



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

¿Es posible civilizar la civilización? Dilema del pacifismo absoluto*

Edgardo E. Datri**

Resumen:

¿Qué significa “civilizar” la “civilización”? Ambos términos nos remiten al pensamiento occidental e introducen una frontera establecida por la Modernidad como línea divisoria entre atraso y progreso, barbarie y perfección, oscurantismo e ilustración. Este encuadre civilizatorio hoy tiene el sello de la globalización holográfica neoliberal; colonialidad (Aníbal Quijano) que ante el “fin de la Historia” (Francis Fukuyama) y la consecuente imposición del “pensamiento cero” (José Saramago), nos remite al método de la acción política mundial (Walter Benjamin): el nihilismo en tanto negación radical. De allí que el desvelamiento de las atrocidades de este nuevo evangelio colonizador, nos fuerce a asistir a la explotación criminal de la “Tierra Patria” (Edgar Morin). Esto significa, entre otras calamidades, que la barbarie edulcorada del hambre y la exclusión social, la desigualdad y la inequidad, los genocidios y el epistemicidio, la devastación del planeta y los totalitarismos, las flaquezas de la justicia y la balcanización de los Estados, requiere pensar en la centralidad de la construcción de nuevas subjetividades políticas, lo cual supone el desafío de reconocernos capaces de crear nuevos mundos posibles y transformar el que habitamos, o bien el riesgo de optar por uno de los cuernos del “dilema del pacifismo absoluto”.

* *Otros Logos* prestó su acuerdo para que “¿Es posible civilizar la civilización? Dilema del pacifismo absoluto” se publicara simultáneamente en Datri, Edgardo (coord.) 2012, *Convivio / 2: (Des)colonización de los Derechos Humanos*, Buenos Aires, Miño y Dávila Eds.

** Profesor en Matemática y Física, se desempeñó como profesor regular en la Univ. del Comahue (UNCo). Fue responsable académico de los posgrados en “y “Educación Ambiental” (convenio con UNCo, Univ. de Sevilla, Univ. Pedagógica de México). Dirigió varios proyectos de investigación y/o extensión, entre ellos: “Thomas Kuhn y las Revoluciones Científicas”, “Galileo Galilei: *rifar i cervell*”, “Ciencia, sociedad y educación”. Es autor de varios libros: *Introducción a la enseñanza de la física universitaria* (IMA), “Geometría y Realidad Física” (EUDEBA), *La tecnociencia y la tecnocultura en la era de la globalización* (Miño y Dávila); coautor de *Introducción a la problemática epistemológica* (Homo Sapiens) y compilador de la serie “Convivio” (Miño y Dávila).

Palabras clave: Colonialidad, Modernidad, Subjetividad, *Ur*-derechos, Violencia.

Abstract:

What does "civilize" the "civilization" mean? Both terms refer us to the western thought and introduce a boundary established by the Modernity as the dividing line between backwardness and progress, barbarity and perfection, obscurantism and enlightenment. The frame of civilization, today has the hallmark of the hologramic neoliberal globalization; colonialism (Aníbal Quijano) that before the "end of History" (Francis Fukuyama), and the consequent imposition of "zero thought" (José Saramago), refers us to the global political action method (Walter Benjamin): nihilism as radical negation. Hence, the disclosure of the atrocities of this new colonizer gospel forces us to attend every day to the criminal exploitation of the "Homeland Earth" (Edgar Morin). This means, among other calamities, that the sweetened barbarism of hunger and social exclusion, inequality and inequity, genocide and epistemicide, the devastation of the planet and totalitarianism, the weaknesses of justice and the balkanization of States, requires thinking about the centrality of the construction of new political subjectivities, this is the challenge of recognizing us able of creating new possible worlds and transforming the one we live; or the risk of choosing one of the horns of "dilemma of absolute pacifism".

Keywords: Coloniality, Modernity, Subjectivity, *Ur*-rights, Violence.

la verdad es un espejo hecho añicos, esparcido en miríadas de fragmentos; cada uno cree que su minúsculo fragmento es el todo.
Tim Burton

I. Intolerancia y desnudez

Cuenta Gabriel García Márquez que el escritor italiano Giovanni Papini enfureció a nuestros abuelos en los años cuarenta con una envilecida frase: "América está hecha de los desperdicios de Europa" (García Márquez, 2010: 123). Simón Bolívar, hace unos doscientos años atrás pensaba eso, razón por la que se propuso crear la conciencia de una identidad propia; de allí la paradójica "Carta de Jamaica" en la que incluye conceptos propios de la Ilustración al denunciar el despotismo de España.

El sueño de Bolívar fue la construcción de la Patria Grande, pero esa patria, fragmentada inmediatamente después de la primera independencia, fue convertida en un laboratorio de quimeras y desatinos en el que la ilusión de "ser como" dio lugar a lo que Winfried Thaa llamara "*lean citizenship*"

“ciudadanía magra”¹. Aunque hoy, a partir de experiencias como las del ALBA o la UNASUR, retorna la expectativa bolivariana con cierto aroma de “Desobediencia epistémica” (Walter Mignolo), aunque aun se trate de:

subjetividades fronterizas formadas en la coexistencia y los conflictos entre el crecimiento y auge de Occidente y la desvalorización que la perspectiva occidental impuso a otras lenguas, culturas, religiones, economías, formas de organización social, personas, etcétera (Mignolo, 2010: 8).

Este punto de vista no es ajeno al hecho de que la globalización colonial eurocéntrica se ha desarrollado en diferentes etapas históricas con características disímiles: primero enmascarada bajo el signo del “descubrimiento” y la conquista de América; mientras que desde mediados del siglo pasado la observación de Mignolo se expresa a través de cambiantes mediaciones -en general vinculadas al conflicto provocado por la dominación imperialista y sus aliados vernáculos-.

El escenario actual, con la coreografía de la homogeneización (neo)liberal y el abanico de posibilidades que se le abrió a partir de las “Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación” (NTIC), tiene como telón de fondo al capitalismo triunfante, y con él la irrupción de una mutación en su barbarie primigenia: la emergencia del *homo demens* y del *homo consumens*, casi los únicos habitantes de las megalópolis que no son vistos como extranjeros (*aliens*).

Las NTIC pensadas por muchos “intelectuales orgánicos” (Antonio Gramsci) para asociarse a la producción de conocimiento y a los procesos de innovación educativa y formación permanente del capital humano, sirven a los oligopolios comunicacionales para: 1) a través de los “intelectuales institucionalizados” (James Petras), ejercer tres formas de poder: el de establecer la agenda (*agenda setting*) acerca de lo que tienen que relatar/mostrar a la sociedad; 2) poder para decidir no solo lo que será representado sino cómo; 3) poder para la representación y naturalización de lo “normal” y “anormal”. El poder de las NTIC es tan devastador que quebranta los vínculos entre los pueblos,

¹ Thaa, 2001, European Journal of International Relations: pp. 503-525.

desagregando ciudadanía a través de la cultura de masas y su ética endeble.

Motivo por el cual Colombres observa:

Sólo una política que esté parada sobre nuestra concepción del mundo podrá saber a ciencia cierta lo que nuestros pueblos necesitan. Porque debe acabarse eso de imponer necesidades que a la postre sólo sirven para acrecentar la dependencia y la deuda externa, sin beneficiar en modo alguno a los grandes sectores de la población. No se puede compatibilizar lenguajes con la nueva barbarie que se impone desde la cultura de masas. (...) Para ser ciudadano, un individuo debe conocer la historia de su pueblo, su patrimonio tangible e intangible, sus valores culturales y aspiraciones seculares, algo que se enseña cada vez menos. En el caso de Argentina, las encuestas muestran cómo un gran porcentaje de adolescentes que cursan la educación media e incluso jóvenes universitarios desconocen hasta el nombre de los genocidas que devastaron su país cuando eran niños (El destacado es mío) (Colombres, 2008: pp. 258-259).

Contrariamente a los planteos de Paulo Freire en *Pedagogía del oprimido* o en *Pedagogía de la esperanza*, se transita una “pedagogía de la dominación”.

Por lo tanto, para tener éxito en una cruzada a favor de medios que no acrecienten la dependencia, es preciso combatir el divorcio existente entre cultura popular y cultura ilustrada, lo cual, como señalara Francisco Miró Quesada, requiere tomar en cuenta las mentalidades de los pueblos “nuestro-americanos”, y a partir de allí (des)colonizar los sistemas educativos moldeados por el (neo)liberalismo, liberándolos de la racionalidad instrumental eurocéntrica.² Este acto de re-invenición colectiva permitirá pensar(nos) en clave de vientos libertarios, clausurando a su vez,

‘la gestión de la ignorancia’, también [... la...] ‘pedagogía del vacío’ (...) que soslaya la cuestión de las materias a transmitir y la naturaleza de la mirada para fetichizar al método. El maestro deviene así en mero animador que no debe hacer uso de sus conocimientos para no influenciar al alumno (...) lo que no hace más que alimentar una anarquía subjetivista, a expensas de los códigos comunes que lo convertirían en un verdadero ciudadano (Colombres, 2008: 259).

² Cfr.: (Miró Quesada, en: Zea, 1986: 93)

Una “anarquía subjetivista” incapaz de cuestionar la celebrada existencia de invariantes culturales históricas. Y aunque parezca sencillo refutar tal ideologema, la dominación en el dominio del pensamiento y la cultura lleva tanto tiempo que, inevitablemente, amplios sectores sociales del continente aceptan la idea de ese devenir histórico.

Así y todo, a pesar de que América no es la dichosa *Waslala* de la novela homónima escrita por Gioconda Belli, la acelerada demolición de lo humano y la biosfera por parte de todas las formas de colonialismo e imperialismo, no ha logrado destruir el estatuto utópico de todos aquellos que no abdicar de su identidad originaria o de la otredad.

Pero lo cierto es que la vida sensible del eurocentrismo imperial, capitalista y racista sigue viendo al histórico “Nuevo Mundo” como un depósito de miserables voluntades que luchan contra la “razón civilizatoria”, la misma que impregnaba los discursos del almirante José Toribio Merino, amigo de la infancia de Augusto Pinochet Ugarte.

Este almirante, después del golpe de Estado, semana a semana daba cuenta de su “claridad mental y sabiduría” a través de un programa radial. En una oportunidad, refiriéndose a la reforma constitucional de 1980, dijo: “la primera trascendencia que le veo es que es trascendental”, seguidamente acotó:

Ha habido dos criterios en la elaboración de esta Constitución, el criterio político, diríamos platónico-aristotélico en lo clásico griego, y en la otra parte el criterio absolutamente militar, que viene de Descartes, que llamaríamos cartesiano. En el cartesianismo la Constitución se encuentra toda aquella, aquel tipo de definiciones que son extraordinariamente positivas, que buscan la verdad sin alternativas, en que el uno más dos no puede ser más que tres, y que no hay otra alternativa sino que el tres (...) y la verdad cae en esa forma frente a la verdad aristotélica, o la verdad clásica, digamos, que daba ciertos matices para la búsqueda de ella; tiene una importancia enorme en un país como el nuestro, que está buscando nuevos caminos, que está buscando nuevas formas de vivir (Allende, 2011: 185-186).

En muchos sentidos, lo de Merino no es ajeno a lo que sucedió poco después en otros países de la “América profunda”: “Estados de excepción” equivalentes a Estados terroristas que implementaron una verdadera internacional del terror

a través de la “Escuela de las Américas” y del “Plan Cóndor”. Y desde la década de 1980, coincidentemente con los acuerdos del “Consenso de Washington”, bajo el eslogan de la “buena gobernanza” se superimpuso en el sentido común ciudadano el ajuste estructural (neo)liberal, agudizándose la difuminación del Estado y la consumación de un genocidio social.

La profundización del modelo (neo)liberal preconizado con la “asistencia” del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, consistió en la disminución de las barreras aduaneras, la liberalización de los mercados financieros y las privatizaciones; todo lo cual provocó: a) una de las más brutales exacciones de recursos a favor de los poderosos locales y extranjeros, haciendo inexorable el “derrame hacia arriba” y el cumplimiento efectivo del mandato genocida de las dictaduras precedentes; b) que la conquista de la democracia dependiera de una lucha constante a favor de la biodiversidad y la diversidad cultural, a la vez que una contienda permanente contra todo tipo de desequilibrios sociales.

Es menester aclarar que el uso del término genocida no es exagerado; el artículo II, inciso (c) de la “Convención para la Prevención y Sanción del delito de Genocidio”, prevé como una forma de comisión de ese delito:

Cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como: (...) matanza de miembros del grupo; (...) lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo (Convención para la Prevención y sanción del delito de Genocidio; 1948).

Esta Convención, además, considera el genocidio como un “Delito de derecho internacional”, tanto en tiempos de paz como de guerra.

Si a esto se agrega que el debilitamiento del Estado social fue planificado con el objetivo de favorecer la platónica “libertad de mercado” y la monopolización de las actividades económicas -tanto financieras como industriales- por parte de los poderes económicos locales y extranjeros, no es extraño que el Estado capitalista mutara en Estado penal bajo la coartada de la “seguridad pública”. Aquí donde se comprende el rol que jugaron las democracias “abismales” de la “América profunda”: endurecimiento de una legislación que pretende solucionar, desde la domesticación y el disciplinamiento, el “problema de la

seguridad”, cuando en realidad la causa principal del mismo ha sido la deserción del propio Estado.

En virtud de esto, no es sorprendente que Giorgio Agamben se pregunte: “¿De qué se habla al hablar de democracia? ¿De qué racionalidad depende este término, exactamente?” (Agamben, 2010:11).

Una observación, por poco que sea, muestra que aquellos que debaten hoy en día sobre la democracia entiende por este término a veces una forma de constitución del cuerpo político y otras veces una técnica de gobierno (...) Como es evidente para todo el mundo que, en el discurso político contemporáneo, este término se relaciona más frecuentemente con una técnica de gobierno –que, como tal, no es para nada tranquilizador-, se entiende el malestar de aquellos que continúan usando el primer sentido de manera sincera (Agamben, 2010: 11).

A pesar de esta ambigüedad, hay sectores sociales que al adherir al pensamiento altermundista, se vinculan a la vida sensible de las democracias realmente existentes a través de una antropo(bio)poética, cuyo efecto es la personificación de un modo particular de presentarse ante el “Otro”. Este es un hecho de profunda trascendencia cuando se torna indisimulable que la civilización occidental, tanto en América como en el resto del mundo, impone todo tipo de barreras para negar lo diferente.

Por este motivo se afirma que el *ethos* americanista no es capricho o invención, es la desnudez y la sensificación material y espiritual que se amalgaman por medio de la memoria y la identidad. Sensificación que lleva a pensar la memoria como un ámbito de construcción de sentidos para tomar distancia de las pulsiones de odio y de contra-odio, tan características de la visión maniquea de la Modernidad occidental y sus delirios de grandeza.

Como dice el periodista y escritor Maati Kabbal:

[Dificulta] (...) situarse más allá del bien y del mal, generadores de amalgamas y atajos, comprender la lógica y la estética del mortal juego del espejo entre el “yo” y el “otro”, interrogar a la globalidad de la violencia consustancial a nuestro mundo en peligro (Baudrillard-Morin, 2011: 9).

En consecuencia, (des)colonizar el poder es una manera de hacer legible y poner al descubierto, tanto la lógica como la estética de la “colonialidad”.³ Asimismo, es un modo de conferir significación al interrogante planteado en el título, una perplejidad que está siendo abordada como parte de los desafíos teóricos de la (des)colonialidad.

Ser congruentes con estos desafíos es tomar conciencia de que la complejidad semántica de la “(des)colonización del poder”, constituye una herramienta de hermenéutica histórica que permite desvelar interpretaciones fallidas sobre la realidad actual de los poderes coloniales e imperiales en el mundo. Un ejemplo de esas deslucidas interpretaciones se encuentra en la *Historia del Siglo XX* de Eric Hobsbawm, quien al hacer referencia a los enclaves coloniales europeos hacia los años cincuenta del siglo pasado, salvo el caso de Portugal en el continente africano, suscribe la idea del fin del imperialismo:

La era del imperialismo había llegado a su fin. Setenta y cinco años antes el imperialismo parecía indestructible e incluso treinta años antes afectaba a la mayor parte de los pueblos del planeta. El imperialismo, un elemento irrecuperable del pasado, pasó a formar parte de los recuerdos literarios y cinematográficos idealizados de los antiguos estados imperiales, cuando una nueva generación de escritores autóctonos de los antiguos países coloniales comenzaron su creación literaria al iniciarse el período de la independencia (Hobsbawm, 1995: 225).

No hay que olvidar que tras el desastre de Vietnam, si bien las elites estadounidenses extrajeron varias lecciones de su derrota, ninguna de ellas impidió el ejercicio frenético de la política imperialista: sea promoviendo los golpes de Estado de la década de 1970 en América Central y del Sur, o bien las intervenciones armadas en Iraq, Kosovo y Afganistán -además de los sistemáticos bombardeos en Yemen, Somalia y Pakistán- en las que el amo imperial, aun con vida, condujo a numerosos inmigrantes indocumentados a ingresar al ejército “cosmopolita” de Estados Unidos, como fue el emblemático caso del cabo primero José Gutiérrez –un indocumentado migrante de

³ El sociólogo peruano Aníbal Quijano, en el artículo “Colonialidad y modernidad-racionalidad” (1989) vincula la “colonialidad del poder” en el dominio de la política y la economía con la colonialidad del conocimiento, lo cual, como señala Walter D. Mignolo, condujo a ampliar el concepto a la “colonialidad del ser” y a la “colonialidad de la naturaleza” (Cfr. Mignolo, ob. cit.: p. 10 y ss.).

Guatemala- quien ofrendó su vida por un país que le retaceó, al igual que a miles, el acceso a la ciudadanía. La Modernidad y la posmodernidad occidental segregacionista no se permiten organizar la representación democrática para que trascienda las fronteras de sus respectivos territorios.

El reto, entonces, es continuar con la promoción y el desarrollo de estrategias de reflexión⁴ y síntesis en torno a este problema civilizatorio; procedimiento que conlleva la idea/convicción de que la colonialidad continúa siendo una de las formas más extremas y perversas del poder. Potestad cuyo poseedor legitima a través de la conquista y sus efectos: la segregación racial, el genocidio, el etnocidio, el culturicidio o alguna combinación de éstas u otras calamidades.

De allí que sea el horror de las manifestaciones de la colonialidad del poder lo que conduce, en el caso de Nuestra América⁵, a desvelar una “primera desnudez” asociada a una cuestión hermenéutica:

1. La incompreensión de que se comete genocidio, tanto en dictadura como en democracia, si a raíz de las acciones depredadoras de un grupo agresor se produce una consecuencia letal para una parte de la población;
2. la incompreensión de que la cuestión de fondo prevista en la Convención contra el genocidio no es la obligación de castigar, sino la de evitar que acontezca lo que se da a llamar “la magna injusticia”, el abuso de poder.

Mientras ambas persistan resultará difícil recorrer los senderos de la (des)colonialidad.

En otro sentido, la Historia de Nuestra América registra un sinnúmero de episodios independentistas emblemáticos: sea que se trate de las epopeyas “emancipadoras” del siglo XIX o las de inicios del XX, y si bien es cierto que hubieron de transformar profundamente las relaciones políticas y sociales, en algunas de esas “historias” lo que *solamente* se recalca es la conquista de la soberanía territorial. Cuando esto se constata, no se requiere demasiado

⁴ “Reflexión” en el sentido de recordar lo que se hizo; de no ponerle un cerrojo al pensamiento, de no reducir la acción política al repudio de lo que ya otros han probado que es indefendible, de situar al “Otro” por encima de uno.

⁵ José Julián Martí Pérez, José Martí (1853-1895), autor del ensayo “Nuestra América” (1891), junto a Rubén Darío uno de los precursores del “modernismo”, valorado en Cuba por su encomiable participación en la construcción de la “nacionalidad”. Se comparte con Colombres el que no se emplee el término ‘Latinoamérica’ porque los indios y los negros, que en cierta forma constituyen la sal de esta tierra, no son latinos.” (Cfr.: Colombres, ob. cit.: p. 8).

esfuerzo cognitivo para advertir que el proceso de reconstrucción está implicado por una narrativa que preserva los cánones de la historiografía *wigheana* eurocéntrica. Esta “colonialidad del saber” en tanto expresión de la “colonialidad del poder” se podría traducir como *culturicidio*.

Y si bien hubo procesos revolucionarios que tuvieron una profunda significación política, como fueron los casos de la Revolución Cubana, el gobierno de Salvador Allende en Chile, la victoria sandinista en Nicaragua o, más recientemente, los gobiernos (pos)neoliberales de Venezuela y Ecuador, en tanto que todos ellos, de una u otra manera, aunaron la esperanza colectiva de reparar los horrores padecidos por el maltratado cuerpo social, no se puede afirmar rotundamente -a excepción (en alguna medida) de Bolivia por pergeñar el primer Estado Plurinacional-, que se hayan cristalizado de manera definitiva políticas en torno a la preservación de lo que podría denominarse “la soberanía intercultural” a partir de la ampliación de políticas tendientes a la (des)colonización del pensamiento eurocentrista y a la (con)formación de subjetividades políticas culturalmente soberanas⁶. Todavía no fue posible:

ir a las raíces de la modernidad, tanto a las raíces que reconoció como propias como a las raíces que rechazó como su exterioridad colonial. En este sentido ir a las raíces supone ir más allá de las raíces (...) en el sentido de que busca la trascripción oculta de los orígenes, tanto de las inclusiones como también de las exclusiones, tanto de antepasados legítimos como bastardos (...) La concepción de los *ur*-derechos es un ejercicio de imaginación retrospectiva radical. Significa establecer y denunciar un acto abismal de negatividad en el centro de la expansión colonial, una negatividad abismal sobre la cual la modernidad occidental cimentó sus deslumbrantes edificios epistemológicos, políticos, económicos y culturales (de Sousa Santos, 2010: 107-108).

Asimismo, ir a las raíces del eurocentrismo es mostrar que como herederos de las Luces estamos paradójicamente constituidos por una “segunda desnudez”: la de lo “otro-humano”, porque contrariamente al *Humano*, *demasiado humano* de Nietzsche, al sujeto de derecho y al ciudadano actor del Leviatán no le interesa la vida: yace huérfano, abandonado. Es un sujeto mutilado en su

⁶ Entendiendo por “subjetividades políticas culturalmente soberanas” las que adhieran a principios interculturales que les comprometan en el desarrollo de una arquitectura de *ur*-derechos, o derechos fundadores, clandestinos u originales, en el sentido de “Derechos Humanos Interculturales Postimperiales” como los planteados por Boaventura de Sousa Santos en: *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*.

esencia, una víctima secular de la colonialidad, un-*alien* convertido en cuasi-objeto, en un “robot animado de neuronas”⁷, portador de genes egoístas, como ya lo había establecido Adam Smith en el siglo XVIII:

No es la benevolencia del carnicero la que nos procura el alimento, no invocamos sus sentimientos sino su egoísmo para obtener lo que queremos, mostrándole cuáles serían sus ventajas al hacer lo que le pedimos (Ricardo Gómez, 1995: 166).

Por lo tanto, para no rendir tributo a una “tercera desnudez”, se debe insistir en la necesidad de (con)formar subjetividades políticas que perciban lo “otro-humano” en diálogo complejo con la naturaleza. Asimismo, de que es utópicamente posible construir colectivamente otros mundos y transformar el habitado. Mundos en los que el reconocimiento de la ajenidad y de lo diverso no pasa por un enfrentamiento de mónadas, sino por la apertura a las contradicciones y los deseos del “Otro” y uno mismo.

Entonces, bajo la convicción de que el sino de la condición utópica es la proclamación sin fin de un mundo diferente y mejor, como dice Gabriel García Márquez:

Yo creo que la historia de la Utopía, más bien, es la historia de una esperanza tensa. Resulta, pues, evidente que un mundo que estuviese cerrado, acabado, definitivo y en el que no se dieran condiciones abiertas o donde no surgieran condiciones nuevas para que brotara algo nuevo, sería peor que la locura (Maciel, 1992: 107).

En todo caso, la locura de que lo utópico no es lo imposible, sino, como afirma Fernando Lizárraga, es “El dispositivo utópico” mediado por “la exploración de la otredad radical” que:

permite poner a prueba la deseabilidad de algunos mundos - descriptos hasta en los más mínimos detalles- y, con ello, testear también la deseabilidad de que se realicen (o no) valores e instituciones tan arraigados como la justicia, la felicidad, la igualdad, la fraternidad, la familia, el Estado, etcétera (Lizárraga, 2012).

⁷ Bruno Latour, 1991-2007: p. 200.

Un buen punto de partida para exponer algunos desafíos que le den continuidad al proceso de “civilizar la civilización”; tarea que se deberá realizar bajo la consigna de instituir narrativas contrahegemónicas que ayuden a re-encontrar la huella sutil de un ideal imposible, del paraíso soñado por algún aventurero que se lanza a la búsqueda de la Utopía. Así, como lo hace la ya mencionada escritora nicaragüense Gioconda Belli en *Waslala*, esa hermosa re-interpretación de los paradigmas (determinista y posibilista) que propone David Arnold en *The Problem of Nature*⁸.

Desde otro punto de vista, quizá más vinculado a una posición neguentrónica, el anclaje a partir de una cultura nacional podría ser la base fundacional de un proyecto americanista que dé curso al sueño integracionista de Francisco de Miranda, Simón Rodríguez, Bolívar y San Martín: “mas no ha de constituir nunca un pretexto para abolir nuestra diversidad, sino el ámbito de una interacción simétrica y fructífera” (Colombes, ob, cit.: p. 254), aunque es necesaria una integración que contemple lo político por sobre lo económico para tornar confiable el proyecto anti-homogeneizante de la actual emergencia civilizatoria. Emergencia que coloca a “Nuestras América” a la par de otros continentes cuando se trata de hacer extensivo los derechos del hombre a las mujeres.

II. “El pájaro pintado” como imagen especular de la desnudez y la impotencia

En el amanecer de la segunda década del tercer milenio la víctima principal del eurocentrismo, se sabe, sigue siendo el “extranjero”, aun aquel que siendo ciudadano de un Estado territorialmente soberano, es precarizado, invisibilizado o marginado por su condición de “Otro”. Una ajenidad sometida a

⁸ Este libro examina cómo la naturaleza -tanto en sus manifestaciones biológicas y ambientales- se invoca como una fuerza dinámica en la historia humana. Se muestra cómo los historiadores, filósofos, geógrafos, antropólogos y científicos han utilizado ideas de la naturaleza para explicar la evolución de las culturas, para entender las diferencias culturales, y para justificar o condenar la colonización, la esclavitud y la superioridad racial. Examina la parte central de que las ideas del determinismo ambiental y biológico han jugado en la teoría, y describe cómo estas ideas han servido de diferentes maneras en distintos momentos como instrumentos de poder e identidad. Por otra parte, Belli se refiere soslayadamente al empeño quijotesco de los sandinistas y al fracaso del gobierno en la Nicaragua post-revolucionaria, pero lo trascendente es que obliga a preguntarse: ¿cuáles son los problemas que enfrentan los países de Nuestra América al intentar re-hacer la *res pública* y (des)colonizarse?

una infinidad de vejámenes por los intolerantes que lo presumen diferente, o tan extranjero/extraño como “El pájaro pintado” de la novela homónima de Jerzy Kozinski⁹.

El Pájaro Pintado relata la experiencia de un niño (de religión y etnia desconocidos, aunque de apariencia judía y gitana) que deambula desamparado por las zonas campesinas de la Polonia Oriental antes y durante la Segunda Guerra Mundial. Su periplo sin rumbo a través de un mundo cruel, ignorante y supersticioso, se convierte en una metáfora de la condición humana. [...] Tras la publicación del libro en Estados Unidos, Kosinski fue acusado en su país natal de antipatriota debido a su implacable descripción del medio rural polaco. Las acusaciones se intensificaron en 1968, con la campaña antijudía que pusieron en marcha las autoridades polacas, que obligó a muchos judíos a abandonar el país. [...] En posteriores reediciones, Kosinski explicó que tanto la nacionalidad como la raza de sus personajes se había ocultado para prevenir malas interpretaciones, e insistió en que la novela no era una autobiografía, sino una metáfora de la confrontación entre el ser humano en su estado más indefenso (un niño) y la sociedad en su estado más inhumano (la guerra).¹⁰

Kozinski, en la vida real, quizá como Viktor Frankl cuya deportación a los campos de concentración nazis no le impidió mantener viva su concepción de la vida y del hombre trágicamente optimista, fue uno de los tantos descendientes de generaciones de resilientes que pudieron superar situaciones propias del prejuicio y la xenofobia que marcan la historia de crueldad de Europa y de los Estados Unidos.

Ahora bien, si en la doctrina católica, aunque con omisión de los crímenes de la Inquisición, está expuesto el derecho a la legítima defensa, tal como se establece en el Catecismo de la Iglesia Católica (El Quinto Mandamiento. El respeto de la vida humana: “La legítima defensa”):

2263 La legítima defensa de las personas y las sociedades no es una excepción a la prohibición de la muerte del inocente que

⁹ La metáfora implícita es más o menos la siguiente: Cuando un pájaro es atrapado llama la atención del resto de la bandada que sobrevuela incesantemente en torno al captor para que libere; cuando eso ocurre el pájaro se reúne con el resto de la bandada y huye. Pero si antes de ponerlo en libertad el captor le pinta el pico de un color diferente al del resto, o hace lo propio con un ala o la cabeza, en cuanto el animal se mezcla con sus congéneres éstos le arrancan los ojos, las plumas y despedazan su cuerpo.

¹⁰Fuente: <http://es.wikipedia.org> Consulta efectuada el 20/08/2012)

constituye el homicidio voluntario. “La acción de defenderse [...] puede entrañar un doble efecto: el uno es la conservación de la propia vida; el otro, la muerte del agresor” (Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 2-2, q. 64, a. 7). “Nada impide que un solo acto tenga dos efectos, de los que uno sólo es querido, sin embargo el otro está más allá de la intención” (Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 2-2, q. 64, a. 7).

2264 El amor a sí mismo constituye un principio fundamental de la moralidad. Es, por tanto, legítimo hacer respetar el propio derecho a la vida. El que defiende su vida no es culpable de homicidio, incluso cuando se ve obligado a asestar a su agresor un golpe mortal:

«Si para defenderse se ejerce una violencia mayor que la necesaria, se trataría de una acción ilícita. Pero si se rechaza la violencia en forma mesurada, la acción sería lícita [...] y no es necesario para la salvación que se omita este acto de protección mesurada a fin de evitar matar al otro, pues es mayor la obligación que se tiene de velar por la propia vida que por la de otro» (Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 2-2, q. 64, a. 7).

2265 La legítima defensa puede ser no solamente un derecho, sino un deber grave, para el que es responsable de la vida de otro. La defensa del bien común exige colocar al agresor en la situación de no poder causar perjuicio. Por este motivo, los que tienen autoridad legítima tienen también el derecho de rechazar, incluso con el uso de las armas, a los agresores de la sociedad civil confiada a su responsabilidad.¹¹

¿Por qué no indignarse?, ¿por qué no rebelarse cuando la “legítima defensa puede ser no solamente un derecho, sino un deber grave”?

Uno de los tantos casos podría ser el descrito por el cineasta haitiano Raoul Peck en el documental *La ganancia y nada más. Reflexiones abusivas sobre la lucha de clases*. En este film se hace referencia a la devastación política que requirió la actual etapa del “capital triunfante que se querría madre”:

Vengo de un país que teóricamente no existe. Un país donde el debate intelectual se volvió un lujo y cada día pasado, una victoria. Una país cuya historia es una carga y cuyo día a día ya no tiene sentido. El capital ha ganado. El capital ha ganado todas las apuestas. Ha conseguido convencernos de que él sólo era la moral, él sólo sabía hacer política. Mejor nos ha convencido de que el político ya no es necesario. Ha convencido a sus adversarios de que sus fracasos eran normales. *Pretende haber vencido sin violencia*. Pretende haber vencido por persuasión, por eficacia histórica. Sus más ardientes defensores lo piensan eterno. El capital triunfante se

¹¹Fuente:http://www.vicariadepastoral.org.mx/1_catecismo_iglesiaticolica/catecismo_iglesiaticolica.pdf (Consulta efectuada el 19/08/2012).

querría madre, se querría padre, se querría sobre todo justo. Moral. *Él lo sería todo. Transparente, incluso.* El capital ha ganado. O, en todo caso, él dice haber ganado, que es lo mismo. Pero, triunfando el capital ha perdido su mejor coartada. *Ahora deberá ser juzgado, según los principios que siempre ha defendido; ahora que se ha quedado solo sobre el terreno.*¹²

El ejemplo anterior es algo más que un simple oxímoron de lo que significó el “descubrimiento” y colonización de América. En esa aventura imperial, en el caso de España y en el curso del año 1492, tal como lo describe Tzvetan Todorov, aparece la marca de una ambigüedad:

la alteridad humana se revela y se niega a la vez (...) el país repudia a su Otro interior al triunfar sobre los moros en la última batalla de Granada y al forzar a los judíos a dejar su territorio, y descubre al Otro exterior, toda esta América que habrá de volverse latina (Todorov, 2008: 63-64).

He aquí la manera en que los pueblos originarios y sus *ur*-derechos fueron negados. He aquí también un común denominador en la conquista de América: la colonización de Nuestra América por españoles, portugueses y franceses, a diferencia de otros casos en la historia, fue duradera, seguimos siendo América Latina o Latinoamérica.

Además, entre los muchísimos horrores cometidos por la espada y en nombre de la cruz, hubo un saqueo interminable de riquezas, comparable con el de África, que aumentó notablemente el genocidio vía la introducción de la esclavitud.

Las raíces económicas y sociales del prejuicio racial fueron explícitamente expuestas por el primer doctrinario del racismo, el conde de Gobineau (1816-1882), en su famoso *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-55), en el cual aborda el tema de la degeneración por la mezcla de las razas y afirma que la fuerza de una Nación o de un pueblo reside en su capacidad para absorber a otros pueblos o naciones, aunque la consecuencia de esta acción no pueda ser otra que la mezcla y, por lo tanto, la decadencia y la ruina final de la humanidad. Gobineau señaló que escribió este ensayo para

¹² Fuente: <http://unerdebate.com.ar/blog/2010/05/politica-y-actualidad/> (Consulta efectuada el 4/05/2012).

luchar contra el liberalismo, sin embargo, lo que pretendía como miembro de la nobleza, era defender a la aristocracia europea que sentía amenazados sus intereses de clase por el inevitable ascenso de la democracia; por lo tanto consideraba a la aristocracia como representante de una raza “aria” supuestamente superior y civilizadora. Su ideario tuvo gran influencia en el nacionalsocialismo del siglo XX.¹³

El 13 de septiembre de 2007 la Asamblea de las Naciones Unidas adoptó la “Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas”. Esta Declaración no vinculante, establece los derechos individuales y colectivos de los Pueblos Indígenas, así como sus derechos a la identidad, cultura, idioma, empleo, salud, educación y otros derechos. Cuatro naciones que tienen importantes poblaciones indígenas votaron en contra de la Declaración: EEUU, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Se abstuvieron, entre otras, Colombia, Rusia y Ucrania.

Por tanto, ante la necesidad de (des)colonizar también la nación monoétnica, en la que no hay cabida para el nos-“Otros”, y ante lo que expresa Michel Onfray:

En todas partes del planeta los Estados contaminan, avasallan a las minorías, declaran guerras, aplacan las sublevaciones, reprimen las manifestaciones, encarcelan a los opositores, practican la tortura, las detenciones arbitrarias, ahorcan, arrestan, en todas partes compran silencios y complicidades, desvían fondos en cantidades faraónicas y otras preciosidades (...) Esa violencia no encuentra nada por encima de ella, y es eso lo que la hace llamarse legítima (Onfray, 2006: 24).

Lo que la hace llamarse legítima obedece a la coexistencia de dos factores: i) la violencia física y emocional perpetrada por quienes tienen la responsabilidad social y legal de cuidar a los ciudadanos, de mantener el orden en el mundo globalizado, de preservar la estabilidad y predictibilidad de las variables macroeconómicas: el Estado; ii) esta transformación del carácter protector en carácter violento ocurre en un contexto donde el prefijo “neo” asoma como una herramienta del lenguaje político *massmediático* para dar cabida a sentidos que

¹³ Cfr.: Comisión de Educación de la APDH [3ª Edición]: *Discriminación. Un abordaje didáctico desde los derechos humanos*: p. 34.

destruyen o falsean los significados corrientes de los discursos políticos de la etapa de la Guerra Fría. El prefijo “neo” es el recurso performativo de la nueva globalización holográfica capitalista: (neo)liberalismo, (neo)colonialismo, (neo)fascismo, etcétera. ¿Por qué performativo? Porque en el instante mismo en el que se pronuncia una frase que contiene una o más palabras con ese prefijo, acontecen hechos, ajustes estructurales que pronostican lo peor: exclusión social y más violencia institucional; reaparición de posturas xenofóbicas y una enorme cartografía de fundamentalismos religiosos e ideológicos que expresan novedosas formas de colonización del pensamiento. En otro sentido, para asumir protagonismo y decidir colectivamente el cuándo y el cómo del uso de la violencia, un ciudadano (des)colonizado no dependería del imaginario unanimita para construir mundos posibles y transformar el mundo en el que vive. Ese imaginario es insuficiente para resolver el quiebre de las cohesiones sociales y la emergencia de las desigualdades, el racismo y la xenofobia.

Tal como lo plantea Pierre Rosanvallon, en el actual universo de anclajes políticos fluctuantes en los que el mecanismo procedimental de visitar una urna ya no es garantía de soberanía popular, el pueblo dejó de ser una totalidad singular para manifestarse sensiblemente bajo tres formas: “pueblo electoral”, “pueblo social” y “pueblo-principio”:

El pueblo electoral es el (...) que toma consistencia numérica en las urnas (...) La operación electoral en sí misma está (...) lejos de representarlo completamente (...) Ese pueblo es, sobre todo, evanescente (...) fluctúa al ritmo de los escrutinios (...) Mientras que el pueblo electoral erige un poder que episódicamente adquiere la forma de una mayoría, el pueblo social se da como suma de protestas e iniciativas de toda naturaleza (...) es la verdad problemática de ser-juntos (...) No tiene otra unidad que ser una fuerza vital, una contradicción en movimiento: es, así, lo que se podría llamar *la* sociedad (...) El pueblo-principio (...) funda el proyecto de inclusión de todos en la sociedad (...) Su horizonte no es la unanimidad, sino la erradicación de las discriminaciones, la constitución de un mundo plenamente común (Rosanvallon, 2009: 192-193-195).

Entonces, lo que hace políticamente consistente y deseable la (con)formación de nuevas subjetividades políticas, no es apuntar al unanimitismo en tanto

noción aritmética y monolítica de mayoría, sino a la capacidad de proyectarse hacia un deber concreto, un deber del *yo* que reafirma los deseos personales de forma que toda acción vinculada a los mismos se pueda conectar complejamente con los deseos del “Otro”. Esto no es más que la búsqueda constante de un equilibrio entre la autoafirmación y el acuerdo social.

El efecto sustantivo de esta duplicidad es la construcción de un nos-“Otros” que se posicione, creativamente, frente al colapso axiológico de la Modernidad antropocéntrica y su perenne crisis en la subjetividad de las representaciones políticas, que asimismo -entre otras cuestiones de similar magnitud- permita discernir correctamente entre un proceso revolucionario descabellado y una auténtica revolución multidimensional. Revolución que habrá de concebirse como un medio al servicio de un cambio genérico del Hombre. Algo así como una revolución “antropo-bio-política” como la planteada por Edgar Morin (2002) en *Introducción a una política del hombre*, que remedie los renovados signos y gérmenes del fascismo que brotan con intensidad desde las entrañas del capitalismo en crisis.

Se destaca lo de “un medio” para acentuar lo que no se debe hacer cuando se trata de “civilizar la civilización” o dar cuenta de los límites del abusivo “estado de excepción”. Por ejemplo, y sin afán de minimizar el marco general de las atrocidades del eurocentrismo, no hacer lo que propuso León Trotsky para dismantelar la matriz colonial del poder zarista:

La revolución no implica “lógicamente” el terrorismo, como tampoco implica la insurrección armada. ¡Solemne vulgaridad! Pero, en cambio, la revolución exige que la clase revolucionaria haga uso de todos los medios posibles para alcanzar sus fines: la insurrección armada, si es preciso; el terrorismo, si es necesario (...) La cuestión de las formas y del grado de la represión no es seguramente una cuestión “de principio”. Es un problema de medidas para conseguir el fin (Trotsky, 1977: 151).

Si la violencia es inevitable y constituye uno de los motores de la Historia, es por lo menos un infortunio retórico sostener “que la clase revolucionaria” debe hacer “uso de todos los medios posibles para alcanzar sus fines (...) el terrorismo, si es necesario”. Es difícil encontrar argumentos adecuados para defender “Solemne vulgaridad”.

La sola idea de que el terrorismo de izquierda se puede legitimar, debería espantar las voluntades de todos los sujetos políticos que confían construir muchos mundos posibles, retomando incluso los ideales de Marx, aunque sin el lastre de los designios revelados de sus “ismos”. Mas su aceptación conduciría a justificar, entre otras tantas atrocidades, la ignominiosa cárcel de Guantánamo que pone en evidencia la inexistencia de límites para los Estados imperiales, en particular cuando se afectan los derechos de un extranjero como da cuenta: i) el *USA Patriot Act* emanado del senado de Estados Unidos el 26 de octubre de 2001, que permite al *Attorney general* “poner bajo custodia” al extranjero que fuera sospechoso de actividades que pusieran en peligro “la seguridad nacional de Estados Unidos”; ii) la “*indefinite detention*” y el proceso por parte de “*military commissions*” de los no-ciudadanos sospechosos de estar implicados en actividades terroristas, autorizada por George Bush el 13 de noviembre de 2001.

Cuando el terrorismo es un medio para justificar cualquier causa, la que sea, aparece la cuestión de saber quién es la víctima. ¿En qué sentido? La víctima debe ser designada, debe ser mostrada; algo que “normalmente” realizan los medios de comunicación ante un atentado terrorista, y se acuerda con que si la información es veraz está bien que así sea. Sin embargo, cuando se trata de un bombardeo “humanitario” destinado a promover los valores democráticos de los miembros de la OTAN, ¿hay víctimas o hay desechos humanos? ¿Qué eran para Trotsky los anarquistas de Kronstadt y sus familias?

Siempre que hubo seres humanos que soñaron con transportarse a un “mundo bello” en el que pudieran descansar a salvo de todos los peligros y vivir en gozosa fraternidad con sus congéneres, la realidad del Occidente violento ha mostrado que, sistemáticamente y de forma continua a partir de la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII, el objetivo de la ciencia ha sido el dominar la naturaleza y, a través de ella -vía la colonización y el imperialismo- a buena parte de la humanidad. Esto ya había quedado plasmado literariamente por Jonathan Swift en los *Viajes de Gulliver* (1726), novela en la que burlescamente planteó que los científicos nunca lograrían enriquecer la sociedad, sino que, por el contrario, lo único que conseguirían sería su empobrecimiento. Tan acertado fue su diagnóstico que para constatarlo sería suficiente leer el siguiente extracto tomado de una de las ediciones de la revista *Scientific American*:

Supongamos que la Inteligencia de EE.UU. encuentra evidencia indiscutible de que un líder terrorista importante en este momento está cenando en un sitio remoto de Asia central. Supongamos también que la sensibilidad política local impide llamar a los bombarderos para un ataque aéreo y que es poco probable que la cena dure las dos horas que tomaría un misil de crucero Tomahawk para llegar al lugar desde donde está almacenado. ¿Cómo actuar? Los vendedores de armas al Pentágono esperan tener una rápida respuesta con un turborreactor de avanzada que puede reducir el "tiempo a llegar el blanco" de un misil de crucero a pocas "decenas de minutos". Tal sistema podría eliminar al hipotético jefe terrorista antes del postre (Ashley, 2006: 26).¹⁴

Dejando a un lado la cuestión de cómo encuentran las agencias de inteligencia de Estados Unidos pruebas contundentes de la presencia de supuestos terroristas en tal o cual sitio del planeta, o el protagonismo excluyente de científicos y tecnólogos en el desarrollo de armas por parte de corporaciones como Military Professional Resources Inc., filial de Lockheed Martin; Kellog, Brown Et Root, filial de Halliburton; o Executive Outcomes (por mencionar a las más prominentes proveedoras de todo tipo de equipamiento militar), ¿qué es lo que nos dice ese proyecto?: que la respuesta al terrorismo son turborreactores más avanzados, o, en términos más generales, que la respuesta adecuada es la tecnología, y cuanto más sofisticada mejor. Ninguna de las respuestas es convincente, salvo –quizá- para Barack Obama, curioso premio Nobel de la Paz que no rechaza ni las formas pasadas ni actuales de terrorismo.

Tan obvio como que la auto-imagen de Estados Unidos como un faro de la libertad y la democracia que ilumina el camino que debe seguir el resto del mundo, es una filípica que no resiste la más mínima defensa. Además tan mentirosa, que Noam Chomsky en *Failed States: the Abuse of Power and the Assault on Democracy* (2006), expone las huecas promesas de Estados Unidos sobre la democracia fuera y dentro de sus fronteras.

¹⁴ "Suppose that U.S. Intelligence finds indisputable evidence that a major terrorist leader is dining right now in a remote farmhouse in central Asia. Say also that local political sensitivities prohibit calling in bombers for an air strike and that the meal is unlikely to last the two hours it would take a Tomahawk cruise missile to reach the site from its maximum range. How to respond?"

Pentagon weapons procurers hope to have an answer in an advanced turbine engine that can shrink a cruise missile's "time on target" to "tens of minutes". Such a system might catch the hypothetical terrorist chief before dessert." (Cfr.: http://www.ecolab.unipr.it/files/stuff/Scientific_American_2006_Special_Energy_Issue.pdf)

En consecuencia, si en nombre de un pueblo o nación, o bien, de un credo religioso o un dogma político, cualquier medio es legítimo: por qué escandalizarse cuando Samuel Huntington, miembro de la “Comisión Trilateral”, en nombre de la lucha del Bien contra el Mal le da eco a la idea de “choque de civilizaciones” acuñada por Bernard Lewis. ¿En qué afecta interpretar, como lo hace Huntington, que todos los conflictos geopolíticos tienen un carácter “culturalista” mas no político? O es que los adherentes a la “misión civilizatoria” del colonialismo son unos incomprendidos por quienes no suscriben el carácter “cultural” de la guerra de Kosovo, la del Golfo, o los estallidos en los suburbios de París, o la “necesidad” de no dar asilo a Julian Assange, fundador del portal “*WikiLeaks*”.

Más allá de la crudeza de toda ironía, cierto es que la declinación de la URSS y el fracaso del “comunismo”, aceleraron los planes de ajuste estructural promovidos por la “Nueva Derecha”, logrando imponer el breviario (neo)liberal de hoy, dejando abierto para el debate viejas o pretéritas preguntas: ¿pueden construirse valores universales que superen los valores de tal o cual comunidad o etnia de origen?, ¿hay una “gramática” política o una ley común con la que se puedan identificar los diferentes pueblos del mundo?, ¿quiénes niegan la necesidad de un “nuevo pensamiento”?, ¿quiénes rechazan la idea y el deseo de que otros mundos –liberados de todas las manifestaciones del poder colonial- son tan necesarios como posibles?, ¿se puede civilizar la civilización para dar cabida a la construcción mundial de una intersubjetividad política interactiva?

El pliego de interrogantes y posibles respuestas quizá tienda a la magnitud “*alef*” (el cardinal de los números naturales en la matemática transfinita de Cantor), pero esa inconmensurabilidad no debe ser un obstáculo para encontrar políticas interactivas que mitiguen el origen de muchos conflictos. Una de ellas, nos debe llevar a discutir el “principio absoluto de la no violencia”, aun cuando es inevitable recordar que la propia historia de Occidente estuvo teñida de tiranos y déspotas como Carlos V, Napoleón, Hitler, Truman o Stalin, y cuando hoy Estados Unidos y sus aliados en la OTAN (re)lanzan sus guerras imperiales bajo el disfraz de la “guerra preventiva” o la “guerra justa”.

Es obvio que el “pacifismo absoluto”, más allá de los juegos del lenguaje, tiene todo el aspecto de un “dilema moral real”, tan palmario como el registro de que

hubo y hay hechos derivados de pulsiones ligadas a la violencia. Una violencia en la que la fuerza ensombrece al Derecho, al Pacto, a la Convención o al Protocolo, haciendo que se aparten a favor de la agresión y provocando que la violencia triunfe allí donde las “declaraciones universales” establecían el reino de las libertades y la cooperación.

A diferencia de los “dilemas morales hipotéticos” el “dilema del pacifismo absoluto”, en tanto dilema moral real, facilita la implicación del ciudadano que no es el *Ciudadano Kane* (Orson Welles), ya que ve reflejado en ciertos hechos de agresión situaciones que le son más o menos cercanas. De allí que el dilema no deje demasiado espacio para una respuesta que no sea la que reza: “toda lucha es el motor de la historia”. Se trata, entonces, de apelar al buen juicio para no encontrarnos “desnudos” de razones que legitimen determinadas luchas. Aun así, si se tratara de “pacifistas absolutos”: ¿qué pueden hacer en un mundo que, sabido es, no está poblado por pacifistas absolutos sino por seres arrogantes capaces de afirmar que “El amor es una concepción de Occidente”?¹⁵

Partiendo del supuesto de que existen seres humanos con buen juicio, y de que siempre están predispuestos al diálogo porque tienen conciencia de que la humanidad no puede seguir siendo pensada como articulada en *ethos* coincidentes ni en esa fatalidad binaria de la lógica amigo/enemigo, se comparte con Carlo Galli que:

Es el conflicto dialéctico en las culturas y entre las culturas –serio, pero no ciego ni mudo ni absoluto- el que permite pensar la no ajenidad entre unas culturas y otras, el que hace posible su traducibilidad. Y traducir las culturas significa que éstas siguen existiendo, que no están sofocadas ni neutralizadas en un metalenguaje superior y uniformador, ni necesariamente destinadas a la absolutidad, a la incompreensión y al malentendido. Y la traducibilidad de las culturas es el análogo político de lo que Benjamin, en *La tarea del traductor*, indicaba para las lenguas de la literatura: el movimiento del descender y de volver a subir en la lengua de destino según el ritmo esencial (histórico, político) de los

¹⁵ “Interrogarse sobre el amor es movilizar las cuestiones grandes y simples, es inclinarse sobre la moral de un tiempo, por supuesto, pero también sobre la guerra, el poder, la religión, la muerte... Cuando se tira del hilo rosado, lo que viene detrás es toda nuestra civilización. ‘El amor es una concepción de Occidente’, decía Denis de Rougemont. No es posible resumirlo mejor” (Dominique Simonnet, 2004: 7-8).

descensos y las subidas de la lengua de origen, de la dialéctica que les es inmanente (Galli, 2010: 74-75).

Y con Marx en que:

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado (Marx, 1981: 8).

Son esos hombres que cambian las circunstancias, sujetos sociales poseedores de una historia, intereses, proyectos de vida y anhelos diferentes a los propios los que estarán dando dos pasos muy importantes para:

- i) Dado que el proyecto emancipador del ser de la Modernidad es someter a examen e interrogación sin fin toda estrategia que favorezca el giro (des)colonial;
- ii) (con)formar las nuevas subjetividades políticas que deberán reflexionar sobre el deseo continentalista de constituir, como afirma Eduardo Devés Valdés, “sin fundamentalismos ni ortodoxias” (Devés Valdés, 2004: 215) un pensamiento latinoamericano que exija algo más que tolerar pacíficamente al “Otro”, que identifique zonas de contacto transculturales y que permitan desarrollar políticas plurinacionales concretas para aprovechar la sinergia existente entre: la promoción de la identidad y de la narración o identidad narrativa; la reivindicación de la memoria; el sentido del posicionamiento y la personificación de la proyección.

No podría favorecer el giro (des)colonial la escuela sarmientina que cuestionaba la educabilidad de los pueblos originarios por considerarlos “razas incapaces o inadecuadas para la civilización”. El “normalizador” Sarmiento se preguntaba:

¿Qué porvenir le aguarda a Méjico, al Perú, Bolivia y otros Estados sudamericanos que tienen aún vivas en sus entrañas como no digerido alimento, las razas salvajes o bárbaras indígenas que absorbió la colonización, y que conservan obstinadamente sus

tradiciones (...) de repugnancia desdeñosa contra (...) los usos de la vida civilizada? (Sarmiento, 1948: 29).

Al resto de las “hordas indisciplinadas”, como los gauchos, de quienes sí consideraba que tenían la capacidad de evolucionar y ser educados, les esperaba la instrucción pública gracias a la cual dejarían su calidad de “bárbaros” para entrar en la civilización.

Palabras más, palabras menos, de esta manera la escuela, no solo en Argentina sino también en el resto de Nuestra América, construyó un tipo ideal de alumno que no contempló las diversidades culturales de la población.

También la Iglesia Católica justificó, desde su vocación universalista fundada sobre el monopolio de la “verdad revelada”, este tipo de escuela “normal”.

III. Un mínimo para (con)formar la voluntad (des)colonial

Promover la Identidad y colocar en situación de igualdad al que ha sido excluido por el *ethos* colonialista como *lo otro*, así podría comenzar a sembrarse el inicio de la (con)formación de nuevas subjetividades políticas y, al mismo tiempo, a la interpelación de ese nuevo *Gran Hermano*, *The Matrix*, que a través del activismo mediático-comunicacional conspira contra la afirmación de relaciones dialógicas. Este activismo es uno de los obstáculos que se deben enfrentar para reconocernos en las diferencias, ya que la idea misma de dignidad humana tiene como significante a la identidad y a la memoria del “Otro”.

Esto quiere decir que si la Historia, desde un punto de vista dialéctico, es la totalidad por sobre el acontecimiento particular, o bien, conforme una visión pesimista se repite en una especie de *deja vu* que hace inviable otra secuencia que no sea la perpetuidad de la guerra, los genocidios, la reaparición permanente de explotadores y explotados, colonizados y colonizadores, amos y esclavos, dominantes y dominados, no habrá posibilidad de conjurar ni las visiones trágicas del devenir, ni la concepción optimista del tiempo histórico como una flecha ascendente que nos traslada a la también trágica noción eurocéntrica de progreso.

Y si bien es cierto que la “barbarie edulcorada” (Jean-Pierre Le Goff) se expande en los más numerosos ámbitos, y ella no solo afecta al hombre genérico, sino a la biodiversidad y al plural de las matrices identitarias que el norte “desarrollado” pretende seguir devastando a partir de las nuevas tecnologías a disposición del liberalismo político y económico, estos movimientos de la Historia constituyen motivos suficientes para plantearse como deber para con uno mismo y los “Otros”, que nadie ha nacido para ser esclavo y víctima ni para someterse eternamente al pillaje. No se puede vivir ligado a un sentimiento de debilidad para con los dominadores. Claro está que primero, como dice Wallerstein, hay que:

delinear los posibles ‘nosotros’ y los correspondientes ‘otros’ en este (...) período de una lucha que es a la vez política, económica y cultural (...) Podemos trazar una línea entre quienes viven de la plusvalía que otros producen y quienes no retienen toda la plusvalía que producen, y podemos decir que esta línea es la que separa a la burguesía del proletariado, o usar un lenguaje similar. Pero de hecho, por supuesto, dentro de cada una de estas categorías existe una compleja jerarquía interna que se superpone. El sistema existente no ha creado dos clases homogéneas –mucho menos una humanidad homogénea-, sino una maraña de privilegios y explotaciones. Ése es el motivo por el cual tenemos tal variedad de particularismos. No es tarea fácil reducir esta imagen a dos campos, como lo demostró precisamente Karl Marx en su clásico análisis político, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. Si hasta Mao Zedong insistía en que la lucha de clases continuaba dentro de la sociedad socialista, se nos hace cobrar conciencia de lo prudentes que debemos ser al definir el “nosotros” sobre la base de la clase (Wallerstein, 2006: 93).

Nadie debe ni puede seguir siendo huésped de los rincones oscuros, peregrinar con los llenos de malicia y dejarse fabricar como una alteridad deficiente que debe ponerse siempre a disposición de los dilapidadores de la ética y del bien común.

Entonces, si se trata de cristalizar una ética del bien común con el propósito de recomponer los efectos de la crueldad, la injusticia y las violencias de todo tipo, a diferencia de los gobernantes de los Estados mandantes en la eurozona y los EEUU, hay que ser capaz de sensibilizarse con las siguientes palabras de José Saramago:

Estoy en contra de la tolerancia, porque no es suficiente. Tolerar la existencia del otro y permitir que sea diferente todavía es poco. Cuando se tolera, sólo se consiente, y eso no es una relación de igualdad, sino de superioridad del uno sobre el otro (...) La intolerancia es pésima, pero la tolerancia no es tan buena como parece. Deberíamos crear una relación entre las personas, excluyendo la tolerancia y la intolerancia (...) Fallan los que mandan y fallan los que se dejan mandar (...) Sólo sé que el mundo necesita ser más humano y ésta es una revolución pendiente, una revolución que, debería ser pacífica y sin traumas porque estaría dictada por el sentido común (...) Lo humano es lo que hay que preservar y defender en todas las circunstancias: el capitalismo ya sabemos que no lo hará (Si no hay una revolución de conciencias, si las personas ni gritan: “o acepto ser meramente aquellos que quieren hacer de mí”, o no se niegan de ser un elemento de una masa que se mueve sin conciencia de sí misma, la humanidad estará perdida. No se trata de volver al individualismo. Éste es nuestro gran obstáculo: reencontrar al individuo en una época en que se pretende que éste sea menos de lo que podría ser (...) La humanidad nunca ha sido educada para la paz (...) El “otro” siempre es potencialmente el enemigo (...) El “otro” es simplemente el “otro”. El “otro” es como yo. Tiene derecho a decir “yo”. Nosotros, los hombres blancos, civilizados y ricos, no aceptamos que el “otro” diga yo (Gómez Aguilera, 2010: 163 y ss.).

Sería demasiado atinado creer que tanto negacionismo hacia todo tipo de diversidad, proviene de:

- 1) la invención de la Europa colonialista y racista;
- 2) la invención de EEUU como potencia capitalista;
- 3) los usos y abusos del nacionalismo y el imperialismo por parte de Europa y los EEUU, pues entre otras cosas puede ocurrir, como dice Frantz Fanon, que:

Todo pueblo colonizado –es decir, todo pueblo en cuyo seno haya nacido un complejo de inferioridad a consecuencia del entierro de la cultura local- se sitúa siempre, se encara, en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado escapará tanto más y mejor de su selva cuanto más y mejor haga suyo los valores culturales de la metrópoli. Será tanto más blanco cuanto más rechace su negrura (Fanon, 2010: 128).

El 13 de septiembre de 2007 la Asamblea de las Naciones Unidas adoptó la “Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas”. Esta Declaración, no vinculante, establece los derechos individuales y colectivos de los Pueblos Indígenas, así como sus derechos a la identidad, cultura, idioma, empleo, salud, educación y otros derechos. Cuatro naciones que tienen importantes poblaciones indígenas votaron en contra de la misma: EEUU, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Se abstuvieron, entre otras, Colombia, Rusia y Ucrania.

Y pensar que el eminente filósofo *Sir* Karl Popper, para buena parte de la *expertise* liberal el más célebre e influyente pensador del siglo pasado, el único que pudo ver el mundo social “tal como es”, en una conferencia pronunciada en 1965, “La historia de nuestro tiempo: una visión optimista”, declaró:

A pesar de nuestros grandes y serios problemas, y a pesar de que la nuestra no es seguramente la mejor sociedad posible, sostengo que nuestro mundo libre es, con mucho, la mejor sociedad que haya existido en todo el curso de la historia humana (...) quizás sospechéis que soy un materialista, que considero a nuestra sociedad la mejor porque es la más rica (...) puedo aseguraros que no es ésta la razón (...) Sin duda creo que es una gran cosa haber logrado la abolición del hambre y la miseria (...) pero...) En ninguna otra época y en ninguna otra parte los hombres han sido más respetados, como hombres, que en nuestra sociedad. Antes nunca los derechos humanos y la dignidad humana han sido tan respetados, y antes nunca ha habido tantas personas dispuestas a realizar grandes sacrificios por otros, especialmente por aquellos menos afortunados que sí mismos (Popper, 1989: 442).

Popper, al hablar de “la mejor sociedad que haya existido”, se estaba refiriendo a la “Comunidad Atlántica, especialmente Inglaterra, los Estados Unidos (...) y las avanzadas de este mundo en el Pacífico, Australia y Nueva Zelanda”.

No sorprende tanta hipocresía, aun en vida Popper no desconocía que la postura estadounidense frente a la protección de los derechos humanos era más desconcertante y confusa que su demora de cuarenta años para ratificar la Convención sobre el genocidio, en especial sabiendo que los norteamericanos además de la “Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas”, tampoco ratificaron otros pactos y convenciones fundamentales: la “Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o

Degradantes; el “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos”; el “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”; la “Convención Americana sobre Derechos Humanos” y la “Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer”.

Estas omisiones se explican de una sola manera: en el derecho internacional, una Convención y un Pacto, al igual que un Tratado, son de cumplimiento obligatorio para las partes que lo ratifiquen, de manera que si lo hiciera, tanto republicanos como demócratas tendrían que abstenerse de ser garantes de la seguridad, la libertad y la paz lanzando “guerras preventivas” allí donde crean que esos valores estén amenazados, sea dentro o fuera de sus fronteras.

Pero el premio Nobel de la guerra dio la orden. La operación para matar a Bin Laden se llamó "Gerónimo". Ocurre que Gerónimo o Goyathlay no había nacido en Arabia Saudita, sino en el norte de México en 1829 y era un Apache que combatió por la libertad de su pueblo pisoteado por españoles y yanquis, por los colonos que se expandían hacia el oeste.

Ahora bien, la “promoción de la narración” o “identidad narrativa” será lo que permita “ser otro entre los ‘Otros’” y transitar la experiencia de ser “sujeto histórico”. A la vez, abre la idea de proyecto: ir más allá de las circunstancias del presente y de los acontecimientos rutinarios de una cotidianeidad lacerada por la cultura de masas, y que tiene en el intelectual institucionalizado al hombre que decidió dejar de ser leal con la humanidad, porque desde su propia mutación antropológica decidió servir a los intereses de los grupos dominantes en esta fase del capitalismo tardío.

Esos mutantes, desde antes del fin de la historia y el último hombre anunciados en 1992 por Francis Fukuyama, son los que resemantizaron el capitalismo incorporando al lenguaje cotidiano, vía relatos y narraciones, un dialecto constituido por términos que no eran parte del lenguaje ordinario: neoliberalismo, economías emergentes, flexibilidad, calificadoras de riesgo, *New World Order*, empleabilidad, PBI, nueva economía, el modelo, banco de inversión, apalancamiento, fragmentación, calidad educativa, riesgo país, paraíso fiscal, gobernanza, gobernabilidad, etnicidad, multiculturalismo, contracción del crédito, etc. Con ellos nació una *ingeniería eufemística* a través de la cual se sometió a la humanidad a una suerte de re-alfabetización que no dejara pistas de ninguna matriz identitaria.

Esta avalancha *neolingüística* se tradujo en una crisis sistémica como la actual, que no es solo financiera, abarca toda una forma histórica social de acumulación. Pierre Bourdieu se refiere a este aluvión de vocablos en los siguientes términos:

La difusión de esta nueva Vulgata planetaria –en la cual no escuchamos “capitalismo”, “clase”, “explotación”, “dominación”, “desigualdad” y tantos vocablos definitivamente desalojados bajo el pretexto de que son obsoletos o están fuera de lugar- es el producto de un imperialismo verdaderamente simbólico. Los efectos son aún más potentes y perniciosos (...) por el hecho de que este imperialismo es alentado no sólo por los partidarios de la revolución neoliberal (...), sino también por productores culturales – investigadores, escritores, artistas y militantes de izquierda- que, en su mayoría se siguen considerando de izquierda (Bourdieu, 2002: 121-122).

Por lo tanto, si la narración es consubstancial con la construcción de subjetividades políticas que sin olvidar, sitúan sus decires y prácticas en el aquí y el ahora, habría que tener presente lo que afirma Mészáros:

El andamiaje marxiano necesita siempre de renovación. Marx escribió a mediados del siglo XIX y murió en 1883. Las cosas han cambiado inconmensurablemente desde esa época. Las tendencias de transformación que hemos presenciado en el pasado reciente, con sus raíces que se remontan a las primeras décadas del siglo XX, son de tal carácter que Marx ni hubiera soñado con ellas. Sobre todo, tiene que ver con la manera como el sistema del capital pudiese amoldarse y renovarse, para así posponer el desenvolvimiento y la maduración de sus contradicciones antagónicas (...) Una cosa es tener una revolución que quiere ser socialista, con el objetivo de originar una transformación socialista de la sociedad. Y otra bien distinta es la que vemos en el tipo de sociedad que surgió de ella. Porque el dominio del capital –aunque de una manera muy distinta- continuó también en el sistema poscapitalista de tipo soviético (...) Marx conoció una sola forma de personificación del capital: el capitalista privado (...) Pero nosotros hemos visto varias diferentes, y todavía podríamos ver en el futuro algunas permutaciones nuevas y totalmente inesperadas, a medida que se vaya desarrollando la crisis estructural del sistema del capital global (Mészáros, 2008: 81-82).

Un ejercicio de imaginación para posicionarse a favor de una progresiva (des)colonización, podría consistir en confrontar todo esto con un video que circula en Internet sobre una conferencia de la escritora nigeriana Adichie, “El peligro de una sola historia”. En esa conferencia, Adichie habla sobre la única y reiterada historia que construyen los intelectuales de Occidente sobre África para hacer cognoscible las costumbres o modos de existencia de quienes habitan ese continente abundante en “naturaleza y animales”... un amplio espacio geográfico poblado por seres “feos, sucios y malos” (como el relato tragicómico y grotesto, “*Brutti, sporchi e cattivi*” (1976) del cineasta y director Ettore Scola), quienes son concebidos como un estereotipo difícil de erradicar. La otra historia, la que niega belleza, identidad, dignidad y humanidad, en virtud de la colonización cultural y la dominación económica y política, es la parte que convierte a ese estereotipo en una incompletud semiótica. Es que el patrón civilizatorio de Europa y Estados Unidos focaliza la mirada en la semiosis de su propio progreso y desarrollo. La uniformidad de la lógica eurocéntrica y etnocéntrica oscurece o invisibiliza todo lo diferente, porque lo que no es familiar resulta extraño, extranjero, enemigo que amenaza lo propio. En consecuencia el “Otro”, el que no necesito y por tanto sobra, jamás aparece como complemento o como cuestionamiento para quien se considera -y le alcanza- que es una imagen holográfica del patrón antropocéntrico europeo-norteamericano.

El prejuicio se anquilosa en estereotipo: el judío, el negro, el cabecita, el árabe, el gitano, el sudaca, el gay, etc. Jamás ninguno de ellos puede ser alteridad, de allí que se los excluya y rotule de exóticos.

Alcanza con esa etiqueta para barrer con su geografía y, cuando conviene, nutrirse de ella con el único propósito de depredarla en nombre del progreso y el bien vivir de lo único y auténticamente humano: el hombre “blanco de ojos azules” virtualizado por la estética berreta de Hollywood. Otra vez “*The Matrix*” invadiendo hermosos living y ranchos, vuelve al asalto de Nuestra América con su estirpe depredadora y opresora... es momento de reivindicar y evocar la memoria. Dice Colombres:

El concepto de civilización ha sido en cierta forma la conciencia de sí de Occidente, la base desde la que operó su pretensión ecuménica

de imponer al resto del mundo tanto el cristianismo como el capitalismo, junto con los demás elementos de su cultura, objetivo en buena medida logrado (Colombres, 2008: 265).

Cabe señalar que a pesar del mesianismo de la colonialidad occidental, el sujeto político no mediado por el espectáculo grotesco de la cultura de masas es capaz de desarticular la barbarie de la empresa civilizatoria de Occidente. Lo hará de abajo hacia arriba mediante el consenso y “otros *logos*”. De cara a una nueva razón civilizatoria buscará el entendimiento entre los hombres por encima de las barreras culturales y esa otra tragedia del *homo sapiens*: el olvido.

Jorge Jinkis afirma:

Es difícil contar con la certeza, pero es posible suponer, con cierto fundamento, que el siglo XX no solo supera a cualquier otro en los medios de acumular información; quizás también lo hace (o al menos los iguala) en la obra de destrucción de los modos mediante los cuales se transmite el pasado. Hemos asistido a la adulteración de archivos y documentos, a la supresión y censura de textos de historia, de obras políticas y literarias; se han esmerado los procedimientos para ocultar testimonios invaluable, tapiarlos dentro de una pared o enterrarlos en pozos sellados con cal viva. O directamente se arrojaron a la hoguera bibliotecas irremplazables. Un siglo que eliminó pueblos enteros ha querido suprimir el recuerdo de esa eliminación (...) Si a ello agregamos las distintas formas de negación y renegación del pasado, la acción de ciertos aparatos discursivos dedicados a restaurar, a revisar, a lisa y llanamente inventar, dedicados a una reconstrucción tergiversada, y todo ello en el sentido de una progresiva neutralización tanto en el plano de la verdad histórica como en el de la ética, podemos decir que estamos ante una producción desenfrenada de síntomas, y que en esa diseminación el pasado adquiere formas irreconocibles de persistencia que resisten a su ruina. Si la transmisión de un hecho del pasado sufre una censura, se transmite esa censura como marca, como agujero, como mancha, como tachadura. La memoria es también memoria de los atentados que sufre (Jinkis, 2011: 215-216).

Esta tragedia de la memoria no solo encubre las diferentes maneras de sustraerse a los acontecimientos, sino, además, la insensibilidad del victimario que es incapaz de percibir a un “ser-en ‘común’” como la sensibilidad de la

víctima que en un principio lo percibió como un “ser-en ‘común’”, mas no como un amo.

Rara vez, la crueldad y la brutalidad de la existencia humana durante gran parte de la Historia, en particular las vinculadas a este tipo de tragedias, son temas que contenga el currículo escolar. Contrariamente, son muchos los textos escolares que mutilan, a partir del olvido, la memoria histórica.

Frank Chalk y Kurt Jonassohn así lo expresan en *Historia y sociología del genocidio*:

Las grandes masacres del pasado yacen detrás de una línea de telescopios diseñados para apuntar a las pruebas de que la justicia siempre prevalece. Según los libros de texto de escuelas y universidades, Atenas fue próspera, pero muy rara vez se habló de la masacre del pueblo de Milo (...) la suerte de millones de seres humanos que sufrieron muertes forzosas como civiles indefensos fue y seguirá siendo invisible (...) Nuestro estudio de la historia del genocidio y su olvido nos ha llevado a la conclusión de que, hasta hace muy poco tiempo, los académicos participaron de un proceso de negación autoimpuesta y penetrante (...) En la mayoría de las épocas de las cuales hay registros, fueron los vencedores quienes escribieron la historia de sus conquistas e incluso las víctimas de exterminios en masa aceptaron su suerte como el resultado natural de la derrota (Chalk-Jonassohn, 2010: 28-29).

Frente a la barbarie imperial y colonial, el sujeto políticamente emancipado se “posiciona” para ubicarse en la esfera existencial que convoca al “Otro”, que incluso resiste el juicio simplificador del “Otro” exigiéndole reconocimiento en la ardua tarea de resignificar el socialismo recuperando los valores del auténtico comunitarismo desde la inhibición de la dialéctica del deseo.

La de este sujeto político será una postura frente al mundo, pues sabrá el lugar que ocupa sin reparar en renunciamentos, pues es consciente de que su tarea es la de (con)formar colectivos que integren lo diverso, pero haciéndolo a partir del reconocimiento de la dialéctica entre un “yo” y un “tu” que se constituirán como una parte del “pueblo-principio”.

Cómo olvidar, en este sentido, las bellas y sabias palabra de Marcuse:

La canción de Orfeo pacifica al mundo animal, reconcilia al león con el cordero y al león con el hombre. El mundo de la naturaleza es un mundo de opresión, crueldad y dolor como lo es el mundo humano;

como éste espera su liberación. Esta liberación es la obra de Eros. La canción de Orfeo rompe la petrificación, mueve a los bosques y a las rocas, pero los mueve para participar del goce. (Marcuse, 1972: 158-159).

Esas palabras ensalzan formas de identificación, narración, memoria y proyección de la vida en común, desde la singularidad desde donde se comprenden y valoran los hitos que la tejen.

Posicionarse a favor de un proyecto multi(des)colonizador será lo que permita que la subjetividad política del “yo” se nutra en los aprendizajes del pasado y del “Otro”, sin que ello implique clausurar el sentido de la experiencia del porvenir, o sea, la capacidad de asumir un lugar desde donde se pueda contemplar la novedad y desde donde se intente comprender la diferencia. Por ello, el hecho mismo de “posicionarse” es, también, autoafirmación y apertura.

Y como un ser humano es mucho más que el cúmulo de circunstancias que lo condicionan, puede concebirse, imaginarse y “proyectarse” como sujeto de posibilidad. Al mismo tiempo, podrá conferir espacio a las promesas y no traicionarlas ni quedar prisionero del pasado.

Proyectarse es, por lo tanto, plantearse sueños (realizables) que pongan en tensión lo propio y lo extraño, favoreciendo la apertura de posibilidades que le den sentido a su identidad y a sus vínculos con la alteridad. Quien no se proyecta está condenado a la inercia psíquica del que no quiere ser. La proyección lo prepara para enfrentar la incertidumbre y la contingencia.

Cuando lo contingente es, por ejemplo, la situación de precariedad originada por la alienación y la rutina laboral, se impide una adecuada integración en la sociedad, pero cuando se llega al caso de los desocupados de larga data se produce la desposesión del “yo”, la muerte social.

Por este motivo, personalizar la proyección no significa reducir la lucha a la mera defensa de los derechos individuales, porque se trata ya de sortear la emergencia civilizatoria recuperando soberanía en todos los terrenos, aun sabiendo que no es nada fácil, pues los “Señores de Davos”, como los llama Augusto Boal, al igual que el Macbeth de Shakespeare también se proyectan, aunque lo hagan con el único propósito de seguir poseyendo a cualquier precio el poder total.

Como en esa obra de Shakespeare, el banquete final se colmará con los fantasmas de las víctimas de una larga fiesta macabra:

Un día, después del Banquete de Macbeth en Davos, ha de ser realizado el juicio de Nüremberg de la Economía Abstracta, y es bueno que los Señores de Davos, que, con sus plumas de oro, hoy firman sentencias de muerte, no digan mañana lo que dijeron los nazis delante del Tribunal que los condenó: 'Yo no sabía. ¿Había campos de concentración en mi país? Ah, yo no sabía' (Boal, 2001: 66-67).

Hoy, los "Señores de Davos" están entre los principales victimarios de la Humanidad. Son, al igual que los demás poderes coloniales e imperiales, responsables de que el cuerpo humano quede reducido a un cuerpo sufriente, pues cuando no se es un excluido del mercado se puede llegar a ser un desocupado emocional.

En el caso de los jóvenes, el encogimiento social de la existencia les hace portador del juicio estigmatizador de la sociedad de las NTIC, situación que les lleva a mal posicionarse frente a la violencia institucional, por lo que muchos de ellos terminan encerrados en guetos urbanos, en manicomios, prostíbulos o cárceles. Por otra parte:

Para el caso, la falta de trabajo o el hecho de un trabajo extremadamente precario crea las condiciones sociales para una crisis de la sensación de normalidad, de una reconducción de lo humano a las fronteras de lo normal. La angustia del ya no ser normal corresponde entonces a la pérdida de toda justificación de sí mismo (...) La vergüenza de ser frágil, que redobla la percepción negativa de la vergüenza por parte de otro, aísla al individuo al separarlo -en todo caso, potencialmente- de cualquier forma de vínculo amoroso o amistoso. La precariedad engendra así "la soledad doméstica". El hombre precario queda, en efecto, 'librado a sí mismo en un espacio de la cotidianidad' (Le Blanc, 2007: 126-127).

A toda persona, cualquiera sea la situación de vida en la que se encuentre y el clima epocal que le toque vivir, el respeto a la vida digna le proporcionará el deber incesante de preocuparse por todos los demás destinos humanos que hacen del compromiso solidario y fraterno una filosofía de la razón vital, en

especial cuando se trata de los más jóvenes... y así siempre, por febril que sea la existencia o imposible su destino humano. De allí que, (con)formarse como un sujeto político emancipado adquiere significación, porque:

No se resigna a aceptar un mundo fundado en los principios de la *pax americana*, ni en la existencia de códigos de ilegalidad e impunidad, ni en la naturalización de ciertas representaciones sociales mediadas por los oligopolios de la comunicación, estructurantes de mensajes destinados a promover la cultura de masas.

- Cualquier paso serio hacia la (des)colonización del poder tiene como uno de sus principales objetivos la disolución de la concentración del poder de toma de decisiones, o lo que es lo mismo, democratizar las zonas grises de la democracia.
- Los intelectuales orgánicos de la idea de América como una Patria Grande, sean escritores, músicos, politólogos o artistas plásticos, recuperarán matrices identitarias que permitirán, vía rearticulación de la memoria colectiva, devolverle sentido a un mundo desertificado por la cultura de masas.
- No podrá ser conjurado el nihilismo que conduce a

Las amenazantes derivas de la impolítica, de la antipolítica y de la despolitización (...) a menos que se afiance la dimensión propiamente política de la democracia como modo de determinación conflictivo de las normas de pertenencia y redistribución constitutivas de una ciudadanía compartida (Rosanvallon, 2009: 325).

- El futuro de la (des)colonización está ligado al vigor de una empresa colectiva, pues por marginal que pueda parecer, es la manera de revertir la “crisis de representación” que da lugar a lo que Walter Benjamin denominaba “nihilismo radical”. Un tipo de nihilismo que en la actualidad tiene sus gérmenes en la concepción liberal de la “democracia representativa”: una idea de gobierno que hoy no tiene rival en el mundo pero que suscita en casi todas partes fuertes críticas, ya que la práctica gubernamental se legitima a través de una “representación” que, vía delegación de poder mediante el acto procedimental de apelar a una

urna, no siempre ayuda “a superar la oposición entre ‘política de la fe’ y ‘política del escepticismo” (Rosanvallon, 2007: 303).

- Una política de la (des)colonización se funda en la negociación entre los derechos de la membresía plena y la puesta en escena de un sujeto que trasciende al “pueblo elector” y se constituye como parte del “pueblo principio”.

- Es perentorio subordinar la racionalidad económica a una racionalidad ecológica y social, aun sabiendo que tal enfoque “antropo-bio-político” es totalmente incompatible con el sistema capitalista y su ética, basada exclusivamente en la maximización del rendimiento y del beneficio.

- Se trata de articular el pasado-presente desgarrador de la civilización colonial con un futuro civilizatorio no colonial, y sería muy importante – aunque escandaloso para los “objetivistas”- posicionarse y proyectarse teniendo en cuenta la tesis VI de Benjamin *Conceptos de filosofía de la historia*: “articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como éste relampaguea en un instante de peligro” (Benjamin, 2006: 67).

- No hay “guerras justas”, ni siquiera “la menos fiable y extendida de todas, que se oculta bajo el nombre de globalización” (Odifreddi, 2005: 70). La guerra, por justa que sea, es la aceptación de la crueldad y la afirmación desesperada del terror. Pero además, es el mecanismo que inhibe la construcción del “ser-en común-con otro/a diferentes”.

- El nuevo sujeto político no será como Orestes, hijo de Agamenón y asesino de Clitemnestra, deberá estar más allá de la venganza. Si así no fuera, se eternizarían las palabras de *Las coéfaras*: “Pero es ley que las gotas de sangre vertidas por tierra exigen otra sangre”¹⁶, y esa sería la única respuesta posible al “dilema del pacifismo absoluto”.

- La producción de los grandes sueños movilizadores es la única que permite poner en movimiento a los pueblos, arrancarlos de sus rutinas y lograr que se proyecten, sin exaltaciones quiméricas ni ensueños místicos, hacia la reconquista de los *ur*-derechos.

¹⁶Cfr. en Esquilo: *Tragedias*: p. 176.

Estos son tiempos en los que lo viejo no termina de morir y lo nuevo no termina de nacer. Nuestra América tiene una oportunidad histórica de proponer sociedades inclusivas e igualitarias. Solo que esta tarea no será obra de los intelectuales institucionalizados que miran hacia el norte “desarrollado” intentando resolver dicotomías o realizando búsquedas metafísicas al interior del “pensamiento cero”.

No, de ninguna manera, parafraseando a Julio Cortázar, habrá de ser la obra de sujetos políticos conscientes de que la realidad no culmina en un libro sino en un “hombre nuevo” para quien los libros deberán culminar en la realidad. De allí que aquellos que se propongan civilizar la civilización, también deban preguntarse, como lo hace Luc Ferry:

¿Se trata tan solo de cuidar el entorno donde nosotros vivimos porque su deterioro podría afectarnos o, por el contrario, hay que proteger la naturaleza como tal, porque no es una materia en bruto, maleable a voluntad, sino un sistema armonioso y frágil, en sí mismo más importante y admirable que esa parte, a fin de cuentas ínfima, que representa en su seño la vida humana? (Despeyroux, 2008: 73).

Es hora de mostrar que la primera opción conserva la herencia del humanismo cartesiano -aunque muy alejada de la brutalidad del almirante Merino-; la segunda implica su reconsideración más radical.

Referencias Bibliográficas:

Agamben, Giorgio y Otros (2010), *Democracia, ¿en qué estado?*, Buenos Aires, Prometeo.

Allende, Isabel (2011), *Mi país inventado*, Buenos Aires, Sudamericana.

Arnold, David (1996), *The Problem of Nature: Environment and Culture in Historical Perspective*, Cambridge: University Press.

Ashley, Steven (2006), “Mach 3 Hubter-Killer. An Advanced Turbine Design for Versatile Missiles” en *Scientific American*.

Baudrillard, Jean y Morin, Edgar (2011), *La violencia del mundo*, Buenos Aires, Capital Intelectual.

- Benjamin, Walter (2007), *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar.
- Boal, Augusto: "El banquete de Macbeth", en *Otro mundo es posible-Foro Social Mundial-Porto Alegre 2001*, Entrevistas y compilación de Norma Fernández, Buenos Aires, Desde la Gente.
- Bourdieu, Pierre (2002), *Pensamiento y acción*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Chalk, Frank y Jonassohn, Kurt (2010), *Historia y sociología del genocidio. Análisis y estudio de casos*, Buenos Aires, Prometeo.
- Chomsky, Noam (2006), *Failed States: The Abuse of Power and the Assault on Democracy*, Penguin Books.
- Colombres, Alfredo (2008), *América como civilización emergente*, Buenos Aires, Catálogos.
- Comisión de Educación de la APDH [3ª Edición], *Discriminación. Un abordaje didáctico desde los derechos humanos*, Buenos Aires, APDH-INADI.
- Datri, Edgardo (Comp.) (2011), *Convivio 1: Una invitación a construir al "ser-en-común"- con otro/a diferente*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- _____, (Coord.) (2012), *Convivio 2: (Des) Colonización de los Derechos Humanos*, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO-Prometeo.
- Despeyroux, Denise (2008), *La escuela de los filósofos*, Barcelona, Océano.
- Devés Valdés, Eduardo (2004), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Buenos Aires, Biblos.
- Esquilo (1999), *Tragedias*, Barcelona, Edicomunicación.
- Fanon, Frantz (2010), *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.
- Galli, Carlo (2010), *La humanidad multicultural*, Madrid, Katz.
- García Márquez, Gabriel (2010), *Yo no vengo a decir un discurso*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Gómez, Ricardo (2004), *Neoliberalismo y seudociencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial.
- Gómez Aguilera, Fernando (2010), *José Saramago en sus palabras*, Buenos Aires, Alfaguara.
- Hobsbawm, Eric (1995), *Historia del Siglo XX*, Barcelona, Crítica.

- Jinkis, Jorge (2011), *Violencias de la memoria*, Buenos Aires, Edhasa.
- Latour, Bruno (2007), *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Le Blanc, Guillaume (2007), *Vidas ordinarias, vidas precarias: sobre la exclusión social*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Le Goff, Jean-Pierre (2009), *La barbarie edulcorada*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lizárraga, Fernando (2012), "Utopías, abundancia y socialismo", en Datri, Edgardo (coord.), *Convivio 2: (Des) Colonización de los Derechos Humanos*. Ed. Cit.
- Maciel, Nahuel (1992), *Gabriel García Márquez: el elogio de la Utopía*, Buenos Aires, El Cronista.
- Marx, Carl (1981), "Tesis sobre Feuerbach", en *Obras escogidas de C. Marx y F. Engels*, t. 1, Moscú, Progreso.
- Mészáros, István (2008), *El desafío y la carga del tiempo histórico*, Caracas, CLACSO.
- Mignolo, Walter (2010), *Desobediencia epistémica*, Ed. del Signo, Buenos Aires.
- Miró Quesada, Francisco (1986), "Ciencia y técnica [en América Latina]: ideas o mitoides", en Leopoldo Zea (Ed.), *América Latina en sus ideas*. México, UNESCO/Siglo XXI
- Morin, Edgar (2002), *Introducción a una política del hombre*, Barcelona, Gedisa.
- Odifreddi, Piergiorgio (2010), *Elogio a la impertinencia*, Barcelona, RBA.
- Onfray, Michel (2006), *La filosofía feroz*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Popper, Karl (1989), *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós.
- Rosanvallon, Pierre (2007), *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial.
- _____, (2009), *La legitimidad democrática*, Buenos Aires, Manantial.
- Sarmiento, Domingo F. (1948), *Educación popular*, Buenos Aires, Lautaro.
- Simonnet, Dominique (Comp.) (2004), *La más bella historia del amor*, Buenos Aires, FCE.

Thaa, Winfried (2001), "Lean citizenship": the fading away of the political in transnational democracy, *European Journal of International Relations*, vol. 7, nº 4.

Todorov, Tzvetan (2008), *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Trotsky, León (1977), *Terrorismo y comunismo: réplica a Karl Kautsky*, Madrid, Júcar.

Wallerstein, Immanuel (2006), *La decadencia del poder estadounidense*, Buenos Aires, Capital Intelectual.