipado que identifica a los humanos como seres aturdidos y

---

pifanos y trompetas, también habría, por ejemplo, un excelente “imitador” germano rompiendo el silencio del aire con el llamativo sonido del clarinete, mientras los creyentes blandían devotamente estandartes o imágenes religiosas” (1994, 56).

cegados por sus pasiones” (Hirschman 1977, 44). Por supuesto, el objetivo consistía en crear una personalidad humana “unidimensional”. Y Hirschman concluye: “[E]n resumen, se supone que el capitalismo tenía que alcanzar exactamente aquello que muy pronto sería denunciado como su peor rasgo” (1977, 132).

Las recetas cartesiana y capitalista resultan de poca utilidad para la reconstrucción de una personalidad humana que guarde consigo la capacidad y el deseo de acceder a la emancipación social. El significado de las luchas emancipatorias de principios del siglo XXI no puede ser deducido ni del conocimiento demostrativo ni tampoco de una estimación de los intereses involucrados. Así, la excavación emprendida por la subjetividad barroca en este ámbito, más que en cualquier otro, debe centrarse en las tradiciones ajenas o que fueron eliminadas por la modernidad. Esto es, debe fijar su atención en las instancias que tomaron lugar en las periferias físicas o simbólicas, en donde el control de las instancias hegemónicas era más débil –aquellas que se constituyeron como las Veracruces de la modernidad–, o, si retrocedemos en el tiempo, en aquellas instancias más caóticas de la modernidad que surgieron antes de la oclusión cartesiana. Por ejemplo, la subjetividad barroca busca obtener inspiración de manos de Montaigne, específicamente de la inteligibilidad erótica y concreta que caracterizó su vida. En su ensayo “Sobre la experiencia”, luego de afirmar que odiaba los remedios que resultaban más nocivos que la enfermedad, Montaigne escribió:

Ser víctima de un cólico y abstenerse del placer de comer ostras son dos males en lugar de uno. La enfermedad nos apuñala en un costado, la dieta en el otro. Y ya que existe el riesgo de incurrir en error permítasenos, por pura preferencia, emprender la búsqueda por el placer. El mundo se orienta en la dirección contraria y considera que nada es útil si no es a su vez doloroso; la facilidad despierta sospechas (Montaigne 1958, 370).

Como Cassirer (1960, 1963) y Toulmin (1990) han precisado respecto al Renacimiento y la Ilustración, cada época generó una individualidad que resulta congruente con nuevos desafíos intelectuales, sociales, políticos y culturales. El ethos barroco es la piedra angular de una forma de subjetividad y de sociabilidad que se encuentra interesada y capacitada para confrontar las formas hegemónicas de globalización y, por lo tanto, para abrirle espacio a otro tipo de opciones contrahegemónicas. Estas opciones no se encuentran en un estado de plena realización y no pueden, por ellas mismas, hacernos pensar en el advenimiento de una nueva era. Pero son lo suficientemente consistentes como para suministrar los cimientos que le sirvan de base a la idea de que estamos ingresando en un período de una transición paradigmática, una era de paso y, por lo tanto, un tiempo decidido a seguir el impulso del *mestizaje*, del *sfumato*, de la hibridación y de

todos los otros rasgos que le he atribuido al ethos barroco y, con ello, a nuestra América. La credibilidad progresiva que ha sido obtenida por las formas de individualidad y de sociabilidad nutridas por dicho ethos, gradualmente se convertirá en nuevos tipos de normatividades intersticiales. Tanto Martí como Andrade tenían en mente un nuevo tipo de derecho y una nueva clase de derechos individuales. Para ellos el derecho a la igualdad suponía el derecho a la diferencia, así como el derecho a la diferencia llevaba en su seno el derecho a la igualdad. La metáfora de la antropofagia ofrecida por Andrade es un llamado para que se materialice dicha clase de interlegalidad compleja. Ella es formulada desde la perspectiva de una diferencia subalterna, la cual es el único “otro” que fue reconocido por la alta modernidad eurocéntrica. Los fragmentos normativos intersticiales congregados en nuestra América proveerán las semillas para que nazca un nuevo derecho “natural”, un derecho desde abajo localizado en las calles, donde la supervivencia y la transgresión creativa se funden en un patrón cotidiano.

En lo que sigue desarrollaré la idea de esta nueva normatividad en donde la redistribución y el reconocimiento se unen para erigir nuevos proyectos detallados y emancipatorios, los cuales he denominado *nuevos manifiestos*. Pero antes de eso quisiera reparar por un momento en las dificultades que confrontó el proyecto de nuestra América a lo largo del siglo XX. Su elucidación ayudará a iluminar las tareas emancipatorias que aún están por hacer en el siglo XXI.

## LA CONTRAHEGEMONÍA EN EL SIGLO XX

El siglo de nuestra América fue un siglo de posibilidades contrahegemónicas. Muchas de ellas siguieron tradiciones de otras partes en el siglo XIX, luego de la independencia de Haití en 1804. Entre dichas posibilidades debemos incluir la Revolución Mexicana de 1910; el movimiento indígena liderado por Quintín Lame en Colombia en 1914; el movimiento sandinista de Nicaragua en los años 20 y 30, y su triunfo en los 80; la democratización radical de Guatemala en 1944; el surgimiento del peronismo en 1946; el triunfo de la Revolución Cubana en 1959; el ascenso de Allende al poder en 1970; el movimiento de los campesinos sin tierra en el Brasil desde los años 80; el movimiento zapatista en México desde 1994.

La mayoría abrumadora de estas experiencias emancipatorias fueron dirigidas en contra del siglo de la América europea o, al menos, tenían como antecedentes las ambiciones y las ideas hegemónicas del mismo. De hecho, el laboratorio de experimentación de la hegemónica y neoliberal globalización estadounidense, que hoy día se extiende por todo el globo, fue nuestra América, en los albores del siglo XX. Ya que se le permitió formar parte del nuevo mundo al mismo nivel que la América europea, nuestra

América fue forzada a ser el mundo más nuevo de dicha América europea. Este privilegio perverso convirtió a nuestra América en un campo fértil para la aparición de experiencias emancipatorias, cosmopolitas y contrahegemónicas, tan estimulantes como dolorosas, tan fervorosas en sus promesas como frustrantes en su cumplimiento.

¿Qué falló en el siglo americano de nuestra América y por qué? Sería una tontería intentar realizar un inventario frente a un futuro tan abierto como el nuestro. No obstante, me atreveré a esbozar algunas ideas, que en realidad tratan de dar cuenta más del futuro que del pasado. En primer lugar, vivir en medio de las “entrañas del monstruo” no es un asunto fácil. Ello facilita un conocimiento más profundo sobre la bestia, como Martí muy bien lo demostró, pero, de otra parte, vuelve verdaderamente difícil el salir a flote con vida, incluso cuando uno le presta atención a la advertencia de Martí: “del Norte hay que ir saliendo” (Martí 1963, II: 368). De acuerdo con mi línea de pensamiento, nuestra América ha sido doblemente vivificante dentro de las entrañas del monstruo: primero, porque ella comparte con la América europea el continente que ésta desde siempre ha considerado como un espacio vital y una zona privilegiada de influencia; segundo, porque, como Martí lo afirma en “Nuestra América”, “nuestra América es la América trabajadora” (1963, VI: 23) y, por lo tanto, en sus relaciones con la América europea, comparte las mismas tensiones y desventuras que han atiborrado las relaciones entre los trabajadores y los capitalistas. En este último sentido, nuestra América no ha fracasado más allá de lo que ha sido el caso de todos los trabajadores alrededor del mundo en su lucha en contra del capital.

Mi segunda idea es que nuestra América no tuvo que luchar únicamente en contra de la incursión imperial de su vecino del Norte. Los Estados Unidos tomaron el control e hicieron del Sur su casa, no sólo interactuando con los nativos sino convirtiéndose en un nativo, en la persona de las élites locales y de sus alianzas transnacionales con los intereses estadounidenses. El Próspero del Sur se hizo presente en el proyecto político y cultural de Sarmiento, en los intereses de la burguesía agraria e industrial –especialmente después de la Segunda Guerra Mundial–, en las dictaduras militares de los años 60 y 70, en la lucha en contra de la amenaza comunista y en los drásticos ajustes estructurales del neoliberalismo. En este sentido, nuestra América tuvo que depender y permanecer atrapada en la América europea, tal y como fue el caso de Próspero y Calibán. Es por esto que la violencia latinoamericana ha tomado de modo más frecuente la forma de guerra civil que la forma propia de la tensión que se dio en Bahía Cochinos.

La tercera idea tiene que ver con la ausencia de hegemonía en el campo contrahegemónico. A la vez que resulta un instrumento crucial para la dominación de clase en las sociedades complejas, el concepto de hegemonía resulta igualmente crucial dentro de las luchas emprendidas en contra

de dicha dominación. Entre los grupos oprimidos y dominados debe surgir uno capaz de convertir sus intereses específicos de emancipación en los intereses comunes de todos los oprimidos, para de esta manera tornarse en el hegemónico. Gramsci, vale la pena recordarlo, estaba convencido de que los trabajadores constituían dicho grupo. Sabemos que eso no fue lo que ocurrió en el mundo capitalista, mucho menos hoy en comparación con el tiempo de Gramsci, y muchísimo menos en nuestra América comparada con Europa o con la América europea. Las luchas y los movimientos indígenas, de campesinos, de trabajadores, o de *petit bourgeois* siempre se presentan de manera aislada, entrando en pugna los unos contra los otros, sin que jamás se contemple la teoría de la traducción ni se tengan en cuenta las prácticas del *Manifiesto* arriba referidas. Una de las debilidades de nuestra América, ciertamente advertida en la obra de Martí, fue la de sobreestimar la colectividad de intereses, así como las posibilidades de congregación alrededor de los mismos. En lugar de acceder a la unidad, nuestra América sufrió un proceso de balcanización. Ante esta fragmentación, la unión de la América europea se volvió más eficaz. La América europea se congregó alrededor de la idea de una identidad nacional al igual que de un destino manifiesto: una tierra prometida que estaba destinada a hacer cumplir sus promesas sin importar el costo para las personas que quedaban por fuera de ella.

Mi idea final guarda relación con el propio proyecto cultural de nuestra América. En mi opinión, de manera contraria a los deseos de Martí, la universidad europea y norteamericana jamás le concedió vía plena al desarrollo de la universidad americana. Así lo atestigua

... el patético bovarismo de escritores y académicos ... que condujo a que algunos latinoamericanos ... se imaginaran a sí mismos como metropolitanos en exilio. Para ellos, una obra producida en su esfera inmediata ... ameritaba su interés sólo cuando la misma había recibido la aprobación de la metrópolis, un tipo de aprobación que les proporcionaba el punto de vista desde el cual juzgar dicha obra (Retamar 1989, 82).

En contravía a lo sostenido por Ortiz, la transculturización nunca fue total. En realidad, resultó socavada por diferencias de poder suscitadas entre los distintos componentes que contribuyeron a su configuración. Por mucho tiempo, y quizás más hoy día, en una época de una vertiginosa transculturización desterritorializada encubierta bajo el ropaje de la hibridación, las preguntas acerca de la desigualdad en el poder aún permanecen sin resolver: ¿quién hibrida a quién y en qué? ¿Con cuáles resultados? ¿Y en beneficio de quién? ¿Qué cosas, en el proceso de transculturización, no fueron más allá de la desculturización o el *sfumato* y por qué? Si bien es cierto que la mayoría de culturas fueron invasoras, no es menos cierto que algunas invadieron como amos, mientras otras lo hicieron como esclavos.

Quizás no resulta arriesgado hoy día, sesenta años después, pensar que el optimismo antropófago de Oswald de Andrade era exagerado: “pero ningún guerrero de las Cruzadas vino. Sólo fugitivos de una civilización a quienes nos estamos devorando, pues somos tan fuertes y vengativos como los Jabuti” (Andrade 1990, 50).

El siglo de la América europea terminó de manera triunfal, convirtiéndose en el protagonista de la última encarnación del sistema mundial capitalista –y de la globalización hegemónica–. Por el contrario, el siglo americano de nuestra América concluyó de manera desconsolada. Latinoamérica ha terminado importando muchos de los males que Martí había visto dentro de las entrañas del monstruo y, así, la enorme capacidad emancipatoria que ha surgido en su suelo –como lo evidencian los movimientos de Zapata y de Sandino, los movimientos de indígenas y de campesinos, Allende en 1970 y Fidel en 1959, los movimientos sociales, el movimiento de los sindicatos gremiales ABC, la participación ciudadana en el diseño y distribución del presupuesto en varias ciudades brasileñas, el movimiento de los campesinos sin tierra así como la gesta zapatista– o bien ha fracasado o bien cuenta con un futuro incierto. Esta incertidumbre tiende a ser cada vez más acuciante, pues resulta previsible que si la extrema polarización en la distribución de la riqueza mundial ocurrida en las últimas décadas se sigue presentando, la misma requerirá la configuración de un sistema de represión mundial aún más despótico que el actualmente imperante. Con un notable sentido vidente, Darcy Ribeiro escribió en 1979: “Los medios de represión que se requieren para mantener este sistema amenazan con imponerle a los pueblos regímenes tan rígidos y despóticamente eficientes, como nunca antes se había visto en la historia de la inequidad” (1979, 40). Por ello no resulta sorprendente que en las últimas décadas el ambiente social e intelectual latinoamericano se haya visto invadido por una oleada de ideas caracterizadas por un pensamiento cínico, por un pesimismo cultural que resulta manifiestamente inaudito desde el punto de vista de nuestra América.

## LAS POSIBILIDADES CONTRAHEGEMÓNICAS DEL SIGLO XXI: HACIA LOS NUEVOS *MANIFIESTOS*

A la luz del análisis precedente, la pregunta que debe ser formulada es si nuestra América puede de hecho seguir simbolizando la voluntad utópica de emancipación y de globalización contrahegemónica, basada en la implicación mutua de la igualdad y la diferencia. Mi respuesta es afirmativa, pero depende de la siguiente condición: nuestra América debe ser desterritorializada y transformada en la metáfora de lucha por las víctimas de la globalización hegemónica en donde quiera que ellas estén, ya sea en el Norte o en el Sur, en el Oriente o en el Occidente. Si repasamos las ideas

fundacionales de nuestra América, observaremos que las transformaciones de las últimas décadas han creado las condiciones para que hoy día dichas ideas surjan y prosperen en otras partes del mundo. Examinemos algunas de ellas. En primer lugar, el incremento exponencial de las interacciones adelantadas a través de las fronteras –aquellas de los migrantes, de los estudiantes, de los refugiados, así como de los ejecutivos y los turistas– está dando lugar a nuevas formas de mestizaje, de antropofagia y de transculturización a lo largo y ancho del mundo. El orbe se ha convertido paulatinamente en un mundo de invasores escindidos de un lugar de origen en el que jamás estuvieron o en el que, si llegaron a habitar, sufrieron la experiencia primigenia de ser invadidos. En contravía a un posmodernismo celebratorio, se debe prestar más atención de la que fue concedida en el primer siglo de nuestra América al poder de los diferentes participantes en el proceso de mestizaje. Las desigualdades que surgieron explican la degradación de las políticas de la diferencia (pues el reconocimiento se convirtió en una forma de desconocimiento), y de las políticas de la igualdad (la redistribución terminó siendo incorporada a las nuevas formas de reparación en favor de los pobres promovidas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional).

En segundo lugar, el reciente resurgimiento abominable del racismo en el Norte prefigura una defensa agresiva en contra de la construcción imparable de las múltiples pequeñas humanidades a las que Bolívar se refirió, en donde las razas se cruzan y se penetran mutuamente en los márgenes de la represión y de la discriminación. Así como los cubanos, en la voz de Martí, lograron proclamar que eran más que negros, mulatos o blancos, así los oriundos de Sudáfrica, Mozambique, Nueva York, París o Londres pueden proclamar hoy día que son más que negros, blancos, mulatos, indígenas, kurdos, árabes, etc. En tercer lugar, el requerimiento de producir o sostener un conocimiento focalizado y contextualizado hoy día se yergue como una exigencia global en contra de la ignorancia y del efecto apabullante provocado por la ciencia moderna, tal como es empleada por la globalización hegemónica. Esta inquietud epistemológica ha ganado una enorme relevancia en los últimos tiempos con los nuevos desarrollos de la biotecnología y la ingeniería genética, así como con la consecuente lucha para defender la biodiversidad de la biopiratería. En este campo, Latinoamérica, una de las principales despensas de la biodiversidad mundial, continúa siendo el hogar de nuestra América junto con otros países de África y Asia que se encuentran en una posición similar. En cuarto lugar, como la globalización hegemónica se ha agudizado, las “entrañas del monstruo” han conseguido mayor proximidad con múltiples pueblos de otros continentes. Hoy día la sociedad de consumo, así como la información y la comunicación promovidas por el capitalismo producen dicha sensación de proximidad. De esta manera se han multiplicado las razones para acudir a

un pensamiento cínico al igual que a un impulso de tipo poscolonial. Ningún otro tipo de internacionalismo contrahegemónico parece erigirse en el horizonte. En cambio, múltiples internacionalismos fragmentarios y caóticos se han convertido en parte de nuestra vida cotidiana. En pocas palabras, la nueva nuestra América hoy por hoy se encuentra en condiciones de globalizarse a sí misma y, por lo tanto, de proponerle nuevas alianzas emancipatorias a la vieja nuestra América, como entidad focalizada.

La naturaleza contrahegemónica de nuestra América se hace evidente en su potencial para desarrollar una cultura política transnacional progresista. Esta cultura política estará concentrada en: (1) identificar la diversidad de vínculos locales y globales que se dan en las luchas, los movimientos y las iniciativas existentes; (2) promover el surgimiento de choques entre las tendencias y las presiones de la globalización hegemónica, por una parte, y las coaliciones transnacionales que se resistan a las mismas, por la otra, para así abrirle la posibilidad a la aparición de globalizaciones contrahegemónicas; (3) promover un tipo de autoconciencia interna y externa, para que así las formas de redistribución y reconocimiento establecidas entre los movimientos reflejen las formas de redistribución y de reconocimiento que las luchas políticas transnacionales y emancipatorias anhelan ver implementadas a lo largo y ancho del globo.

## Hacia los nuevos *Manifiestos*

En 1998 el *Manifiesto comunista* cumplió 150 años de existencia. El *Manifiesto* es uno de los textos hito en la historia moderna de Occidente. En pocas palabras y con una claridad insuperable, Marx y Engels suministraron con ese documento una mirada global de la sociedad de su propio tiempo, una teoría general del desarrollo histórico y un programa político de corto y largo plazo. El *Manifiesto* es un documento eurocéntrico que irradiaba una fe inevitable en el progreso, que proclama a la burguesía como la clase revolucionaria que lo hizo posible, y que pronostica la derrota frontal de la burguesía a manos del proletariado como clase emergente capaz de garantizar la continuidad de dicho progreso más allá de los límites impuestos por la propia burguesía.

Algunos de los temas, análisis y llamados que forman parte del *Manifiesto* aún guardan vigencia para el mundo de hoy. No obstante, las profecías de Marx jamás llegaron a hacerse realidad. El capitalismo no sucumbió frente a las filas enemigas que él mismo había creado y la alternativa del comunismo fracasó rotundamente. Asimismo, el propio capitalismo se globalizó de una forma mucho más efectiva que el movimiento del proletariado, y las conquistas de este último, principalmente en los países más desarrollados, consistieron en humanizar, en lugar de superar, dicho capitalismo.

Aun así, los males sociales denunciados en el *Manifiesto* hoy día son tan crónicos como los de aquel entonces. El progreso alcanzado en el interregno ha ido de la mano con el surgimiento de guerras en donde han muerto y siguen muriendo millones de personas. De igual forma, el abismo entre los ricos y los pobres jamás había sido tan amplio como lo es hoy. Como ya lo mencioné, ante la existencia de semejante realidad, considero necesario generar las condiciones para que surjan, no uno, sino diversos nuevos *Manifiestos*, con el potencial de movilizar todas las fuerzas progresistas del mundo. Por fuerzas progresistas me refiero a todos aquellos a quienes les inquieta la expansión del fascismo social\*, al cual no consideran como un fenómeno inevitable, y quienes por lo tanto persisten en la creación de otro tipo de alternativas. La complejidad del mundo contemporáneo y la visibilidad creciente de su inmensa diversidad y desigualdad hacen que resulte imposible la elaboración de un solo manifiesto en el que se incluyan y se traduzcan todos los principios de acción. Por lo tanto prefiero concebir la existencia de múltiples manifiestos, abriendo cada uno de ellos sendas factibles que desemboquen en alternativas sociales puntuales frente al fascismo social.

Más aún, los nuevos manifiestos, a diferencia del *Manifiesto comunista*, no serán el logro de unos científicos que observan, solos, el mundo desde su punto de vista privilegiado. Por el contrario, sus nuevos autores serán más multiculturales y se inspirarán en diversos paradigmas del conocimiento, y, así, por efecto de la traducción, emergerán redes de trabajo y de mestizaje, en “conversación con el género humano” (John Dewey), incluyendo expertos en ciencias sociales y activistas que se encuentren involucrados en las luchas sociales presentes en todo el globo.

Los nuevos *Manifiestos* deben concentrarse en los temas y en las alternativas que lleven consigo un mayor potencial para construir globalizaciones contrahegemónicas en las próximas décadas. Desde mi punto de vista, estos son los cinco temas más importantes al respecto. En cada uno de estos tópicos nuestra América provee un vasto escenario de experiencia histórica. De este modo, nuestra América se constituye en el lugar más privilegiado en donde los desafíos propuestos por la cultura política transnacional emergente pueden ser confrontados. Paso a enumerar los cinco temas sin guardar un orden de prioridad entre ellos.

1. La democracia participativa. Junto con el modelo hegemónico de la democracia (liberal y representativa), siempre han coexistido otro tipo de modelos subalternos de democracia, sin importar qué tan marginados o desacreditados sean. Nosotros vivimos en tiempos paradójicos:

---

\* Para un tratamiento detenido del concepto de “fascismo social”, que tiene un significado particular y prominente en la teoría social y política del autor, véase el capítulo 8. (Nota del Editor)

en el mismo momento de su triunfo más contundente alrededor del globo, la democracia liberal cada vez es menos persuasiva y creíble, no sólo en los países de “las nuevas fronteras” sino en aquellos en donde encuentra sus más profundas raíces. Las crisis gemelas de la representación y de la participación son los síntomas más visibles de dicho déficit de credibilidad y, en últimas, de legitimidad. Por otra parte, diferentes comunidades locales, regionales y nacionales en varias partes del mundo han empezado a emprender diversos experimentos e iniciativas democráticas, basadas en modelos alternativos de democracia, en donde las tensiones entre el capitalismo y la democracia, y entre la distribución y el reconocimiento vuelven a tener vida y se convierten en energía positiva generadora de nuevos contratos sociales más justos y más comprensivos, sin que importe qué tan localmente circunscritos puedan llegar a ser<sup>8</sup>. En algunos países de África, Latinoamérica y Asia, las formas tradicionales de autoridad y autogobierno han sido revisadas con el objeto de explorar la posibilidad de promover nuevas transformaciones internas y articulaciones con otras formas de gobiernos democráticos.

2. **Sistemas alternativos de producción.** Una economía de mercado es por supuesto viable, e incluso deseable dentro de ciertos límites. Por el contrario, una sociedad de mercado no resulta viable y, de serlo, sería moralmente repugnante y prácticamente ingobernable. Nada menos que un fascismo social. Una respuesta posible al fascismo social son los sistemas alternativos de producción. Las discusiones en torno a la globalización contrahegemónica tienden a concentrarse en las iniciativas sociales, políticas y culturales, y sólo rara vez en las iniciativas de tipo económico, esto es, en las iniciativas locales y globales que promuevan la producción y distribución no capitalista de bienes y servicios, ya sea en espacios rurales o urbanos: las cooperativas, las mutualidades, los sistemas de crédito, el cultivo de terrenos invadidos por parte de campesinos sin tierra, los sistemas sostenibles de tratamiento de aguas, las comunidades de pescadores, los aserraderos ecológicos, etc.<sup>9</sup>. En estas iniciativas es donde resulta más difícil establecer vínculos de tipo local-global, y quizás no por otra razón distinta a que dichas iniciativas afrontan de una manera más directa la lógica del capitalismo global que se encuentra detrás de la globalización hegemónica, no sólo en la producción sino en la distribución. Otra faceta importante de los sistemas alternativos de producción es que ellos jamás obedecen a una naturaleza exclusivamente económica. En efec-

<sup>8</sup> Al respecto, véase el conjunto de experiencias democráticas analizadas en Santos (org.) (2003a).

<sup>9</sup> Al respecto, véanse las experiencias analizadas en Santos (org.) (2003b) y su articulación teórica en Santos y Rodríguez (2003).

to, movilizan los recursos sociales y culturales de tal manera que evitan que el valor social termine reduciéndose al precio del mercado.

3. Ciudadanías y justicias multiculturales emancipatorias. La crisis de la modernidad occidental ha mostrado que el fracaso de los proyectos progresistas relacionados con el mejoramiento de las oportunidades y de las condiciones de vida de grupos subordinados tanto dentro como fuera del mundo occidental, se debió en parte a la falta de legitimidad cultural. Esto es cierto incluso respecto de los movimientos de derechos humanos, ya que la universalidad de los derechos humanos no puede ser simplemente asumida (Santos 2002). La idea de la dignidad humana puede ser formulada en diferentes “lenguajes”. Las diferencias que de allí surgen, en lugar de ser suprimidas en nombre de universalismos así postulados, deben volverse mutuamente inteligibles a través de traducciones y mediante lo que denomino hermenéutica diatópica. Por hermenéutica diatópica entiendo la interpretación de preocupaciones isomorfas y comunes a diferentes culturas, las cuales son ventiladas por semejantes que son capaces y están dispuestos a argumentar con un pie en una cultura y con el otro en la otra (Santos 1998, 2002).

Debido a que la construcción de las naciones modernas fue lograda con frecuencia mediante la represión de la identidad cultural y nacional de las minorías (e incluso de las mayorías en ciertos casos), el reconocimiento del multiculturalismo y de la multinacionalidad lleva consigo la aspiración a la autodeterminación, esto es, la aspiración al goce de igualdades diferenciadas así como de un reconocimiento igual. Al respecto, resulta muy importante el caso de los pueblos indígenas. Aun cuando todas las culturas son relativas, el relativismo resulta inadecuado como postura filosófica. Por lo tanto se constituye en un imperativo desarrollar criterios (¿transculturales?) con el objeto de diferenciar las formas emancipatorias de multiculturalismo y autodeterminación de aquellas que son regresivas.

La aspiración del multiculturalismo y la autodeterminación frecuentemente toma la forma social de lucha por la ciudadanía y la justicia. Así, involucra exigencias para que se construyan formas alternativas de derecho y de justicia al igual que nuevas reglas de ciudadanía. La pluralidad de ordenamientos jurídicos, que se ha vuelto evidente con la crisis del Estado-nación, lleva consigo, ya sea implícita o explícitamente, la idea de múltiples ciudadanías que coexisten en el mismo campo geopolítico y, por lo tanto, la idea de la existencia de ciudadanos de primera, segunda y tercera clase. Sin embargo, los ordenamientos jurídicos no estatales pueden también ser el embrión de esferas públicas no estatales, al igual que la base institucional para la autodetermina-

ción, como ocurre en el caso de la justicia indígena: como tales, son formas de justicia comunitaria, local, informal que hacen parte de luchas o iniciativas pertenecientes a algunos de los tres temas arriba mencionados. Por ejemplo, la justicia comunitaria o popular como componente integral de las iniciativas democráticas participativas; la justicia indígena como componente integral de la autodeterminación y de la conservación de la biodiversidad. El concepto de “ciudadanía multicultural” (Kymlicka 1995) es el lugar adecuado sobre el cual erigir el tipo de relación mutua entre la redistribución y el reconocimiento que estoy sustentando en estas líneas.

4. La biodiversidad, la competencia entre conocimientos y los derechos de propiedad intelectual. Debido a los avances en las últimas décadas de las ciencias naturales, la biotecnología y la microelectrónica, la biodiversidad se ha convertido en uno de los “recursos naturales” más preciados y perseguidos. Para las firmas farmacéuticas y biotecnológicas, la biodiversidad se está convirtiendo cada vez más en el centro de los desarrollos más espectaculares y por lo tanto más rentables de los años que están por venir. De manera predominante, la biodiversidad se da sobre todo en el así denominado Tercer Mundo, en especial en territorios que históricamente han sido de propiedad de pueblos indígenas o que ellos han ocupado por largo tiempo. Mientras los países tecnológicamente más avanzados pretenden extender el derecho de patentes y los derechos de propiedad intelectual a la biodiversidad, algunos países periféricos, grupos indígenas y redes transnacionales de colaboración a la causa indígena buscan garantizar la conservación y la reproducción de la biodiversidad mediante el establecimiento de un estatus de protección especial para los territorios, las formas de vida y los conocimientos tradicionales de los indígenas y de las comunidades de campesinos. Cada vez se hace más evidente que las nuevas divisiones entre el Norte y el Sur estarán centradas alrededor de la pregunta sobre el acceso a la biodiversidad a escala global.

Aun cuando todos los temas arriba mencionados suscitan cuestionamientos epistemológicos, en tanto reclaman la validez de conocimientos que han resultado desechados por el conocimiento científico hegemónico, la biodiversidad es probablemente el tópico en donde el choque entre conocimientos rivales es más evidente y a la larga más violento y desigual. Aquí la igualdad y la diferencia son las piedras angulares de las nuevas exigencias epistemológicas *mestizas*.

5. Un nuevo internacionalismo del movimiento de los trabajadores. Como es sabido, el internacionalismo obrero fue una de las predicciones más notorias del *Manifiesto comunista* que nunca llegó a ser realidad. El capital se globalizó por sí mismo, pero no así el movimiento obrero.

Éste se organizó nacionalmente y así, al menos en los países centrales, de manera paulatina empezó a depender del modelo del Estado de bienestar. Es cierto que en nuestro siglo las organizaciones y los vínculos internacionales han mantenido viva la idea del internacionalismo obrero, pero los mismos se volvieron presa de la guerra fría y así su destino siguió los dictados de la guerra fría misma.

En el período posterior a la guerra fría, y como respuesta a los ataques más agresivos de la globalización hegemónica, nuevas e incluso bastante precarias formas de internacionalismo obrero han tomado lugar: el debate acerca de los estándares laborales internacionales; diversos intercambios, acuerdos e incluso creación de agrupaciones institucionales entre los sindicatos de diversos países pertenecientes al mismo bloque económico regional (la Unión Europea, Nafta, Mercosur); la articulación entre las luchas, las exigencias y los reclamos de diferentes sindicatos que representan a los trabajadores de la misma empresa multinacional, pero que laboran en diferentes países, etc.

El nuevo internacionalismo obrero, incluso de forma más directa que los sistemas alternativos de producción, se ha visto enfrentado con la lógica del capitalismo global en su propio territorio: la economía. Su éxito depende de los vínculos “extraeconómicos” que sea capaz de generar a través de las luchas que giran alrededor de los otros cinco temas. Dichos vínculos resultan cruciales para transformar las políticas de la igualdad que dominaron al viejo internacionalismo obrero en una nueva mezcla política y cultural de la igualdad y la diferencia.

Ninguno de estos temas o iniciativas temáticas, si se desarrollan de forma separada, desembocarán exitosamente en el surgimiento de una lucha política transnacional y emancipatoria o de una globalización contrahegemónica. Para que estas propuestas sean exitosas, sus preocupaciones emancipatorias deben embarcarse en procesos de traducción y de trabajos en red, expandiéndose de este modo en movimientos socialmente más híbridos pero políticamente más focalizados. En resumen, lo que se encuentra en juego en términos políticos al iniciar este siglo es que el Estado y la sociedad civil logren ser reinventados de tal forma que el fascismo social llegue a desvanecerse en un eventual futuro. Este ideal debe ser alcanzado mediante la proliferación de esferas públicas de índole local y global, en donde los Estados-nación sean importantes socios pero no facilitadores exclusivos de legitimidad o de hegemonía.

## CONCLUSIÓN: ¿DE QUÉ LADO ESTÁS, ARIEL?

Partiendo de un análisis en el que nuestra América fue identificada como la postura subalterna del continente americano a lo largo del siglo XX, en

este capítulo se resaltó su potencial contrahegemónico, así como algunas de las razones que llevaron a que su realización quedara truncada. Al reparar la trayectoria histórica de nuestra América, su conciencia cultural y el ethos barroco, se reconstruyeron con dichos cimientos las formas de individualidad y de sociabilidad susceptibles de guardar cierto interés, al igual que el potencial para afrontar los retos impuestos por las globalizaciones contrahegemónicas. La interpretación metafórica de nuestra América vuelve posible una suerte de expansión simbólica que nos permite considerar a la propia nuestra América como el proyecto concreto de la nueva cultura política transnacional reclamada en los albores del nuevo siglo y milenio. Las exigencias normativas de esta cultura política se encuentran imbuidas en las experiencias de vida de los pueblos por quienes nuestra América habla. Dichas exigencias, aun cuando intersticiales y en estado embrionario, apuntan hacia una nueva clase de “derecho natural –un derecho cosmopolita focalizado, poscolonial, contextualizado, multicultural y construido desde abajo.

El hecho de que los cinco temas escogidos como campos de prueba y de desarrollo de la nueva cultura política tengan raíces profundas en Latinoamérica justifica, desde un punto de vista histórico y político, la expansión simbólica de la idea de nuestra América propuesta en estas líneas. Sin embargo, para que no se vuelva a repetir la frustración ocurrida en el siglo anterior, dicha expansión simbólica debe ir más allá e incluir el tropo más ignorado de la mitología de nuestra América: Ariel, el espíritu del aire en *La Tempestad*, de Shakespeare. Como Calibán, Ariel es el esclavo de Próspero. No obstante, además de carecer de la naturaleza deformada de Calibán, Ariel recibe bastante mejor trato por parte de Próspero, quien le promete que lo liberará algún día si le presta sus servicios de modo leal. Como lo he descrito, nuestra América ha tendido a verse a sí misma como Calibán, desatando una lucha constante y desigual en contra de Próspero. Así es como conciben esta situación Andrade, Aimé Cesaire, Edward Braithwaite, George Lamming, Retamar y otros autores (Retamar 1989: 13). Pero si bien este es el punto de vista dominante, no es el único. Por ejemplo, en 1898 el escritor francés y argentino Paul Groussac se refirió a la necesidad de defender la vieja civilización europea y latinoamericana del “canibalismo yankee” (Retamar 1989, 10). De otra parte, la figura de Ariel ha servido como fuente de inspiración de múltiples interpretaciones. En 1900 el escritor Enrique Rodó publicó su propio *Ariel*, en donde identificó a Latinoamérica con Ariel, mientras Norteamérica implícitamente estaba representada por la figura de Calibán. En 1935 el argentino Aníbal Ponce vislumbró en Ariel al intelectual, a aquel que se encontraba atado a Próspero de una manera menos brutal que Calibán, pero aun así bajo su servicio, de una forma que se asemeja bastante al modelo que el humanismo renacentista le concedió a los intelectuales: una suerte de mezcla entre el esclavo y el mercenario,

indiferente frente a la acción y conformista frente al orden establecido (Retamar 1989, 12). Este es el intelectual que Ariel volvió a recrear en la obra de finales de los años sesenta perteneciente a Aimé Césaire: *“Une tempête: adaptation de ‘La Tempête’ de Shakespeare pour un theatre nègre”*. Ahora convertido en mulato, Ariel representa al intelectual en permanente estado de crisis.

Dicho esto, sugiero que resulta imperioso darle una nueva identificación simbólica a Ariel. De igual forma resulta importante determinar cuál podría ser su utilidad en la promoción del ideal emancipatorio de nuestra América. Concluiré, por lo tanto, presentando a Ariel como un ángel barroco que sufre tres transfiguraciones.

Su primera transfiguración es el Ariel mulato de Césaire. En contra del racismo y la xenofobia, Ariel representa la transculturización y el multiculturalismo, el mestizaje de carne y espíritu, como lo dijera Darcy Ribeiro. En este mestizaje ya se encuentra tallada la posibilidad de una tolerancia interracial y de un diálogo intercultural. El Ariel mulato es la metáfora de una síntesis factible entre el reconocimiento y la igualdad.

La segunda transfiguración de Ariel ocurre en el intelectual de Gramsci, quien despliega su autoconciencia para saber y determinar de qué lado se encuentra y qué utilidad puede llegar a prestar. Este Ariel, de manera ineludible, se encuentra del lado de Calibán, del lado de todas las personas y grupos oprimidos del mundo. Como tal, mantiene una constante vigilancia epistemológica y política sobre sí mismo, para evitar que su ayuda se vuelva vana o incluso contraproducente. Este Ariel es el intelectual que ha sido formado en la universidad de Martí.

La tercera y última transfiguración es más compleja. Como mulato e intelectual en movimiento, Ariel representa la figura de la intermediación. A pesar de los cambios más recientes en la economía mundial, considero que hay países (o regiones o sectores) de desarrollo intermedio que desempeñan una función de intermediación entre el centro y la periferia del sistema global. En este sentido resultan particularmente importantes países como Brasil, México o India. Los primeros dos países vinieron a reconocer su carácter multicultural y pluriétnico sólo a finales del siglo XX. Este reconocimiento se presentó como el resultado de un proceso histórico doloroso en cuya evolución la supresión de la diferencia (por ejemplo, en Brasil “la democracia racial” y en México “el asimilacionismo” y el mestizo como “la raza cósmica”), en lugar de la apertura de espacios para acceder a una igualdad republicana, condujo a las formas más ominosas de desigualdad. Estos países intermedios, tal y como el Ariel de la obra de Shakespeare, en lugar de unirse entre sí y con otros países igualmente provenientes de la franja de Calibán, han empleado su peso económico y poblacional para tratar de ganarse un trato privilegiado por parte de Próspero. Así, actúan de

manera aislada con la esperanza de maximizar sus posibilidades de éxito por sí mismos.

Como lo he argumentado en este capítulo, el potencial que tienen estos pueblos para que sus integrantes emprendan luchas políticas transnacionales y emancipatorias, y así adelanten globalizaciones contrahegemónicas, depende de su capacidad de transfigurarse en un Ariel que sea inequívocamente solidario con Calibán. En esta transfiguración simbólica reside la labor política más importante de las próximas décadas. De ello depende que el segundo siglo de nuestra América resulte más exitoso que el primero.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, Solange (1992). *Del gachupin al criollo*. Mexico City: El Colegio de México.
- Andrade, Oswald de (1990). *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo.
- Arrighi, Giovanni and Beverly Silver (eds) (1999). *Chaos and Governance in the Modern World System*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ávila, Affonso (1994). *O lúdico e as projeções do mundo barroco - II*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Bauman, Zygmunt (1998). *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press.
- Beck, Ulrich (1992). *The Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Beck, Ulrich (1995). "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash (eds). *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics*. Cambridge: Polity Press.
- Benjamin, Walter (1980). "Über den Begriff der Geschichte", *Gesammelte Schriften, Werkausgabe*, vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brysk, Alison (2000). *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Casanova, Pablo González (1998). "The Theory of the Rain Forest against Neoliberalism and for Humanity", *Thesis Eleven* 53.
- Cassirer, Ernst (1960). *The Philosophy of the Enlightenment*. Boston, MA: Beacon Press.
- Cassirer, Ernst (1963). *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Castells, Manuel (1996). *The Rise of the Network Society*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Chossudovsky, Michel (1997). *The Globalization of Poverty. The Impacts of IMF and World Bank Reforms*. London: Zed Books.
- Coutinho, Afrânio (1990). "O barroco e o maneirismo", *Claro Escuro* 4-5.
- Desroche, Henri (1975). *La Société festive: du fouriérisme aux fouriérismes pratiqués*. Paris: Seuil.
- Douthwaite, Richard (1999). "Is It Impossible to Build a Sustainable World?", in Ronaldo Munck and Dennis O'Hearn (eds). *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm*. London: Zed Books.

- Echeverría, Bolívar (1994). *Modernidad, mestizaje, cultura, ethos barroco*. Mexico: UNAM, El Equilibrista.
- Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Evans, Peter (2000). "Fighting Marginalization with Transnation Networks. Counterhegemonic globalization", *Contemporary Sociology* 29 (1).
- Falk, Richard (1995). *On Human Governance: Toward a New Global Politics*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Featherstone, Mike and Scott Lash (eds) (1999). *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London: Sage.
- Gibbon, Edward (1928). *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 6. London: J.M. Dent and Sons.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hirschman, Albert (1977). *The Passions and the Interests*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hopkins, Terence and Immanuel Wallerstein (1996). *The Age of Transition: Trajectory of the World-System 1945-2025*. London: Zed Books.
- Keck, Margaret and Kathryn Sikkink (1998). *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jameson, Fredric and Masao Miyoshi (eds) (1999). *The Cultures of Globalization*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Lash, Scott (1999). *Another Modernity, a Different Rationality*. Oxford: Blackwell.
- León, Antonio García (1993). "Contrapunto entre lo barroco y lo popular en el Vera Cruz colonial", paper presented at International Colloquium Modernidad Europea, Mestizaje Cultural y Ethos Barroco. México: Universidad Autónoma de México, 17-20 May.
- Mander, Jerry (1996). "Facing the Rising Tide", in: J. Mander and E. Goldsmith (eds) *The Case against the Global Economy: And for Turn toward the Local*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Mander, Jerry and Edward Goldsmith (1996). *The Case against the Global Economy: And for Turn toward the Local*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Maravall, José Antonio (1990). *La cultura del barroco*, 5th ed. Barcelona: Ariel.
- Mariátegui, José Carlos (1974). *La novela y la vida*. Lima: Biblioteca Amanta.
- Martí, José (1963). *Obras completas*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- Montaigne, Michel de (1958). *Essays*. Harmondsworth: Penguin.
- Ortiz, Fernando (1973). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona: Ariel.
- Pastor, Alba et al. (1993). *Aproximaciones al mundo barroco latinoamericano*. México City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Polanyi, Karl (1957). *The Great Transformation*. Boston, MA: Beacon Press. (Orig. pub. 1944)
- Prigogine, Ilya (1996). *La fin des certitudes*. Paris: Odile Jacob.
- Retamar, Roberto (1989). *Caliban and Other Essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Ribeiro, Darcy (1979). *Ensaio insólitos*. Porto Alegre: L & PM Editores.
- (1996). *Mestiço é que é bom*. Com a colaboração de Oscar Niemeyer *et al.* Rio de Janeiro: Editora Revan.
- Ritzer, George (1996). *The McDonaldization of Society*, revised ed. Thousand Oaks, CA: Pine Forge.
- Robertson, Roland (1992). *Globalization*. London: Sage.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995). *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- (1998a). *Reinventar a democracia*. Lisboa: Gradiva.
- (1998b). "Oppositional Postmodernism and Globalization", *Law and Social Inquiry* 23(1): 121-39.
- (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA y Universidad Nacional de Colombia.
- (1998c). "Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy", *Politics & Society* 26(4): 416-510.
- (1999a) "Towards a Multicultural Conception of Human Rights" in: M. Featherstone and S. Lash (eds). *Spaces of Culture: City-Nation-World*. London: Sage.
- (1999b). "On Oppositional Postmodernism", in: Ronald Munck and Denis O'Hearn (eds). *Critical Development Theory*. London: Zed Books.
- (2001). "Derecho y democracia: la reforma global de la justicia", en: B. Santos y M. García (dirs).
- (2002). "La construcción multicultural de los derechos humanos", *El Otro Derecho*, 27.
- (org.) (2003a). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (org.) (2003b). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- y César A. Rodríguez (2003). "Para ampliar el canon de la producción", en B. Santos (org.) (2003b).
- y Mauricio García (dirs.) (2001). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Universidad de Los Andes-Siglo del Hombre-Colciencias-Universidad Nacional-CES-ICANH.
- Sarmiento, Domingo (1966.) *Facundo, civilización y barbarie*. México: Editorial Porrúa.
- Schumpeter, Joseph (1962 [1942]). *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3rd ed. New York: Harper and Row.
- Tapié, Victor (1988). *Barroco e classicismo*, 2 vols. Lisboa: Presença.
- Tarrow, Sidney (1999). *Power in Movement: Social Movements and Contention Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toulmin, Stephen (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: Free University Press.
- Wölfflin, Heinrich (1979). *Renaissance and Baroque*. Ithaca, NY: Cornell University Press.