

Fantasmagórica en la Modernidad: cuerpos e identidades expulsas*

*Fecha de entrega: 30 de octubre de 2018
Fecha de evaluación: 13 de diciembre de 2019
Fecha de aprobación: 29 de enero de 2019*

*Aníbal Alejandro Rojas Hernández***

Resumen

Mujeres, negros, indios y aquella *physis* que inspiró a los presocráticos fueron separados e invisibilizados de la Modernidad. No solo mediante una racionalidad subjetiva que se endosaba ser faro de luz, sino también a través de las transformaciones en las relaciones sociales que habían servido como fundamento de aquella. Los cuerpos de mujeres y negros debían ser sometidos a trabajos sin valor, y las primeras, además, a ser fuente reproductora de trabajadores libres; indios y naturaleza, a ser seres irracionales que en el mejor de los casos sirven como folclor y entretención romántica de ese pasado del que Latinoamérica no se siente partícipe. Todas y cada una de esas identificaciones fluctúan expulsando de la modernidad a sujetos que pueden ser despojados de su fuerza de trabajo para la acumulación de riqueza y el afianzamiento de las condiciones que hicieron posible la existencia del capital como un sistema político, social, económico y cultural.

* El presente artículo está relacionado con la investigación que el profesor Rojas adelanta en su trabajo de tesis doctoral, donde los temas del derecho, la justicia y el medio ambiente se vinculan con asuntos tales como exclusión, sometimiento y universalidad. Citar como Rojas Hernández, A. A. (2019). Fantasmagórica en la Modernidad: cuerpos e identidades expulsas. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 40(120), 69-86. DOI: 10.15332/25005375/5380

** Abogado, magister en Derecho Socioambiental de la PUC-PR, candidato a Ph. D. en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional (Colombia) y en Derecho Socioambiental de la PUC-PR. Investigador del Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (Cepedis) y el grupo de investigación Estado y Usos Sociales de la Ilegalidad (E-Illusos). Profesor de Sociología Jurídica de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: anilejo@hotmail.com

La visibilización y reivindicación de esa subalternidad aparentemente denota la superación de la realidad actual y se presenta como la opción más viable en medio de las emergencias en las que se encuentra la Modernidad y todo su entramado fantasmagórico.

Palabras Clave: sistemas democráticos, indígenas, esclavitud, colonias españolas.

Phantasmagoria in modernity: Expelled bodies and identities

Abstract

Women, blacks, Indians and that physis that inspired the presocratics were separated and made invisible to Modernity. Not only through a subjective rationality that was endorsed as a beacon of light, but also through the transformations in social relations that had served as the foundation thereof. The bodies of women and blacks had to be subjected to worthless work, and the former, in addition, to be a reproductive source of free workers; Indians and nature, to be irrational beings that at best serve as folklore and romantic entertainment of that past of which Latin America does not feel participant. Each and every one of these identifications fluctuate by expelling from modernity individuals who can be deprived of their labor power for the accumulation of wealth and the consolidation of the conditions that made possible the existence of capital as a political, social, economic and cultural system. The visibility and vindication of this subalternity apparently denotes the overcoming of the current reality and is presented as the most viable option amid the emergencies in which Modernity and its entire phantasmagoric framework are found.

Keywords: Democratic systems, slavery, indigenous, slavery, Spanish colonies.

Una modernidad universalizante

En 1805, el 20 de mayo, la vieja colonia de Santo Domingo en cabeza de Dessalines decidió autodenominarse Haití, declararse independiente de todo poder del universo¹ y abolir la esclavitud. No era poco lo que reclamaban. No era un simple juego de palabras que evocaba la contraposición de la esclavitud. Era la reivindicación de su potencia como gentes. Era una revuelta que buscaba conciliar, en medio de la ignominia, una modernidad que los reconociera como seres humanos, como personas libres. Era algo más que su independencia de Francia. Era un levantamiento en reacción a los estribos de un sistema político, económico, social y cultural que veía en los revoltosos haitianos su primer gran escollo.

Los negros, las mujeres, la naturaleza y los indígenas dentro de la modernidad han compartido una similitud aparentemente insospechada pero muy útil para el mercado: ser productores y reproductores tanto de riqueza como de fuerza de trabajo. Riqueza medida en cuerpos sometidos a laborar de sol a sol, diariamente, en las plantaciones de azúcar, cacao y tabaco, y en las minas de plata y oro que inundaban las arcas de la emergente clase burguesa de una Europa que encontraba en las Indias el sustento de su buen vivir, el sostén de su incipiente modo de vida opulento.

La Modernidad es el avance sobre una multiplicidad de factores que deben ser sometidos a la racionalidad occidental. René Descartes empapaba a esta racionalidad absoluta de una centralidad subjetiva tal que el hombre ya no se encontraba bajo la imperiosa necesidad de entender la realidad como sustentada enfáticamente en Dios (Álvarez, 1985). Era pues la entrada triunfante de la racionalidad subjetiva a la Modernidad, y con ella, el surgimiento de una de las condiciones *sine qua non* para los albores de la Revolución francesa, momento político que implanta el logocentrismo como horizonte universal en medio de un sinfín de pulsiones que presionaban desde arriba y desde abajo un cambio de curso en la historia.

Tiempo después de que lo predijera Hegel (1971, p. 105)², las narrativas de las clases acomodadas en las colonias latinoamericanas, la Modernidad que prometía el avance

1 Constitución Imperial de Haití, art. 1.

2 Lo que dicta la Modernidad es que las cosas son lo único que podrá ser apropiado, usufructuado y enajenado. Como los negros son esclavos, y por lo tanto pueden ser objetos de un contrato entre partes, su naturaleza jurídica es la de ser cosas y no seres humanos.

de los modos de producción y la proliferación de sistemas democráticos liberales en todo el mundo se encontraban con obstáculos infranqueables: negros, indios, mujeres y naturaleza, que directa o indirectamente se convertían en el contraste de su existencia. Gentes homogéneas pero no iguales; seres humanos³ aptos para ser y reproducir fuerza de trabajo; una naturaleza *macartizada* como aquello que debía ser domado, como el relato antagónico de lo moderno. Sujetos condenados por las representaciones de Hobbes, Locke, Montesquieu y Rousseau a ser parte de un estado que el ser humano debía superar para alcanzar la magnificencia de la Modernidad. Todos aquellos que vivieran fuera de ella o por debajo de sus estándares serían reos de lo irracional, salvajes condenados a ser vencidos y violentados (Moratal, 2016).

La aparente realidad social que marcaba el curso de la historia intentaba esconder un sin fin de relaciones que coexistían y se hacían imprescindibles para su reproducción. Un orden social establecido que predeterminaba roles en cuestiones de género se apropiaba lentamente de la independencia, el trabajo y el conocimiento de las mujeres y los esclavos negros para generar plusvalías absolutas, y tomaba a sangre y fuego las tierras de miles de comunidades que día a día caían en medio de esa tierra inhóspita de la que hablaban Bartolomé de las Casas (2017, pág.12) o Alonso de la Veracruz (2004, pp. 118-125). La Europa que renacía en medio de tortuosos y complejos procesos sociales, tras pasar por la era de la razón con Spinoza y el Siglo de las Luces con Kant, solidificaba sus cimientos en medio de la muerte de cientos de pueblos originarios en las Indias, revoluciones campesinas que intentaban defender la idea de lo común o la ignominia de las condiciones laborales en las maquilas de Liverpool, que paradójicamente producían las vestimentas de los esclavos muertos de hambre y sed en las plantaciones de algodón en el sur de Estados Unidos. Ese fue el hormigón de la Modernidad.

Una dócil naturaleza integrada a la Modernidad

No es novedoso observar cómo el ser humano intenta separarse de la naturaleza o por lo menos domesticarla. Se hace evidente el desprecio hacia ella en la fetichización de pequeñas conductas que se reproducen en el día a día de la moderna racionalidad. ¿Para qué existen los zoológicos? ¿Por qué georreferenciar parques naturales y

3 Sin olvidar que el *negro* ni siquiera después de la Revolución francesa fue considerado propiamente humano.

demarcarlos con el fin de que no conviva el ser humano dentro de ellos? ¿Para qué los insecticidas o las semillas genéticamente modificadas?

Cuenta Carlos Frederico Marés que en cierta ocasión un líder y *xamã* yanomami, Davi Kopenawa, cuestionaba a quienes lo acompañaban a visitar un zoológico sobre la razón de ser de este. Como ninguna respuesta lo satisfacía concluyó: “Los blancos capturan los animales para mantenerlos vivos; así pueden matar a todos los otros que quedaron libres” (Souza Filho, 2017, p. 199). Deducción obvia a los ojos de quien ha tenido que vivir la crueldad de la Modernidad para con su pueblo y ha visto cómo la naturaleza es lentamente capturada por una racionalidad que intenta preservar en unas pocas muestras la riqueza de lo que extinguió procurando saciar su beneficio económico, su estatus social y su forma de consumo habitual.

Todavía hoy pareciera no existir un consenso sobre qué hechos permitieron la edificación del sistema del capital. Marx (2009, p. 918) pone el acento en las revoluciones campesinas inglesas medievales, en las que se luchaba por la libertad para la recolección de madera. Pero los estudios de E. M. Wood⁴ son más fiables a la hora de entender los posteriores *enclosures* ingleses, cuestión de especial relevancia para comprender cómo la privatización de la tierra comenzó a proliferar por diversas razones y situaciones no solo en toda Europa, sino también en el Nuevo Mundo. En efecto, fue el sistema que la corona portuguesa implantó en sus colonias —en especial la brasileña— bajo el nombre de *sesmarias* y que a grandes rasgos encontraba considerables similitudes con la división de tierras en las colonias españolas según el lugar, la demografía y las necesidades de los virreinos.

4 “Las nuevas concepciones de la propiedad también se estaban teorizando de una forma más sistemática; un ejemplo bien conocido de ello es el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, de John Locke. El capítulo cinco de la obra es la formulación clásica de una teoría de la propiedad basada en los principios de la mejora. Allí, la propiedad como derecho ‘natural’ se basa en lo que Locke considera el mandato divino de hacer que la tierra sea productiva y rentable, de mejorarla. La interpretación convencional de la teoría de la propiedad de Locke sugiere que el trabajo establece el derecho a la propiedad, pero una lectura atenta del capítulo que Locke dedica a la propiedad deja claro que de lo que realmente se trata no es del trabajo como tal, sino de la utilización productiva y rentable de la propiedad, de su mejora. Un terrateniente emprendedor, mejorador, establece su derecho a la propiedad no mediante su propio trabajo directo, sino mediante la explotación productiva de sus tierras y el trabajo de otras personas en ellas. Las tierras no mejoradas, las que no se convierten en productivas y rentables (como las de los pueblos indígenas de América), son ‘tierras baldías’, y los mejoradores tienen el derecho, incluso el deber, de apropiárselas” (Wood, 2016, pp. 14–15).

Entonces, la lectura de la profesora Wood permite en primera medida entender que el surgimiento de la condición básica del capital deviene del campo, es decir, de la privatización y el cercamiento de las tierras. El capitalismo es particular y necesariamente agrario en su esencia pues en últimas es el clásico modo como las mujeres y los hombres han logrado desdoblarse su fuerza de trabajo, alimentarse y suplir todas sus necesidades.

Esa separación entre el ser humano y la naturaleza era fundamental para que la tierra se convirtiera en capital. La escisión entre la fuerza de trabajo y la tierra como sustento propio para así pasar a vender aquella significó a su vez la expulsión de las mujeres y de los hombres de los campos hacia las grandes fábricas y el comienzo de la Revolución industrial. Esos procesos mediante los cuales los seres humanos transformaban la naturaleza, las plantas y los animales implicaron a su vez un proceso de acumulación cultural que se mantuvo equilibrado en la medida en que se comprendía el “metabolismo natural” del que dependía. La tierra debía descansar cierto tiempo, lo que permitía convivir bajo economías de subsistencia⁵, aunque existan ejemplos como el de la isla de Pascua, que demuestran todo lo contrario.

Pastores, campesinos, negros, indígenas, mujeres, reyes, aristócratas, filósofos, militares, todos comprendían y entendían los ciclos de la naturaleza hasta que esta se convirtió en un peligro, en lo salvaje, en aquello a lo que el hombre tenía como misión en el mundo domar para sí.

Era evidente que tanto en el ámbito material como en el racional se estaba librando una atroz batalla contra la naturaleza:

5 “Una sociedad con economía de subsistencia es pues aquella que logra apenas alimentar a sus miembros, y que por lo tanto se encuentra a merced del menor accidente natural (sequía, inundación, etc.), ya que la disminución de recursos se traduciría mecánicamente en la imposibilidad de alimentar a todos los integrantes. O, en otros términos, las sociedades arcaicas no viven, sino que sobreviven, su existencia es un combate interminable contra el hambre, ya que ellas son *incapaces de producir excedentes*, por carencia tecnológica y, más aún, cultural. No hay nada más tenaz que esta visión de la sociedad primitiva y al mismo tiempo nada más falso. Si recientemente se ha hablado de grupos de cazadores-colectores paleolíticos como las ‘primeras sociedades de abundancia’, ¿qué es lo que podría decirse de los agricultores “neolíticos”? No es posible extenderse aquí sobre esta cuestión de importancia decisiva para la etnología. Indiquemos solamente que un buen número de estas sociedades arcaicas con ‘economías de subsistencia’, en América del Sur por ejemplo, producen una masa de *excedente* alimenticio a menudo *equivalente* a la masa necesaria para el consumo anual de la comunidad: su producción es, pues, capaz de satisfacer doblemente las necesidades, o de alimentar una población dos veces más numerosa” (Clastres, 1978, pp. 13-14).

El latifundio reduce la población agraria a un mínimo siempre decreciente y la sitúa frente a una creciente población industrial hacinada en grandes ciudades. De este modo da origen a unas condiciones que provocan una fractura irreparable en el proceso interdependiente del metabolismo social, metabolismo que prescriben las leyes naturales de la vida misma. El resultado de esto es un desperdicio de la vitalidad del suelo, que el comercio lleva mucho más allá de los límites de un solo país. [...] La industria a gran escala y la agricultura a gran escala explotada tienen el mismo efecto. Si originalmente pueden distinguirse por el hecho de que la primera deposita desechos y arruina la fuerza de trabajo, y por tanto la fuerza natural del hombre, mientras que la segunda hace lo mismo con la fuerza natural del suelo, en el posterior curso del desarrollo se combinan, porque el sistema industrial aplicado a la agricultura también debilita a los trabajadores del campo, mientras que la industria y el comercio, por su parte, proporcionan a la agricultura los medios para agotar el suelo. (Marx, 2009, pp. 949-950)

Eso que Marx denomina “fractura” es la interacción de los seres humanos con la naturaleza. Y es también su preocupación frente a la promesa de la Modernidad, que se basaba en la industrialización de la tierra productiva dejando de lado los tiempos naturales. Contexto realmente útil para quienes eran dueños de la tierra pues esta en sí misma no contaba con valor alguno si no era trabajada, si no era productiva. La riqueza únicamente podía ser generada en la medida en que seres vivos cristalizaran su fuerza de trabajo en el arado de los campos y la recolección, por ejemplo, de la caña de azúcar o el algodón. La tierra sin trabajo era inservible e inerte para generar riqueza. Bien lo distinguió Adam Smith en la búsqueda de explicar, en medio de valores religiosos que impedían la acumulación de riqueza por usufructo de excedentes, la posibilidad de un valor de cambio que no pereciera ante la necesidad ajena, es decir, patrones monetarios por excelencia de la Modernidad: el oro y la plata (Gabriel y Manganelli, 2010).

El estado de naturaleza del que hablan las filosofías políticas de Locke y Hobbes es un claro ejemplo de esa incesante necesidad de materializar dicha separación. El descubrimiento de las Indias en 1492 no era únicamente el nacimiento fáctico del capital⁶,

6 El capital cuenta con dos acontecimientos fundacionales indispensables. Uno filosófico, la formulación de la racionalidad subjetiva de Descartes, que ciento cincuenta años después da la posibilidad de cortar la cabeza de Luis XVI. El otro fáctico, el descubrimiento de América, que creó las condiciones

también era la oportunidad de contrastarse como un pueblo superior, como una raza dominante que entendía a las Indias como una *res nullius*, llena de salvajes sin alma que debían acogerse a la racionalidad moderna o morir en sacrificio por el avance de esta.

Hobbes en el *Leviatán* dirá “que la condición de mera naturaleza, es decir, de absoluta libertad como la de aquellos que ni son soberanos ni súbditos, es anarquía y condición de guerra” (2017, p. 102). Locke, por su parte, describe al estado de naturaleza como una situación común al ser humano, que al no poder perpetuarla tuvo que crear leyes y normas civiles para regularse. Para Locke el estado de naturaleza, que básicamente sería el mismo de Hobbes, es el “estado de guerra”.

Uno de los giros más interesantes de los aspectos tanto filosóficos como económicos del asunto, que observó Marx en *El capital* (2010, p. 450), es cómo no solo se aliena la fuerza de trabajo de los seres humanos, sino también la de la misma naturaleza al separarla de las propias funciones orgánicas que cumple como fuente de subsistencia de los hombres y no como multiplicadora de valor. En efecto, para la Modernidad la naturaleza no trabaja pues el trabajo es únicamente una condición humana. La tarea que realiza una planta para transformar el dióxido de carbono en aire, el acto de empujar el arado por parte del caballo o la polinización de las plantas por parte de las abejas son insignificantes. ¿Por qué? Porque no tienen valor de mercado.

Ese entonces es el derecho divino que ostenta el ser humano en la Modernidad. Por un lado, puede apropiarse de las fuerzas productivas de toda la naturaleza que lo rodea, pues únicamente su propia fuerza de trabajo es la que cuenta con un valor intercambiable bajo las reglas del mercado. Por otro lado, tiene derecho de apropiarse de todos los territorios que supuestamente están vacíos y todo lo que en ellos habita: indios, negros y animales que hacen parte de ese mundo salvaje, del cual para tal efecto hay que separarse.

La reducción de la Modernidad a estos postulados conllevó entender a la naturaleza como un estorbo que impedía la posibilidad de cercar y tener propiedad privada. Por tanto debía ser removida del camino de la potencial mercancía que estaba obstruyendo. Negros, indios y animales en las Indias debían ser expulsados o esclavizados pues un espacio productivo no explotado es una mercancía perdida. Ese es el punto más

de posibilidad para que se generara la acumulación primitiva de capital de la cual hablaría Marx en su obra.

atroz del entendimiento de una naturaleza que debía estar sometida a la humanidad, pero no a cualquier humanidad, sino únicamente a aquella que haya abandonado su estado de naturaleza y se haya instituido en gobierno civil, moderno y racional, pues la Modernidad en verdad fue simple en ese sentido: o los pueblos se someten al contrato social o no podrán existir más en libertad.

Las identidades, ¿una cuestión de la modernidad?

Una de las mejores capacidades con las que cuenta esa Modernidad desplegada por tres siglos es la posibilidad de generar narrativas, ocultar las relaciones que configuraron su realidad y magnificar sus logros al punto de glorificar su historia como un curso inexpugnable. Es más, logra que los mismos individuos que ayer eran cruelmente explotados y a los que se intentó mantener como propiedad, hoy ante aquello que los oprimió sean la imagen amable del multiculturalismo y la unión entre pueblos. Por ejemplo, quince de los veintitrés jugadores de la selección de Francia campeona mundial de fútbol en 2018 tenían raíces africanas, lo que legitima hoy la imagen de la unión entre identidades producto de la colonización y permite hacer alarde de lo beneficioso que ha sido el liberalismo para la Modernidad. Esto crea imaginarios colectivos en la misma línea de la que hablaría Durkheim y siembra la idea de una sociedad que llegó a ello por el beneficio de la humanidad, mientras que tres de sus colonias actuales —Guadalupe, Guyana Francesa y Martinica—, según la Constitución Francesa territorios franceses desde 1946, son a su vez los departamentos más pobres de todo el Estado.

Esa capacidad de la Modernidad de generar narrativas positivas es lo que Foucault denomina *organización de la discontinuidad en la historia*:

El tema y posibilidad de una *historia global* comienza a borrarse, y se ven esbozarse los lineamientos, muy distintos, de lo que se podría llamar una *historia general*. El proyecto de una historia global es el que trata de restituir la forma de un conjunto de una civilización [...]. El problema que se plantea entonces —y que define la tarea de una historia general— es el determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre esas distintas series; qué sistema vertical son capaces de formar, cuál es, de unas a otras, el juego de las correlaciones y de las dominaciones; qué efecto pueden tener los desfases, las temporalidades diferentes, las distintas reminiscencias; [...].

Una descripción global apiña todos los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma conjunta. (Foucault, 2017, pp. 19-29)

Por tal razón, los análisis históricos del discurso en el ámbito de las revoluciones no son más que “tomas de conciencia” (Foucault, 2017, p. 28) mediante las cuales los individuos cuestionan la forma arqueológica en la que se construyeron las discontinuidades de la historia. Asunto no menor en el tema de las identidades que han sido clásicamente subyugadas en la modernidad: negros, indígenas y mujeres.

Es evidente que en América Latina se generó una suerte de sociedades abigarradas, en tensión permanente con las diferentes formas de poder instituidas. La superestructura de la que habla Marx (1974, p. 55), siendo el lugar en donde se reproducen los aparatos ideológicos que Horkheimer y Adorno (1994) años más tarde entenderían en un sentido específico cómo la *industria cultural* denota esa pulsión constante de una sociedad que intenta consolidar hegemonía en los mismos términos de Gramsci (1981, p. 79), pero encuentra en los negros e indios una resistencia sistemática y bravía ante el Estado. Sin olvidar que este es además gestor de intereses de las clases dominantes y otras formas de dominación cultural no tan evidentes, como la constante búsqueda de separación y división de las identidades, de la cual el marxismo ha sido cómplice principal.

Discusión que no ha sido nada apacible, pues Marx, coherente y fiel a su dialéctica materialista, veía en las nacientes clases dominantes latinoamericanas el campo fértil hacía la industrialización de las colonias y su posterior contradicción que concluiría con la famosa y tergiversada síntesis de la “dictadura del proletariado”. Engels ya lo había hecho con el apoyo a la invasión de EE. UU. a México, y aún más en carta de Marx a Pável Vasílievich del 28 de diciembre de 1846⁷.

7 La *libertad* y la *esclavitud* forman un antagonismo. No hay necesidad de referirse a los lados buenos y malos de la libertad. En cuanto a la esclavitud, huelga hablar de sus lados malos. Lo único que debe ser explicado es el lado bueno de la esclavitud. No se trata de la esclavitud indirecta, de la esclavitud del proletariado; se trata de la esclavitud directa, de la esclavitud de los negros en Surinam, en el Brasil y en los Estados meridionales de Norteamérica.

La esclavitud directa es un pivote de nuestro industrialismo actual, lo mismo que las máquinas, el crédito, etc. Sin la esclavitud, no habría algodón, y sin algodón, no habría industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias, son las colonias lo que ha creado el comercio mundial, y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria mecanizada. Así, antes de la trata de negros,

Dejando a un lado la evidente importancia de la esclavitud como pivote de la acumulación primitiva hay que cuestionarse por qué, si dicha acumulación originaria ya culminó, aún convivimos con la división de las identidades. Los indios subyugados, coartados en su libertad y escindidos de su tierra han logrado conceptualizarse de formas más románticas —indígenas—, pero no por ello menos violentas simbólicamente. Tal como lo asevera Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 211), o se les llama por su pueblo o se les denomina *indios*, pues por lo menos mantenerlos en esa conceptualización logra evidenciar fácilmente la modernidad que los romantiza en medio de la pobreza, diluye sus estructuras comunales y los acerca cada día más dentro de sus territorios.

Algo similar sucede con los negros, según cuenta Anibal Quijano (2000, p. 201). La modernidad constituyó a la América salvaje como el primer espacio donde la diferencia se denominaría *identidad*, crearía la concepción de raza, jamás antes conocida y estructuraría las bases biológicas de una escala de poder simbólico que muchas veces llegaba a su grado cero, es decir, la violencia física. Para el profesor Quijano eso consolidó a la Modernidad sobre la base del eurocentrismo y el horizonte ideal a seguir por parte de las clases dominantes locales. Tal como lo intentaría mostrar Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (2007), en busca de las contradicciones propias de la emancipación de Europa, pero sin tocar ni un centímetro de las estructuras del poder colonial. Cuestión que más adelante González Casanova (2006, p. 185) conceptualizaría bajo el término de *colonialismo interno*.

Indio y negro, con todos sus matices antropológicos y etnoculturales, tienen una vocación performativa al caracterizar y diferenciar a la sociedad. Si bien no puede considerarse dicha conclusión como absoluta pues Bolivia, por ejemplo, ha edificado una suerte de hegemonía burocrática con componentes indígenas, en principio puede abstraerse en Colombia esa performatividad que implican las identidades dentro del

las colonias no daban al mundo viejo más que unos pocos productos y no cambiaron visiblemente la faz de la tierra. La esclavitud es, por tanto, una categoría económica de la más alta importancia. Sin la esclavitud, Norteamérica, el país más desarrollado, se transformaría en país patriarcal. Si se borra a Norteamérica del mapa del mundo, tendremos la anarquía, la decadencia absoluta del comercio y de la civilización modernas. Pero hacer desaparecer la esclavitud equivaldría a borrar a Norteamérica del mapa del mundo. La esclavitud es una categoría económica y por eso se observa en cada nación desde que el mundo es mundo. Los pueblos modernos solo han sabido disfrazar la esclavitud en sus propios países e importarla al nuevo mundo (Marx, 2001, p. 198).

sistema moderno en el que convivimos. Solo hace falta un traslape de los mapas de desigualdad y pobreza apuntalando una coincidencia significativa con la diferenciación racial y cultural que ha sucedido en los Estados poscoloniales.

La Declaración de los Derechos del Hombre, obra cumbre de la Revolución francesa, fue el movimiento necesario para cerrar el eslabón que implicaba la separación de negros e indios de la Modernidad. Esa reivindicación tiene un doble sentido: si un ser humano se declara a sí mismo libre está, por tanto, negando su esclavitud; si la Declaración de los Derechos del Hombre reconoce que son libres e iguales exclusivamente los seres humanos, negros e indios no están ahí. Los primeros porque son patrimonio, una cosa que puede ser vendida e intercambiada en el mercado; los segundos porque no tienen alma. En ambos casos son seres irracionales que pertenecen al estado de naturaleza. Es por ello que en efecto la diferenciación racial en las sociedades poscoloniales es absurda. La caracterización racial de la sociedad conlleva más de quinientos años de un sin número de derechos negados a dichas poblaciones, que devinieron en desigualdades socioeconómicas aún coexistentes en sociedades aparentemente incluyentes, siempre y cuando los subalternos no se cuestionen el porqué de su pobreza.

Immanuel Wallerstein es muy lúcido en este aspecto al manifestar que “el racismo, como el sexismo, ha funcionado como ideología autorrepresiva, modelando las expectativas y limitándolas” (2012, p. 65). Las etapas del capitalismo histórico —como lo llama Wallerstein— constituyen el cordón umbilical que implica la diferencia y paradójicamente su ideal de homogeneización. Con eso se hace referencia a la necesidad de que exista la diferencia, que crea la posibilidad de erigir a su vez fronteras. Estas permiten determinar pueblos “más iguales que otros”, que siempre tengan como punto de llegada el ideal del trabajo, la riqueza del norte global y el efímero sueño de generaciones enteras que quieran ingresar al mercado-mundo y cumplir los patrones de belleza edificados época a época. El individuo procurará entonces no ser tan negro y blanquearse, llamándose a sí mismo *moreno* o *pardo* para poder sobresalir en aquella identidad en la que fue encerrado y enjaulado, tal como sucedió con la naturaleza.

Lo evidente es que expulsar a los indios y a los negros de la Modernidad se convirtió en un excelente resultado para generar diferenciación social, económica y racial. Lo único que debían hacer los nacientes Estados latinoamericanos era convertirla en un

objetivo institucional permanente. ¿En dónde es esa diferenciación social y económica más evidente? En los agentes de desigualdad estructural, como los llamarían Christian Laval y Pierre Dardot, que no es más que la informalidad promovida por el Estado mediante políticas neoliberales, otra etapa más de la existencia y reproducción del capitalismo.

La dicotomía reduccionista de más o menos intervención estatal en la que ha caído gran parte de los gobiernos progresistas en América Latina es un insumo discursivo que paternaliza y teatraliza las contradicciones sociales reales. Hay que sumirse un poco más en la noción de lo *abigarrado* de René Zabaleta (1986, p. 208) para entender que las sociedades del sur global han sido levantadas colonialmente ansiando la diferencia. Hay que comprenderse de lo *Ch'ixi*⁸, de lo que habla Silvia Rivera (2010, p. 53). La cuestión está en apostar por una razón ciudadana que conviva con la diferencia, con sus incompatibilidades y particularidades, sin encasillarlas en la identidad, y que realmente vuelva lo poscolonial un deseo y lo anticolonial una lucha.

Bosquejos de una revolución latente y de largo aliento: la revolución femenina

Uno de los más importantes y maravillosos aportes del último siglo a las teorías libertarias y marxistas ha sido el constante trabajo de las mujeres sobre la condición de explotación y subordinación a la que se han visto sometidas. Todo aquello que Marx y Engels no lograron divisar en ese complejo esquema de relaciones sociales que estaban diagnosticando, y que sin duda hoy hace innegable su pobreza en ese aspecto. Mujeres como Silvia Federici o Mariarosa Dalla Costa han puesto sobre la mesa la discusión al evidenciar que las mujeres fueron, son y, de no reivindicarse, continuarán siendo la base productora y reproductora de los procesos de acumulación capitalista.

8 El mestizo *ch'ixi* nace tras pensar la identidad mestiza de hoy como una "identidad colonizada", en la que el sujeto se identifica con el colonizador y vive en una realidad acomplejada. Intenta reconocer ese carácter colonizado para revertir su esquizofrenia acomplejada y liberar todo su potencial emancipatorio.

Cuenta Federici que hay un gran número de fenómenos que se desarrollan en los procesos de acumulación capitalista y que Marx ignoró:

Estos incluyen: i) el desarrollo de una nueva división sexual del trabajo que somete el trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo; ii) la construcción de un nuevo orden patriarcal, basado en la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y su subordinación a los hombres; iii) la mecanización del cuerpo proletario y su transformación, en el caso de las mujeres, en una máquina de producción de nuevos trabajadores. Y lo que es más importante, he situado en el centro de este análisis de la acumulación primitiva las cacerías de brujas de los siglos XVI y XVII; sostengo aquí que la persecución de brujas, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización y como la expropiación del campesinado europeo de sus tierras. (Federici, 2010, p. 23)

A raíz de cada ciclo que el capitalismo ha superado para su consolidación actual, en medio de las peores ignominias, negros e indios se han predispuesto a consolidarse en pie de lucha y resistencia. Mientras tanto, en dichos procesos las mujeres han sufrido violencias simbólicas y físicas que han aplastado sus cuerpos, sus conocimientos y todo aquello que rodea su sexualidad. No hay duda de que ningún ser en la historia ha sido dominado, subalternizado y ocultado de toda relación social y productiva más que la mujer, sin importar su condición racial o social.

La expulsión de hombres y mujeres del campo propició las condiciones estructurales para la colonización y multiplicación de una mano de obra barata y dispuesta a vender su fuerza de trabajo. Del mismo modo, las mujeres se vieron condenadas mediante la quema de brujas (Federici, 2010, p. 23; Beckles y Shepherd, 1991) a perder sus conocimientos reproductivos, someterse a sociedades donde imperaba el androcentrismo y aceptar que su trabajo doméstico fuera considerado una obligación sin valor alguno dentro de la reproducción de la familia, de cuyos resultados los hombres se apropian por mandato natural.

En ese sentido, las mujeres han asumido la reconstrucción de la historia de sus cuerpos, de cómo han sido sometidos y expulsados de la Modernidad para poder así ser más fácilmente apropiados. Ello ha irradiado, como era de esperarse, los estudios del

norte global. Mujeres que asumieron estar imbuidas en una de las luchas de clases de las que había hablado Marx en el *Manifiesto del Partido Comunista*⁹.

Así como negros e indios fueron expulsos de la naciente Modernidad que producía la realidad socioeconómica y cultural de la Europa ilustrada, las mujeres dentro de esa misma Europa y fuera de ella eran sometidas a ser mero mecanismo de reproducción de la fuerza de trabajo. Marx razonó que esta se reproducía en la misma mercancía pues servía como objeto de satisfacción de las necesidades de los proletarios y proletarias explotadas, cuestión como mínimo ingenua. Con tal concepción Marx se hizo cómplice del sistema capitalista al naturalizar todas las formas de trabajo reproductivo¹⁰ para continuar siendo fiel al concepto “tecnologista” aspiracional en el cual él creía que se iba a fundar la revolución.

Orden socioeconómico y sociopolítico que emerge de las relaciones vislumbradas al impulso de la Modernidad. Orden que sometió los cuerpos de los esclavos para apropiarse de su fuerza de trabajo cristalizada en el azúcar que acompañaba los postres de la realeza europea. Orden que se apropió de los territorios de los indios condenándolos a ser serviles mientras perdían su cultura en medio de jesuitas que los enseñaban a corear el *pater noster* y violines que tocaban a Chaikovski en lo profundo de la selva amazónica. Orden en el que las mujeres —“a quienes la naturaleza les encargó el trabajo de ser creadoras de vida”— se vieron condenadas a reproducirse sin chistar. Lo contrario, es decir, usar el conocimiento sobre hierbas e infusiones que las había empoderado de su sexualidad, las conminaba a ser procesadas como brujas salvajes e irracionales que con conjuros traídos de la naturaleza acababan con la vida, o mejor, con la posibilidad de engendrar obreros u obreras sentenciadas al “trabajo libre”.

9 “Analisando a situação, a revolução radical invocada por Marx e Engels não persegue apenas a libertação/emancipação da classe oprimida (o proletariado), mas também a libertação/emancipação das nações oprimidas. [...] A luta pela emancipação das nações oprimidas não é menos importante do que a luta pela emancipação do proletariado” (Losurdo, 2015, p. 35).

10 “Las feministas no solo plantearon que la reproducción de la fuerza de trabajo involucra un rango más amplio de actividades que el mero consumo de mercancías, puesto que la comida debe ser preparada, las ropas deben lavarse, y los cuerpos necesitan ser procurados y cuidados. Su reconocimiento de la importancia de la reproducción y el trabajo doméstico femenino para la acumulación capitalista llevó a repensar las categorías de Marx y también a una nueva comprensión de la historia, los fundamentos del desarrollo capitalista y la lucha de clases” (Federeci, 2014, p. 29).

No son casuales aquellas representaciones a las que alude Silvia Federici, aún hoy evocadas por los cuentos infantiles. La bruja es la mujer degenerada, vieja y demoniaca que vive en medio de la naturaleza, convive con los animales del bosque, secuestra niños y los devora. Hay que infligirle los castigos más crueles posibles pues no se está matando a una bruja sino moldeando a las mujeres. Con ello la sociedad capitalista logra someter el cuerpo femenino, marcar la conducta sexual correcta a la que deben responder las mujeres y asignarles la misma irracionalidad en la que habitaban el negro y el indio. Así se consuma la dependencia de las mujeres con respecto a los hombres, se rompen las estructuras relativamente igualitarias de trabajo y posesión que existían hasta ese momento y se le da a todo esto un cierre jurídico en la *Declaración de los Derechos del Hombre*.

¿Por qué con aquella declaración? Principalmente porque fue el cierre político, ideológico, social y jurídico que encontró la Modernidad para instituirse a ella misma como fuente del logocentrismo. Y lo es, ya que consolidó todo aquello por lo que luchó en tres siglos. Los negros no eran seres humanos, y por tanto, no eran ciudadanos. Ergo, esa declaración no aplicaba para ellos. Los indios no tenían propiedad, y sin ella la materialización de sus derechos quedaba en entredicho; estaban destinados a ser los mismos de cualquier otro animal que vive en la selva aislado a su suerte. Era eso o integrarse a la sociedad mediante el trabajo¹¹. Y las mujeres, aunque suene a tautología, no son hombres, y únicamente estos pueden tener propiedad. Por tanto la mujer solo tendría derechos patrimoniales —con todo lo que implica jurídicamente— si contaba con la *potestad* de un hombre. Tal como lo ampliaría el Código Civil de Napoleón en 1804, en su artículo 217: “La mujer, aunque los bienes sean comunes o separados, no puede donar, vender, hipotecar, adquirir, a título gratuito u oneroso, sin la autorización de su marido en el acto o su autorización por escrito”. ¡Sean todos y todas bienvenidos y bienvenidas a la Modernidad!

¿Una rebelión de los excluidos y las excluidas?

La supervivencia de los seres humanos hoy está en cuestión. La naturaleza vive un proceso de transformación como efecto de los medios de producción usados por el ser

11 Una de las luchas más importantes que ha asumido la Modernidad es la posibilidad de “integrar” a los indios. Por ello, el Convenio 107 de 1957 de la OIT lo único que busca es integrar a los indígenas al mercado de trabajo mediante políticas laborales “afines” a su cultura, aún si en realidad son totalmente contrarias a su cosmovisión.

humano y de sus hábitos de consumo. La tierra continuará aquí, con seres humanos o sin ellos. Cumplirá un ciclo más en ese largo trasegar que lleva andando desde su enfriamiento. La vida se mantendrá bajo otros presupuestos y otras realidades. ¿Podrá la sociedad volver a armonizar con ella? ¿Podrá dejar de excluirla?

Lo cierto es que los intentos que ha llevado a cabo el capitalismo han fracasado y solo han decantado en fortalecer los procesos que actualmente se conocen como “capitalismo verde”. Técnicas que han logrado esparcir veneno en la tierra para limpiarla de cualquier animal que en ella habite, destruyéndola todavía más rápido de lo que el ser humano jamás lo había logrado. Semillas genéticamente modificadas que ponen en peligro la soberanía alimentaria de poblaciones enteras y la salud de quienes las consumen. Por si fuera poco, semillas estandarizadas que condenan a campesinos, indios y negros —al menos a los que todavía viven de la tierra— a no poder ubicar sus productos en el mercado, y por tanto, a no contar con medios de subsistencia que satisfagan sus necesidades.

Retornar los excluidos y excluidas a la Modernidad implica reconocer los topes del propio capital y la propia Modernidad. El principal límite es la propiedad privada, que reproduce esquemas de pobreza muy particulares: es una pobreza principalmente feminizada y que subyace a las condiciones tanto de negros como de indios. Se crean y perpetúan así gérmenes de pobreza estructural dentro del sur global, que además son aún más feroces con la mujer, según los índices de la FAO¹².

Hay que repensar la modernidad, retomar los cuestionamientos iniciales de Marx y darles cabida en esta realidad que convive con el negacionismo de la identificación y la centralidad de la *physis*. Hay que repensar el modo como la Modernidad se ha expresado negando la humanidad de otros, incluso hasta el día de hoy en naciones que en algún momento aparentaron ser poscoloniales, pero que inevitablemente han caído en el error de no descolonizar al grupo pues a la modernidad la llevamos dentro por somnolencia y cobardía.

12 Según la FAO (2009) las mujeres producen hasta el 80 % de todos los alimentos básicos para el consumo doméstico y el comercio.

Referencias

- Álvarez, A. (1985). Descartes: la razón, única guía del hombre. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 12, 12-44.
- Beckles, H. y Shepherd, V. (1991). *Caribbean slave society and economy: A student reader*. Nueva York: The New Press.
- Casas, B. de las (s. f.). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Recuperado de <http://aix1.uottawa.ca/~jmruano/relacion.pdf>
- Clastres, (1978). *La sociedad contra el estado*. Barcelona: Virus.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. Madrid: Espasa-Calpe.
- FAO (2009). Cerrar la Brecha: el Programa de la FAO para la igualdad de género en la agricultura y el desarrollo rural. Recuperado de <https://tinyurl.com/yygryn3z>
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Federici, S. (2014). *La inacabada revolución feminista*. Bogotá: Desde Abajo.
- Foucault, M. (2017). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Gabriel, A. y Manganelli, M. (2010). *Teoría del valor-trabajo: los enfoques de Smith y Ricardo*. Buenos Aires: Universidad del Cema. Recuperado de <https://tinyurl.com/yxbck2ft>
- Gramsci, A. (1981). *Escritos políticos (1917-1933): la teoría general del marxismo en Gramsci*. México: Siglo XXI.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Filosofía de la historia*. Barcelona: Zeus.
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán*. México: FCE.
- Horkheimer, M. y Adorno T. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros: Toussaint l'Ouverture y la Revolución de Haití*. México: FCE.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza.

- Losurdo, D. (2015). *A luta de classes: uma história política e filosófica*. São Paulo: Boitempo.
- Mariátegui, J. C. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Ayacucho.
- Marx, K. (28 de diciembre de 1846). *Carta a Pável Vasílievich Annenkov*. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m28-12-46.htm>
- Marx, Karl. (1974). *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marx, K. (2009). *El capital. Tomo III: el proceso de producción del capital*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (2010). *El capital. Tomo I: el proceso de acumulación del capital*. Madrid: Siglo XXI.
- Moratal, L. (2016). *El estado de naturaleza como fundamento del artificio político*. Hobbes, Locke, Rousseau. *Eikasia*, 71, 297-344.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En *Cuestiones y Horizontes*. Buenos Aires: Clacso.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Souza Filho, C. F. M. de (2017). A essência socioambiental do constitucionalismo latinoamericano. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, 41(1), 197-215.
- Veracruz, A. de la (2004). *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*. México: Unam.
- Wallerstein, I. (2012). *El capitalismo histórico*. Madrid, S. XXI.
- Wood, E. M. (2016). Los orígenes agrarios del capitalismo. *Monthly Review, Seleccionces en Castellano*, 3(2), 1-25.
- Zabaleta, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

