

# Políticas de la memoria y emergencia social en América Latina. Imágenes de un pasado que cambia

Ana Copes

Facultad de Humanidades y Ciencias  
Universidad Nacional del Litoral  
anacopes@fhuc.unl.edu.ar

Guillermo A. Canteros

Facultad de Humanidades y Ciencias  
Universidad Nacional del Litoral  
guillecant@hotmail.com

## Resumen

Sobre las lógicas fundantes de la modernidad–colonialidad, el presente artículo trata cómo éstas se articulan en la larga duración, desde la conquista hasta el neoliberalismo. Se revisan los mecanismos de dominación en sus (re)formulaciones discursivas; la contradicción de revelar y negar la alteridad a un tiempo. Todo ello, a efectos de contrastar la propuesta de movimientos sociales emergentes en las últimas décadas del siglo pasado que utilizan la identidad y, de manera central, la memoria como estrategia para desnaturalizar la violencia epistémica que informa el sistema de percepción del mundo moderno. En los usos de la memoria se leen los dispositivos de control de la modernidad, y también las posibilidades de su desarticulación. Así, reconstruir las políticas de la memoria resulta central para comprender el diseño de alternativas de un *mundo otro*.

## Palabras clave:

discurso,  
modernidad/colonialidad,  
memoria, identidad.

## Abstract

On the foundational logics of the modernity–coloniality, the present article focus on how these are articulated in the long duration, from the conquest up to the neo-liberalism. The mechanisms of domination are checked in its discursive reformulations; the contradiction of the otherness is revealed and denied at the same time. All this, to compare the offer of social emergent movements in the last decades of Twentieth century that they use the identity and, in a central way, the memory as strategy to denaturalize the epistemic violence that informs the system of perception of the modern world. In the uses of the memory we can read the devices of control of the modernity, and also the possibilities of its breaking up. This way, to reconstruct the policies of the memory turns out to be central to understand the design of alternatives of a *different* world.

---

### Key words:

discourse,  
modernity/coloniality,  
memory, identity.

El espacio cultural, definido para el análisis como un cruce de múltiples categorías relacionales que implican los más diversos ámbitos disciplinarios, involucra en su productividad permanente de significaciones, múltiples voces y discursos, tanto aquéllos que revisten el carácter de «oficial» como los que surgen para subvertir, solapada o explícitamente, esa oficialidad.

Si se enfoca específicamente el espacio cultural latinoamericano, la complejidad de las relaciones resulta aún mayor. Éste, en tanto ámbito de la colonización, se configuró íntegramente en la dialéctica oficialidad–contraoficialidad, operando en ese proceso tanto la memoria colectiva

como la histórica. De allí, que la primera tarea sea seleccionar dentro de este universo tan vasto, aquellos espacios discursivos en los que interesa analizar particularmente la relación «articulación–desarticulación» de/los discurso/s del poder.

En el presente artículo se revisan los mecanismos de dominación en sus (re) formulaciones discursivas en el marco de las lógicas de la modernidad. En otras palabras, los distintos «ropajes» de que se inviste el poder desde la racionalidad fundante de la conquista al neoliberalismo triunfante en los 90. Todo ello, al efecto de contrastar finalmente la propuesta de movimientos sociales emergentes a partir

de las últimas décadas del siglo pasado que utilizan la identidad y, de manera central, la memoria como estrategia para desnaturalizar la violencia epistémica que informa el sistema de percepción del mundo moderno.

Dado que las políticas de la identidad están indeleblemente unidas a las de la alteridad, y éstas a los sistemas de exclusión de la modernidad/colonialidad, es que cobra relevancia para el ámbito latinoamericano que sean estos «otros» los que subviertan, desde esa misma condición, el orden social instituido, a través de propuestas tan innovadoras como la de Estados plurinacionales y plurilingües.

Las distintas discursividades en la larga duración dan cuenta de la moderna contradicción de revelar y negar la alteridad a un tiempo. La reflexión acerca del uso político de la memoria permite comprender cómo se construyeron y con qué proyecto, para definir en el presente una alternativa, un *mundo otro*.

## I.

Bajo el impacto de las corrientes del pensamiento contemporáneo, especialmente en sus líneas posestructuralistas y deconstruccionistas, las Ciencias Sociales experimentaron un giro epistemológico que obligó a redefinir tanto los sistemas conceptuales y categoriales que tradicionalmente sirvieron para otorgar a la esfera de *lo social* inteligibilidad, como las prácticas disciplinares en sí mismas.

Como parte de este proceso de refiguración de la teoría social (Geertz, 1991), la reflexión acerca del concepto de representación resulta central para comprender la crítica actual al proyecto de la modernidad —y a su ideología oculta, la colonialidad (Mignolo, 2005)—, ya que incorpora la problematización respecto de las nociones de *realidad* y *verdad*, claves en el proceso de consolidación del saber occidental como epistemología hegemónica y universal.

Representar la realidad ha sido una función que en la modernidad le tocó desempeñar, centralmente, al lenguaje. La confianza en su capacidad para denotar un orden empírico ha dado lugar a una idea tan fuertemente arraigada en la cultura occidental como es la de *mímesis* o reflejo, presupuesto epistémico sobre el que se fundaron las prácticas de las diferentes disciplinas para producir un saber pretendidamente *verdadero* y, por ende, *objetivo* y *universal*, acerca de lo *real*.

Sobre la base de su supuesta «objetividad» científica, ese saber fundado en la verdad convirtió a Occidente en un *locus de enunciación* privilegiado desde el que se determinaron todas las categorías de pensamiento y todas las clasificaciones del mundo (Mignolo, 2005), construyéndose así una versión de *lo real*, relativamente homogénea, universal y compacta: el relato legitimador del proyecto europeo de la modernidad.

Sin embargo, una nueva episteme comienza a configurarse cuando la concepción tradicional del lenguaje como «instrumento» para la designación de entidades independientes —«cosas» o «ideas» dotadas de un sentido previo a toda nominación lingüística—, es desplazada por aquella otra que ve en él la condición de posibilidad de *lo real*.

La intelección del objeto lingüístico como estructurador de la realidad lleva a las Ciencias Sociales a interrogarse acerca del saber científico y disciplinario como organizador del mundo a la vez que como «pliegue» arbitrario y coyuntural. Desde esta perspectiva, los discursos de varias disciplinas adquieren un carácter autorreflexivo, cuestionan conjuntamente los modos en que construyeron sus objetos de conocimiento —vinculados a la producción de imágenes sobre Oriente, África o Latinoamérica—, y la función desempeñada por este tipo de construcciones en la consolidación, durante la modernidad y con la expansión imperialista, de la cultura occidental europea como hegemónica.

Desde el supuesto eurocéntrico de que el conocimiento científico válido y legítimo se mide de acuerdo con parámetros occidentales, se advierte cómo han sido condenadas al campo de la *barbarie* todas aquellas comunidades y culturas que al no adaptarse a los valores «universales» de Occidente, fueron catalogadas como «otras».

La construcción europea de la alteridad instaló así ciertos dualismos persistentes

en las tradiciones occidentales como forma de ordenamiento político social para la dominación de todos los que fueron constituidos como «otros», cuya tarea ha sido hacer de espejo del «yo».

Dada la evidencia acumulada acerca del carácter construido del «otro», que ya no se define por reemisión a algún tipo de esencialidad previa, sino como una producción históricamente situada en el marco de una determinada cultura, resulta central para el análisis dirigir la interrogación hacia la peculiaridad de las estrategias y posiciones enunciativas desde las cuales éste ha sido creado, en virtud de que es allí donde la ideología se inscribe.

En tal sentido, conviene recordar que a partir de la publicación de *Orientalismo* (1978), el libro en el que Edward Said estudia las diversas formas textuales mediante las cuales Europa produce y codifica un saber sobre el Oriente, la tendencia a leer el discurso sobre la alteridad, no tanto en función de su referencialidad, sino como un dispositivo de la constitución *propia* del sujeto europeo que lo produce, se ha acentuado.

De este modo, cuando Tzvetan Todorov publica en el año 1982 *La conquista de América*, con el propósito de abordar allí el problema del «otro» desde una perspectiva semiótica, describe el conjunto de operaciones discursivas a través de las cuales los cronistas españoles dan inicio a la construcción de Europa/Occidente y «lo otro», del europeo y

del indio, desde la posición privilegiada del lugar de enunciación asociado al poder imperial.

Así, se vuelve legible cómo desde el espacio de enunciación los procesos de significación articulan las representaciones que regulan la percepción del «otro» desde la mirada excluyente del «yo». La alteridad resulta definitivamente asimétrica para con éste.

Si el lenguaje *dice* el mundo (*lo* constituye y *se* constituye *en*), ese «decir» es «ordenar», en su doble acepción: organizar la percepción y (uni)direccionalizar su lectura: el acto de nombrar produce la realidad del orden.

Asimismo, como preludeo al Quinto Centenario, el chileno Miguel Rojas Mix da a conocer en 1991 su ensayo *Los cien nombres de América*. En él, al igual que en el mencionado trabajo de Todorov, se advierte cómo todo nombre encierra un deseo de dominación o bien una promesa de liberación y, finalmente, cómo tras el acto de nombrar se esconde siempre una voluntad de poder.

Precisamente en ello se cifra la vigencia de recientes investigaciones vinculadas al ámbito de los estudios poscoloniales, posoccidentales y subalternos, y a las del denominado giro decolonial, las que parten de reflexionar acerca de la fuerza que tuvieron ciertos conceptos en la naturalización de las jerarquías instituyentes del orden social moderno, para así cuestionar las reglas del discurso colonial y sus

herencias epistemológicas en el campo de las ciencias sociales.

El caso del término «indio/s», nomenclatura que conmemora un error fáctico de Colón, se presenta al respecto como paradigmático. Más allá de su uso como categoría jurídica social durante la colonia, éste no designa ni una etnia, ni una clase, sino la identidad del vencido. De allí que deba señalarse cómo la constitución del sujeto colonial se opera mediante una nominación genérica que oculta tras de sí las diferencias originarias al reunir las bajo una misma rúbrica:

Así dejaron de ser abipón, aimará, apache, araucano, auca, azteca, bayá, botocudo, ciaguá, calchaquí, canchín, calpul, caluma, camahua, canaco, caracará, caracas, carajá, carapachay, carapacho, carriaco, caribe, cario, cataubas, cayapa, cayapo, cayeté, chaima, charca, charruá, chibcha, chichimeco, chontal, chuchumeco, chunchu, cocama, comenche, coronda, gandul, guaraní, iroqués, mapuche, maya, omagua, orejón, párpapo, patagón, payagua, puelche, quechua, querando, quiché, quichuá, siux, taino, tamanaco, tapuya, tolteca, tupi o yumbo. Así perdieron su identidad cultural y tribal, identificándose con el bárbaro: mismo nombre, mismo rostro, misma barbarie. (Rojas Mix, 1991:35)

Evidentemente, el valor del significante «indio/s» no reside en su capacidad para denotar las «diferencias», sino en el de

unificar mediante su reducción a la categoría abstracta de «lo diferente», una serie de grupos culturalmente heterogéneos que sólo comparten entre sí una condición: la de no ser europeos.

Considerado adecuadamente, este procedimiento conceptual revela el carácter etnocéntrico del pensamiento moderno que define al «otro» como poseedor de una carencia (no ser europeos), para operar por contraste un autorreconocimiento afirmativo del «yo» y de los valores culturales que éste representa.

La construcción de la alteridad hace al diseño de los sistemas de inclusión/exclusión por los que en definitiva se juegan las retóricas de la mismidad. Se trata pues de afirmar las diferencias para negarlas en el propio acto de enunciación; la lógica de la contradicción es la base de la validación de la modernidad y de la organización colonial del mundo a un tiempo. Homogeneizar es la estrategia clave: al hacerlo, las historias se invisibilizan y, de hecho, la alteridad epistémica de los pueblos no es reconocida. El «otro» es funcional para el sí mismo, ya que no es que interese el «otro», ni menos aún cómo conoce ese «otro»: dar a conocer al «otro» en tanto diferente e inferior habilita el carácter misional de la tarea del «yo»: evangelizar, civilizar, modernizar, desarrollar signan las discursividades por las que se vela la figura del colonizador.

Dado que las diferencias sólo existen dentro de la matriz occidental, ésta se

(auto)impone. Así se borra la historicidad del sujeto que enuncia, y lo enunciado se erige en la «verdad» trascendente y «universal». La cultura «propia» se naturaliza como «la cultura» y sus valores, como «los valores». En tal sentido, la dinámica cultural de la modernidad, a partir de los «grandes relatos»: la ciencia y la estética (y con ellas, la «verdad» y la «belleza»), articula una racionalidad cognitivo instrumental que legitima su dominación.

Uno de los valores centrales de la modernidad lo es sin duda el de igualdad. Pero esta igualdad sólo opera a partir de la segmentación/discriminación: borrar a todos «los otros», en definitiva a los «no yo», es la condición al mismo tiempo de la emergencia del «nosotros» en el que al «yo» sólo se suman los «otros yo». Así concebido, el universo se amplía en virtud de una restricción previa que expulsa a «los diferentes».

La igualdad es una de las categorías propias de la filosofía política, fundadora del discurso político de la modernidad. Se articula con el concepto de ciudadanía que acompaña el proceso de formación de los Estados-nación. Así, la noción de ciudadanía supone una regulación de los derechos, una vez discriminado —como se anotara— quiénes son los «iguales».

La modernidad avanza de la consecución del ideal de igualdad al del ejercicio de la ciudadanía. Sin embargo, sólo se trata de un cambio de ropaje: homogeneizar y discriminar siguen siendo los

procedimientos de base. Si ser ciudadano condensa en *el derecho a tener derechos*, ello se explica porque previamente ha sido recortado como un igual: varón, blanco, europeo, letrado.

A las tres grandes exclusiones del proceso europeo —las clases «peligrosas», las mujeres y los dementes—, América Latina añade una cuarta, de orden étnico: los pueblos originarios y los afroamericanos (Ansaldi, 1998a:2).

En el contexto latinoamericano, el proyecto «civilizador» desarrollado por las élites criollas durante la fase poscolonial, luego de la independencia ganada frente a España, reprodujo en todas sus dimensiones la lógica del colonialismo europeo. Es importante advertir, en tal sentido, que los mecanismos desplegados para tal efecto

no se redujeron a su componente técnico-instrumental (la economía capitalista, la burocracia del Estado-nación), sino que incluyeron también una racionalidad cognitiva, hermenéutica y estética desde la cual se articularon la mayor parte de las prácticas que configuraron a las actuales naciones latinoamericanas. (Castro Gómez, 1998:144)

Resulta apropiado en este punto señalar el papel desempeñado por la cultura a través del conjunto de narrativas que, desde el siglo XIX, articularon las representaciones respecto de «quiénes somos» los latinoamericanos en general, o los

ecuatorianos, mexicanos, argentinos, etc., en particular.

Desde el lugar de enunciación hegemónico que el saber «universal» europeo supone, los sectores letrados organizan el sistema de exclusiones y privilegios que los autoriza a tomar la palabra por «los otros», sin tener en cuenta su propia posicionalidad.

En la construcción de las naciones decimonónicas, la relación entre cultura letrada, nacionalismo y los discursos de la ciencia, la filosofía, la política o la literatura conforma una sólida estructuración que, potenciándose unos a otros, activa bajo «nuevas» nominaciones las siempre vigentes lógicas de exclusión.

Ancladas en la indudable capacidad de designación del lenguaje, la verdad, universalidad y objetividad que invisten los discursos propios del espacio de enunciación moderno, encuentran en el positivismo la posibilidad de sumar «evidencia científica» a la necesaria segmentación sobre la que se construyen las narrativas de la nación. Ahora bien, la científicidad de los argumentos está anudada desde un comienzo a la lógica colonial: en perspectiva, no constituye, estrictamente, una novedad. Lo nuevo, en todo caso, pasa por el impulso definitivo que, en cuanto a su validación, la racionalidad moderna obtiene al anudar su sistema de representaciones al de la *cultura científica* (Terán, 2004). Y es que inscribir en los imaginarios la equivalen-

cia: ciencia/ciencia positiva (asociación aún hoy circulante) resulta central para la legitimación del sistema de exclusiones sobre el que opera y —también y por lo tanto— de los enunciados que produce.

La retórica de analogías positivas que «traducen» la percepción del mundo social interviene decididamente en la configuración del capital simbólico. Una de las centrales, la sociedad en tanto organismo, conlleva la asociación del desarrollo y el progreso a la consecución de la salud y, complementariamente, la eliminación de las crisis, a la detección, diagnóstico y tratamiento de las patologías.

La articulación de lo social con lo biológico en el concepto de raza y su intersección con la categoría genérica (raza superior e inferiores, fuertes y débiles) sirve de base para reeditar el carácter misional del *locus de enunciación* (concentrado ahora en la elite): frente a una religiosidad jaqueada, el positivismo importa el organizador (civilizador) de la problemática social y política, el que «cura», en clave médica, la insalubridad de la nación.

Para ello, clasificar y jerarquizar (inherentes a todo sistema de percepción del mundo) se tornan las operaciones sobre las que «emergen» (con carácter necesario) las soluciones a los males que aquejan a la nación: asimilar y/o excluir. Se trata de respuestas variables, aunque conducentes a un único fin: prevenir (y/o curar) la salud de la nación eliminando sus amenazas. Con la animalidad como

piso y la humanidad por excelencia como techo (con mayor énfasis: europeo, blanco, positivo), la vieja carga que la expresión indios tiene desde la época de la conquista, se resignifica en un sentido aún más negativo.

Los intelectuales de los años veinte, en el siglo pasado, intentan una superación del liberalismo y el positivismo, al pasar de la clave somática a la cultural. «Espiritualización de lo racial», «mestizaje cultural», «crisol de razas», «pueblo» (mucho menos «ciudadanía») traducen en la nómina el esfuerzo por «incorporar» a los otros. Sin embargo, este asimilacionismo «inclusivo» y tranquilizadoramente culturalista, no desarticula las lógicas que ataca.

Es más, la de mestizo es una construcción desde el poder, desde el marco categorial y epistémico de la razón moderna. Dado que —como se ha visto— ser indio es menos que ser nada y para ser algo hay que dejar de ser indio, el mestizaje es la puerta para que el *ser no moderno* pueda entrar a la «civilización» (Dávalos, 2008); en todo caso, una revalorización —también legible en el indigenismo— que no desplaza el locus enunciativo. Y es que el problema indio no es racial o, mejor dicho, la exclusión que se soporta en la raza es un nuevo pliegue a la invisibilización ontológica y la desaparición política de la racionalidad colonial.

Una reedición de las lógicas homogeneizantes (y sus consabidas y conocidas consecuencias) tiene lugar en Estados

Unidos, a partir de la Segunda Guerra Mundial, a través de los Estudios Latinoamericanos, también llamados Estudios de Área. El latinoamericanismo, en tanto conjunto de representaciones sobre América Latina «producidas» desde las ciencias humanas y sociales en los ámbitos académicos, juega un sistema de disciplinamiento, bajo la faceta de apoyo científico a la política exterior norteamericana para que el «tercer mundo» transite hacia la modernidad sin dificultades. Diciéndose a sí mismo preservar las diferencias, la imagen global acerca de las sociedades de Latinoamérica se administra desde el centro para remarcar definitivamente su pertinencia periférica. El verdadero rostro de este «humanismo» de expertos es cuestionado por intelectuales críticos (Bhabha, Guha, Spivak, Said) que buscan superar la herencia colonial.

## II.

En el contexto de las sociedades latinoamericanas, las últimas décadas del siglo xx han estado signadas por los procesos de transición democrática y, simultáneamente, por la consolidación hegemónica del neoliberalismo en términos de paradigma económico, ideológico y cultural.

Analizar la eficacia de dicha hegemonía requiere de una actitud crítica frente a la larga tradición del pensamiento occidental que insiste en dividir en esferas los dominios del universo social, en tanto es sobre la base de esa separación que, en la

dinámica de la globalización neoliberal, el mercado se instituye como centro articulador de las diversas lógicas que regulan la vida en sociedad.

En tal sentido, más allá de que la modernidad concibiera a la economía como un dominio separado de *lo político* y *lo cultural*, su análisis no puede circunscribirse aún hoy al de un sistema de producción aislado, sino más bien al de una institución compuesta por sistemas de producción, poder y significación.

Sólo así se vuelve evidente cómo el neoliberalismo construye un metarrelato altamente tecnificado que —apoyado en la matematización de las reacciones del consumidor y de los usos alternativos de recursos escasos por parte del productor, en el marco de mercados eficientes y equilibrados— sustenta, dentro de esta matriz de pensamiento, el discurso del poder político.

De allí que el mercado no pueda entenderse actualmente como un mero lugar de encuentro entre oferentes y demandantes, ni tampoco ser visto como un simple espacio que permite el intercambio de bienes reales o simbólicos. En esta nueva deriva del liberalismo, éste se ha convertido en un *locus de sentido histórico*, que construye la racionalidad del sistema mundo (Dávalos, 2006:311–312).

Asimismo, la fuerza hegemónica del pensamiento neoliberal, su capacidad de presentar su propia narrativa histórica como el conocimiento objetivo, científico

y universal y a su visión de la sociedad moderna como la forma más *avanzada* —pero igualmente *normal*— de la experiencia humana (Lander 2005:16), se apoya en condiciones histórico culturales específicas. En efecto, la desaparición de las principales oposiciones políticas que enfrentó tradicionalmente la sociedad liberal —como consecuencia del colapso del «socialismo realmente existente» en Europa Oriental entre 1989 y 1991, incluyendo la caída simbólica del muro de Berlín, y la pérdida de protagonismo de la clase obrera y sus organizaciones—, así como el creciente poderío económico-militar de las sociedades industriales del norte, producto del derrumbe del bloque soviético, habilitaron el despliegue de una gran cantidad de operaciones políticas e ideológicas destinadas a consolidar la imagen de la sociedad liberal de mercado no sólo como un orden social deseable, sino además como el único posible.

Entre ellas, cabe destacar aquéllas tendientes a la promoción de la *derechización de la enseñanza de las ciencias sociales* (Ansaldi, 1997). Una de las primeras fue, como quedara evidenciado luego, la iniciada en el año 1989 por la fundación norteamericana John M. Olin a raíz de la publicación del artículo (luego libro) de Francis Fukuyama, un investigador de la Rand Corporation que, retomando las tesis del pensador francés Alexandre Kojève, proponía, desde el título mismo de su trabajo, el fin de la historia, para

de ese modo indicar que el liberalismo en su formato norteamericano era el sueño final de la libertad humana.

Resulta central la superposición de que el punto de llegada es a su vez el de partida, pero un punto de partida muy especial: *el único*, ya no existen alternativas. La concepción según la cual se trata hoy de un punto de llegada: sociedad sin ideologías, fin de la historia, del marxismo, del socialismo, descansa en el fuerte impacto que la «evidencia» de los hechos tiene en la construcción simbólica. Así, por ejemplo, la asociación privativa de la lucha de clases con estos regímenes, entre otras cuestiones, hace de su caída el argumento fundante de un legítimo y necesario liberalismo. La política ya no es necesaria: el mundo es, sin opciones, globalizado y universal.

Así, el neoliberalismo, mucho más que una teoría económica, debe comprenderse como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, esto es, como una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la *buena vida* (Lander, 2001:15).

En términos prácticos, ello se traduce en las políticas de ajuste estructural promovidas por el llamado Consenso de Washington (gobierno estadounidense, FMI y Banco Mundial). El lugar del Estado condensa el ideal del liberalismo: una mínima expresión, en que el eje de

la relación contractual entre el Estado y la sociedad civil se traslada a la de corporaciones e individuos (más que ciudadanos, consumidores):

Si [el mercado] es el locus de racionalidad, entonces es el Estado el que tiene que adecuarse al mismo, incluidos sus marcos institucionales, reguladores y normativos. La distopía del mercado como locus de racionalidad es la propuesta del Estado mínimo del neoliberalismo. (...)

Al constituir al mercado como un centro articulador de racionalidades, no sólo desaparece la planificación como posibilidad humana de controlar la producción y distribución de su propia riqueza, sino que en el campo analítico se evanesce la noción de lucha de clases y los conflictos por el excedente se someten al arbitrio de las leyes naturales de la economía. La hipótesis mistificante de la «mano invisible» sirve para encubrir de un manto metafísico las relaciones de poder que son inherentes a la lucha de clases. (Dávalos, 2006:311-312)

En el marco de la política global del liberalismo como única opción, se cumple la paradoja de que el retorno a un orden democrático no necesariamente supone la superación de mecanismos propios de regímenes autoritarios, que se invisibilizan como tales. La democracia profunda y legítimamente deseada deviene en incuestionable democracia. Y si bien estos adjetivos resultan pertinentes

para describir el pasaje, los verdaderos se eliden: liberal y capitalista. Repuestos, se evidencia la lógica perversa sobre la que se opera. La ahora incuestionable democracia liberal y capitalista, es *la democracia*. Y, por tanto, cualquier intento por cuestionar este orden social se estigmatiza como un atentado contra el orden democrático. De allí que la criminalización de la protesta se vuelva una acción genuina. Una democracia sin atributos, cuando se trata de liberal y capitalista, se vuelve discursivamente redituable, pues lo que se solapa son los mecanismos de exclusión y de desigualdad que le son propios. En este sentido, detrás de *la democracia* sin adjetivos se naturalizan y reproducen dichos mecanismos.

La fetichización de *la democracia* por parte, entre otros discursos, de las ciencias sociales, circunscribió el análisis a los aspectos institucionales (reduccionismo que, en perspectiva, se intenta justificar en el imperativo de consolidar el sistema en períodos de posdictaduras), obviando el recorte que en las políticas sociales supuso el Consenso de Washington. Así, la ciudadanía también se redujo, en este caso, a la jurídica: votar, expresarse libremente, elegir y ser elegido. La estrategia de superponer ciudadanía con ciudadanía jurídica no resulta inocente: sacó de escena a la ciudadanía social.

Lejos de la representación circulante de un Estado ausente, mínimo, en retirada, el Estado al servicio del capi-

talismo interviene decididamente en la implementación de las políticas de ajuste fundantes de las (invisibilizadas) lógicas de exclusión. Por consiguiente, durante el periodo de aplicación del programa neoliberal en América Latina:

La tensión entre capitalismo y democracia desapareció, porque la democracia [y el Estado] empezó a ser un régimen que en vez de producir redistribución social la destruye (...). Una democracia sin redistribución social no tiene problemas con el capitalismo; al contrario, es el otro lado del capitalismo, es la forma más legítima de un Estado débil. (De Souza Santos, 2006:75, citado en Borón, 2006:290)

Con la imagen de un Estado «en borramiento» y la ciudadanía limitada a lo jurídico, se explica que las responsabilidades de éste se limiten a proveer seguridad jurídica y atender a la propiedad privada. Es más, la correspondencia sobre la que descansa este esquema lo justifica. Hasta tal punto es eficaz que un rápido registro de las demandas del «ciudadano común» (más «mano dura», más cárceles, más policías...) se confunden con la de los sectores económicos más caracterizados del capitalismo.

En la misma dirección, el caro valor de la igualdad al estar restringido a lo jurídico, se convierte en una garantía efectiva por parte del Estado. La idea de que todos somos iguales y el Estado es el

garante, cierra la operatoria de la estrategia liberal: la igualdad está asegurada en el punto de partida, y la desigualdad, en todo caso, no tiene que ver con las responsabilidades del Estado, sino de los propios individuos. Así, un principio que significó un cambio de paradigma en momentos de la Revolución Francesa, deviene la consagración del *status quo*.

Ahora bien, mientras se vive la ilusión de la igualdad, lo que se experimenta es la desigualdad. Y es que la ecuación es inversa: la diferencia es constitutiva, el punto de partida nunca es el mismo, porque las personas no son iguales. Desmantelar el artificio de la igualdad es un primer paso en la construcción de democracia. Si como, de hecho, no todos somos iguales y la igualdad, por tanto, es una construcción, ésta no puede depositarse en los individuos. Detrás de la libertad de los sujetos, se soslaya el deber inherente al Estado: su participación en la construcción de ciudadanía, porque es ésta la que concede igualdad de derechos. Como ha señalado Hanna Arendt, la Ilustración lo vio al revés de cómo era: «Es la ciudadanía la que confiere igualdad, no la igualdad la que crea un derecho a la ciudadanía» (citado en Ansaldi, 1998b:23)

El panorama muestra la síntesis del ideal de la sociedad liberal: se licua la masa, se atomizan los sujetos, y se exorciza el fantasma de cualquier principio de organización que atente contra el orden.

La ciudadanía jurídica licua al ciudadano en mero votante, los partidos políticos se agotan en una gestión de cargos, y el movimiento obrero pierde entidad. En definitiva, «las políticas neoliberales (conservadoras) de los años 1990 han producido una brutal fragmentación social, traducida en ruptura de los lazos de solidaridad y exacerbación de las desigualdades sociales» (Ansaldi, 2007:100).

### III.

Frente a las consecuencias de recortar la ciudadanía en términos jurídicos, avanzar por sobre la descripción de la operatoria que la funda, impone el deber moral de reponer en la reflexión lo que se ha invisibilizado: toda ciudadanía, si es democrática, es ciudadanía social. La exclusión y la pobreza son compatibles sólo con una democracia política. Por tanto, sólo el pasaje de esa democracia formal y representativa a una participativa y social podrá asegurar ciudadanía democrática o, si se prefiere, ciudadanización de la ciudadanía, democratización de la democracia.

En la lucha por efectivizar dicho pasaje, no pueden dejar de considerarse los movimientos sociales como sujetos colectivos portadores de proyectos democratizadores innovadores, en el marco de un panorama regional signado por la desigualdad y la exclusión.

Sin embargo, caracterizar como *nuevos* a estos movimientos no sólo supone reconocer otros precedentes, tales como

el obrero, campesino o estudiantil, sino además procurar definir en función de ello el grado de continuidad o ruptura entre estas formas tradicionales de movilización social y las actuales.

Así, frente a la novedad que representan estos *nuevos* modos de movilización se han ido estructurando diversas respuestas. Una de ellas radica en la revalorización de la cultura y la afirmación de las políticas de la identidad de sus pueblos y sectores sociales. Afirmar las diferencias étnicas y de género juega un papel relevante en los movimientos indígenas y de mujeres. Ello comienza a ser valorado también por los viejos y los nuevos pobres. Su exclusión *de facto* de la ciudadanía parece estar induciéndolos a buscar construir otro mundo desde el lugar que ocupan, sin perder rasgos particulares. (Zibechi, 2003:186)

En este punto, conviene recordar que el reconocimiento de la diversidad cultural, del bi y multilingüismo, y de los derechos de los pueblos indígenas, formó parte de las reformas constitucionales en la década de los 90. Incluso se desarrollaron programas de apoyo a grupos indígenas con el auspicio del Banco Mundial y otras agencias internacionales. El multiculturalismo tendió a asumirse como una política general para el mundo, más allá de las tradiciones y especificidades nacionales. No obstante, ello integró las lógicas ya descritas: el señalado reconocimiento no es tal, sólo se trata de dar con cultura,

lo que se quita en el plano económico (ténganse presentes la no atención a los reclamos sobre tierras o recursos).

En momentos en que el discurso del multiculturalismo celebra las diferencias, con la pretensión del borramiento de las fronteras en el marco de una globalización creciente, es dable advertir que, paralelamente, existen fenómenos que hacen de la identidad una estrategia. Es decir, en esa exhibición de la diferencia se conjuga el *fin de las diferencias* y, por ende, de las fronteras. El mundo de la pluralidad encubre que se acciona sobre una única lógica, la del capitalismo; así, nuevamente el modo de conocer es uno y la diferencia se articula desde un solo lugar. La circulación de estéticas diversas (identidades estetizadas) no es incompatible con el mecanismo que gobierna en la base, el mercado. En contrapartida, a un tiempo, el recurso a la identidad como factor de cohesión política signa la innovación que comportan los movimientos sociales que interesan en su acción emancipatoria.

Particularmente, en aquellos que operan sobre la base de la revitalización de procesos identitarios con profundos contenidos étnicos, el hacer de la memoria resulta central para la actualización de los signos de la diferencia cultural, cifrados por la modernidad en los mecanismos de dominación y refuncionalizados ahora con un sentido inverso. Las políticas de la identidad operan, en este caso, a través de la afirmación contrastiva de la diferen-

cia: las antiguas marcas estigmatizantes (lengua, vestuario, entre otras) no son ya humillantes, sino motivo de exaltación. Los mecanismos de la memoria proveen en la selección del pasado lo que es de utilidad para accionar en el presente. Una vez más, éste se vuelve legible en dos dimensiones: la selección es significativa en sí misma, se articula en el sistema de creencias y necesidades de ese presente y lo marca al mismo tiempo.

En otras palabras, la identidad no es sustancia en componentes concretos, pero para señalar las diferencias los actores necesitan recurrir a elementos socialmente percibidos como significativos. Estos marcadores (Guerrero Cazar, Ospina Peralta, 2003) son características socialmente reconocibles que se han convertido, por circunstancias históricas en que la memoria juega un papel decisivo, en factores que permiten a los sujetos marcar su diferencia cultural. Ésta se convierte así en una reivindicación política.

Ahora bien, mientras se insiste en la revisión del pasado; la memoria, en tanto función discursiva, echa luz sobre dicha revisión: revela, en verdad, que éste cambia porque es el presente el que lo articula. Desde esta perspectiva, ya no se trata meramente de revisar las exclusiones del pasado y su continuidad o no, sino de comprender que ello es un acto político. Es evidente que los usos del pasado constituyen la dimensión estratégica para estos movimientos identitarios, ya que esos usos

ligados a las políticas de la identidad son necesariamente políticas de la memoria.

Conviene destacar una vez más la no esencialidad de las diferencias culturales: la diversidad es histórica, política, situada, conflictiva y procesual. Como se ha visto, puede utilizarse tanto para intentar subordinar y dominar a los grupos subalternos como para reivindicar los derechos colectivos de los mismos. La disputa por los sentidos no tiene un valor ético-político esencial, de ahí que la lucha por una contrahegemonía congruente con la emancipación que signa a estos movimientos, implique comprender cómo funciona contextualmente el poder clasificatorio de una hegemonía y cómo se puede contribuir a desmantelarlo.

Es en las últimas décadas, cuando las políticas neoconservadoras han destruido o están destruyendo, en proporciones diferentes según los casos, la ciudadanía (social, civil y política), que se reclama la ampliación de la misma o, mejor aún, se cuestiona la ciudadanía moderna en tanto encierra la exclusión de las diferencias y de los diferentes por reducción al modelo del ciudadano ideal (Ansaldi, 1998: 44). Como se describiera, la racionalidad homogeneizante constitutiva del Estado moderno es incompatible con otras racionalidades; la aceptación de las diferencias se da dentro del marco categorial que ese Estado funda. Reconocerlas, pero no en una relación simétrica, significó asimilación y no integración.

Si, como es sabido, la eficacia de la dominación reside en que los conceptos, categorías y perspectivas de la modernidad (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se traducen en las reglas del juego para pensar el mundo, neutralizar ese poder supone una insurgencia que socave los presupuestos epistémicos sobre los que descansan dichas reglas. Paradójicamente, y puesto que es condición de la hegemonía, esa desarticulación sólo puede hacerse utilizando los mecanismos y las categorías del discurso dominante.

Con las mismas armas: la memoria, la historia, los saberes eurocéntricos, que estuvieran al servicio de la colonialidad, estos movimientos inscriben el llamado giro decolonial al imprimirles otro sentido. En la deconstrucción de los modos de percepción sobre los que se apoya el sistema-mundo moderno se cifra el cambio. Este es el primer paso para una transformación real, en la medida en que comporta una mirada epistémica diferente.

Las propuestas de Estados plurinacionales en Bolivia y Ecuador, la intelección de que la unidad no tiene por qué ser homogénea, ni la diversidad desintegración, dan cuenta de la importancia de defender «otro tipo de unidad en la diversidad, que no sea simplemente aceptada, sino celebrada» (De Souza Santos, 2008).

Las demandas de democracias comunitarias y participativas de estos Estados plurinacionales y plurilingües sobrepasan la condición étnica, para definir un pro-

grama revolucionario en lo social y en lo político. El carácter antisistémico de estos movimientos «constituyen tanto una crítica de la regulación social capitalista, como una crítica de la emancipación social socialista tal como fue definida por el marxismo» (De Souza Santos, 2001:178).

Estos aportes imponen una renovación al conocimiento de lo social —hecho a la diferencia, el movimiento, la mezcla, el conflicto, los desconocimientos o invisibilidades— y colocan en primer plano la tensión que vincula los derechos reconocidos con los que pugnan por ser reconocidos. Éste es un dato central para toda cultura, y en el caso latinoamericano es la búsqueda de *nuevas producciones de sentido*, para reconfigurar los mapas de la memoria, los territorios de las acciones y los dibujos de la esperanza.

Desnaturalizar los modos de clasificar lo real de la modernidad no puede hacerse sin una exploración dialogada con los procesos empíricos. La crítica a la modernidad es un proyecto; ello no significa que los mecanismos de dominación no sigan activos, ni que con sólo advertir que las categorías (nación, Estado, democracia, ciudadanía, clase...) son construcciones, éstas dejen de ser operativas para explicar la regulación de los sujetos.

En igual sentido, no se puede concebir una democracia participativa, es decir,

«otra democracia», sin pensar en «otros sujetos», distintos del individuo abstracto del liberalismo. Sin embargo, la idealización de los múltiples sujetos subalternos (la reedición del *buen salvaje*) es un riesgo que debe advertirse, así como también el de homogeneizar los movimientos sociales obviando sus propias contradicciones.

En la historia latinoamericana, los movimientos instituyentes o emancipatorios pugnan por su visibilidad y reconocimiento desde el momento mismo del contacto cultural entre europeos y amerindios, y se complejiza con la influencia de las poblaciones provenientes de África. Hay rebeliones de unos y otros de los sometidos y esclavizados a lo largo de varios siglos.

Más allá de los logros conseguidos y por alcanzar, lo distintivo de estos nuevos movimientos vuelve significativa su emergencia. Dado que no existe una práctica humana que no sea una práctica de significación, centrar la disputa *en y por* el espacio simbólico, y no ya en esferas particulares, constituye el salto cualitativo de éstos. Se trata de una idea revolucionaria, de un proceso social total, de un *ir por el todo*, en el que la cultura es una trama donde se dirimen los conflictos sobre desigualdades, sus legitimidades y las posibilidades de sus transformaciones futuras.

## Bibliografía

- ANSALDI, Waldo (1998a). «No por mucho pregonar se democratiza más temprano. La aplicación singular de los principios universales.» En <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal>. [Originalmente presentado en el *III Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha (ANPHLAC)*]. Brasil: Universidad de São Paulo.
- ——— (1998b). «Disculpe el señor, se nos llenó de pobres el receptor.» En <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal> publicado originariamente en *Estudios Sociales*, n° 14, Primer Semestre. Santa Fe, Argentina: UNL, pp. 43–71.
- ——— (1999). «Más allá del Mercado. La cuestión de la constitución de una ciudadanía democrática en la agenda del 2000.» En *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*. Buenos Aires.
- ——— (2007). «La democracia en América Latina, un barco a la deriva, tocado en la línea de flotación y con piratas a estribor. Una explicación de larga duración.» En Ansaldo, W. (dir.). *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*. Buenos Aires: FCE.
- BORÓN, Atilio (2006). «Crisis de la democracia y movimientos sociales en América Latina: Notas para una discusión.» En *Revista Observatorio Social de América Latina*, año VII, n° 20. Buenos Aires: CLACSO, pp. 289–304.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (1998). «Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón.» En Castro Gómez, S. y Mendieta, E. (eds.). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Porrúa.

- DÁVALOS, Pablo (2006). «Movimientos sociales y razón liberal: los límites de la historia.» En OSAL, *Observatorio Social de América Latina*, año VII, n° 20. Buenos Aires: CLACSO.
- ——— (2008): «Las luchas por la educación en el movimiento indígena ecuatoriano.» En Gentili, P. y Sverdllick, I (comps.). *Movimientos sociales y derecho a la educación*. Buenos Aires: Fundación Laboratorio de Políticas Públicas.
- DE SOUZA SANTOS, Boaventura (2001). «Los nuevos movimientos sociales.» En OSAL, *Observatorio Social de América Latina*, n° 5. Buenos Aires: CLACSO, setiembre, pp. 177–183. Versión electrónica en <http://168.96.200.17/ar/libros/osal/osal5/debates.pdf>
- ——— (2008). «Bolivia y Ecuador. Estados plurinacionales y constituyente.» En *Referencias*, año 5, n° 24. Argentina: LPP, Laboratorio de Políticas Públicas.
- GEERTZ, CLIFORD y otros (1991). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.
- GERRERO CAZAR, Fernando y OSPINA PERALTA, Pablo (2003). *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- LANDER, Edgardo (2011 [2000]). «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.» En Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Ciccus–CLACSO.
- MIGNOLO, Walter (2005). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- ROJAS MIX, Miguel (1991). *Los cien nombres de América*. Barcelona: Lumen.
- SAID, Edward (1978). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- TERÁN, Oscar (2004). «Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880–1900.» En Terán, O. (coord.). *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- TODOROV, Tzvetan (2008 [1982]). *La conquista de América. El problema del otro* (2ª ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- ZIBECCHI, Raúl (2003). «Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos.» En OSAL, *Observatorio Social de América Latina*, año 4, n° 9. Buenos Aires: CLACSO, pp. 185–188.