El otro como yo

Para una antropología de la alteridad. Historia y retos

Miguel Ángel Perera

Universidad Central de Venezuela
Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico

Ciencias Económicas y Sociales

Copyright, 2018
© Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico,
Universidad Central de Venezuela (CDCH-UCV)

Autor:
Miguel Ángel Perera
pereramiguel46@gmail.com

Título:
El otro como yo. Para una antropología de la alteridad. Historia y retos

ISBN: 978-980-00-218-6
Depósito Legal: lfx15720156103937

Coordinador Editorial:
Glisell Bonilla
Coordinador de Producción:
Levi Galindo
Corrección de textos:
Nora López
Diagramación:
Margarita Páez-Pumar

Todas las obras publicadas por el CDCH-UCV son sometidas a arbitraje.

Perera, Miguel Ángel.
El otro como yo: para una antropología de la alteridad: historia y retos / Miguel Ángel Perera. -- Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2018. -- (Colección Estudios)

ISBN 978-980-00-218-6
D.L.: lfx15720156103937

1. Alteridad (Filosofía). 2. Antropología. 3. Filosofía y religión. I. Título. II. Serie.

128
P437



Licencia Creative Commons BY-NC-ND (Atribución, No Comercial, Sin Obras Derivadas) 4.0 Internacional.

El otro como yo. Para una antropología de la alteridad. Historia y retos.
Abordar el tema con la amplitud propuesta por el autor exige por instantes que incurra en generalizaciones. De forma clara expresa la posición de un humanista ateo frente a temas tan delicados como las creencias religiosas. La *alteridad*, del latín *alteritas*, es la condición de ser del *otro* desde la perspectiva inevitable del *yo*. La *alteridad* supone también el esfuerzo, mayormente fallido, de ponerse en el lugar del *otro* y relativizar la perspectiva propia con la ajena. Cualquier conocimiento o reflexión teórica sobre el *otro* es antropológica, ontológica y especular. Fue en Occidente donde se hizo disciplina académica, y para liberarse de la experiencia sensorial y de la subjetividad que envuelve el nacimiento del *otro* adoptó un método: el de las ciencias experimentales. Las coordenadas histórico-geográficas se nos presentan como dimensiones para aclarar distancias entre la teoría y los eventos. El libro inicia su recorrido por la historia a partir de los textos fundacionales de las principales corrientes religiosas y filosóficas del mundo hasta llegar a los enfrentamientos políticos-religiosos actuales, siguiendo las tres mayores corrientes en las que Occidente ha inscrito las *alteridades*: el orientalismo, el americanismo y el africanismo. La única aspiración de esta obra es que sirva de consulta, que suscite dudas, clarifique y ayude a una comprensión mayor sobre los temas de actualidad relacionados con la *alteridad*, con el *otro* y con el hacer antropológico.

Miguel Ángel Perera. Profesor titular jubilado desde 1997, es autor, coautor o editor de unos 80 artículos y libros entre los que destacan los siguientes: *La mirada perdida. Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI* (1994), Monte Ávila Editores; *Amazonas. Modernidad en tradición* (1995), Cedeal, Madrid; *Salud y ambiente. Contribuciones al conocimiento de la antropología médica y ecología cultural en Venezuela* (1997), FACES/UCV; *Oro y hambre. Antropología histórica y ecología cultural de un malentendido. Guayana siglo XVI. 1498-1597* (2000), FACES/CDCH; *La provincia fantasma. Antropología histórica y ecología cultural de una rapiña. Guayana siglo XVII. 1598-1704* (2003), CDCH/UCV; *El Orinoco domeñado. Frontera y límite. Antropología histórica y ecología cultural de una colonización breve e inconclusa. 1704-1817* (2006), CDCH/UCV; *Los aborígenes de Venezuela*. Volumen II (2008), Monte Ávila/IVIC/FLSCN; *Los aborígenes de Venezuela*. Volumen III (2011), Total/FLSCN. En el campo de la antropología política publicó en 2009 *La patria indígena del Libertador. Bolívar, bolivarianismo e indianidad*, Random House Mondadori y en 2012 *Venezuela. ¿Nación o tribu? La herencia de Chávez*, CDCH/UCV. Dedicado la mayor parte del tiempo al bricolaje, la fotografía y la escritura, ha publicado cuatro novelas: *Antropofágicas*, *Resurrección*, *Las bulas del Obispo* y *Los cangrejos bailan pegaos*, las cuatro recreadas en temas nacionales marcadamente antropológicos.

COLECCIÓN ESTUDIOS

Miguel Ángel Perera

El otro como yo
Para una antropología de la alteridad
Historia y retos

Universidad Central de Venezuela
Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico
Caracas, 2015

ÍNDICE

A MANERA DE PRÓLOGO 15

CAPÍTULO UNO
EL SURGIMIENTO DEL *OTRO* Y EL DISCURSO DE LA *ALTERIDAD* 19
La construcción del *otro*: ¿espontaneidad o proyecto deliberado? 19
El *otro*. La captación acrítica del mundo. La conciencia de sí 22
La *alteridad*. Entendimiento y autoconciencia 24
La *alteridad* como teoría antropológica. Fundamentos y propuestas 24
Las visiones de la *alteridad* 26
La *alteridad* en la teoría del conocimiento 28
Memoria colectiva, *alteridad* e identidad 31
La *alteridad* en el mundo globalizado 35

CAPÍTULO DOS
LOS MONOTEÍSMOS ABRAHÁMICOS O SEMÍTICOS UNA LECTURA ANTROPOLÓGICA DE LOS TEXTOS BÍBLICOS . 37
Introducción 37
La idea de un Dios único 39
La tradición judaica. Las obras y escritos fundacionales. El Pentateuco o Torá 40
El Tanaj o los libros proféticos de origen divino 46
El Dios y la *alteridad* judía 48
La tradición cristiana, el Nuevo Testamento 50

El Dios cristiano 53
El Corán 57
Otras consideraciones en torno al Corán 66
Allāh, el Dios del islam 69
Un corolario sobre el monoteísmo 71

CAPÍTULO TRES
LOS POLITEÍSMOS. LOS PANTEÍSMOS CIVILIZATORIOS MEDITERRÁNEOS 75
Naturaleza del politeísmo 75
El panteón egipcio, ¿politeísmo, henoteísmo o animismo? 78
Tolerancia religiosa y *alteridad* en el Imperio egipcio 83
El politeísmo y la religión de la Grecia clásica 85
Oráculos y mitología 88
Religión y filosofía 89
El período cosmológico, embrión de la filosofía occidental 90
La *alteridad* en la Grecia antigua y clásica 92
El politeísmo griego y el naciente cristianismo. Tolerancia e ingratitud 93
El mundo religioso de la Roma antigua e imperial 94
Ciudad, republicanismo y derecho romano 96
Sincretismo, tolerancia y alteridad 97

CAPÍTULO CUATRO
LOS PANTEÍSMOS CIVILIZATORIOS DEL LEJANO ORIENTE, AVATARES Y GRANDES MAESTROS 103
La *alteridad* total 103
El hinduismo 104
Características socioantropológicas del Sanátana Dharma 104
Aspectos escatológicos fundamentales del Sanátana Dharma 106
Los Vedas, las sagradas escrituras 108
Alteridad y tolerancia en el hinduismo 111
Hinduismo y guerra 113
Buddha "el Iluminado" 115
Alteridad y guerra en el budismo 117

El *tao* de Lao-Tsé y Chuang-Tzu 118
Taoísmo y alteridad en el arte del buen gobierno 120
Kung-Fu-Tsú. Confucio y las *Analectas* 121

CAPÍTULO CINCO
LOS HEMOPOLITEÍSMOS CIVILIZATORIOS AMERICANOS
EL PAGANISMO Y EL ANIMISMO UNIVERSAL 125
Los centros civilizatorios americanos: islas en el tiempo 125
Mayas y aztecas. En manos de los dioses 127
Holocaustos y *alteridad* 130
El incario. El Tahuantinsuyu 133
La *alteridad* en el incario 135
Notas finales sobre la *alteridad* en los centros civilizatorios americanos 136
El animismo y paganismo universal 137
Animismo y *alteridad* en las tierras bajas tropicales americanas .. 139
Reinos y tribus del África subsahariana y otros pueblos distantes 140
La *alteridad* en el animismo y paganismo 143

CAPÍTULO SEIS
EL VIEJO MUNDO Y LA APERTURA REAL E IMAGINARIA
DEL ORBE 147
La construcción de las *alteridades* en el Viejo Mundo 147
Y el *lato* se hizo *longo*. Historia e historiadores del mundo antiguo ... 148
Los mil y un *otros*. De Alejandro a Marco Polo 159
El *Pseudo Calístenes*, obra ecuménica. La fusión de los *otros*
en la fantasía 161
El Medioevo fantástico. Los viajes maravillosos de Brandan,
los franciscanos, Marco Polo y Mandeville 166
La *Navigatio Sancti Brandani*: el periplo legendario de san Brandan 170
Los viajes misionales al Lejano Oriente 173
Marco Polo y el *Libro de las maravillas* o *Libro del millón* 176
John de Mandeville y sus *Viajes* o *Tratado de las cosas más*
maravillosas y notables que existen en el mundo 180

El *otro* como monstruo en la tradición medieval y en el Renacimiento 183
La universalidad de la esclavitud. El *otro* como subordinado e inferior en el mundo antiguo y medieval 185
La esclavitud. El "racialismo" medieval como protorracismo 188

CAPÍTULO SIETE
***ALTERIDAD* Y PODER EN LA CULTURA OCCIDENTAL** 191
La *alteridad* como dominación 191
La *alteridad* en el discurso de la Ilustración 192
El hombre como animal o el racialismo como ciencia ilustrada 198
La Ilustración en la conformación de los imperios occidentales 204
El racismo como *alteridad* en la ideología de dominación 206
Racismo y tendencias racistas allende Occidente. Algunos ejemplos 210
Racismo, imperialismo y colonialismo 218
Los racismos europeos (Francia, Alemania e Inglaterra) hacia una ideología del imperialismo 219
La ideología del imperialismo colonialista 223
Los imperialismos continentales 225
Los "ismos" sobre los *otros:* escuelas y secuelas del pensamiento imperialista-colonial 229

CAPÍTULO OCHO
DE ORIENTE AL "ORIENTALISMO" 233
La naturaleza del "orientalismo" moderno 233
El orientalismo como escenario 237
El Medio Oriente 237
La India británica 245
La China imperial 256
Indonesia, Indochina y Filipinas, migajas del Pacífico 263
El Oriente Cercano y Medio como escenario y enfrentamiento entre doctrinas reveladas 271
Oriente: cruce de campañas 272
La penetración del orientalismo en el mundo islámico 281
Creación cultural europea y "orientalismo" 282

CAPÍTULO NUEVE
EL AMERICANISMO DE LAS DOS AMÉRICAS 287
Las miradas cruzadas 287
La mirada europea 289
El amerindio para España, la madre denostada 289
Epistemología de un hallazgo*:* la *otredad* amerindia 290
El amerindio, ¿hombre libre o esclavo? La disputa jurídica 299
El americanismo europeo no español. De la "Francia Antártica" a la Ilustración 303
La Ilustración y la división de América 306
El americanismo de la América sajona 311
El expansionismo continental 315
La *alteridad* americana para los intelectuales y políticos criollos de los EE. UU. 317
El americanismo de la América hispana 321
La *alteridad* americana para los intelectuales y políticos criollos de Iberoamérica 322
Hacia una síntesis contrastada de los americanismos 330

CAPÍTULO DIEZ
EL "AFRICANISMO" EUROPEO Y AFRICANO 333
Introducción 333
Breve historia de un continente despojado 333
La Conferencia de Berlín y el reparto de África..... 338
Motivación ética de la repartición 340
El Congo Belga, ejemplo de genocidio eficaz 341
La conquista del África blanca 342
El racismo árabe en el África blanca 349
Evolución de la colonización en África negra: del negro despreciado al negro útil 350
La emancipación política del África negra 352
El africanismo europeo como racismo popular 362
El racismo en textos escolares del África colonial 364
La negritud como racismo reactivo 367

CAPÍTULO ONCE
LA *ALTERIDAD*: ¿DE LA DOMINACIÓN A LA LIBERACIÓN? 373
La *otredad* humillada. De la liberación a la revancha 373
La visión negra de los blancos 374
La visión islámica sobre Occidente 378
Los occidentales para el Lejano Oriente 383
El alienígena visto por el amerindio 389
Las doctrinas occidentales anticoloniales 392
Perspectivas del socialismo en la construcción de nuevas *alteridades* 393
El discurso antropológico y la defensa de la *alteridad* 397
La *alteridad* como praxis para la dominación..... 398
Los perfiles "liberadores" de la *alteridad* 400
Las trampas o limitaciones de la *alteridad*. La praxis antropológica: ¿muerte o renacer? 403

CAPÍTULO DOCE Y *POST SCRIPTUM*
LA *ALTERIDAD* DE LA POSMODERNIDAD. ¿DE NUEVO COMO AL PRINCIPIO? 409
Introducción 409
El *Imperio Absoluto* a la carga 412
El terrorismo y el *Imperio Absoluto*: nueva forma imperialista de dominación 413
El miedo a los débiles y minoritarios 414
La justa guerra, Juan Ginés de Sepúlveda y el 11 S 417
Bush: el Imperio como mandato ético 421
Michael Walzer, teórico moderno de la justa guerra 424
El islam revolucionario 428
Chiitas y sunitas 431
El islam frente al mundo y Europa: un contencioso sin resolver 435
De vuelta al origen: las tierras sagradas. Judea y Palestina. Un nudo gordiano sagrado 439
El pueblo judío: ¿cenicienta de la historia o manzana de la discordia? 442

BIBLIOGRAFÍA 447

A MANERA DE PRÓLOGO

La *alteridad*, del latín *alteritas,* es la condición de ser del *otro* desde la perspectiva inevitable del *yo*. En el sentido filosófico, el término se utiliza para denominar el descubrimiento que nos supone conocer la concepción del mundo y los intereses del *otro*. La *alteridad* supone también el esfuerzo, mayormente fallido, de ponerse en el lugar del *otro* y relativizar la perspectiva propia con la ajena.

El *otro* es y será siempre una proyección de mi *yo*, desde el momento en que lo nombro, lo defino y lo caracterizo a partir de mi experiencia. Lo que hace interesante esta tautología, y en alguna forma justifica este ensayo, es que el *otro* como *yo* no se ha construido como un igual, lo que le habría ahorrado a la humanidad algunos de sus muchos problemas, sino, por el contrario, como diferencia y desigualdad; como discurso excluyente, discriminador o dominador.

Cualquier conocimiento o reflexión teórica sobre el *otro* es antropológico, ontológico y especular. En ese esfuerzo, la antropología terminó transformando al *otro* en *alter*, construyendo diversos discursos, entendidos como los lugares de encuentro del lenguaje (percepción o valoración generalizada) con la ideología (aparato de justificación, reproducción y dominación) (Méndez 2006).

Aunque el reconocimiento y valoración del *otro* es un fenómeno universal que ocurre en tantas direcciones como colectivos humanos podamos imaginar, fue sólo en Occidente donde terminó haciéndose disciplina académica, y solo allí, para tratar de liberarse de la experiencia sensorial y de la subjetividad que envuelve el nacimiento del *otro,* adoptó un método: el de las ciencias experimentales.

Las reflexiones que nos proponemos hacer en este ensayo escapan del área de interés de otras expresiones del saber, con algún desacierto llamadas antropológicas, tales como: la antropopaleontología, la antropología física, la arqueología o la ecología cultural, ciencias en las que

si bien el hombre juega un papel primordial, representan aventuras del pensamiento humano en estrecha vinculación con las ciencias naturales en cuanto a sus métodos y técnicas. Ramas para las que el hombre es básicamente un sujeto unidimensional; una especie animal de la que se estudian aspectos concretos de la fisiología o comportamientos. Sobre la base de este criterio, también deberíamos considerar antropológicas la medicina, la arquitectura, farmacia, botánica y muchas más, pues, en suma, todas estas disciplinas tienen al hombre como epicentro de su interés y razón de su acción. Nuestras reflexiones se centran en el hombre *per se*, hacedor de cultura y productor de conocimientos, y muy en particular en los mecanismos que lo llevan a conocer al *otro* y reconocer su *alteridad*.

De manera de hacer menos árido el camino y ofrecer algunas luces en la pista por donde discurre el conocimiento inagotable de ese "objeto" que es el *otro*, las coordenadas histórico-geográficas se nos presentan como dimensiones inestimables para acortar distancias entre la teoría y los eventos, tal fue la intención y recurso utilizados por Sahlins (2007:59) para intentar escribir una historia antropológica. Menos ambicioso y con muchos menos recursos, nuestro propósito es abordar el tema de la *alteridad*, según lo enuncia el título de este ensayo, como un aporte para una antropología sobre la *alteridad*, remarcando los retos culturales y políticos que entraña el reconocimiento del *otro*, en un recorrido por la historia a partir de los textos fundacionales de las principales corrientes religiosas y filosóficas del mundo hasta los enfrentamientos político-religiosos actuales.

Para recorrer los vericuetos históricos y geográficos de la *alteridad* se nos impuso la necesidad de comenzar señalando las generalidades conceptuales y teóricas que se asumen en el estudio de este tema y la importancia de los procesos mentales que perpetúan en la memoria colectiva la aparición y evaluación del *otro*. Los tres procesos más elementales que intervienen en su evaluación y asimilación nos llevan a captarlo inicialmente como *alter cultural* (etnografía); posteriormente como singularidad entre distintos *otros* (etnología); y finalmente como sujeto de la esfera ética respecto al ejercicio político de la antropología en tanto actividad comprometida en la defensa de la *alteridad* y en la tarea del ejercicio práctico de sus saberes teóricos.

Cumplida esta meta, los capítulos siguientes hasta el *post scriptum* representan una narración histórica de la *alteridad* fijada en diferentes momentos y eventos históricos y a partir de las tres mayores corrientes en las que Occidente ha inscrito las *alteridades*: el orientalismo, el americanismo y el africanismo.

Nuestra única aspiración es hacer de este un texto de consulta que suscite dudas, clarifique y ayude a una comprensión mayor sobre los temas de actualidad relacionados con la *alteridad* y el quehacer antropológico, pero sobre todo para que en estos años difíciles por los que transita la vida política de nuestro querido país, el tema de la *alteridad* sirva como epítome para comprender que asumir la *alteridad* es saber tolerar, dialogar, estar conscientes de que nadie es dueño de la verdad, porque simplemente la verdad no existe.

El autor

CAPÍTULO UNO

EL SURGIMIENTO DEL *OTRO* Y EL DISCURSO DE LA *ALTERIDAD*

LA CONSTRUCCIÓN DEL *OTRO*: ¿ESPONTANEIDAD O PROYECTO DELIBERADO?

Es un axioma antropológico, de corte levistrossiano, afirmar que la domesticación del fuego condenó al hombre a la cultura, y la percepción de su finitud a la religión; en consecuencia, no sería descabellado añadir que el conocimiento del *otro* lo condujo a la guerra y la conquista.

La idea o imagen del *otro* es tan vieja en el tiempo como la asunción de la muerte. La construcción del *otro* es, sin lugar a dudas, una de las primeras y más universales recreaciones epistémicas del hombre, una necesidad tan impostergable como espontánea que nos pone en las puertas del que podríamos considerar el proceso gnoseológico más amplio e inacabado del ser humano. Para Piaget (1973:7) las diferentes epistemologías comparten el postulado de que el conocimiento es un hecho y que las primeras imágenes, aunque espontáneas y naturales, se produjeron con arreglo a un "algo" que llamamos cultura[1]. El conocimiento sobre el *otro* termina por hacerse experiencia al transitar por un largo camino de validaciones que implican el desapego de sus entornos más cercanos, acompañado por una expansión de los horizontes físicos y mentales. Estos procesos cognitivos, aunque de raíz común, serán diferentes de una sociedad a otra pues, para empezar, también lo son sus códigos lingüísticos, formas de categorizar, clasificar y valorar (*ibidem*:68-69).

[1] Para muchos etólogos y partidarios de la sociobiología, el *otro* nació como expresión de la condición original del hombre en tanto animal territorial y como necesidad de demarcar las fronteras de su medio ambiente natural.

El *otro* es una realidad cuya inevitabilidad permite que los diferentes colectivos constituidos como entidades sociales se relativicen o reafirmen respecto al mundo que los rodea; los ayuda a manejarse funcionalmente frente a lo ajeno y a delimitar su ámbito de competencia. La existencia del *otro* y la construcción de su *alteridad* serían imposibles sin la existencia del *yo*, por lo que, en estrecha "complicidad", podemos hablar de nosotros y de vosotros en la oposición, exclusión o guerra (Ruiz de la Presa 2007:9). La *alteridad* será siempre una experiencia que nace de la subjetividad y solo es posible a partir del yo (Levinas 1987:63).

El origen sensorial del conocimiento físico requiere, para su evolución y progreso, liberarse lo más posible de su inicio y de todo antropomorfismo (Piaget 1973:86).

Desde la perspectiva hegeliana (Hegel [1807] 1985), la aparición de una conciencia frente al *otro* es un proceso que Llamas Figini (2005) ha resumido en diferentes etapas que comienzan con la captación inmediata y acrítica del mundo empírico. En esta fase el sujeto percibe otros cuerpos humanos (*ibidem*:3 ss) que le permiten establecer la *conciencia de sí*, una conciencia básicamente contemplativa. En un segundo nivel la *conciencia percibe y reflexiona* sobre el mundo que la rodea, que comienza a descubrir como conflictivo y contradictorio. En este estadio la conciencia todavía es incapaz de conciliar multiplicidad y unidad, lo que la obliga a ir nuevamente más allá de sí misma, asumiéndose como *entendimiento*, que será la matriz del intelecto, que postula leyes naturales y enuncia principios que tratan de explicar esas contradicciones. Cuando la conciencia se percata, dice Llamas Figini (*ibidem*:5), de que las leyes y atributos del mundo externo son fruto de su propio entendimiento se revierte en forma de *autoconciencia* y desde ese momento sabe que al conocer a los objetos, léase al *otro*, en realidad está conociéndose a sí misma.

El descubrimiento del *otro* y su imagen como pseudoconcreción (Kosik 1967:27), "claroscuro de verdad y engaño", parte siempre de quien la construye a partir de sus carencias y similitudes, de lo que le es propio o familiar. Este descubrimiento de la heterogeneidad del *otro* a partir de la *yoidad* le otorga a lo extraño la doble condición de rechazo-atracción. De fascinación, pero al mismo tiempo de recelo y aversión, pero sobre todo, conduce a la idea, por demás perturbadora, de tener que relacionarse con esa realidad. Esa idea inquietante nos produce una

resistencia a aceptar la diversidad cultural y racial y una tendencia, dice Levi Strauss ([1952] 1987:20) a expulsarla fuera de nuestra esfera cultural para hacerla parte de la "naturaleza", como algo primitivo o salvaje, marcando así los límites de nuestra humanidad.

Podemos entender al *otro* como una singularización dentro de una heterogeneidad o como el adjetivo genérico que califica a la humanidad ajena al ámbito de lo telúrico o tribal. Cuando lo situamos en relación con nosotros mismos, es lo que no soy yo, lo que es diferente a mí, es el primer paso al reconocimiento de la *alteridad* como opuesta a *identidad*. De este proceso singularizante y/o generalizador, como lo reconoce Amodio (1993:17), participan todas las culturas que construyen su identidad sobre la base de series de oposiciones binarias (día/noche, forma/disforma, humano/no humano, moral/inmoral, etc.) que pueden, espacial y culturalmente, resumirse en un dentro-fuera, equivalente a nosotros-ellos; o a la oposición arriba-abajo como expresión de juicio, valoración y correlato ético.

El proceso gnoseológico comienza con el nombramiento del *otro*, base del etnocentrismo universal congénito. Nombrar es hacerse dueño. Con dicho acto, primera abstracción de lo sensible, se compendian en una palabra o frase corta los atributos más conspicuos que se reconocen en el *otro* individual o colectivo. La naturaleza siempre especular del *otro* y el reconocimiento de sus carencias, como propiedades negativas, contribuyen a reforzar la superioridad de quien nombra.

Frente a la ausencia de criterios biológicos para marcar las diferencias con el *otro*[2], la cultura se erige como elemento para la discriminación. En la cultura residirán las claves de las diferencias y el marco en el que se producen las mayores confrontaciones y solidaridades.

Pero en el terreno de lo factual cabría preguntarse si el acto de nominación se produce *a posteriori* del encuentro físico con el *otro* o si su visión aparece ya prefigurada en la mitología, simbolismo o escatología de quien nomina. Aun cuando este será un tema presente a lo largo del

[2] Los fenómenos biológicos o prodigios de la naturaleza serán reconocidos como singularidades para las que se dan otras explicaciones. Su existencia no terminará por representar amenazas, pues no hay puntos en común ni desencadenan temores reales que no sean otros que los oníricos.

ensayo, no es arriesgado anticipar que toda cultura o pueblo, en diferentes momentos de su historia, ha prefigurado o prefigura en su imaginario al *otro* o a los *otros*. Las construcciones y disoluciones de imágenes del *otro* constituyen un proceso cultural continuo: prefiguración-consolidación-disolución, en una relación dialéctica continua, cuya verdad tendrá siempre un carácter temporal.

EL OTRO. LA CAPTACIÓN ACRÍTICA DEL MUNDO LA CONCIENCIA DE SÍ

Cuando el *otro* mítico o prefigurado (exótico) es puesto en confrontación con el *otro* encontrado (real), la imagen previa, nos recuerda Amodio (1993), se resistirá a su adecuación con la realidad hasta que no se produzca una nueva imagen que, salvando algunos elementos de la primitiva, termine por incorporar parte de esos nuevos conocimientos.

En el método que algunos han llamado de "aproximaciones sucesivas", particularmente evidente en la iconografía sobre la forma material del *otro* producida en el Medioevo y el Renacimiento, se refleja el orden de las estructuras imaginadas (Francastel 1988:11). Se identifican en el *otro* aquellas características que solo encuentran explicación dentro del horizonte cultural de la *yoidad*, que pueden llegar a ser asimiladas como variante de las características propias o consideradas como aberraciones de la naturaleza. Los límites u horizontes mentales, religiosos, escatológicos, ideológicos, éticos, estéticos o de cualquier otra naturaleza, que cohesionan una determinada expresión cultural, constituyen a su vez las fronteras que marcan los diferentes grados de oposición con el *otro*, que irían, en un contínuum (Figura 1), desde el monstruo anormal (-3), sin conexión alguna con parámetros de normalidad, pasando a un *otro* semejante (-1 y 0) que permite construir la base identificatoria y, paradójicamente, la construcción de diferencias y oposiciones radicales por iguales (*ibidem*:21); hasta llegar al extremo de alienación de la *yoidad* (+ 3) en el *otro* y por consiguiente a otra forma de negar su existencia. Desde la perspectiva del *yo*, en ese contínuum la pérdida de la objetividad, por una disolución en el *otro*, se opera un proceso de apropiación de valores que le impiden identificarse consigo mismo.

Para Todorov (1987:195) deberían distinguirse en este contínuum al menos tres ejes o planos: el axiológico, cargado de juicios de valor; el praxeológico, en el que se enmarca las acciones y relaciones de acercamiento o alejamiento con el *otro*; y el plano epistémico, referido al conocimiento o no de la identidad del *otro*.

En el mundo occidental cristiano, a fines del siglo XVII tuvieron nacimiento los más importantes discursos sobre la *alteridad*, con repercusiones aún en el siglo XXI, al ser concebidos para el ejercicio imperial y por ende con afanes universales.

Figura 1
Contínuum en el reconocimiento del "otro"

Grado objetividad	**Nivel epistemológico**	**Nivel antropológico**
-3	Negación (inexistencia epistemológica)	
-2	Aparición epistemológica	Preconceptos, prejuicios, mitos (curiosidad)
-1	1er reconocimiento del *otro*. Conceptualización valorativa (subjetividad)	Descripción por similitud. Señalamiento de las diferencias (el *otro* como *yo*)
0	2do reconocimiento del *otro como diferente* (valoración objetiva)	Causalidad, leyes, etc. (teorías, técnicas, métodos) (*el otro como otro y su etnicidad*)
+1	Identificación con el *otro* y sus circunstancias (valoración profunda, compromiso ideológico)	Conocimiento al servicio del cambio y transformación (*yo* en el *otro*)
+2	Pérdida de la objetividad	Pérdida de la distancia y objetivación (pérdida del *yo* en el *otro*)
+3	Negación del *otro* por la pérdida del *yo*	

LA *ALTERIDAD*. ENTENDIMIENTO Y AUTOCONCIENCIA

La *alteridad*, tal como la comprenderemos en esta obra, supone el o los discursos que forjamos desde nuestra *yoidad,* como *ethos* cultural, sobre el *otro* como *ethos* cultural, y que corresponden a la etapa hegeliana de intelectualización y elaboración de hipótesis para explicar la diversidad en la unidad de la especie humana.

A semejanza de la *otredad*, la *alteridad* nace de un preconcepto, de una necesidad política, de una imagen, de un prejuicio, de un anhelo o de una carencia, y su aparición constata la razón de su existencia. La *alteridad* es el campo por excelencia de la antropología, la disciplina que ha hecho de la *alteridad* y del estudio de los *otros ethnos* (pueblos) su razón de ser.

La *alteridad* como teoría antropológica Fundamentos y propuestas

Dentro de la tradición de las ciencias sociales la fabricación del *nosotros* comienza siendo un subproducto automático de la fabricación del *otro.* La consolidación de la *yoidad* colectiva requiere de una contrastación permanente y constante de oposiciones que demarcan fronteras precisas. La construcción del *nosotros,* de por sí colectivo, se asume rápidamente, pues se percibe como natural y no requiere de más reflexión (Appadurai 2007:8).

Para Auge (1994a:81), la antropología se hace posible y necesaria a partir de la triple experiencia que suponen la pluralidad, la *alteridad* y la identidad. En primer lugar, no debemos olvidar que cualquiera sea el nivel de análisis que aspiremos alcanzar sobre este tema, las teorías sociológicas o antropológicas sobre la *alteridad*, más que formulaciones claras y verificables, a menos que tomemos la *praxis social* como criterio *ad hoc* de verificación (cf. Willer 1969), no son otra cosa que un conjunto de orientaciones generales hacia los datos, sugeridas por conjuntos específicos de variables. Tal vez la verificabilidad (o contrastación) de la teoría sea el punto crucial que marca la diferencia substancial entre la ciencias sociales (mitificación inaceptable para los sectores más recalcitrantes del

mundo de las ciencias físico-naturales) y las ciencia naturales. Para estas últimas la verificabilidad está implícita en la teoría misma y no requiere de otros elementos más allá de la lógica y la experimentación.

La *alteridad*, como hecho social incontrovertible y universal, entra en la senda del "hecho científico" a partir del momento en que podemos "objetivarla" y que, en el esfuerzo por descomponerla en sus elementos fundamentales, puede satisfacer el reclamo de la investigación científica de plantear una duda compartida. La cientificidad de la *alteridad* surge, dice Auge (1996:13), como una necesidad metodológica de controlar su inestabilidad y permitir la construcción de sus discursos y su eventual negación dialéctica como teoría refutable.

La experiencia histórica de los discursos de la *alteridad* construidos desde la cultura europea ha terminado subordinando el conocimiento a una visión reduccionista, esencialista y sesgada del *otro*. Un modelo que se trata de imponer no solo entre quienes lo han creado, sino en el ámbito del mundo colonizado o neocolonizado, llegando incluso a ser la expresión erudita, en la que los "aborígenes" pueden verse pensados desde afuera y hasta pensarse a sí mismos. Las metrópolis, los imperialismos político-económicos, lo son también de lo cultural. Las *alteridades* creadas en las grandes urbes sobre los mundos foráneos han llegado a constituirse en escuelas de pensamiento, movimientos artísticos y hasta disciplinas, tales son los casos del orientalismo, del africanismo, del americanismo, del hispanismo[3] y de otros "ismos" referidos a unidades geográficas o áreas culturales. Fuertemente enmarcadas en un positivismo antropológico elemental, estas construcciones eruditas han pautado, manipulado y valorado el arte, la historia y la cultura del *otro* en toda su amplitud, consolidando y justificando la acción imperial.

La desigualdad, considerada como una realidad, lejos de estar dada naturalmente, es también un producto cultural. Una percepción que parte de condicionantes culturales, coyunturales, y expresa una relación de dominación (Alarcón & Gómez 2005) y el empeño del hombre por descomponer la humanidad en trozos, hasta dividirla en categorías y

[3] Es notable, aunque perfectamente explicable, la inexistencia de círculos de intelectuales o escuelas de "francesistas"o "inglesistas".

clases como nación, Estado, sociedad, cultura, etc. Conceptos que, dice Wolf (2000:3, cf. Hobsbawm 1997), "designan porciones que pueden llevarnos a convertir a los hombres en cosas".

Las visiones de la *alteridad*

Tan corrosivas como las formas anteriores, aunque menos "letales" y hasta mejor intencionadas, son las *alteridades* cultas o "científicas". Nos referimos, desde luego, a las *alteridades* construidas por la antropología, no a las "científicas", sociobiológicas y modernistas basadas en el concepto de raza, cuyos resultados todos conocemos. A diferencia de la mayoría de las *alteridades* construidas "desde afuera", las antropológicas tratan de construirse desde "adentro". No obstante, también el conocimiento contenido en este tipo de *alteridad* es y será siempre ideológico y, por consiguiente, político desde el momento que se conjuga con el poder o se pone a su servicio. Esta conjunción es cultura y, como afirma Said (1990), la cultura no es inocente ni política ni históricamente.

En las construcciones "desde afuera" se admite en forma explícita la existencia de una diferencia sustantiva y poderosa que opera a favor de quien describe y construye el discurso, y no del *otro*: el primero describe, el segundo es descrito y se le atribuye un papel pasivo. Quienes describen y observan, dice Said (*ibidem*:363) parafraseando a Roland Barthes, construyen los mitos perpetuos que se reinventan sin cesar. Pudiéndose llegar a la paradoja, refiriéndose a lo que llama "el orientalismo", de que el descrito, el dominado, termina por verse a sí mismo como es visto desde afuera o como conviene ser visto (*ibidem*).

Reconocer la *alteridad* implica reconocer la singularidad cultural del *otro* y las diferencias que marcan la distancia. En cierto sentido, aunque las diferencias se han venido reduciendo, como tendencia general, a consecuencia de la globalización, parece que lo único globalizado es la diversidad, hasta el punto que podríamos decir que vivimos en una época de domesticación e invención de *otros* (Baudrillard 1991). Los discursos sobre el *otro* más extendidos son siempre acerca de temas como idiosincrasias, capacidad intelectual, oficios, costumbres, conductas, creencias, olores o físico de hombres y mujeres, etc., que podríamos

enmarcar dentro de los llamados tópicos o lugares comunes. Trivialidades que la retórica antigua y el uso reiterado han transformado en fórmulas, clichés fijos y dogmas "indiscutibles" de gran fuerza en la conformación de actitudes hacia el *otro*, y en las argumentaciones para su estigmatización o ensalzamiento. Aunque parezcan sentencias a veces ingenuas y carentes de todo soporte, jamás son inofensivas, por el contrario, representan "verdades" asumidas como axiomas, rémoras de larga data, temas fácilmente refutables, pero inquietantes por la poderosa fuerza de movilización irracional que suelen generar como fuente de exclusión, racismo, xenofobia y descalificación del *otro*. Mitos sobre el *otro* que cuando constituyen doctrina de Estado son potenciales generadores de desencuentros, enfrentamientos y exterminios.

Estos discursos sobre la *alteridad*, aunque a veces no manifiestos, están siempre latentes y pueden aflorar como fuerza colectiva por cualquier contingencia, adquiriendo su carácter ideológico más claro, en términos althusserianos (Althusser sf). Es decir, cuando el discurso justifica fines hegemónicos o cuando la sociedad, a través del Estado en el ejercicio legítimo de la fuerza, lleva adelante el uso de su autoridad, para defenderse de pretendidas agresiones o amenazas que pudieran poner en peligro el fin supremo de su razón de ser. La expresión más violenta, y cercana en el tiempo, del choque entre dos discursos sobre la *alteridad*, nutridos por una combinación de prejuicios vivos e interpretaciones sesgadas sobre los textos fundacionales de la tradición judeo-cristiana-musulmana, fue la que se produjo a raíz de la destrucción, por parte de un grupo integrista musulmán, del World Trade Center de New York el 11 de septiembre de 2001. A partir de esa fecha tomó cuerpo y se agigantó el antagonismo entre las dos más importantes "identidades depredadoras"[4], como podría calificarlas Appadurai (2007:80), del mundo actual: ambas nacidas en el Medio Oriente y hoy enfrentadas como expresión de dos mundos en conflicto. Herido en su orgullo patrio, el fundamentalismo evangélico protestante de los EE. UU., en singular y estrecha alianza con los sectores más conservadores del judaísmo internacional, reveló el profundo

[4] Appadurai (2007:80) define las identidades depredadoras (*prédatrices*) como aquellas cuya construcción y movilización social exige la extinción de otras categorías sociales consideradas como una amenaza para su existencia.

sentimiento popular antiárabe. Profundamente convencido de la supremacía de la raza blanca y del *american way of life*, el fundamentalismo estadounidense demandó hacer uso de la fuerza exterminadora militar más poderosa de la tierra. En el otro extremo, los sectores integristas revolucionarios islámicos, minúsculos grupos de mártires, ubicuos, des-territorializados y móviles, empeñados en una *yihad* o guerra santa contra los infieles occidentales en sus propios países o en *Dar al-harb* "la casa de la guerra o país no islámico", imponen las reglas de las nuevas guerras asimétricas (cf. Verstrynge 2005), manteniendo en jaque a los grandes ejércitos. Guerra santa contra los que adversan el islam y la consolidación de su espacio geográfico *Dar al Islam,* "la casa o tierra del islam", repetidas veces violado en reiteradas intervenciones militares y políticas colonizadoras.

En resumen, *alteridades* alimentadas y manipuladas por los aparatos productivos y reproductivos del Estado, o por diversos liderazgos políticos y religiosos, como doctrinas movilizadoras.

La *alteridad* en la teoría del conocimiento

Las *alteridades*, dice Augé (1994b:89-90), se construyen sobre *identidades* relativas a referentes tales como etnias, razas, naciones, lenguas o religiones. ¿Es acaso esta la forma que adquieren todos los discursos sobre las *alteridades* o únicamente el discurso europeo occidental? ¿Conducen todos los discursos sobre las *alteridades* al establecimiento de formas de dominación cultural? Y en otro orden de ideas, si hubiera otras *alteridades* construidas fuera del mundo occidental, ¿habría una esencia o común denominador en todas ellas? ¿Existe otra forma de pensamiento antropológico que no sea el europeo?

Levi-Strauss (1988:442-43) responde a esta última pregunta recordando que, frente a quienes afirman que la sociedad occidental es la única que ha "producido etnógrafos", lo que atestiguaría su grandeza, también podría argüirse que su existencia es producto de su mala conciencia. Un remordimiento que la obliga a confrontar su imagen con sociedades diferentes con la esperanza "de que reflejaran las mismas taras o de que ayudaran a explicar cómo las suyas se desarrollaron en su seno"

(*sic*). Al margen del exorcismo especular que le asigna Levi-Strauss a la etnografía, y partiendo de que en este planeta todos los pueblos son tan culpables como inocentes del camino andado, en los capítulos siguientes intentaremos brindar ciertas claves para responder a lo que en teoría podría haber entre tantas posibles *alteridades* e hipotéticos discursos. El viejo clásico de la metodología, G. Bachelard, que tanto leímos en la universidad y al que citamos por su rotunda simpleza, nos recuerda que "Los hechos heteróclitos reciben su estatuto de hechos científicos por su encadenamiento, concebido racionalmente. El girar de la Tierra es antes una idea que un hecho…" (Bachelard 1973:33).

Así pues, donde quiera que se produzca una reflexión sobre el *otro* concatenado racionalmente, se estaría generando una pre-antropología que para llegar a tal debería superar los obstáculos producidos por las experiencias básicas y sensoriales (primer impedimento a la cultura científica). Como ya dijimos, para alcanzar a tener una observación sobre un hecho o un pueblo con criterios de verificación, se impone una ruptura con el arrobamiento que producen la multitud de sensaciones e imágenes atropelladas iniciales (Bachelard 1974). Una ruptura que supone la disolución progresiva de la sensación, por efecto de una reflexión.

En la etapa inicial el acto de conocer, que Bachelard (*ibidem*:44) llama pensamiento precientífico por estar ausente de método, la *alteridad* es la variedad y no la variación. La acción de conocer supone una incursión invasiva en otras esferas del objeto a fin de capturar alguna de sus propiedades. En este acto de aprehensión el sujeto cognoscente, por obra y función del conocimiento, cambia su imagen y perspectiva (Hessen 1974). El conocimiento así adquirido puede definirse como una determinación, confirmación, reafirmación o relativización del sujeto por el objeto; en suma, un incremento del "conocimiento" sobre sí mismo y en el cual se entremezclan la razón y la experiencia.

El razonamiento que construye las *alteridades* es de carácter deductivo en cuanto a que las proposiciones más generales, al ser asumidas como postulados del discurso, enuncian la explicación o la predicción de conductas colectivas o particulares. Como todo conocimiento, la *alteridad* nace de una relación (descubrimiento, comercio, guerra, invasión, epidemias, epifanías, etc.) en la que se ponen en contraste un conjunto de elementos (raza, color, lengua, cultura, costumbres, etc.). Alarcón &

Gómez (2005) le conceden a la circunstancia misma en que se produce la relación una importancia capital en la construcción de la *alteridad*.

En la antropología, como ciencia orientada a la comprensión, estudio y análisis del *otro*, y en tal sentido síntesis filosófica de las ciencias sociales, los hechos de su incumbencia pueden ser tratados bajo el recurso de la modelística o, en términos de Bunge (1975:39), como esquemas hipotéticos y simplificados sobre el funcionamiento de hechos reales. Una argucia metodológica para capturar conocimientos en las fronteras del saber (Bachelard 1973:155). La conquista conceptual de la realidad comienza por su idealización y categorización en *n* agrupaciones por las *n*+1 razones que se tomen en cuenta (Bunge 1975:12).

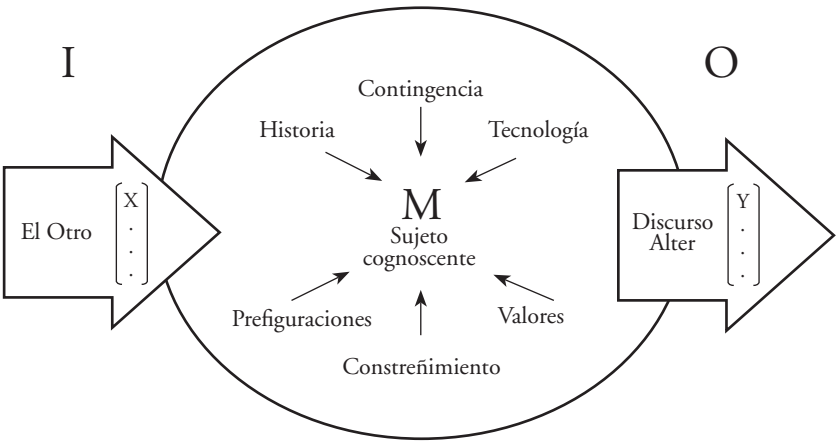
Hecho fáctico	**Objeto**	**Modelo teórico (discurso)**
El *otro*	*alter* como modelo	*ej*. teoría
Indigenismo		

Desde la perspectiva del sujeto generador del conocimiento, el *otro* constituiría una *entrada* (*input*): y el discurso sobre *alter* una *salida* (*output*) o producto transformado. Toda teoría que se ocupe de las transformaciones de un sistema con su entorno puede resumirse en la relación simbólica O = M I (Bunge *ibídem:*62) donde:

Modelo de Bunge	**La *alteridad* como modelo**
O = estado final o conjunto de respuestas	discurso sobre alter *output*
M = resume las propiedades de la caja	variables intervinientes
I = estado inicial del sistema *input*	percepción del *otro*

En la modelística de Bunge, la caja M (caja negra, por conocidas analogías) constituye el mecanismo que conecta I con O. En la adaptación que proponemos, a partir de las *n* variables intervinientes (tanto endógenas como exógenas) el sujeto cognoscente produce una multiplicidad de

discursos sobre *alter* construidos en una relación dialéctica permanente (tesis-antítesis) (Gortari 1970:70).



$(Y^1 \ldots Yn)DA$ = Diferentes teorías, discursos sobre *alter* ($\sum n^1$ de juicios y valores)
$(X^1 \ldots Xn)$ de M = Var. intervinientes. Atributos del *otro*

Asumiendo la multicausalidad en la construcción de los discursos, ninguno de los factores (variables X o Y) por sí solos pueden ser interpretados como necesarios y suficientes, determinantes o exclusivos en su conformación, por lo que cada uno de ellos podría ser sujeto o predicado de un juicio. Puestos a expresar y/o descomponer los discursos de la *alteridad* en términos de sus componentes, se sugiere aceptar la convención de X por variable independiente e Y por dependiente, expresando sus respectivos opuestos como X' e Y' (p. ej., X^1: inferioridad tecnológica; Y^1: evolución. $X^{1'}$: superioridad tecnológica, $Y^{1'}$: involución; X^2: escasez territorial; Y^2: espacio colonizado. $X^{2'}$: Abundancia territorial; $Y^{2'}$: espacio soberano).

MEMORIA COLECTIVA, *ALTERIDAD* E IDENTIDAD

Según Vila de Prado (1999), la memoria representa la ideación del pasado, así como la conciencia es la ideación del presente y la utopía la

visión del futuro. No obstante, como veremos, la memoria colectiva o histórica persiste en el tiempo y "rebota" en la conciencia del presente y en oportunidades se adueña del futuro. Aunque las reflexiones en torno a la memoria histórica parecen estar más vinculadas al concepto de identidad que al de *alteridad*, la una sin la otra carecería de sentido, pues la identidad se sustenta en la diferencia cultural que es *alteridad* potencial (Zapata Silva 2007:175). Siguiendo las ideas de Halbwachs ([1939] 1950) podríamos ver la memoria colectiva como una especie de "caja de resonancia" donde se acumulan tópicos, juicios de autoridad transmitidos en la socialización, obsesiones, y estereotipos. Bergson ([1896] 2012) fue el primero en formular que en el recuerdo se hacen presentes dos conceptos o memorias: la memoria técnica repetitiva o hábitos motores que representa la sucesión de estados de conciencia sin ruptura entre presente y pasado; y la llamada "memoria vital", que revive los acontecimientos pasados, realiza distinciones y nos concita a vivir en común para expresar nuestras ideas. De ambas nacen la representación simbólica y la ilusión del tiempo como una categoría homogénea. A partir de estos conceptos Halbwachs estableció los marcos sociales generales de la memoria: espacio, tiempo y lenguaje, en los que individuos o colectivos rememorizan sus recuerdos. El hombre articula su memoria vital, que le resulta operativa para dar respuestas al presente, en función de la familia, la religión o la posición social, y lo hace a partir del sustrato de la memoria pura, o técnica. Para expresarlo gráficamente, la memoria habitual sería la punta del cono de la memoria pura, en contacto con el presente.

Aunque el término *identidad* ha derivado en un cliché, su permanencia en el tiempo se mantiene por el recuerdo selectivo. Ambos conceptos, memoria e identidad, se asumen como "objetos" materiales. La primera como algo a ser recuperado y la segunda como algo que se puede perder o encontrar (Gillis 1994). De cualquier forma, una y otra son representaciones subjetivas de la realidad con un fuerte potencial en la conformación de actitudes, lealtades y valoraciones. Según Gillis, los hombres y las sociedades se mantienen en una constante revisión de sus respectivas memorias para hacerlas encajar en sus presentes identidades.

Para comprender mejor la forma como las memorias intervienen en la conformación de las identidades y como estas, a su vez, hacen un uso selectivo de los recuerdos para encarar las realidades presentes, convendría

no olvidar la diferencia que existe entre la memoria histórica (memoria escrita) y la memoria mítica (memoria viva). La histórica representa un esfuerzo consciente por rescatar el pasado en su dimensión cronológica y, así, preservarlo para generaciones futuras. En su objetivo, tiende a solapar la memoria viva, que al ser trasmitida oralmente se desdibuja, con la distancia temporal. Hasta hace unas décadas, la historiografía desdeñaba las expresiones espontáneas y populares de las memorias por producirse en tiempos "sospechosos" (Ibarra 2012:1), sin percatarse de que esas memorias contienen los aspectos más profundos de la identidad de un grupo o sociedad. En ese pulso, la memoria mítica cobra particular relevancia frente a eventos críticos que ponen en riesgo la existencia misma del cuerpo social, o cuando la historia erudita, de fechas y registros documentales, se sobrepone o eclipsa la memoria heroica que nos remite a tiempos de gloria, de rompimientos, de revoluciones y en general de eventos traumáticos como guerras, pogromos, invasiones, etc. Para la memoria mítica o viva, la fidelidad a la cronología y significación "objetiva" o cuantitativa de los hechos es irrelevante. Las rememoraciones son útiles por cuanto introducen temporalidad al hecho evocado. El desempeño fundamental de las memorias es crear los anclajes temporales y espaciales que requieren las identidades y tomar el control sobre el pasado, que legitima su existencia (Zapata Silva 2007:180; cf. Ricoeur 2003). Por otro lado, la memoria mítica es más manipulable que la histórica desde las estructuras del poder. El carácter mismo de los mitos se presta a manejos nacionalistas, a la visibilización de grupos emergentes (grupos etarios, grupos sexuales o de origen étnico-racial, grupos armados, culturas colonizadas, etc.) y a la legitimación de nuevas identidades.

En otros casos la recuperación de identidades perdidas se ha logrado gracias a los aportes escritos dejados por quienes contribuyeron a destruir los vestigios de la identidad originaria. El caso más notable: la revitalización de numerosas expresiones religiosas y rituales mayas a partir de las obras del siglo XVI de Diego de Landa, uno de sus más fieros opositores del momento.

La memoria no actúa únicamente como factor cohesionador de identidades, pues el pasado también nos divide (De Zan 2008). Obedeciendo a nuevas necesidades, la memoria mítica es capaz de crear nuevas tradiciones o, como proyecto deliberado, hacer desaparecer de la memoria

pasados traumáticos. En los rituales festivos de las conmemoraciones patrióticas, el punto de vista de los vencidos, o de las víctimas, permanecerá latente, oculto bajo la nueva piel que ha recubierto las heridas muchas veces mal sanadas del pasado. Para ellos, esos eventos trágicos formarán parte de su identidad, aunque como dice Brodsky (s.f.), los acontecimientos guardados en la memoria suelen pesar menos que las representaciones que se hacen de ellos. Para los "victimarios" de hechos repudiados por otros colectivos, el olvido también será parte de su memoria. En estos casos el olvido opera como refugio de una conciencia atribulada (Lenis Castaño 2009:15); de un pasado tenebroso que la *alteridad* se encargó de denunciar y recordar. Ese campo problemático de la memoria representa la frontera entre el recuerdo amargo y el olvido deliberado. Terreno de manipulaciones y enfrentamientos entre quienes aspiran *ad hoc* a la justicia que no tuvieron, y las fuerzas interesadas en mantener el olvido, ejerciendo para ello el poder de sus maquinarias institucionales[5] (Brodsky sf).

Como lo reseña Nora (1984-1992) en sus trabajos, en la historia de las sociedades se producen ciertos acontecimientos en épocas pasadas que carecen de "gloria épica", hechos que por representar períodos "oscuros" producen rupturas, memorias vivas traumáticas. A los efectos de obliterarlas, borrarlas o deslastrarlas de quienes por distintas razones (nuevas generaciones) no tuvieron ninguna participación ni responsabilidad en esos eventos, se desempeña un esfuerzo especial.

Constante (2006) afirma que la *alteridad* es la memoria de la exclusión. Los discursos sobre la *alteridad* sobreviven en la doble dimensión espacio-tiempo y en los tiempos que llamamos históricos y míticos (diacrónicos y sincrónicos). Por otro lado, la construcción cultural del *otro*, o como la llama Quijano Valencia (2002), "poética de la alteridad", también puede ser un pretexto para la instalación de mecanismos de dominación y de "domesticación" política o del uso de la barbarie como forma de humanización y creación de nuevos órdenes sociales, tal y como fue caso de las dominaciones imperiales europeas a partir del siglo XVI.

[5] Un reciente ejemplo fue la sanción dictada por el Tribunal Supremo de Justicia español contra el juez Baltasar Garzón por el caso de la Ley de Memoria Histórica y el uso de ella para denunciar las miles de desapariciones, delito sin prescripción, del régimen franquista.

La *alteridad* como exclusión, según el razonamiento de Derrida (1998), sería una delimitación entre amigos y enemigos marcada por una frontera irracional, impermeable e infranqueable de xenofobia, fanatismo y racismo. Irracionalidad que, en el caso de sociedades con un mismo gentilicio, memoria e identidad, puede generar escisiones difícilmente conciliables y desembocar en graves enfrentamientos como las guerras civiles.

La función integradora, justificadora y dominadora de la ideología hace de la *identidad* su más importante expresión y la transforma en el más fuerte de los factores de exclusión, permanentes y determinantes en la construcción de las *alteridades*. El peligro de las ideologías, añade Lenis Castaño (2009:23), es que sin necesidad de legitimarse, suelen justificar incluso moralmente acciones destructivas y hasta genocidas. Las acciones contra este cariz pernicioso de las ideologías no resultan fáciles, por cuanto las propuestas raras veces se producen desde una posición axiológicamente neutra o totalmente ajena (Ricoeur 2002:303-304).

LA *ALTERIDAD* EN EL MUNDO GLOBALIZADO

La *alteridad* no se puede reducir a una unidad estable ni a un sistema racional, lo que no significa que no sea posible sistematizar sobre el *otro* desde la perspectiva antropológica (García Struck sf). Siendo que en el binomio *identidad-alteridad* el *otro* representa el espejo en que nos reflejamos, estaríamos hablando de la aporía que emana de la inevitable permeación de la *alteridad* en la *identidad*, lo que de no ocurrir, condenaría a la *identidad* a permanecer inmóvil y encerrada sobre sí misma.

En el mundo occidental moderno la "construcción" y "abandono" de identidades, tanto como su reafirmación, es particularmente notable. Como consecuencia de la globalización las bases tradicionales de las identidades nacionales tienden a difuminarse en un sano relativismo cultural, pero al mismo tiempo esa globalización, en buena medida causante de las crisis económicas e institucionales que padecemos, está determinado una vuelta a las "barricadas" más extremistas, expresadas particularmente en el crecimiento de los movimientos fundamentalistas y ultranacionalistas de corte fascista. Como afirma Augé (1994b:9), asistimos a un mundo donde un número considerable de grupos secretan *alteridad* continuamente. Al mismo tiempo

que fabrican *otros,* se descomponen en una diferenciación generadora de su desaparición. Las sociedades del mundo posmoderno parecen enfrascadas en encontrar pasados útiles donde hacer nacer identidades legitimadas, capaces de servir a los intereses de grupos emergentes (nacionalistas, gremiales, religiosos, étnicos, ecológicos, etc.) que aumentan la "multifrenia" o desempeño simultáneo de identidades diferentes y conflictivas (Gergen 1991).

Esta proliferación de "culturalidades", exacerbadas por los medios, lleva a Augé (1994a:86-87) a pensar en la reutilización del término "etnología de urgencia" no con el sentido tradicional reservado al estudio de los últimos grupos humanos tribales, sino con el propósito de observar la proliferación de nuevas identidades corporativas, muchas veces basadas en simples categorías y divisiones sociales naturales.

La memoria colectiva, entendida como lo que perdura del pasado, representa uno de los elementos más importantes de las sociedades y de las clases sociales en su lucha por sobrevivir a la dominación, para avanzar, o para dominar y subyugar. En la construcción de la *alteridad* o en la reafirmación de la identidad, esa caja de resonancia, que hemos dicho representa la memoria histórica, hará aflorar y mezclará mitos y dogmas con los recuerdos de eventos pasados traumáticos. Los pretendidos descendientes de los actores que in *illo tempore* estuvieron involucrados en los acontecimientos contenidos en la memoria reproducirán en el presente lo que se considera que fue el contexto de las relaciones con los *otros* que tuvieron lugar en el recuerdo traumático. El bárbaro volverá a ser bárbaro, el gentil, gentil y el sarraceno, sarraceno y así sucesivamente, lo menos apropiado para establecer un reconocimiento del *otro* que implique la aceptación del diálogo y de la mismidad en una dialéctica entre identidades distintas (Lara 1990:258).

Puestos a hacer historia antropológica de la *alteridad*, objetivo de los siguientes capítulos, las memorias colectivas forjadas a partir de los textos fundacionales de las grandes corrientes religiosas y filosóficas han sido y son, sin duda, fuentes de referencia primordiales en la construcción de las *alteridades* y en la acción hacia, para o contra el *otro*. Los textos sagrados, con sus cargas valorativas para definir al *otro*, resultan un referente insustituible para comprender las raíces ancestrales de las *alteridades* construidas a partir de los fundamentalismos religiosos y las identificaciones hechas a partir de tales dogmas, tal y como es el caso de la tipificación del "mundo" árabe con el islam sarraceno o del mundo occidental con los "infieles".

CAPÍTULO DOS

LOS MONOTEÍSMOS ABRAHÁMICOS O SEMÍTICOS UNA LECTURA ANTROPOLÓGICA DE LOS TEXTOS BÍBLICOS

Hay quien me niega el derecho de hablar de Dios porque no creo y yo digo que tengo todo el derecho del mundo. Quiero hablar de Dios porque es un problema que afecta a toda la humanidad.

En ningún momento de la historia, en ningún lugar del planeta, las religiones han servido para que los seres humanos se acerquen unos a otros. Por el contrario solo han servido para separar, para quemar, para torturar. No creo en Dios, no lo necesito y además soy buena persona.

Saramago

INTRODUCCIÓN

Las formas de construir *alteridades* a partir del politeísmo egipcio, grecorromano e hindú, así como de las prédicas de los grandes maestros orientales o de los textos fundacionales del monoteísmo judeo, cristiano y musulmán, serán marcadamente diferentes. El origen de la vida, el sentido de la historia, el papel y fin de los hombres en la tierra y el devenir hasta el fin de los tiempos aparecen contenidos en los grandes documentos iniciales de la religiosidad del Occidente, obras en cuyas raíces no sería difícil encontrar rezagos del zoroastrismo o del mismo Mani.

En los textos de todas estas corrientes filosóficas y teosóficas del pensamiento humano, tan presentes en la conformación de muchos discursos

de la *alteridad*, se asoman los tiempos pretéritos en que fueron escritos y otras circunstancias totalmente terrenales que luego serían sacralizadas. Las condiciones en que se produjo la aparición del *otro* y se establecieron las relaciones con la *alteridad*, registradas en los documentos canónicos y litúrgicos, serán escenarios capaces de reproducirse en la memoria histórica para conformar el discurso-acción de grandes movimientos sociales.

Para internarnos con mayor detalle en las génesis de algunas de las *alteridades* más universalmente extendidas, no encontramos mejor manera que comenzar con la visión del *otro* como aparece en los textos fundacionales de las tres más importantes religiones monoteístas nacidas en el Mediterráneo y Cercano Oriente, por el hecho de que las religiones constituyen sistemas de símbolos que permiten establecer estados anímicos profundos, permanentes, y concepciones de todo tipo, incluido el *otro,* de fuerte contenido afectivo e irracional (Geertz 1992:89).

El poder moral de la sociedad, que para Durkheim ([1915] 1965) está representado por lo sagrado, termina imponiéndose a lo profano individual. Los contenidos presentes en las representaciones de la fe, asociados con patrones y formas definidas de acción, serán religiosos y se impondrán sobre la moral individual.

> "A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things [....] beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them" (*ibidem*:62).

Los credos religiosos tienen una importancia capital en la conformación de *alteridades* para justificar acciones respecto al *otro* que, frecuentemente, llegan a ser contrarias a la invocación piadosa. El dogma cristiano legitimó las Cruzadas contra el mundo árabe e islámico; y el monoteísmo judeocristiano la expansión imperial europea, que entre los siglos XVI al XIX se hizo dueña material de no menos del 80% del planeta, dejando una impronta cultural que todavía funge como paradigma de dominación y "concertación".

La pretensión de escudriñar lo antropológico en los textos sagrados justifica, citando a Levi-Strauss (1988:462), "la ambición del etnógrafo: remontarse siempre a las fuentes. El hombre solo crea verdaderamente al comienzo; en cualquier campo de que se trate…".

Por esta razón, y en alarde de singular inmodestia, dedicamos varios de los capítulos siguientes a explorar los discursos que sobre la *alteridad* aparecen en los textos y religiones más extendidos del planeta.

LA IDEA DE UN DIOS ÚNICO

El trabajo de Johnson (2008) sobre la historia de los judíos ofrece de manera sencilla los argumentos que justifican la lectura de las obras doctrinarias fundacionales y canónicas de las tres religiones monoteístas más extendidas en el planeta. La asunción de un Dios único supuso un cambio fundamental en la imagen del hombre y de la vida. El concebir al hombre como la obra más acabada de un creador le confirió a la vida humana un valor *per se*, haciendo girar todo el universo en torno a él (antropocentrismo): el hombre podía expresar las potencialidades virtuosas de su creador. La obsesión por la idea de un Dios único, omnipotente, omnisciente y ubicuo fue, en la expresión más arcaica de los monoteísmos considerados, de origen egipcio y desarrollada después por Abraham y el futuro pueblo judío, al que Johnson (*ibidem*:35) califica de *henoteísta* o creyente de un solo Dios vinculado a un pueblo determinado. Abraham creó el concepto de *alianza,* que tanto peso tendrá en la historia del pueblo hebreo y en la conformación de los parámetros de la *alteridad* en las tradiciones judeocristiana y musulmana. La idea de un *pacto* entre un hombre, Abraham, representante y expresión de un pueblo, y de un ser Supremo Todopoderoso no tiene parangón en la historia de la cultura humana y anuncia el concepto de *pueblo elegido*, según el cual, aunque Dios hubiera creado a todos los pueblos del mundo, tomó para sí únicamente a los pobladores de Israel, y en consecuencia los judíos habrían sido los elegidos para ocupar la Tierra Prometida, que les pertenece por mandato divino y para toda la eternidad.

Ese Dios, excelso y al mismo tiempo mundano, impondrá sin piedad su voluntad entre los hombres, involucrándose en sus refriegas y conflictos. Aunque a lo largo de la historia la tierra de Israel ha sido ocupada por otros pueblos, siempre revertirá a sus legítimos dueños, pues la promesa de la Tierra Prometida es imprescriptible e irrevocable. No en vano los judíos han transformado el Pentateuco o Torá, donde

se anuncia la Alianza, en la esencia de su fe. Lo que constituye, en la contemporaneidad, un obstáculo difícilmente superable para el reconocimiento territorial de los derechos nacionales de los *otros.*

Las leyes terrenales contenidas en el Pentateuco, o leyes mosaicas, son de inspiración divina, y por tanto infalibles. Es Dios quien dicta las leyes y los profetas quienes las transmiten.

El privilegio que la Alianza entre Dios y Abraham le concede al pueblo judío contiene un principio democrático universal que abarca exclusivamente al pueblo de Israel. La consolidación del judaísmo, y su historia de diásporas y éxodos en pos de un Estado propio, se produce en medio de una contradicción entre universalidad y particularismo. Dios es universal. Su ubicuidad y omnipotencia lo hacen ecuménico, pero su compromiso con el pueblo judío lo particulariza. "Yo soy el primero y el último, fuera de mí no hay ningún dios" (Isaías 44:6). Dios resulta la única fuerza motriz que rige la vida y la historia. El hombre debe ser tratado con dignidad y, así, en el código mosaico no solo hay prescripciones y obligaciones, sino que también se enuncian futuros derechos (*ibidem*:68).

LA TRADICIÓN JUDAICA. LAS OBRAS Y ESCRITOS FUNDACIONALES. EL PENTATEUCO O TORÁ

Las enseñanzas contenidas en el Pentateuco, o "las Cinco Cajas" por los estuches cilíndricos donde se guardan esos textos, representan los cinco primeros libros de la Biblia, que según la tradición son obras de Moisés bajo inspiración divina. La Torá contiene la revelación y enseñanzas divinas para el pueblo de Israel dadas a Moisés en el monte Sinaí. Sin duda representa el texto sagrado monoteísta más antiguo conocido, aunque existan controversias sobre la fecha de su origen. Si en realidad la redacción de los cinco libros fue obra de Moisés, estaríamos hablando aproximadamente del siglo XV a. C. El movimiento "antimosaico", nacido con la Ilustración en el siglo XVIII, cuestionó la autoría y antigüedad sobre la base de criterios que los especialistas en esta materia consideran aún validos, y que ubicarían su antigüedad entre los años 950 y 400 a. C. No obstante, para la Iglesia católica el Pentateuco es sustancialmente obra de Moisés.

Su lectura es clave para entender cómo Moisés, por medio de la idea de la elección de su pueblo hecha por Dios, desarrolló un inapreciable recurso para mantener la unidad de una tribu pastoril, nómada y dispersa. Estrategia que implicó un desmarque y diferenciación del "nosotros" con respecto a todos los demás y que a lo largo de la historia ha sido vista como una suerte de "elitismo" del pueblo judío y de indiferencia hacia el *otro*. La corriente cristiana, por parentesco histórico y otras afinidades, se hizo en alguna forma heredera de esa preferencia divina. Sin embargo, en el Pentateuco se percibe que a medida que la humanidad se multiplica, diversifica y diferencia, el Pueblo Elegido continúa restringido al mundo judío (Génesis 13:15 a17).

Los Cinco Libros del Pentateuco: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, fueron canonizados hacia el 622 a. C. y aumentados gradualmente hasta quedar completados hacia el 300 a. C. Comenzemos con el Génesis:

> "Y dijo Dios:
> Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces, del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles" (Génesis 1:26).
> "Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla…" (Génesis 1:28).

El acto creador queda refrendado por un mandato divino que expresa la diferencia y superioridad del hombre por sobre todas las demás criaturas de la naturaleza, puestas en la tierra para servirlo, y este para dominarlas. La exégesis del acto creador siempre será motivo de interpretación: ¿qué hombres son los llamados a multiplicarse y someter la tierra?, ¿todos los pueblos del mundo o solamente el pueblo elegido y sus descendientes?[6] No cabe duda de que en la motivación cristiana de los imperialismos occidentales podemos encontrar en el mandato bíblico razones legitimadoras para la dominación y la justa guerra.

El Génesis marca diferencias entre el hombre y la mujer –con una aplastante superioridad masculina al relegar el papel de la mujer a parir

[6] En la alianza establecida entre Dios y Noé se aclara que se trata del pueblo elegido (Génesis 9:1,7).

con dolor (Génesis 3:16) y a ser la fuente de todo pecado– y determina las acciones de los hombres "buenos" y "malos" en razón del nacimiento (Génesis 4 a 6). Simplificando, podemos afirmar que la estirpe de los "buenos" es la descendiente de Abel y el linaje de los "malos" los herederos de Caín.

Noé, llamado por Dios para salvar a la humanidad del diluvio, tuvo tres hijos: Cam, Sem y Jafet. En el orden establecido en el Génesis, Cam se hizo merecedor de la maldición divina, castigándolo Noé a ser siervo de los siervos de sus hermanos por haber visto la desnudez de su padre. A Sem y Jafet los bendijo (Genesis 9:18-27). Los tres hijos se propagaron por toda la tierra dando nacimiento a la multiplicidad de lenguas y naciones que pueblan el mundo.

Cam, antepasado de Canaán, dio nacimiento a los pueblos de África (Nubia, Egipto, Put y Canaán y ciudades como Babel, Sodoma y Gomorra), el tronco de las naciones de donde proceden los "malos", y origen de los paganos (Génesis 10:6 a 18). Los descendientes de Jafet formaron los pueblos mediterráneos (Génesis 10:2 a 5) y por último Sem parece haber extendido su progenie dando origen a los pueblos del Lejano Oriente y Asia.

En la base explicativa de la diversidad cultural, la *alteridad* aparece marcada por el estigma de la condenación. El pasaje de la Torre de Babel, que ha sido para la antropología una de las alusiones más claras al origen bíblico de la diferenciación cultural, es un ejemplo de valoración negativa. Ante la soberbia que suponía unificar esfuerzos para construir una torre que alcanzara el cielo, Dios, antropomorfizado, decidió bajar a la tierra y castigar a los hombres confundiendo sus lenguas, para impedir que la unión de todos ellos, bajo una única habla pudiera llegar a ser una amenaza para su reino.

> "El Señor bajó a ver la ciudad y la torre que estaban construyendo los hombres y se dijo:
> «Son un solo pueblo con una sola lengua. Si esto no es más que el comienzo de su actividad, nada de lo que decidan hacer les resultara imposible. Vamos a bajar y a confundir su lengua, de modo que uno no entienda la lengua del prójimo».
> El Señor los dispersó por la superficie de la tierra y dejaron de construir la ciudad" (Génesis 11:5-8).

El Señor sometió a Moisés a la dura y objetable prueba de sacrificar a su único hijo (Génesis 22) como ofrenda a su gloria. Incapaz de desobedecer la orden divina, en el momento de degollarlo intervino el ángel del Señor para prohibirle que alargara la mano contra su hijo, toda vez que su devoción había sido demostrada. Este acto divino de piedad ha sido interpretado como la fuente del repudio judeocristiano por el sacrificio humano.

El segundo libro del Pentateuco, el Éxodo, llamado también libro de la Liberación y de la Alianza, destaca el comportamiento terrenal de Dios. Un Creador beligerante y guerrero, que establece coaliciones, que libera de opresiones y hace justicia desencadenando plagas y pestes en clara demostración de su poder y del carácter vengativo y sin piedad para quienes son sus enemigos o los del pueblo elegido

> "… los libraré de su esclavitud, los rescataré con brazo extendido y haciendo justicia solemne. Los adoptaré como mi pueblo y seré su Dios […] los llevaré a la tierra que prometí con juramento a Abrahán, Isaac y Jacob, y se la daré en posesión. Yo el Señor" (Éxodo 6:6 a 8). "Enviaré por delante mi terror y desbarataré los pueblos que invadas […] Enviaré por delante el pánico que espantará delante de ti a heveos, cananeos y heteos. Pero no los echaré a todos en un año, no vaya a quedar desierta la tierra y se multipliquen las fieras. Los iré echando poco a poco, hasta que hayas crecido y puedas tomar posesión de la tierra" (Éxodo 23:27-30).

Al rey de Egipto, que mantenía en esclavitud al pueblo judío, le envía diez plagas para que acceda liberarlos.

> "… el Señor hirió de muerte a todos los primogénitos de Egipto […] y no había casa en que no hubiera un muerto. El faraón llamó a Moisés y a Aarón de noche, y les dijo «Levántense, salgan inmediatamente de en medio de mi pueblo, ustedes con todos los israelitas, vayan a ofrecer culto al Señor como lo habían pedido…»" (Éxodo 12:30-31).

A pesar de tales castigos, y una vez liberado a los israelitas del yugo que los oprimía, Dios organizó que fueran perseguidos por los egipcios para poder derrotarlos infringiéndoles destrucción sin compasión (Éxodo 14:27 a 29).

> "Haré que el faraón se empeñe en perseguirlos, y me cubriré de gloria derrotando al faraón y a su ejército, y sabrán los egipcios que yo soy el Señor" (Éxodo 14:4, 16-17).

Durante la persecución, la tribu hebraica comenzó a marcar ritos y festividades, como la Pascua, que la singularizarían como pueblo y marcarían barreras respecto al extranjero y a los esclavos (Éxodo 12:43 a 49). La bondad del Señor con el Pueblo Elegido tuvo un precio fijado en el "contrato divino" o Alianza. Luego de recordarles lo hecho con los egipcios dijo:

> "… por tanto si quieren obedecerme y guardar mi alianza serán mi propiedad entre todos los pueblos porque toda la tierra me pertenece. Ustedes serán para mí un pueblo sagrado, un reino sacerdotal" (Éxodo 19:5-6).

Propiedad del Señor, el pueblo judío debería constituirse, a ojos de su hacedor, en un conglomerado de hombres y mujeres virtuosos donde el sacerdocio fuera parte de la vida personal. Para ello les hizo entrega de un conjunto de normas y comportamientos éticos, un auténtico código civil, mercantil y criminal lleno de minuciosos detalles que forman parte de las Leyes Mosaicas, cuya desobediencia implica severos castigos y el temor a despertar la cólera divina (Éxodo 20, 21) por su intolerancia frente a cualquier otro culto que no fuera el suyo, y la idolatría de otros pueblos.

> "El que ofrezca sacrificio a los dioses –fuera del Señor– será exterminado" (Éxodo 22:20).
> "No adorarás sus dioses ni les servirás […] Al contrario, destruirás y destrozarás sus piedras […] Derribarás sus altares, destrozarás sus piedras conmemorativas, talarás sus árboles sagrados" (Éxodo 34:13).
> "No te postrarás ante ellos, ni les darás culto; porque yo el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso: castigo la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos cuando me aborrecen" (Éxodo 20:5).

Llama la atención que dentro de esta legislación apodíctica el Señor, en clara alusión al *otro*, como inmigrante, demande hacia él un trato de consideración y respeto, al reconocer lo que hay del *yo* en la condición de los judíos como emigrantes de Egipto (Éxodo 22:20; 23:9).

Por último cabe señalar que en el Éxodo ese Dios antropomórfico se ha hecho tan terrenal y beligerante que llega a equivocarse y es corregido por Moisés, con lo cual, por un lado demuestra su falibilidad, capacidad de comunicación, piedad, flexibilidad y compromiso con el Pueblo Elegido, y por el otro reafirma a su interlocutor como líder en la sagrada Alianza. En ocasión de un acto de apostasía del pueblo de Israel, el Señor montó en cólera:

> "Veo que este pueblo es un pueblo testarudo. Por eso déjame: mi ira se va a encender contra ellos hasta consumirlos […] Entonces Moisés aplacó al Señor, su Dios, diciendo: «¿Por qué Señor, se va a encender tu ira contra tu pueblo […] Desiste del incendio de tu ira, arrepiéntete de la amenaza contra tu pueblo […]» Y el Señor se arrepintió de la amenaza…" (Éxodo 32:10-11,14).

El tercer libro, Números, se enmarca en el viaje del pueblo de Israel por el desierto hacia la Tierra Prometida. Ha sido llamado así por los censos y la minuciosidad con que se abordan aspectos relativos al culto. Cabe destacar las acciones que el Señor ordena seguir cuando se posesionen de las tierras ocupadas: expulsar sin contemplación a todos, destruir sus ídolos, imágenes y templos y repartirse la tierra en forma proporcional al tamaño de cada una de las tribus (Números 33:50-56).

El Deuteronomio representa el quinto y último libro del Pentateuco, escrito para celebrar la misión liberadora del pueblo de Israel por Moisés. El Señor vuelve a hacer hincapié en lo que deberá ser el comportamiento del pueblo elegido, cuando lleguen a la Tierra Prometida, con quienes la ocupaban:

> "… no pactarás con ellos ni les tendrás piedad. No te emparentarás con ellos: no darás tus hijos a sus hijas ni tomarás sus hijas para tus hijos. Porque ellos los apartarán de mí, para que sirvan a dioses extranjeros y se encenderá la ira del Señor contra ustedes […] demolerán sus altares…" (Deuteronomio 7:4-6,16; 12:2-3).

En resumen un auténtico *apartheid*. Como hemos visto, a lo largo de la Torá la consolidación del judaísmo se produce en medio de una contradicción. Por un lado está la idea de un Dios universal, "Yo soy el

primero y el último, fuera de mí no hay ningún Dios" (Isaías 44:6), y por otro lado hay una "apropiación" o "privatización" de su universalidad, lo que "geopolitiza" y desvirtúa su naturaleza. Esta negación deberá ser tomada en consideración al ver cómo continúa la Biblia hebrea o Antiguo Testamento según los cristianos.

EL TANAJ O LOS LIBROS PROFÉTICOS DE ORIGEN DIVINO

Sin contar los libros de la Torá, el Tanaj o Biblia hebrea consta de 19 textos agrupados en dos conjuntos: los Profetas Mayores y Menores (*Nevi'im*), con un total de 8 libros, y los Escritos (*Ketuvim*) con 11.

Los *Nevi'im* constituyen la narración histórica entre la salida de Egipto y la entrada en Canaán, momento en que se inaugura la etapa que conducirá al sedentarismo del pueblo de Israel, hacia los siglos IV y III a. C., con los llamados escritos "sapienciales".

El común denominador en todos los textos de esta historia litúrgica, escrita a lo largo de varias centurias, es la reafirmación de la voluntad divina de permanecer junto al Pueblo Elegido en sus esfuerzos por conquistar y consolidarse en la Tierra Prometida. Expresan la necesidad constante de destruir y dominar a sus enemigos, siguiendo las instrucciones del Señor: abatir las murallas de Jericó, destruir la ciudad, exterminar a todos sus ocupantes (Josué 6:20-21) y declarar la guerra santa contra la para entonces corrompida Jerusalén (Jeremías 6). Una historia jalonada de victorias y fracasos, a lo largo de episodios de encuentros y desencuentros entre Dios y su pueblo; de episodios donde se alterna la cólera con la misericordia divina. En los *Nevi'im* figuran oráculos contra las naciones próximas que confirman la voluntad discriminatoria de Dios a favor del pueblo de Israel (Ezequiel 20 a 25). Los castigos a pueblos, reyes o plebeyos, por sus momentos de flaqueza y anarquía, son otros de los episodios recurrentes en los textos de los Profetas. En los libros de los Reyes, por ejemplo, se narra la idolatría del rey Salomón, producto de su debilidad por las mujeres extranjeras, de quienes Dios ordenó mantenerse alejados, y como castigo le arrancó el reino ya en las manos de su hijo (Reyes 11:1-13). La abominación de casarse con

mujeres extranjeras, considerada como traición a la Ley Divina, se vuelve a reiterar en Esdras (9:1-4).

Dentro de los Escritos (*Ketuvim*) figuran los textos de Jonás y de Daniel, que podríamos incluir dentro del bloque de libros "sapienciales", escritos durante el contacto del mundo judío con la cultura griega o bajo la dominación helénica que llegó a su fin con una revuelta que lideró Judas el Macabeo hacia el año 170 a. C., y que restituyó, por un breve período, el señorío del territorio de Israel a los judíos, para volver a ser dominados por los romanos. En la producción de los profetas –contenida en el *Tanaj*– correspondiente a estos siglos se hicieron presentes dos bloques de opinión opuestos. De un lado quienes sostenían una lectura ortodoxa de las Escrituras que animaba a importantes sectores del judaísmo partidarios del aislacionismo expresado por Daniel (11; 13; 14), quien exudaba odio contra el imperialismo extranjero en general y contra el griego en particular, exhortaba al martirio, profetizando el fin de las dominaciones y el regreso del reino de Dios de la mano del que podría interpretarse era un Mesías liberador: Hijo del Hombre;

> "Y pregunté al hombre vestido de lino, que estaba sobre el agua del río: -¿Cuándo acabarán estos prodigios? El hombre vestido de lino […] alzó ambas manos al cielo y le oí jurar por el que vive eternamente…" (Daniel 12:5-13).

En el extremo opuesto, y como una excepción extrema, el "profeta menor" Jonás, contrario al aislacionismo y al fanatismo fundamentalista, abogando por extender la tolerancia y amistad a los extranjeros. Jonás propugnó llevar la Torá al extranjero. En sus escritos le hace a Dios una pregunta sobre si no sería justo ser compasivo con Nínive y sus habitantes, "que no pueden distinguir entre su mano derecha y su izquierda" (Jonás 4:11). Para Johnson (2008:148), un anticipo del "pecado de ignorancia" y precepto cristiano "Perdónalos, Padre, porque no saben lo que hacen".

Jonás formó parte del grupo de judíos piadosos, asociados con los escritos "sapienciales". Al no oponerse en principio a la dominación griega, ni a otras dominaciones anteriores, aceptaban el argumento de que el espíritu religioso se desarrollaba con más libertad cuando las funciones de gobierno las ejercían los paganos, lo que en opinión de Johnson (*ibídem*:150), representa una

corriente intermedia, hacia el siglo II a. C., entre los aislacionistas extremos y los helenizantes. Los libros de Tobías, Macabeo y Judit se pronunciaban por la necesidad de la reafirmación cultural en contextos de contacto con otros pueblos y culturas. El libro Sabiduría de Salomón, escrito en tiempos de Jesús de Nazaret, considerado el tratado de teología política más importante de la Biblia hebrea, se proyecta en el Nuevo Testamento y en la escuela de san Pablo (Schökel 2008:1469). Es particularmente interesante la tesis sobre la idolatría, causa de todos los males y reflejo de ignorancia. En Sabiduría de Salomón (13:1-9) se califica de incapaces a los que ven dioses particulares en cada uno de los fenómenos de la naturaleza y del universo.

La idea de universalidad contenida en el monoteísmo judío quedará contenida en ese otro universalismo naciente: el griego, manifestado en el propósito de Alejandro Magno de fusionar pueblos y razas sobre la base de las virtudes comunes, única condición para tener el rango de compatriotas (Johnson 2008:151). Será el mundo helénico y posteriormente el cristiano, los que expandirán los fundamentos del Antiguo Testamento por todo Occidente, Medio Oriente y Asia Menor, mientras que sus autores continuarán como el pueblo de Abraham y Moisés: tribal, pastoril y hermético.

EL DIOS Y LA *ALTERIDAD* JUDÍA

Aquella religión, como todas las viejas religiones tribales, surgida en el desierto de un puñado de hombres y mujeres, nunca se planteó nacer para expandirse ni hacer proselitismo (Engels 1946:26), sin embargo, llegaría a convertirse en la matriz de una refinada fe universal en la que parte de la humanidad, individual y colectivamente, encuentra justificación a sus actos y consuelo a sus desdichas (Johnson 2008:119). En sus exilios entre los siglos VIII a VI a. C., las autoridades del Pueblo Elegido, buscando distinguirse de los paganos y para mantener la cohesión e identificación étnico-religiosa de su pueblo, pusieron empeño en enseñar la Ley y por primera vez se exigió practicar regularmente la religión. La circuncisión se convirtió en ceremonia; su liturgia, ritos y ceremonias se hicieron presentes en los actos cotidianos; el *shabbat* marcó la semana judía. En suma, el judío se hizo un pueblo sacerdotal para una religión "portátil", donde el *domus* familiar revestiría tanta importancia

como el templo. Una religión que a pesar del número insignificante de sus creyentes (unos 13,3 millones en 2001; el 0,013% de la población mundial) sigue siendo el núcleo de las más importantes confesiones monoteístas. Una religión tribal en sus valores y fundamentos que comenzó a forjarse hace más de dos milenios y que continúa siendo tribal en su extensión. Su incuestionable fuerza, su respuesta monolítica, no obstante su dispersión en pequeñas comunidades por todo el mundo, y su capacidad de supervivencia a lo largo de purgas, pogromos, holocaustos[7] deberían verse en la capacidad cohesionadora de la fe al interior de los creyentes, en su convicción de ser una minoría "privilegiada" por Dios y, sobre todo, a que más allá de una religión, el judaísmo es la expresión de una *tradición* y una *cultura* que los acompaña a donde quiera que vayan, hayan nacido o vivan y que genera una lealtad inalienable, no siempre entendida ni aceptada, con la Tierra Prometida de Israel[8], lo que ha contribuido a mantener su trágica historia de repudio y exclusiones. Un conglomerado heterogéneo, como diría Gresh (2001:59), que no se deja aprehender fácilmente. Para el sionismo, son una comunidad inasimilable a los pueblos entre los cuales habitan con la única aspiración de volver a la tierra de donde fueron expulsados hace dos mil años. No obstante esta doble lealtad, fuertemente criticada, al país donde nacieron o en el que viven y a Israel, la Tierra Prometida, asombra la diversidad de militancias y el liderazgo que numerosos judíos, practicantes o no, han llegado a tener en movimientos internacionalistas de signo diferente.

El Dios judío resume un conjunto de características que, respecto a la *alteridad,* podríamos resumir de la siguiente manera:

1.- A pesar de la prohibición expresa y reiterada por él mismo de no ser representado en imágenes, *Yahveh* o *Jehová,* el Dios judío es terrenal en su batallar con el Pueblo Elegido, socio en sus conquistas, y antropomórfico, pues hace al hombre a su imagen y semejanza y como tal comparte con él virtudes y defectos.

[7] La constitución del Estado de Israel es apenas un minuto en la vida del judaísmo.

[8] En 2001, de los 13,3 millones de judíos que había en el mundo, escasamente 4,9 residían en Israel, mientras 8,3 viven en la diáspora, como llaman los judíos a las comunidades que habitan fuera de Israel. http://www.jabad.com.

2.- Es vengativo, destruye a quienes se oponen a él o al pueblo de Israel.
3.- Es celoso y castiga a los suyos en sus debilidades.
4.- Es piadoso, protector y dispensador de bienes con quienes lo siguen y lo reverencian.
5.- Es un Dios obsesionado por el detalle. Legisla sin distinción entre lo sagrado y lo secular o entre el derecho civil, penal y moral.
6.- Con ese Dios se crean las bases de las monoteocracias.
7.- Por encima de todo es un Dios rebelde, que se pone al lado de los oprimidos y de los pueblos pequeños sometidos.
8.- Un Dios que avala el expansionismo y la conquista si se hace en su nombre. Hace actuar a los hombres como su brazo justiciero contra quienes no lo aceptan en sus dominios.
9.- Para preservar y garantizar la unidad prohíbe la unión con el *otro* (el casamiento con mujeres extranjeras).
10.- Es un Dios que sostiene una declaración primitiva de igualdad entre todos los hombres en tanto que creados a su imagen y semejanza.

La *alteridad* judaica se sostiene en buena medida en la percepción de sí mismos como extranjeros y emigrantes, de allí la demanda que se hace en el Éxodo (22:20; 23:9) y en el Deuteronomio (24:14-15) de otorgar trato de consideración y respeto a los *otros* en tanto inmigrantes, recomendando no explotar al jornalero humilde, tanto si es compatriota como extranjero, ni violar los derechos que puedan asistir a viudas y huérfanos (Deuteronomio 24:17-18). Un llamado a recordar que los hijos del pueblo de Moisés también fueron esclavos en país extranjero. Es, pues, una *alteridad* basada en el principio de reciprocidad, pero al mismo tiempo de exclusión.

LA TRADICIÓN CRISTIANA, EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento es un conjunto de escritos en arameo, hebreo y griego que se suman a la Biblia hebrea o Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento, o la Biblia cristiana, consta de 27 libros que los estudiosos estiman corresponden a géneros literarios diferentes: cuatro evangelios, un Libro de Hechos, 21 epístolas y un Apocalipsis.

La tradición inaugurada por los seguidores de Jesús el Nazareno debe verse como una fracción heterodoxa del judaísmo encarnada en un líder

mesiánico que sirvió de inspiración para un movimiento expansionista religioso sin precedentes en la historia y que no sería posible entender fuera del marco del Imperio romano y de la tradición grecorromana.

El evangelio, la "buena noticia" en griego, designaba en el mundo grecolatino la noticia de más alto nivel y de felices consecuencias. Los cuatro evangelios (Mateo, Marcos, Lucas y Juan), obra de la segunda y tercera generación cristiana entre los años 70 al 90 d. C., mantienen una estructura similar y anuncian el nacimiento, vida, milagros, pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, el Mesías anunciado en la Biblia hebrea por profetas como Isaías (Marcos 1:2). Los evangelistas escribieron en griego, la lengua más extendida del Imperio. En un entorno geográfico que sobrepasaba la frontera religiosa del mundo judío. En Roma, metrópolis del poder imperial, el movimiento de los seguidores de la doctrina de Jesús el Nazareno fue rápidamente catalogado como un movimiento subversivo y en consecuencia perseguido. Los cuatro evangelios marcaron una ruptura con los profetas del pasado. Con cierta frescura iluminista escribieron un mensaje renovado y versátil, con pretensiones de universalidad y capaz de responder a las nacientes iglesias que en distintos confines se "politizaban" como movimientos radicales arremetiendo contra ricos, mercaderes y letrados (Lucas 20:46). Un evangelio "democratizado", que por su lenguaje claro de ejemplos y parábolas y por el efectismo de los prodigios de sanación logró una rápida difusión. La narración de los milagros de Jesús despertó un gran interés entre los sectores más desposeídos y marginados. La Buena Nueva del Nazareno aparece como un mandato ordenado a sus doce discípulos (Mateo 10:5) y una advertencia a sus seguidores de los peligros que correrían al seguir sus pasos (Mateo 10:15-20), pues su mensaje era de división:

> "No piensen que he venido a traer paz a la tierra. No vine a traer paz, sino espada. Vine a enemistar a un hombre con su padre, a la hija con su madre […] y así el hombre tendrá por enemigos a los de su propia casa" (Mateo 10:34-35).

Ese Jesús de Nazaret rebelde, fiel a su misión, arremetió contra la ortodoxia judía, y al expulsar a los mercaderes del templo por haber profanado el sacrosanto lugar provocó la indignación de las autoridades oficiales religiosas (Mateo 21:12-17).

Jesús, el Mesías, proclamaba la llegada del reino del Señor y exhortaba al arrepentimiento (Marcos 1:15). El evangelio de Marcos introdujo un elemento novedoso en el discurso bíblico al establecer una separación clara entre el cielo y la tierra y así, al responder a los fariseos sobre si era lícito pagar tributo al Cesar, Jesús declaraba dar al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios (Marcos 12:13-17).

La instauración de la eucaristía como el rito cristiano más importante y diferenciador del judaísmo supone la transustanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo. Un acto íntimo de antropofagia simbólica, de cristofagia: la vía de entrada a la comunión con el Hijo del Hombre (Juan 6:52-59).

El libro Hechos de los Apóstoles entraña un particular interés por narrar las consecuencias de la aventura misionera de los evangelistas como prolongación de la misión de Jesús, que culmina con el nacimiento de la institución eclesiástica, aspecto que también diferenciará el cristianismo del judaísmo y del islamismo. En el día de Pentecostés, fiesta judía para conmemorar la entrega de la ley de Dios en el monte Sinaí, el cristianismo conmemora el nacimiento de la Iglesia anunciada con la llegada del Espíritu Santo:

> "Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos reunidos. De repente vino del cielo un ruido […] que llenó toda la casa donde se alojaban. Aparecieron lenguas como de fuego que descendieron por separado sobre cada uno de ellos. Se llenaron todos de Espíritu Santo y empezaron a hablar en lenguas extranjeras…" (Hechos 2:1-4).

Profusión de lenguas extranjeras, don que el Espíritu Santo le dio a los apóstoles para cumplir con la misión universalista con que se fundó la Iglesia de Cristo[9] y que permitió la captación de catecúmenos de toda condición y la propagación del evangelio en los centros urbanos más importantes del Imperio romano.

[9] Nótese que se habla de don y no de castigo divino. El multilingüismo es visto en el Nuevo Testamento en forma antagónica a la confusión de las lenguas de Babel expresada en el Génesis (11:5-8).

En otros documentos, como la Carta a los Romanos, escrita por Pablo de Tarso, se entabla una polémica imaginaria entre él y otro judío. En ella, como judíos que son ambos, Pablo de Tarso le reclama a su interlocutor tolerancia y respecto hacia los *otros,* paganos e incircuncisos, porque también pueden llegar a ser virtuosos, decentes y honestos (Romanos 2:21-29). En el camino de fundar una religión diferente, sin negar la Ley Mosaica Divina ni a los profetas, Pablo marcó la transición de lo que sería la ruptura del judaísmo cristiano con el judaísmo ortodoxo rabínico. Pablo deseaba ser incluyente y abrazar a todos cuantos creyeran sin distingos cuando "se da a conocer la justicia de Dios que salva por la fe en Jesucristo; válida sin distinción en cuantos creen" (Romanos 3:21-22).

Los textos sagrados del Nuevo Testamento concluyen con el libro Apocalipsis de san Juan, una obra que Roma consideró sediciosa por la denuncia que hacía de la represión imperial que masacraba al pueblo empobrecido.

EL DIOS CRISTIANO

Resulta absurdo hablar de un Dios cristiano como diferente al judío. Son un único y mismo Dios. Hablar del Dios cristiano es, en realidad, hablar del manejo que los apóstoles hicieron de él a través de los evangelios y de la vida de Cristo. Conducción que concluyó con la consolidación de una Iglesia asociada con los poderes terrenales. Una, aún vigorosa, institución burocrática con ramificaciones mundiales y rígidamente jerarquizada: la Iglesia-Estado católica, apostólica y romana. "Tu eres Pedro y sobre esta piedra construiré mi iglesia y el imperio de la muerte no la vencerá" (Mateo 16:18).

El primer gran triunfo político del cristianismo, con alto costo de vidas, fue hacerse religión oficial del Imperio romano. Para Johnson (2008:187), la base de los preceptos teológicos de Cristo se aproxima a un judaísmo heterodoxo con fuertes influencias helénicas y asenias relacionadas a la secta bautista (*ibidem*:188), sobresaliente por su proximidad con los sectores más humildes y desposeídos. En la teología de Pablo de Tarso, Jesús de Nazaret y él predicaban la misma doctrina enraizada en el judaísmo palestino. Al afirmar que la profecía se había

cumplido, y que el hijo de Dios se hizo Hombre derramando su sangre para redención de todos los mortales, el Nuevo Testamento proclamaba una Nueva Alianza para quienes depositaran su fe en él, y los eximía de continuar siendo judíos. Tal herejía echaba por tierra los términos del pacto sagrado establecido en la Torá, cuya observancia misma era la forma de alcanzar el estado de gracia.

Al negarse a reconocer el carácter divino de los emperadores romanos de turno y ofrendarles sacrificios, los cristianos se granjearon la inmediata desconfianza de las autoridades. Los ideólogos cristianos comprendieron que para obtener el favor de los paganos debían repudiar toda forma de inmolación, condición *sine qua non* de toda religión universal (Marx & Engels 1960:322). De acuerdo con Lenzman (sf), el cristianismo irrumpió en Roma como la religión de los esclavos y gentiles, puesto que tanto el Apocalipsis como las Cartas Paulinas arremetían contra la clase patricia esclavista y reivindicaban en la figura y palabras de Cristo la naturaleza de un Dios rebelde al lado de todos los oprimidos, paganos o creyentes, de los esclavos, entre ellos los judíos vendidos a Roma a partir del año 70 d. C. con la revuelta que destruyó el Segundo Templo. La llamada al martirio demostraría según Lenzman (*ibidem*:147) que el cristianismo comenzaba a ser una fe asimilada por los sectores más deprimidos del Imperio. El arraigo del cristianismo en su fase inicial se debió a que las ideas que proclamaba se correspondían con el estado de espíritu de los grandes colectivos, y a la tendencia conciliadora de su mensaje de consuelo y eternidad. El Nuevo Testamento, aunque proclamaba la igualdad entre todos los hombres, no reivindicaba la liberación de las grandes masas esclavas. La declaración de igualdad entre todos los hombres tenía un carácter abstracto y religioso. El rasero se establece a nivel de la fe en Dios. Corintios 7:23 dice "Ustedes han sido comprados por Dios a un precio: no sean esclavos de los hombres", pero a continuación añade "Cada uno, hermanos, permanezca ante Dios en el estado en que fue llamado". En Efesios se declara:

> "Esclavos obedezcan a sus amos corporales, escrupulosa y sinceramente, como si sirvieran a Cristo; no por servilismo o para halagarlos, sino como siervos de Cristo que cumplen con toda el alma la voluntad de Dios. Sirvan a sus dueños de buena gana como si se tratara del Señor,

> y no de hombres; conscientes de que el Señor le pagará a cada uno lo bueno que haga, sea esclavo o libre" (Efesios 6:5-9).

A los amos se les dice:

> "Amos traten a sus esclavos con justicia y equidad, sabiendo que también ustedes tienen un Señor en el cielo" (Colosenses 4:1).

Este reconocimiento de la esclavitud y el llamado de sumisión implicaban una manifiesta aceptación del orden social establecido por las clases dirigentes del Imperio e, implícitamente, de lealtad al *establishment*, lo que finalmente los llevó a transformarse en la religión oficial de Roma. En el año 313 d. C., con la conversión del emperador Constantino, finalizó la persecución de los cristianos y en la década de los cuarenta comenzó a adquirir carácter de culto oficial con la promulgación de los primeros edictos contra la idolatría y los ritos paganos. Más adelante, en el siglo VI, con Justiniano, la ortodoxia se hizo extrema y solo los bautizados podían alcanzar la ciudadanía. Los nexos entre Estado e Iglesia se hacían cada vez más estrechos, hasta escribir páginas sangrientas en la historia de Occidente.

La vocación universal y expansionista del cristianismo marca la diferencia más sensible con el judaísmo, aunque como enumeraremos a continuación, existen otros elementos que singularizan "al Dios cristiano".

1.- Se enmarca en el mundo grecorromano y se expande por sus dominios beneficiándose de su "infraestructura" y de los beneficios de una lengua común.
2.- Es un Dios hecho hombre que demanda captación de nuevos prosélitos por medio de la evangelización y como una constante *urbi et orbis*.
3.- Con relación al judaísmo hermético, que adora a un Dios intangible capaz de reacciones coléricas y ensimismado exclusivamente en el universo de su pueblo elegido, el Dios cristiano, surgido del mismo Pentateuco, se hace cosmopolita y abre su infinita piedad a todo el universo conocido y por conocer.
4.- El comportamiento ético cristiano también marca una diferencia con el judío. Para los cristianos, mortificar el cuerpo fortalece el

alma. Mientras que los judíos abandonaron las prácticas monásticas, la vida anacoreta y el ascetismo, el cristianismo las alentó. Los cristianos opusieron la abstinencia a la continencia judía y aceptaron el martirio en nombre de Dios, pero no así el suicidio.

5.- A partir del siglo II, el judaísmo abandonó toda expresión guerrerista, renunciando incluso a la violencia legal (Johnson 2008: 237) y a la pretensión de formar un Estado. En la diáspora, el judaísmo se unificó en torno al rabinismo y la erudición; el cristianismo, por el contrario, desde los comienzos de su expansión fue adquiriendo cada vez más poder temporal.

6.- La naturaleza rebelde y hasta subversiva de la palabra de Dios por boca de su hijo, anunciando enfrentamientos y divisiones entre hermanos, al lado de los oprimidos, tomará un giro diametralmente opuesto al hacerse una religión aliada con reyes y emperadores.

7.- Por ultimo, no sería aventurado afirmar que el Dios cristiano continúa teniendo una doble lectura: la "originaria", en la expresión literal de las palabras de Jesucristo, base de algunos movimientos políticos de izquierda, como *teología de la liberación*, y la capitular, eclesiástica o *teología de la consolación*.

Los exegetas modernos del cristianismo, laicos o religiosos, buscando la forma de asumir la *alteridad* del cristianismo en sus orígenes, hablan de des-absolutizar la doctrina[10], es decir, dejar de asumirla como religión absoluta, pues de lo contrario su unicidad la lleva a no respetar al *otro* en su *alteridad.* Contextualizarla como un credo que da testimonio de una verdad relativa y, en consecuencia, como una religión esencialmente enmarcada por un discurso dialogante con la *alteridad*. Esta condición de ausencia originaria (el hijo resucitado y la tumba vacía) obliga al cristianismo a relacionarse con el *otro* y con lo diferente.

La misma vocación universal del cristianismo lo obliga a convivir y construir *alteridades* y eventualmente a dominarlas para trascender las ideas de piedad contenidas en el judaísmo. El cristianismo se erige como un humanismo que extrañamente a lo largo de su historia parece haber

[10] Lamberti, Alejandro. *Religión cristiana y religiones*. www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/autor.php?id=33.

generado su propia negación, entendida como "teología de la muerte de Dios". El cristianismo sería la religión del hermano (Cristo) y no del padre (Dios), y en este sentido el Evangelio sería ateo, pues anunciaría la buena nueva de la muerte del Padre y del nacimiento y resurrección del hijo (cf. Gesche 2002).

EL CORÁN

Al igual que el cristianismo, el islam[11] fue un movimiento heterodoxo dentro del judaísmo que logró separarse hasta formar un credo diferente con características particulares y dinámicas propias. La rigurosidad y la ortodoxia fueron aspectos muy presentes en los orígenes mismos del islam. Los primeros grupos formadores del islam nacieron de entre las más importantes herejías sectarias y ultraortodoxas del judaísmo, tales como los nazarenos y recabitas, que representaban a los monoteístas más extremos, capaces de ultimar a los apóstatas, si se les presentaba la oportunidad, en las proximidades del desierto (Johnson 2008:84).

El desierto está íntimamente ligado con el credo islámico. En aquel medio de extrema dureza, Mahoma se identificó con los grupos más radicales en su lucha para transformar el politeísmo pagano de los nómadas y habitantes de los oasis. Además del dios único judío, Mahoma aceptó el Pentateuco y los escritos de los profetas. Por el Corán aparecen personajes de la Torá y del Nuevo Testamento y muchos, como Noé, Adán, Abraham, Moisés, Jesús de Nazaret o Juan el Bautista, son mencionados como profetas islámicos. La ley escrita, el Libro de la Verdad, sería el Corán, y la ley oral o *Shari'ah* el conjunto de normas, sanciones civiles y prescripciones aplicadas por los tribunales religiosos como derecho consuetudinario.

Mahoma comenzó a separarse del judaísmo y a desarrollar una religión diferente cuando se enfrentó al repudio que los judíos de la Medina hicieron de su particular visión árabe del judaísmo (*ibidem:*247). Rechazado, Mahoma cambió el *shabbat* por el viernes y la orientación de las plegarias de Jerusalén a la Meca. Modificó la fecha de las festividades

[11] Palabra árabe que significa la verdadera religión, la entrega a Dios.

y declaró la mayoría de las prohibiciones dietéticas judías como castigo divino a sus errores, tan solo preservó la prohibición de comer cerdo, la sangre animal y ciertas normas en la matanza de animales. Todos estos aspectos formales impidieron la fusión de las comunidades judías e islámicas. La ley islámica aplicable a los pueblos no musulmanes, dice Johnson (*ibidem*:257), se basó en los arreglos de Mahoma con las tribus judías.

El libro sagrado del islam, el Corán, como todos los textos fundacionales de las religiones semíticas contiene la palabra de Dios (*Allāh*), revelada a su profeta Mahoma, según algunas interpretaciones, por medio del ángel Gabriel. La figura del Profeta, por antonomasia Mahoma, resulta indisoluble del acto de revelación del Corán. A la muerte del profeta en el 632 d. C. y durante el califato de Utman ibn Affan, todas las "revelaciones" de *Allāh* transmitidas oralmente a Mahoma fueron reunidas y compiladas por sus seguidores para formar un texto compuesto por 114 capítulos (*azoras* o *suras*) y 6.236 versículos (*aleyas*). Según la versión de ciertos seglares musulmanes, el islam se fue consolidando como doctrina a lo largo de los siglos, al tiempo que tenían lugar sus conquistas territoriales y como respuesta a los desafíos, agresiones y desprecios de los cristianos y principalmente de los judíos.

El Corán es la palabra "*eterna e increada*" de Dios y por ello su transmisión debe realizarse sin el menor cambio de la lengua originaria en la que fue dictado al profeta Mahoma. Entendida por los sectores más ortodoxos como recitación, no debería en ninguna forma existir como texto escrito. El carácter divino que los musulmanes le conceden al Corán difiere de los atributos que judíos y cristianos le conceden a sus textos sagrados. Para numerosos religiosos del islam, el origen divino del Corán es incorrupto e incorruptible, de lo que se desprende, como posibilidad, un fundamentalismo dogmático que negaría cualquier interpretación e incluso la sola posibilidad de hacerlo. Esta condición marca diferencias infranqueables entre el islam y las demás religiones. Cualquier traducción del Corán, como la empleada en este trabajo, no pasa de ser un texto con un valor didáctico, y cualquier análisis o interpretación basada en él carece de todo valor.

Sectores liberales seglares, como las fracciones ismaelí o *mu'tazili*, cuestionan la doctrina de un Corán "*eterno e increado*", generando en el mundo islámico una permanente pugnacidad, tan frontal como la

que sostienen los grupos que batallan por dar con la interpretación más genuina y primitiva del libro santo (p. ej., entre el *Daesh* y los estados islámicos), y mucho más enconada que la que persiste entre las diferentes iglesias cristianas evangélicas, puesto que en el islam todo enfrentamiento es, además de teológico, político.

Frente a las naturales inconsistencias y contradicciones contenidas en el Corán, como en los demás textos sagrados consultados, los académicos musulmanes han adoptado la doctrina de la abrogación, según la cual ciertos versículos revelados pueden anular a otros al estar por encima de ellos. Determinar cuales se abrogan y cuales no es otra cuestión generadora de controversias.

Para un musulmán ortodoxo, lo que nosotros podamos decir del Corán, respecto al tratamiento que hace de la *alteridad*, desde la perspectiva antropológica, no pasa de ser un ejercicio irrelevante, puesto que, ignorantes del árabe, nuestra lectura parte de una pobre traducción. El rigorismo puede llegar al extremo de que algún *ulema*[12] pudiera considerar que el simple hecho de escribir sobre el Corán y el Profeta constituyen una blasfemia merecedora de una *fatwa* o edicto religioso condenatorio.

Curiosamente, aunque el Corán es un libro sagrado, destinado a la humanidad, su comprensión cabal solo le es permitida a quienes hablan y leen árabe. Su estilo único, aforismos, y expresiones impenetrables serían por sí mismas indicios de su origen divino. Sin embargo, nos recuerda Vernet (2007:51), en el Corán es menester distinguir entre la parte dogmática y la consuetudinaria, esta ultima más "permeable" a los cambios en el tiempo.

Para diferenciar lo que dice el Corán de lo que le han hecho decir, el trabajo de Bahgat Elnadi y Adel Rifaat (alias Hussein 2009) nos ha resultado de un inestimable apoyo dada, además, nuestra condición impía.

La lectura del Corán de Hussein (*ibidem*:22-23) parte de tres proposiciones: 1. Dios no puede ser confundido con su palabra. Aunque intemporal, su palabra se inscribe en tiempos concretos, lo cual presupone aceptar el principio de la abrogación. 2. La palabra de Dios no es un monólogo, sino un dialogo entre cielo y tierra por intermedio de su

[12] Miembro de la comunidad de estudiantes del islam y la *Shari'ah*.

profeta y la comunidad de los primeros musulmanes y 3. las palabras de Dios contenidas en el Corán son de orden diferente, entrelazando lo absoluto con lo relativo, lo general con lo particular y lo perpetuo con lo circunstancial[13].

El Corán increado constituye un obstáculo para su acercamiento libre y racional, por ello, sorteando todo tipo de integrismo, la obra de Hussein (*ibidem*) nos devela algunos de sus pasajes más oscuros y crípticos. Para lograrlo los autores contextualizaron la obra en el plano de la realidad histórica, marcada por años de incertidumbre y luchas políticas, y mediante la presentación de los comentarios hechos por los primeros y más fieles seguidores del Profeta.

Los testimonios de los compañeros más cercanos al Profeta fueron trasmitidos de boca a oreja, de generación en generación y tardíamente consignados por escrito y compilados en la *Sîra* o testimonios de los compañeros. La primera obra específicamente consagrada a establecer la relación entre los versículos y las circunstancias de su revelación data del siglo XI. Su autor fue Al-Wâhidî y la obra llevaba por título *Asbâb al-Nuzul* (*Circunstancias del descenso del Corán*) (Hussein 2009:58-59)[14].

Esta forma de analizar el Corán ha servido para resaltar contradicciones internas y desmentir los muchos errores que sostienen los prejuicios de Occidente o los de grupos *salafistas* en la interpretación de algunas de sus *azoras* y versículos. Así, por ejemplo, el Corán condena a quien atente contra la vida de un inocente (*5:32)[15] y prohíbe que un musulmán decida darse muerte, sin embargo, un "mártir" envuelto en un cinturón de explosivos podría encontrar justificación a sus actos en la exigencia de combatir con toda resolución a politeístas y paganos (*9:3-5).

---

[13] La revelación del Corán comenzó hacia el año 610 y culminó en el 632 con la muerte del profeta Mahoma.

[14] Cf. Al-Wâhidî 1998. *Asbâb Nuzul al-Qur'ân*. Beyrouth: Dâr al-Kutub al-´ilmiyya. Hussein complementó sus análisis con las obras de Muqâtil 2003. *Tafsîr.* Beyrouth: Dâr al-Kutub al-´ilmiyya. Al-Dahhâk 1999. *Tafsîr.* El Cairo: Dâr al-Salâm. Al-Tabarî 1970. *Tarîkh al-Rusul wa al-Mulûk.* El Cairo: Dâr al-Kutub al-'ilmiyya. Al-Zamakhsharî 2005. *Tafsîr*. Beyrouth: Dâr al-Ma 'rifa. Al-Mâwardî 1992. *Tafsîr.* Beyrouth: Dâr al-Kutub al-'ilmiyya y Al-Suyûtî 1997. *Al-Jâmi'al Saghîr*. Damasco.

[15] Con un asterisco nos referimos a la azora y seguido de dos puntos el versículo correspondiente.

Igualmente desmedidas son las restricciones y castigos a la trasgresión de conductas como la ingesta de bebidas alcohólicas, el velo, la poligamia, la discriminación de las mujeres o la infidelidad, que no aparecen explícitamente enunciadas ni sancionadas en el Corán, pero que se aplican a través de la *Shari'ah*. Si vemos la *Shari'ah* como la expresión del derecho tradicional, descubrimos en ella el universo de normas de convivencia y control social de sociedades pastoriles, tanto en lo cotidiano (*folkways*), como en lo moral (*mores*) (Summer 1906). Pautas sociales que expresan formas de comportamientos culturales posiblemente anteriores al Corán, que encontraron en la palabra revelada al Profeta su sacralización como cuerpo normativo social. Occidente, particularmente sensible a ciertos temas, tan contrarios a su ordenamiento jurídico[16], encuentra una manera fácil de emitir juicios descalificadores sobre el islam en su conjunto y denostarlo como una religión retrógrada y primitiva[17].

Durante los 22 años que duró la revelación del Corán, se distinguen dos períodos en el espacio y en el tiempo (Hussein 2009:46-47). Durante los primeros 12 años las revelaciones tuvieron lugar en La Meca y a partir de 622 en Medina. Cierto número de temas fundamentales caracterizan cada período. En la etapa inicial, con un número escaso de creyentes, las palabras del Profeta se centraron en los grandes principios metafísicos que unen al creyente con Dios. En la segunda etapa, ya con una comunidad de fe y vida, la palabra revelada se orientó hacia las formas de organización terrestre.

Según Vernet (2007:51), Mahoma no quiso crear una nueva religión, sino ser el "profeta árabe". No obstante, si entendemos por religión un sistema diferenciado de creencias, comportamientos y sanciones compartido por un grupo humano, con pretensiones de perpetuarse y de expandirse, deberíamos decir que Mahoma, por razones comprensibles, sí aspiraba a formalizar un nuevo credo en un contexto adverso. Tomar en cuenta el contexto de la época de Mahoma es determinante para entender por qué el Corán está repleto de aleyas contra los que mantenían las condiciones de indefensión de huérfanos, mujeres y esclavos, o la opresión que

[16] La mujer es considerada como una sierva y no como una compañera (*serva non socia*), mientras que en el cristianismo es al revés.

[17] Para estos temas, p. ej., consultar en el Corán (* 33: 59; *4:3).

ejercían los mercaderes y caravaneros de La Meca y de otros centros de comercio contra los pastores idólatras dispersos en las áridas planicies de la península arábiga carentes de todo liderazgo. En el Corán se aprecia la voluntad imperiosa por abrirse un espacio propio en un mundo copado por judíos, cristianos, tribus politeístas y mercaderes. Por ello, es un texto que demanda sumisión y reconocimiento a *Allāh*, como Dios verdadero, y a Mahoma como su profeta. Amenaza con guerras y castigos terribles a quienes se atrevan a adversar sus prédicas. En este sentido el Corán repite el mismo guión de los textos sagrados que se erigen como la expresión única y válida de la verdad revelada y que aspiran a lograr la cohesión militante de un conglomerado humano antropológica e históricamente identificable. En el nuevo ideario islámico, judíos y cristianos pasan a ser idolatras (*9:29 ss, 76), aunque estos últimos sean considerados como miembros de una religión superior a las otras (*5:85).

Los primeros conversos a las prédicas de Mahoma fueron los menesterosos. Los mercaderes ricos de ciudades como La Meca lo rechazaron por considerar que su doctrina atentaba contra sus intereses. Aunque Mahoma les garantizaba las prebendas de que gozaban, exigía que La Meca fuera purificada para que los musulmanes pudieran seguir haciendo sus peregrinaciones (*2:118ss; *22:27). Los continuos ataques que Mahoma organizó en la península arábiga le permitieron adquirir una relativa fortaleza. Mahoma únicamente pactaba con sus correligionarios, obligando a los restantes a pagar fuertes impuestos para debilitarlos financieramente (Vernet 2007:21). Frente a los continuas agresiones de los judíos, Mahoma arremetió contra ellos en numerosas azoras o suras, donde se afirma que sus adversarios solo conocen y han recibido una parte del Libro (*4:47; *3:115). En el proceso de rompimiento y diferenciación, los musulmanes buscaron restaurar la religión de Abraham, a quien no consideraban ni idólatra, ni judío, ni cristiano (*6:79; *2:129; *3:60,89).

> "A quienes no crean, los dejaré disfrutar poco tiempo; a continuación los forzaré a sufrir el castigo del fuego. ¡Qué pésimo porvenir!" (*1:120) […] "Escogimos a Abraham en esta vida, y él estará, en la futura entre los justos" (*1:124).

En el Corán perviven las ideas del Pentateuco, así como algunas voces que derivan del latín o del griego. El Corán reivindica la condición de la

mujer al ponerla a la misma altura del hombre y en un pasaje muy poco común promete el paraíso sin distinción de razas ni religiones: "Ciertamente quienes creen, quienes practican el judaísmo. Los cristianos y los sabios –quienes creen en Dios y en el último Día y hacen obras pías tendrán su recompensa junto a su Señor" (*2: 59).

Decimos que es una expresión inusual de apertura y tolerancia frente a las frecuentes y reiteradas admoniciones contra judíos, cristianos, impíos, hipócritas, calumniadores, infieles, incrédulos, politeístas, prevaricadores, injustos, apóstatas, traidores, perjuros y avaros. En no menos de cincuenta suras, casi la mitad del texto sagrado, el Corán arremete contra todos estos grupos dedicándoles largos bloques de aleyas, particularmente, como ya dijimos, contra los impíos y los judíos, lo que de alguna forma nos permite ver cómo el texto sagrado conceptualiza, identifica y explicita la actitud a tomar con los *otros*. Como muestra de estas aleyas:

> "¡Oh creyentes! ¿Deseáis que crean por vosotros los judíos cuando parte de ellos oían la palabra de Dios e inmediatamente después falseaban lo que comprendían y ellos lo sabían…" (*2: 70) […] "¡Ay de quienes escriben el libro con sus propias manos y a continuación dicen «Esto viene de Dios» para comprar con él algo de poco precio"! (*2:73) […] "Dicen: «No entrará en el Paraíso sino quien sea judío y cristiano». Esos son sus deseos…" […] "Esos no entrarán sino temerosos. Tendrán en este mundo, ignominia y, en el otro, un gran castigo" (*1.105).

El Corán, como hemos remarcado, resulta un texto construido sobre la doble perspectiva defensiva-ofensiva. Una obra de confrontación, de un credo en beligerancia dispuesto a posicionarse como fe única en un nicho cultural y geográfico que considera propio. Por la vía de la condena, la amenaza divina y la incitación a la guerra, Mahoma buscó imponerse como el único y auténtico profeta y *Allāh* como el hacedor de todo. El Libro de la Distinción que Dios le dio al Profeta, supera al Pentateuco y a los evangelios. El Corán llama a judíos y cristianos "gente del Libro", pero el islam es la mejor de todas las comunidades. Entre aquellos puede haber creyentes, pero la mayoría son "perversos" que merecen ser malditos por Dios (*3:106-108; *4:47-49).

Mahoma es el verdadero intérprete del Libro Revelado y *Allāh* quien conminó a los faraones a permitir la huida de los judíos de Egipto, quien dictó y dio las leyes a Moisés (*6:155; *7:101-175) y quien guió los pasos del éxodo del pueblo de Israel. De las "gente del Libro" Mahoma reconoce que solo con los cristianos se podrían establecer eventualmente alianzas:

> "Hemos aceptado la alianza de un grupo de quienes dicen: «Nosotros somos cristianos», pero ellos han olvidado una parte de las cosas que se mencionan en ella. Hemos suscitado entre ellos la enemistad y el odio hasta el día de la Resurrección […] ¡Gente del Libro! nuestro enviado ha venido exponiéndoos gran parte del Libro que ocultabais pero os ha perdonado mucho de lo ocultado" (*5:17-18).

Ciertamente el Corán mantiene una relación ambigua con los cristianos. Por un lado los tilda de infieles cuando afirma que "Dios es el Mesías, hijo de María" (*5:76)[18], y por el otro dice que son los más próximos a quienes creen porque entre ellos hay monjes y sacerdotes (*5:85). En otras aleyas prohíbe a los creyentes cualquier forma de pacto con judíos y cristianos:

> "¡Oh, los que creéis! No toméis a judíos y cristianos por amigos: los unos son amigos de los otros. Quien de entre vosotros los tome por amigos, será uno de ellos. Dios no conduce a la gente de los injustos". (*5:56) [...] "Los judío dicen «Uzayr es hijo de Dios». Los cristianos dicen: «El Mesías es hijo de Dios». Esas son las palabras de sus bocas […] ¡Dios los mate! ¡Cómo se apartan de la verdad!" (*9:30).

A menos equívocos se presta la oposición directa e irresoluta a lo largo de todo el Corán contra las tierras de Israel.

> "Dimos el libro a Moisés, como guía para los Hijos de Israel, diciéndoles: «No toméis otro protector fuera de Mí» […] En el Libro dispusimos, respecto a los Hijos de Israel: «Extenderéis dos veces la corrupción por la tierra y os enorgulleceréis enormemente; cuando llegue la realización de la primera promesa, enviaremos contra vo-

[18] El islam considera a Jesús, así como a Adán, seres creados del "polvo" (*3:52).

> sotros a nuestros servidores, dueños de un enorme poder. Penetrarán a través de las regiones y la promesa quedará cumplida»" (*17:2-5).

A lo largo del Corán la guerra aparece como un tema presente y la invocación a participar en la guerra santa o *yihad* no es tampoco infrecuente. Con las yihad se quiere, naturalmente, infringir daños y tormentos a los *otros* que rechazan o adversan el islam y su derecho a consolidar un espacio geográfico. El libro conmina a sus creyentes a obedecer a Dios y a reconocer a Mahoma como el legítimo profeta y enviado (*3:3,29,126,166; *4:17ss; *5:93; *24:51,62; *60:12) para sancionar y ser el brazo armado contra los desviados o *kafir* (el que oculta) (*34:43).

> "Si ellos creen en lo que vosotros creéis, estarán en el buen camino; si se apartan ellos estarán en una escisión, y Dios te bastará, Mahoma, contra ellos…" (*1:131) […]
> "Combatid en el camino de Dios a quienes os combaten, pero no seáis los agresores […] ¡Matadlos donde los encontréis, expulsadlos de donde os expulsaron! La idolatría es peor que el homicidio […] Matadlos hasta que la idolatría no exista y esté en su lugar la religión de Dios. (*1:186-189) […] "¡Oh, los que creéis! ¡Poneos en guardia! Lanzaos contra vuestro enemigos por grupos o en bloques" (*4:73). "¡Arrojaré el pánico en el corazón de quienes no creen! ¡Golpeadlos encima del cuello! ¡Golpeadlos en las yemas de los dedos! Esto porque ellos están apartados de Dios y de su Enviado, y quienes se apartan de Dios y de su Enviado son castigados, pues Dios es terrible en el castigo" (*8:12-13) […] "¡Creyentes! No los habéis matado: Dios los ha matado. No tiras cuando tiras: Dios es quien tira, con el fin de probar a los creyentes…" (*8:17) "Preparad contra ellos la fuerza y los caballos […] para aterrorizar al enemigo de Dios, a vuestro enemigo y a otros…" (*8:62) […] "Cuando terminen los meses sagrados, matad a los asociadores[19] donde los encontréis. ¡Cogedlos!, ¡Sitiadlos! ¡Preparadles toda clase de emboscadas! Si se arrepienten, cumplen la plegaria y dan limosna, en ese caso dejad libre su senda.

[19] Término utilizado en el Corán para referirse a los esclavos y adoradores. Masson, D. & El-Saleh, S. (traductor y revisor respectivamente) 1980. *Essai d'interprétation du Coran Inimitable*. Editions Gallimard. Beyrouth, Liban; Le Caire, Egypt. p. XII.

> Dios es indulgente y misericordioso" (*9:5) […] "¡Combatidlos! Dios los atormentará por vuestras manos […] curará el resentimiento de los pechos de las gentes creyentes" (*9:14).

En el acto de guerra, la muerte del contrario no debe crear ninguna culpa, pues quien mata al adversario es Dios y no el guerrero piadoso que cumple sus órdenes. El Corán, en consonancia con esta prédica belicista, invoca al sacrificio, el martirio o la inmolación

> "¡Combata en la senda de Dios a quienes compran la vida mundanal por la última! A quienes combaten en la senda de Dios, caigan muertos o sean vencedores, les daremos enormes recompensas" (*4:76). "… Dios ha distinguido en un grado respecto de los no combatientes a los que combaten con sus riquezas y personas […] Dios distinguirá a los combatientes por encima de los no combatientes dándoles una gran recompensa" (*4:97). "Si castigáis, castigad en la misma forma en que fuisteis castigados…" (*16:127). Combatidles hasta que sea restablecido el culto de Dios. Si ellos se detienen cesad de combatirlos, no combatáis más que a los culpables (*2:190-193). Las cosas sagradas son talión[20]".

Otras consideraciones en torno al Corán

En este punto consideramos relevante aclarar ciertos contenidos, expresiones y términos que, ajenos al contenido del Corán, se tienen como originarios de esa obra, con particular vigencia en lo que va de este agitado siglo XXI por estar en el centro de un profundo problema ideológico y geopolítico por causa de *alteridades* construidas y manipuladas desde diferentes trincheras para hacerlas irreconciliables.

[20] El "talión" del latín "talis" o "tale" (idéntica o semejante) se refiere a una pena equivalente sino idéntica al daño sufrido; representó un intento por establecer un límite a la venganza. Apareció reglamentada en el Código de Hammurabi (1760 a. C.) y en la ley mosaica en el Éxodo, Levítico y Deuteronomio, hasta que el judaísmo transformó la pena en compensación monetaria. En la actualidad en algunos países musulmanes el principio del talión sigue formando parte del derecho consuetudinario.

Aunque los textos de las grandes religiones monoteístas expresan ciertas coincidencias axiológicas respecto al *otro*, en el plano praxiológico resulta indispensable contextualizar el belicismo del Corán dentro del ámbito geográfico e histórico que le corresponde y no verlo como el "manual del terrorismo internacional", tal y como quieren hacerlo ver otras perspectivas fundamentalistas (cristinas y judías).

Atribuirle al Corán expresiones desarrolladas por grupos fundamentalistas cinco siglos después constituye un grave error que alimenta la escalada de una peligrosa fobia hacia el mundo árabe, magrebí y musulmán, sin distingo alguna entre estas realidades.

El islam, como todos los movimientos religiosos, ha vivido y vive revoluciones internas (principalmente entre chiitas y sunitas) que han dado nacimiento a nuevos conceptos utilizados con propósitos cohesionadores o negadores. En el campo del cristianismo, la Reforma y Contrarreforma; en el mundo político la Revolución francesa, la rusa, la cubana o hasta la farsa revolucionaria que agobia a Venezuela. Todos los movimientos transformadores han desarrollado un lenguaje y una terminología particular. Tal es el caso de los términos *Dar al Islam* "la casa o tierra del islam, la casa de sumisión" y *Dar al-Harb* "la casa de la guerra, del esfuerzo o país no islámico", acuñados por Ibn Taymiyah[21] (1263-1328) cinco siglos después de haber sido escrito el Corán y recién finalizados los dos siglos de ocupación de las Cruzadas. Estos conceptos no son coránicos por lo tardío respecto a Mahoma, y por el simple hecho de que el islam no se había expandido ni consolidado territorialmente, a pesar de las victorias que logró acumular el Profeta. Los juristas moderados han interpretado el término *Dar al-Islam* como las tierras donde los musulmanes son mayoría y su existencia está garantizada a pesar de tener un gobierno secular y *Dar al-Harb* como los países y lugares donde los musulmanes, siendo minoría, son libres de profesar su religión en paz, por

[21] Ibn Taymiyah no era un *muslim* o *mummin* (aquellos que se someten) cualquiera, sino un prestigioso *mu'min* (los verdaderos creyentes), estudioso *sunni*, miembro de la escuela *Hanbali* que promovía el retorno a las fuentes originarias del islam: el Corán y el *Sunna* (los dichos atribuidos a Mahoma). Taymiyah asistió, siendo joven, al fin de las Cruzadas y la expulsión definitiva de dos siglos de ocupación franca en Oriente iniciada en el año 1096 con la invasión de la Primera Cruzada conducida por Pedro el Ermitaño.

lo que se habla de *Dar al-Aman* (casa de la paz). En el *Dar al-Harb*, los teóricos distinguen el *Dar el-Ahd* o lugar donde el Gobierno promueve o profesa el islam; *Dar el-Suhl*, tierras donde el islam es respetado, pero sus líderes no son musulmanes, y *Dar al-Dawa*, lugar donde los musulmanes no gozan de reconocimiento ni sus líderes se vinculan con el islam. Los juristas laicistas musulmanes entienden que el *Dar al-Dawa* prácticamente no existe en la actualidad y solo podría llamarse de esa manera a cualquier región donde esté vigente una prohibición jurídica o constitucional de practicar la religión musulmana.

Las ideas de Ibn Taymiyah, para quien el ejercicio de la autoridad es deber fundamental de la religión y la *Shari'ah* la ley terrenal, se han transformado en sustento de grupos fanáticos fundamentalistas. Para esos colectivos *Dar al-Islam* se interpreta como la necesidad de reconquistar tierras perdidas, como el *Al-Andalus*, y llaman a la *umma* (unidad) para una yihad contra Occidente. Los *harbiyun* (infieles) habitantes del *Dar al-Harb* podrían ser muertos si llegaran a penetrar sin consentimiento en *Dar al-Islam*, incluso siendo náufragos. Los berberiscos, hasta la colonización del Magreb por los europeos en el siglo XIX, usaron esta fórmula como manera de obtener rescates. El *Dar al-Harb* sería, para los grupúsculos más radicales, el territorio de guerra controlado provisionalmente por los no musulmanes, y la yihad un estado permanente y necesario para el logro de sus propósitos[22]. Cuando al concepto de yihad se le suman los de *Dar al Islam* y *Dar al-Harb*, adquiere una dimensión amenazante que nada tiene que ver con la noción tal y como aparece expresada en el Corán.

En Occidente los sectores más conservadores europeos y de los Estados Unidos han calificado a Ibn Taymiyah como el padre del terrorismo islámico moderno. En un comienzo, por razones geoestratégicas y neocoloniales, abiertas o encubiertas, la maquinaria

[22] A fines del siglo XX el líder del movimiento de la "Hermandad Musulmana", jeque Yusef Al-Qaradawi, dijo que la ley islámica dividía a los Pueblos del Libro, judíos y cristianos en tres categorías: 1. No musulmanes en tierras en conflicto. Contra ellos hay que luchar por oponerse a la introducción del Corán. Son infieles que carecen de derechos. 2. No musulmanes en tierras de tregua temporal (*hudna*) y 3. No musulmanes protegidos por la ley islámica (los *dhimmis*).

mediática occidental magnificó la amenaza real del llamado "terrorismo islámico", encontrando la base de su argumentación en la visión sobre los pueblos árabes y orientales construida desde las metrópolis imperiales europeas. Tal despropósito nos lleva a olvidar que cuando Europa vivía en la barbarie y era gobernada por reyes iletrados, el mundo árabe brillaba en el campo de las ciencias, la medicina, las matemáticas, la literatura, la poesía, la navegación o la astronomía. En la actualidad el yihadismo ha adquirido múltiples facetas. Los grupos se multiplican en África y en el Medio Oriente arremetiendo en sus propios países contra propios y extraños con una brutalidad desconocida.

El Corán, se ha transformado en el punto de desencuentro entre Occidente y el mundo árabe e islámico. Descontextualizado e interpretado equivocadamente, ha generado enfrentamientos que ponen en riesgo la convivencia mundial. La incomprendida beligerancia expresada en las últimas décadas por algunos gobiernos del Medio Oriente, y su aparente incapacidad por desvincular cultura de religión, han llegado a crear desconfianza incluso en intelectuales de renombre universal como Levi-Strauss (1988:459).

ALLĀH, EL DIOS DEL ISLAM

El Dios del islam cuenta con una feligresía mundial de 1.820 millones[23] de *muslim*s (sometidos al islam), una cifra cercana al total del Dios de los cristianos 2.100 millones[24]. La fe en *Allāh*, con sus muchas variantes, podría llegar en poco tiempo a ser el credo monoteísta más importante del planeta. La tasa de crecimiento demográfico de las naciones africanas, del Medio Oriente y de Asia Menor, de mayoría musulmana, y su inmerecida carta de ciudadanía como la religión de la descolonización del Medio Oriente[25], opuesta al imperialismo estadounidense y

[23] Islamicpopulation.com http://www.islamicpopulation.com/.

[24] adherents.com http://www.adherents.com/Na/Na_172.html Adherents.com.

[25] Los movimientos y acciones revolucionarias en esos países fueron mayoritariamente obra de laicos, muchos ateos, y militantes de partidos políticos con programas de corte occidental y marcada tendencia a la separación de los poderes y la instauración de gobiernos no religiosos.

al sionismo, han hecho que el islam goce en el Tercer Mundo de una aceptación mayor que el cristianismo.

El Dios de las tres grandes confesiones monoteístas está en un estado permanente de enfrentamiento. Un Dios único que se despedaza entre sí para imponer una de sus caras. De allí que el Dios islámico se muestre similar a su "rivales".

1.- Como en el judaísmo y en el cristianismo, sus seguidores representan al "Pueblo elegido". El *Allāh* del islam guarda una gran resemblanza con el *Yabeth* o *Jehová* de los judíos.
2.- A pesar de estar tajantemente prohibida su representación figurativa, su injerencia en las luchas de sus seguidores, y en el combate contra el mundo de los descreídos, lo antropomorfiza. Su estrecha vinculación con el profeta Mahoma lo lleva, involuntariamente, en el imaginario popular, a ser identificado con él.
3.- A diferencia del Dios judeocristiano, el aura de perfección e incorruptibilidad de *Allāh*, incapaz de cometer error alguno, lo hace una entidad lejana y totalmente inaccesible.
4.- Es, como los otros, un Dios vengativo con sus enemigos, celoso de sus creyentes, piadoso y protector de quienes lo reverencian.
5.- La devoción que demanda de los *muslim*s (sometidos) en su comportamiento cotidiano, estipulado en la *Shari'ah*, facilita el establecimiento de regímenes teocráticos o formas de gobierno sacroseculares de difícil separación.
6.- La *alteridad* en el islam esta fuertemente condicionada por la literalidad con la que algunas de sus ramas, como los *sunitas*, interpretan el Corán. Asumir que el Corán es la palabra misma de Dios, y que no hay otra hermenéutica posible, condiciona la relación con el *otro*, la más de las veces, negándolo o excluyéndolo.
7.- Es un Dios subversivo y justiciero. De ello dan fe la palabra y actos de su profeta Mahoma, "*el alabado*", cuando clama por la *umma* (unidad) de los desposeídos y más desfavorecidos.
8.- *Allāh* llama a la expansión de su credo y al establecimiento de espacios seguros en el ámbito físico geográfico de la península árabe, que considera naturalmente suya.
9.- La autoconciencia o conciencia de sí en el Corán se asume como el límite de una negación del *otro*, a diferencia del cristianismo, que

se maneja como una autoconciencia activa que se reafirma en el reconocimiento en sí por los *otros*.

10.- *Allāh* se cosmopoliza, pero sin evolucionar. Se expande sobre la base del rigorismo y sin hacer concesiones.

11.- A semejanza de los cristianos, el Dios del islam valora la mortificación del cuerpo, el ascetismo, la vida monacal, el martirio y prohíbe el suicidio, pues solo Dios es dueño de la vida.

UN COROLARIO SOBRE EL MONOTEÍSMO

Resumiendo las ideas de mayor relevancia, se podría afirmar que en los textos fundacionales de las tres mayores religiones monoteístas está presente el concepto de "pueblo elegido" privilegiado, y por consiguiente superior a los ojos de Dios, y el concepto de culpa, en el que podríamos hallar los fundamentos éticos de la antropología como visión de la *alteridad*.

En los textos sagrados el *otro* se resume en un conjunto de calificativos, de distinto calibre, pero siempre minusvaloradores, que reflejan muy poca tolerancia hacia el *otro*. Tanto el Pentateuco como el Corán llaman a la unidad de "los suyos" para su consolidación territorial. La Tierra Prometida para el pueblo de Israel y el *Dar al Islam* a los seguidores de *Allāh*.

Puesto que la forma de *alteridad* más extrema sería la que niega al *otro*, convendría hacer algunos comentarios finales sobre el nivel de conflictividad entre los "pueblos elegidos".

El judaísmo sería el "pequeño David". No obstante su insignificante estatura, ocupa un primerísimo lugar. Su cohesión interna y unidad como *ethos*, producto de siglos de diásporas, pogromos y éxodos, parece haberse fortalecido, en el último siglo, en torno a sus preceptos bíblicos. Para explicar el poder "oculto" del pequeño David, y su influencia en el mundo, debemos referirnos a la larga historia de persecuciones vivida por ese conglomerado humano y las coincidencias entre la ética judaica del trabajo con la cristiana protestante. El judaísmo fue parte activa en el nacimiento del capitalismo (como también del socialismo

y del comunismo), de la banca moderna, del comercio y la industria trasnacional y de la especulación financiera.

A raíz del abandono temprano del clericalismo y del sacerdocio como clase, se impuso el judaísmo rabínico "familiar". El trabajo, como desempeño de un oficio, se hizo evangelio, y sus resultados, la demostración de sus bondades y virtudes divinas. Por algo, en la visión que los no judíos tienen sobre esa cultura religiosa, el desempeño de sus actividades económicas fueron las que terminaron por singularizarlos y repudiarlos[26]: su condición de prestamistas, recaudadores de impuestos y banqueros[27]. El Pentateuco contempla la prohibición del préstamo con intereses entre judíos, pero no así con los extranjeros:

> "No cargues intereses a tu hermano: ni sobre el dinero ni sobre los alimentos, ni sobre cualquier préstamo. Podrás cargar intereses a los extraños, pero no a tu hermano…"(Deuteronomio 23: 20-21).

Aunque en el seno del judaísmo hubo argumentos en contra de la aplicación de este principio por los peligros que entrañaba, otros se mostraron a favor, señalando que el cobro de intereses a los gentiles era una forma de pechar al idólatra.

El antisemitismo derivado de la presunta condición explotadora del judaísmo constituye un arraigado prejuicio. La percepción de los judíos

---

[26] Hasta llegar a ser una de las razones invocadas por el antisemitismo europeo.

[27] Las actividades económicas de los judíos variaron a lo largo de los siglos en función del país donde habitaban y de las alianzas que pudieran establecer. La judeofobia no ha sido ni universal ni permanente. De otra manera difícilmente hubieran sobrevivido. En Europa, hasta el siglo XI cohabitaron con las demás comunidades nacionales y como parte de ellas, sin problemas de segregación ni especialización ocupacional. A partir de las Cruzadas les fue progresivamente restringido el ejercicio de ciertas actividades profesionales y la posesión de tierras. Numerosos judíos se reconvirtieron al comercio internacional, favorecidos por las relaciones con los miembros de la diáspora, y en prestamistas de dinero o recaudadores de impuestos, actividades desdeñadas y susceptibles de atizar odios y codicias (Gresh 2001:66). P. ej., los judíos expulsados de España y refugiados en los Países Bajos se trasformaron en los agentes recaudadores de los principados y de las grandes compañías marítimas a cambio de un porcentaje sobre los montos recaudados. El desempeño de estas actividades denostadas y aborrecidas hizo de los judíos útiles chivos expiatorios en tiempos turbulentos. El fundamentalismo católico exacerbaría esta singularidad natural, incitando a sus perseguidores.

como una potencia en la sombra, que domina el mundo[28] (Gresh 2001:70), nos impide ver su interior marcado por enormes desigualdades entre algunas grandes fortunas y la pobreza en la que vive la mayoría de los judíos.

Cuando en el siglo XIX las colectividades judías del mundo entero parecían integrarse en las diferentes sociedades receptoras, surgió el concepto de "raza" como una nueva forma de discriminación judía. Como respuesta emergió el sionismo de Theodor Herzl (1860-1904) (Herzl[29] [1895] 2004): crear un Estado judío en las Tierras Prometidas.

El despertar del sionismo cuando la comunidad político-religiosa judía se encontraba en "fase terminal" o de integración social a los distintos entornos nacionales donde vivían hubiera sido imposible sin la intervención de los Estados Unidos. Emma Lazarus[30], en *The Banner of Jew* (Johnson 2008:574), pronosticó el renacimiento del judaísmo en Tierra Santa con la ayuda de los Estados Unidos. La colonia judía en ese país había logrado abrirse un camino pujante en la industria, comercio y banca. Los pogromos rusos, la *Shoah* y la mala conciencia de Francia e Inglaterra permitieron que en 1948 se materializara unilateralmente el objetivo del sionismo, aunque ello de ninguna forma ha puesto punto final al "problema judío".

El conflicto judeopalestino es la expresión álgida de uno más complejo que se extiende desde Indonesia y Pakistán hasta Marruecos. Una guerra larvada a tres bandas. Un universo incomparable para observar el poder de movilización de arcaísmos, prejuicios y tópicos que, pese a creerlos expresiones fosilizadas de un pensamiento "prelógico", afloran en el marco de los dogmas religiosos.

Como si se tratara de un delirio sagrado, en los pergaminos acartonados y en los primitivos rollos de tela o piel se vuelve a escuchar la voz iracunda de los dioses monoteístas, clamando por sus fueros y arbitrando las relaciones humanas del siglo XXI.

---

[28] Muchos dirigentes políticos, como el difunto presidente de Venezuela Hugo Chávez Frías, participan de esta visión antisemita difundida en un conocido texto titulado *Los protocolos de los sabios de Sión*.

[29] *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* ("Estado judío: ensayo de una solución moderna de la cuestión judía").

[30] Poetisa estadounidense (1849-1887) nacida en Nueva York, hija de una familia judía sefardí de origen portugués.

CAPÍTULO TRES

LOS POLITEÍSMOS. LOS PANTEÍSMOS CIVILIZATORIOS MEDITERRÁNEOS

NATURALEZA DEL POLITEÍSMO

En una cita conclusiva por su contundencia y sugerente por su contenido, Friedrich Nietzsche (1844-1900) definió el politeísmo como un arte maravilloso, capaz de crear dioses:

> "La invención de dioses, héroes y súper hombres de toda clase, así como de hombres secundarios e inferiores, de enanos, centauros, sátiros, demonios y diablos era el invaluable ejercicio preliminar para la justificación del egoísmo y la autocracia del individuo: la libertad que se confería a un dios frente a los otros dioses, se la otorgaba uno a sí mismo ante leyes, costumbres y vecinos"[31].

Custance (2008) sugiere que los orígenes del politeísmo no estuvieron en la evolución de un polidemonismo, sino en la distribución en distintas deidades de las cualidades atribuidas a la idea primitiva anterior de un Dios único.

En este capítulo incluimos las religiones que en el ámbito mediterráneo sostuvieron la creencia en la existencia de varios dioses, organizados en un panteón jerarquizado.

Si el monoteísmo se caracteriza por haber desarrollado una *alteridad* excluyente, negadora, subestimadora y legitimadora de la expansión y la conquista, los politeísmos, aun cuando no escaparon a la tentación

[31] En H. Frey. 2009. "Nietzsche y el politeísmo griego". *Revista Fractal* 48. www.fractal.com.mx/Revistafractal48HerbertFrey.html.

de la aventura imperial, parecen haber apuntado a la tolerancia como común denominador, hasta el punto de existir toda una corriente contemporánea neopagana que reivindica la capacidad creativa y la libertad diferenciadora del politeísmo como una posibilidad reprimida para la autodeterminación y la convivencia no violenta entre muchos y distintos (Mate & Zamora, eds. 2006). Para esta corriente, el politeísmo sería un sistema capaz de garantizar la polémica y evitar cualquier forma de pensamiento totalitario como el que se construye en torno a un Dios y a una verdad única. Entre sus "virtudes", el politeísmo consideraría al *otro* en sus singularidades y establecería con él un diálogo que llevaría a construir *alteridades* de afirmación e identidad y no de sometimiento.

Entre los teóricos del reconocimiento de las virtudes del politeísmo, como rechazo al monoteísmo y a la "dictadura" de un Dios único celoso, cabe destacar a David Hume (1711-1776), (Hume [1757] 2003), a Schopenhauer (1788-1860) (Schopenhauer [1851] 1986) y al citado Nietzsche (1844-1900).

> "La intolerancia de casi todas las religiones que han sostenido la creencia en la unicidad de dios es tan digna de señalar como el principio opuesto mantenido por los politeístas. La implacable estrechez de espíritu de los judíos es bien conocida" (Hume [1757] 2003:97).

Dos obras de Nietzsche *Die fröhliche Wissenschaft* (*La gaya ciencia*) (Nietzsche [1882] 1998) y *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (*El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*) (Nietzsche [1888] 2011) concentran toda la oposición filosófica de este autor al monoteísmo, al que considera el mayor peligro de la humanidad por basarse en la adoración a un Dios único junto al cual solo existen dioses falsos, de mentira. Por el contrario, en el politeísmo, dice, se anticipaba el pensamiento libre y plural del hombre expresado en la capacidad de crearse "ojos" nuevos y propios.

Mate & Zamora (2006) estiman que la geopolítica moderna no puede seguir buscando legitimarse en principios y doctrinas teológicas monoteístas, por su demostrada incapacidad para apadrinar un nuevo "humanismo" político, que podría basarse en un neopoliteísmo "ilustrado". Una vuelta a la búsqueda de la polimitología perdida, un retorno a

"lo reprimido". En la senda de un naturalismo neoanimista, los autores definen la opción politeísta como un "cosmoteísmo" que acabaría con la oposición entre dioses y cosmos. Una acción concertada e imprescindible entre numerosos dioses para el sostenimiento de la diversidad humana, natural y social y para mantener el equilibrio planetario. Ese mundo de dioses sería el principio estructurante que daría sentido a todo. Un proceso de convergencia que aseguraría la supervivencia del cosmos y garantizaría un culto universal basado en el respeto de todas las comunidades humanas (diversidad social = pluralidad de dioses ∴ integración de narraciones míticas).

Utopías aparte, esta, cuando menos, original corriente contemporánea representa un espaldarazo a la tolerancia del politeísmo como una de sus características más resaltante. Pero esa tolerancia ¿es una resultante de la bonhomía intrínseca de los dioses politeístas? ¿Qué hay detrás de esa pretendida "cualidad virtuosa"?

El mundo mitológico, esa "enfermedad del lenguaje" en la que se sostiene buena parte del politeísmo, según Max Müller (1875:21-22), representa el andamiaje en el que meteoros, astros, seres vivientes del mundo natural, accidentes geográficos o representaciones oníricas pueden adquirir rasgos humanos y divinos. Más allá de esta visión funcionalista, Levi Strauss (1968:187) nos propone ver en los mitos un reflejo de la estructura y relaciones sociales.

> "En el mito todo puede suceder; la sucesión de acontecimientos no está subordinado a ninguna regla lógica o de continuidad. Todo sujeto puede tener cualquier predicado; toda relación concebible es posible. Y sin embargo, estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo" (*ibidem*:187-188).

El rocío, el sol, el mar, el rayo, el escarabajo, el gato o el ibis, todos se hacen dioses identificables de manera individual, y ordenados en panteones por ámbitos de poder, especialidad o descendencia genealógica.

A pesar de haber sido la forma religiosa de poderosos Estados con estructuras sociales y urbanas complejas, el politeísmo no representa una teología con un cuerpo doctrinario formal, no es un credo revelado,

carece de escrituras sagradas y de dogmas de fe; por el contrario, entraña un entramado de mitos y sistemas éticofilosóficos alimentados por la tradición oral o la escritura y confirmados por la experiencia histórica.

La libertad religiosa está de algún modo consustanciada con los politeísmos. No por ello las sociedades politeístas estaban exentas de fricciones, sobre todo cuando ciertos comportamientos sociales podían lesionar el culto de los dioses protectores de la polis o la paz social (p. ej., la persecución de los primeros cristianos en la Roma imperial). El politeísmo grecorromano más que una cuestión de creencias era un orden sociopolítico.

La condición de ciudadanía garantizaba la pertenencia a una comunidad o polis y la relación con los dioses protectores de su entorno. Las fiestas religiosas, vinculadas con las estaciones, la producción agrícola o la guerra, eran manifestaciones de la vida social y de su carácter colectivo.

Los politeísmos circunmediterráneos fueron centros civilizatorios y forzosamente imperiales, lo que nos hace sugerir una pregunta: ¿cómo se pudo conciliar la tolerancia y el respeto por el *otro*, característico del politeísmo, con la conquista, colonización y subordinación de colectivos a directrices imperiales?

EL PANTEÓN EGIPCIO, ¿POLITEÍSMO, HENOTEÍSMO O ANIMISMO?

La primitiva religión egipcia fue una amalgama de divinidades procedentes de pueblos diferentes, de allí la tolerancia religiosa que parece haber privado durante buena parte de su historia antigua. La zoolatría y la divinización de ciertas fuerzas de la naturaleza, lo que entraña una buena dosis de animismo[32], elevó el número de dioses egipcios hasta lo indecible.

En las formas más antiguas del politeísmo, anteriores al monoteísmo judeocristiano, era frecuente que se produjeran intercambio de divinidades

[32] Entendido como la creencia en espíritus, almas, genios, homúnculos o toda clase de potencias sobrenaturales individualizables unívocas o ambivalentes, que cohabitan con el hombre manejando aspectos particulares de la naturaleza (Durkheim [1915] 1965:65. Cf. Tylor [1871] 1977).

entre los diferentes panteones regionales y locales. Un ejemplo de ello es, en la civilización del antiguo Egipto, el culto a divinidades extranjeras como *Baal*[33] y *Astarte*[34] o la diosa *Isis*[35] en la misma Roma.

La religión egipcia tenía dos expresiones: la oficial, de la que se conocen algunos detalles por la complejidad de su culto funerario, y la de la mayoría de la población, al parecer alejada del culto estatal. El politeísmo egipcio parece haber mantenido cierto grado de jerarquización al interior de sus múltiples panteones y como expresión de las necesidades espirituales de los diferentes estratos sociales de artesanos, campesinos y comerciantes. Cada faceta de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, estaba cubierta por alguna deidad. Los dioses de mayor popularidad e importancia solían tener una representación antropomórfica total o mixta con cabeza de animales. Estas deidades guardaban un relativo orden jerárquico, en función de su proximidad al henoteísmo erigido en torno al sol como deidad principal (cf. Müller [1873] 2006) de la religión oficial vinculada al Estado.

La sociedad egipcia mantenía un fuerte grado de jerarquización. En el tope se encontraba el faraón y en el estrato más bajo los esclavos, propiedad absoluta de sus dueños, ocupados en las actividades más diversas y desdeñables aunque, en razón a sus méritos, podían obtener su libertad o reclamar justicia ante los tribunales. Los sirvientes dependían de su señor y realizaban cualquier tarea a cambio de pequeñas remuneraciones. En un orden superior, por sus actividades y acceso a la clase nobiliaria, estaban los campesinos que recibían un salario. Los pequeños propietarios y los artesanos estaban obligados a entregar parte de sus cosechas y productos al Estado en calidad de tributos y a participar en los trabajos comunitarios. Las élites estaban conformadas por los miembros de la administración, los escribas y la poderosa clase sacerdotal encargada de los templos, que durante parte de la historia del antiguo Egipto fueron de su uso exclusivo.

---

[33] Posiblemente el sol entre varios pueblos del Asia Menor como fenicios, filisteos, cartaginenses, babilonios, caldeos. Hasta los hebreos llegaron a rendirle culto.

[34] Asimilación fenicia de la diosa madre mesopotámica de la naturaleza que los sumerios conocían como *Inanna*, los acadios como *Ishtar* y los israelitas *Astaroth.*

[35] Diosa egipcia de la maternidad y del nacimiento.

Para el pueblo, el credo sacerdotal, cerrado y elitista, fue irrelevante. Para satisfacer sus necesidades espirituales la plebe acudía a pequeños santuarios donde se veneraba, ofrendaban sacrificios o agradecían favores recibidos a una gran cantidad de divinidades menores (dioses locales o domésticos). Esta dualidad religiosa, entre una religión oficial con fuerte orientación henoteísta en torno al sol, y un profuso y variado politeísmo popular, estuvo permitida por largo tiempo. El Estado imponía sus deidades, aunque buscando reducir fricciones con los pueblos sometidos; mantuvo una política de coexistencia con los credos de los "*otros*". Una permisividad comprensible en la dinámica política de un Estado con el faraón como encarnación de la humanidad ante el Dios Sol.

La frecuente iconografía de los dioses egipcios como hombres y mujeres con cabezas de animales evidencia el reconocimiento divinizado de sus atributos y la dependencia casi total de la economía agrícola de los ciclos anuales del Nilo.

La representación pictórica y escultórica de los dioses revistió una singular importancia, pues era a través de esas imágenes que los dioses mostraban sus favores. La revolución que sufrió en algún momento de su historia la religión oficial tuvo como figura central al sol (Ra o Amón-Ra como personificación humana). Su importancia hizo que se hiciera de él un manejo político y objeto de una transformación religiosa hacia el siglo XIV a. C., al parecer vinculada con el surgimiento del monoteísmo hebreo.

Para los estudiosos de las religiones antiguas, el faraón egipcio Akenatón (Neferjeperura, Amenhotep), décimo de la decimoctava dinastía y quien reinó entre 1353 y 1336 a. C., tiene una especial relevancia. Los cambios que introdujo durante su mandato favorecen a quienes sostienen que en el origen de todo politeísmo subyace un monoteísmo primitivo. La revolución de Akenatón habría significado un regreso a esos orígenes al fragmentar los panteones y reconstituirlos en torno a una deidad única: Atón.

Desde 3400 a. C., el dios de los faraones había sido Ra (con cabeza de halcón). Pero esta preferencia cambió a finales de la decimoctava dinastía cuando los príncipes tebanos impulsaron la expansión del imperio y unificaron el bajo y el alto Egipto. El dios Atón se transformó en el "Dios de la Victoria" y guía espiritual de esa dinastía hasta liberar el territorio egipcio completamente de los *hicsos* ("gobernantes extranjeros"). Los

tebanos marcaron el período histórico en el que Egipto se convirtió en una potencia territorial al dominar desde Nubia al sur, puerta de entrada al África subsahariana, hasta Gaza, Canaán, Fenicia y Siria al norte y este. Atón ocupó sitial dorado en el panteón egipcio y su clero acumuló un gran poder temporal. Akenatón impulsó transformaciones profundas en la sociedad egipcia, tan impregnada de religiosidad, al convertir a Atón en la deidad única del culto oficial del Estado en perjuicio del, hasta ese momento, predominante culto a Amón-Ra.

Fueron muchas las razones que llevaron a ese osado faraón a oficializar un culto monoteísta. Desde los inicios del Egipto faraónico la religión del Estado se adaptaba constantemente a los factores históricos del momento. Conforme se sucedían las dinastías y cambiaban los centros de poder se originaban variaciones en las prácticas religiosas, lo que suponía la erogación de bienes estatales cada vez mayores a la clase sacerdotal y al funcionariado. Con cada nueva victoria militar y territorial, el imperio y la clerecía se engrandecían: nuevos templos y más sacerdotes para su mantenimiento y culto. La clase sacerdotal se transformó en un poderoso estamento con enormes cuotas de poder e influencia política, capaz de oponerse a las políticas del faraón. Con los cambios radicales, Akenatón buscó disminuir el poder de la clase religiosa, conformando una religión monolítica y posicionándose como el único intermediario entre Atón y la fe de su pueblo. El faraón rechazó la autoridad del sumo sacerdote del culto de Amón-Ra, que ostentaba el título de jefe de los sacerdotes de todos los dioses. En el plano político la medida acrecentó su control sobre el aparato burocrático compuesto, entre otros, por virreyes, tesoreros y escribas. Para muchos habría nacido la primera religión monoteísta.

Akenatón ordenó borrar cualquier referencia a Amón-Ra y la supresión de todas las imágenes humanizadas de dioses en esculturas o relieves, pero la nueva religión en torno a Atón suponía una abstracción en perjuicio de las manifestaciones concretas que llenaban las advocaciones populares, lo que originó numerosas fricciones. La concepción de los templos también cambió radicalmente. Se convirtieron en espacios abiertos para incorporar a toda la población, dejando de ser ámbitos cerrados de uso exclusivo para la clase sacerdotal.

Akenatón veía en Atón un principio energético universal hacedor de vida; una fuerza benigna que presidía un mundo estable. Atón no

era un dios irascible que intervenía en los asuntos humanos o dictaba comportamientos políticos. La moral iba aparte de la religión, cuyo interés primordial era mantener la armonía del universo. Sin embargo, aquel dios único no parecía satisfacer las necesidades espirituales de las grandes mayorías. No solo golpeó a los grupos políticos y económicos más poderosos, sino que desprotegía a la población de sus dioses guardianes personales y privaba a los egipcios de una importante actividad artística e intelectual, un despojo que indujo a rechazar la fe de Akenatón.

A su muerte, la reforma de Akenatón cayó en el olvido. La siguiente dinastía persiguió todo lo hecho por aquel faraón hereje. Con Amenhotep III y Thutmose IV, Amón-Ra, Atón Shu (el aire) y Tefnut formaron la tríada creadora y su culto constituyó el símbolo de retorno a las bases del panteón egipcio.

Todo este asunto podría terminar allí de no ser porque, según Roger y Messod Sabbah (2000) entre otros, Tutankamón (1331-1326 a. C.) ordenó la expulsión de Egipto de los que habían adoptado el monoteísmo de Akenatón y se mostraban negados a retornar al panteón politeísta. Este grupo, llamado *yahuds* (adoradores del faraón), sería conocido en la historia como el pueblo *hebreo*, compuesto principalmente por los habitantes de Aket-Atón, la ciudad de Akenatón y Nefertiti. En su éxodo hacia Canaán, los *yahuds* habrían fundado el reino de *Yahuda* (Judea). De acuerdo a esta tesis, anteriormente sostenida por Freud ([1938] 1952; cf. Gresh 2001:63), Moisés habría sido un noble egipcio y la religión que les transmitió a los judíos fue la de Akenatón. El pueblo judío, como tal, no existía en Egipto ni era esclavo del faraón, como podían ser los esclavos reales.

Para los Sabbah y sus seguidores, ni Abraham fue un patriarca bíblico, ni Moisés un descendiente de la tribu de Leví. Abraham habría sido en realidad el faraón Akenatón y Moisés uno de los generales del imperio. Moisés rompió con Egipto y su éxodo a Canaán fue hacia tierras igualmente egipcias, que le fueron dadas a él y a su gente para que practicaran libremente su religión. Moisés figuró en los textos sagrados judíos como el hijo abandonado de una familia humilde, recogido y educado por una familia noble de la casa de Akenatón, lo que ha dado lugar a una doble comprensión de este personaje: egipcio para la historia, judío en lo religioso.

Como parte de las mitologías que se tejen en torno a eventos históricos de pasados remotos, los judíos habrían recreado toda una actitud "egiptófoba" como contramemoria de un pasado inaceptable. La mitología judía dio una explicación épica de su origen: el Pueblo Elegido huyó de un régimen despótico, brutal y esclavizante. Conducidos por Moisés, alcanzaron la Tierra Prometida. El mito logra así su finalidad que, como dice Levi Strauss (1968:187), no es otra que la de ofrecer una "derivación a sentimientos reales pero reprimidos":

> "Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados antes de la creación del mundo o durante las primeras edades o hace mucho tiempo, pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos ocurridos hace tiempo forman parte de una estructura permanente. Se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquel de nuestras sociedades contemporáneas" (*ibidem:*189).

Moisés codificaría la oposición con Egipto y dentro de la lógica de la construcción identitaria del judaísmo ejercería la función de *alteridad* constituyente. Moisés "el egipcio" sería, según Assmann (1997), la figura que sirvió de intervención entre los términos de la oposición. El relato bíblico de la salvación de Moisés en las aguas del Nilo y su vida en la corte del faraón forman parte de la memoria occidental a espaldas de la historia. Contrariamente, Akenatón es una figura de la historia, pero no de la memoria. En síntesis, la revolución de Akenatón pervivió radicalizada en el egipcio Moisés, dándose la paradoja de que si los egipcios reprimieron y decidieron olvidar su etapa monoteísta, los judíos decidieron olvidar el verdadero nacimiento de su monoteísmo.

TOLERANCIA RELIGIOSA Y *ALTERIDAD* EN EL IMPERIO EGIPCIO

En esta controversial teoría también se puede apreciar una amplitud de espíritu, ya que la expulsión de los rebeldes por negarse a aceptar el nuevo culto oficial se hizo a otros territorios dentro del mismo imperio egipcio y con el propósito de que pudieran expresar libremente su credo.

La unificación religiosa adelantada por Akenatón se impuso como una necesidad para continuar ampliando las fronteras del imperio y sus áreas de influencia sin que ello significara restricciones en el reconocimiento de la *alteridad*. Los faraones hablaban siempre por ellos mismos, no con base en códigos éticos revelados y dogmas que calificaban al *otro* en términos de oposición o por la ausencia de cualidades y la presencia de deformaciones, defectos y vicios.

Como teofanía, hijo del dios Sol, el faraón era su personificación. A pesar de su rango semidivino, su intermediación encerraba también una importancia política total como eslabón entre el mundo de los hombres y el mundo de unos dioses comprometidos con la armonía y el equilibrio, ajenos a la retaliación y a la venganza. Por tales razones, la gestión del faraón debía orientarse a garantizar el mantenimiento del orden divino (*maat*). El derecho y la moral, subraya Assmann (1997), eran asuntos cuyo cumplimiento exitoso dependía del sometimiento de ambos al orden universal *maat*. Si este se mantenía, el destino personal y el equilibrio social y natural permanecían protegidos por un *statu quo* que posibilitaba el diálogo y las relaciones diplomáticas.

La política del imperio egipcio frente a las *otredades* y en la construcción de la *alteridad* formó parte del desarrollo mismo del imperio (Rodríguez González 2006:33) y estuvo sometida a los imperativos de contextos socio-históricos precisos. La *otredad* se hizo particularmente intensa en lo que se llama la "frontera étnica" del entorno imperial. Las primeras referencias al *otro* en el antiguo Egipto hacen mención a numerosos grupos seminómadas o extranjeros como los arqueros o *iwntyw*, habitantes de los desiertos, los grupos pastorales *heryu-sha* y los *amu* asiáticos barbados (*ibidem*:36-37). En el proceso de integración de esos grupos, el Estado desplegó un aparato ideológico para fundamentar y legitimar el poder del rey-dios del Alto y del Bajo Egipto. Con la unificación del espacio geográfico (Flammini 2005:15) reunió las mitologías del panteón politeísta bajo una racionalidad que Cervelló Autuori (1996:17 ss) llama el "discurso mítico integrado": "las Dos Señoras" (la diosa buitre Nekhbet del Alto Egipto y la diosa cobra Uadjet del Bajo Egipto); el orden, *Maat*, y el caos, *Isfet*; los poderes duales de Ra en las vertientes osiriana y la solar, que expresaban respectivamente el equilibrio por más de un milenio de los ámbitos territoriales del sur y norte. Mitos arquetipales que representaban la única revelación aceptada

de la realidad de todo cuanto diferenciamos y conocemos (Elíade [1951] 2003; [1957] 2001). Con ese "arsenal" se identificaba y diferenciaba la unidad territorial y el control político frente al "extranjero".

En todo proceso de expansión imperial, el discurso oficial desacredita al *otro* para reafirmar la identidad. El extranjero se vuelve el enemigo sobre el que se puede ejercer cualquier forma de violencia. En el caso egipcio, grupos turbulentos capaces de alterar el orden cósmico *Maat* que el faraón estaba obligado a mantener para el bien de todos. A partir de las dinastías undécima y decimotercera, el número de extranjeros que residía en el imperio creció considerablemente. Los contactos interétnicos se hicieron fluidos (*ibidem*:46-47) y el Estado facilitó la incorporación de extranjeros al aparato administrativo, a las actividades militares y a la economía. El Estado construyó la identidad frente al *otro* mediante el binomio orden (Estado) *vs* caos (extranjero).

EL POLITEÍSMO Y LA RELIGIÓN DE LA GRECIA CLÁSICA

Según Frey (2009) el hombre podía coexistir con los dioses griegos porque no se proclamaban como absolutos ni demandaban compromisos morales. Los dioses griegos, a semejanza de los egipcios, explicaban en alguna forma el origen, sentido y funcionamiento del mundo mediante comportamientos sometidos a los mismos impulsos naturales del hombre. Frey vuelve a citar la visión de Nietzche sobre los dioses griegos:

> "Los griegos no veían a los dioses homéricos por encima de ellos como amos ni se veían a sí mismos bajo ellos como siervos, tal como lo hacían los judíos. Veían tan solo un tipo de reflejo de los ejemplares más logrados de su propia casta, es decir un ideal, y no un contraste de su propio ser. Había una sensación de parentesco, de interés mutuo, una especie de *Symmachie*. Cuando el hombre se otorga unos dioses así, tiene una visión noble de sí mismo y se ubica en una relación como la que tiene la baja aristocracia con la alta"[36].

[36] Friedrich Nietzsche, *Werke*, edición de Karl Schlechta, ksa, 2,3 parr. 114, 117. En H. Frey. 2009. "Nietzsche y el politeísmo griego". *Revista Fractal* 48. www.fractal.com.mx/Revistafractal48HerbertFrey.html.

La religión de la Antigua Grecia se desarrolló en los alrededores del mar Egeo en el 1200 a. C., y continuó hasta el período helénico, siglos IV y II a. C., y primeros de la dominación romana. Durante el helenismo la religión, y con ella la cultura griega, se extendió más allá de la Grecia continental, alcanzando las costas mediterráneas y parte del Asia Menor. El politeísmo helénico llegó a su fin a partir de la política establecida por el emperador romano Teodosio I a finales del siglo IV d. C. y por sus sucesores cristianos.

Los antiguos griegos no tenían nada que pudiéramos llamar teología sistemática. Su religión era una mezcla de mitología, historia y filosofía, con distintas expresiones del arte como música, drama, pintura, escultura, literatura, o arquitectura. Una monumental obra de creación, expresión y reflexión humana sin parangón en el mundo occidental. El panteón griego estuvo profundamente unido a la idea de la *polis* como concentración de población regida por unas mismas leyes. Un cosmopolitismo en el que encontró inspiración la idea del ecumenismo cristiano y la convocatoria a cualquier individuo del mundo habitado a participar en su credo religioso. Bajo la dirección divina, la unidad con el mundo se materializaba en la ciudad y en el Estado, cuya aspiración final era la búsqueda del bien común.

Por este y otros motivos, en el seno de la misma sociedad griega los límites entre lo profano y lo sagrado, lo laico y lo religioso, se desdibujaban. La "religiosidad" estaba presente en todos los dominios de la vida familiar, pública y social. Las conductas religiosas, basadas en la piedad (*eusébeia*: respeto de las obligaciones hacia los dioses), carecían de patrones rígidos. Ser piadoso significaba participar activamente en las actividades que servían para organizar las relaciones entre los hombres y los dioses, y creer en el sistema de representaciones que las justificaban. No existía una clase sacerdotal como tal. Cualquier ciudadano varón podía oficiar en ceremonias sagradas: el *pater familia* en los ritos domésticos, el general en el campo de batalla, y los magistrados en el *Ágora*.

Los rituales entrañaban sacrificios que tenían lugar en las fiestas religiosas, que concluían con un convite cívico. En las "jacintias" de Esparta y en las "panateneas" en Atenas se sacrificaban gran cantidad

de animales que servían para alimentar a todos los participantes. El oráculo propio de algunos dioses constituía otro destacado aspecto de la religión y cultura griega.

La creencia más extendida en la población era el reconocimiento de un dios supremo vinculado a una prodigiosa cantidad de divinidades inferiores, donde lo escatológico y lo sobrenatural se entremezclaban con la fábula, la ética, la filosofía y sobre todo el mito. Dentro de esa rica construcción intelectual hallamos la génesis de su panteón divino. Con los griegos, el antropomorfismo religioso alcanzó su expresión más acabada. Sus dioses eran como los mortales. Tenían sus mismas virtudes y defectos, aunque no padecían enfermedades, no envejecían, estaban libres de miserias y no morían debido a que se alimentaban de néctar y ambrosía. Por sus venas no corría sangre, sino un líquido: el *ichor*. Formaban una sociedad familiar muy numerosa y fuertemente jerarquizada. Estaban sometidos al destino e intervenían constantemente en los asuntos humanos. Casi todos los dioses del Olimpo estaban relacionados con aspectos específicos de la vida. Afrodita encarnaba el amor y la belleza, Ares era la guerra, Hades el dios de los difuntos, Atenea de la sabiduría y el valor.

Aparte de los dioses del Olimpo, los griegos adoraban a otros menos sublimes como Pan, el dios-cabra, las náyades o ninfas de los ríos y fuentes, las nereidas marinas, las dríades, que moraban en los árboles, y los lascivos sátiros. Se veneraban fuerzas y poderes del inframundo como las vengativas erimias. Como evidencia de la sacralización que se hacía de ciertas actividades cívicas, comerciales, económicas y del valor que se concedía a los derechos ciudadanos se puede mencionar a Polieo (guardián del orden político, de la polis), Ktésios (protector de la propiedad), Herkeios (guardián del cercado, del redil), Horkios (garante de los juramentos y de los pactos), y los extranjeros y los huéspedes gozaban de la protección de Xenios.

La dinámica del panteón griego fue en cierta manera similar a la del egipcio en el sentido de que crecía y se modificaba en función de su extensión imperial y del sincretismo con otros credos. Con el derrumbe del Panteón del Olimpo, la noción de dioses nacionales se fue perdiendo en aras de la idea de un dios universal (cf. Nieto Ibáñez sf).

ORÁCULOS Y MITOLOGÍA

Para entender la significación e importancia política de los oráculos debemos recordar que la religión griega, como expresión de la polis, se hizo política tanto como cívica. En las ceremonias públicas, como acto de impetración se demandaba una bendición para la ciudad. Pero no siempre la voluntad divina coincidía con las demandas humanas, por lo que se hacía imprescindible, en el intento de manipular el devenir, la consulta en santuarios que podían estar avalados por un gran prestigio, como los de Delfos, Dodoma y Amón. Con base en distintos procedimientos e indicios, los oráculos daban respuestas y orientaciones sobre grandes acontecimientos nacionales. Aconsejaban sobre asuntos tan graves como la paz o la guerra, opinaban acerca de acciones colonizadoras y pautaban las conductas a seguir en caso de emergencia nacional. Contar con los favores de determinados templos oráculos le confería a los gobernantes seguridad y prestigio.

El poder de los oráculos sobre la política se mantuvo hasta el siglo IV. Mayor vida tuvo el rico entramado de los mitos griegos, que en nuestros días perviven como estructuras arquetípicas. Por su naturaleza han sido divididos en:

– Mitos de origen o edad de los dioses. Orígenes del mundo y de la especie humana.
– Mitos de interacción. Historias de las primeras relaciones entre semidioses y hombres.
– Mitos heroicos. Leyendas épicas y sus consecuencias. Con el tiempo, relatos tradicionales comparables a los actuales "cuentos".

Además de la tradición oral, la mitología griega se sustenta en las fuentes literarias más antiguas de que se tiene conocimiento. El auge de la filosofía y el racionalismo a finales del siglo V a. C. determinó que el destino de los mitos fuera relegado a un plano de escasa relevancia como credo y fuente de explicación del mundo. Su validez entró en crisis. La teogonía y las concepciones míticas sobre el origen del universo dieron paso a la historia y la filosofía natural, que excluía lo sobrenatural como etiología. Los filósofos calificaron las historias homéricas como mentiras. Platón se refería a los mitos como "dichos o cosas de mujeres

mayores". A pesar de estas arremetidas, los mitos no desaparecieron. Estoicos, epicúreos, sofistas y presocráticos en general presentaban a dioses y héroes como fuerzas físicas.

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Cuando el pensamiento religioso griego dejó de sostenerse en la mitología, encontró apoyo en los filósofos; en particular en la concepción platónica del absoluto. Además de haber servido de soporte al cristianismo, el pensamiento filosófico griego representó, si se nos permite el símil, el útero de la antropología y ello solo pudo ser posible en un clima, guardando distancias y salvando excepciones, de tolerancia, donde el acto creador y el ejercicio reflexivo fueron parte substancial de la cultura. Coexistiendo con creyentes fieles a las divinidades tradicionales, otros grupos negaban su existencia y la de toda condición divina, y hasta la existencia misma del alma. La ética de origen filosófico se impuso y con frecuencia armonizó con la política de Estado. Vivir de acuerdo a la naturaleza y ejercer la austeridad como virtud para sobrevivir en forma dichosa se convirtieron en valores altamente apreciados.

La Naturaleza como camino hacia el universalismo y el bien común fue un tema central de reflexión y especulación en la filosofía griega durante su período inicial. Doce siglos antes de la era cristiana en Grecia, los misterios religiosos eran objeto de la filosofía natural y de la reflexión científica.

En su compendio de historia de la filosofía, González (1886, I y II) distingue tres períodos en los doce siglos de vida de la filosofía griega. Un primer período (*cosmológico*) presocrático, del siglo VI al siglo IV a. C. El segundo período (*antropológico*), a partir de Sócrates y hasta la difusión de la filosofía griega entre los romanos (socráticos, estoicos y epicúreos), y un último período (*escéptico*, *sincrético*) que comprendería su tránsito bajo la dominación romana hasta su extinción en el siglo VIII del cristianismo. Nos referiremos básicamente al primer período.

El período cosmológico, embrión de la filosofía occidental

Durante el período cosmológico, la naturaleza fue vista como una fuerza animada desde su interior, capaz de dar origen a todas las formas vivientes. Los dioses eran personificaciones de esa fuerza. De esta aproximación se derivó una visión cosmológica unitaria y panteísta y otra materialista. Con Anaximandro el materialismo vitalista y naturalista adquirió un significativo realce a la luz de la modernidad. Todos los animales, incluso el hombre, tuvieron su origen en el agua, medio donde se formaron las primeras especies animadas, de las cuales, por transformaciones sucesivas, surgieron otras. El hombre es solo infinito en la vitalidad que lo anima, no en su forma, que cambia y varía permanentemente. Para Heráclito todos los seres deben considerarse simples transformaciones y derivaciones de un fuego primitivo. En este filósofo, el fuego es la única sustancia que se vincula con la idea de Dios. El mundo, como un todo permanente, es una ilusión de los sentidos, pues la esencia de las cosas consiste en el cambio continuo. Estos razonamientos dieron lugar a dos corrientes de pensamiento, una, teístico-espiritualista, representada por Anaxágoras, y la otra, atomista-materialista, encabezada por Leucipo y Demócrito. Esta última acusada de impiedad al considerar las creencias y prácticas politeístas del pueblo como simples supersticiones.

Con Anaxágoras se enuncia un principio capital de la epistemología que continuó discutiéndose en la filosofía y hermenéutica moderna por mucho tiempo, a saber: que solo la razón se debe tomar como criterio de la verdad y únicamente a ella le corresponde juzgar los hechos y las cosas.

Pitágoras y su escuela sacaron el problema cosmológico del terreno puramente material y sensible, y lo elevaron a un nivel matemático, dándole un carácter más universal y científico. Los pitagóricos distinguían dos partes en el alma humana: una superior, perteneciente al orden racional, asiento de la inteligencia, y otra inferior donde residían los sentidos y las pasiones. La obsesión por enumerar toda la realidad los llevó a considerar al hombre como la mónada o unidad, la familia la díada, la aldea sería la triada y la tétrada correspondería a la ciudad.

Como le ocurrió a Demócrito en su momento, Pitágoras y sus seguidores también fueron considerados como subversivos y, en consecuencia, perseguidos y dispersados. Aunque estos episodios vendrían a empañar

la idea transmitida de tolerancia en el mundo griego, habría que advertir que el hostigamiento no guarda relación con los temas de la *alteridad*.

Los eleáticos ratificaron el principio epistemológico de la razón como criterio de verdad y única forma de conocer la realidad para superar el engaño al que nos someten los sentidos con sus representaciones aparentes de las cosas. La ciencia sería producto del conocimiento por la razón y la opinión el conocimiento aportado por los sentidos.

Dispuesto a atacar el idealismo de la escuela eleática, Leucipo se ubicó en un terreno materialista, explicando el surgimiento de todas las cosas y formas mediante la unión y separación de átomos indivisibles e invisibles y de las substancias derivadas de ese movimiento atómico. El alma humana sería una de esas sustancias, compuesta de átomos brillantes, esféricos y sutiles, que le dan al hombre el calor, la vida y el pensamiento. Lo que llamamos nacimiento y muerte no tiene más significado que la unión y separación de átomos. Empédocles sincretizó aspectos del pitagorismo y de las escuelas eleáticas y jónica, afirmando que el amor y el odio son las fuerzas que producen la unión y separación de todos los elementos en el mundo.

Entre los sofistas cabe destacar a Protágora: el hombre es la medida de todas las cosas y el *criterium* para apreciar la realidad de la existencia y de la nada (el *cogito ergo sum*). La verdad absoluta no existe. A diferencia de la razón como forma para alcanzar la verdad, para los sofistas la verdad tienen un carácter sensual. La percepción sensible es la que le da al hombre los parámetros de la realidad objetiva. En esencia, solo lo que el hombre percibe por los sentidos es verdadero. Por lo tanto, Dios no puede existir, al no ser objeto de los sentidos. Los sofistas fundamentaron su moral no en la idea de lo justo y de lo bueno, sino de lo ventajoso y agradable. Pródico de Ceos enseñaba que todo lo útil a la vida es divinizado a causa de las utilidades que reporta. Critias de Atenas afirmaba que los dioses y la religión eran invenciones políticas para tener sujeto al pueblo. Por ideas como estas numerosos sofistas se vieron obligados a tomar precauciones en la expresión pública de sus opiniones. Platón, en el diálogo *Thaetetes,* presentó a los sofistas como negadores de la distinción entre la virtud y el vicio, enemigos de la moralidad y corruptores de las costumbres públicas y privadas.

LA *ALTERIDAD* EN LA GRECIA ANTIGUA Y CLÁSICA

Los episodios de persecución del Estado contra algunos grupos y formas de pensamiento por considerarlos una amenaza para su estabilidad deben verse como episodios de intolerancia que no guardan relación con las ideas de la *alteridad.* Los hombres hostigados y las ideas repudiadas no provienen de los *otros*, sino de una misma identidad variada y plural.

Aunque ningún politeísmo estuvo exento de expresiones etnocéntricas y xenofobia, es en el mundo griego de las ideas donde podemos encontrar las claves de lo que será el pensamiento antropológico y político de la *alteridad*.

A partir de la obra de Tucídides (460-396 a. C.) *La historia de la Guerra del Peloponeso,* Santiago (1998:33) analiza la significación de la *alteridad* implícita en el término griego "bárbaro" (βάρβαρος), una de las primeras categorías con cargas valorativas del *otro*. Para Tucídides, *bárbaro* es un calificativo genérico aplicable a todos los pueblos extranjeros. Bárbaro sería todo el que es diferente al griego (*ibidem*:35). Siglos antes Homero, en la *Odisea*, se refería a lo habitantes de Lemnos como gente salvaje o no civilizada "que hablan como salvajes". Esta visión, en apariencia más "peyorativa", hacía referencia al modo de hablar de los extranjero, para quienes la lengua helena también debería ser bárbara (*ibidem*:38). La lengua constituyó uno de los primeros elementos de diferenciación entre pueblos. Un descriptor que pudo haber sido utilizado con criterio protoetnográfico y de amplio rango tanto lingüístico, como cultural y geográfico. En el siglo V, griego/bárbaro fue sinónimo de polarización, como antimodelo cultural y expresión de despotismo y primitivismo, negador de los aportes recibidos de Egipto y del Oriente, como oposición a los persas, entre dos continentes y sistemas políticos. Sin los bárbaros, los griegos no hubieran podido construir su identidad, si la entendemos como una construcción dialéctica frente a la *alteridad*. Los persas jugaron para los griegos un papel relevante en su construcción de la *alteridad*, aunque también identificaron a otros pueblos vecinos por algún rasgo etnográfico: los nómadas escitas, los feroces tracios, los piadosos egipcios, los hiperbóreos, los igaméos, los macrobios, los etíopes, etc.

De la mitocartografía griega surgieron monstruos y maravillas, lugares, pueblos y rutas de viaje que anticipaban el rompimiento de las fronteras mediterráneas.

EL POLITEÍSMO GRIEGO Y EL NACIENTE CRISTIANISMO TOLERANCIA E INGRATITUD

De acuerdo con *El discurso verdadero*, escrito en el siglo II por el filósofo Celso, los cristianos fueron en su momento la expresión ideal del contramodelo cultural: pobres, supersticiosos, gente de baja ralea que niega la tradición de los antepasados y que no participa de cultos ni fiestas. Gente incapaz de integrarse a la sociedad griega, que a pesar de todo los aceptaba y hasta los incorporaba como socios políticos no tanto por aceptación de sus valores, sino porque como fuerza de trabajo mantenían el enriquecimiento del imperio y no amenazaban el orden público.

En las postrimerías de la religión griega clásica, los neoplatónicos, como el emperador Juliano, intentaron sin éxito organizar la religión dentro de un orden de creencias sistematizadas, que terminó por recibir el nombre de *helenismo*. El emperador cristiano Teodosio I decretó el final oficial de la religión griega, que declaró ilegal y "pagana". Aquellos mismos que gozaron de la tolerancia del politeísmo, ahora con intolerancia dogmática decretaron su extinción. Mal pago le dio el cristianismo imperial emergente a la religión griega por lo mucho que le debía. Desde sus inicios el cristianismo tuvo que arroparse de numerosos elementos de la cultura griega para pervivir y lograr la propagación de su mensaje a lo largo de lo que fue el imperio grecorromano.

La proverbial tolerancia griega respecto al monoteísmo judaico se puso de manifiesto en la traducción del Pentateuco (la *Septuaginta*), a partir de las escrituras originales, a la lengua de imperio. Posteriormente, en el período conocido como helenismo cristiano, los apóstoles compusieron en griego el Nuevo Testamento mediante el uso de los modelos empleados por los filósofos y de géneros literarios netamente griegos como las "epístolas" y los "hechos" (Duque 2008). En su estudio sobre la influencia de los estoicos en los escritos de Pablo, Spencer

(sf) resumió alguno de los aspectos que por su parte Engberg-Pedersen (2000) consideró relevantes en el ideal cosmopolita de este apóstol: el principio estoico de vivir de acuerdo a la naturaleza como esencia de virtud y felicidad; la vida dichosa como expresión de sabiduría; la dirección divina del mundo como comunión entre la ciudad y el Estado; la naturaleza como senda hacia la racionalidad y camino al bien colectivo.

EL MUNDO RELIGIOSO DE LA ROMA ANTIGUA E IMPERIAL

Dentro de una visión evolucionista, los *numina* más primitivos presentes en plantas, animales, piedras o meteoros representaron la manifestación naturalista-animista más antigua conocida del mundo romano. Si los griegos introdujeron la concepción antropomórfica de los dioses, los romanos les asignaron misiones estrictamente funcionales. Se definían por su desempeño. A diferencia de los griegos, la mitología romana fue de una gran pobreza. La más conocida constituye una asimilación de la griega, producida a lo largo del período helenístico (asimismo llamado "alejandrino") comprendido entre la muerte de Alejandro Magno en 323 a. C. y el fin del reinado de la última soberana egipcia (Cleopatra, VII 30 a. C.). Los romanos carecieron de una teogonía mitológica, en referencia a sus deidades. De esto se percató Dionisio de Halicarnaso (60 a 7 a. C.), quien resaltó los orígenes griegos de Roma[37]. La obra misma de Virgilio (70 a 19 a. C), la *Eneida*, tuvo como intención evidente la de dotar a su patria de una épica y vincular su cultura con la tradición griega.

Los estudiosos de la historia de Roma señalan que la mitología arcaica, de raíces rurales, comenzó a extinguirse con Numa Pompilio, el artífice de la organización religiosa y de los colegios sacerdotales. Con él se inició el contacto comercial con Grecia y la adopción de parte de su cultura. Fundó el primer templo dedicado a Júpiter, Juno, Minerva y Saturno.

[37] La tradición cuenta que tras la caída de Troya, Eneas, después de un accidentado viaje, llegó al Lacio y fundó Alba Longa, cuna de Rómulo y Remo, los gemelos amamantados por una loba y fundadores de Roma.

El sincretismo de la mitología romana con otras influencias, particularmente la griega, se produjo a partir de una misma concepción primigenia del universo entendido como el producto de tres elementos: cielo, tierra y mar, inicialmente mezclados en un "caos".

En la cosmogonía y teogonía de Hesíodo (2007) (siglo IX u VIII a. C) aparece sistematizado el origen del mundo y de los dioses y se anticipan los principios que darían nacimiento a las ciencias naturales. El mundo (*kosmos*) surgió a partir de tres poderes: el *Caos* ("el vacío que ocupa un hueco"), *Gea* (la tierra) y *Eros* ("la renovación"), los que a su vez dieron nacimiento a otros poderes independientes. Primero fue el Caos, una masa confusa e inorganizada compuesta por elementos físicos básicos como el agua, la tierra y el aire. La acción fecunda de Eros sobre Gea dio nacimiento a los seres y las cosas individualizables. Gea engendró a Urano (el cielo) y de ellos surgieron las primeras razas que poblaron el mundo: los titanes, los cíclopes y los hecatónquiros (los de cien manos).

Los dioses romanos y sus descendientes guardan una estrecha similitud con el panteón griego. De las luchas entre ellos, Júpiter, como el "dios de dioses", le pidió a Vulcano crear a "los mortales" con el fuego que se le había otorgado. Así la mitología romana explica el surgimiento de la humanidad[38].

Dos razones parecen haber influido en la pobreza de la mitología romana. Por un lado, según Nieto Ibáñez (sf) el politeísmo romano se caracterizó por un temor reverencial al *numen*, poder o majestad divina presente en todas las deidades, razón por la cual consideraban desvergonzado e impúdico que se pudieran tejer historias sobre ellas. En un principio ni siquiera parecen haber tenido representaciones, pues cualquier forma de figurar a los dioses era atribuirles cualidades y defectos humanos que los desacralizaban. La segunda razón tiene que ver con el

[38] La primera raza humana, hecha de oro, era muy frágil y duró muy poco. La segunda camada de mortales fue de plata, y a pesar de haber aprendido a cultivar también se extinguió. El tercer ensayo sobrevivió por Prometeo y Pandora. El primero dio a los mortales el fuego, que junto a la agricultura consolidó una raza de hombres de cobre y hierro de quienes surgió la primera civilización. Para castigar a Prometeo por el robo del fuego, los dioses del panteón le dieron a los mortales "un mal necesario": la mujer, con la cual se logró perpetuar la supervivencia de esta última raza de hombres. La primera mujer, llamada Pandora, llegó a la Tierra con una caja que contenía todas las desgracias para el mundo, y también la eterna esperanza.

peso de la constitución política de la sociedad romana en la vida de sus ciudadanos, lo que hizo que la mitología tuviera sobre todo un carácter histórico, cívico y político.

La religión oficial romana era claramente política. Una compleja serie de organizaciones, funcionarios, teúrgos y colegios sacerdotales, con sus pontífices (*pontificis*), mantenía al pueblo apegado a un orden práctico jurídico en el que la religión era concebida como un contrato *do ut des facio ut facias* (doy para que des) que buscaba, por sobre todo, mantener la *pax deorum,* la concordia con los dioses. Por su carácter civilista, la religión oficial expresaba una fuerte reticencia a los profetismos, aunque en situaciones de crisis se consultaban los *libros sibilinos*, textos proféticos de la antigua Roma.

La religiosidad popular romana se caracterizó por los cultos, la oración, la piedad y la advocación a muchas divinidades para hacerles peticiones o expresar agradecimientos. Una forma de religiosidad inconcebible fuera de la relación entre el individuo y la sociedad. Solo en esa vinculación tenía sentido y lugar la religiosidad individual. El culto a los dioses domésticos (*lares*, *manes* y *penates*) y la figura del *pater familia* tuvieron una relevancia particular en los hogares romanos.

Ciudad, republicanismo y derecho romano

La fundación de Roma se produjo en el año 753 a. C. con hombres venidos de otras partes buscando horizontes de libertad en la nueva ciudad. Sus sucesivos gobernantes crearon las instituciones políticas y religiosas e impusieron el orden social. La institución básica de la Antigua Roma fue la *gens*, que agrupaba las familias en torno a una deidad doméstica. La pertenencia a una *gens* suponía para sus miembros derechos y obligaciones.

La clase noble patricia se vinculaba con los *sabinos*, pueblos de ganaderos que habitaban en el Lacio cerca de la actual Roma. Los plebeyos, el otro elemento del pueblo libre romano, eran los descendientes de los *ligures* del norte vencidos por los *italiotas*. La movilidad vertical entre estos grupos era muy limitada. Se prohibía el matrimonio mixto con plebeyos, y dadas las prerrogativas que las leyes y costumbres consagraban a los patricios, estos acaparaban todos los cargos políticos y religiosos. La

larga lucha de clases que desató este sistema discriminatorio y excluyente se inició en el siglo VI a. C. y culminó con la constitución de una nueva aristocracia: los *nóbiles,* formada por las familias más importantes de ambas clases. Desde principios del siglo IV d. C., el patriciado se transformó en un título personal otorgado con grandes honores y privilegios.

A pesar del surgimiento de esta nueva aristocracia, los plebeyos, o los que en la antigua Roma se consideraban como "no parte de la gente", continuaron existiendo, con una fuerte presencia. Entre ellos existían situaciones muy diferentes. Desde la misma fundación de Roma, extranjeros atraídos por diversas razones formaban parte de su entramado poblacional. Muchos eran prósperos mercaderes y artesanos, por lo que no tardaron en ser reconocidos en los registros públicos y organizados en gremios y colegios profesionales. De esta manera entraron a formar parte del ejército, participaron en los comicios y hasta fueron parte del mismo Senado.

En sus luchas por adquirir igualdad de derechos, los plebeyos adquirieron una conciencia de clase que los llevó a cohesionarse para acciones reivindicativas sin tomar en cuenta sus mismas diferencias. A ellos se unió otro estamento social: los *proletari* o ciudadanos pobres y los *libertos* o esclavos emancipados por diversas razones. Las primeras revueltas de la plebe reclamando más derechos civiles obligaron a los patricios romanos a elaborar un código legal: la ley de las Doce Tablas, de las cuales son herederas muchas legislaciones del mundo occidental. Al derecho romano podríamos considerarlo como el intento por sistematizar en normas avaladas por el poder un conjunto de prescripciones jurídicas y morales para garantizar, en un marco de convivencia en libertad, derechos y deberes individuales y colectivos. La jurisprudencia se erigió en un marco formal donde se situaban límites, se establecían condiciones y se fijaban procedimientos y sanciones. Lo característico de este orden fue su universalidad como deber moral.

Sincretismo, tolerancia y alteridad

El politeísmo romano identificaba y fundían en un mismo crisol los dioses locales *di indigetes* y los venidos de afuera *di novensides.* Incorporó

cultos y dioses etruscos, griegos u orientales hasta que el Estado adoptó el cristianismo como fe oficial, luego de haberla perseguido.

La tolerancia de la Roma imperial a las creencias del *otro* fue una necesidad que se vio reflejada en la libertad de culto de sus propios ciudadanos y de soldados extranjeros incorporados a sus legiones. Aunque las autoridades romanas no dieron crédito público a todos los cultos, los permitieron bajo el principio que guiaba el Senado: "solo a los dioses les corresponde entender de las ofensas hechas a los dioses". Abundan los ejemplos de tolerancia romana en el período helenístico y anterior. Recordemos a Cicerón (106 a 43 a. C.), quien negaba la existencia del infierno, a Séneca (4 a.C. a 65 d. C.), afirmando la quimera de creer en cualquier forma de existencia después de la muerte, o al gran naturalista Plinio Segundo Cayo "El Viejo" (Plinio [77] 1995-2003), que comenzó su obra negando la existencia de Dios.

Al final del helenismo, durante el período del emperador Cayo Julio Cesar Augusto (63 a. C. 14 d. C.), y como anticipo a los tiempos cristianos de intransigencia, el culto al panteón se fusionó con el culto a la ciudad. Fue un período de intolerancia, solo la *religio* oficial era reconocida. En el 311 d. C. se promulgó el Edicto de Milán, que volvió a decretar la libertad de todos los cultos y la persecución contra ciertos grupos, especialmente los cristianos.

Para ver con mayor claridad cómo se expresaba la *alteridad* y su dialéctica en el período imperial, Enjuto Sánchez (1998) nos ofrece el ejemplo de las relaciones del emperador Juliano y sus sucesores, en los siglos III y IV d. C., con los bárbaros germanos, los *alamanes.* Tenidos como los enemigos externos que penetraban al imperio por la frontera del Rin y del Danubio, la historiografía romana los contraponía, en el binomio bárbaro/salvaje frente a romano/civilizado, a las virtudes romanas (*ibidem*:234). La *féritas* germana frente a la disciplina, prudencia y coraje de los romanos. Para esta historiografía, representada principalmente por Amiano Marcelino (330 o 335 d. C. a 400 d. C.) (Amiano 2010), toda etnia bárbara es representación del mal. Esta idea sería retomada por el cristianismo a fines del siglo IV y a lo largo del V (*ibidem*), lo que no deja de ser paradójico, pues al parecer Amiano nunca expresó simpatía por los cristianos, a los que consideraba causantes de la decadencia del Imperio.

Amiano participó en las campañas militares del norte, se opuso al reclutamiento de extranjeros para las legiones y alentó la propaganda de exterminio de Constantino. Como expresión de los recursos intelectuales y morales de la sociedad grecorromana, surgieron opositores a estas ideas como los estoicos, que consideraban a los bárbaros como seres humanos y parte de la fraternidad universal (cf. Heim 1992). La diplomacia romana que llegó a fundarse en los principios de esta escuela dio muestras de tolerancia e intentó construir una *alteridad* respetuosa de sus singularidades.

Para el sofista y profesor de retórica Libanio (314 a 394 d. C.) (cf. Libanio 2001), la barbarie no era otra cosa que falta de educación que terminaba en crueldad y salvajismo, de donde desprende que la civilización era *paideia* (educación) y clemencia (piedad), que junto con la tolerancia y la prudencia constituían las virtudes capaces de hacer de un emperador algo parecido a Dios.

Para Temistio (317 a 388 d. C.) (Temistio 2000), los bárbaros debían ser amparados por la clemencia del emperador como expresión de su filantropía. Las razas no existen y únicamente la clemencia puede garantizar la paz del imperio. Estos pensadores y la praxis política de esta última etapa del Imperio romano determinaron que las tesis de la clemencia y del exterminio se entremezclaran. Los bárbaros pasaron a ser agricultores y productores en las áreas fronterizas devastadas por las guerras. Según opinión de Enjuto Sánchez (1998:40), el ejército habría actuado como instrumento de aculturación al completar sus fuerzas con unidades bárbaras.

La *alteridad* asumida por Roma podría resumirse de la siguiente manera:

1.- Parece haber estado la mayoría de las veces relacionada a la idea de frontera política, física y cultural: el extranjero y vecino; el extranjero y vecino como enemigo o aliado.
2.- Como reflejo de las crisis internas en los paradigmas del pensamiento filosófico, la *alteridad* abrió nuevos umbrales para afrontar problemas de orden político en relación con la extensión y mantenimiento de las fronteras imperiales.
3.- El derecho romano ayudó a estipular las relaciones con el *otro* sobre el plano de la norma y a construir las *alteridades* en función

de códigos "impersonales"; sin embargo, durante el expansionismo imperial el derecho ayudó a legitimar la superioridad del conquistador, justificando la guerra y eventualmente el aniquilamiento físico o cultural del dominado.

4.- La expansión e imposición de la *cívitas* y la *polis* generó, en las relaciones con los *otros*, intervenciones aculturadoras y asimilacionistas al orden imperial basadas en la piedad y la filantropía, expresión tardía de lo que sería la evangelización cristiana como brazo armado de la fe.

5.- Por último cabe destacar que la tolerancia y diversidad intelectual de las *polis* significó el nacimiento de un pensamiento proclive a la "objetividad" como el intento de comprender y explicar las diferencias (relativismo). Un pensamiento marginal y no pocas veces contrario al orden.

La categoría "bárbaro" y la dicotomía bárbaro/civilizado, inaugurada por los griegos y desarrollada por los romanos en el que ahora llamamos Mundo Occidental, pervive con una fuerza mayor de lo aceptado en la antropología y en el derecho internacional.

Roma llegó a su fin con Teodosio I (347 a 395), a quien le cupo no pocos privilegios: a) ser el último emperador de la Roma imperial; b) el que convirtió, mediante el Edicto de Tesalónica en el año 380, al cristianismo niceno o catolicismo en la religión del Estado, y c) la primera víctima de esa misma religión oficial, que lo excomulgó por oponerse a sus mandatos temporales.

Como padres de la Iglesia latina, Ambrosio de Milán (340 a 397) y Agustín de Hipona (354 a 430) retomaron algunas de las tesis de Amiano. Ambrosio logró que se reconociera el poder de la Iglesia sobre el Estado y desterró a los paganos de la vida pública romana. Los emperadores tenían que estar a la orden de Dios como los ciudadanos a las órdenes del emperador. Agustín de Hipona (2009), mejor conocido como san Agustín, debió lidiar con las críticas que los sectores más tradicionales le hicieron al cristianismo por considerarlo culpable de la decadencia y hundimiento de Roma bajo la invasión visigoda. Nueva etapa en la vida de Roma, que como epicentro de una pujante religión perpetuaría *alteridades* y construiría otras desde posiciones de poder dogmáticas.

Aunque la historia medieval, renacentista y moderna europea se ha encargado de desmentir mucho de lo dicho sobre la tolerancia del politeísmo en general y del helenismo grecorromano en particular.

La Europa moderna tiene muy poco que ver con la Grecia originaria y mucho con la tradición bárbara de alemanes, visigodos, celtas y tantos otros pueblos del centro-norte continental. La secuencia unilineal: Grecia-Roma-Europa, remata Dussel (1995:41), es una invención ideológica romántica alemana del siglo XVIII y, por consiguiente, un manejo conceptual "ario".

CAPÍTULO CUATRO

LOS PANTEÍSMOS CIVILIZATORIOS DEL LEJANO ORIENTE, AVATARES Y GRANDES MAESTROS

LA *ALTERIDAD* TOTAL

Conscientes del triple salto mortal: antropológico, geográfico e ideológico, que significa incursionar en los espacios culturales creados a lo largo de miles de años por rumbos distintos a los escogidos en Occidente, asumimos el riesgo y apertrechados de una epistemología sobre la *alteridad* construida desde el eurocentrismo, aceptamos el peligro de incurrir en irrelevancias, perogrulladas y tópicos.

Aunque estar conscientes de los riesgos no es garantía de no sufrir accidentes, comenzaremos por decir que abordaremos el conjunto de credos más relevantes del Lejano Oriente con el *handicap* que significa usar el marco teórico de una ciencia como la antropología, nacida de una rama del racionalismo puro y duro, un abrevadero epistémico, en muchos aspectos diametralmente distinto al que hizo emerger a las filosofías orientales y expresiones religiosas como el taoísmo, confucionismo, budismo e hinduismo.

Empezaremos por este último: el hinduismo[39], con la desventaja, adicional, que expresa una etiqueta –como tantos otros "ismos"– de factura occidental construida desde la dominación colonial.

[39] Hindú, hinduismo e India son palabras de origen persa que hacen referencia al río Indo. Los hindúes denominan su religión "*Sanátana Dharma*" o "ley eterna".

EL HINDUISMO

Al hablar de hinduismo nos referiremos a los creyentes de esa expresión filosófico-religiosa y obviamente no a los indios, naturales de la India. El hinduismo, expresión religiosa practicada por cerca de mil millones de habitantes en el planeta[40], representa la tercera o cuarta tradición religiosa en número de creyentes y un calificativo que abarca toda una familia de religiones conocidas como *dhármicas* o índicas, desarrolladas en torno a las escrituras védicas, de aproximadamente mil años a. C. y de las que caben destacar la *Vedanta*, basada en la doctrina vedanta; la *Prasthana trayi*, centrada en los textos canónicos de la escuela hinduista; el *shivaismo*, escritos en torno al dios *Shivá,* y el *vaishnavismo* alrededor de *Vishnú*.

En sus estudios sobre el hinduismo, Daniélou (2009:21) remarca que una de las mayores enseñanzas que la India brinda a Occidente es la experiencia de un politeísmo vivo y actual donde el discurso de los dioses no ha sido, a diferencia de los monoteísmos semíticos, reemplazado por la metafísica de un Dios-meta.

Las grandes vertientes del hinduismo corresponden a tres corrientes: 1) la ortodoxa brahmánica sostenida por los eruditos (*pándits* o *brahmanes*) y estudiosos de las escrituras, hoy día una corriente reducida por la vida moderna y la falta de *pandits*; 2) la mística, basada en la relación monjes errantes (*sadhus* y *saniasis*) y discípulos, y 3) la *Sanátana Dharma*, la más popular y que expresa una compleja mezcla de cultos y ritos a miles de avatares[41], de creencias y supersticiones en conjunción con la cotidianidad de las distintas formas de vida del país.

CARACTERÍSTICAS SOCIOANTROPOLÓGICAS DEL SANÁTANA DHARMA

A diferencia de las religiones monoteístas, la fe en "la ley eterna" no tiene un fundador, carece de instituciones eclesiásticas, autoridad central,

[40] Malaysia Hindudharma Mamandram. www.mamandram.org/tools/world-hindu-population.html.

[41] Encarnaciones terrestres de un dios, semidios, profeta o maestro de la perfección.

libro de dogmas y leyes sagradas; no exhibe unidad entre creencias ni demanda consonancia en la vida práctica con los preceptos religiosos y, lo que es más importante, nunca lo tuvo planteado. El *dharma* es la naturaleza profunda y la función vital del hombre y de las cosas. El dharma del agua es mojar, el del viento soplar, el del hombre ejercer su humanidad. De allí que el Sanátana Dharma sea una doctrina que busca descubrir la naturaleza profunda del hombre y ponerla en armonía con una conducta apartada de la cotidianidad banal y alienante. Este fin, más que ninguno, marca una diferencia con los credos monoteístas: el Sanátana Dharma es una forma de vida que, lejos de excluir otras creencias, las asimila si contribuyen a su fin primordial.

Entre las creencias de mayor arraigo en el hinduismo está la trasmigración (metempsicosis)[42] que guarda una notable importancia en la conformación de las castas como componente esencial en la estratificación socioeconómica, y cultural de la India. La trasmigración o *samsara* resultó un innegable soporte al poder de los *maharajás* locales y para la dominación imperial inglesa. Un poderoso mecanismo para la regulación de las funciones sociales y, por consiguiente, para la dominación de las castas superiores. El nacimiento dentro de una determinada casta es expresión del *karma* individual o creencia en que lo hecho en una existencia anterior es la causa y razón de la situación presente del individuo. La adscripción a una determinada casta y a sus condiciones inalterables resulta un impedimento para la movilidad social y la mezcla con miembros de otras castas. El peso karmático no solo predetermina la posición de los individuos, sino que regula sus aspiraciones y expectativas en esta vida. La casta expresa el grado o nivel de imperfección o perfección espiritual humano. El samsara y el karma están en la base de la sociedad de castas que, aunque abolida en 1947, no ha desaparecido totalmente. Muy pocos años para borrar unas creencias milenaria cuyos

[42] La idea de que el alma de un difunto puede vivir eternamente en el cuerpo de otros humanos, animales u objetos inanimados, conocida como trasmigración o metempsicosis, está presente en diferentes culturas tribales de distintos puntos del mundo (África, América y Oceanía). Fue tesis en el orfismo, entre los pitagóricos, así como entre agnósticos cristianos; sin embargo, ha sido en el hinduismo donde la doctrina se ha desarrollado con mayor consistencia y repercusión social.

fundamentos religiosos se consolidaron sobre cuatro estamentos, y varias subcategorías dentro de cada uno, pero todos creados por Brahma: los *brahmanes* (sacerdotes, guías y maestros de la religión y de su ciencia), nacidos de la boca de Brahma; los *chatrias* (la nobleza guerrera y los gobernantes), descendientes de la espalda del dios creador; los *vaisias* (comerciantes, artesanos y agricultores) surgidos del vientre de Brahma. De sus pies surgieron los *sudras* (sirvientes y esclavos) y, rezagados en el último peldaño, los descastados o innombrables: los *parias*.

Lejos de los ideales de ascenso a un mundo celestial por la vía de la perfección espiritual, a la que pueden aspirar guías y maestros, las mayorías anhelan tras la muerte volver a la vida reencarnados en mejores condiciones sociales. Una concepción de la "movilidad social" que condiciona un comportamiento marcado por la resignación, al ser parte de un plan preestablecido fijado por la idea del karma. Asumir que la condición actual, sea cual sea, es consecuencia de una existencia anterior puede llevar al hombre a tomar en su vida actual un comportamiento al menos "igual", que le permita mantener sus privilegios en sus otras vidas futuras, o llevarlo a perfeccionarse para que su próxima existencia resulte más llevadera.

En los templos de la India, los ídolos o sus miles de avatares son las divinidades. La imagen, sin ser en realidad la deidad, representa su evocación y en esa medida reside en cada figura, lo que hace, como dice Levi-Strauss (1988:463), que el tabernáculo sea a la vez precioso y temible. Notable antagonismo con el islam, que excluye las imágenes para privilegiar el encuentro de los fieles.

ASPECTOS ESCATOLÓGICOS FUNDAMENTALES DEL SANÁTANA DHARMA

Las diferentes formas de expresión religiosa en el hinduismo parecen ser parte de un teísmo monista para el cual el universo es una conciencia única que se expresa de diferentes maneras. Del No Ser surgió el Ser, que pasó a ser un Sí Mismo, un centro consciente, que comenzó a tener miedo cuando dejo de existir solo y nació un segundo (el *otro*) (Levi-Strauss 1988:327).

Todas las doctrinas del hinduismo, desde la metafísica más elaborada hasta el animismo rural más naturalista, parecen integrarse dentro de una religiosidad asequible a cualquier comprensión, en el entendido de que no todos los creyentes pueden o deben tener la misma visión del hecho religioso. Politeísmo, monoteísmo, henoteísmo, animismo y ateísmo resultan visiones distintas de una misma realidad sensible y existencial, dialécticamente explicada y asumida con base en los infinitos ángulos en que cabe ver una misma realidad.

La divinidad no es una esencia externa a la realidad, sino su esencia más profunda. La inmanencia de lo divino en todo lo existente hace que en el Sanátana Dharma todo pueda ser divinizado, desde un insecto hasta una montaña, y todo acto representar una experiencia espiritual, aspecto fundamental del hinduismo. La meta del Sanátana Dharma es hacer que el individuo manifieste su divinidad interior armonizando su naturaleza externa e interna a través de la meditación, el ejercicio y la dieta. Las personas con mayor experiencia espiritual son parte de la cúspide de la pirámide religiosa y cultural de la sociedad. Son los que están más próximos al *Moksha* o *Mukti*: el fin último del hombre, su liberación de las ataduras terrenas. Abandonar el ciclo de las reencarnaciones (samsara) para acceder al universo espiritual, *Mãyã*, el que está detrás del universo visible y de los tiempos de destrucción y creación. Ese representaría el mayor de todos los logros para un hinduista.

Vishnú, el omnipresente, el inmanente, y sus avatares más conocidos, *Rãma* y *Krishna*, representan la tendencia centrípeta o cohesiva de la *trimurti* o "tres formas" del Sanátana Dharma: el creador, preservador y destructor del universo –de manera inadecuada entendida como trinidad–. Cuando decidió formar el universo, el mismo Vishnú se dividió en tres partes. Con su lado derecho llevó a cabo la creación, dando origen a Brahmá, con el izquierdo se dio origen a sí mismo (Vishnú) para proteger lo creado, y para destruirlo separó en dos partes su mitad (*Shivá*). El *trimurti* ha conformado distintos cultos consagrados a una cualquiera de estas representaciones.

Para los devotos de Shivá (*Shivá-Rudra*) el dios destructor, la parte centrifuga y disociativa del trimurti, Brahmá y Vishnú, son dioses menores. La filosofía shivaista tiene, al parecer, un origen diferente a los Vedas, se enmarca en el estrato más antiguo de la civilización India con una base

social muy humilde. *Rudra*, el señor de las lágrimas, nacido de la frente de Brahmá, se dividió en hombre y mujer para luego dividirse en once criaturas, algunas blancas y dulces y otras negras y furibundas (Daniélou 2007:157). El shivaismo reconoce y tolera la existencia de otras deidades. Los shivaistas creen que Shivá trasciende a una sola forma y es adorado como un monolito fálico, *lingam* (falo), que simboliza el universo entero, la reproducción (vida-muerte), o como el bailarín divino que anima el universo y lo destruye cada cierto número de años. En tanto destructor, se le llama *Kāla* (negro) y se identifica con el tiempo, aunque la función destructora activa es el trabajo de su esposa, *Kālī*.

Uno de los hijos de Shivá, *Skanda*, es el dios de la guerra del hinduismo. Cuando Skanda tuvo edad, mató al demonio *Taraka*, que había estado sometiendo a los dioses. Otra versión habla del demonio *Mahishá*, que usurpó el *Swargaloka* (los planetas celestiales) y a los *devás* (diosas y dioses), lo que hizo que Brahmá, Vishnú y Shivá, para combatirlo, crearan a *Durgá*. En el fragor de la batalla, de su frente brotó Kālī en su aspecto más fiero y terrorífico, quien finalmente derrotó y mató al demonio, restableciendo la paz y el orden en el mundo. Kālī es la justicia violenta. En Occidente, el escritor Emilio Salgari convirtió a sus adoradores bengalíes en fieros y fanáticos antropófagos, en una "inocente" imagen que deberemos sumar a las miles creadas por el "orientalismo" europeo.

LOS VEDAS, LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Los Vedas (verdad o conocimiento), palabra indoeuropea que dio origen a la voz castellana "verdad", son los textos desarrollados por la cultura védica basados en las castas (*varna* = color y *āśramas* = etapas de la vida). En la estructura de los Vedas se identifican claramente dos partes: 1. los *mantras* o palabras de oración y adoración dirigidas al sol, al fuego, al aire, al cielo o al viento; los mantras son exordios de riqueza, salud, longevidad o descendencia, y 2. los *bráhmana*, explicaciones para llevar a cabo ceremonias en provecho de los mantras.

En general las escrituras y liturgias védicas de la India, anteriores al budismo, enfatizan la no violencia y la dieta (vegetariana) como fundamentos éticos de conducta para no hacer daño a las criaturas vivientes y

a los seres conscientes, expresiones de la divinidad. La inobservancia de estos comportamientos podría ser perjudicial para la obtención de las bendiciones celestiales. La estructura de las escrituras védicas comprende un desarrollo y una conclusión que deben ser armónicos. Cualquier obra antigua o moderna que se desvía de esta estructura debe ser considerada espuria. Las escrituras védicas son muy variadas y extensas. Las más conocidas en Occidente son el *Mahābhārata* y el *Ramayana*, dos épicas de 110.000 versos compuestas entre los siglos I a. C. y el VIII d. C. Los *puranas* y *tantras*, con cientos de miles de versos escritos a lo largo de milenio y medio (hasta el siglo XV d. C.), tocan temas esenciales referidos al universo, su creación, destrucción y regeneración. Relatan la genealogía de los dioses, reyes solares y lunares y progenitores de la raza humana.

Existen cuatro Vedas, el más antiguo es el *Rig Veda* y el más reciente el llamado *Upanishad*, que contiene el mensaje espiritual del hinduismo que sirve de guía a sabios y maestros a través de sus versos. El Rig Veda representa una colección de himnos dedicados principalmente a los dioses *Indra* (la lluvia, la atmósfera, los vientos y las tempestades) y *Agni* (*ignis*, el dios del fuego). El *Láyur Veda* o Tratado sobre el Sacrificio, contiene textos que se concentran en la liturgia y el ritual. El *Sāma Veda* representa un agregado de canciones y melodías tradicionales, exorcismos, plegarias, encantamientos. Parece pertenecer a una tradición independiente a los otros tres Vedas. Más recientemente se ha añadido el *Upanishads Veda*, un tratado que aborda los temas de la naturaleza de Dios y su relación con la materia y el alma. Consta de doce o treces textos, parte de los cuales es el *Mahābhārata*. Finalmente se podría mencionar la incorporación un gran número de obras apócrifas, como el *Kama Sutra*, de gran popularidad.

Al parecer para muchos indios el *Mahābhārata* es un relato de hechos reales ocurridos hace 4.000 años, pero que evidencias más recientes ubican hacia el siglo VI a. C., poco después de la aparición del budismo. La gran epopeya mitológica de la India, narra la guerra de los *bharatas*. El *Mahābhārata* es una obra capital para la cultura y el pueblo indio, en ella se da una lista de los cientos de tribus, aldeas, bosques y reinos que componían el *Barata Varsha* (la India). Su título, que podría ser traducido como "la Gran India" constituye el registro fundacional de la nación por el rey Bharata. "… lo que se encuentre aquí se puede encontrar en otros

lugares. Pero lo que no se encuentra aquí, no se encontrará en ningún otro lugar".

La trama circula en torno a las luchas de los *kauravas* y los *pándavas,* dos ramas de una misma familia enemistadas por ambicionar la hegemonía sobre la India y la sucesión en el trono de Hastinagura. Estructurado en forma de diálogo, el rey Kuru narra con prolijidad la batalla de Kurukshetra que duró 18 días y que según la tradición ocurrió en febrero de 3012 a. C. Por medio de dioses, reyes, sabios, monstruos y demonios, su narrador busca aleccionar sobre el sentido de la vida, el deber religioso, la riqueza, el placer y la salvación. La batalla de Kuru-kshetra emblematiza el conflicto eterno entre las fuerzas cósmicas exteriores y las luchas individuales interiores (Daniélou 2007:134). El narrador lamenta las nefastas consecuencias de aquel enfrentamiento en el que murieron parientes y amigos y se siente culpable de la destrucción de todos los reinos de la India a causa de su codicia. Aquella lucha dinástica por el trono del clan kuru y los reinos circundantes se decidió a favor de los *pándavas*. El *Mahābhārata* concluye con el fin de la dinastía, el ascenso de los *pándavas* al panteón divino y la muerte del dios Krishná, que marca el inicio de la era de Kālī*,* la última edad de la humanidad. Bajo la égida de Kālī la humanidad se dirige hacia su disolución por la pérdida de sus valores más nobles.

Resumiendo la filosofía contenida en los Vedas, podemos remarcar las siguientes ideas:

1.- El hombre, como todos los seres vivientes, expresa la realidad y esencialidad de lo divino. En este sentido el Sanátana Dharma es una doctrina que fomenta la búsqueda individual del Dios que cada humano lleva en su interior.
2.- Dios, como principio, es indiviso más allá de las múltiples formas que puede asumir para hacerse visible y comprensible.
3.- En tanto que parte consciente de lo divino, los hombres forman parte de una conciencia cósmica o universal.
4.- Todos los avatares y reencarnaciones terrenales son manifestaciones divinas.
5.- El azar no existe en el universo. El destino humano está regido por leyes ineluctables de causa-efecto. Se nace varias veces para completar los designios divinos, a pesar de ello, aunque víctima de sus

acciones, el hombre puede controlarlas y en esa medida intervenir en su destino.

6.- El hombre puede lograr la unión con Dios o liberación eterna del samsara (reencarnaciones sucesivas) haciendo bien al prójimo de palabra y obra.

7.- Se refuerza la idea del esfuerzo individual, para descubrir el Dios interno, mediante la práctica de diferentes medios o *yogas*: a) por la acción o *karmayoga*; b) por el conocimiento o *jñanayoga*, y c) por la devoción, *bhaktiyoga* o camino del amor y de misericordia universal expresado en la amistad y las relaciones asociativas, el más popular de todos los caminos.

8.- Puesto que el Dios universal está presente y se manifiesta a través de cada hombre o mujer, todos podemos sentirnos parte de Dios.

9.- Se asume el sufrimiento como consecuencia del apego a los bienes temporales y al deseo.

10.- La corrección de una conducta se valora éticamente según ayude o no a lograr el fin de encontrar el Dios que reside dentro de cada individuo. La vida entera es un sacerdocio en el que todos nuestros actos tienen sentido y consecuencia.

ALTERIDAD Y TOLERANCIA EN EL HINDUISMO

La dialéctica, como movimiento universal en ciclos repetidos de creación y destrucción, le estampa a las diferentes dimensiones de la realidad un sentido de temporalidad y, en consecuencia, de precariedad. Sin la unión de los contrarios no podría haber creación. Las tendencias inversas crean la tensión que posibilita el movimiento y el curso de los acontecimientos. Como criterio de dinámica, cambio y devenir, la dialéctica está en todo y todos. Al no considerar las ideas de absoluto y eternidad, la asunción del *otro* se orienta hacia una relativización y, en teoría, hacia una mayor tolerancia en la construcción de *alteridades*, lo que no excluye que la memoria histórica de eventos pasados traumáticos pueda hacer aflorar viejos prejuicios y fijaciones. El "bárbaro" de hace 1.000 años siempre vuelve a la palestra al presentarse situaciones de fuerza que se asumen como similares a las guardadas en la memoria

colectiva[43]. La ocurrencia de episodios de guerra y violencia, donde se patentizan con mayor dramatismo las divergencias, expresa una relación de tensión con el *otro*, enfrentados por la defensa de derechos asumidos como vitales y exclusivos. También son manifestaciones de identidades nacionales en conflicto, expresión de "pureza" de valores (nacionalismos) o demanda de espacios propios de expresión y gobierno (separatismos).

A partir de la premisa de que el hinduismo es un credo de superación espiritual individual más que de salvación, en el sentido de las religiones abrahámicas, y al carecer de dogmas de estricto cumplimiento –estructuras como *eclesia* y funcionariado religioso–, el *otro* se acepta como complemento y la *alteridad* se diluye entre cientos de millones de otros creyentes.

Los mayores principios de este mundo también expresan la idea de tolerancia: la *mitra,* amistad y vínculos entre los hombres; el *aryaman,* respeto a la palabra empeñada, el honor y los principios caballerescos; y el *bhaga*, reparto que incluye la participación material en el bienestar colectivo (Daniélou 2007:171).

Explícitamente los Vedas enseñan el respeto por todas las religiones. En esta flexibilidad se ha creído encontrar la razón de la perdurabilidad del Sanátana Dharma y su capacidad de adaptación a través de los siglos. Tolerancia al exterior y rigor en el comportamiento y vida interior. La historia antigua de la India no registra persecuciones religiosas, ni quema de libros o pogromos, no así más recientemente desde su independencia y conformación como Estado-nación donde la *alteridad* (mundo musulmán) fuera del ámbito de la frontera expresa una relación de fuerza. Por lo demás, la coexistencia de diferentes comunidades religiosas, y la total libertad de practicar su culto, es común en diversas ciudades de la India. El mismo Buddha pudo predicar libremente su heterodoxia sin ser molestado por ello. No obstante, en la poesía védica, dice Daniélou (*ibidem*:201), la humanidad aparece dividida entre *aryas*, adoradores de

[43] En el caso de la India, el enfrentamiento con Pakistán y los "pakis" por el reclamo sobre la provincia India de Cachemira, que surgió a partir de 1947 con la división del Raj Británico, en realidad parece revivir el recuerdo de la invasión musulmana del norte de la India ocurrida hace 1.000 años. Pakistán reclama su territorio sobre la base de una supremacía de población musulmana, y la India porque la considera una región que siempre le perteneció.

los dioses y *dasyus*, impíos y bárbaros constructores de ciudades malditas y expertos en magia.

Hinduismo y guerra

Pero tal vez sea en la guerra, la situación de negación extrema de la tolerancia y comprensión de la *alteridad,* donde con mayor claridad podemos ver el humanismo religioso hindú.

> "Amarás a tu prójimo como a ti mismo, porque tu prójimo eres tú mismo. Dios está en ambos, en ti y en tu prójimo, y ambos estáis en Dios. Quien actúa con este espíritu no ha de temer que sus actos lo aten a otra existencia"[44].

El espíritu de universalidad y unidad queda resumido en esa frase. El Rig Veda manifiesta que solo existe una raza de seres humanos, con diferentes tradiciones y caminos hacia la verdad acorde con el principio de *Sarva Dharma Sambhava* (respeto de todas las religiones)[45].

En la antigua India los conflictos armados se regían por normas que resaltaban los principios de humanidad, al establecer distinciones claras e inequívocas entre los objetivos militares que podían ser objeto de ataque, y las personas y los bienes no militares que, en consecuencia, no podían ser atacados. En el *Mahābhārata* y en el Rig Veda se fijaban reglas de honor como guerrear únicamente de día, lo que permitía que los bandos enfrentados fraternizaran en la noche. Un jinete no podía herir a un hombre a pie, quedaba prohibido el uso de flechas envenenadas o guerrear con un contrario visiblemente menor. El *Agni Purana* menciona que los prisioneros de guerra no podían ser esclavizados y debían ser liberados al término de las hostilidades. El rey conquistador

[44] *Bhagavad Gita*, citado en http://wrc.lingnet.org/hindueth.htm (consulta del 21 de mayo de 2010).

[45] Este principio puede encontrarse en las palabras de Krishna en el *Bhagavad Gita*: "Consolido la fe de todo aquel que desee profesar fe a una deidad cualesquiera que sean el nombre, la forma y el método que invoque". En http://www.globalengage.org/issues/2002/11/hinduism-2.htm (consulta del 8 de febrero de 2010).

debía hacerle comprender a los conquistados que sus autoridades, costumbres, creencias y modos de vida serían escrupulosamente respetados. En suma, una demanda de igualdad con el *otro* a pesar de su condición de enemigo. Los códigos de guerra proscribían también la conquista. No en vano el hinduismo, en tanto modo de vida de quienes procuran seguirlo, se gobierna por comportamientos que abarcan todos los órdenes de la actividad humana. El dharma, en toda su extensión, norma todos los comportamientos (Sastry 1966), incluso las relaciones entre Estados (Chacko 1958).

Para el hinduismo, como para otras religiones, la guerra es un acto indeseable, pues supone destrucción, calamidades y la extinción física de vidas humanas, por lo que debería ser el último recurso para solucionar disputas o liberarse de la maldad y la ignominia (Sinha 2005). Los tratados de la antigua India establecían métodos para la solución de controversias entre Estados que incluían la negociación pacífica, la entrega de obsequios, la amenaza velada y por último el uso de la fuerza.

En otro punto, Sinha (*ibidem*) acota que en los relatos épicos se reconocen dos tipos de guerra: la *Dharma Yuddha* o guerra justa y la *Adharma Yuddha* o guerra injusta. Una y otra dependen de las causas que la motiven, que pueden ser: deseo de mantener un poder imperial; preservación de la vida; conservación del equilibrio del poder y para evitar la opresión de un pueblo. La guerra se justifica plenamente cuando tiene por fin luchar contra la injusticia, y por ningún otro propósito[46].

El guerrero que participa en una guerra justa está moralmente obligado a cumplir su deber sin esperar recompensa. Los poemas épicos subrayan la necesidad de hacer la guerra en caso de ser justa, aunque hacerla, más allá de las razones y logros, puede llegar a ser motivo de pesar y retracción tan solo por el sufrimiento que ocasiona. Tal fue el caso del rey Asoka, que después de invadir Kalinga renunció a la guerra para predicar la no violencia y la conquista por la moralidad, la buena conducta, la justicia y la ley (cf. Alexandrowich 1965-1966; Draper

[46] Sin embargo, frente al orden colonial inglés primó el concepto de *Ahimsa* o no violencia activa empleado por Mahatma Gandhi y sus seguidores.

1995; Thapar 1987, 1997). Asoka llegó a promulgar edictos para instituir oficialmente el principio de la no violencia[47].

BUDDHA "EL ILUMINADO"

Si abordar el hinduismo fue una temeridad, enfrentarse al budismo y las demás religiones orientales sin Dios será aún más riesgoso. Para comenzar a comprender, siempre y únicamente desde la perspectiva de la visión del *otro* y la *alteridad*, encontramos la cartilla para principiantes *Qu'est-ce le bouddhisme?* escrita por Jorge Luis Borges (1979), estudioso del budismo. Un inapreciable documento para introducirnos como neófitos, y sin otra aspiración, en el mundo de esta extendida fe que tuvo su origen en la India a partir del primer *Buddha Sâkyamuni* (siglos VI a V a. C.). Haciendo especial referencia al Buddha histórico, Borges (*ibidem*:27) nos recuerda que en el siglo de su nacimiento eclosionó la filosofía y los filósofos en diferentes ámbitos: Lao Tsé, Pitágoras, Heráclito y Confucio fueron contemporáneos de aquel primer Buddha.

A diferencia del hinduismo, que tanto abunda en el discurso mitológico, el budismo hace gala de concreción y pragmatismo frente a los hechos ontológicos. Si consideramos que Buddha nació en la India y surgió del hinduismo, su doctrina resultó tan heterodoxa que en la mitología hindú, salvo algunas refutaciones filosóficas y teológicas, las referencias a Buddha, son muy escasas. Se refieren a él como un avatar de Vishnú aparecido en una época conflictiva y para desilusionar a la gente humilde, pues para el hinduismo, Buddha encarna el poder de la ilusión y del error.

A pesar de que el budismo tiene sus raíces en los Vedas, Buddha sustituyó el saber y la ritualidad por la virtud individual (Daniélou 2007:249-250; Borges 1979:36, 49).

La supresión de la personalidad (como individualidad) es uno de los dogmas del budismo. Todas las enseñanzas búdicas tienen su origen en la experiencia de Buddha. Los libros santos que narran la vida de

[47] Disponibles en www.cs.colostate.edu/~malaiya/Asoka.html (consulta del 17 de febrero de 2005).

este maestro espiritual, insisten en el hecho de que llegó a *Buddha,* «el Despierto» por sus propios medios y sin ninguna ayuda sobrenatural.

Los textos búdicos nunca hablan de Dios y cuando se refieren a ciertas divinidades lo hacen como seres que poseen poderes sobrenaturales, sometidos a los sucesivos procesos de reencarnación. El budismo surgió como una reacción a las complicadas elaboraciones de los maestros brahamanes, que olvidaron la realidad del sufrimiento humano cuando, en suma, es lo que verdaderamente importa y hay que suprimir. Si el sabor del hinduismo es mitológico y ritualista, el del budismo es definitivamente psicológico.

Buddha condenó la vida carnal y material tanto como el ascetismo por ser ambas vías indignas, insensatas y dolorosas que provocan sufrimiento. Por esta razón predicaba las virtudes de la vía media o de las "Cuatro Nobles Verdades", a saber: el sufrimiento, las causas del sufrimiento, la supresión del sufrimiento y la vía que conduce a la supresión del sufrimiento. Un esquema que nos permite establecer fuertes analogías con el psicoanálisis y las curas chamánicas. Establecidas las diferentes formas que adquiere el sufrimiento humano, se determinan las razones que lo provocan y se aplica la terapia: el óctuplo sendero sagrado expresado en el conocimiento correcto, el pensamiento correcto, el lenguaje correcto, la acción correcta, la existencia correcta, el esfuerzo correcto, la atención correcta y la meditación correcta (Borges 1979:66-67). Toda una doctrina orientada a la supresión del dolor humano.

> "De igual manera que las aguas del gran océano no tienen más que un solo sabor, el de la sal, mi doctrina no tiene más que un solo sabor, el de la liberación. […] ¿Qué he enseñado? He enseñado: he aquí el sufrimiento, he aquí el origen del sufrimiento, he aquí la supresión del sufrimiento, he aquí el camino que conduce a la supresión del sufrimiento" (cit. en Eracle 1973).

Buddha rehusó abordar temas como la creación, el universo, el alma o cualquier tema relacionado con la *otredad.* ¿La razón? Si todos estos temas son discutibles y controvertibles es porque de naturaleza no son seguros y, en consecuencia, son inútiles. El esfuerzo humano debe concentrarse en lograr el equilibrio interior. Una armonía que supone aceptar el flujo de la vida, en transformación continua, e implica el

desapego a objetos, personas e ideas. El yo individual es una ilusión. Una moral práctica sin componentes especulativos, por lo que se ha dicho que el budismo es más una antropología que una teología. El surgimiento de la escuela zen dentro del budismo fortaleció esta tendencia antropocéntrica. En el zen el hombre, en su esencialidad, no está definido por ninguna fuerza externa (Izutsu 2009:13, 15). Igualmente se ha dicho que el budismo cayó en una especie de docetismo capaz de negar la existencia real de la persona.

Buddha nunca tuvo interés en fundar una religión, sino un sistema para la supresión del dolor y los sufrimientos, a partir de la ayuda de otros budas y seres iluminados conocedores de los problemas y sufrimientos humanos y dispuestos a ayudar a los demás.

El budismo *Mahâyâna* o del "Gran Vehículo" representa una de las formas más difundidas y actuales del budismo (cf. Eracle 1973). Se considera que la vigencia de esta escuela radica en su sencillez y cercanía con grandes sectores del pueblo chino, alejados de las oscuras argumentaciones del hinduismo.

El lamaísmo sería una extensión teocrática, jerárquica y política de esta corriente búdica que chocó con la ideología marxista maoísta, a pesar de que en China el budismo constituye una cultura milenaria fuertemente arraigada en los libros canónicos de Lao Tsé (taoísmo) y de Kung-Fu-Tsú (confucionismo).

Alteridad y guerra en el budismo

A pesar de que la gnosis de la filosofía budista pone en el epicentro de toda su doctrina al hombre y su salvación individual, por la vía de la supresión del sufrimiento cotidiano, no parece tener criterios de valoración sobre el *otro* como diferente, ajeno o extraño ni, en consecuencia, una concepción particular de la *alteridad*. El repudio a la fuerza en cualquier forma y manifestación permite intuir una tolerancia hacia el *otro* que no estará exenta de los prejuicios que como en cualquier cultura pueden expresar las mayorías, aunque en ese caso se llamen budistas. Los textos y prédicas fundacionales de estas corrientes filosóficas, como veremos también con el taoísmo y confucionismo,

parecen haber discurrido en tiempos y contextos geográficos de relativa "homogeneidad" cultural y étnico-racial. Como doctrinas orientadas a la superación del individualismo y explosión de las potencialidades del ser, ajenas a todas las terrenidades presentes en las ideas de gobierno, conquista, patria o territorio, la *otredad* se encontraría dentro de los temas que, por discutibles, son intranscendentes, si no banales. No obstante, la guerra, como expresión extrema negadora del *otro*, no ha estado ausente en la historia de los pueblos chino y japonés sin prejuzgar que las mayorías nacionales y las clases dirigentes profesaran y practicaran algunas de las premisas éticas y pragmáticas de estas filosofías. Como posibilidad para desplegar la fuerza y combatir los impulsos destructivos contrarios a las prácticas espirituales, solo la guerra santa sería admisible y, por supuesto, como la última alternativa una vez agotados todos los recursos y métodos pacíficos para evitarla. Aun en el caso extremo de conflicto, este deberá desarrollarse con base en los fundamentos budistas de la compasión y de la conciencia profunda de la realidad; basarse en principios éticos, nunca sobre prejuicios ni desplegando campañas ofensivas o proselitistas (cf. Berzin 2009). Para el budismo la guerra tiene siempre un carácter defensivo para contener invasiones de fuerzas externas.

EL TAO DE LAO-TSÉ Y CHUANG-TZU

El aspecto más relevante a considerar en la ética y mística de esta filosofía es la gnosis desarrollada por sus creadores, Lao-Tsé y su discípulo Chiang-Tzu, contemporáneos de Pitágoras y casi de Confucio, parte de la plétora de pensadores de proyección universal que colmaron el siglo V y IV a. C.

El amor, esa virtud natural que en las religiones semíticas representa un aspecto fundamental en el reconocimiento y solidaridad con el prójimo o en la valoración tolerante de la *alteridad*, para el *tao* constituye la mayor fuente de discordia humana por ser el resorte que dispara las diferencias y las valoraciones entre los hombres (Elorduy 1972:6). Los talentos e ingenios dieron origen a las falsedades de todas las doctrinas, a la competencia, al aprecio por los objetos y a la codicia.

> "No aplaudiendo al ilustre, preservamos al hombre de la rivalidad. No valorando lo precioso, lo protegemos de la codicia. No revelando lo deseable, lo mantenemos lejos de la confusión" (Lao-Tse 1975:31. Cap:III).

El ascetismo del taoismo se funde en la idea de que la posesión del tao implica la única sabiduría verdadera y la sola virtud. En la unidad del tao *el Es* y el *no Es* se hacen universales. El tao expresa una unidad que niega las diferencias creadas por el amor. Su virtud suprema es no poner en acción su virtud, es no hacer nada (*ibidem*:45). La ciencia y el conocimiento sobran por tratar sobre las cosas externas al hombre, lo que termina haciéndolo no solo más infeliz, sino una "cosa entre las cosas" (*ibidem*:7).

La inacción del tao, suerte de epicureismo oriental, se traduce en la idea de la suprema felicidad o ataraxia, que marca la victoria total sobre las pasiones y sentimientos. Para lograrlo es necesario suprimir la personalidad y la individualidad como concepto y expresión de vida (*ibidem*:11). El taoísmo no concibe un mundo dividido en categorías ni establece separación alguna entre el mundo físico y moral. La consecuencia de esta división determina que cuando el mundo moral trata de explicar el mundo físico influye en los comportamientos humanos. Sin embargo, nos recuerda Elorduy (1972:50), a pesar de ser una escuela de perfección humana, es una doctrina amoral, a causa de su monismo y relativismo extremo: todas las dimensiones son infinitas y cada una tiene el tamaño que le conviene sin poder decir de ella que sea grande o pequeña.

Lao Tsé estableció un paralelismo entre blandura y rigidez, con vida y muerte.

> "El hombre vivo es blando y muerto es duro y rígido. Las plantas vivas son flexibles y tiernas, y muertas son duras y secas. La dureza y la rigidez son condiciones de la muerte. La flexibilidad y la blandura son condiciones de la vida" (Lao Tsé en Elorduy *ibidem*:13).

Cuando desaparece el tao, la verdad-virtud universal, quedan la caridad y la justicia como el remedio a un mundo de falsedades.

Taoísmo y alteridad en el arte del buen gobierno

Aunque a todas luces el interés del taoísmo no está en la política, sino en la perfección espiritual del hombre, en su relación con el *otro* aconseja a los Estados una política de "abajamiento", humildad y servicio mutuo basada en la complementariedad que implica el "abajamiento", bien para expandirse o para ser asimilado:

> "… un gran Estado, abajándose ante un Estado pequeño, conquista al pequeño Estado y un pequeño Estado, abajándose ante un gran Estado, se conquista al gran Estado […] Ambos han logrado lo que deseaban y sacan de ello gran provecho" (Lao Tsé en *ibidem*:20).

El taoísmo considera la guerra como uno de los mayores males de la humanidad. Hacer uso de ella, por el motivo que sea, es ir en contra de la vida, que es el mayor don del tao. Las guerras existen porque ha dejado de reinar el tao. "Cuando hay confusión y desorden en los pueblos, se habla de patriotismo" (Lao Tse 1975:46. Cap. XVIII).

El gobernante sabio gobierna por medio de la no acción, vaciando el corazón del hombre, llenando su estómago, debilitando su ambición y fortaleciendo sus huesos (*ibidem*:31). El gobernante sabio no intenta conquistar ni darle forma al mundo, que es como un vaso divino que no se puede modelar sin correr el riesgo de deformarlo y perderlo. Quien intenta gobernar por medio del tao, desprecia el uso de las armas, pues solo lo inspira el deseo de servir y no el de imponer su poder (*ibidem*:58).

El principio ácrata contenido en la idea del "no gobierno" o "del gobernar no actuando" queda claramente expresado en el capítulo LVII:

> "Aunque se gobierne una nación con rectitud y se luche en las guerras con astucia, el reino se deberá alcanzar por la no acción. Este es el único modo de alcanzarlo. No hay otro posible ¿Cómo sé que esto es cierto? Así: Cuantas más restricciones y prohibiciones haya, más pobre será el pueblo. Cuantas más armas, más confusión. Cuantas más industrias, más objetos inútiles. Cuantas más leyes y reglamentos, más bandidos y ladrones. Luego el sabio dice: Si yo me entrego a la no-acción, los hombres aprenderán a desenvolverse rectamente por sí mismos. Si yo me entrego a la quietud, los hombres hallarán

> la rectitud por sí mismos. Si no establezco normas, los hombres se beneficiarán. Si yo me libero de deseos, los hombres permanecerán sencillos" (*ibidem*:86).

KUNG-FU-TSÚ. CONFUCIO Y LAS *ANALECTAS*

El mayor reproche que el confucionismo le hace al taoísmo es su exhortación a la inacción como principio fundamental. El taoísmo, por su parte, podría endilgarle que sus prédicas son propias de una situación de pérdida del tao, tal y como lo expresa su carácter culto y doctrinario en lo moral y religioso. Su gran arraigo en China, Corea, Japón y Vietnam tuvo lugar a partir del siglo VII d. C., cuando se transformó en la religión oficial de China. Los cuatro libros que conforman el canon filosófico del confucionismo expresan la larga evolución de un pensamiento que nació a partir del principio de que lo bueno (la bondad natural) se encuentra dentro del hombre. La doctrina, orientada a la superación interior y perfección humana de esa bondad natural, impone un ejercicio continuo de introspección, en estrecha continuidad con la tradición por medio de una ritualidad consagrada al culto de los muertos. El alcance de esta perfección interior le permitirá al hombre conocerse en armonía con los deseos del cielo y participar en los ritos con el rigor que estos exigen para desplegar las virtudes *zhong* y *shu*, de lealtad, perdón, fidelidad y compasión. La ritualidad es vista por el confucionismo como la forma de garantizar el buen gobierno y el orden sobre la base de las cinco clases de relaciones establecidas por Kung-Fu-Tsú: soberano-súbdito, padre-hijo, esposo-esposa, hermano mayor-hermano menor, y amigos. Cada una de esas relaciones regulada por estrictos cánones según edad, género y estatus. Los comportamientos sociales fijados por este orden de relaciones, refrendadas por la tradición y el derecho consuetudinario, constituyen para el confucionismo las bases de la estabilidad, la armonía social y la familia tradicional patriarcal, patrilocal y patrilineal. Un pequeño reino con protocolos, jerarquías, reciprocidades, obligaciones y afectos.

Las *Analectas*, al decir de los entendidos la obra más importante compuesta por Confucio, resume el conjunto de charlas que tuvo con sus discípulos sobre los principios básicos de su doctrina: decencia, rectitud,

lealtad y piedad filial. El conocimiento de esta obra fue considerado durante muchos siglos imprescindible para alcanzar un adecuado nivel moral e intelectual, y se impuso como obligación para la promoción de los funcionarios imperiales.

Quien pone en práctica las virtudes contenidas en los principios básicos se hace un *junzi* (hombre superior), término con el que se identificaba a nobles y caballeros por oposición a *shunin* (plebeyos). En el confucionismo ambos conceptos se relacionan únicamente con la superioridad moral, sin otra consideración al origen social. El caballero será educado, moderado y estará siempre en el justo medio o medianía, concepto que nos evoca la llamada "dorada medianía" de Aristóteles. El objeto de esa medianía es mantener el equilibrio constante de la mente; es la senda por excelencia del gobernante y del maestro que no demuestran desprecio por sus inferiores y que hacen lo que es oportuno en el momento oportuno.

Para el confucionismo la sociedad la conforman un puñado de hombres superiores y una inmensa mayoría de "hombrecillos", poco cultivados. La tarea del hombre cultivado será la de ocupar los cargos públicos para dirigir los destinos del Estado y de esa colosal mayoría.

El Estado imperial robusteció los vínculos de piedad filial en la sociedad para normar los lazos entre gobernante y gobernado. La relación paternofilial y matrimonial, como expresión de familia armoniosa, representaban la prefiguración de un Estado ordenado. En el confucionismo, el hombre se realiza únicamente como ser social que ocupa un puesto y desempeña una función dentro de una jerarquía social y moral, reforzando las estructuras clánicas, y los vínculos derivados de antepasados comunes.

Confucio tuvo una gran estima por los gobernantes, sin embargo, filósofos confucianos posteriores le otorgaron un papel más destacado al ciudadano común, de quien se dice tiene derecho a deponer e incluso asesinar al gobernante que desatiende sus necesidades, gobierna de manera despótica e injusta y arruina al pueblo con su conducta hasta llevarlo a guerras que nunca son justas.

Para el confucionismo, las palabras tienen significados precisos y si algo es denominado con un significante que no le corresponde, se comete un desliz que exige una rectificación. Así, si a un tirano se le

llama rey se comete un error, de igual forma que un rey legítimo que se comporta de forma inapropiada no es rey. Este principio es aplicable a todas las relaciones ente humanos, de allí que la rectificación se impone como una necesidad para evitar que la sociedad se precipite en el engaño y la confusión.

Las estructuras políticas imperiales chinas, soportadas en el confucionismo, no pudieron resistir las presiones occidentales (capitalismo y marxismo) que hicieron ver en aquella tradición ético-religiosa la causa del atraso de la nación. En 1912, con la fundación de la República China, se pretendió ignorar la dilatada tradición del confucionismo en la cultura del país. Los movimientos políticos de los años posteriores representaron igualmente intentos modernizadores orientados a restarle presencia a las doctrinas de Confucio. La Larga Marcha (1934-1936) de las Fuerzas Armadas del Partido Comunista Chino (PCCh) y la guerra civil contra el nacionalista Chiang Kai-shek, con los breves paréntesis de la Segunda Guerra Mundial y la invasión japonesa, culminaron en 1949 con el ascenso triunfal al poder de Mao Zedong. El PCCh impuso un nuevo orden político, ideológico y económico. Para cambiar radicalmente la mentalidad china, de profundas raíces confucianas, se procedió a la destrucción sistemática de todo vestigio con olor a tradición. Las graves repercusiones de la Revolución Cultural (1966-1967), como clímax de esa pretensión revolucionaria, terminaron, luego de agitados episodios políticos, con el fin del liderazgo de Mao Zedong y la emergencia de una nueva clase política en el PCCh que inició una época, aún inacaba, de profundas reformas económicas y de cambio en la imagen del Estado. Hoy la República Popular China, segunda potencia mundial industrial y comercial, se ha transformado en la economía capitalista de Estado más agresiva y exitosa del planeta y en ese contexto el pensamiento de Confucio, anatematizado por el marxismo maoísta y perseguido por décadas, vuelve a las escuelas chinas.

Con independencia de las condiciones objetivas de explotación y pobreza prerrevolucionarias, sin el sustrato ético-cultural confuciano a nivel de valores, jerarquías, relaciones paternas filiales, lealtad y subordinación a los gobernantes, la revolución marxista-maoísta, y todo el proceso de occidentalización político-económico que la acompañó, el más acelerado del siglo XX, no hubiera coronado con éxito. Pero ¿a qué

podríamos atribuir los últimos cambios de estrategia política por parte de la nueva dirigencia del PCCh? Aunque la respuesta puede estar en el sentido mismo que tiene el concepto de rectificación en el pensamiento de Confucio, cabe sospechar que varias razones animan el reencuentro histórico con su pensamiento. En primer lugar, la necesidad por parte del PCCh, como partido único, de continuar con el control total de toda la política económica y de expansión comercial y financiera. Ello requiere de fuertes bases ideológicas de legitimación que difícilmente hoy día pueden encontrarse en la ortodoxia marxista, que ha pasado a ser un marco ideológico obsoleto, socavado por el crecimiento económico y la apertura capitalista. Revitalizar en escuelas, institutos y universidades el pensamiento de Confucio podría representar una estrategia del PCCh para recuperar la legitimidad "perdida". En adición, los valores del confucionismo podrían contribuir a consolidar la unidad multiétnica de China en torno al concepto de gran nación, frente a la inevitable emergencia de tendencias autonomistas en las provincias chinas de la periferia de componente musulmán. En segundo lugar, el trasfondo nacionalista de esta campaña de rehabilitación de Confucio presenta al PPCh como garante de la unidad, armonía, tradición y modernidad de la nación frente a los elementos y tendencias perturbadoras. La relación de fidelidad individuo-patria-partido garantiza la lealtad al Estado y la diferenciación cultural que esencializa todo nacionalismo.

El deber y respeto a los padres, como "la hierba que se inclina por el viento", se trasplanta a la sociedad gobernada por príncipes sabios (Politburó del PCCh). Así, vuelve la historia a dar uno de esos saltos que llamamos "dialécticos", no poco cargado de ironía, pues ese confucionismo, desterrado por el PCCh para garantizar el éxito de la revolución, vuelve ahora como la tabla de salvación del Estado y del mantenimiento del PCCh en el poder por un tiempo indefinido.

CAPÍTULO CINCO

LOS HEMOPOLITEÍSMOS CIVILIZATORIOS AMERICANOS EL PAGANISMO Y EL ANIMISMO UNIVERSAL

LOS CENTROS CIVILIZATORIOS AMERICANOS: ISLAS EN EL TIEMPO

Las planicies montañosas al sur del Río Grande, las tierras bajas mesoamericanas y el altiplano andino fueron la cuna, entre otros, de tres grandes centros civilizatorios: el azteca, el maya y el inca. Como en todas las grandes culturas, no son pocas las particularidades que las singularizan, pero en las sociedades americanas el mosaico cultural de cientos de pueblos y lenguas observa un hecho común, y es que en su totalidad fueron, hasta el momento del contacto con los europeos, el producto de un largo y total aislamiento geográfico y cultural con respecto a las corrientes civilizatorias euroasiáticas o afromediterráneas que como un todo conforman el "Viejo Mundo". Desde las primeras ocupaciones humanas procedentes del continente asiático, ocurridas entre 30.000 a 50.000 años a. C., y de otros irrelevantes contactos, en términos de impactos culturales, que tuvieron lugar en los últimos dos milenios[48], la realidad es que la deriva cultural americana siguió por miles de años su propio y solitario rumbo hasta la colisión que representó el controvertible

[48] Nos referimos a los contactos precolombinos que ocurrieron por diferentes motivos en distintos puntos de las costas orientales y occidentales americanas, procedentes de África, Europa y Asia y que los difusionistas se han encargado de documentar con diferentes grados de detalle (cf. Alcina Franch 1969). Recordemos que América se extiende de polo a polo y que dar con sus costas por efecto de las corrientes marinas debió ser un hecho que ocurrió, sin duda, numerosas veces.

episodio del 12 de octubre de 1492, fecha que tomamos como punto de partida para la compresión de lo que fue la construcción americana de la *alteridad*. Pocos episodios de la historia de la humanidad han sido mejor documentados que el producido por el gigantesco choque de conciencias que supuso aquel descubrimiento mutuo entre culturas hasta ese momento inexistentes las unas para las otras.

Entre las grandes civilizaciones de la América precolombina, el universo representa el último de una serie de actos creadores que los mismos dioses hacedores se encargaron de destruir tratando de mejorar su obra, a diferencia, como dice Thomas (1983: 27), de las cosmologías monoteístas, que prolongan el apocalipsis en la promesa de una felicidad eterna para los elegidos. En las cosmogonías americanas más relevantes, la vinculación entre dioses y destrucción o sangre (hemopoliteísmo), materializada en la ritualidad de los grandes centros civilizatorios, y en el politeísmo pagano en general, parece haberse traducido en una lógica de persecución, a diferencia de la lógica del pecado de las religiones abrahámicas monoteístas (cf. Augé 1990)[49].

En la cosmogonía maya, el origen de todo procede del silencio y las tinieblas rotas por las palabras creadoras de dos parejas de dioses: *Gucumatz* y *Hurakán* y *Ixpivacoc* e *Ixmucane* (abuelos del Alba), creadores del universo. El acto creador de los hombres debió atravesar por diferentes ensayos hasta llegar a su forma final. Del barro infértil, sin entendimiento y deleznable, pasaron a estar hechos de madera, con lengua, entendimiento y aptos para multiplicarse, aunque sin alma para reconocer a sus dioses. Destruido este segundo ensayo, sobrevino un gran diluvio y no pocas desgracias que llevaron a los dioses a hacer un nuevo intento que concluyó en la creación de cuatro hombres de maíz, los primeros mayas. Por el Popol Vuh, también conocido como "Libro de la comunidad o del consejo" o del "Indígena Quiché", escrito hacia 1550[50], sabemos que

[49] Este tema será abordado en los capítulos dedicados al americanismo y africanismo por las profundas implicaciones que parece tener en la autovaloración y en la percepción del *otro* por parte de las culturas nativas y mestizas de ambos continentes.

[50] Sobre estos mismos temas deben tomarse en cuenta los libros de autoría maya Chilam Balam, escritos igualmente en la época de la conquista y hasta el siglo XVIII, así como el *Rabinal Ach* o *Xajooj Tun* (Danza del Tun) y la obra del español Diego de Landa ([1566] 1985).

los animales fueron dioses creadores, entre otras cosas, de la carne del hombre, que representa la sumatoria de los distintos aportes de todos los diferentes dioses.

Para los aztecas el mundo fue creado y destruido cuatro veces, hasta que el quinto intento terminó por darle su configuración final. Una vez separada la tierra del cielo, *Quetzalcóatl* creó a los hombres y a las plantas para alimentarlos.

En la cosmogonía Inca, el universo fue rehecho cuatro veces. La primera vez por *Viracocha* que, insatisfecho, lo destruyó por medio de pestes. La segunda vez fue *Wari-Runa*, quien lo pobló con gigantes de piedra que luego destrozó. El tercer universo, el de *Purun-Runa*, fue destruido por un cataclismo, y el cuarto y último, el universo actual, fue el mundo de los incas y sus descendientes: el *Tahuantinsuyo*, el ombligo del mundo.

Toda esta sucesión de episodios creadores, hasta llegar a los hombres actuales, no fueron actos magnánimos por parte de los dioses. Como contrapartida, los dioses les impusieron relaciones de subordinación "obligadas".

MAYAS Y AZTECAS. EN MANOS DE LOS DIOSES

El maya, el más antiguo y durable en el tiempo de los tres grandes centros nucleares civilizatorios[51], estaba regido por un Estado profundamente teocrático que interpretaba el fuerte sentimiento religioso que envolvía todos los aspectos de la vida cotidiana de la sociedad[52]. Los nobles y sacerdotes, destinados por mandato divino a dominar el resto

[51] La civilización maya se prolongó desde el 1500 a. C. hasta el 900 d. C. Los mayistas clásicos hablan de tres períodos: uno formativo o preclásico del 2000 a. C. al 250 d. C; un período clásico entre el 250 y 900 d. C., y uno postclásico desde el 900 d. C. hasta 1524, momento del contacto con los españoles, cuando los mayas continuaban teniendo una presencia demográfica importante a pesar de que los grandes centros ceremoniales y urbanos habían sido abandonados seis siglos antes y sepultados bajo la vegetación tropical.

[52] Para tener una información más amplia y general sobre la cultura maya nos permitimos recomendar la lectura de autores como Morley 1947; Luján Muñoz 1990; Gutiérrez Solana 1991 o Sydney Thompson 1997.

de la sociedad, ejercían todo el poder político y religioso bajo el *Halach Unic*, "el hombre verdadero" o supremo sacerdote. Bajo la casta aristocrática estaba el pueblo llano, dedicado a la construcción, la artesanía y la agricultura, y en el nivel inferior un variopinto estrato social conformado por esclavos, delincuentes y prisioneros de guerra, que desempeñaban los trabajos menos deseados.

Las deidades mayas eran de la más variada naturaleza. Las figuras más relevantes de su panteón fueron *Itzamná*, el dios creador (serpiente emplumada de dos cabezas), señor del fuego, del corazón, de la muerte y del renacimiento de la vida. Se le rendía igualmente culto a las fuerzas de la naturaleza como *Chac*, el dios de la lluvia, de la agricultura y la fertilidad.

El universo estaba conformado por trece cielos y el inframundo por nueve, todos y cada una de ellos regidos por sus respectivos dioses. La tierra descansaba sobre la cola de un enorme reptil que flotaba en el océano, en un espacio-tiempo sin principio ni fin solo interrumpido por catástrofes que suponían un retorno al caos primordial. Toda una palingenesia o regeneración cíclica del universo.

El término *azteca* nos remite a un conjunto de pueblos y no a una sola entidad étnico-cultural. Una agrupación de tribus hermanadas por la lengua y por la misma adoración a *Huitzilopochtli*, el dios de la guerra. A diferencia del mundo maya, el azteca tuvo una duración efímera, no mayor de tres siglos. Su mitología remonta sus orígenes a Aztlán, algún lugar del NW del actual México. De allí Huitzilopochtli les ordenó que se dirigieran al sur para poblar nuevas tierras, emigrando hasta el gran valle de México. En su travesía Huitzilopochtli reveló a los aztecas, guiados por *Tenoch*, el lugar donde deberían establecerse, y el que sería allí donde apareciera un águila sobre un cactus devorando a una serpiente. Hacia finales del siglo XIII, los aztecas consolidaron un poderoso imperio mezclados con grupos de origen tolteca. Para mediados del XIV habían adquirido un notable crecimiento militar, sojuzgando a sus vecinos con el pago de tributos y prisioneros de guerra. El oficio principal de los grandes señores era la guerra y sobre esa actividad giraba el resto de la sociedad (Sahagún [1555?] 1981:90). El imperio azteca de Tenochtitlán, ciudad de 150.000 habitantes, fue

cobrando fuerza en manos de diferentes *tlatoanis* o reyes hasta la llegada de Cortés en 1519[53].

En su condición de dominadores, los aztecas incorporaban los dioses de los pueblos dominados; tal fue el caso de *Tezcatlipoca*, dios tolteca de la guerra, y *Quetzalcoatl*, la "serpiente emplumada", que desempeñó un papel capital en la historia de los aztecas. Según la tradición, fue desterrado por el dios de la guerra, anunciando su futuro regreso para reconquistar su reino. Quetzalcoatl era descrito como "hombre blanco y barbado".

La anexión de los dioses procedentes de las tradiciones teotihuacanas, toltecas y mayas, entre otras, elevó la cifra de las deidades veneradas a más de 1.600. Diosas y dioses de diferentes rangos y potestades, animales mitificados y meteoros asumidos como fuerzas telúricas generadoras de alimentos y fertilidad. Existieron dioses para el disfrute sensual, protectores de las meretrices, de la voluptuosidad, de la carnalidad, del amor, de la fertilidad y de las relaciones sexuales ilícitas.

Junto a estos dioses-fuerzas de semblanza dulce, estaban los dioses principales, grandes demandantes de sacrificios humanos. El de mayor relevancia, Huitzilopochtli, dios-sol, amo de la guerra, protector y guía de los aztecas. Sus orígenes parecen estar relacionados con un caudillo tribal de la antigüedad. Divinizado tras su muerte, su imagen se transformó en el dios mesiánico y dictador, que adoptó a los aztecas como su pueblo elegido a cambio de asignarles la función de mantener al universo en funcionamiento alimentándolo con sangre, principalmente de esclavos o prisioneros de guerra, ofrendados en los *teocalis* o templos.

Pero Huitzilopochtli no fue el único semidiós que demandaba sangre sacrificial para mostrase benévolo. Para mantener el equilibrio entre las lluvias y las heladas, *Tláloc* y su compañera *Chalchiuhtlique* formaban parte del panteón demandante de ofrendas humanas para equilibrar el lado negativo de sus poderes. En honor a *Xipe-Tótec*, el dios de la primavera, se celebraba el *Tlacaxipehualiztli*, o fiesta del "desollamiento de hombres", como evocación al cambio de piel que experimenta la tierra para dar vida a nuevas cosechas.

[53] Además de los numerosos cronistas hispanos que refieren el episodio de la conquista a sangre y fuego de Tenochtitlán, sugerimos, para una compresión más amplia del universo azteca, la lectura de autores como Davies 1973; Rojas 1988; Conrad 1988; y Smith 1996.

Holocaustos y alteridad

En el área mesoamericana las guerras y los sacrificios humanos a los dioses parecen haber jugado un importante papel en la construcción de *alteridades*. *Alteridad* y sacrificios humanos fueron realidades fuertemente imbricadas y condicionadas por una subordinación absoluta a las demandas extremas de los dioses de la guerra, de la fertilidad y de la renovación, a tal punto que podríamos pensar que eran ellos, los dioses, quienes determinaran la *alteridad* de los hombres en función de sus exigencias. En aquel orden teocrático, el hombre era un instrumento de los dioses.

Para entender entre los mayas el significado y carácter de la guerra como obtención de "recursos" para el holocausto a sus dioses valdría recordar la percepción inclusiva que sus descendientes actuales tienen del mundo como expresión de su pasado más remoto (Alejos García 2004:64). El hombre en general es parte inseparable de la naturaleza, lo que le permite construir su identidad como expresión de sus relaciones más profundas con todo un entorno natural, social y cultural. Su reafirmación constante como mayas "verdaderos", "legítimos" u "originarios" constituye la prueba de ese pensarse como hijos brotados de la tierra al igual que las plantas y los demás seres vivientes (ibidem:65). Al construir una identidad no basada en la diferenciación y la exclusión, para los mayas el *otro*, según Alejos García (*ibidem*:68), vendría a formar parte constitutiva del *nosotros* en una relación de complementariedad. Acorde con esta idea de inclusión, Ruz (2006:22) encontró en sus investigaciones que para los mayas, los santos cristianos superan la barrera de la *alteridad*. No se asumen como importaciones occidentales, sino como parte integral de la cultura local. Una incorporación total al universo propio en forma de partes constitutivas de su universo mitológico. Por esa misma razón el esclavo, o el prisionero de guerra extranjero que iba a ser sacrificado, era un igual que cumplía una función social diferente.

Entre los mayas el sacrificio de prisioneros recreaba el mito cósmico reproducido desde el período preclásico y a lo largo del clásico por las dinastías hereditarias de gobernantes-guerreros, para quienes la demanda de los dioses de sacrificios humanos con derramamiento de sangre parece haber sido un elemento ideológico incuestionable. Los sacrificados como *otros* no tenían identidad propia; eran piezas de un mecanismo, de un

engranaje, de una demanda divina que debía ser satisfecha so pena de sucumbir entre horribles desastres.

Los actuales mayas yucatecos siguen pensando el tiempo presente con el mismo sentido apocalíptico con que lo asumían los precolombinos, y la distinción que estos mayas cristianos establecen con los antiguos paganos actúa como mecanismo para conformar su identidad étnica (Gutiérrez Estévez 1992:299). Sus antepasados son la *otredad*, porque ellos son mestizos. Los mayas yucatecos siguen con interés devoto las profecías apocalípticas contenidas tanto en el Chilam Balám[54] como en las Sagradas Escrituras, y mediante las dos formas arcaicas universales de asumir el tiempo: el cósmico y el histórico. Los mayas, dice Gutiérrez Estévez (*ibidem*:305), se autodenominan "mayeros" y marcan una diferencia con los antiguos a pesar de que continúan interviniendo en su vida diaria, como espíritus que moran en las ruinas de los viejos templos. Con el Juicio Final, la apocalipsis cristiana, el maya yucateco dejará de ser mestizo y comenzará una nueva era con una sola identidad moral y una sola lealtad étnica (*ibidem*:319).

En el valle de México las evidencias sobre la ocurrencia de sacrificios humanos están presentes en las diferentes sociedades que poblaron ese hábitat. En Teotihuacan, y Tula existen evidencias de sacrificios al dios Tláloc. En sus sacrificios los aztecas inmolaban diferentes tipos de personas. Aunque la mayoría eran prisioneros de guerra, para ciertas ocasiones y dioses también se sacrificaban esclavos, así como doncellas y jóvenes especialmente escogidos.

Durante el reinado de Itzcóatl prevaleció la captura sobre la muerte del enemigo. Los prisioneros se convertían en alimento para Huitzilopochtli, y para los guerreros el número de cautivos que obtenían era una vía para su reconocimiento social. Guerreros y sacrificados eran parte de una misma realidad, los primeros, oferentes del sacrificio, y los segundos en su inmolación se transformaban en seres gratos a los ojos de los dioses.

[54] Los libros del Chilam Balam, escritos en lengua vernácula, expresan en su redacción la influencia de la cultura española, sobre todo en materia religiosa. Los libros en su conjunto relatan acontecimientos y profecías de relevancia histórica conforme a los períodos de 20 años (*katunes*) del calendario maya.

Para mayas y aztecas los sacrificios humanos revestían una importancia capital. Sin ellos, los dioses, en represalia, podían poner fin al mundo. Sin muerte no podía haber vida. Si Huitzilopoctli dejaba de ser alimentado, el sol dejaría de salir. De la misma manera que los hombres se alimentan de los frutos de la tierra, los dioses también demandaban la sangre de los humanos.

El tema de la alimentación, dice Sánchez Hernández (2009:1), es clave para entender la relación de mayas y aztecas con los dioses, con los *otros* y con ellos mismos. En la mitología maya, el hombre creado por los dioses fue hecho del mismo maíz, que representaba su base alimenticia. Ese maíz cumplía una doble función: la de sustentar a los hombres y la de servir de vía de comunicación con los creadores. Los sacrificios humanos a los creadores constituían la manera más sublime de expresarles agradecimiento por la vida. Si entendemos el sacrificio humano como la oferta suprema, los sacrificados se asumen como iguales a los sacrificadores. El *otro*, el sacrificado, simplemente cumple un papel diferente en la mecánica universal. Alguien tiene que morir para que otros sobrevivan.

En la mitología mexica el sacrificio humano garantizaba la salvación del universo y la supervivencia del sol y, por ende, de la vida humana. Cada ciclo de 52 años, *Nahui Hollín*, el Quinto Sol, corría el riesgo de extinguirse para siempre y la tierra de ser dominada por los seres de la oscuridad. Para superar esa amenaza debían ofrendarse periódicamente sangre y corazones humanos.

En el momento cuando el *otro,* extranjero terrenal, era ofrendado y el corazón sangrante extirpado, se le reconocía el valor de reintegrarse a la vida del gran ciclo cósmico como combustible del *otro*-solar (Sibony 1990). Si bien el hombre piadoso debe ofrecer sacrificios, no debía sacrificarse a sí mismo, pues ello equivaldría a ofender a los dioses. El sacrificador, el hombre pío, al autoinmolarse negaría su condición de elegido y faltaría a su función, que es vivir para alimentar a los dioses. Como lo expresa Duverger (2005:116), el apoyo que se le da al sol con el alma de los sacrificados es el pago al servicio energético que le presta a la sociedad.

El sacrificio buscaba la manera de mantener algún control sobre la *otredad* absoluta representada por los dioses. En la cultura azteca ese mecanismo límite para establecer un vínculo piadoso con los *otros* celestiales

llegó a su extremo. Un vínculo, como lo llamaría Sibony (1990:294), mortal y con acento suicida, presente incluso antes de su extraña sumisión a unos dioses destructores y hematófagos insaciables.

Esta imagen de un México prehispánico bárbaro y cruel, alimentada por la visión cristiana europea, ha llegado a enraizarse profundamente en el México contemporáneo como arquetipo de una *alteridad* del pasado que "… aún hoy nos sigue llamando como una voz sumergida que interroga nuestra razón. Y nos horroriza tanto como nos atrae" (Castro Morales 1997:307).

Para ciertos sectores urbanos mexicanos el recuerdo ideologizado de un pasado indígena prehispánico ha servido para conforman una identidad nutrida a ese *otro* arquetípico del que son o se sienten herederos legítimos. Este movimiento de "mexicanidad" urbana se enmarcaría dentro de lo que Augé (1994a) ha denominado la "antropología de los mundos contemporáneos", un concepto útil para comprender los movimientos radicales que surgen frente a la globalización, como consecuencia de una "desregulación institucional" de los valores. Una tendencia que nos lleva, cada vez más, a posturas subjetivas e individualizadas. Las instituciones mediadoras tradicionales (iglesias, cultos, academias) han sucumbido ante el empuje de los medios, que han terminado por fragilizar los límites internos entre la identidad y la *alteridad*. Estos grupos radicales reivindican un pasado nahualt-azteca idealizado igual, cuando no superior, al mundo occidental europeo.

EL INCARIO. EL TAHUANTINSUYU

El incario y el Tahuantinuyo, nombre que recibió la extensión que abarcó su domino imperial, tuvo una vida tan corta como la azteca. Procedentes de las tierras australes del altiplano andino, hacia el 1100 d. C., o sea cuatro siglos antes de la llegada de los españoles, los incas comenzaron a desplazarse hacia el valle de Cuzco, imponiendo tributo donde les era posible. Sin embargo, no fue sino un siglo antes de la invasión europea, bajo el reinado de Viracocha Inca, cuando realizaron su avance territorial más significativo. Con Pachacutec Inca Yupanqui (1438-1471) y Huaina Capac (1498-1525), el señorío alcanzó su máxi-

ma expansión. A la llegada de los Pizarro, el imperio abarcaba desde el sur de Colombia hasta Chile, cerca de 3.500 kms de extensión, y unos 800 kms de oeste a este.

La invasión española tuvo lugar en un momento político delicado. El poder militar del incario se hallaba fragilizado por las luchas fratricidas entre Huáscar y Atahualpa por el trono de su padre Huaina Capac, que terminaron con la derrota de Huáscar. Francisco Pizarro, con un exiguo número de hombres y el apoyo de diferentes grupos amerindios descontentos con la dominación inca, logró controlar el imperio en poco tiempo.

Los emperadores eran adorados como divinidades al ser considerados descendientes del *Inti*, el Dios Sol[55]. La clase dominante, próxima al inca, expresaba cierta tolerancia respecto a las costumbres y tradiciones de los pueblos en tierras conquistadas, aunque solían erigir altares a Inti y al *Sepa Inca*. El emperador Pachacutec, en el siglo XV, hizo de *Viracocha*, considerado como el creador de la tierra de los hombres y de los animales, la deidad suprema. El "anciano del cielo" y el "maestro del mundo". La idea de un Dios creador que luego de dar vida se transformó en civilizador, acompañado del mitológico "engañador" y "timador", su negación dialéctica, fue una constante no solo en el incario, sino en otros centros civilizatorios americanos e incluso entre numerosos pueblos arawakos de las tierras bajas.

Viracocha, al cumplir su tarea, extendió su manto sobre el océano y desapareció en el horizonte buscando el sol poniente y anunciando su futura epifanía. En otro rango de importancia se veneraba a *Inti Illapa*, o *Apu Illapa*, señor del trueno, dios del rayo, del granizo, de la lluvia, del agua y de la fertilidad. En su honor y en época de sequías prolongadas se le ofrecían sacrificios, a veces humanos. En el marco de un orden teocrático, el emperador gobernaba junto a una poderosa clase sacerdotal compuesta por miembros de la nobleza. El supremo sacerdote del sol el *Villac umu* era, por lo general, un hermano o tío del emperador y contaba con un consejo de sacerdotes venidos de distintas partes del

[55] Para más información sobre el incario en general se pueden consultar, entre otros, los trabajos de Rowe 1946; Rostworowski 1995; y Marzal 2005.

imperio. La nobleza gozaba de un gran número de privilegios y contaba con la protección total del inca. Dentro de la nobleza se encontraban los *curacas* o jefes de las tierras conquistadas. Bajo este grupos de favorecidos vivía la población *puric* trabajadora, creadora de riqueza y tributaria de impuestos para el Estado, en forma de trabajo (*mita*) en sus minas, construcciones, tierras de labranza o en el ejército. Bajo la clase trabajadora, pero dependiente directamente del emperador, estaban los *yanaconas* o siervos. En el incario no existió la esclavitud, aunque los *pinas*, hombres y mujeres que no pertenecían a la comunidad y habían sido hechos prisioneros, tenían la condición que más se le acercaba, desempeñando los oficios más despreciados.

Los sacrificios humanos entre los incas eran poco frecuentes y de naturaleza muy diferente. Garcilaso de la Vega ([1608] 1985) negó que se hicieran sacrificios humanos, lo más usual era ofrendar sacrificios animales, flores, hojas de coca o tejidos, entre otros haberes. Otros autores como Guamán Poma de Ayala ([1615] 1987) y algunas evidencias arqueológicas parecen señalar que frente a eventos graves o solemnes solían sacrificarse algunas vidas humanas, como acto piadoso, ofrendando a la divinidad lo más puro y estimado por la sociedad: sus niños, niñas y jóvenes.

La *alteridad* en el incario

La ausencia en el incario de esclavos por derecho de guerra y los esfuerzos por incorporar y asimilar a los vencidos en combate a sus usos, costumbres, leyes y lengua, para hacer de ellos vasallos fieles, nos indican una visión de la *alteridad* impregnada de cierta tolerancia.

La percepción de *alteridad* mejor documentada proviene de un mestizo: el Inca Garcilaso de la Vega ([1605] 1986; [1608] 1959, 1985).

> "Forzado del amor natural de la patria, me ofrecí al trabajo de escribir estos *Comentarios*, donde clara y distintamente se verán las cosas que en aquella república había antes de los españoles…" (Garcilaso de la Vega [1608] 1985 I:5).

Esta declaración de propósito, como él mismo declaró, no tenía por intención contradecir a los historiadores españoles sino "servirles

de comento y glosa y de intérprete". En la *La Florida del Inca* (1605) define la *alteridad* del incario por comparación y contraste. Desde su posición de mestizo, la imagen que Garcilaso dio de los emperadores del Tahuantinsuyo es la de una generosidad con el vencido que equipara con Roma, "la ciudad del Cuzco que fue otra Roma en aquel Imperio" (Garcilaso de la Vega [1608] 1959 I:55). Pero al mismo tiempo que defendió la cultura incaica nos recuerda que el incario también tuvo sus "bárbaros", una *alteridad* rechazada: la de los pueblos salvajes y que en su idea del deber ser deberían fundirse en el mestizaje hispano-incaico como síntesis y modelo de entendimiento humano (Faes 1999). Una visión mestiza entre dos aguas: el mundo prehispánico y el orden colonial. Una mirada en la cual, para fijar la identidad del pueblo al que dice pertenecer, reivindica como virtudes las mismas que encuentra en la potencia que sometió y colonizó el incario y del cual también se siente parte.

NOTAS FINALES SOBRE LA ALTERIDAD EN LOS CENTROS CIVILIZATORIOS AMERICANOS

Los pueblos en expansión territorial ejercen una dominación política y cultural que se traduce en un sentimiento general de superioridad. En este sentido, la *alteridad* de los pueblos maya, azteca e inca fue, en pocas palabras, la que otros pueblos conquistadores tuvieron con sus vecinos y sojuzgados. Una *alteridad* subestimadora, en la que el *otro* fue tratado de diferentes maneras, desde su negación como igual y diferente, hasta asumirlo como igual, pero solo dentro del orden sobrenatural. En diferentes grados siempre parece haber existido la posibilidad de incorporar al *otro* a la cultura dominante a través de tamiz del mestizaje. Entre los mayas y los mexica-aztecas, la sumisión a una teocracia altamente demandante de sacrificios humanos jugó un importante papel en el fortalecimiento y mantenimiento de la identidad y en la relación con los *otros*, tal y como se desprende del uso que hacían de siervos y esclavos para sus ritos y ofrendas. Resumiendo, podemos decir:

1.- Entre mayas y aztecas los dioses parecen determinar la *alteridad* seleccionando a sus *partenaires* en función a su glorificación ritual.

Para los incas la ofrenda a los dioses fue, esencialmente, un acto pío de reconocimiento a su grandeza.

2.- Subordinación a los dioses de la guerra y a las fuerzas vitales. Mayas y aztecas le otorgaron a los enfrentamientos armados un papel social primordial en la determinación de la *alteridad*.

3.- En el sacrifico humano, acto supremo de entrega y ofrenda, el *otro* es un igual relegado a la condición de *otro*-objeto, que se inmola para mantener la armonía del universo vital y la continuidad de la sociedad. Una reproducción literal y sangrienta de la "alimentación" de los dioses o de la "mudanza" de la tierra con la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, o "desollamiento de hombres".

4.- La *alteridad*, como auténtica oposición a la identidad, surgió con la aparición del europeo. Un *no yo* inconcebido, aunque mitológicamente presentido, que será interpretado inicialmente como la reaparición de sus dioses-héroes culturales.

EL ANIMISMO Y PAGANISMO UNIVERSAL

En su obra *Primitive Culture*, Tylor ([1871] 1977) definió el animismo como todas las creencias en las que cualquier elemento de la naturaleza se considera dotado de "alma" o vida propia (seres espirituales) y, en consecuencia, según diferentes ordenaciones, rangos o posibles jerarquías, son objeto de distintas expresiones religiosas desde la veneración hasta la manipulación. Para Durkheim ([1915] 1965:337), por definición, en el animismo los entes venerados son entes separados.

Plantas, montañas, astros, aves, animales, meteoros u objetos particulares pueden ser potencialmente sujetos de alguna consideración devota o religiosa. La creencia en la existencia de seres espirituales que pueden o no ser inmortales, incluida el alma humana, se hace extensiva a otros objetos inanimados a los que se les consideran dotados de razón, autonomía, voluntad, destino e inteligencia propia.

El animismo representa un holismo semiótico que interpreta el universo y la vida a partir de un *animus* o principio vital que le otorga movimiento y transforma en centros de energía todo lo que se dispersa y encarna en la naturaleza. El ser humano establece un diálogo con esos

elementos como forma y experiencia de vida, entre el mundo de los vivos y el de los antepasados. Algunas expresiones animistas jerarquizan el mundo sobrenatural hasta llegar a reconocer dioses centrales bajo formas que nos recuerdan el "henoteísmo" (cf. Müller [1873] 2006) egipcio erigido en torno al sol como deidad principal.

El animismo puede variar del naturalismo más simple y directo, presente tanto en los grupos amazónicos como entre los pobladores del *bush* africano y australiano o en las culturas árticas, hasta formas herméticas de culto asociadas a estructuras sociales de gran complejidad, como las que llegaron a desarrollarse en los reinos africanos y en los centros civilizatorios de las grandes culturas americanas. Tales expresiones nos remiten a la lógica de esas otras formas de religiosidad más contemporáneas, conocidas con el término genérico de "paganismo". Del latín *paganus* "habitante del campo", el o los paganismos hacen alusión a la enorme diversidad de cultos locales, llamados con cierta ligereza "religiones populares" (cf. Ascencio 2012), surgidas de los sincretismos entre ciertas formas animistas locales con las diferentes iglesias cristianas. El paganismo constituye un orden mágico-religioso donde la hechicería, en sus distintas formas, le imprime a los cultos su lógica particular. En el África occidental poscolonial, la noción de persecución, unida a un sentimiento profundo de resentimiento e injusticia que reclama reparación, está en la base de los credos salvíficos que prometen paraísos en una vida futura (*ibidem*: 27). La muerte y cualquier evento sin causa inmediata visible son atribuidos a fuerzas sobrehumanas de origen divino (Augé 2008: 99). En África, el mal es imputado a la agresión de una fuerza extranjera (*ibidem*:101). En sociedades reguladas por las relaciones persecutorias, se crean sospechas sobre la posibilidad aviesa de cualquier intención. El paganismo admite que el hombre cometa errores, pero carece de la idea de pecado.

Las cosmologías, escatologías y sistemas de creencias sustentadas y confirmadas por la validez de sus mitologías, constituyen las formas de religiosidad más extendidas del planeta. Aunque presentes en los cinco continentes, son numéricamente minoritarias respecto a los monoteísmos y a las doctrinas de los grandes maestros orientales. No obstante, el animismo y el paganismo continúan siendo nichos privilegiados en el desarrollo del pensamiento antropológico.

Para el positivismo, el evolucionismo cultural y el marxismo, el animismo representaría un "fósil" cultural, un vestigio (*relic*), un estadio premonoteísta del pensamiento humano. Una forma primitiva de ordenación e interpretación del espacio y, desde luego, de los arquetipos de la *alteridad* y formas de asumir al *otro*. Sin embargo, estas teorías, que nacieron con el surgimiento de las ciencias experimentales, no parecen capaces de explicar por qué esas formas de religiosidad, al igual que el paganismo, no solo han soportado la arremetida de la civilización, de la industrialización y del monoteísmo, sino que en el mundo urbano actual se han visto potenciadas. En el continente americano, el animismo y el paganismo se han expresado desde el extremo de un politeísmo panteísta con predominancia heliatra, tal y como fue en los grandes centros civilizatorios prehispánicos, hasta las expresiones animistas más naturalistas aún presentes en grupos amerindios de las tierras bajas, o la proliferación contemporánea de cultos paganos sincréticos que sintetizan expresiones de religiosidad popular vinculadas el creciente urbanismo, marginalidad y la lumpen-proletarización de amplios sectores de su población.

Animismo y *alteridad* en las tierras bajas tropicales americanas

El animismo de las tierras bajas tropicales forma una unidad indivisible con todos los demás aspectos de las sociedades tribales (cf. Leroi-Gourhan 1984:574). El universo de los pueblos costeros caribeños, insulares, de pie de monte limítrofes con la *Hylaea,* y las culturas de las cuencas Orinoco-amazónica, en el presente sus únicos testigos, se caracterizaron por ser sociedades numéricamente pequeñas donde los vínculos cara a cara y consanguíneos contribuyeron a establecer redes de relaciones sociales complejas y perdurables. En lo económico fueron formas colectivas de subsistencia y producción basadas en la explotación de todos los recursos disponibles en sus entornos y, como consecuencia, fuertemente dependientes de sus oscilaciones climáticas. El medioambiente era asumido como un universo cargado de significados y relaciones simbólicas que excedían los criterios de naturaleza utilitaria. En intrínseca relación con esta forma de percibir el entorno, el animismo de los pueblos Orinoco-amazónicos continúa basándose en la manipulación

mágica de ecosistemas animados por espíritus ambivalentes de naturaleza vegetal, animal, mineral o humanoide. En muchos grupos persiste la idea de una relación alter-ego con un animal o planta conocida, como forma de aprehensión de sus virtudes. No se concibe ni practica forma alguna de adoración que permita hablar de una numinosidad, a lo mucho de un comportamiento agnóstico o un ateismo positivista. Frente a las carencias tecnológicas para la previsión y "control" sobre el medioambiente, la solidaridad social y el uso colectivo de recursos se impusieron como la estrategia adaptativa más exitosa. El *otro*, fuera de sus horizontes culturales, es asumido en algunos casos como algo irreal, como sombras de lo humano. La *alteridad* basada en la idea dentro-fuera conduce a un etnocentrismo total que podemos expresar en el célebre grito caribe "*Ana karinña rote*" "Solo nosotros somos hombres". No obstante, esta negación del *otro* como igual asume en la práctica un carácter retórico, pues nunca fue óbice para la existencia de un activo intercambio, mestizaje intertribal e incorporación del *otro* en las matrices culturales de adopción.

En las sociedades tribales actuales, los aspectos relativos a la identidad y *alteridad* están experimentando grandes cambios en medio de procesos acelerados de aculturación y de globalización en la comunicación interétnica regional, continental y mundial. Desde el espacio cultural cerrado y reducido representado por la tribu, se está produciendo una expansión de la identidad-*alteridad* que funciona a manera de grandes círculos concéntricos físicos e ideológicos: tribu (aldea), grupo, etnia, etnicidad, nación, nacionalidad.

Reinos y tribus del África subsahariana y otros pueblos distantes

A diferencia de los grandes imperios del norte de África, como Egipto o Cartago, gestores de las matrices culturales del mundo griego y romano, los señoríos que se desarrollaron en la zona eco-climática y biogeográfica de transición, conocida como el *Sahel* (*Sháel*)[56], o los que florecieron en la franja lluviosa intertropical, nunca tuvieron esa significación. Fueron

[56] Una franja de más de 3 millones de km² que se extiende desde el océano Atlántico hasta el mar Rojo, entre el sur del desierto del Sahara y norte de sabana sudanesa.

espléndidas culturas, aisladas entre ellas, y que pudieron sobrevivir mientras permanecieron al margen del mundo europeo e islámico[57].

El reino de Ghana, entre el río Senegal y el lago Chad, vivió sus mayores momentos de desarrollo entre los siglos VIII y XIII. Hacia el siglo XI sus ejércitos, equipados con armas de hierro, controlaban las rutas que se extendían desde el actual Marruecos hasta los fértiles bosques costeros del África occidental, lo que les permitió mantener una importante agricultura.

El imperio de Malí tuvo su apogeo entre los siglos XI y XIV. Su desaparición dio paso al imperio de Songahy, que feneció en el XVI por el impacto de los portugueses. Ciudades como Tombuctú y Gao quedaron como testimonio de un reino que desde el siglo XI debió enfrentar la presión política y militar del mundo islámico.

Otro reino destacado del África negra fue el de Kanem-Bornu, en Sudán, entre el siglo XIV y mediados del XIX. En su momento de mayor grandiosidad abarcó el sur de la actual Libia, el Chad, noreste de Nigeria, este de Níger y norte de Camerún, y se estima que pudo albergar una población de cerca de diez millones de personas. Conocido inicialmente como Kanem, el imperio controlaba las rutas de mercadeo que unían el Sahel con el oriente. En el siglo XIII, un monarca (*Mai*) de la dinastía Sefuwa se convirtió al islam e inicio una campaña de conquista que lo llevó a ampliar los límites de su reino y las rutas comerciales y de intercambio hacia el norte, estrechando relaciones con el mundo árabe sobre la base del comercio de esclavos. Telas, sal, minerales y esclavos a cambio de armas de fuego y caballos. La creciente riqueza del reino Kanem-Bornu y la densificación de su población determinaron una mayor sedentarización y la aparición de centros urbanos como Njimi, capital del imperio. La prosperidad que le produjo al reino el tráfico comercial le permitió a la dinastía kanuri mantener un ejército de 30.000 jinetes, y edificar en El Cairo un alojamiento para sus jóvenes aristócratas universitarios.

---

[57] Para una información general complementaria se recomienda la lectura de Gillon, W. 1989 *Breve historia del arte africano*. Madrid: Alianza Editorial; Ki-Zerbo, J. 2011. *Historia del África negra: de los orígenes a las independencias*. Madrid: Editorial Bellaterra; Blier, S.P. 2011. *Las artes de los reinos de África: la majestad de la forma*. Madrid: Akal; y Jeal, T. 2013. *En busca de las fuentes del Nilo*. Madrid: Editorial Crítica.

El reino del Congo, que llegó a tener una población de unas 500.000 personas hacia 1650, representó la formación política más importante del África central hacia el siglo XIV. Era un gran Estado con una actividad agrícola, artesanal y comercial, por el tráfico de esclavos, muy desarrollada.

La organización político-administrativa del reino congolés se sustentaba en clanes familiares organizados bajo la autoridad de sus respectivos jefes locales, que a su vez reconocían la autoridad del rey jefe del linaje más fuerte el *manicongo* de los *bacongo* (pueblos congo). Antes del devastador arribo colonizador europeo, el reino del Congo mantenía un control comercial efectivo de sus actividades productivas y de intercambio de productos como el cobre, marfil, cerámica, fibras y materias primas. La potestad de los reyes para nombrar a sus sucesores, ratificados por un pequeño grupo de notables, terminó por debilitar la estabilidad del reino. La pérdida de su fuerza de trabajo debido a la venta masiva de su mano de obra a portugueses e ingleses marcó el comienzo del fin del reino, que pereció con la batalla de Ambuila en 1665 en la que Antonio I del Congo resultó muerto junto a numerosos miembros de su corte. En la Conferencia de Berlín de 1884-1885, el reino, que solo existía nominalmente, fue repartido arbitrariamente entre Francia, Portugal y Bélgica.

Al sudoeste de la actual Nigeria se creó el reino de Benín o de Edo, famoso por su estatuaria en bronce y por el comercio de marfil, pimienta, aceite de palma y esclavos. El reino no tuvo grandes extensiones bajo su control. A veces la autoridad de los soberanos escasamente sobrepasaba los límites de los centros urbanos, no obstante, en su período de mayor esplendor abarcó desde el río Níger hasta el Atlántico. Unido a la tradición *yoruba*, el reino de Benín fue fundado por un príncipe identificado con la ciudad sagrada yoruba donde se guardan los cráneos de los soberanos muertos. La presión colonial condujo, en 1892, a la firma con los británicos de un protectorado que posteriormente irrespetaron. Bajo la excusa de la muerte del cónsul inglés y varios súbditos de su majestad imperial, en 1897 los "protectores" aniquilaron por las armas a los "protegidos". Derrotados por las tropas británicas, la capital fue saqueada y quemada.

El reino de Benín fue básicamente urbano, con monarcas divinizados y despóticos alejados del pueblo y controlados por sociedades secretas

político-religiosas. En las grandes ceremonias religiosas se efectuaban sacrificios humanos en ocasiones masivos, especialmente durante las ceremonias anuales dedicadas al culto a los *obas* difuntos y a la divinización del oba reinante. El poder económico de los obas estaba en el monopolio sobre el comercio de esclavos, de marfil y de las semillas de palma; esta riqueza les permitió crear la gran ciudad de Benín.

Hasta la invasión europea, al sur del continente pervivió el reino del Gran Zimbabwe o Mwene Mutapa o Manhumutapa. En el río Zambeze, cerca de la costa índica, llegó a abarcar, entre 1450 y 1629, los actuales países de Zimbabwe y Mozambique. La concurrencia por el control del oro aluvional determinó su rápido agotamiento y dio paso a una economía basada en el tráfico de esclavos para la península arábiga, Persia e India. La sospecha de que las minas del Rey Salomón, mencionadas en las Sagradas Escrituras, estaban en tierras del *Manhumutapa*, contribuyó a que la Compañía Holandesa de las Indias Orientales fundara la Colonia del Cabo como punta de lanza de la presencia blanca que daría nacimiento al estado racista de Sudáfrica.

Conquistado por los portugueses en el siglo XVII, el Gran Zimbabwe desapareció. Grupos desgajados del imperio conformaron el reino de Mutapa en Mozambique, gobernado por los reyes kananga o mambos y que pervivió hasta 1902.

Ninguno de los reinos del África subsahariana logró imponerse como potencia hegemónica. A pesar de la posible vocación expansionista de alguno de esos señoríos, diferentes factores frenaron esa posibilidad. El predomino de grupos ágrafos de agricultores, pastores y recolectores con estructuras de gobierno básicamente tribales, sumado a las grandes distancias y las dificultades de comunicación, impidieron la formación de Estados fuertes.

LA *ALTERIDAD* EN EL ANIMISMO Y PAGANISMO

En el animismo del África negra la visión hominizada de un mundo en el que no se concibe un final produjo una lectura naturalista del entorno. El cosmos africano se asume como una comunidad de potencias con la cual el hombre africano mantiene una unidad indivisible entre

signo, significado y significante (Thomas 1983:30). La antropomorfización del universo le confirió a las sociedades subsaharianas, frágiles y tecnológicamente desposeídas, el medio más efectivo para disponer de la certidumbre y de los medios necesarios de comunicación con esas potencias. El universo hominizado, dice Thomas (*ibidem*:100), se transforma en la imagen del hombre, por lo que no es sorprendente que las personas mantengan un vínculo privilegiado con los animales. El mundo sería el alter-ego de las culturas africanas. Una comunidad de potencias que es necesario respetar y con las que se impone entablar un diálogo de ayuda y comprensión mutua.

En el mundo africano el yo está constituido por varias partes. Para los diola del Senegal el yo es cuerpo, alma y pensamiento. Los mina de Dahomey estiman que su yo es a la vez alma (soplo vital), antepasado reencarnado y destino. El yoruba de Nigeria declara que el ser tiene cuerpo, un soplo vital, un doble, un espíritu inteligente, que tiene su sede en la cabeza, un espíritu voluntad que reside en el corazón, y otras potencias alojadas en distintas partes del cuerpo (*ibidem*:250). En África el animismo está vinculado al concepto de *magara* o fuerza vital universal que anima y conecta todos los seres vivientes, a la creencia de una relación estrecha entre las almas de los hombres vivos y de los muertos y al vínculo con animales, objetos y fenómenos naturales con vida propia e inteligente.

Para los aborígenes australianos la conmemoración chamánica del "tiempo de ensueño" permite recrear los tiempos primordiales, cuando los antepasados crearon los animales, las plantas y los hombres. En este acto iniciático encuentran su identidad y marcan la *alteridad* en comunión con los héroes culturales, demiurgos o seres celestes como llaman a lo personajes de los "tiempos de ensueño". En cada hombre y mujer esta presente la energía vital que conforma la gran familia a la que pertenecen. Entre los pueblos inuit el animismo universal se expresa igualmente en la visión del mundo animal como parte de un mundo sobrenatural animado.

Dentro de esa relación universal la *otredad* parece cobrar diferentes sentidos. El *otro* puede ser asumido en algunos casos como algo irreal, como sombras de lo humano o bien como huellas pasadas de mi yo. En resumen, la expresión de un etnocentrismo universal o genético que

en las sociedades tribales determina la autodefinición étnica. La deshumanización del *otro* se transforma en la manera más sencilla de tratar y referirse a los extraños culturales.

Hablar sobre las formas que pudo revestir la *alteridad* antes de la irrupción europea en los grandes reinos y centros civilizatorios de América y África no es fácil. Esa *alteridad* "autóctona" se puede inferir a partir de la naturaleza y las secuelas de los conflictos interétnicos que tuvieron esos pueblos con sus vecinos. Evidencias arqueológicas, y registros históricos tempranos, nos permiten conocer que en ambos continentes existió, como forma generalizada de relación con el *otro*, su deshumanización conceptual y su cosificación como mercancía de uso e intercambio en el plano de la materialidad. El comercio humano del *otro* y para *otros*. La esclavitud de amerindios por amerindios, y de negros africanos por negros africanos, para su propio beneficio como botín de guerra o para terceros árabes o europeos: la *alteridad* más extrema. Una *alteridad* traumática, nacida de las heridas de la conquista, del choque violento, del exterminio, la reducción y la servidumbre forzosa. El carácter reductor de la conquista se encuentra, en parte, en la raíz de los problemas de identidad y desarrollo político-económico y cultural de ambos continentes. En el África negra y en la América anglosajona, la colonización y posterior conquista a sangre y fuego, más imperdonable por producirse en el siglo de las luces y de las innovaciones tecnológicas, produjo la pérdida generalizada de la identidad y una etnicidad arrastrada a aceptar una historia ajena, impuesta y basada en la percepción negativa de la yoidad del colonizado, transformado y desdoblado en un yo cuya *alteridad* sobre sí mismo constituye su propia negación.

En el continente subsahariano los temas de la identidad y *alteridad* parecen haber estado determinados por las invasiones del mundo árabe musulmán y las europeas, a partir del siglo XV y XVI y de forma total a finales del XIX, hechos relativamente recientes en la vida de esos pueblos, pero que significaron una ruptura profunda en el decurso de sus culturas milenarias. En el continente americano, los traumas de la conquista y colonización no lograron eliminar radicalmente el animismo naturalista de los pueblos amerindios. En ellos los cambios en la identidad-*alteridad* se produjeron en los términos del contínuum ya expresado (tribu-etnicidad-nacionalidad). Una y otra vez en Iberoamérica el tema

de la *alteridad* nos remite a las consecuencias derivadas de la conquista, colonización, y mestizaje.

Las mezclas étnico-raciales de los tres continentes produjeron en Iberoamérica formas de paganismo, solapadas bajo una "catolicidad popular". Un culto conformado por dioses paganos, santos católicos y ritualidades de distinto origen (santería, vudú, candomblé, hechicería), con una lógica que los estudiosos de las religiones han llamado de "persecución" y que está presente en la visión del *otro*. Los devotos de religiosidades paganas no se perciben como culpables y proyectan en los *otros* y sus espíritus los males de los que se consideran víctimas (Ascencio 2012:15). En consecuencia, el *otro* siempre será el culpable de sus desgracias y el obstáculo a sus aspiraciones. Una suerte de reafirmación y temor a hacerse responsable de sus fracasos. La consecuencia de una yoidad expresada en estos términos tiene repercusiones en el plano político y en el arraigo de discursos xenófobos y populistas. Al respecto añade Ascencio (*ibidem*:16):

> "… los individuos no se sienten responsables […] sino perseguidos: la relación entre la conducta y sus consecuencias no se percibe; las personas viven como si las consecuencias de sus actos escaparan a su responsabilidad, porque las conciben como causadas por una fuerza más poderosa que los domina, los persigue o los castiga".

CAPÍTULO SEIS

EL VIEJO MUNDO Y LA APERTURA REAL E IMAGINARIA DEL ORBE

LA CONSTRUCCIÓN DE LAS *ALTERIDADES* EN EL VIEJO MUNDO

La breve recapitulación efectuada sobre la *otredad* y la visión de la *alteridad* en los textos sagrados más relevantes del planeta, y en las conductas religiosas, parece conducirnos irremediablemente a considerar el pensamiento filosófico nacido de la tradición judeo-cristiana-musulmana como el origen de la visión que desarrollaría el Viejo Mundo e implantaría bajo su dominio imperial en el resto del planeta[58].

La teoría más sofisticada y con rango de "ciencia" que se ha elaborado sobre el *otro* y la *alteridad*, cabe decir la etnología, está indisolublemente ligada a esa matriz y, en consecuencia, constituye una expresión del pensamiento occidental europeo. Esa Europa que, según Dussel (1995:41), por desplazamiento semántico conocemos como la Europa occidental y que floreció en tierras que griegos y romanos llamarían de bárbaros, nació en el Medio Oriente semítico. Cuando se excluyen de sus raíces las provincias griegas y romanas de Asia Menor, Turquía y Egipto y se acepta que la Europa moderna es la última expresión de la sucesión Grecia-Roma, se reproduce lo que Dussel considera una invención del romanticismo alemán del siglo XVIII y que después derivaría en el "modelo ario" (*ibidem*). Con el renacimiento y la caída de Constantinopla (1453) nació la ficción que enfrenta lo griego oriental

[58] En vísperas de la Primera Guerra Mundial Europa había colonizado el 85% de la Tierra (Said 1990:156).

con el mundo otomano y dio nacimiento al eurocentrismo, basado en la idea irrenunciable de "progreso", y que justificará cualquier forma de dominación (*ibidem*:43-44).

Geográficamente, la cuna de la expansión y descubrimiento de los muchos *otros* ocurrió alrededor de un Mediterráneo asfixiado y decidido a romper sus límites naturales para ampliar los horizontes de lo conocido, y darle nombres y significados propios, y lo distinto.

Y EL *LATO* SE HIZO *LONGO*. HISTORIA E HISTORIADORES DEL MUNDO ANTIGUO

La *alteridad* como oposición a la *identidad* se ubica a la distancia. El *otro* se asocia a la lejanía. Distante será todo lo que no está aquí o forma parte de mi entorno y cotidianidad. La distancia geográfica, real o imaginaria, alimenta el miedo de lo desconocido, abona la fantasía, consolida los prejuicios discriminatorios e invita al riesgo y la aventura. Para la humanidad del Viejo Mundo, al igual que para pueblos de otras latitudes, la ampliación de los horizontes geográficos fue siempre un reto y muchas veces una necesidad. Occidente, desde el mismo Medioevo, parece haber tenido conciencia de su condición viajera y dominadora, preestablecida por los

> "astros" […] al contrario que los orientales lo cuales no son movibles porque están en el primer clima, que es el de Saturno, y Saturno es lento y se mueve poco, ya que tarda treinta años para hacer su recorrido por los doce signos" (*Mandeville's Travels*:231. En Kappler 1980).

Para Grecia y Roma el mundo conocido fue el de sus entornos inmediatos, el de sus colonias en las costas africanas y Cercano Oriente, y lo que después sería considerado Europa. El dominio de Roma, el primer imperio "europeo" de Europa, alcanzó las tierras galas, ibéricas, sajonas y teutonas.

Quizás la mejor forma de comprender lo dicho hasta ahora respecto a la construcción de la *alteridad* sea a través de los escritos de algunos de los historiadores y filósofos de la Antigüedad en la confrontación entre

imaginario y realidad como fuente de la que se derivaron las primeras visiones escritas sobre el *otro* en el Occidente monoteísta.

Si iniciamos nuestro recorrido con las obras del legendario rapsoda Homero (siglo VIII a. C.), a quien se le atribuye la autoría de la *Ilíada* y la *Odisea*, observamos que las aventuras y viajes, sobre todo de Ulises u Odiseo, nos llevan al encuentro de lo que Tudela Sancho (2009) llama "viajes de apertura", por oposición a los "viajes de conquista". Aunque se trata de una apertura tan solo aparente, pues en realidad la narración es un canto a la inmovilidad. Ítaca, el punto de salida, se transforma en la anhelada meta y todos los encuentros y las aventuras frente a lo desconocido, la expresión prematura de una balbuceante apertura al mundo, presagio de la caída de los muros de la *polis* y de las crisis de identidad que se produjeron desde el siglo III d. C. (*ibidem*). Tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* hombres y pueblos, reales o ficticios, son valorados con respeto y familiaridad a pesar de ser rivales en la guerra. Los calificativos como "melenudos" y "bárbaros" tienen el valor de la distinción, no del juicio. Homero los llama *agriofónoi, "*los de voz salvaje". *Bárbaro*, por consiguiente, deriva del sonido de quienes no saben hablar, mascullan o farfullan la lengua culta. Cicones, lotófagos y cíclopes serán considerados por sus características más resaltantes, no dejando de ser interesante las que Homero resalta de aquellos gigantes de un solo ojo, carentes de leyes, cavernícolas, caníbales y sin ágora.

La historia, que era una recopilación de noticias que solían ser leídas en público, adquirió con Heródoto de Alicarnaso (484-425 a. C.) una dimensión especial. Heródoto, a quien Said (1990) calificó como padre del "orientalismo", representó sin duda el autor más importante en la conformación de la llamada "antropología imaginaria" que tantas narraciones, bestiarios, enciclopedias y relatos de viajes medievales contribuyó a nutrir (Acosta 1993, I:26).

En la introducción de sus *Nueve libros de historia*[59] menciona que otros historiadores, tanto griegos como bárbaros, habían publicado ya sus historias pérsicas, pero a diferencia de aquellos, él buscará los motivos

[59] Heródoto. *Los nueve libros de historia*. Traducción Bartolomé Pou, S. J. www.eBooksBrasil.org.

de los hechos, intentando dejar de un lado juicios morales y filosóficos. Heródoto sin duda refleja, siglos antes de nuestra era, una visión del *otro* culta, respetuosa y erudita. Veamos algunos ejemplos de lo dicho.

En el libro I, *Clio*, Heródoto, al referirse a los persas, pone en boca de ellos comentarios sobre los griegos y él, en tanto que griego, reseña con llaneza algunos de sus hábitos y costumbres, de tal manera que recuerda el relato etnográfico acompañado de sus propias consideraciones:

> "… suelen decir los persas, que los griegos se levantan de la mesa con hambre […] Los persas son muy aficionados al vino. Tienen por mala crianza vomitar y orinar delante de otro [CXXXIII]. […] en lugar de saludarse de palabra, se dan un beso en la boca […] tienen en bajísimo concepto a los que viven más distantes de ellos [CXXXIV]. Ningún hijo se presenta a la vista de su padre hasta después de haber cumplido los cinco años, pues antes vive y se cría entre las mujeres de la casa; y esto se hace con la mira de que si el niño muriese en los primeros años de su crianza, ningún disgusto reciba por ello su padre [CXXXVI]. Me parece bien esta costumbre [CXXXVII] […] Lo que he dicho hasta aquí sobre los usos de los persas es una cosa cierta y de que estoy bien informado" (CXL).

En Heródoto el uso del término "bárbaro" para referirse al *otro* tiene un doble significado: como extranjero, igual al griego, capaz de hazañas maravillosas y de tener una cultura admirable, y como adjetivo para las costumbres censurables. Nos encontramos ya con los "viajes de conquista", donde el narrador, como *outsider*, ve la vida y guerras de toda la región del Medio Oriente. Tratando de mantener ecuanimidad al tratar hechos controversiales o acontecimientos sobre los que personalmente tiene fuertes dudas, cita lo que dicen unos y otros. Las campañas de dominación persa del Asia Menor y las guerras con los griegos las reseña a partir de testimonios persas y de testigos presenciales, actores de los hechos, y de observaciones personales. Resulta curiosa la consideración que aparece en el libro II, *Euterpe*, sobre la conquista de Egipto por los persas:

> "… que los cráneos de los persas eran tan frágiles y endebles que con la menor chinita que se los tire se los pasará de parte a parte; y al contrario, tan sólidas y duras las calaveras egipcias que con un guijarro que

> se les arroje apenas se podrá romperlas. Dábanme de esto los egipcios una razón a la que yo llanamente asentía, diciéndome que desde muy niños suelen raer a navaja sus cabezas, con lo cual se curten sus cráneos y se endurecen al calor del sol […] motivo porque no encalvecen […] Y al revés, la tienen los persas tan débil y quebradiza, porque desde muy tiernos la defienden del sol, cubriéndosela con sus tiaras hechas de fieltro a manera de turbantes" (XII).

De cada una de las regiones que visitó expuso sus bondades y monumentos. Abordó temas de geografía, clima, economía, parentesco, costumbres, vestimentas, usos, religión, supersticiones e historia.

> "Del Egipto nos vinieron además a la Grecia los nombres de la mayor parte de los dioses; pues resultando por mis informaciones que nos vinieron de los bárbaros, discurro que bajo este nombre se entiende aquí principalmente a los egipcios" (L).

El libro IV, *Melpóneme*, se refirió a la conquista en la Europa ignota, y en particular de la cuenca del Danubio. Tierras de pueblos incivilizados.

> "Pero respecto de la Europa, nadie todavía ha podido averiguar si está o no rodeada de mar por el Levante, si lo está o no por el Norte; la dificultad está en que se sabe que Europa no era natural del Asia, ni pasó a esta parte del mundo que ahora los griegos llaman Europa, sino que solamente fue de Fenicia a Creta y de Creta a Licia" (XLV).

En esa Europa los *otros* se transforman en seres prodigiosos:

> "… la región que llevo descrita […] es una llanura de terreno grueso y profundo […] al pie de unos altos montes viven unos pueblos de quienes se dice ser todos calvos de nacimiento [XXIII] […] pero nadie puede hablar con fundamento de lo que hay más allá, por cuanto corta el país una cordillera de montes inaccesibles que nadie ha traspasado. Verdad es que los calvos nos cuentan cosas que jamás se me harán creíbles, diciendo que en aquellos montes viven los Egípodas, hombres con pies de cabra, y que más allá hay otros hombres que duermen un semestre entero como si fuera un día, lo que de todo punto no admito" (XXV).

Sobre los *escitas* y otros pueblos, posiblemente del sureste europeo, de origen tártaro o turco, Heródoto resalta los macabros comportamientos que tienen con los enemigos muertos en combate y los rituales mortuorios en torno al rey y las grandes figuras:

> "Para decir algo de estas naciones, los Táuricos tienen leyes y costumbres bárbaras: sacrifican a su virgen, todos los náufragos arrojados a sus costas, e igualmente a todos los griegos que a ellas arriban [CIV]. Los Agatirsos son unos hombres afeminados y dados al lujo, especialmente en los ornatos de oro [CVI]. Los Andrófagos son en sus costumbres los más agrestes y fieros de todos los hombres, no teniendo leyes algunas ni tribunales. Son pastores que visten del mismo modo que los escitas, pero que tienen su lenguaje propio. Los Melanclenos […] Entre todas estas gentes son los únicos que comen carne humana, y en lo demás siguen los usos de los escitas [CVII]. Los Budinos, que forman una nación grande y populosa, tienen los ojos muy azules y rubio el color. La ciudad que poseen, toda de madera, se llama gelono" (CVIII).

Por último nos referiremos a esa *otredad* mítica cuyos ecos se escucharon con insistencia dieciocho siglos después con la conquista de América: las *amazonas.*

> "… se dice que, vencedores los griegos en la batalla del río Termodonte, se llevaban en tres navíos cuantas amazonas habían podido coger prisioneras, pero que ellas, habiéndose rebelado en el mar, hicieron pedazos a sus guardias. Hizo la fortuna que aportasen a un lugar de la costa […] Dejadas allí las naves, se encaminaron hacia el país habitado, y se alzaron con la primera piara de caballos […] y montadas en ellos iban talando y robando el país de los escitas [CX]. No podían éstos atinar qué nación eran […] Teníanlas, en efecto, por hombres […] pero apoderados después de algunas muertas en el combate, al cabo se desengañaron conociendo ser mujeres aquellos bandidos […] parecioles que de ningún modo convenía matar en adelante a ninguna, y que mejor fuera enviar sus mancebos hacia ellas en igual número al que podían conjeturar que sería el de las mujeres […] La mira que tenían los escitas en estas resoluciones era de poder tener en ellas una sucesión de hijos belicosos [CXI]. Los jóvenes destinados a la pacífica expedición […] imitando el modo de vivir de éstas, que era la caza y

> la pesca [CXII]. Solían las Amazonas […] andar vagando ya de una en una, ya por parejas […] Los escitas […] se dieron a ejecutar lo mismo, y hubo quien se abalanzó licenciosamente hacia una de ellas que iba sola: ni lo esquivó la Amazona, sino que le dejó hacer de sí lo que el mancebo quiso […] con señas se ingenió y le dio a entender que al día siguiente acudiese al mismo lugar, y que llevase compañía y viniesen dos, pues ella traería otra consigo" (CXIII).

Animados por lo sucedido a los primeros, el resto de los jóvenes terminaron por unirse a las amazonas, que supieron mantener su completa independencia a pesar de los reclamos de sus parejas por integrarse a sus pueblos de origen.

> "Jamás, respondieron ellas; a nosotras no nos es posible vivir en compañía de vuestras hembras, pues no tenemos la misma educación y crianza que ellas. Nosotras disparamos el arco, tiramos el dardo, montamos un caballo […] Si queréis obrar con rectitud, y estar casados con nosotras como es justicia y razón […] ir allá a veros con vuestros padres, pedirles que os den la parte legítima de sus bienes, y volviendo después, podremos vivir aparte formando nuestros ajuares" (CXIV).

De vuelta de cumplir sus deseos las amazonas dijeron:

> "Mucha pena nos da y nos tiene en continuo miedo pensar que hemos de vivir por esos vecinos contornos, viendo por una parte que hemos privado a vuestros padres de vuestra compañía, y acordándonos por otra de las muchas correrías que hicimos en vuestra comarca […] ya que nos honráis y os honráis a vosotros mismos con querernos por esposas […] Vámonos de aquí, queridos; alcemos nuestros ajuares, y dejando esta tierra, pasemos a la otra parte del Tanais, donde plantaremos nuestros reales" (CXV).

Fruto de la unión entre escitas libres y amazonas fueron los sármatas o sauromatas, que se ha sugerido habitaban entre Ucrania y Polonia.

Con Tucídides (460-396 a. C.) la historia cobra una nueva dimensión más cercana a la "verdad". Como exigencia al rigor y haciendo frecuentes referencia a Heródoto, Tucídides señalaba que tal vez, a falta de elementos míticos, su narración no tendría el mismo encanto para

el auditorio pero su obra, afirmaba, había sido concebida como una adquisición para siempre[60] y no para ser escuchada un momento (Rodríguez 1998:14). Al hablar de los primeros pobladores de Sicilia tocó indirectamente los relatos homéricos:

> "… siendo los primeros los cíclopes y lestrigones […] No sé qué decir qué nación es esta […] ni a dónde pasaron, ni sé otra cosa más que lo que los poetas dicen" (Libro VI, 328).[61]

La historia de Tucídides se limita a describir de forma prolija las guerras entre Atenas y Esparta, ocurridas entre el 431 y el 401 a. C., conocidas como "guerras del Peloponeso". Tucídides puso particular interés en tratar sobre las causas de la guerra, lo que tiene particular interés si aceptamos que la guerra constituye la expresión más extrema de la negación de la *otredad*. En el libro III menciona que es la "codicia de las honras la que enciende el fuego de las parcialidades" (Libro III,198). De acuerdo a este principio, Rodríguez (1998:17) sugiere que para Tucídides la guerra surge de la oposición entre juicio y pasión. El triunfo de la pasión lleva a enfrentamientos donde solo existe el derecho natural del más fuerte. El *otro*, bárbaro o extranjero, es, no obstante, un igual en situación circunstancial que puede obrar a favor de uno u otro bando.

> "También los corintios tenían en su ayuda muchos de los bárbaros de tierra firme; porque los comarcanos de ella también eran amigos" (Libro 1, 45).

Sin embargo, como vamos a ver, la *alteridad* de la tradición helénica, que pasó con Roma y de allí al resto de Europa y pervivió durante la Edad Media, no fue precisamente la muy ecuánime que se desprende de Heródoto y Tucídides.

El término *bárbaro*, nos recuerda Padgen (1988:36), terminó por ser aplicado a todo el orbe conocido: desde los nómadas, bereberes y etíopes

---

[60] Tucídides se presenta no como historiador, sino como *syggraphé syggrapheús,* escriba que constata la autenticidad de un hecho histórico o acto jurídico (García Gual 1991:12).
[61] Tucídides. 1986. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducción Diego Gracian. España: Ediciones Orbis. S.A.

africanos, hasta los pueblos de la Europa inexplorada. El no poder hablar griego se asumía como un defecto. Puesto que los griegos asociaban el habla inteligente con el raciocinio, lógicamente se podía pensar que quienes no eran capaces de hablar griego carecían de esta cualidad que distinguía a los hombres de los animales y seres inferiores.

Con Platón (428-347a. C.) esa deriva lógica adquirió un sentido minusvalorador, con largas y profundas repercusiones hasta el Renacimiento. Platón escribió, como filósofo y pragmático de la política, sobre una "República ideal" rígidamente jerarquizada de acuerdo a las diferencias entre los hombres establecidas por los dioses creadores. Los gobernantes fueron hechos de oro; los auxiliares de plata y de bronce, y de hierro los labradores y artesanos[62]. Estas diferencias al interior de la sociedad griega eran de carácter funcional, parte de la identidad de la "raza griega" y no entrañaban *alteridades* diferentes.

> "La raza griega es allegada y pariente para consigo misma pero ajena y extraña con el mundo bárbaro" (Platón *La república,* 161).

Dentro de la sociedad griega, todo cuanto puede ocurrir entre sus conciudadanos son disensiones y pugnas. La guerra al interior del colectivo nacional no puede ser detonante de formas de *alteridad* tal y como ocurre frente a los extranjeros enemigos. Los *otros* son los extranjeros bárbaros, a los que se les puede y debe hacer guerra.

> "Los griegos han de combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos y que son enemigos por naturaleza unos de otros y que esta enemistad ha de llamarse guerra; pero cuando los griegos hacen otro tanto con los griegos, diremos que siguen todos siendo amigos por naturaleza" (*ibidem*).

¿Qué *alteridad* les asignaba Platón a los bárbaros? Platón se refiere concretamente a los persas y contra ellos no manifestó ningún reparo en justificar la guerra alegando su inferioridad, en tanto que bárbaros, y su

[62] Platón. *La república.* Nueva Era. Pág. 100. www.nueva-acropolis.es.

utilidad como esclavos, condición que le correspondía a los dominados y por derecho natural de los más fuertes, sabios y virtuosos.

Si bien la esclavitud era asumida como un derecho natural de los mejores, hacerla entre los propios griegos no era lo más recomendable. El binomio bárbaro-esclavo fue una realidad ampliamente aceptada por la sociedad griega que con Aristóteles (384-322 a. C.) adquirió nuevos matices al concebir la esclavitud como un hecho natural consustancial con la condición del señor.

> "El Estado se compone siempre de familias. Los elementos de la economía doméstica son precisamente los de la familia misma, que, para ser completa, debe comprender esclavos y hombres libres"[63].

Una especie de maridaje que garantizaba su mutua conservación.

> "Así, el ser que con su inteligencia puede prevenir las cosas es un jefe natural y por naturaleza dueño, y aquel que con su vigor corporal es capaz de realizar las cosas, por naturaleza es un subordinado y es esclavo por naturaleza. Por esto el señor y el esclavo tienen el mismo interés común".

Pero Aristóteles también presentó el punto de vista de quienes sostenían que

> "el poder del señor es contra naturaleza; que la ley es la que hace a los hombres libres y esclavos, no reconociendo la naturaleza ninguna diferencia entre ellos; y que por último la esclavitud es inicua, puesto que es obra de la violencia".

No obstante exponer la posición "abolicionista", Aristóteles fue un claro defensor del esclavismo, que consideraba como una "herramienta" imprescindible para el bienestar y progreso social. Por naturaleza, eran esclavos quienes solo saben obrar mediante el uso de su cuerpo. Donde

[63] Aristóteles, *Política*. Libro primero, capítulo II, "De la esclavitud". www.cedt.org/aristot.htm y www.filosofia.org/cla/ari/azc03021.htm.

Aristóteles marca una diferencia con Platón es respecto a la condición forzosa de esclavo del *otro* cuando es vencido en combate. Aristóteles acepta la pertinencia de la controversia entre quienes sostenían la postura platónica y quienes afirmaban el carácter injusto de la sumisión a la esclavitud por derecho de guerra, concediéndoles a estos últimos una cierta razón. Muy distinta es la esclavitud como condición natural de la creada en virtud de una ley que, como todas, es una convención.

> "Por esto la controversia es sobre la justicia de la ley, y por esto a unos les parece que lo justo es la benevolencia, y a otros, que lo justo es que el más fuerte sea el señor [...] Pero algunos que defienden fuertemente cierta noción de justicia, pues a su entender, la ley es en cierta forma justicia, afirman que la esclavitud resultante de una guerra es justa, pero al mismo tiempo reconocen que puede no serlo porque puede ser que la causa de la guerra sea injusta".

Al margen de estas consideraciones de Aristóteles, que estarán en la base de los razonamientos de los juristas europeos que trataron la *alteridad* americana, podemos afirmar que a partir de Platón, según García Sánchez (2007), se desprende una forma de asumir la *alteridad* como enajenación, y la diferencia como carencia o deficiencia, lo que se transformará en caldo de cultivo para la victimación, la xenofobia o la indiferencia hacia el *otro*. Al afirmarnos, nos apropiamos o negamos al *otro*. Asumir la *alteridad* como in-diferencia, es decir, como realidad totalmente ajena, conlleva una indolencia generadora de una *alteridad* indiferenciada e innominada sobre la cual, circunstancialmente o por indolencia, se puede descargar o permitir cualquier atropello.

La relación bárbaro-esclavo inaugurada por Platón aparece en el modelo republicano romano (Cicerón 106-43 a. C.). La esclavitud pasó a ser un derecho natural de los más fuertes, sabios y virtuosos. En su teorización sobre la justicia y la Ley Natural, Cicerón, dentro de la tradición platónica y aristotélica contra el relativismo de los sofistas, consideraba que la Ley Natural no era obra del pensamiento humano o de la voluntad de los pueblos, sino una sabiduría eterna que gobierna todo el universo (Orrego 2001:397).

En cualquier comunidad, aunque todos sus integrantes sean seres humanos, se establecen diferencias, ya que la condición humana no es

garantía de libertad. La distinción entre hombres superiores e inferiores es consustancial con la justicia. Sin jerarquía no puede existir la justicia que exija el respeto de la igualdad proporcional (*ibidem*:400). Libertad o esclavitud son "estados jurídicos" posibles para todos los seres humanos (*De Legibus* I 22-25 y *De Officiis* I 11-14. En *ibidem*:397). Esta afirmación de Cicerón, que pudiera ser asumida como una forma de relativismo, lo llevó a aceptar que los esclavos deben recibir un trato humano y ser tratados como jornaleros, peones o asalariados. Siglos después el derecho romano de Justiniano recogerá en las *Pandectas* ciertas consideraciones platónicas respecto al extranjero.

Justiniano I (482-565 d. C.) no se propuso elaborar un código jurídico diferente, sino recopilar los diferentes existentes hasta ese momento, reeditarlos e introducir las correcciones y enmiendas necesarias[64]. Al poco tiempo se percató de la insuficiencia de ese código y comenzó una reforma general del derecho. Las *Novelas*, obra que condensaba lo establecido por el derecho romano con relación a la esclavitud, adquirió particular relevancia bajo su mandato. Las leyes regulaban la condición y las relaciones entre los hombres libres (*ingenuos*), los esclavos (*máncipes*) y los libertos (*libertinos*)[65]. En las *Novelas* se puede percibir la influencia de la flamante Iglesia católica para introducir leyes que limitaban los derechos de herejes y judíos respecto a temas como la posesión de esclavos.

En el Libro Primero, título III, de la *Digesta* sobre el derecho de las personas se establecía que los hombres se dividían en libres y siervos:

> "La servidumbre es una Constitución del Derecho de gentes, en virtud de la cual alguno se sujeta a dominio ajeno contra la naturaleza. Los siervos se han llamado así, porque los generales en jefe de los ejércitos no acostumbraban a matar los cautivos, sino a venderlos, y por esta causa a conservarlos; y se han llamado mancipios porque *manu capiuntur*; esto es: se cogen por la mano a los enemigos".

La esclavitud era una condición de orden legal marcada por diferencias. Era hereditaria cuando se nacía de padres esclavos o cuando un

[64] Ver Colecciones de derecho justiniano, segunda parte del Periodo. www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/romano/4a.html.
[65] Ver *El derecho romano y la esclavitud*. www.cedt.org/romano.htm.

hombre libre, mayor de 20 años, permitía venderse, pero la ley le permitía al esclavo o sirviente la posibilidad de superar su condición y pasar a ser libre (*ingenuo)* o liberto por razón de matrimonio:

> "Ingenuo es aquel que es libre desde que nació, haya sido procreado por el matrimonio de dos ingenuos o de dos libertinos, o bien de un libertino y otro ingenuo: y aunque nazca de madre libre y padre esclavo, será sin embargo ingenuo".

Desde Platón y Aristóteles hasta Justiniano han transcurrido casi nueve siglos donde la *alteridad* parece marcada principalmente por el trinomio extranjero-bárbaro-esclavo. Desde una Ley Natural que subordinaba al *otro* incondicionalmente, hasta una legislación que regulaba las condiciones de servidumbre y podía transformar la *otredad* en identidad en el plano jurídico.

LOS MIL Y UN *OTROS*. DE ALEJANDRO A MARCO POLO

Paralelamente al desarrollo filosófico jurídico de la *alteridad*, que tuvo lugar en el mundo helénico-romano, historiadores y naturalistas también contribuyeron a extender y conformar una visión del *otro* donde lo real y lo fantástico se entrelazaron para producirnos un paisaje alucinante del universo terrenal (cf. Acosta 1993). Una mezcla de observación e imaginación que nos conduce a mundos donde los más sublimes anhelos y los mayores temores adquieren proporciones y formas concretas. Mencionaremos brevemente a dos de esos pioneros para después recordar los más conocidos relatos de viajes maravillosos, que tan profundamente calaron en el alma popular de la época, hasta llegar a constituir mitos y leyendas arquetipales incrustadas en lo más recóndito de la psiquis humana.

Diodoro Sículo, historiador griego del siglo I a. C., en su obra *Biblioteca histórica*[66] narró la historia de todo el mundo conocido (cf. Diodoro

[66] 40 volúmenes divididos en tres secciones. La primera (libros 1 al VI) detalla la cultura e historia de Egipto de Mesopotamia, India, Escitia, Arabia, África del Norte, Grecia y Europa.

2001-2008). Retomando a otros autores como Heródoto, hizo mención a diferentes "naciones" o "pueblos" a partir de criterios tan disímiles y estrambóticos como su ubicación geográfica (*hiperbóreos*, *isedones*, *masagetas*)[67]; sus rasgos monstruosos (*arimaspos*, *cinocéfalos*, o *cinomolgos*)[68]; sus hábitos o anomalías genéticas (*troglodita*s, *amazonas*, *hermafroditas*) o por la extravagancia de sus hábitos alimentarios (*acridiófagos*, *espermatófagos*, *estrutófagos*, *xilófagos*, *ictiófagos*, *xyllófagos*)[69]. *Atlantes*, *etíopes*, *celtas* y *escitas* deambulan por las páginas de Diodoro para saltar, un siglo después, a otra pléyade de seres fantasmagóricos con el compilador y enciclopedista más influyente de la antigüedad: Plinio Cayo Segundo o Plinio "el Viejo" (23-79 d. C.)

Soldado, escritor y acucioso naturalista, el autor de la *Historia natural* (cf. Plinio Cayo Segundo [77] 1995-2003) fue hasta comienzos del Renacimiento un referente de consulta obligada, texto de cabecera y motivo de emulación para Fernández de Oviedo, cronista oficial de Carlos V y autor de la primera *Historia general y de las Indias*[70]. Si bien la *Historia* de Plinio mantiene un tono erudito, acorde a su pretensión científica para los cánones de su época, evidencia una gran ingenuidad y credulidad frente a todo aquellos relativo a los pueblos, costumbres, animales y habitantes en general de las áreas periféricas menos conocidas. El desconocimiento de lo existente en la frontera entre lo familiar y lo inexplorado da paso a la credulidad y a la imaginación. Así, en los

---

La segunda (libros VII al XVII) narra la historia del mundo desde la guerra de Troya hasta la muerte de Alejandro Magno. La tercera (libros XVIII al XL) continúa desde la muerte de Alejandro hasta el año 60 a. C., a comienzos de la guerra de las Galias emprendida por Julio Cesar en tierras de los bárbaros europeos.

[67] Los hiperbóreos habitaban en el septentrión de la Tracia, más allá del viento del norte. Los isedones al norte de los escitas y los masagetas eran un pueblo nómada del mar de Aral.

[68] Los arimaspos habitaban más allá de la tierra de los isedones. Tenían un solo ojo y mantenían una lucha constante con los grifos guardianes del oro. Los cinocéfalos tenían cabeza de perro y los cinomolgos eran parecidos al babuino sagrado de Egipto.

[69] Los acridiófagos se alimentaban de carroña, los espermatófagos de cera, los estrutófagos eran un pueblo de comedores de avestruces, los xilófagos de madera, los ictiófagos de peces y los xyllófagos de grillos.

[70] "Escribió Plinio treinta y siete libros en su *Historia*, e yo en aquesta mi obra e primera parte della, veinte, en los cuales, como he dicho, en cuanto le pudiere imitar, entiendo hacerlo" (Fernández de Oviedo [1535] 1959 I:13).

libros consagrados a la antropología y la geografía Plinio se refiere a los atlantes, los escitas antropófagos, las masculinas amazonas, los troglodi-tas, los ictiófagos, los cíclopes, cinocéfalos, arimaspes, cinomolgos y los estrutófagos, que serán ahora estrutópodos. Entre muchos otros, Plinio añadió al bestiario los *sátiros*; los *himantrópodos,* con sus extraños pies en forma de tiras o correas de cuero; los *blemmyes*, acéfalos etíopes, y los nubios con la nariz, ojos y boca en el pecho; los insólitos *aegipanes,* los sátiros africanos con pies de cabra moradores de los desiertos de Libia y de los montes Atlas; los huraños *ganfasantes*, que hablaban por señas y detestaban el sol; los pacíficos y afables *arinfeos,* pobladores de la Heliutrapeza o meseta del sol. Por la dieta distinguió a los *quelonófagos*, comedores de tortugas; los *agriófagos,* devoradores de onzas y leones; los *acridiófagos,* adictos a las langostas, y en el tope de esa cadena alimenticia los *pánfagos*, consumidores de todo o vulgares omnívoros. En fealdad y monstruosidad destaca a los *hipópodos*, pueblo de hombres híbridos mitad humanos y mitad animales de distintas clases. Con grandes orejas que llegaban a cubrirles el cuerpo competían los *monocoli*, *aspiápodos* y *pandaes*, estos últimos, además, con ocho dedos en los pies y manos. Podríamos poner fin a este abigarrado inventario de pueblos y naciones de hombres diferentes mencionando a los *ofiógenos*, engendrados por serpientes; los frugales *estomas*, carentes de boca por no necesitar de comida ni bebida; los *triespitami* o pigmeos de tres palmos de altura, y los legendarios *gimnosofistas*, desnudos y sapientísimos filósofos indios.

Sin embargo, tanto Diodoro Sículo como Plinio parecen recoger en sus obras parte de lo contenido en el texto que comenzaba a ser tradición y que se podría considerar el relato sobre lo exótico y lo maravilloso de mayor relevancia de la Antigüedad y el Medioevo, nos referimos a la *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia* o *Pseudo Calístenes.*

El *Pseudo Calístenes*, obra ecuménica. La fusión de los otros en la fantasía

La fulgurante campaña militar de Alejandro III rey de Macedonia, mejor conocido como Alejandro Magno, que muerto a los 33 años

(356-323 a. C.) había conquistado en épicas batallas[71] casi todo el orbe conocido y extendido las fronteras de su reino hasta el Asia Central y la India, fue narrada por distintos acompañantes y testigos de sus hazañas, tal fue el caso de Onesícrito[72] (Albaladejo Vivero 2003), quien encontró similitudes entre la doctrina de los *gimnosofistas* de la India y las doctrinas de su maestro Diógenes y de Pitágoras a nivel de sus costumbres, prácticas eugenésicas, formas de vida basada en el rigor físico y dietas. Con esa transposición de valores indios, Onesícrito quería mostrar a sus conciudadanos las virtudes de un pueblo austero y feliz (*ibidem*:29). El *otro* refuerza la identidad y testimonia la certeza de sus principios por su "universalidad".

Pero la crónica de Alejandro más conocida fue la que hizo Calístenes de Olinto (360-328 a. C.), sobrino de Aristóteles[73] . En realidad el registro de Calístenes fue, si cabe la expresión, el núcleo de un receptáculo, sin forma ni fondo, donde se fueron incorporando, a lo largo de los siglos, toda clase de leyendas y mitos. Originalmente la obra atribuible a Calístenes quedó reunida en diez volúmenes llamados también *Biografías* o *Novelas* de Alejandro. La versión conocida como *Pseudo Calístenes* (Pseudo Calístenes [225-235?] 2008; cf. García Gual 2010) pertenecería al siglo III de la era cristiana, y habría aparecido en Alejandría entre los años 220 y 235 (Acosta 1993 I:39).

Sus infinitas versiones, y correcciones con la incorporación de hechos, mitos y leyendas hechas por autores anónimos de diferentes nacionalidades, credos religiosos y momentos históricos, hicieron de

[71] Siria (batalla de Issos año 335 a.C), Asia Menor (batalla de Granico año 334 a. C.), Fenicia (batalla de Tiro año 332 a. C.), Egipto y Mesopotamia (batalla de Gauganela año 331 a. C.), Susa (año 331 a. C.) y Persépolis (año 330 a. C.).

[72] Onesícrito de Astipalea (360-290 a. C.), filósofo e historiador griego discípulo de Diógenes de Sínope que acompañó a Alejandro como piloto principal de su flota en sus campañas en Asia.

[73] Filipo II, padre de Alejandro, le pidió a Aristóteles que fuera el tutor de su hijo. Calístenes, que vivía con su tío, asimiló el panhelenismo de Filipo. Tras el asesinato de Filipo, Calístenes pasó a ser el cronista personal de Alejandro, a quien acompañó en sus campañas contra los persas. En la apología que hizo de sus proezas llegó a afirmar su origen semidivino como hijo de Zeus. A pesar de ello fue un crítico enconado de su política de aceptación de rituales y ceremoniales extranjeros.

Pseudo Calístenes una obra imperecedera en la que cupieron todos los desvaríos, fábulas, ilusiones y temores del mundo antiguo y del Medioevo. Una enciclopedia colectiva de prodigios. Como dice Acosta (*ibidem*:81) en su detallado análisis, el *Pseudo Calístenes* marcó un punto final en la secuencia de mitos y tradiciones de la antigüedad heleno-romana y el inicio, a partir de sus traducciones y recensiones, de las leyendas que en el Medioevo calaron el alma popular tanto del Occidente cristiano como del Medio Oriente. Viajes y aventuras donde sobre un tenue sustrato de realidad, el fértil imaginario de muchos edificó una magistral colección de fantasías conformadoras de actitudes.

Respecto al tratamiento de las *otredades*, cabe distinguir lo que en rigor parece haber sido el espíritu integrador de Alejandro Magno, tanto frente a los *otros* más cercanos y enemigos tradicionales de Macedonia, como de aquellos pueblos y hombres más distantes y totalmente desconocidos.

La estructura de *Pseudo Calístenes* cubre los aspectos referentes a la guerra de Alejandro de Macedonia contra Darío de Persia y a su ejemplar comportamiento, a raíz de la muerte de este en manos de sus sátrapas, con su esposa e hija. Alejandro contrajo matrimonio con la hija de Darío para consolidar la unión de Grecia y Persia y como una forma simbólica de integración con el *otro* y de unión de Oriente y Occidente en un gran imperio grecopersa. Alejandro fue proclamado heredero, hijo de faraones y encarnación del dios Zeus-Amón, marcando también la fusión de Grecia con Egipto. Un egipcio helénico o un heleno con alma egipcia.

Los otros grandes temas de vigencia universal son los correspondientes a sus viajes al país de la oscuridad en búsqueda de los Bienaventurados y de la Fuente de la Vida o de la Eterna Juventud, y el ascenso al cielo y descenso a los fondos marinos. Después de haber vencido a Darío y conquistado su imperio y antes de adentrarse en las tierras desconocidas de la India, Alejandro decidió emprender un viaje a las tierras septentrionales, brumosas e invernales del país de los *hiperbóreos*, de los Bienaventurados, cuna de la fuente de la vida eterna. Como todos los parajes míticos que guardan inmensas riquezas, o bienes preciados, Alejandro debió sortear múltiples peligros y vencer el acoso de bestias feroces. Vencida la oposición de los crueles guardianes, Alejandro se adentró por los áridos y fríos desiertos de oscuridad total de los Bienaventurados. El que después

de singulares peripecias no consiguiera encontrar la anhelada Fuente de la Eterna Juventud no significó que su existencia fuera una quimera. Tenaz, continuó su viaje hasta llegar a un punto donde dos mensajeras divinas aladas le advirtieron que existen límites infranqueables para los mortales y que él estaba por transgredir uno de ellos. En las versiones cristianas medievales o en las judías, Alejandro tampoco logró entrar al ansiado País de los Bienaventurados, el Paraíso Terrenal judeocristiano.

En su elevación al cielo con el auxilio de dos grandes aves unidas por un yugo del que pendía un cesto en el que se instaló, al mirar hacia la tierra descubrió que la circundaba un inmenso mar exterior con forma de una gran serpiente. Su ascenso se vio interrumpido nuevamente por aquellos mensajeros divinos, que volvieron a recordarle el peligro de transgredir los límites reservados a los humanos. Finalmente desistió de aquella nueva aventura y de toda otra que entrañara límites y se lanzó al descubrimiento de las maravillas de la India. Luego de su triunfo sobre el rey Poro y sus elefantes guerreros, Alejandro estableció contacto con los oscuros y desnudos *gimnosofistas*, en quienes reconoció su profunda sabiduría y humildad. Alejandro registró sus peripecias y aventuras en las tierras lejanas de la India en una carta dirigida a Aristóteles (Acosta 1993:65), que en el Medioevo cristiano europeo pasó a ser fuente principal de conocimiento de aquellas tierras lejanas e inspiración para otros relatos maravillosos como *Los viajes de Simbad el Marino* y el *Viaje de san Brandán*. El encuentro de Alejandro con las amazonas conserva la esencia de lo escrito por Heródoto.

Las versiones medievales judeocristianas del *Pseudo Calístenes* incorporan el encuentro de Alejandro con los temidos pueblos guerreros esteparios de *Gog* en el Magog[74], que Alejandro habría logrado encerrar para toda la eternidad tras unas murallas infranqueables.

La atribuida naturaleza cuasidivina de Alejandro, hijo de una mortal y de un dios egipcio o griego, su singular comportamiento con los vencidos, respetándoles ritos y costumbres o reconociendo el poder de

[74] Magog, segundo hijo de Jafet (Génesis 10.2). Sus descendientes dieron origen a varias tribus nómadas conocidas como *gog* (escitas). *Magog*, voz que significa "la tierra de los gog", pobladores de los altiplanos, mesetas y montañas del Cáucaso.

las autoridades y dioses locales, hicieron que judíos, cristianos y musulmanes se vieran valorizados en sus hazañas e insertaron a sus maravillosas aventuras pasajes de sus propias historias.

En la interpretación hecha por los judíos se reseña como un hecho real una visita de Alejandro a Jerusalén en la que se habría postrado ante *Yahveh*, "el único y verdadero Dios" y ofrecido a sus habitantes garantías sobre sus tierras ante el *Jaddus*, el supremo sacerdote y autoridad única. Al ser criticado por sus compañeros de aventuras respecto a su actitud con los judíos, Alejandro les dijo haber tenido la visión de un Dios poderoso que le recomendaba actuar como lo hizo. Las recensiones judías apuntalan en la leyenda de Alejandro el carácter sagrado de Jerusalén, la divinidad de Jehová y la soberanía sobre la Tierra Prometida.

Los mitos alejandrinos llegaron al mundo bizantino, y entre sirios, coptos y etíopes se conformó la leyenda de un Alejandro cristiano; una especie de monje asceta en perpetua oración. Un guerrero que combate por Dios y por Cristo, su hijo. Alejandro adquirió, con la homilía del obispo Jacobo de Sarug, hacia el siglo VI (Acosta 1993:102), el carácter de un monje guerrero; el modelo precursor de las órdenes religiosas medievales que tan importante papel jugaron en las Cruzadas a las tierras sirio-palestinas. Como otro detalle de aquella homilía, nos recuerda Acosta (*ibidem*), los pueblos malditos gog del Magog fueron pronunciados con fonética musulmana como Agog y Magog. Presagio de fobias en tiempos turbulentos.

La repercusión de los viajes de Alejandro en la literatura medieval de la España cristiana, como en el *Libro de Alexandre* del siglo XIII (cf. Nelson 1982) o la *Historia novelada de Alejandro Magno* (cf. Alfonso X el Sabio 1982), contienen la versión hispana del contacto con las amazonas. En el *Libro de Alexandre* se resalta el carácter caballeresco de Alejandro y un claro sesgo antisemita, pues los pueblos degenerados del Magog, que Alejandro encerró tras murallas, eran judíos. El tema mítico de gog y del Magog creado por los judíos se revierte en esta versión para hacer de ellos la mira de la exclusión y repulsa. En el encuentro de Alejandro con las amazonas hecho por Alfonso X el Sabio, estas portan armas de oro, el único metal existente en sus tierras. Esta narración tendrá repercusiones en los cronistas de Indias y en las motivaciones doradistas de la conquista del Nuevo Mundo.

El conocimiento que tuvo Mahoma de los temas contenidos en las leyendas sobre los viajes de Alejandro quedó registrado en el Corán. En la asura XVIII *La caverna* (*Al Kahf*) (cf. Vernet 2007:287-296) se dice que Alejandro fue puesto por *Allāh* sobre la tierra para lograr cualquier cosa. Du-l-Qarnayn, como Mahoma llamaba a Alejandro, fue un mensajero divino, un guerrero vencedor, defensor de la fe del islam, que logró contener la amenaza de los pueblos corruptos de Gog y del Magog tras una muralla impracticable.

Las múltiples lecturas que tuvieron en la Antigüedad las campañas de conquista de Alejandro constituyeron las primeras forma de aproximación racional a un mundo en expansión. Los viajes maravillosos continuaron en el Medioevo siendo temas de un gran interés colectivo.

EL MEDIOEVO FANTÁSTICO. LOS VIAJES MARAVILLOSOS DE BRANDAN, LOS FRANCISCANOS, MARCO POLO Y MANDEVILLE

La infamada Edad Media, calificada de oscura en buena medida por lo poco que sabemos de ella y por un fuerte prejuicio racionalista, fue, como lo refiere Acosta (1993 II), entre muchas otras cosas un prolífico período en cuanto a relatos, leyendas y mitos sobre viajes maravillosos y encuentros sorprendentes con los *otros*. En el Medioevo europeo, la literatura sobre viajes llegó a desarrollar diferentes tradiciones, entre las que se destacan la germana-nórdica, la irlandesa y la mediterránea. La primera, repleta de viajes reales testimoniados por la historia y por los registros arqueológicos, como las travesías vikingas de comercio y pillaje a lo largo de las costas de Europa, Terranova e Islandia. El *Cantar de los nibelungos* y las *sagas* islandesas constituyen piezas literarias de esa tradición. Los dioses encabezados por Odín se enfrentan a enanos y gigantes capaces de adoptar apariencia de animales y sirven de preámbulo a la historia de Sigfrido.

En la tradición irlandesa los viajes imaginarios se vincularon con viejas leyendas insulares, el entorno ideal para emprender viajes fabulosos, no en vano estaban rodeados de "más allá" por todas partes. Los héroes locales se ausentaban y regresaban para contar sus aventuras por

inframundos o reinos distantes poblados de criaturas increíbles, casi siempre sanguinarias y de hábitos inhumanos. Viajes a otras tierras que contenían todo lo que no existía en una realidad colmada de miseria y padecimientos. Tierras lejanas repletas de felicidad y abundancia donde se reafirma el anhelo por el cambio a través del descubrimiento de otros horizontes.

En el Medioevo mediterráneo, y en particular en el mundo judío, se desarrolló toda una literatura en torno a las míticas diez tribus perdidas de Israel. Leyenda que perduró durante buena parte de los siglos XV y XVI en la conquista y colonización temprana del Nuevo Mundo. Una quimera, dice Acosta (*ibidem*:239), que sirvió para reforzar el mesianismo judaico ocasionado por la diáspora. La búsqueda de las tierras donde habían ido a vivir las míticas diez tribus dio lugar a viajes reales y ficticios que produjeron nuevos conocimientos. De acuerdo con Acosta (*ibidem*), las tribus perdidas representan uno de los mitos históricos más perdurables. Una misteriosa incógnita utilizada como teoría explicativa de las singularidades del Nuevo Mundo y para revelar, a veces con ánimo segregacionista, las diferencias étnico-raciales entre los mismos judíos. Por ejemplo, para remarcar el carácter semítico de los *sefardíes* respecto a los *askenazis*, cuyo origen indoeuropeo los asociaría al imperio Khazar. Ante la negación a aceptar la desaparición real de las diez tribus de las Sagradas Escrituras, se ha querido ver en antiguos reinos judíos las trazas de aquellas tribus perdidas: el reino etiópico de los judíos negros, los *falashas*, o los ya mencionados y enigmáticos *kházaros*. La relevancia del reino Khazar durante los siglos VIII al X fortaleció el milenarismo judío al plantear que un reino temporal judío es una posibilidad, una esperanza siempre presente (*ibidem*:246-247). Para el mundo cristiano y musulmán, los kházaros alimentaron el mito de los pueblos malditos del Magog. Lo que parece cierto es que el reino Khazar, compuesto por grupos nómadas de origen turco, en su momento de mayor esplendor supo mantener la independencia entre cristianos y mahometanos adoptando, en extrañas circunstancias, la fe judía, lo que les permitió contener el avance expansionista musulmán y salvar por algún tiempo el Imperio bizantino. La liberalidad en materia religiosa que habría predominado en Khazar facilitó la convivencia de cristianos, y musulmanes. Desintegrados

por los ataques permanentes de pueblos rusos y de la estepa asiática, los kházaros judíos se diseminaron por todo el oriente europeo y durante los siglos siguientes terminarían siendo el origen de los grupos judíos askenazis de Polonia, Hungría, Alemania y Rusia, principales víctimas de la *Shoah*.

Entre los viajes maravillosos medievales relacionados con las tribus perdidas, Acosta (*ibidem*:267 ss) menciona los viajes del judío español Benjamín de Tudela (cf. Benjamín de Tudela 1982) entre 1159 y 1173[75]. En sus relatos, cargados de una gran rigurosidad geográfica, afirmaba haber dado con algunos de los lugares donde todavía pervivían descendientes de las tribus perdidas. Después de haber pasado por las costas mediterráneas de Francia llegó a Roma, donde dice que había una respetable colonia judía a la orden del papa Alejandro III. Posteriormente atravesó Grecia, donde describió las condiciones y la situación socioeconómica de sus habitantes. En Constantinopla constató la discriminación de que era objeto la comunidad judía bizantina. Por Antioquia, Sidón, Tiro y Acre, en manos de los francos, llegó a Palestina pocos años después de producirse la Segunda Cruzada. Describió a los drusos que habitaban cerca de Sidón como un pueblo de herejes, salvajes que vivían en riscos y cuevas. De acuerdo con Benjamín de Tudela, lo único positivo que tenían era su fiereza y admiración por los judíos. Llegó a Bagdad y de allí en adelante la narración, como es natural, se desvanece en rigor descriptivo. Sus referencias sobre la India, Ceilán y el mar de la China están salpicadas de hechos extraordinarios y fantasiosos. Un mundo al revés. Negros que le temen al sol y que solo salen de sus viviendas de noche, pero que a la vez adoran el astro rey. Tudela parece ser el primer europeo que llama a China (*Zin*) por su nombre y no como el país de Sérica o de la Seda (Acosta 1993:274-275). De regreso en las tierras de la reina de Saba, Yemen o Etiopía, Benjamín de Tudela halló un pueblo

[75] Otras evidencias apuntan a que sus viajes tuvieron lugar entre 1159 y 1167, durante el reinado de Sancho VI de Navarra. Benjamín de Tudela fue el viajero judío medieval más conocido. Aunque calificado de rabino, no existen pruebas de que lo fuese. Conocía el romance navarro y, además del hebreo y el árabe, probablemente era capaz de comprender el latín y el griego.

de gente que vivía como bestias, copulaban por doquier, incestuosos, carentes de inteligencia humana, todos negros y que no dudó en señalar como descendientes de Cam, el hijo proscrito de Noé.

Los relatos de los árabes medievales parecen haber sido, en términos cartográficos y cosmográficos, una de las fuentes más importantes de la época, a la vanguardia en materia de cartas náuticas. Una expresión más del brillo y alto nivel de la civilización árabe musulmana y del poderío alcanzado por los distintos califatos que hicieron realidad el para entonces viejo sueño de Alejandro de Macedonia: la unión en un gran imperio del mundo occidental y oriental desde el califato de Córdoba hasta el de Bagdad.

Las narraciones fantásticas en el mundo árabe no faltaron y se encuentran entre las más populares y conocidas universalmente, como las *Mil y una noches*. Otros relatos menos conocidos guardan relación con las hazañas fantásticas de Alejandro, como el de Sallam Terdjeman, quien hacia el año 840 fue designado por su califa para reconocer las murallas construidas por Alejandro en su intento por contener a los pueblos de Gog, y que según se tenía noticias se encontraban en muy mal estado de conservación. Sallam Terdjeman llegó a los míticos muros que describió con todo detalle.

En su minucioso inventario de viajes y relatos maravillosos, Acosta (1993:295) comenta dos obras más, La *Relación de viajes de los dos musulmanes* y el *Libro de las maravillas de la India*. En el primero se hacen curiosas observaciones sobre la costumbre en China del uso del te, o la presencia de grupos pigmeos montañeses, los *tayu*, que serían vueltos a mencionar siglos después por los misioneros franciscanos enviados a Mongolia en los siglos XIII y XIV. En la India, se menciona la prostitución y otras costumbres depravadas, se hacen comentarios sobre los santones, que viven desnudos y de la caridad pública. El segundo texto, el *Libro de las maravillas de la India*, contiene pasajes del imaginario desplegado en los muy conocidos *Viajes de Simbad el Marino*, recogidos en las *Mil y una noches*, esa compilación de cuentos y fábulas de orígenes diversos que incluye además los relatos de *Aladino y la lámpara maravillosa* o *Alí Baba y los cuarenta ladrones.*

La *Navigatio Sancti Brandani*: el periplo legendario de san Brandan

Este texto, compuesto a comienzos del siglo XII y escrito en anglonormando por el clérigo Benedit, narra los viajes maravillosos emprendidos por el monje irlandés Brandan (Breandán, Brendán, Brandado, Barandán o Borondón) (Vincent 2007; cf Hernández González 2006). La *Navigatio Sancti Brandani* representa uno de los relatos de viajes medievales de la cultura gaélica más difundidos en toda la Europa occidental[76]. Su repercusión se hizo sentir en otros viajes hacia el occidente y en la colonización religiosa del Nuevo Mundo. Sus míticas referencias geográficas parecen marcar una ruta hacia las que serán las Indias Occidentales.

Brandan partió en marzo del año 516 junto a catorce monjes seleccionados por él, animados por el imperioso impulso de evangelizar[77] y conocer las tierras maravillosas visitadas por Barinthus, otro fraile que ya había surcado las procelosas aguas de los mares nórdicos. Brandan se embarcó en una aventura que lo llevaría a lugares prodigiosos como la isla errante de Brandan, la isla Deliciosa, la isla de los Pájaros, la isla del Silencio, la de las Ovejas y sobre todo la Tierra de Promisión de los Santos, auténtico paraíso terrenal donde no había plantas sin flores, ni árboles sin frutos, donde ni el hambre ni el sueño hacían mella y donde no se posaba la noche. En una misteriosa isla (Saint Kilda, islote de las Hébridas? cf. Acosta 1993 III:19) dotada de toda clase de comodidades fueron acosados por Lucifer; en la versión consultada, con forma de mancebo etíope (*infantem aethiopem*) (Vincent 2007:13). En la siguiente escala celebraron la homilía de Pascuas sobre un islote sin árboles ni piedras, que comenzó a moverse al encender un fuego para preparar sus alimentos, pues resultó ser el lomo de una gran ballena[78]. Luego recalaron

---

[76] La leyenda de aquel viaje se expandió por la Europa cristiana en copias manuscrita. La primera edición impresa en francés data de 1836.

[77] Desde el siglo V diferentes comunidades monásticas partieron al océano en lanchas de cuero calafateado (*curraghs*) para predicar el evangelio en los confines de la tierra.

[78] Esta isla de Brandan, que aparece y desaparece, será motivo de leyendas y especulaciones, pero también de la atención de quienes afirman haber descubierto su ubicación real. Para algunos podría tratarse de Terranova, lo que haría de Brandan el primer europeo en alcanzar

en la isla de las Aves donde los ángeles, en forma de aves melodiosas, les hablaron dándoles orientaciones y consejos para la continuación de su viaje, que duró seis años, durante los cuales celebraron todas las Pascuas sobre el lomo de Jasconius, nombre que le dieron al gigantesco cetáceo, que todos los años para esas fechas los esperaba donde quiera que se encontraran.

Tras largos meses de singladura sin ver tierra, dieron con otra isla. Brandan advirtió a sus hombres no tomar nada, esperando que les fuera ofrecido por sus habitantes. Se les acercó un hombre de pelo blanco y expresión grave que los condujo a un monasterio donde en medio de un total silencio fueron agasajados por monjes cenobitas con abundantes y variados manjares sin origen ni hacedor conocido. Ante tanta paz y recogimiento, Brandan le pidió al abad permanecer entre ellos, pero este le dijo que debían proseguir el viaje. Reanudada la travesía, llegaron a un mar espeso, denso, glauco y coagulado que los geógrafos han querido asociar con el mar de los Sargazos. Faltos de comida y agua, dieron con una nueva isla donde otro anciano les aguarda con viandas y ropa nueva. A los tres días partieron rumbo al lomo del leal y noble Jasconius para celebrar la Pascua. Después dieron con una nueva isla, la isla de los Hombres Fuertes. De vuelta al mar con los frutos que cargaron en aquella isla y el que les proveyó un ave milagrosa, alcanzaron su nuevo destino, una isla arbolada cargada de frutos y buenas hierbas de las que se alimentaron durante cuarenta días.

Vuelta a repletar la embarcación con aquellos frutos navegaron por mucho tiempo hasta llegar a un mar de aguas tan claras que se podía ver el fondo y todas sus criaturas. En medio del mar vieron una columna de color argénteo, dura como el mármol y de un cristal purísimo. Esta parte del relato se ha interpretado como el encuentro con un iceberg

---

tierras americanas. También se la ha identificado con una de las islas Feroe y por la deriva que en algún momento tuvo el viaje podría tratarse de las islas Canarias o las Azores. En las Canarias pervive la leyenda popular de San Borondón, una isla errante y esquiva que, según testigos, existe en el extremo occidental del archipiélago canario. En el tratado de Alcaçovas de 1479, suscrito entre España y Portugal para dividirse el Atlántico, la isla de San Borondón hace parte de las Canarias. Un ingeniero de Felipe II llegó a dar sus dimensiones y ubicación y durante los siglos XVI al XVIII se hicieron diferentes expediciones con el fin de dar con ella.

y en consecuencia una navegación que parece haber derivado hacia los mares circumpolares. A los ocho días escucharon ruidos atronadores provenientes de multitud de forjas de una isla a la que fueron empujados contra su voluntad y que parecía habitada por hombres de gran estatura. Brandan pidió a sus frailes remar con todas sus fuerzas para huir de aquella isla infernal. Desde la orilla un hombre con unas grandes tenazas les arrojó escoria ardiendo sobre sus cabezas con objeto de hundirlos, acto seguido recibieron cientos de esas masas ardientes que por milagro no los hicieron naufragar. Toda la isla parecía arder en un horno. Lejos del peligro, avistaron una gran montaña que arrojaba humo y llamas desde su cumbre. Este episodio del viaje hace pensar en un volcán activo en algún lugar de Islandia.

Algo más al sur sobre un escollo solitario, en un mar helador, vieron a un viejo deforme, desnudo y atado a la roca. Era Judas purgando sus culpas sometido a todos los suplicios imaginables del infierno. Siguieron navegando y en un pequeño islote se encontraron con Pablo el Ermitaño, quien les narró su arribo hasta aquel promontorio y cómo desde hacía treinta años era alimentado, bajo la protección de Dios, por una foca que cada tres días le llevaba un pescado atado al cuello y unos sarmientos secos para hacer fuego. En el islote encontraron dos cuevas y un manantial de un agua que saciaba todas las necesidades y que el ermitaño bebía desde hacia sesenta años. Antes de partir, el ermitaño les vaticinó que llegarían a la Tierra de Promisión de los Santos. Se despidieron llevándose una provisión de aquella agua maravillosa y llegaron al lomo de la paciente ballena para luego embarcarse definitivamente rumbo al Paraíso.

Navegaron hacia el oriente hasta dar con la tierra que habían buscado por tantos años. Al desembarcar los envolvió una luz intensa que les permitió ver una tierra llena de árboles frutales[79]. Caminaron por ella durante cuarenta jornadas sin dar con su fin y siempre de día. Al llegar a un caudaloso río los recibió un joven angelical que les anunció que aquella era la tierra de gracia, el paraíso que habían estado buscando y

[79] En otras versiones la isla del Paraíso está rodeada de una gruesa muralla construida de una sola pieza sobre una roca de oro puro, con todo tipo de gemas engastadas en ella: esmeraldas, berilios, amatistas y rubíes (Acosta 1993 III:37).

los instó a regresar a sus tierras de origen con cuanta gema y alimento cupieran en su nave. Así lo hicieron y al retornar a su Irlanda natal fueron recibidos con grandes muestras de alegría.

Los viajes misionales al Lejano Oriente

Si bien la travesía del cenobita Brandan hacia el poniente, más allá de los *finisterres* europeos, marcando un itinerario mítico por el océano desconocido, se mantiene en el terreno de la leyenda, las obras posteriores de misioneros sobre viajes hacia el Oriente abierto por Alejandro no fueron pocas. Las historias de viajes en dominios geográficos reales expresan un tipo de experiencia más impersonal (Kappler 1986:111), sin embargo, continuaron manteniendo relaciones muy cercanas al pensamiento mítico (*ibidem*:125). En todas ellas, el tema central fue la descripción y la exploración de los pueblos de Mongolia, Persia, India, Indonesia y China.

A pesar de su indudable valor antropológico y etnográfico, resulta imposible desvincularlas de lo fantástico maravilloso. Como dice el medievalista Acosta (1993 III:101), todos los viajeros buscaron en el Oriente asiático seres monstruosos con absurdas deformaciones: prodigios, animales sobrecogedores, dragones y arpías, polifemos y cinocéfalos, acéfalos y pigmeos o la siempre presente fuente de las aguas de la vida eterna, el Edén, el paraíso terrenal, las amazonas, minas inagotables de portentosos minerales, parajes repletos de oro, plata y cuanto tesoro era capaz de imaginar la mente humana. Aunque los mitos ya estaban sembrados, con los siglos muchos habían muerto y otros continuaban vivos en la mente popular con el peso que les imprime la tradición. Los misioneros franciscanos y dominicos autores de los viajes efectuados en los siglos XIII y XIV comenzaron a desmarcarse de las fábulas de la Antigüedad. Los viajes de esa época fueron al parecer consecuencia directa de la invasión mongola que destruyó buena parte de Europa, y se realizaron como iniciativa de la política del papado orientada a establecer con los pueblos orientales una aproximación apoyada en la acción misional. Europa, nos recuerda Acosta (*ibidem*:102), había alcanzado su plenitud como sociedad feudal y urbanizada y comenzaba sus pinitos capitalistas.

Con los fantasmas de Alejandro de Macedonia en sus cabezas, los misioneros dominicos y franciscanos irían al encuentro de los tártaros, mongoles, pueblos de Gog y del Magog, los bárbaros de grandes cabezas y caníbales insaciables de carne y sangre. El primero de ellos en tener éxito fue el franciscano Plan Carpino. Con el propósito trazado por el papa Inocencio IV[80], Plan Carpino salió de Lyon el abril de 1245 siguiendo la ruta germana, Cracovia, Kiev y de allí penetró al territorio propiamente mongol donde llegó a entrevistarse con el *kahn* de la estepa rusa, Batú, quien rehusó leer la carta del Papa y le recomendó ir hasta al Karakorum, sede del Gran Kahn. Pasando por el antiguo pueblo kházaro, en las cercanías del mar Caspio, continuó hasta el mar de Aral y de allí a Omyl, al sur del lago Baikal, donde fue recibido por Kuyuk, designado como nuevo Gran Khan. Durante su viaje de vuelta completó la redacción de su *Historia Mongalorum*[81], un documento de indudable valor por los importantes datos y la seriedad de sus observaciones directas sobre la vida de los pueblos de las estepas asiáticas. Más allá de lo maravilloso, dice Acosta (*ibidem*:108), el franciscano describió, con extraordinario rigor, los rasgos físicos del mundo mongol, sus costumbres, hábitos matrimoniales, religión, modos de vestirse, alimentarse y creencias. Cumpliendo la tarea más importante que le fue asignada, puso particular interés en indagar sobre la forma de hacer la guerra y la manera de enfrentarlos exitosamente. Por lo demás, su realismo descriptivo en una parte de su historia se diluye en lo fantástico maravilloso al hablar del origen del imperio mongol.

El viaje al Karakorum que diez años después hizo el franciscano Guillermo de Rubruck, enviado por san Luis, rey de Francia, no dejó espacio para esas veleidades, sino para otras. Con objetivos similares a los de Plan Carpino, su *Itinerario* quedó menos cargado de información etnográfica y más de relatos y descripciones de alto valor literario.

---

[80] Inocencio IV (1243-1254) no se caracterizó por su particular tolerancia ni auspició el viaje de Plan Carpino por una particular vocación de reconocer *alteridades*. Durante su reinado eclesiástico organizó la Inquisición papal con la constitución *Ad extirpanda*, que desintegró la herejía cristiana de los cátaros en el sitio de Montsegur y condenó a la hoguera a todos los sitiados en 1244.

[81] Acosta (1993 III:159) reseña una traducción al español a partir de la versión francesa de A.T. Serstevens. 1965. *Los precursores de Marco Polo*. Barcelona: Editorial Aymá.

En ese sentido, la *Mirabilia descripta*[82] del dominico Jourdain de Séverac, uno de los últimos religioso cristianos que visitó China antes de que los Ming cerraran sus dominios a toda influencia extranjera, representa, como dice Acosta (*ibidem*:124), un tratado enciclopédico sobre el Oriente. Francés del Langedoc, o español catalán, vivió largo tiempo en Persia y en el sur de la India lo que le permitió descripciones realistas sobre la flora y fauna de esas tierras. Tuvo la posibilidad de constatar la existencia de los sitios bíblicos referidos en las Sagradas Escrituras, aunque las maravillas de la India representan el grueso de sus relatos. Llamaron su atención la desnudez de hombres y mujeres, sus costumbres funerarias, la adoración por los animales, en particular las vacas. La avifauna y flora de Ceilán le hicieron pensar en el Paraíso Terrenal. No obstante, para Jourdain de Séverac el verdadero Paraíso Terrenal se ubicaba en la India Tercera, situada en algún lugar costero de la península indostánica y no lejos de Etiopía, tierra del preste Juan, país montañoso repleto de minas de oro. En aquella región, que según le contaron estaba poblada por hombres negros magros e ictiófagos, de voces atipladas, existían montañas de fuego y de oro protegidas por grifos, serpientes y dragones. Jordain abrió las puertas que identificarán al preste Juan con el poderoso rey Negus, a quien el sultán de Babilonia debía rendir tributo (*ibidem:*133).

En 1316 o 1318 el franciscano Odorico de Pordenone partió con destino a la India, China e Indonesia, de donde regresó en 1330, coincidiendo con las travesías de Jordain. De su *Itinerario* destacamos lo que constituyó el repertorio más amplio de mitos, maravillas y prodigios de todos los escritos por este grupo de misioneros. Se destaca la utilización de la exageración, la similitud y las diferencias en forma y tamaño como recursos descriptivos de lo desconocido. La imaginación de Odorico, presente en todos los pasajes de su recorrido, lo llevó a referir la existencia en Persia y Caldea del árbol seco referido en el Viejo Testamento y que en la Edad Media fue el arbusto de las tierras sarracenas que florecería solo cuando un príncipe cristiano recuperara la Tierra Santa (*ibidem*:137).

[82] Para información complementaria sobre el autor y su viaje, cf. Ballesteros Beretta, A. 1960. *Génesis del descubrimiento*. Barcelona: Salvat.

Con Odorico aparecen los Reyes Magos y la torre de Babel. Para él, los pigmeos de Cathan poseían alma y razón, a diferencia de lo que afirmaban los bestiarios medievales. Describió rituales sangrientos, inmolaciones[83], mutilaciones, actos de antropofagia, amancebamientos, promiscuidad, animalidad y muchos otros aspectos. En Odorico se aprecia cierto relativismo cultural, al reconocer que muchas costumbres y abominaciones, ajenas a los usos cristianos, se debían a tener otros criterios de ética y belleza. La gran difusión que tuvo el manuscrito de Odorico[84] fue a la vez su desgracia. Mandeville plagió de tal forma su obra que se hizo inevitable asociarlo con aquel personaje ficticio, hasta desaparecer como referencia (*ibidem*:137).

Marco Polo y el *Libro de las maravillas* o *Libro del millón*

La obra de Marco Polo llegó a tener un éxito considerable en su época como expresión de la mentalidad de la Europa medieval cristiana. Marco Polo se incorporó a los viajes al Lejano Oriente al regreso del viaje a las tierras del Gran Khan Cublai, que hicieron entre 1255 y 1269 los comerciantes Nicolo Polo y Mateo Polo, padre y tío, respectivamente, de Marco.

En los viajes emprendidos por los Polo y los misioneros al Lejano Oriente se aprecia el propósito de diseñar nuevas estrategias de expansión a través de nuevas rutas y con socios ajenos al mundo mediterráneo.

De vuelta los Polo, ambos como emisarios del Gran Khan, traían una serie de demandas para el Papa de Roma que suponían, de parte de aquel exótico personaje, señor de las estepas y tierras de las lejanas India y China, un reconocimiento a la superioridad del Occidente cristiano.

---

[83] Es muy probable que el ritual que describe en la India fuera el *Juggernaut* o *Yaganatha*, sacrificio de hombres y mujeres que se lanzaban bajo las ruedas de las pesadas carretas que trasportaban al dios Krisna, las que aplastan en su avance todo cuanto se interponía en su camino.

[84] Para tener una idea de lo que pudo ser un texto altamente difundido para comienzos del siglo XIV Acosta (1993 III:137) aporta unas cifras. Del manuscrito de Odorico han recensado 73 ejemplares, de los viajes de Marco Polo cerca de 140 y de la muy conocida obra de Mandeville, 300.

Para dar respuesta al petitorio debieron demorar su regreso cuatro años a causa de la muerte del Sumo Pontífice y la tardanza en elegir otro. De vuelta, con el joven Marco como compañero de viaje, llevaban una carta del Papa dirigida al Gran Khan, y dos prestigiosos predicadores Nicolás de Vicenza y Guillermo de Trípoli que, temerosos, abandonaron a los comerciantes venecianos poco tiempo después. Tres años tardaron en encontrarse nuevamente con el Gran Khan, atravesando Persia, Afganistán el Hindokusch, las frías estepas mongolas y el Gobi.

En 1298 Marco Polo, de vuelta en Venecia, y al mando de una galera, fue derrotado en una batalla contra los genoveses y hecho prisionero por un año. Durante su encierro conoció a un escritor de Pisa, Rusticello de Pisa, de formación francesa, a quien dictó sus memorias que llevaron por título *Le Devisement du Monde*.

En la breve introducción, Rusticello, escribiendo en nombre de quien le dicta, advierte que diferenciará claramente lo que el propio viajero vio, de lo que le fue contado y repite de oídas. El Khan nombró a Marco Polo embajador para todos sus dominios, lo que le habría permitido adquirir un vasto conocimiento de aquellas tierras. Una serie de constantes encierran el propósito de la obra, que no parece haber sido otro que avaluar de manera positiva al Gran Kahn de los tártaros, el sexto y más poderoso de todos: Cublai Khan, hombre ilustrado que "demostraba su sabiduría" reconociendo la superioridad del mundo cristiano y solicitando al Papa de Roma la presencia en su reino de sabios europeos en las siete artes, capaces de sacar a los suyos de la ignorancia y convencerlos de la naturaleza diabólica de los ídolos domésticos. Al ensalzar las virtudes humanas de Cublai Khan, se intentaba lograr el objetivo político de abrir el interés comercial por el Lejano Oriente disipando cualquier temor paralizante a través del reconocimiento de las cualidades del *otro* (los tártaros mongoles, en la figura de su máximo representante) como similares a las nuestras.

La geografía maravillosa de Marco Polo resaltaba para cada región y ciudad visitada sus enormes riquezas en mercaderías, productos naturales, así como las facilidades de comunicación, el uso o no de papel moneda y los márgenes de beneficio del comercio. Los idólatras, por desconocer el bien, y los sarracenos "adoradores de Mahoma", son para Marco Polo los *otros* que mayor enemistad expresan hacia los cristianos. Los moros,

agregaba, odian a los cristianos porque así lo ordena la ley que les dio el profeta Mahoma. Recordemos que cuando los Polo hicieron sus viajes, en busca de socios comerciales diferentes, las Cruzadas cristianas[85] habían dejado una larga secuela de resentimientos en le mundo musulmán.

Las memorias del viaje de Marco Polo[86] contienen temas reiterados de las Sagradas Escrituras, leyendas de la Antigüedad y otras propiamente medievales. Dio fe de la ubicación de la famosa Puerta de Hierro que impidió el paso a Occidente de los pueblos gog del Magog. En Saba, ciudad de Persia, afirmó que yacían enterrados los tres Reyes Magos y en Cala Atepereistan un alcázar, conocido como el "castillo de los adoradores del fuego", donde permanecía inextinguible una flama divina que brotaba de la piedra talismán que el niño Dios les entregó a los Reyes Magos a cambio de las ofrendas que lo confirmaban como Dios (oro), Rey Terrestre (incienso) y Médico (mirra) (capítulo XXXI).

El Árbol Seco o Árbol Solitario, como lo llama Marco Polo, ese otro viejo motivo religioso del Viejo Testamento, que Odorico de Pordenone ubicó en Persia y Caldea, aparece esta vez asociado a la épica de Alejandro. Un árbol en medio del desierto, que por su descripción pudiéramos emparentar con la higuera bíblica, parece haber sido mudo testigo de la gran batalla entre Alejandro de Macedonia y Darío de Persia. El preste Juan, que Jordain de Séverac llamó "poderoso rey negro cristiano etiope" en el *Libro de las maravillas*, figura como un rey derrotado por Gengis Khan, quien, por lo demás, tenía a los cristianos por sabios y honrados.

Particular atención le prestó a la leyenda del Viejo de la Montaña (capítulos XLI; XLII; XLIII). Llamado también Aladino[87], vivía en un grandioso palacio construido en un valle de ensueño con jardines repletos de hermosas mujeres y fuentes que daban leche, miel, agua y vino, tal y como el profeta Mahoma describe el paraíso de los fieles. A

[85] Primeras expediciones de conquista comercial y expansión territorial de la Europa cristiana. Ocho en total que tuvieron lugar entre 1095 y 1291 bajo la motivación de la "reconquista" de los lugares sagrados vinculados con el Santo Sepulcro en manos musulmanas.

[86] Para los propósitos de este ensayo consultamos una versión de la web *El libro de las maravillas* LIBROdot.com.

[87] Hassan bin Sabbah, reformador religioso, con el sobrenombre de Alauddin, es conocido en la historia como el inspirador de los *hashshashin* (término que derivó en *asesino*). Se afirma que esta comunidad de fieles utilizó el homicidio político como estrategia de lucha.

ese edén terrenal únicamente entraban hombres jóvenes y fuertes que eran adiestrados y drogados, hasta transformarse en asesinos plegados a la obediencia absoluta al Viejo de la Montaña, quien haciéndose pasar por el profeta Mahoma les hacía creer que moraban en el paraíso. Alan, señor de los tártaros de Oriente puso fin a su vida y a la de su ejército de homicidas.

En el repertorio del *Libro de las maravillas* no podían faltar las mujeres amazonas (capítulo CXC) separadas de los hombres. Tres meses al año hombres y mujeres se apareaban para tener crías que las madres cuidaban. Cuando eran varones, a los 14 años pasaban a vivir con sus padres.

Restaría señalar algunos aspectos de su antropología maravillosa y de ciertas observaciones emitidas con gran sobriedad. Marco Polo observa que los rusos (capítulo CCXX) son cristianos que practican la ley de los griegos. Al hablar de la fe religiosa de los habitantes del reino de Mosul (capítulo XXIV) se refiere a los diferentes credos cristianos, no católicos, presentes en él, dedicados a propagar la fe a otras tierras del Oriente, y desde luego la presencia de los sarracenos.

> "Hay otra especie de gente que son cristianos, pero no dependen de la Iglesia de Roma. Tienen un patriarca que hace funciones de arzobispo, obispo y abate, que ellos llaman católico y envía sus clérigos a la India, a Catai y a Bagdad, lo mismo que hace el Papa de Roma. Y os digo que cuanto cristiano encontréis en estas tierras es o bien nestoriano o bien jacobita […] En las montañas viven unas gentes llamadas kurdos: una parte sarracena, que adora a Mahoma, está compuesta de mala gente: hombres de armas terribles que saquean, si pueden, a los mercaderes".

En Cachemira (capítulo XLIX) encontró gente idólatra dedicada a encantamientos, brujerías y artimañas diabólicas. En su recorrido por la India, en la provincia de Khamil (capítulo LIX) narró con espíritu mundano y cosmopolita la liberalidad de los hombres de esas tierras al ofrecer a sus mujeres a los extranjeros.

Con ese mismo espíritu desprejuiciado, describió otras costumbres extrañas relativas a curaciones chamánicas, y la *couvade* entre algunas tribus en la provincia de Cardandan (capítulo CXXI). Con elegancia, y

siempre desde una postura distante, eludió tratar temas espinosos como la idolatría "porque serían piedra de escándalo para los cristianos" (capítulo CLXII). El tema del canibalismo y antropofagia ritual es el más cercano a la antropología maravillosa de los bestiarios medievales: hombres con cola, salvajes antropófagos, gentes sin ley, con cabeza y dientes de perro como enormes mastines.

John de Mandeville y sus *Viajes* o *Tratado de las cosas más maravillosas y notables que existen en el mundo*

Terminamos esta parte del imaginario medieval con el último y más grande libro medieval sobre viajes y maravillas. Nos referimos al relato apócrifo de un misterioso personaje de ficción llamado John de Mendeville, un caballero inglés, impenitente viajero, que después de vagar durante treinta y cuatro años por el mundo narró sus experiencias en sus *Viajes* o *Tratado*. Durante mucho tiempo el libro, una invención en toda su extensión, fue considerado una verdadera referencia geográfica y hasta etnográfica.

El comienzo de su periplo se establece en Egipto, de donde partió el día de San Miguel de 1322. De Egipto pasó a Palestina para seguir la ruta de la seda que lo condujo a la India y China, donde sirvió en el ejército del Gran Kahn. De regreso a Europa en 1356 decidió escribir sus experiencias con la ayuda de un médico de Lieja (cf. Mandeville 2000a; 2000b).

Quien quiera que haya sido su autor, plagió las ideas, descripciones, fantasías y fábulas contempladas en las obras ya mencionadas y en otras sobre viajes del Medioevo. Sin embargo, lo más relevante de los relatos de Mandeville no es su veracidad, sino su difusión[88] y repercusión en la transmisión y consolidación de matrices de opinión, así como en los descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI. Los contrastes entre juicios bíblicos y observaciones empíricas le confieren a esta obra una singularidad adicional. El Libro I, y la mayoría de los capítulos que lo

[88] Solamente en España, a partir de 1380 se tradujo en las tres principales lenguas romances: el aragonés, al castellano y el catalán.

componen, constituye una "guía turística" de Tierra Santa y los lugares que un buen cristiano debe visitar. Los sitios emblemáticos de la vida y milagros de Cristo y sus apóstoles. Mandeville dijo haber visto y saber donde están las reliquias cristianas de mayor contenido simbólico. Por ejemplo, afirmó que la cruz de Cristo fue hecha por los judíos con cuatro tipos diferentes de madera, pues esperaban que permaneciera por mucho tiempo clavado en ella (Libro I capítulo I).

> "La tabla del título ellos la obraron en oliva en significança de paz y assí los judíos creyan hacer paz después de la muerte de Jesucristo porque ellos dezían que él havía metido discordia entre ellos".[89]

Mandeville se manifestó implacable con los judíos "cristocidas" y con los creyentes del "malvado" Mahoma, cuyo cuerpo yace en la Meca. Apeló al Antiguo Testamento para explicar la diversidad cultural y la dispersión de los hombres en el mundo (Libro II capítulo XV), consecuencia del Diluvio Universal y de los descendientes de los hijos de Noé: Sem, Can y Jafet. El más poderoso fue Can, el maldito y quien dejó el mayor número de descendientes, entre ellos Nembrot, el primer rey del mundo y quien ordenó edificar la torre de Babel en Babilonia. Con él llegaron los diablos, que se mezclaron con las mujeres para engendrar todas las abominaciones que pueblan el mundo. De Sem descendieron los moros, y de Jafet los de Israel y los de Europa.

Para explicar la alusión a los frecuentes temblores de tierra de Turquía, recordó la creencia popular de que eran obra de san Juan, que reposa vivo en una fosa y que al moverse hunde la tierra. En la isla de Lago vive la hija de Yporcas, una doncella encantada en forma de dragón que espera al príncipe que rompa el sortilegio dándole un beso en la boca. En el castillo que protege a Rodas, llave de la cristiandad, se crían unos perros que despedazan a los moros y protegen a los cristianos (capítulo VI). En Chipre (capítulos VI y VII) afirmaba estar la cruz del buen ladrón. Los negros, afirma (capítulo XIII), no tienen ese color por maldición bíblica alguna, sino por el fuerte calor.

---

[89] http://es.wikipedia.org/wiki/Juan_de_Mandeville.

Los Reyes Magos están enterrados en Belén (cap. XXI). El arca de Noé se encuentra en Persia, en el tope de una montaña de siete leguas de alto (capítulo XXXXI). Los musulmanes afirman que los cristianos son malvados porque no guardan los evangelios de Dios, consideración que lleva a Mandeville a reflexionar sobre lo notable que debe ser el mal comportamiento de los cristianos que hasta los infieles lo constatan.

Sobre la fábula de las amazonas, Mandeville hace la descripción que más se asemeja a la forma como el mito pasó al Nuevo Mundo (capítulo XXXXII):

> "Y después de Caldea está la tierra de las Amazonas […] ellas no quieren tener señoría sobre ellas […] En el pasado estuvieron sujeta a un rey que en guerra […] fue muerto junto a todos los hombres y entonces temiendo que los pocos que quedaban las fueran a vender mataron a los restantes y assí las que después quedaron no han querido que estén hombres con ellas […] cuando ellas quieren tener compañía de hombres […] están con ellos ocho o diez días, y después tornan a sus tierras y si paren hijo toman mucho enojo con él y como sabe comer y andar embíanlo a su padre o mátanlo y si es mujer generosa quítanle la teta izquierda […] por mejor llevar el escudo y si es mujer pequeña quítanle la teta derecha porque mejor puedan tirar…".

En Etiopia, el reino de Saba, Mandeville recreó todo el bestiario de la Edad Media. Entre los seres extraordinarios y deformes, en la India viven los hombres sin cabeza (Libro II capítulo X), que en el Orinoco serían los ypurgotos mencionados por Vera e Ibargoyen (Perera 2000:327) y que Raleigh llamó ewaipanomas.

> "En la India […] habitan una manera de gente las cuales son pequeñas de cuerpo y son de muy malvada manera, porque ellos ni ellas tienen cabeza ninguna y tienen dos ojos en las espaldas y la cara en medio de los pechos y la boca grande y tuerta…".

Lejos de lo fantasioso, los razonamientos de Mandeville sobre Ptolomeo y sus teorías lo llevaron a plantear la posibilidad de que, dada la redondez de la Tierra, darle la vuelta completa hasta llegar al lugar de partida (Libro II cap. II) era un hecho factible.

> "… y creed esto que un hombre podrá rodear todo el mundo de alto a baxo y después tornarse a donde salió, si tuviese compañía […] y aparejo de navíos todavía hallaría islas como en esta tierra […] porque todas las partidas de la mar tienen sus contrarias partes habitables de acá y de allá […] y cuando acá es de día allá es de noche, porque la mar y la tierra son de forma redonda".

Enunció el concepto de antípoda y explicó la gravedad universal como un mandato divino que impide que los que viven en el lado opuesto se "caigan al cielo". Se ha dicho que Mandeville tuvo una particular influencia en el joven Cristóbal Colón.

EL *OTRO* COMO MONSTRUO EN LA TRADICIÓN MEDIEVAL Y EN EL RENACIMIENTO

Aunque no debería sorprendernos que en el Medioevo europeo el intento por conocer y comprender al *otro* conllevara, por comparación, la revalorización de las tradiciones y vida de las sociedades del Occidente cristiano, las obras mencionadas, a todas luces cultas, transmiten una percepción de la yoidad occidental limitada en el espacio y como parte de un sorprendente universo de costumbres que se agrandaba a velocidades desconocidas.

A pesar de que se comienza a conformar una *alteridad* basada en un incipiente relativismo cultural, la "monstrificación" del *otro* siguió perdurando. El monstruo ocupó el lugar de "todo lo *otro*", la propiedad de todos los que difieren del canon de los seres normales según la simetría bilateral absoluta. El monstruo, según Kappler (1980:11), ofrece una vía de acceso al conocimiento del mundo y de sí mismo. Es un enigma que llama a la reflexión, y demanda una respuesta. Todo monstruo "es una suerte de esfinge: interroga y se relaciona con las encrucijadas de toda vida humana" (*ibidem*). En la Edad Media, cada relato, fábula, aventura o mito representaba un camino para avanzar hacia la verdad (*ibidem*:19). Los viajes simbolizaban una búsqueda de conocimiento, identidad y verdad superior.

En la visión teleológica de la naturaleza sostenida por los griegos y asimilada por los cristianos, la aparición del monstruo, del salvaje o del

bárbaro, nos recuerda Padgen (1988:39), venía a confirmar la existencia de los diferentes niveles de la humanidad desde lo excelso a lo bestial. Pigmeos, pilosos, hiperbóreos, cinocéfalos, troglodítas, acridiófagos, grifos, cinomolgos o ypurgotos, todos *silvestres homines,* homúnculos, *similitudines hominis*, eran criaturas mitad hombres mitad bestias (cf. Bernheimer 1952). Monstruos heredados de la antigüedad griega. ¿Creaciones de la tierra? ¿Productos de un proyecto divino deliberado o deformaciones determinadas por el ambiente? De acuerdo con Aristóteles se tenían por monstruosas todas las formas de vida fuera de lo normal que causaran terror, asombro y maravilla, pero siempre dentro de la naturaleza, nunca en contra o fuera de ella. Los teólogos medievales aceptaron este principio y añadieron que lo extraordinario y anormal también formaba parte del plan celestial. Por ejemplo, para el famoso cirujano francés Ambroise Paré (1510-1592) (Paré [1575] 1954) los monstruos eran obra divina para que la gloria y magnificencia del Señor brillara por sobre tanta miseria y como evidencia de lo dicho en los evangelios. Para el hombre sin defecto, la existencia de monstruos lo obliga a expresar permanente su agradecimiento a Dios (Kappler 1980:258).

Las explicaciones del origen de la monstruosidad por determinantes ambientales nos sacan del mundo de los dogmas y credos en las verdades reveladas y marcan un paso más hacia la objetivación del *otro* y su fenomenología o hacia el racismo. Los climas extremos darían origen a criaturas extremas. El tamaño de la criaturas se asociaría con ferocidad y canibalismo; los bosques incultos con el hombre ferino; las antípodas con cambios de colores y formas opuestas.

El dibujo, que era un recurso complementario y el único disponible para representar lo nuevo cuando se carecía de elementos descriptivos comprensibles, logró una enorme popularidad. Con el nacimiento de la imprenta los grabados le brindaron a los textos la dimensión que les faltaba. Lejos de desaparecer, con el Renacimiento los monstruos y prodigios se multiplicaron por cientos hasta buena parte del XVII[90]. Los

[90] Ver por ejemplo las obras de Conrad Lycosthenes (1557) *Prodigiorum ac ostentorum chronicon;* la de Fortunio Liceti (1616) *Monstruorum causis, natura et differentis* o la de Ulisse Aldrobandi (1640) *Serpentum et draconum historiae*.

nuevos descubrimientos geográficos dieron nuevos alientos a la fantasía. El hombre salvaje aparecerá junto a una miríada de seres abominables ocupando láminas destacadas en los libros de viajes y obras científicas para ampliar la comprensión excitando la imaginación de las inmensas mayorías analfabetas. Las imágenes siempre han ejercido una atracción particular por su poder de fascinación inmediato y porque "la verdadera forma de las cosas se halla fuera del alcance del lenguaje […] al igual que el lenguaje la imagen es también interpretación" (Kappler 1986: 227-228).

La clasificación de los hombres a fines del XV se basó en sus características fisiológicas (Hodgen 1971), pero sobre todo en las prácticas relativas a su comportamiento (Padgen 1988:33), las que, como veremos, determinaban por parte de quien las definía una justificación para la negación del valor de sus singularidades. La obsesión europea por el canibalismo, desde que los primeros griegos se aventuraron en el Mediterráneo, será un comportamiento importante, si no más que la herejía, en la valoración del *otro*. Como dice Padgen (*ibidem*:119), las acusaciones de canibalismo contribuyeron doquier a la deshumanización del *otro* sobre la base de un principio simple y rotundo: los hombres que comían a otros hombres nunca podían ser completamente humanos.

LA UNIVERSALIDAD DE LA ESCLAVITUD. EL OTRO COMO SUBORDINADO E INFERIOR EN EL MUNDO ANTIGUO Y MEDIEVAL

La esclavitud representó en el mundo antiguo y medieval la institución más extendida en todo el planeta. Basada en una *otredad* instrumental, fruto de hecho de fuerza entre gentes de un mismo pueblo o nación o entre naciones diferentes, la esclavitud representa la negación total del *otro* como igual y su subordinación como propiedad de un tercero individual o colectivo (Estado, imperio, reino, califato, familia, etc.). En todos los continentes existió la esclavitud y aún hoy día en no pocos países perduran formas similares de servidumbre.

Es bueno recordar que en esta forma cosmopolita de subordinación, nacida en los primeros tiempos del fragor de "todos contra todos", tanto

en los imperios antiguos mediterráneos como en los tiempos de Bizancio y durante la expansión imperial islámica, la esclavitud fue cosa esencialmente de blancos sobre blancos. No olvidemos que la palabra esclavo proviene de "eslavo" o "eslovenio"[91], en árabe *saqaliba*: صقالبة, término que procede del griego-bizantino *saqlab*, *siklab*, *saqlabi*, etc.

Los griegos redujeron a la esclavitud a otros griegos, los romanos a otros romanos y griegos, pero sobre todo a las poblaciones de los confines de sus imperios. La esclavitud de hombres, mujeres o niños como resultante de un acto de fuerza iguala al *otro* en su condición de dominados. La esclavitud cosifica a los *otros* como piezas reemplazables de un sistema económico. Al individuo se le secuestran sus derechos más elementales y en su forma más extrema son desarraigados de sus vínculos tanto familiares, como sociales y territoriales.

Desde la perspectiva arqueológica de la prehistoria, es posible que la esclavitud no existiera antes del "descubrimiento" de la agricultura; sobre todo si aceptamos que ha sido una institución indisolublemente vinculada con el trabajo. Siguiendo este razonamiento, hasta la sedentarización humana y su nucleación en grandes centros urbanos, nacidos de la revolución agrícola, la esclavitud no debió tener una significación importante. La mayor demanda de bienes y servicios requeridos por los Estados emergentes exigió la incorporación de mano de obra en grandes cantidades para todas las nuevas faenas productivas, arquitectónicas, ingenieriles, urbanas, domésticas y militares, hasta el punto de que muchos de esos Estados imperiales hicieron descansar gran parte de su desarrollo económico en manos esclavas[92]. A la esclavitud se le debe el desarrollo que Esparta alcanzó en las técnicas de la guerra, el que tuvo Grecia en política, artes y filosofía, o el que logró Roma en temas del derecho, comercio, ingeniería o minería. Al sostener las faenas más penosas del cotidiano, los esclavos permitieron que los hombres libres, a despecho

[91] En Rumania hubo esclavitud desde el siglo XVI y hasta su abolición en 1859. *Roms* era el nombre con el que designaban a los esclavos de la corona, de la Iglesia y de los boyardos (señores), el mismo nombre con el que hoy se identifica a los gitanos de esa procedencia.
[92] Se calcula que en el apogeo del Imperio romano la relación entre hombres libres y esclavos era de 1 a 6.

de todos los demás, desarrollaran su intelecto y creatividad exentos de la dictadura de la subsistencia cotidiana.

Frente a quienes disentían de la esclavitud natural y afirmaban que significaba un sometimiento por la fuerza, Aristóteles sostuvo que la fuerza no estaba exenta de virtud y que el derecho a mandar como señor pertenecía a la superioridad del mérito, pero de aceptarse que el derecho legitima la esclavitud por la fuerza de la guerra, ¿qué ocurre cuando la guerra es injusta? ¿Los hombres libres y nobles vencidos pasarían a la condición de esclavos para ser vendidos como prisioneros de guerra? En respuesta a esta pregunta concluyó argumentando que era necesario hablar de la esclavitud natural solo de los "bárbaros", lo que hizo que los griegos fueran los primeros en preferir a los no griegos como esclavos. En la conquista de América numerosos juristas de las naciones cristianas europeas justificaron la esclavitud apelando a la autoridad de Aristóteles, aunque para ese entonces la esclavitud ya tenía un color preponderante, casi exclusivo: el color negro.

De acuerdo a las ideas de Aristóteles, la condición de esclavo no negaba su naturaleza humana. En el Renacimiento, el Código Negro decretado por Luis XIV en 1685 obligaba a que todos los esclavos fueran bautizados e instruidos en la religión católica (Coquery-Vidrovitch 2011:113-114). Curiosa manera de liberarse de cualquier mala conciencia. Sin embargo, este *sui géneris* amago de humanismo cristiano no parece haber sido una constante a lo largo de la Edad Media, sobre todo en el pensamiento de numerosos filósofos, sabios y teólogos de todas las tendencias, entre ellos no pocos geógrafos musulmanes.

En los primeros tiempos del mundo erudito árabe-musulmán, el hombre negro no era peor tratado y considerado que el hombre blanco. En 669 Al-Djahiz[93] hizo mención a los esclavos de ambos sexos traídos del país de los khazares a orillas del Volga (en Heers 2003:18). Los avances del mundo monoteísta árabe por tierras y culturas desconocidas los fueron llevando a cambiar su punto de vista y a poner en práctica el viejo principio de que todo pagano, vale decir no musulmán, podía ser esclavizado. El cronista árabe Ibn al-Faqih escribió que había dos

[93] Autor del *Livre sur la clairvoyance en matière commerciale.*

tipos de *saqaliba*: aquellos con piel oscura y pelo negro, que vivían en las costas, y aquellos con piel clara que vivían en el interior. El cordobés Ibn'Abd Rabbihi (siglo IX) afirmaba que solo tres criaturas podían por su presencia perturbar la piedad de la oración: un asno, un perro y un *mawla* (negro esclavo convertido y liberto).

La esclavitud. El "racialismo" medieval como protorracismo

Las teorías ambientalistas medievales asentaron los principios de lo que después fue llamado el "racialismo" o mundo de las "evidencias científicas" que justificaron las diferentes formas de racismo discriminatorio y genocida.

No sería absurdo atribuir el comienzo de estas teorías al grecoegipcio Claudio Ptolomeo (100-170), el último gran astrónomo de la tradición clásica griega, heredero de la concepción del universo de Platón y Aristóteles. La naturaleza empirista de sus observaciones lo llevó a desmarcarse de sus mentores y a construir un modelo geométrico capaz de predecir la posición futura de los planetas que giraban en órbitas elípticas en torno a la Tierra, concebida como centro del universo. Su obra *Sintaxis matemática* (*Almagesto*) influyó en la astronomía árabe y europea hasta el siglo XVI. Pero la obra que nos interesa mencionar es su *Geographia*, que aún en el Renacimiento permitió reconstruir las cartas de navegación. A partir de un sistema de coordenadas, de líneas imaginarias horizontales y verticales (latitud y longitud) Ptolomeo reticuló la Tierra y dividió el "mundo habitable", al norte del Ecuador, en siete climas demarcados por esas líneas imaginarias. Cada uno de esos climas era habitado por pueblos con características diferentes determinadas por la metereología y la posición de los astros. El más tórrido y cercano al Ecuador era el clima de los pueblos negros. El gran Avicenas (980-1037), en su *Canon de medicina*, sostenía que el cuerpo de los negros era producto del calor mientras que la blancura de los eslavos resulta de los fríos esteparios. La literatura producida por los doctores de la ley y geógrafos que Heers (2003:159), con independencia del origen de sus autores, llama árabe por haber sido escrita en esa lengua, ha antecedido cronológicamente a las obras de otros geógrafos cristianos tanto del occidente como del oriente mediterráneo. El

geógrafo más leído fue el marroquí Al-Idrisi (1100- 1165)[94], quien con detalle describió, subdividió e identificó los siete climas de la Tierra, del Ecuador al Polo, definidos por sus estaciones, la duración de los días y por el efecto del calor o el frío en el comportamiento de sus habitantes.

Para todos esos autores, sin excepción, la teoría de los climas explica todas las diferencias y singularidades entre los hombres (*ibidem*:161). Bajo este esquema, el musulmán español Saïd ben Ahmad Saïd[95] (1029-1070) estableció la existencia de siete grandes familias de pueblos. En las regiones donde habitan los negros, el aire quema, el temperamento se hace ardiente y sus humores se recalientan, de allí su color negro y sus cabellos crespos. Por esa misma razón, continúa, sus razonamientos carecen de todo equilibrio y se impone la ligereza y la estupidez. La Luna y los astros tienen tanta importancia como el Sol. El clima en el Maghreb, región relativamente temperada, hace que sus habitantes se dediquen al comercio, al contrario de los nubios (Valle del alto Nilo). Los Zendjs (África oriental) y los negros del sur de la India, bajo la influencia de Escorpio y de Marte se asemejan más a las bestias que a los hombres. Los habitantes de Sudán, bajo el signo de Cáncer, están regidos por Venus y Marte, lo que los lleva a ser gobernados por una mujer.

Al-Hamdari (siglo X)[96] consideraba que la influencia de Marte sobre los africanos negros los hace maliciosos, mentirosos, pillos y rencorosos. Incapaces de conservar una impresión durable de tristeza, los negros, según opinaban los médicos de la época, se abandonan a la alegría, por causa del equilibrio entre la sangre y el corazón o por la influencia que ejerce sobre sus cabezas la estrella Canopea. En 1068 Al-Bakri escribió su *Libro de carreteras y reinos*, una recopilación de informes comerciales y relatos de viajeros en el que se describían personas y costumbres bajo esta misma óptica climática. Al-Dimeshkri, autor de una *Cosmographie* escrita a principios de 1300, volvió a referirse a la desgracia de vivir en

[94] La obra más conocida de este intelectual formado en Córdoba bajo el imperio Almorabí fue su geografía descriptiva *El libro de Roger*.

[95] Autor de *Historia de la filosofía y de las ciencias* o *Libro de las categorías de las naciones*. Existe un edición de 2000 por Editorial Trotta.

[96] Fallecido en 945, este autor nacido en el sur de la península arábiga compuso diferentes tratados de historia y geografía. Citado en Heers (2003:162).

la sexta sección del séptimo clima, donde todos son negros. Por efecto del sol tienen la piel y el pelo quemados y son imberbes. El cerebro sufre de humedad, lo que hace que su inteligencia sea débil, su pensamiento inestable y su espíritu obtuso, de tal manera que no pueden establecer una clara diferencia entre fidelidad, traición, buena fe o engaño (*ibidem*:175).

Esta larga tradición de pensamiento terminó por conformar en todos los estamentos y esferas de la sociedad mediterránea un conjunto de tópicos e imágenes de los negros como crueles, incapaces, caníbales, lujuriosos e impíos carentes de fe y de ley.

Más matizados, dos de los grandes geógrafos de la tradición medieval musulmana del siglo XIV apoyaron las tesis de la influencia del clima desde otras perspectivas. Ibn Batuta (1304-1377), que como viajero durante veintinueve años conoció desde Tombuctú hasta Bulgaria y Quanzhou en el Extremo Oriente, dejó registrada sus ideas en su libro traducido como *A través del islam.* El otro Ibn Khaldum (1332-1406), conocido en español como Abenjaldún, a pesar de sostener ideas muy avanzadas, como el carácter laico del Estado (Rodríguez Barroso (2007:65), no pudo sustraerse al determinismo ambiental. Su metodología empírica lo llevó a reconocer en la influencia del medioambiente aspectos de interés sociológico, como la oposición ciudad-campo. El desierto, afirmaba, favorece la solidaridad, el apego a las tradiciones y el espíritu de defensa de la tribu. Los grupos pastoriles y nómadas jugaban un papel más relevante en la constitución de Estados autónomos que los hombres de la ciudad.

Said al-Andalusi (siglo XI) consideraba que los persas, los indios, caldeos, griegos, romanos, egipcios y, desde luego, los árabes y judíos eran todos pueblos capaces de cultivar las artes y las ciencias y hacer grandes aportes a la humanidad (*ibidem*:167). Respecto a los negros, aun cuando se les pueda reconocer cualidades como la valentía y el talento, esclavos o libres nunca serán iguales a los no negros.

Tomando la idea general de Elliot (1984:28) sobre el sentido de superioridad de un pueblo, cultura o civilización como obstáculo para la comprensión de *alteridades* extrañas, podríamos concluir que en el Medioevo y Renacimiento la aproximación a otras formas de vida cultural, además de satisfacer el "inocente" sentido de la curiosidad, condujo al establecimiento entre los pueblos mediterráneos, cristianos o musulmanes de una matriz dominadora.

CAPÍTULO SIETE

ALTERIDAD Y PODER EN LA CULTURA OCCIDENTAL

LA *ALTERIDAD* COMO DOMINACIÓN

Para la Europa cristiana los sucesivos descubrimientos y contactos con otras formas culturales a lo largo de toda la Antigüedad y Edad Media vinieron acompañados por el comienzo de una gigantesca aventura comercial que abriría nuevos caminos, inicialmente hacia un Oriente infinito, lleno de riquezas. Comenzó a hacerse imperioso establecer relaciones comerciales para satisfacer los requerimientos de una economía en expansión que demandaba más y nuevos productos. Rutas distintas de las que los monarcas cristianos y el papado[97] ensayaron con las Cruzadas para dominar el arco oriental mediterráneo musulmán.

Dejando a un lado los trillados y ensangrentados senderos de Tierra Santa, Europa aprovechó la llamada "Paz Mongólica" (Milhou 1990:171), que a partir del siglo XIII establecieron las sucesivas dinastías de tártaros y mongoles buscando la unificación de Asia, para traducir los frágiles contactos políticos y conocimientos cartográficos establecidos por misioneros y comerciantes en bases sólidas para iniciar su expansión

[97] Las Cruzadas resultaron un fracaso militar y estratégico para la nobleza feudal y el papado. Ocho campañas militares desarrolladas entre los años 1095 y 1291 que iniciaron los Capetos franceses y el Sacro Imperio romano. Ni los fines expansionistas de los monarcas y nobles por controlar el comercio con Oriente, ni el afán hegemónico del papado por unificar bajo su mandato la Iglesia de Bizancio, fueron alcanzados como objetivos, por el contrario, se acentuó la división entre ambas iglesias y entre los mundos cristiano y musulmán, generando un desencuentro que más de ocho siglos después se presenta como uno de los grandes contenciosos contemporáneos de la *otredad*.

por la India y Lejano Oriente, por la vieja ruta de la seda o mediante la navegación de cabotaje, rodeando el continente africano o siguiendo rumbos inexplorados a través del mar océano para llegar a las Indias por la ruta del Occidente donde, como ya era presagiado, se hallarían islas nuevas y desconocidas. Efectivamente, el Nuevo Mundo, la isla más extendida del planeta de norte a sur. Una barrera contra la que Europa chocó y de la que medró por varios siglos.

Es justo decir, como hemos visto, que cuando ese acontecimiento tuvo lugar las naciones del occidente cristiano comenzaban a exhibir un acendrado "eurocentrismo" forjado en el crisol de una larga historia, donde la fe común se impuso a decenas de enfrentamientos bélicos en complejos juegos de alianzas. Con la Iglesia católica universal y las tradiciones cristianas como legitimadoras, Europa comenzó a plantearse para sí el ejercicio de la autoridad y el predominio de su civilización por las mismas sendas que deambulaban sus hombres de negocio, y sus misioneros. Cada nuevo territorio, cada nuevo pueblo será, para los pastores de la fe, un nuevo lugar para el inicio de la humanidad europea.

La *alteridad* en el discurso de la Ilustración

La ruta hacia la *alteridad* como teoría e ideología de dominación atravesó por sucesivas etapas. La *alteridad* tuvo un gran "enriquecimiento" intelectual con los aportes de filósofos y naturalistas franceses e ingleses. Nos referimos al período de la Ilustración, desde fines del siglo XVII hasta el inicio de la Revolución francesa. Ese movimiento erudito, que para el marxismo representó una etapa histórica en la evolución del pensamiento aristocrático burgués, tuvo por finalidad declarada sacar a la humanidad de las tinieblas por la luz de la razón. Sus logros, sorprendentes en las ciencias, las artes y la jurisprudencia, tuvieron, como veremos, repercusiones profundas en la política colonial de los siglos siguientes y desde luego en las ciencias humanas y en la antropología en particular. No obstante, en muchos aspectos relativos a la comprensión del *otro,* se podría afirmar que la Ilustración representó un despropósito y, tal vez, hasta un atraso, sobre todo respecto a las ideas que, por ejemplo, los autores españoles del siglo XVI llegaron a desarrollar sobre el hombre

y las culturas americanas (Perera 1994). Francia e Inglaterra, principales gestores de la Ilustración, excluyeron de la mesa de las ideas a los ibéricos, y en particular a España, a la postre sumida en el oscurantismo de la Contrarreforma, carta de presentación con la que, obviamente, no podía participar en los cenáculos de los *savants* del siglo XVIII.

Para hablar de la Ilustración como un proceso en la evolución del pensamiento resulta imprescindible concatenarlo con los más brillantes cerebros del Renacimiento, por ello haremos un recorrido breve sobre los principales exponentes de las corrientes racionalistas y empiristas que nacieron a finales del siglo XV y a lo largo del XVI y XVII, a sabiendas de dejar a un lado a muchos otros de igual relevancia. Encabezan la lista el famoso alquimista, médico y astrólogo Teofrasto Paracelso (1493-1541); el médico, filósofo y botánico italiano Andrea Cisalpino (1519-1603); el malogrado astrónomo y filósofo Giordano Bruno (1548-1600), acusado de herejía y panteísmo por proponer un modelo del universo distinto y sugerir que el cosmos debía de contener un número infinito de mundos habitados por seres inteligentes. Se impone mencionar a esa otra víctima de la Inquisición, Galileo Galilei (1564-1642), astrónomo, físico y matemático, autor de las primeras leyes del movimiento universal y que junto a su contemporáneo el inglés Francis Bacon (1561-1626) ha sido considerado como padre del empirismo y del método científico moderno. Bacon privilegió el razonamiento inductivo, rechazando toda noción preconcebida (ídolos) y juicio de autoridad sobre el mundo para poder estudiar al hombre y su entorno únicamente mediante observaciones y por la vía de la experiencia sensible[98].

En el terreno de la filosofía política, Thomas Hobbes (1588-1679) y su obra el *Leviatán*, publicada en 1651[99]. Repudiado por ateo, el pensamiento de Hobbes fue fundamental para dar inicio a una visión moderna de la sociedad europea siempre en movimiento bajo la doble pulsión del acercamiento (por las cosas que desea) y de la repulsión (por lo que pueda ponerlas en peligro). Hobbes explicó la aparición del Estado

[98] Recientemente la Editorial Tecnos reeditó el *Novum Organum*, la obra más significativa de este autor (Madrid, 2011).

[99] Cf. Hobbes, T. 2009. *Leviatan o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial.

como el pacto o contrato social que realizan los hombres entre sí para subordinarse a un gobernante y superar "el estado de la naturaleza" (el hombre es el lobo del hombre) con la creación de "la ley de la naturaleza".

Fue coetáneo de Isaac La Peyrère (1596-1676) y Rene Descartes (1596-1650). El primero, calvinista y gentilhombre de la casa de Luis II de Borbón, en su obra *Prae-Adamitae*, publicada en latín en 1650[100], desarrolló la llamada teoría preadánica, que merece ser reseñada por su influencia en el poligenismo y las teorías racistas de los siglos XVIII y XIX. La Peyrère sostenía, fundamentado en el capítulo V de la *Epístola a los Romanos* de san Pablo, que Adán fue el primer hombre del pueblo hebreo, no el primer poblador de la tierra, que ya estaba ocupada por pueblos "preadamitas"; en consecuencia, hubo dos creaciones. En el XIX, sus ideas fueron argumentos para demostrar la inferioridad de los pueblos no occidentales y en los Estados Unidos sus razonamientos se combinaron con mediciones antropométricas para justificar la inferioridad de los negros y justificar su condición natural de esclavos.

René Descartes (Cartesius) formó parte de la legión de pensadores que sentaron las bases de la filosofía moderna y de la revolución científica haciendo de su *cogito ergo sum* el pilar esencial del racionalismo. Su método, expuesto explícitamente en el *Discurso del método* (1637)[101], válido para todas las ciencias y disciplinas, representaba una ruptura total con la escolástica y con el silogismo aristotélico y un avance en el método de Bacon al tomar como modelo de razonamiento las matemáticas.

También coetáneos, pero ya entrado el siglo XVII, cabe mencionar al holandés sefardí de origen portugués Baruch Spinoza (1632-1677) y al inglés John Locke (1632-1704). Spinoza, heredero crítico del cartesianismo y alejado de la ortodoxia judía, causó un gran revuelo con su *Tractatus theologico-politicus*[102] por su crítica a la religión y la clara

[100] Cf. La Peyrère, I. *Men before Adam, or, A discourse upon the twelfth, thirteenth, and fourteenth verses of the fifth chapter of the Epistle of the Apostle Paul to the Romans*. London, 1956. En el año 1987 Richard Henry Popkin publicó la biografía de La Peyrère *Isaac La Peyrère (1596-1676): His life, work, and influence*. Leiden y New York.

[101] Cf. Descartes, R. 2003. *Discurso del método*. Estudio preliminar, traducción y notas de E. Bello Reguera. Madrid: Editorial Tecnos.

[102] Cf. Spinoza, B. 1986. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.

exposición de sus ideas ateas, por lo que fue excomulgado y desterrado. Spinoza redujo las sustancias de Descartes a una sola: la realidad, causa de sí misma y de todas las cosas. La libertad del hombre reside en regirse por la razón frente a la sumisión que plantean instituciones como la religión. La forma correcta de comprender al hombre es asumiéndolo como parte de la naturaleza. Por consiguiente, las acciones del *otro* no deberían ser juzgadas moralmente, por ser creaciones humanas arbitrarias.

John Locke[103] rechazó las ideas deterministas y absolutas a favor del probabilismo matemático. Según su punto de vista el conocimiento humano escasamente alcanza a establecer relaciones entre los hechos. Creía en un Dios cartesiano presentido por las leyes naturales y sus designios. Consideraba la religión como una relación privada e íntima entre el hombre y Dios, fuera de la imposición eclesiástica, a la que le niega toda autoridad política. No hay base bíblica para un Estado cristiano.

Imposible no mencionar en esta rápida retrospectiva las enormes repercusiones en el progreso de las ciencias físicas y matemáticas que aportó Isaac Newton (1642-1727). En *Principia mathemamatica*[104], Newton describió la ley de la gravitación universal y estableció las leyes de la mecánica clásica.

El filósofo, matemático y jurista alemán Gottfried Leibniz (1646-1716) fue, junto a Descartes y Spinoza, uno de los mayores racionalistas del siglo XVII[105]. Sus aportes fueron múltiples. En el campo de las matemáticas, como inventor del sistema binario, fundamento de la computación y del cálculo infinitesimal. En el campo de las humanidades Leibniz estuvo entre los primeros intelectuales europeos en reconocer la importancia del pensamiento chino y de China como potencia.

Pasemos ahora revista al grupo de filósofos de las ciencias políticas que marcaron su impronta más profunda en la plenitud de la Ilustración.

Comencemos por Charles Louis de Secondat, Barón de Montesquieu (1689-1755), principal autor de la teoría de la separación de los poderes que caracteriza a numerosas constituciones republicanas. Inspirado por

[103] Cf. Locke, J. 1998. *Identité et difference*. Paris; y 2006 *Lettre sur la tolérance*. Paris: Puf.
[104] Cf. Newton , I. 2011. *Principios matemáticos de la filosofía natural.* Madrid: Editorial Tecnos.
[105] Cf. Leibniz, G. 1981. *Discurso de metafísica*. Madrid: Editorial Alianza.

Locke, en su obra más notable, el *Espíritu de las leyes*[106] (1748), afirmaba que la ley era lo más relevante del Estado. Su obra fue recibida con gran frialdad en Francia y la Iglesia católica la incluyó en el Índice. En Gran Bretaña, en el resto de Europa y en las colonias americanas recibió grandes elogios. Montesquieu inauguró el concepto de la causalidad histórica, preámbulo a algunas de las categorías del materialismo histórico. En el terreno de las ciencias sociales, Montesquieu acometió la tarea de describir la realidad social más allá de la presentación de los hechos, organizándolos en categorías y tipos para explicarlos bajo la premisa de que existe un orden o causalidad entre los hechos susceptibles de una explicación racional.

La agitada vida de encarcelamientos y destierros de François-Marie Arouet, mejor conocido como Voltaire (1694-1778), lo llevó a establecerse en Londres. De regreso a su país se transformó en un propagandista de las ideas de Locke y Newton. Fue un declarado defensor de la tolerancia religiosa y enemigo de todo fanatismo dogmático, comenzando por el cristianismo. En 1742 escribió *Mahoma o el fanatismo*, obra que fue prohibida. Siempre escandalizando por sus ironías, ataques mordaces y sátiras contra caballeros, clérigos y militares, terminó instalándose en su propiedad sin renunciar a seguir combatiendo el fanatismo clerical[107]. Solo aprendemos por la experiencia y lo que la supera es la hipótesis. Voltaire creía en un sentimiento innato y universal de justicia reflejado en las leyes de todas las sociedades y fue un defensor de la convivencia pacífica entre personas con distintas creencias religiosas. Con la afirmación de que el hombre es dueño de su destino, Voltaire se transformó en la expresión del liberalismo burgués. Por su posición crítica frente al judaísmo y al mahometanismo fue tildado de militante contra ambas religiones; sin embargo, en realidad Voltaire se opuso a cualquier forma de religiosidad, aunque las toleraba. Respecto a la esclavitud, su opinión resume muy bien el pensamiento ilustrado burgués de la época. No se cuestiona el principio jurídico, sino la falta de humanidad de los amos. Consideraba que la esclavitud podía humanizarse, pero dentro de sus

[106] Cf. Iglesias, C. 2005. *El pensamiento de Montesquieu*. Madrid: Galaxia Gutenberg.
[107] Cf. Voltaire. 2010. *Voltaire*. 2 volúmenes. Madrid: Editorial Gredos.

consideraciones no abogó por su abolición, aunque aplaudió la liberación que hicieron de ellos los cuáqueros en Pensilvania en 1769[108].

Las ideas de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tuvieron una fuerte repercusión en la Revolución francesa, en el desarrollo del republicanismo y en la democracia. *El contrato social* y el *Emilio o de la educación* resumen la esencia de su pensamiento: el hombre es bueno por naturaleza y nace libre, pero encadenado a la sociedad y las leyes. Estos escritos lo hicieron impopular y lo llevaron a ser desterrado de Francia, a donde finalmente se le permitió regresar bajo la condición de no publicar nada más. La única forma de gobierno legal, decía, es la que expresa la voluntad del pueblo soberano, o sea la república. La libertad que le confiere al hombre su condición natural le permite sobrevivir sin un líder que exprese la autoridad. *El contrato social*[109] enuncia la voluntad general que busca el bien común. Entendió que la desigualdad entre los hombres se originó en el derecho de propiedad. Sus reflexiones sobre la desigualdad lo llevaron a formular las diferencias entre la artificialidad del hombre civilizado y el naturalismo del "buen salvaje", que no existe sino como hipótesis pues, como él mismo afirmaba, no era posible demostrar que tal estado salvaje ideal haya existido.

La obra de Denis Diderot (1713-1784) representa el mejor compendio del pensamiento de la Ilustración. Como editor del monumental esfuerzo que representó *L´Encyclopèdie* estuvo en contacto con los más ilustres pensadores del momento. Sus escritos lo revelan como un defensor de la abolición de la esclavitud. La *Histoire philosophique et politique des deux Indes* representó un trabajo tardío, donde además de hacer un alegato contra el colonialismo, señaló la importancia de las civilizaciones no europeas.

Por último mencionemos al padre del utilitarismo: Jeremy Bentham (1748-1832), que marcó las principales ideas, la praxis política, que sirvieron para justificar el colonialismo del Imperio británico.

---

[108] Los cuáqueros defendían la idea de que la esclavitud degradaba a la sociedad y estaba en contra de la ley de Dios. Fundaron la Sociedad de Amigos contra la Esclavitud en el Norte, los llamados "Amigos".

[109] Cf. Rousseau, J.J. 2004. *El contrato social*. Madrid: Editorial Istmo. Colección Fundamentos.

Su *Introducción a los principios de moral y legislación* (1789)[110] enuncia que todo acto, norma o institución humana debe juzgarse por su utilidad y por su repercusión en la personas en términos del bienestar o sufrimiento. Lo bueno es lo útil y todo lo que aumenta el placer y disminuye el dolor.

El hombre como animal o el racialismo como ciencia ilustrada

Los filósofos naturalistas de la Ilustración que abordaron al hombre como mamífero bípedo no fueron muchos. Para ellos el tratamiento del hombre como especie nos remite a las viejas teorías, ahora cargadas de "evidencias científicas", de los determinismos ambientales medievales.

Comenzando por Georges Louis Leclerc, conocido como Conde de Buffon (1707-1778), seguiremos con Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796) y Cornelius de Pauw (1739-1799).

Buffon, naturalista, matemático y cosmólogo, desarrolló una voluminosa obra de la que destaca su *Histoire naturelle, générale et particulière*. Un compendio de todos los conocimientos de su época que originalmente proyectó desarrollar en 50 volúmenes, de los que llegó a editar, entre 1749 y 1788, 36 tomos. Para nuestro interés destaca el volumen 12, en la reedición del siglo XIX, y el 3 de la edición original, que llevaba por título *Histoire des animaux*, *Histoire de l'homme*[111]. Liberado de muchos prejuicios, esta *Histoire* representa un monumental adelanto en relación con descripciones anteriores sobre las sociedades humanas y sus culturas. Buffon observó que en el mundo animal ambientes similares en distintas regiones podían albergar plantas y animales diferentes, un concepto que sería conocido más tarde como la ley de Buffon y que ha sido considerado la base de la biogeografía (Buffon [1749-1788] 1820-1832). A partir de un centro de creación, las especies en su dispersión se ven sometidas a cambios climáticos, y como resultado experimentan un "mejoramiento" o una "degeneración".

[110] Cf. Cléro J.P. 2006. *Bentham philosophe de l'utilité*. Paris: Elipses Marketing.
[111] Los primeros 15 volúmenes aparecieron entre 1749 y 1767.

En el volumen 14 argumentó que todos los cuadrúpedos del planeta se desarrollaron a partir de un conjunto original de treinta y ocho especies. Por observaciones como estas, algunos lo han considerado como un "evolucionista", precursor de Darwin. Buffon ponderó las similitudes entre los humanos y los primates, pero rechazó la posibilidad de un ascendiente común. Buffon fue monogenista. Las razas humanas, a pesar de tener un mismo origen, degeneraban. Adán y Eva eran caucásicos. Las demás razas, por factores medioambientales como el sol y la dieta, degeneraron a partir de la raza original, pero esta degeneración no es irreversible y con un debido control todas las razas podrían volver a su origen caucásico inicial. A partir de la tasa de enfriamiento del hierro calculó la edad de la Tierra en 75.000 años y la del hombre en unos 6.000 años a partir de Adán. Muchos racialistas de la época pensaban que era muy poco tiempo para cambios feno y genotípicos tan marcados como el color de la piel, sin embargo para Buffon esta característica puede modificarse en una generación dependiendo de las condiciones del clima y de la alimentación.

Para abordar el estudio de los pueblos y razas del mundo, Buffon realizó pormenorizadas descripciones físicas de cada grupo para luego explicar las diferencias culturales en temas como aborto, nacimiento, gastronomía, relaciones interpersonales, matrimonio, trabajo, ritualismo, y hasta detalles tan irrelevantes como los estilos de peinados, lo que hace de su obra tanto un tratado de antropología física universal, como un compendio de etnografía.

Comenzó su revisión con los habitantes septentrionales: los tártaros de la Laponia, pequeños, de costumbres salvajes y una de las expresiones de la degeneración de la especie humana (vol. XI:186-187). A partir de ellos pasó a explicar cómo la degeneración racial no es un proceso irreversible, sino que en condiciones climáticas y ambientales menos extremas pueden determinar una "regeneración" (vol. XII:230).

Todos los pueblos de Persia, Turquía, península arábiga y Egipto, y en general toda la "Barbaria", fueron vistos por Buffon como una sola y única nación que desde los tiempos de Mahoma se había extendido, mezclado y civilizado "hasta cierto punto", pues su sentido de independencia los condujo a vivir como los tártaros, sin leyes ni reglas,

donde hasta el rapto, entre otras fechorías, era autorizado por sus jefes (vol. XII:232)[112].

Japoneses y chinos representaban otra raza de hombres civilizados desde hacía siglos que diferían de los tártaros por su grado de desarrollo cultural más que por su apariencia física y ello debido a habitar en un clima más suave y próximo al mar (vol. XI:204-205).

En línea con el determinismo geográfico-climático, los pueblos del sur europeo, léase napolitanos, griegos, españoles, corsos y sardos, se semejan por su color más moreno que el de los franceses y los habitantes de la Europa central y del norte (vol. XII:248). Las escasas referencias de Buffon a pueblos como los etíopes acriófagos y los mencionados en los bestiarios medievales no pasan de ser leyendas desdeñables.

Dos temas resultan particularmente interesantes en el racialismo de Buffon: el tema de las razas negras y el de los indios americanos. Los pueblos negros en su conjunto se podían reducir a dos: negros y cafres[113] (*ibidem*:258-259). Los primeros, habitantes de la costa occidental africana hasta el cabo Negro. Los segundos, incluyendo a los hotentotes, se distribuirían entre el cabo Negro y la punta austral del continente africano y su costa oriental, Mozambique y Madagascar.

> "*Ces deux espèces d'hommes noirs se resemblent plus par la couleur que par les traits du visage; leur cheveux, leur peau, l'odeur de leur peau, leur moeurs, et leur naturel, sont ausi très differents"* (*ibidem*).

Detallando los "desempeños" de estas razas, podemos percibir claramente la visión colonialista del autor. Los de Guinea, decía, son

---

[112] En la Antigüedad el rapto para pedir rescate fue una práctica extendida en todos los pueblos del Mediterráneo, cristianos o no. Quien vencía tenía derecho a tomar para sí el territorio conquistado y las personas derrotadas. En los siglos XVI y XVII fue frecuente el apresamiento de cristianos por piratas moros o mahometanos para exigir rescate. En el XVIII existían bandas inglesas de cristianos secuestradores que actuaban para el ejército y la marina real. El rapto pervivió hasta entrado el siglo XIX.

[113] Aunque en un principio el término "cafre" identificaba un pueblo surafricano, su uso coloquial es muy diferente. Procedente del árabe *kaffir*, *kaffer* o *kafer*, que designaba a los infieles, pasó a ser un término discriminador y ofensivo. La RAE define *cafre* como el habitante de la antigua colonia inglesa de Cafreria y en el lenguaje vulgar cotidiano a toda persona zafia, rústica, bárbara y cruel.

excelentes trabajadores de la tierra y en general para todo trabajo rudo. Los senegaleses son menos fuertes, pero más limpios y apropiados para los servicios domésticos y capaces de aprender otros oficios (*ibidem*:270). A manera de observación, un tanto piadosa, se permitió recordar que los negros, aunque pobres de razón, tenían sentimientos que los hacían alegres o melancólicos, laboriosos u holgazanes, fieles o traicioneros según como fueran tratados. Si eran bien alimentados y no se les maltrataba, ellos permanecerían contentos y dispuestos a todo, pero cuando se les trataba mal los embargaba una tristeza con imprevisibles consecuencias (*ibidem*:272).

La aparición del amerindio marcó un mentís a la tesis del clima como condición necesaria y suficiente del color negro de la piel. Para Buffon todos los hombres del nuevo continente eran una sola y única "*race d'hommes*" más o menos morena, con excepción de los del círculo polar ártico, donde había gente como los lapones, parecidos a los del norte de Europa. Para Buffon la escasa diversidad racial americana, en comparación con la Viejo Mundo, era debido a que vivían de la misma manera. Todos los americanos se encontraban en un estado de salvajismo o cuasisalvajismo, con la salvedad de los pueblos de la Nueva España (México) y del Perú, debido a la incorporación reciente de leyes y ciudades (*ibidem*:308). Por causa de que el poblamiento del Nuevo Mundo era reciente, históricamente hablando, los factores que producen la variedad cultural todavía no se habían establecido con la suficiente fuerza como en otras partes del mundo. Con excepción de México y Perú, en el resto del continente las poblaciones mantenían condiciones culturalmente "estacionarias": ni degeneraron ni progresaron (*ibidem*:312), organizadas como estaban en macrounidades familiares, asentadas en entornos feraces. Estas razones, sumadas al hecho de que la temperatura es más uniforme, con menos gradientes y extremos que en el Viejo Mundo y África, y a una procedencia u origen común "en particular de los tártaros orientales por Bering" (*ibidem*), terminarían por explicar su afirmación inicial.

Siempre con criterio racionalista, Buffon cuestionó afirmaciones tales como la gran talla de los patagones, afirmando que los casos excepcionales de ningún modo son un atributo racial. Acerca de los legendarios ewapainomas del Orinoco, equivocadamente atribuidos a Raleigh (cf. Perera 2000), con ojos y boca en el pecho, opinó que se trataba una

apreciación fantasiosa de un grupo humano de cuello corto y espaldas elevadas "*Cette difformite si monstruéuse n´est sûrement pas naturelle*" ([1749-1788] 1820-1832 vol. XII:304).

La debilidad de los indios de las tierras bajas se debe a la combinación de calor y humedad y a la profusión de fiebres en los extensos miasmas que cubren su superficie. Para concluir el volumen dedicado a las razas, Buffon le concedió un pequeño capítulo a los "monstruos" que nacen por malformaciones genéticas y que clasificó por exceso o defecto de órganos y miembros. Debido a su rareza y excepcionalidad los consideró "irrelevantes". Por el contrario, lo que resulta relevante es su afirmación de que la raza humana más hermosa era la escandinava en general y los rusos (*ibidem*:357). Si agregamos a su convicción el hecho de que las razas pueden evolucionar o involucionar hacia o desde el patrón caucásico de nuestros "primeros padres" bíblicos, aún nos queda alguna esperanza.

Buffon elogió la *Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes* de Thomas François Raynal (1780), con quien coincidió en la afirmación de que las imperfecciones de la fauna americana no demuestra la juventud del continente, sino que, a pesar de haber sido poblado de igual manera que Europa, quedó sumergido después por las aguas[114]. Prueba de ello, los restos de elefantes y de rinocerontes(?).

Por su parte Reynal, el autor de la obra ponderada por Buffon, fue un hombre polémico. Ordenado como sacerdote con los jesuitas, demostró en el corto plazo tener muy poco espíritu piadoso y mucho apetito impío. Cometió simonía y escandalizó al mundo religioso cuando se supo que aceptaba inhumar cadáveres por dinero. Dado de baja como clérigo, se dio a conocer como apóstol de la libertad y llegó a amasar una pequeña fortuna escribiendo para otros o financiando sus propias publicaciones. El éxito que tuvo su *Histoire philosophiquye* le permitió relacionarse con los líderes de la Revolución francesa. La Facultad de Teología de París publicó una censura acusándolo, en el plano teológico, de blasfemo y ateo por afirmar que, a partir de los primeros temores de la infancia, la

[114] La hipótesis sobre un posible diluvio sobre el continente americano fue propuesta por Sir Francis Bacon hacia 1580 y aparece reseñada en dos de sus conocidas obras *La nueva Atlántida* y el último de sus *Ensayos civiles y morales.* Aquel cataclismo sería la razón de su escasa población y de que fuera tan bárbara e inculta (Gerbi 1982:77).

Iglesia ha hecho surgir una raza de hombres culpabilizados y desgraciados por el pecado de Adán y para castigar al fratricida Caín, una raza de hombres negros (Faculté de Théologie de Paris 1782:89). Los nativos de Pensilvania, decía, rechazaban la doctrina del pecado original y los castigos eternos (*ibidem*:90) que concebían como una blasfemia horrorosa. Al igual que Buffon, Raynal creyó firmemente en la capacidad que tiene el medio ambiente para degenerar la especie humana y América era, según su punto de vista, el mejor ejemplo de ello. Allí los animales introducidos degeneran en talla, forma y productividad. Un continente impúber, deformador de hombres y animales, poblado por decrépitos.

Según Gerbi (1982:59), Raynal habría sido un continuador de las ideas de Voltaire y un impulsor de las tesis buffonianas hasta llevarlas a adquirir una relevancia mayor que la que su creador original les había atribuido. En Raynal la visión denigradora del Nuevo Mundo se entremezcló con un marcado anticlericalismo e hispanofobia (Raynal 1774:9). Resaltemos también que Raynal delineó las diferencias y oposiciones entre la América del Norte y la del Sur (Gerbi 1982:552), que desplazaron los temas sobre la *alteridad* americana a las sociedades que se constituyeron en cada una de esas "Américas" (*ibidem*:560).

Si Raynal ofreció una visión del hombre americano ensombrecedora, la de Cornelius Pauw sobrepasa los límites. En *Recherches Philosophiques sur les Américains, Ou, Mémoires intéressants pour servir á l' Histoire de l' Espece Humaine* (Pauw 1768) denigró a los americanos como una raza de hombres degenerada con todos los defectos de los niños.

Como buen flamenco enemigo de España y de los papistas, fue considerado en su tiempo uno de los mayores expertos sobre las Américas, aunque jamás visitó ese continente. Conoció la obra de Buffon y de otros naturalistas, con quienes compartió la opinión, ampliamente extendida, sobre la inferioridad de los amerindios con relación a los nativos del norte y oeste europeo y ello debido al clima y a la geografía hostil y degeneradora de ese continente (*ibidem* tomo I:10). La pobreza de alma del hombre americano lo hace ser intelectualmente débil y tan incapaz de ser vicioso como virtuoso. La influencia del clima imposibilita su superación, y la felicidad que parece acompañar su vida es solo aparente, fruto de su ausencia de pensamiento y de la inacción. Dormir es su gran meta. El entendimiento del americano no

establece escalas ni gradaciones. Seguirá siendo un niño hasta la hora de su muerte (*ibidem*:117). Perezoso por naturaleza, su debilidad lo hace rencoroso y despiadado en la venganza. El europeo más débil e imbécil es muy superior a cualquiera de los nativos americanos, incluyendo los criollos (tomo II:130-140). Por último, sostenía Pauw, los europeos que pasaban a América degeneraban como los animales. La prueba es que los criollos descendientes de europeos nacidos en América, a pesar de ser educados en las universidades, jamás han producido un libro(?). Esta degradación en la humanidad debe ser imputada a las cualidades viciadas del aire enrarecido en sus inmensas selvas y los vapores nocivos corrompidos procedentes de las aguas estancadas y tierras sin cultivar. La deliberada actitud denigradora de Pauw generó una fuerte respuesta de los "antidegeneracionistas", como Antoine-Joseph Pernety (1770, 1771)[115], dedicado a refutar todos sus puntos de vista.

Para concluir recordemos lo que Pauw dejó dicho de los ewapainomas del Orinoco: los salvajes sin cuello de "Caribana", cuyas espaldas eran tan altas como sus orejas, habían llegado a tal grado de deformidad por llevar cargas pesadas sobre sus cabezas desde la infancia; con sus vértebras comprimidas terminaron por parecer monstruos con la boca en medio del pecho. Renovando en el viajero ignorante las antiguas fábulas de los acéfalos.

LA ILUSTRACIÓN EN LA CONFORMACIÓN DE LOS IMPERIOS OCCIDENTALES

Las reflexiones, sobre los *otros* como ajenos y diferentes, generadas por la aristocracia y la naciente burguesía erudita de la Ilustración,

[115] La interesante trayectoria de este poco conocido *savant* de la Ilustración, que vivió entre 1716-1796, nos da una idea de los saltos, conversiones y multiplicidad de intereses de aquella generación de hombres. Francés, alquimista, escritor y monje benedictino de la congregación de San Mauro, viajó como capellán y naturalista con Bouganville a las Malvinas entre 1762-1764. A su regreso entró en una crisis existencial que lo condujo a que fuera expulsado de la orden. Fue autor de *Histoire de un Voyage aux Isles Malouines, Fait en 1763 & 1764; avec des observations sur Le Detroit de Magellan, et sur les Patagons*. Instalado en Avignon, ingresó a la masonería y fundó los *illuminati* de Aviñon, lo que igualmente hizo en Prusia.

tuvieron al menos dos características: formaron parte de una revolución total en el pensamiento occidental en términos teológicos y filosóficos, y segundo, se revistieron de los razonamientos y métodos del nuevo, pujante e indetenible raciocinio "científico"; el nuevo dogma de la verdad.

La Ilustración fue un movimiento que, como los religiosos, también creía en la verdad absoluta. Fue una revolución en la sustitución de la verdad. Ahora la verdad no sería revelada, sería descubierta y alcanzada como fruto del valor supremo de la razón[116], de la experimentación y del empirismo. La negación de los dogmas de fe dio como fruto toda una teoría sobre la tolerancia humana como desiderátum, que en la antropología quedaría expresada en el nacimiento del relativismo teórico y por la asunción de que toda la humanidad forma parte de una misma especie con numerosas razas. Un nuevo antropocentrismo donde todas las reflexiones girarán en torno a la razón material y sensible y no de la revelación mística, la alienación a lo divino o las estructuras eclesiásticas. Ahora la fe se centraba en el ser humano pero, como veremos, no en todos los hombres. Se trató de un antropocentrismo de naturaleza esencialmente europea. Se exaltaba la creencia en las capacidades ilimitadas del hombre para lograr un progreso continuo e indefinido en todos los órdenes de lo material. La secularización fue dominando importantes segmentos del ámbito social en detrimento de la idea de Dios y de la religión. Los cenáculos de intelectuales, academias y círculos de ilustrados, con el poder de la imprenta y de la pujante burguesía, comenzaron a nutrir las librerías y bibliotecas de literatura anticlerical.

En los textos eruditos, los *otros* eran tratados con criterios fríos, como largos listados de pueblos con sus detalles físicos, idiosincrasia, costumbres, tendencias y por las razones que determinaban su grado de desarrollo. El negro esclavo, los hombres y mujeres que sostuvieron la economía de ultramar de las metrópolis gala e inglesa en las haciendas establecidas en las islas antillanas y del Caribe, ocuparon muchas páginas en la Ilustración. La *alteridad* amerindia construida por el enciclopedismo

[116] Durante la Revolución francesa incluso se rindió culto a la *«diosa Razón»*, que se asociaba con la luz y el progreso del espíritu humano.

terminó por edificarse sobre la base de las mismas ofuscaciones generadas casi tres siglos atrás.

Francia e Inglaterra adoptaron prejuicios similares a los iniciales españoles, pero ahora justificados con la pátina del cientificismo ilustrado.

En el plano de las relaciones internacionales o políticas hacia los *otros,* se fue imponiendo el pragmatismo como filosofía de acción.

El cientificismo europeo de la época se centró en establecer un paralelismo entre el mundo social y el mundo natural, sumando al universo conocido del Mediterráneo y del Oriente cercano y lejano el mundo natural del recién descubierto continente americano, completamente inédito y que requería ser explicado o, como se ha dicho, "inventado". Las limitantes medioambientales, con sus parámetros (paisajes, clima, humedad, altura, etc.), si bien constituían elementos externos a los habitantes y sus culturas, determinaban sus características. A determinados medios geográficos corresponderían determinadas sociedades con sus respectivos techos culturales, y como estaba demostrado "científicamente", no había razón para ponerlo en duda. Con los progresos teóricos del determinismo ambiental y la raciología y con la fuerza de una tecnología bélica incomparable, se consolidaron los pilares para justificar ideológica y éticamente, con criterios diferentes a los de la Edad Media, la expansión imperial moderna.

EL RACISMO COMO *ALTERIDAD* EN LA IDEOLOGÍA DE DOMINACIÓN

A decir verdad ninguno de los textos fundamentales de las religiones abrahámicas ni de otras doctrinas contienen admoniciones particulares de naturaleza racial. El *otro*, cómplice o enemigo, se singulariza por la relación habida o por haber con quien lo identifica. No obstante, la definición de una *alteridad* por la apariencia física, y sobre todo por el color de la piel, fue específica para las poblaciones negras, y se remonta a los exégetas griego-cristianos del siglo III, y posteriormente a los eruditos árabes de los siglos VIII y IX, quienes a partir del conocido mito de Cam, el hijo de Noé maldito y condenado a la esclavitud por desobediencia (Génesis 9:18-29), remarcaron que su descendencia engendró hombres y mujeres negros. Para Rucio (2004:10), el racismo en Francia se asocia con

la batalla de Poitiers, en el año 732, que salvó a la civilización occidental de las "hordas sarracenas", de lo contrario el mundo sería mahometano. Ese espíritu triunfal sobre la barbarie expresado en la *Canción de Rolando*, escrita en el siglo XII, animó el espíritu cruzado. En el siglo XIX, bajo la cobertura de las teorías científicas se llegó a justificar la inigualdad de las razas, y en particular de los negros, y se desarrolló el racismo biológico (Coqueri-Vidrocitch 2011:124). Considerados como una raza inferior, han sido secularmente víctima de todos los excesos hasta mediados del siglo XX.

Para comprender el racismo, que expresa la negación absoluta del *otro* como yo, y que no entiende de colores ni naciones, debemos establecer una clara diferencia con otros conceptos similares que surgen de los sistemas de valores y estructuras jerárquicas sociales. Para el racismo todas las culturas son la expresión directa de manifestaciones biológicas ligadas a las razas. De todas las razas, existen una o varias biológicamente más desarrolladas que, por consecuencia, son superiores a las demás y pueden expresar legítimamente su superioridad sojuzgando a los grupos inferiores, esgrimiendo argumentaciones diversas. En este sentido el racismo sería el fruto de una biologización del ámbito sociológico.

Las ideas de superioridad racial se traducen en un sentimiento delirante de pertenencia a la "raza" y, en general, en un ultranacionalismo que se puede manifestar, en las relaciones con los *otros*, como una exacerbación política de la ideología racista para emprender campañas de dominación y expansión territorial. Racismo y xenofobia, como odio y hostilidad hacia los extranjeros, suelen estar estrechamente relacionados, aunque menos que en el caso de la discriminación racial. Mientras que el racismo puede constituir una ideología de Estado como cuerpo de axiomas, conceptos y relaciones estructuradas, la xenofobia y la discriminación racial son sentimientos y actos sociales de exclusión o de inclusión, según sea, para suprimir o garantizar derechos de poblaciones etnorracialmente identificadas.

Considerado como el padre de la filosofía racista europea, el aristócrata francés Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), ante la pregunta de por qué algunas de las más importantes civilizaciones habían desaparecido, respondió que por causa del mestizaje y la degeneración racial que produjeron en Europa las invasiones griegas,

fenicias, romanas y musulmanas; solo la raza germana, la de mayor "vitalidad", presente también en la Gran Bretaña, norte de Francia y Bélgica, se mantuvo pura y ajena al drama racial que, para Gobineau, es la historia de la humanidad. La superioridad física e intelectual de la raza germánica exige la subordinación de todas las demás. Negros y amarillos son variedades inferiores de nuestra especie[117] (cf. Gobineau [1853-1855] 1967).

En respuesta a Gobineau, el haitiano Antenor Firmin (1850-1910) (Firmin [1885] 2004)[118] publicó el tratado *De l'égalité des races humaines* en el que negaba el valor del racismo como ciencia, y rehabilitaba la grandeza de la raza negra en la historia desde Egipto hasta Haití. Este precursor del antirracismo y del antiintervencionismo norteamericano en el Caribe no fue tomado en cuenta sino hasta la Segunda Guerra Mundial.

Otro teórico del racismo, Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) (cf. Chamberlain [1899] 2003) desarrolló su propia teoría racista en *Fundations of the Nineteenth Century*, una obra dedicada a poner en evidencia los aportes de los diferentes pueblos al progreso universal a través de la creatividad contenida en los caracteres biológicos raciales, y en especial de la raza aria, la que concentraba todas las cualidades humanas.

Alfred Rosenberg (1893-1946), con su obra *El mito del siglo XX*, desarrolló la idea de que la existencia se reduce a una realidad biológico-racial en la que los arios serían la expresión máxima de la vitalidad y valores de la especie humana, lo que los obliga a dominar el mundo y liquidar las razas opuestas a este designio, entre ellas, la semita, particularmente degenerada (cf. Rosenberg 1928). Para Rosenberg, pueblo y Estado constituyeron el superhombre y Dios[119].

---

[117] Comparando las razas africanas y orientales con las de Europa, evaluando y clasificando hábitos alimentarios, grados de desarrollo tecnológico y modos de vida, Gobineau concluyó que los negros africanos eran una raza netamente inferior y que la raza aria (teutónica) de Europa era definitivamente "superior".

[118] En París se hizo miembro de la Société d'Anthropologie de París. Se opuso a la presión de los EE. UU. para instalar una base en Haití, y en 1905 escribió el ensayo *M. Roosevelt, président des États-Unis et la République d'Haïti*, de gran repercusión, en el que predijo la ocupación armada de su país por los EE. UU., la cual tuvo lugar durante veinte años, entre 1914 y 1934.

[119] Alfred Rosenberg fue condenado a muerte en los Juicios de Nuremberg el 1º de octubre de 1946 y ejecutado 15 días después.

Durante toda la segunda mitad del siglo XIX, en Europa la idea de que el género humano se dividía en razas superiores e inferiores había llegado a ser una forma generalizada de pensar, herencia de lo que Mosse ([1964] 2008; [1975] 2005; 1978) calificó como "el lado oscuro" de la Ilustración. Una tipificación racial de la humanidad basada en la clasificación a los hombres por su proximidad con los ideales griegos de belleza, estereotipados en saludables o degenerados, normales o subnormales.

La innovación del racismo de los siglos XIX y XX reside en la base biológica de sus afirmaciones, adquiridas por el progreso del conocimiento en biología humana y por la experimentación con seres humanos. Hasta entonces la raciología ligaba el atraso de los pueblos a diversos factores, pero ofrecía la alternativa de una "regeneración" introduciendo factores "correctivos" bajo la tutela de protectorados o de los imperios coloniales de alguna potencia europea. En la primera mitad del XX el racismo ya no ofrecía esta alternativa, sino el sometimiento o el exterminio.

El genocidio por razones raciales (judíos, gitanos, etc.) que tuvo lugar en la Segunda Guerra Mundial, y la muerte de cerca de treinta y cinco millones de personas en cinco años de sangrientos combates entre naciones con raíces históricas comunes, produjo una crisis de conciencia que llevó a los académicos y científicos que estudiaban el ser humano a negar la existencia de las razas, creyendo así poner fin al racismo. Una buena dosis de mala conciencia, además de las inobjetables evidencias científicas contenidas en la *Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial* adoptada por la Organización de Naciones Unidas en 1965, no han logrado suprimir el racismo. De manera inevitable los grupos humanos continúan siendo diferenciados, y en esa diferenciación percolan formas subliminales de racismo, por ejemplo, en el manejo de las estadísticas de determinados grupos a fin de inferir aspectos demostrativos de inferioridad, el uso del término "étnico" con fines discriminatorios, o las políticas restrictivas o pro-activas sobre criterios "etnorraciales".

Los movimientos expansivos territoriales nacionalista y religiosos, que continúan ocurriendo en diferentes partes del mundo constituyen, según Mosse (1978), la amenaza mayor de los tiempos modernos por los componentes racistas que los acompañan.

Racismo y tendencias racistas allende Occidente Algunos ejemplos

El racismo, de manera explícita o tangencial, forma parte de todas las ideologías expansionistas. Según Arendt ([1951] 2008:221), el componente ideológico más poderoso en todas las políticas imperialistas durante el siglo XIX y comienzos del XX. Fuera del continente europeo y los EE. UU., el racismo también estuvo presente para legitimar planes expansionistas geopolíticos y económicos de países alejados de la influencia cultural occidental. Tal y como fue el caso de la invasión de Japón, el Imperio del Sol Naciente, a China y Corea, o dentro de la matriz europea, el antisemitismo ruso y los intentos abortados en los años 30 de llevar adelante planes eugenésicos; así como las políticas australianas para impedir la inmigración asiática y reconocer los derechos ancestrales de sus pobladores, y lo que significó el *apartheid* sudafricano.

El Imperio japonés representó el único expansionismo político en el siglo XX llevado adelante por una potencia no occidental (Souyri 2003:543). La ocupación japonesa de Corea, entre 1910 y 1945, estuvo determinada, como casi todos los movimientos expansionistas imperiales, por razones económicas y en el caso de Japón por la escasez de tierras en las islas para mantener el desarrollo del país. Corea significaba tierras para los agricultores, y costas para sus pescadores. Mayores cosechas y capturas con destino a la metrópolis, naturalmente en detrimento de los coreanos, que padecieron serias dificultades alimentarias que obligaron a miles de trabajadores coreanos a emigrar a Manchuria o Japón sin que en general mejoraran sus condiciones. Maltratados por los políticos y funcionarios japoneses debido a su origen, y utilizando los criterios de los códigos guerreros para legitimar su inferioridad étnica, Japón cometió con los coreanos numerosas crueldades, incluso eliminaciones masivas. Las relaciones de anexión, ocupación, colonización y asimilación ocurrieron dentro del marco de las tributaciones que desde siglos atrás regían las relaciones internacionales en el Lejano Oriente. La "japonización" de sus colonias se hizo adoptando las configuraciones políticas europeas, lo que supuso, según Souyri (*ibidem*:562), la descalificación sistemática del *otro*, obligándolo a tener que aceptar la tutela de los vencedores como único medio para elevar sus niveles de vida, y el desarrollo en los colonos de

un fuerte sentimiento de superioridad racial. La ley colonial japonesa impuso en las escuelas coreanas el idioma, la vestimenta, los nombres, las costumbres y hasta las artes marciales japonesas. Los movimientos anticoloniales fueron reprimidos brutalmente, lo que solo logró fortalecer el sentimiento de identidad nacional y el patriotismo de los coreanos, que desde Shanghai comenzaron a organizar la lucha armada contra las fuerzas coloniales japonesas establecidas en Manchuko, Estado títere creado por Japón en 1932 en la provincia china de Manchuria[120].

Para comprender las razones de la aventura colonial japonesa en Manchuria sería bueno recordar que a finales de la Primera Guerra Mundial el mundo vivió un resurgimiento sorprendente de movimientos socialistas, liberales y comunistas, que alcanzaron a Japón. En 1924 se legalizaron los partidos políticos y el sufragio universal, pero la joven democracia japonesa quedó prontamente desprestigiada por las denuncias de corrupción de sus políticos. A pesar de los aportes de su colonia coreana, la calidad de vida de la ciudadanía comenzó a deteriorarse. La economía se mostró incapaz de sostener el crecimiento poblacional del país. Ante el desempleo y la crisis general surgieron movimientos sindicales, grupos políticos de izquierda y partidos nacionalistas y militaristas como el de Ikki Kita, una singular combinación de socialismo con imperialismo. En lo interno, el Ikki Kita proponía eliminar la distancia entre el pueblo y el emperador y sustituir las instituciones democráticas por una dictadura, para erradicar la corrupción. En lo internacional, defendía la participación de Japón en la independencia de las naciones asiáticas y propiciaba el establecimiento de un sistema feudal mundial con Japón como epicentro. El discurso nacionalista de Ikki Kita llevó a miles de jóvenes a alistarse en el ejército. Con la visión puesta en la expansión territorial, la oficialidad joven se lanzó en 1928 a la invasión

[120] Con la derrota de Japón en 1945, Corea pasó a una fase neocolonial. Las fuerzas soviéticas penetraron por Manchuria y tomaron el control de las provincias japonesas. EE. UU., temeroso de que toda la península pasara a ser controladas por las fuerzas comunistas, apoyó al líder nacionalista Syngman Rhee, favorable a una división del país, antes que ver una Corea comunista unida. En 1948 se celebraron elecciones y los representantes electos redactaron una nueva Constitución que dio nacimiento a la República de Corea, al sur del paralelo 38. El norte se convirtió en la República Popular Democrática de Corea bajo el mandato de Kim Il Sung.

de Manchuria, desobedeciendo al gobierno de Tokio[121] y tomando como excusa el incidente de Mukden[122].

Sobre el racismo del ultranacionalismo imperial nipón son conocidos los experimentos con prisioneros por parte del llamado "Escuadron 731" en Manchuko. Este programa encubierto, conocido oficialmente como "Laboratorio de Investigación y Prevención Epidémica del Ministerio Político Kempeitai", creado como una sección político-ideológica del ejército Kōdōha para contrarrestar la influencia de los enemigos, se transformó en un equivalente del *Schutzstaffel* nazi (SS). Sobre la base de la supremacía racial, el "Escuadrón 731" causó, entre 1937-1945, cerca de 200.000 víctimas, según algunos cálculos, entre experimentos humanos y uso de armas químicas[123]. Otro episodio atroz al que lleva la visión de superioridad y el menosprecio por el *otro* fue el genocidio de Nankín, cometido por el ejército japonés en 1937 y que supuso el exterminio de casi 300.000 personas entre militares y civiles.

Desde la Rusia zarista hasta la Rusia actual, pasando por la era soviética, el antisemitismo ha sido una constante en una parte de la población de un país con un arraigado sustrato religioso cristiano-ortodoxo que el Estado soviético marxista-leninista no logró erradicar. La población judía, víctima tradicional de los pogromos en el período zarista[124], y de otras

---

[121] Después de la guerra ruso-japonesa, Japón hizo en Manchuria grandes inversiones que eran aprovechadas por comerciantes de diferentes nacionalidades, razón por la que los líderes del Ejército Guandong, rama ultranacionalista de las fuerzas armadas japonesas, decidió invadir y crear un Estado manchú semiautónomo que proporcionara nuevas tierras a Japón y aliviara sus problemas de sobrepoblación. El éxito de las tropas nacionalistas en Manchuria dejó la metrópoli en manos de las facciones militares, en quienes el pueblo había volcado todas sus esperanzas para acabar con la pobreza. Los dos grupos militares más importantes en pugna debilitaron completamente el gobierno civil, incapaz de imponer sus políticas.

[122] Ante la negativa del emperador y del ministro de la Guerra a respaldar los planes del ejército Guandong, sus oficiales decidieron provocar un incidente internacional. El 18 de septiembre de 1931 dinamitaron sus propias vías férreas para inculpar a los chinos. Ese fue el pretexto para ocupar Mukden. El acontecimiento sorprendió al mundo y al mismo Gobierno japonés, que no lo había autorizado. Tokio ordenó suspender el avance por Manchuria, pero el ejército decidió continuar hasta hacerse con el control total de la región.

[123] Al finalizar la guerra, muchos de los científicos que trabajaban en el "Escuadrón 731" fueron amnistiados y continuaron trabajando para el ejército de los EE. UU.

[124] Inculpados por el asesinato del zar Alejandro II en 1881, las comunidades judías fueron objeto de una oleada de violencia. A estos actos antisemitas se sumaron otras algaradas racistas

exacciones, abrazó con ilusión y grandes expectativas el advenimiento de la revolución soviética, con la que esperaba lograr el reconocimiento de sus derechos e igualdad de oportunidades. Una lucha en la que muchos judíos participaron como combatientes de primera línea. Tristemente, la judeofobia siguió viva. León Trotski, que era de origen judío y declarado ateo, ocupó un puesto preeminente en las filas del Estado de los Soviets. Muchos otros teóricos del comunismo, como Proudhon, Fourier, Rosa Luxemburgo y el mismo Marx, todos de origen judío, llegaron a sostener ideas claramente antisemitas a partir de una visión muy restringida[125] y privilegiando el discurso ideológico revolucionario. No obstante las frecuentes expresiones de desprecio por parte de los padres fundadores del anarcosindicalismo y del comunismo respecto a los judíos, Lenin y los bolcheviques en 1918 condenaron los pogromos y el antisemitismo. La colectividad judía consideraba que adaptándose a la nueva moral obtendrían la seguridad anhelada. Sin embargo, el cuestionamiento de la religión por parte del nuevo Estado ateo hizo que en 1919 se produjera una ola de represión contra quienes continuaban practicando su fe y se negaban a perder su identidad religiosa.

A la muerte de Lenin, Joseph Stalin asumió la conducción del Partido Comunista de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), volviendo a poner a la población judía en el ojo del huracán. Para Stalin los revolucionarios judíos no eran una expresión auténticamente revolucionaria rusa. Durante la Segunda Guerra Mundial, para no emplear la palabra *antisemita*, tan vinculada al régimen nacional-socialista, surgieron eufemismos como "burgueses cosmopolitas", con el que se recalcaba el desarraigo de este grupo humano respecto a lo nacional. Como manifestación de ese antisemitismo ampliamente extendido en la sociedad

premeditadas entre 1903 y 1906. Durante la Revolución de 1917 y la guerra civil rusa entre 1918 y 1921, fueron perseguidos como acaudalados burgueses por el Ejército Rojo, y por revolucionarios, por el Ejército Blanco.

[125] "¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta. ¿Cuál es el culto practicado por el *judío*? La usura. ¿Cuál su dios secular? El dinero" (Marx [1843] 1999-2010:56-71). En CEME. Archivo Chile web del Centro de Estudios Miguel Enríquez. Consultado en septiembre 2012. www.archivochile.com. Al abordar el tema del "problema judío en Francia", Proudhom los califica de intermediarios fraudulentos y parasitarios. El principio del mal encarnado en la raza de Sem. Y Bakunín los asoció con la usura.

rusa, Stalin persiguió a muerte a su adversario el judío Lev Davidovitch Bronstein, mejor conocido como Trotski. A inicios de 1953 se inició un proceso conocido como la "Cuestión de los médicos" para castigar a los culpables de una supuesta conspiración para asesinar a altos dirigentes soviéticos, que habría sido dirigida por un grupo de prestigiosos médicos de mayoría judía. La muerte de Stalin en marzo de ese mismo año puso en evidencia que se trató de una farsa planificada por él para realizar una purga dentro de los funcionarios del régimen.

La constitución del Estado de Israel en 1948 abrió la posibilidad de un alineamiento político con la URSS basado en el odio común hacia el nazismo y en la oposición de la Gran Bretaña a las aspiraciones sionistas. El enfriamiento de las relaciones entre la URSS e Israel en 1950 llevó a Stalin a arrestar a los intelectuales del Comité Judío Anti-Fascista. Aunque oficialmente prohibido, entre 1952 y el fin del "complot de los médicos asesinos" el antisemitismo comenzó a expresarse de forma cada vez más agresiva en la prensa y en las declaraciones políticas soviéticas.

Durante el estalinismo, el campo científico soviético tampoco fue ajeno a la orientación ideológica totalitaria y al modernismo con pretensiones universales. El caso del científico genetista estadounidense Hermann Joseph Muller (1890-1967), Nobel de Medicina en 1946[126], es el mejor ejemplo.

Como Lysenko, Muller defendió la nueva genética mendeliana y la aplicación de la dialéctica marxista a la biología. Muller fue un eugenista que creía que los gobiernos debían dirigir la selección sexual humana, separando los individuos de mayor calidad de los que debían ser condenados a su extinción. La URSS revolucionaria era el lugar y el momento ideal para llevar adelante sus experimentos para mejorar la especie humana. Solo en Rusia habían desaparecido las barreras de clase. Sostuvo que la inseminación artificial entre los soviéticos podía asegurar el triunfo mundial del socialismo. En 1936 le envió a Stalin un ejemplar de su libro *Out of the night. A biologist view of the future* (Muller 1936) en

[126] Perseguido en su país por sus ideas, en 1932 se trasladó a Berlín. Con la llegada de los nazis al poder se trasladó a Rusia y aceptó presidir el Instituto de Genética de Leningrado.

el que defendía la eugenesia[127]. Por fortuna no hubo respuesta favorable; "eugenesia" era sinónimo de racismo y en un país multinacional como la URSS representaba la liquidación de numerosos grupos.

En contradicción con las bases doctrinarias del internacionalismo proletario, en la URSS el racismo estuvo prohibido y severamente sancionado como una actitud contrarrevolucionaria. Por esta razón, hacia los años 20 y 30 del siglo XX, cerca de 40.000 estadounidenses de ascendencia africana emigraron a la URSS buscando escapar de la discrimación racial. Durante el período soviético, la famosa universidad Patrik Lumumba albergó una numerosa población de estudiantes africanos que formaron matrimonios mixtos y dieron nacimiento a los primeros niños ruso-africanos[128]. En la actualidad, con el derrumbe del régimen soviético, han vuelto a florecer el nacionalismo, la religión, los valores tradicionales precomunistas, y son frecuentes las expresiones cotidianas de xenofobia o racismo declarado.

A miles de kilómetros, en el continente australiano, hasta mediados del siglo XX los gobiernos y partidos políticos de composición anglo-europea desplegaron una política oficial, basada en el Acta de Restricciones de Inmigración, que contemplaba la exclusión de personas "no blancas"[129], particularmente chinos. Los melanesios, incorporados

---

[127] La era soviética fue la época gloriosa del mendelismo y de la eugenesia. En el I Plan Quinquenal, el genetista Alexander S. Serebrobski trató de llevar a la práctica un programa de inseminación artificial. Cuando Muller llegó a la URSS los mendelistas estaban de retirada. Serebrobvski fue duramente criticado. A pesar de su fracaso al querer implantar la eugenesia en la URSS, los mendelistas lograron reunificarse años después en el Instituto de Genética Máximo Gorki. El mal cartel de la eugenesia en un país multiétnico como la URSS llevó al cierre del instituto y a la supresión de todo ensayo e investigación en ese dominio. El libro de Muller *Out of the night* fue también censurado y retirado de la venta al público. En 1937, este polémico sujeto se trasladó a España como miembro de las Brigadas Internacionales para prestar sus servicios médicos en el ejército republicano. Desilusionado, terminó militando en el anticomunismo más radical. Sus investigaciones en el campo de los efectos de la radiación en los genes humanos le llevaron a hacerse merecedor del Nóbel de Medicina en 1946. Nunca abandonó sus ideas eugenistas, que en el mundo científico occidental no fueron óbice para que obtuviera más reconocimientos.

[128] El poeta Alexander Pushkin era bisnieto de un africano traído a San Petersburgo bajo el reinado de Pedro el Grande, a principios del siglo XVIII.

[129] El origen de esta política racial se remonta a 1850 cuando la fiebre del oro atrajo a numerosos chinos, y los hacendados del azúcar reclutaron a peones melanesios Los trabajadores

al trabajo de las haciendas en condiciones de semiesclavitud y bajo el argumento de la incapacidad racial de los europeos para trabajar en el trópico en comparación con la fuerza bruta de los nativos del Pacífico, sufrieron una deportación masiva. Posteriormente se abrió la inmigración de mano de obra para el campo, únicamente blanca, bajo el lema de hacer lo necesario para asegurar una Australia libre de la influencia degradante de las razas inferiores (Davidson 2003). No deja de ser una paradoja que un país creado por inmigrantes forzados, en gran medida la escoria de la Gran Bretaña, instaurase una política racista y de discriminación. Una política de pureza racial de la que los nativos permanecieron segregados. A partir de 1950 la política australiana comenzó a cambiar, en un significativo esfuerzo por superar las restricciones raciales. El año 1973 marcó el final oficial de la Australia Blanca (cf. Morales Solís 2010) a pesar de que episódicamente ocurren brotes xenofóbicos.

La población nativa, reducida a su mínima expresión desde la invasión colonial en 1788, continúa siendo expoliada con medidas legislativas de corte racista, como la dictada en el Parlamento para despojar de contenido la Ley de Título Nativo, lo que privó a los aborígenes de los derechos que les habían sido otorgados en materia de titularidad de tierras. Los argumentos jurídicos de las autoridades australianas no difirieron mucho de los esgrimidos para justificar el *apartheid*. A partir de la consideración de que Australia era *terra nullius* inhabitada para el momento de la conquista británica, sus ocupantes no tenían el rango de seres humanos civilizados, en consecuencia el estatus jurídico que se les acordó fue el de extranjeros viviendo en territorio británico (Davidson 2003: 109). En la actualidad continúa siendo el grupo humano más desfavorecido en todos los aspectos sociales, económicos, sanitarios y educativos. Fracasado el proyecto de destrucción total de las culturas aborígenes, los nativos australianos han construido su identidad sobre esa destrucción inconclusa (*ibidem*:92). Como el colofón de un resignado guión repetido en otros continentes, incapaces de celebrar su victoria, los aborígenes conmemoran su supervivencia.

---

anglosajones protestaron porque la presencia de esos extranjeros hacía bajar los costos de mano de obra.

En el continente africano se produjo el más ominoso sistema de segregación racial de la era moderna. Como concepto e ideología, el *apartheid* ("separación" en lengua afrikáans) apareció tardíamente y como parte de la política del HNP (Herenigde Nasionale Party, Partido Nacional Reunificado) (M'Bokolo 2003b: 627). Un sistema de exclusión de base racial, de matriz anglosajona, vigente hasta 1992 y que adquirió forma jurídica en 1948, para preservar la seguridad de la raza blanca y de la civilización cristiana. Implantado por los colonizadores holandeses *boers* (paisanos) y *trekboers* (trashumantes de ganado) y continuado por los ingleses, el *apartheid* representó la división por razas de los grupos humanos que ocupaban el espacio geográfico de Sudáfrica y Namibia, bajo la hegemonía absoluta de la raza blanca. Cada individuo segregado tenía asignada un determinado lugar donde vivir, permanecer o del cual ser propietario.

El artificio legal empleado por los defensores del *apartheid* fue que Sudáfrica era *terra nullius* y que, en consecuencia, los negros no eran ciudadanos sudafricanos, sino de otros Estados independientes. El Gobierno sudafricano creó diez estados autónomos (*bantustanes*) para la población negra, que representaba el 80% de la población sudafricana, y la forzó a ubicarse en esos espacios[130]. La población perdió la

[130] El caso más conocido fue la reubicación, de 60.000 habitantes de Johannesburg a una zona llamada Soweto. En 1955 la ANC y otras agrupaciones hicieron pública la Proclama de Libertad, que contemplaba la creación de un Estado libre de toda discriminación racial. Pocos años después un sector de la ANC formó el Partido del Congreso Africano (ACP), que organizó las protestas de repudio a las leyes del *apartheid*. En marzo de 1960 la policía abrió fuego contra los manifestantes matando a 69 personas e hiriendo a cerca de 200. Tanto la ANC como el ACP fueron ilegalizados. La protesta pacífica se tornó violenta. Sus líderes y miles de militantes terminaron apresados y condenados. Las huelgas y los movimientos de estudiantes jugaron un papel decisivo en las acciones de los 70. La obligatoriedad de enseñar la lengua afrikáans generó un estado de rebeldía general que se saldó con la muerte, en junio de 1976, de 152 niños por disparos de la policía. Este terrible incidente encendió la violencia y el conflicto se internacionalizó, enfrentando los intereses de las dos grandes potencias de la Guerra Fría y sus aliados. La guerrilla independentista de Namibia (SWAPO), que actuaba desde Zambia y Angola con el apoyo de la URSS y Cuba, frenó el avance sudafricano. El anticomunismo de Pretoria la trasformó en el mejor aliado de la comunidad internacional aliada a Occidente, de quienes recibió todo tipo de ayuda. En plena Guerra Fría, EE. UU. se encargó de acallar las protestas contra el inicio del programa nuclear sudafricano iniciado en 1977 (cf Londoño, 1993. *La Sudáfrica del apartheid: el mundo en un solo país*. Bogotá:

ciudadanía sudafricana y paso a ser "transeúnte" o "temporal", provista de un pasaporte especial para poder circular por su tierra nativa. La economía implantada por los colonos reposaba sobre dos capitalismos diferentes, el minero y el latifundista, pero con idénticos efectos para las poblaciones negras: expropiaciones forzadas y control de mano de obra en condiciones de semiesclavitud (*ibidem*:631).

En 1990 las presiones internacionales e internas llevaron al Gobierno a iniciar un programa de eliminación de las leyes raciales y contra los partidos políticos, que terminó por conducir al triunfo electoral del Congreso Nacional Africano (la ANC) en las primeras elecciones donde la población negra pudo ejercer el derecho al voto. A pesar de ello, nos recuerda M'Bokolo (*ibidem*:639), las estructuras económicas dependientes permanecen intactas[131], lo que hace que a comienzos del siglo XXI, aunque sin *apartheid*, las viejas heridas sigan abiertas y la nueva democracia de Sudáfrica continúe siendo frágil.

RACISMO, IMPERIALISMO Y COLONIALISMO

Como hemos visto sumariamente, el discurso racista no es exclusivo del occidente europeo cristiano, ni tampoco el fenómeno del imperialismo y del colonialismo. No obstante, las formas de imperialismo moderno más extendidas, las que llegaron a dominar poco más del 80% de la superficie terrestre, sí fueron obra de la Europa de matriz cristiana que se extiende desde sus costas más occidentales hasta el río Moscova, epicentro del imperio ruso-soviético. Todo el mundo no europeo o privado de su esencia histórica se transformó en materia etnológica (Djaït 1990:42) y en todas las empresas imperialistas fenecidas o languidecentes la *otredad* como negación, y el racismo como ideología, representan una constante.

Para más luces sobre lo dicho deberíamos trazar la evolución de las ideas racistas desde el descubrimiento, encuentro, desencuentro, o

Universidad Externado de Colombia. Louw, P. 2004. *The rise, fall, and legacy of apartheid*. Greenwood Publishing Group).

[131] En agosto de 2012, en Marikana, se produjo una masacre de obreros en las minas de diamantes de la multinacional inglesa que monopoliza esa actividad.

como se le quiera llamar, del Nuevo Mundo por parte de uno de los países del Viejo Mundo. La influencia que tuvo ese inesperado hallazgo repercutió tres siglos después en la raciología de la Ilustración y en su consolidación posterior como racismo en las ideologías imperialistas de los cinco países emblemáticos de la expansión europea de los siglos XIX y XX: Inglaterra, Francia, Bélgica, Alemania y Holanda.

Hasta finales del XIX las ideas racistas y deterministas formaban parte de las opiniones libres sin llegar a ser ideologías en el sentido de conformar sistemas de conceptos teóricamente estructurados, capaces de convocar la voluntad de grandes mayorías y orientarlas hacia acciones políticas concretas.

Los racismos europeos (Francia, Alemania e Inglaterra) hacia una ideología del imperialismo

Aunque la conquista española del continente americano representó, como dice Poloni-Simard (2003:237), el evento que hizo bascular definitivamente el epicentro del mundo hacia el lado europeo, no la inscribiremos como una ideología imperial por cuanto creemos que su originalidad consistió justamente en carecer de una ideología racista e imperialista. El *otro* americano, el amerindio, era jurídicamente definido como miembro del régimen metropolitano, con obligaciones, derechos y autoridades naturales, aunque perteneciente a una "raza" en el sentido de adscripción a una nación indígena (*ibidem*:242).

Las teorías que sostenían la fuerza como puntal de la razón evolucionaron hasta captar el interés de las ciencias naturales, que no tardarían en formular "leyes" sobre la supremacía de los más puros. Hasta la historia se hizo "ciencia natural" y adquirió rango científico. De allí Gobineau y su doctrina sobre la decadencia de las razas y el derrumbe de las civilizaciones. Esas teorías, ampliamente aceptadas en el siglo XIX, produjeron la idea fija de la "supervivencia de los más fuertes" (Arendt [1951] 2008:23). Por otro lado, las teorías poligenistas negadoras del monogenismo de las Sagradas Escrituras significaron, en el plano de las razas, que estas no guardaban relación entre ellas, destruyendo la idea de la Ley Natural que unía a todos los pueblos y razas del mundo.

La ciencia demostraba que el hombre estaba emparentado con los animales, y las razas inferiores sugerían claramente que las distancias con el mundo animal eran graduales. Hombres y bestias, como todos los seres vivientes, sosteniendo una lucha permanente por la existencia. Desde el punto de vista antropológico, el darwinismo aportó herramientas que fueron utilizadas para la dominación tanto racial como clasista y alentaron el nacimiento de la eugenesia. El sacrosanto principio de la herencia genética ha conducido, según Arendt (*ibidem*:243), tanto al pacifismo y cosmopolitismo como a las formas más extremas de imperialismo.

El pensamiento racista caló de manera distinta en cada uno de los países donde hizo cuna. En Alemania las primeras semillas se plantaron durante las guerras napoleónicas y en Inglaterra durante la Revolución francesa. Arendt (*ibidem*:240) anotó que el racismo inglés y el alemán compartieron numerosas semejanzas, a diferencia del que emergió en Francia. Tales semejanzas procedieron del hecho de que ambos países venían de derrotar a los ejércitos franceses y expresaban una aversión hacia las ideas revolucionarias de *Liberté-Egalité-Fraternité*, ajenas a sus tradiciones nacionales. Para la sociedad inglesa, la desigualdad representaba la base de su solidez. Los conservadores y aristócratas del siglo XIX sostenían que la desigualdad expresaba mejor que nada el carácter de la nación. Por tal razón el racismo pudo desarrollarse hasta fines de ese siglo como expresión de lo nacional. Los argumentos del filósofo inglés Edmund Burke (1790 en Arendt *ibidem*) contra los principios abstractos de la Revolución francesa se resumen en esta cita:

> "Ha sido política uniforme de nuestra constitución afirmar y asegurar nuestras libertades como una *herencia transmitida* por nuestros antepasados y que tiene que ser legada a nuestra posteridad; como una propiedad especialmente perteneciente al pueblo de este reino, sin referencia alguna a ningún otro derecho más general o anterior".

Es difícil imaginar un texto más británico y claro para entender cómo los conceptos de herencia y tradición, lejos de ser un lastre, representaban para ese aristócrata la verdadera naturaleza de la libertad y la base ideológica de un sentimiento racial asociado a la nacionalidad. El poligenismo y el darwinismo dejaron una fuerte influencia en el

pensamiento inglés, uniendo las ideas de herencia y evolución. La aristocracia representaba el resultado natural de la selección natural, del linaje puro. La extensión del cientificismo biologista a todos los aspectos de la vida política y social a finales del siglo XIX generó numerosas controversias. La clase media deseaba que los científicos demostraran que los hombres más brillantes, y no necesariamente los aristócratas, constituían la personificación del "genio de la raza" (Arendt *ibidem*:245). El inglés se consideraba la expresión más acabada de la perfección humana, y su historia el modelo perfecto de evolución. De allí a arrogarse el título de gerentes del mundo solo medió un paso. Aun cuando el colonialismo inglés no llegó a encarnar los peligros de los "idearios nacionales"[132], dejó su marca particular en los temas de la nacionalidad de los colonos y mestizos como ciudadanos de diferentes "clases". La incontestable fe de los ingleses en su superioridad y poderío quedó manifestada en las palabras de Benjamín Disraeli (1804-1881)[133]:

> "Deberíamos ejercer influencia y poder en Asia; y en consecuencia en Europa occidental […] Pero si Europa por su miopía cae en un estado de inferioridad y postración, para Inglaterra seguirá existiendo un ilustre futuro […] Porque Inglaterra ya no es una simple potencia europea […] es realmente una potencia más asiática que europea" (en Monnypenny & Buckle 1929).

En Alemania, el pensamiento racial nació entre los intelectuales de la clase media y como legado del pangermanismo y no de la nobleza. Surgió como un deseo porque las excelencias de las élites permearan todos los estratos de la sociedad para nutrirlos de un sentimiento genuinamente

[132] Recordemos que durante el franquismo el "Ideario Nacional" contemplaba la descabellada idea de la reconquista de América.

[133] Descendiente de una familia sefardí de origen italiano expulsada de España en 1492, a los 13 años de edad fue bautizado en la Iglesia anglicana. Lord Beaconsfield ejerció dos veces como primer ministro del Reino Unido y tres como ministro de Hacienda. Sus políticas estuvieron orientadas a la consolidación y extensión del Imperio británico. Realizó la anexión de las islas Fidji, se hizo del control sobre el Canal de Suez, coronó a la reina Victoria I como emperatriz de la India, sostuvo las Guerras Coloniales en Afganistán *y* Sudáfrica, y puso freno al expansionismo imperial ruso y al Imperio otomano.

nacional. Como reacción a la obra de Spengler *La decadencia de Occidente*[134], en el período anterior al nazismo la base hereditaria permitió formulaciones que transformaban al hombre en Dios, y para garantizar vida eterna a la civilización occidental la eugenesia pasó de una necesidad natural a ser una herramienta para acelerar el proceso civilizatorio.

Aunque el blanco de las políticas raciales del nazismo era el mundo no ario, fueron los pueblos judío y rom, los únicos europeos no nacionales, los más amenazados con el colapso de las naciones-Estado. ¿Cuáles fueron las razones populares del odio hacia el pueblo judío? El mayor, y no pequeño pecado a ojos de sus enemigos, fueron sus íntimas relaciones tradicionales con el poder y su secular distanciamiento con el resto de la sociedad alemana, aislados en sus círculos familiares. El pueblo siempre los identificó con el poder y los hizo sospechosos de conspirar para destruir todas las estructuras sociales y mantener una dominación económica tras bastidores. Por su parte Hitler veía en el judaísmo internacional una amenaza bicéfala: por un lado como adelantados del capitalismo internacional y por el otro como la encarnación visible del liderazgo bolchevique (Larralde 2009:129). Ambos, peligros mortales para la expansión de la grandeza aria inspirada en la mitología teutona y nórdica. El *Volk*, esa definición del "nosotros" alemán, llevó a la descalificación y deshumanización del *otro*, cosificado como un ser despreciable, que rompió todo freno o precepto moral y ético respecto a su trato (*ibidem*:202).

En Francia el racismo no pasó de ser un pensamiento de la aristocracia, su enquistamiento en las clases medias, obrera e intelectual se tradujo en pequeños movimientos y organizaciones políticas sin la pretensión de erigirse por encima de todos los otros partidos políticos y sin ambiciones de poder ni de cambio revolucionario de la sociedad. Una especie de fascismo con una ideología *fuzzy*[135] (cf. Eco 1988:42).

[134] Cf. Spengler, O. 1998. *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa Libros.

[135] Término que en lógica se utiliza para calificar conjuntos difusos, imprecisos o confusos y desenfocados.

LA IDEOLOGÍA DEL IMPERIALISMO COLONIALISTA

Asumimos la ideología, en su sentido más amplio, como el *corpus* de credos que sirven, social y políticamente, para intereses y fines particulares, de grupos o Estados (Dijk 2006:15). Visto así, englobamos por igual lo que podría ser la visión marxista como la liberal capitalista. En suma, son ideológicas todas las argumentaciones que en forma de doctrinas, programas, tesis o teorías son empleadas para legitimar el poder, reproducir socialmente los mecanismos de dominación y eventualmente justificar desigualdades como el racismo. A los efectos del tema de la ideología en los imperialismos, nos limitaremos a verla solo como instrumento de dominación capaz de contraponerse a otras formas ideológicas que llamamos de resistencia (*ibidem*:25). La ideología imperialista será una ideología dominadora que en su afán legitimador ofrece a las clases dominantes (económicas o burocráticas) las bases de las representaciones sociales, valores y fundamentos para la acción colonial.

La ideología colonialista reproduce los mecanismos que permiten perpetuar la situación de dependencia del colonizado cuando se le asigna un papel determinado en la división mundial de la producción y mercado. Los productos "civilizadores" del colonialista, nos recuerda Sartre (1965:24) refiriéndose a presencia francesa en el Magreb, son utilizados para perpetuar su dependencia y subordinación. El colonialismo conserva entre los "indígenas" las estructuras sociales nativas y separa a los individuos de sus colectividades para sumirlos en la soledad del individualismo liberal, impidiendo el nacimiento de un proletariado (*ibidem*). El colonialismo se destruye a sí mismo cuando las colonias cuestan más de lo que rinden.

A partir de la Segunda Guerra Mundial la denominación *imperialismo* hace referencia a las dos potencias opuestas en la Guerra Fría, (EE. UU. y la URSS) y que continuaron manteniendo su dominación política e ideológica mediante mecanismos directos de ocupación militar, o a través de otros más sofisticados que perpetúan la relación metrópolis-periferia, como los financieros, tecnológicos, empresariales, industriales y culturales[136].

[136] El más reciente imperialismo económico y comercial, el chino, salvando las distancias nos recuerda las razones del expansionismo europeo del siglo XIX. Los excedentes de capitales

No obstante, de manera general cuando hablamos de imperialismos hablamos de la expansión económica y territorial europea que tuvo lugar desde mediados del siglo XVIII en África, Asia, Medio Oriente y Pacífico, en una carrera despiadada por garantizarse las materias primas que demandaba la revolución industrial y el Leviathan del progreso, y que continúa a pesar de la las masivas descolonizaciones de los años 70 del siglo XX.

Dos ideologías imperialistas, para diferenciar el nosotros de los *otros,* llegaron a ser doctrinas de Estado: la que sostenía la tesis del enfrentamiento natural entre razas como motor de la historia y la que interpreta la historia como la lucha económica de clases (Arendt [1951] 2008:222).

El imperialismo inglés y el alemán representaron claros ejemplos de las doctrinas basadas en la herencia y la raza (cf. Dilke [1869] 2009).

La búsqueda de nuevos mercados y materias primas hizo que la política exterior de los países imperialistas adquiriera rango autonómico, poniendo en cuestión muchos de los principios del liberalismo económico clásico. La relación entre las naciones terminó por basarse en las nuevas teorías en boga sobre la naturaleza humana y en la creencia en el destino universal de los pueblos civilizados. Las naciones forjadas por las razas superiores debían llevar el progreso a las regiones más atrasadas del planeta aun a costa de avasallar a sus habitantes y conquistar sus tierras. Este y no otro fue el argumento ético justificador del imperialismo. Los británicos, como raza superior, tenían el deber de hacer llegar su acción benefactora y civilizadora a los pueblos. El imperialismo, concluye tajante Arendt ([1951] 2008:249), habría necesitado inventar el racismo como única explicación posible y excusa por sus desmanes. Según Hardt & Negri (2002:189) el pensamiento que sostiene el modelo imperial es pragmático, mientras que la legitimación de la dominación es ideológica.

---

acumulados han llevado a China a ofrecer a los Estados africanos enormes préstamos y grandes inversiones en infraestructura en condiciones incomparables en términos financieros y crediticios. La compra de deuda soberana de países europeos con dificultades en sus balanzas de pagos, la adquisición de grandes empresas y de instalaciones portuarias constituyen otra manera de drenar esos capitales acumulados, encontrar nuevos mercados para mantener sus tasas de crecimiento y aliviar las presiones demográficas de los estratos profesionales.

Los imperialismos continentales

La expansión imperialista de Europa con la anexión de colonias en ultramar llevó a los países europeos del centro y este, imposibilitados de encarar la aventura ultramarina, a plantarse la posibilidad de esparcirse en el mismo continente (*ibidem*:294).

Los dos imperialismos continentales más relevantes fueron el nazismo, de breve y sangrienta vida, basado en la ideología del enfrentamiento de razas, y el ruso del siglo XIX, con su intervalo bolchevique basado en la ideología de la lucha de clases. Entre 1871 y 1918 Alemania administró algunas colonias en África, Oceanía y Asia que perdió por imposiciones del Tratado de Versalles[137]. Por su parte, Rusia ya era un imperio para el que la tierra contigua presentaba el medio más idóneo para continuar expandiéndose.

Frente al imperialismo cosmopolita emergió el imperialismo continental, con una base arraigada en los conceptos de raza y tradición que absorbieron el fervor de las grandes mayorías. Imperialismos nacidos en el concepto de patria y desarrollados a partir del Estado nacional, sin las forzosas fracturas que genera el imperio colonial ultramarino, sino agrandándose territorialmente siempre en torno a su núcleo primigenio.

A diferencia del imperialismo de ultramar, con fuerte motivación económico-comercial, que preservó las instituciones de la nación Estado, los imperialismos continentales fueron hostiles a las instituciones e inclinados a la retórica revolucionaria y el protagonismo político de la población.

El nazismo nació, a decir del propio Hitler ([1925] 2003), de su visión del pangermanismo del siglo XIX. Durante la mayor parte de su historia, los germanos permanecieron desunidos. Los nuevos nacionalistas, jóvenes procedentes de Prusia Oriental, bajo el mandato de Otto von Bismarck encauzaron el nacionalismo moderno hacia la unidad en un solo Estado de todos los pueblos germanohablantes. El pangermanismo se percató de las posibilidades del antisemitismo como recurso

[137] Por mandato de la Sociedad de Naciones el 28 de junio de 1919, todas las colonias alemanas fueron repartidas entre Francia, Bélgica, Unión Sudafricana, Reino Unido, Japón, Portugal, Nueva Zelanda y Australia.

frente al Estado para forzar la dirección de su política e incluso quebrar su estructura. La fácil identificación de los judíos con la monarquía de los Habsburgo los transformaba en un objetivo claro. El Imperio alemán (Segundo Reich) se creó en 1871 después de la proclamación de Guillermo I como cabeza de la unión. Para Arendt ([1951] 2008:313), lo que determinó que los judíos entraran en la vorágine de las ideologías raciales de los panmovimientos fue que la condición de "elegidos" enunciados en las proclamas racistas chocaba frontalmente con esa misma reivindicación milenaria judía. A partir de esta imposibilidad, Arendt estableció ciertas analogías entre el pangermanismo y el judaísmo. Ambos dividieron el mundo en mitades. Una dicotomía que requería el exterminio de quienes como competidores se oponían al sueño de los "gentiles".

> "… el concepto judío de pueblo elegido, su identificación de la religión y de la nacionalidad, su reivindicación de una posición absoluta en la Historia y de una relación singular con Dios, aportó a la civilización occidental un elemento de fanatismo […] el odio de los racistas contra los judíos surgió de una aprensión supersticiosa de que pudieran ser los judíos y no ellos mismos a los que Dios hubiera elegido…" (*ibidem*:314).

El panfleto conocido como los "*Los protocolos de los sabios de Sión*"[138] tuvo una gran importancia en la configuración de la ideología nazi. La ficción más efectiva de su propaganda: la conspiración judía internacional contra los alemanes y la humanidad (Arendt *ibidem*: 444 y *ss*).

> "Dios nos ha dado a nosotros, su pueblo elegido, la dispersión y en esta debilidad de nuestra raza radica nuestra fuerza" (protocolo 11-8 pp. 155).

La respuesta programática nazi a los peligros de los *Protocolos* parece una copia al carbón de los axiomas políticos contenidos en ese

[138] Elaborado, según algunos, hacia 1900 por la policía secreta rusa en París a instancias de un consejero del zar Nicolas II o, de acuerdo con los antisemitas, en 1897, durante el primer congreso sionista de Basilea. Consta de veinticuatro protocolos en los que se configura la estrategia para alcanzar el Estado universal judío y el papel los *goyim* (gentiles) en ese futuro Estado. Ver www.animalweb.cl/n_o_imperial/index_noi.html.

documento. Por ejemplo, el protocolo 1 enfatiza el derecho a la fuerza por parte del más fuerte y del fin para justificar los medios. El 3 estima los derechos humanos como una entelequia y anima a la llegada de un soberano universal. Los protocolos 7 y 8 auspician el armamentismo, la exacerbación de los odios y el uso del derecho para su propio beneficio. Los protocolos 16 al 19 propician el manejo ideológico de las universidades y de la prensa; favorecen cambiar la historia en su propio beneficio, estimulan la destrucción de la Iglesia, el fortalecimiento de la seguridad, las denuncias y la muerte por crímenes políticos. El principio de que todo lo bueno para el pueblo judío es moralmente justo y sagrado quedó transformado en todo lo que es bueno para el pueblo alemán es justo y sagrado. Himmler declaró que el arte de gobernar fue aprendido de los judíos y el mismo Hitler consideraba a los judíos el extremo opuesto de los arios (*ibidem*:446).

Para Alemania la guerra fue una consecuencia de las condiciones que le impuso el Tratado de Versalles y que ellos siempre tuvieron como una humillante afrenta a su orgullo nacional. La crisis financiera mundial del año 29 abonó el triunfo del populismo nacional-socialista en 1933, y la canalización de un pangermanismo con una ideología de Estado dispuesta, a cualquier costo, a romper con las ataduras impuestas por las democracias liberales y los peligros del comunismo y del judaísmo. Las metas fueron reconquistar los espacios territoriales, devolver el orgullo patrio e imponer la supremacía aria creando un nuevo orden mundial. Tan pronto la maquinaria de guerra se puso en marcha, los acontecimientos se precipitaron en la espiral de su propia lógica y el imperio que debía durar 1000 años se extinguió en cinco, dejando solo cenizas y muerte. En 1938 Alemania ocupó Austria y en 1939 parte de Checoslovaquia con el consentimiento anglo-francés. En abril de ese mismo año, Alemania le exigió a Polonia la devolución de Danzig y el derecho de construir una carretera que la conectara a Alemania. Ante la negativa polaca, en septiembre de ese mismo año Alemania la invadió, con la anuencia de la URSS. La Wehrmacht puso en marcha la *Blitzrieg* (guerra relámpago) y en un mes tomó el país, que desapareció dividido entre Alemania y Rusia. La invasión activó el pacto de alianza que Polonia tenía firmado con Francia e Inglaterra, que se vieron forzadas a involucrarse en la guerra. Entre septiembre de

1939 y junio 1940, Alemania trató infructuosamente de negociar con Francia e Inglaterra el reconocimiento de la nueva situación. La lógica bélica y el programa ideológico nazi exigían que Alemania continuara con la expansión para garantizarse el petróleo, el suministros de materiales, las instalaciones y la mano de obra para su industria militar. Para garantizarse el suministro del acero sueco, en abril de 1940 invadió Noruega y Dinamarca, pasando a ocupar Luxemburgo, Bélgica, Holanda y Francia en seis semanas. La expansión continental se completó con el control militar y político de Italia, Grecia, Yugoslavia, y hacia el este las republicas balcánicas hasta Stalingrado, punto de quiebre de los sueños hitlerianos hasta su total derrota en 1945. Simultáneamente con los frentes militares y la aniquilación de sus opositores políticos, se llevó adelante el programa ideológico de exterminio de judíos y otras "razas inferiores".

El paneslavismo nació en el siglo XIX influenciado por la corriente nacionalista que animaba la política europea a mediados de ese siglo. Su primera manifestación tuvo lugar en el Congreso Pan-eslavo de Praga en 1848. El paneslavismo ruso alcanzó su apoteosis, promovido por el régimen imperial zarista, cuando surgieron las nacionalidades serbia, croata y eslovena (Yugoslavia), checa y eslovaca (Checoslovaquia). Los bolcheviques abjuraron del paneslavismo, pero continuaron abrazando el expansionismo en el proyecto de exportar la revolución al resto de Europa.

El imperio ruso zarista no fue construido sobre la base de una ideología racista, ni tampoco su transición al imperialismo soviético, aunque se sostuvo en el dogma de una superioridad ideológica: el internacionalismo proletario, contrario a todo racismo.

Las expansiones zarista y bolchevique han sido consideradas las de un Estado nación en crecimiento hasta formar un imperio multiétnico (Mouradian 2003:524), dentro de una continuidad territorial sin fronteras naturales. Para fortalecer el concepto de la gran patria, la anexión iba acompañada de una política de explotación de recursos y de poblamiento para disminuir las diferencias entre metrópolis y provincias. Este imperio, a caballo entre Europa y Asia, se proyectó sobre los rescoldos de la Iglesia bizantina. El Estado zarista se transformó en el defensor de la Iglesia ortodoxa, y frente a su debilitado patriarca, en manos de los otomanos, Moscú se presentó como una "tercera Roma" y la primera potencia cristiana en incorporar una población musulmana

importante (Mouradian *ibidem*:526). La civilización venía con Rusia y con la "rusificación".

Bajo la conducción bolchevique, las aspiraciones nacionales debían someterse a los intereses de la revolución. Para marcar una ruptura con el imperio zarista, la URSS creó entidades administrativas de base étnica, pero jerarquizadas conforme el modelo de desarrollo nacional dictado por Moscú. Puesto que Stalin veía en cualquier forma de identidad nacional un fermento de división y fricción (Soulet 2000:74), enterró la idea de Lenin y otros camaradas favorables al desmantelamiento del imperio según la "Declaración de los pueblos de Rusia o Decreto de las Nacionalidades" de noviembre de 1917, que propiciaba el derecho a la autodeterminación y soberanía de todos los pueblos de Rusia (*ibidem*:18).

El fin del imperio, primero ruso y luego soviético, iniciado en el siglo XVI y que se prolongó hasta fines del XX, constituye un caso único, al implosionar por iniciativa de sus creadores. Y más paradójico aún, porque a pesar de proclamar el internacionalismo, el régimen terminó por favorecer la evolución de las repúblicas hacia Estados nacionales e identidades fragmentadas. La misma Rusia, al proclamar su soberanía por sobre las demás repúblicas de la URSS, generó un desmembramiento de la unión sin que mediara ninguna guerra, excepto con Tchétchenia, que era una antigua república autónoma en el seno de la Federación Rusa (Mouradian 2003:523).

LOS "ISMOS" SOBRE LOS *OTROS*: ESCUELAS Y SECUELAS DEL PENSAMIENTO IMPERIALISTA-COLONIAL

El sufijo "ismo", que da a la palabra que precede el significado de doctrina, sistema, modo o forma de pensamiento, representa posiblemente el sufijo más popular y al mismo tiempo innovador desde finales del siglo XIX y hasta nuestros días, donde cada mañana surge algún "ismo" nuevo en cualquier actividad humana. A pesar del carácter vanguardista que parecen entrañar los "ismos", los que se refieren a los *otros*, (hombres y culturas) o discurren en torno a la *alteridad*, aunque por su antigüedad podríamos verlos como viejos y periclitados, continúan vivos en el mundo académico, científico y político de muchas maneras: a) como

expresión de la relación íntima entre el poder y el conocimiento tanto popular como académico; b) como rezagos de la ideología imperialista colonial; c) como expresión de un pensamiento cultivado neocolonialista más adaptado a los tiempos; d) como ideología utópica de respuesta de los sectores progresistas y "libertarios"; e) como el esfuerzo intelectual, por parte de sus más preclaros pensadores, por romper con esquemas mentales impuestos y dejar un espacio para que cada "ismo" se exprese desde adentro y no como construcciones ajenas. Anclados en los paradigmas secularizante de la Ilustración, y como expresión de la expansión imperial, los mayores "ismos" del pensamiento occidental se forjaron en las difusas fronteras entre la Historia y la Antropología. Los que mejor enmarcan los estereotipos e ideologías sobre los "otros mundos", bajo el "manto protector" de la acción civilizadora, serían el "orientalismo", el "americanismo" y el "africanismo" con sus numerosas especialidades y especialistas. En cada uno de ellos, el *otro* o el conjunto de los *otros* se perciben bajo esos "ismos" no como reales, con todas sus contradicciones, paradojas y diferencias, sino como fuerzas sociales que generan arquetipos y deformaciones que transforman lo real en una representación imaginaria (Affaya 2013:1).

Las explicaciones científicas empleadas han sido las mismas para todos los "ismos". Geertz (1992:78 ss) las reduce a cuatro estrategias, ninguna de las cuales prometedora: la indexical, la tipológica, la aculturativo-mundial y la evolutiva. En la primera los juicios sobre el *otro* se elaboran a partir de un conjunto arbitrario de indicadores de progreso social, característicos de la sociedad occidental. En el modelo tipológico, las sociedades se clasifican según su "estadio" típico-ideal, como, por ejemplo, "primitivas", "arcaicas", "tribales", "feudales", etc. Esta visión positivista de las sociedades como secuencias temporales se conforma sobre las experiencias históricas occidentales. El eurocentrismo se hace sentir en forma aún más notable en el modelo aculturativo-mundial. En él la modernización es percibida como la transculturación, y el préstamo cultural occidental y el cambio, por consiguiente, se interpretan como el grado en que los valores, ideas e instituciones nacidas en Occidente se enraízan en la sociedad receptora. En el modelo evolutivo se postula que ciertas tendencias históricas en materia de educación y manejo de recursos determinan el grado en que las sociedades expresan su evolución.

En el abordaje que haremos en los próximos capítulos de estas tres grandes corrientes ideológicas modernas del pensamiento sobre los *otros* trataremos: a) la dimensión diacrónica, relativa al desarrollo de cada una de ellas, desde el racismo más elemental hasta los argumentos antropológicos donde los conceptos de razas y diferencias biológicas han sido reemplazados por significantes culturales y sociológicos; y b) la dimensión sincrónica o la función que esos "ismos" tuvieron y tienen para los viejos imperios y la forma como esas maneras de ver al *otro*, como ideología dominante, llegaron a imponerse, interiorizarse y aceptarse total o parcialmente en los grupos dominados; tal y como se pregunta Dijk (2006:228-229), ¿somos lo que nos han dicho que somos?, y que Said, en su libro *Orientalismo* (1990), responde de manera magistral.

Como dicen Hardt & Negri (2002:115), mientras dentro de sus fronteras nacionales la ideología de los imperios se empeña en mantener y sostener la pureza de su gentilicio, en el mundo bajo su dominio representa una máquina para producir *otros*, a los que ordena e impone barreras. El oriental, el africano y el amerindio son todos ellos los componentes necesarios de la fundación negativa de la identidad europea (*ibidem*).

La ideología colonialista representaría el lado foráneo de la ideología imperial. Una derivación montada *in situ*, y a partir de la que se construyen las *alteridades* concretas. El imperio suspende la historia, y aunque la percepción de los *otros* presentes en sus dominios sufra transformaciones, siempre son vistos como distantes y opuestos, estableciendo distintos grados de diferencias que representan la preafirmación de las virtudes de la *yoidad* del europeo. La relación de poder establecida en los "ismos" contribuye a reducir al *otro* en todas sus potencialidades humanas. Conocer, y definir al *otro* como objeto es, sin duda, una manera de dominarlo, de ejercer autoridad sobre él y negarle sus facultades autonómicas (Said 1990:55).

El colonialismo homogeniza las diferencias entre los *otros* y diluye las propias y sus tensiones en el concepto uniforme de superioridad. El colonialismo, afirman Hardt & Negri (2002:127), es una maquinaria que produce simultáneamente *alteridad* e identidad:

> "La construcción dialéctica demuestra que no hay nada esencial en las identidades en pugna. Los blancos y los negros, los europeos y los orientales, el colonizador y el colonizado son todos representaciones que funcionan en una relación recíproca y que (a pesar de las apariencias) no tienen ninguna base real necesaria en la naturaleza, la biología o la racionalidad" (*ibidem*).

Esto no significa que reconocer la artificialidad de todas estas diferencias conduzca forzosamente a que desaparezcan o se "disuelvan en aire" (*ibidem*).

CAPÍTULO OCHO

DE ORIENTE AL "ORIENTALISMO"

… en resumen, el orientalismo es
un estilo occidental de pretender dominar,
reestructurar y tener autoridad sobre oriente.

Edward Said

En el origen de lo pintoresco está la guerra y la
negativa de comprender al enemigo […] las primeras noticias
acerca de Asia han procedido de misioneros irritados y de soldados.
Luego llegaron los viajeros […] que son militares disminuidos […]
Pero la actitud de principio no ha cambiado: se mata con menos
frecuencia a los indígenas pero se los desprecia en bloque, que
es la forma civilizada de matanza.

J.P. Sartre

LA NATURALEZA DEL "ORIENTALISMO" MODERNO

Los avances tecnológicos producidos en los siglos XVIII y XIX que llevaron a la expansión de la industrialización y la consolidación del liberalismo canónico forzaron a Europa, como si se tratara de una "necesidad natural", al expansionismo imperialista y a la colonización del Oriente geográfico, transformado en ese constructo ideológico llamado "orientalismo".

Buscando romper la polisemia que entraña este término, usado tanto para referirse a los estudios de todas las culturas orientales como para nombrar cualquier representación artística y literaria de creación occidental inspirada en el exotismo de esos mundos, nos referiremos al orientalismo esencialmente para exponer los mecanismos ideológicos políticos que determinaron la *alteridades* orientales.

Frente al orientalismo clásico, encontramos la posición del palestino Said[139] (1990), cuya tesis se centra en su análisis desde la perspectiva política. Su posición ha sido fuertemente criticada por Lewis[140] (1982; 2008), quien estimó que la ideologización que hizo del concepto envenenó (*poisoned*) el término (Lewis 1982:1). Desde nuestra perspectiva, las críticas de Lewis no desmerecen en nada la tesis antropológica central de Said.

Sin prejuzgar sobre el auténtico y desinteresado interés científico y humanístico por conocer las culturas orientales, expresado en los trabajos anteriores al siglo XIX y en descubrimientos como el descifra-miento de la escritura jeroglífica, Oriente lleva la marca de fábrica de un descubrimiento que se interpreta como una hazaña creadora: solo gracias a sus descubridores Oriente llegó a adquirir existencia y esencia (Bitterli 1982:79). El descubrimiento del Oriente, como ya hemos visto, se inició en la Antigüedad y continuó, durante el Medioevo, en el Cercano Oriente como antesala de una anhelada dominación imperial en medio de tensiones y guerras por "reconquistar" los lugares santos en manos sarracenas, luego se extendió hasta los confines extremos del continente asiático, la India y China, momento cuando el eurocentrismo alcanzó su hegemonía mundial con el poder combinado de capital, fuerza y tecnología. En nuestros días, Occidente continúa manteniendo con Oriente una relación ambigua de acercamiento y desconfianza. De todos los "ismos" contenidos en el orientalismo, el islamismo, que engloba a todos los países de base mayoritariamente musulmana, es el de mayor relevancia geopolítica actual y en el que continúan privando viejos contenciosos casi milenarios. Oriente ha representado siempre el complemento negativo de Occidente.

El islam, la expresión oriental por excelencia más cercana al Occidente cristiano, mantiene un pulso explosivo con las grandes potencias,

[139] Edward Said (1935-2003), palestino nacido en Jerusalén, refugiado en 1948 por la ocupación de su ciudad natal por las fuerzas israelitas, vivió en Egipto y emigró con su familia a los EE. UU. donde residió desde el año 1951.

[140] Bernard Lewis, inglés, consejero de los servicios secretos británicos, consultor del Consejo de Seguridad Nacional de los Estados Unidos y de Benjamín Netanyahu cuando fue embajador de Israel en la ONU (1984-88).

en un contexto donde la asimetría tradicional de las relaciones de poder-metrópolis-periferia está siendo revertida por las reivindicaciones históricas y políticas de ese mismo Oriente estereotipado. En el contencioso con el islam, la "pseudoprofecía" del profeta Mahoma, según la tradición medieval cristiana, marcó una mancha que contaminó todo el mundo islámico. El crimen del Profeta fue, como dice Djaït (1990:35-36), no solamente haber abusado de la credulidad de las multitudes, sino haber dado a lo largo de su vida lo que los europeos estimaron un ejemplo de violencia e inmoralidad, seguido por sus prosélitos. El comportamiento del Profeta, por oposición al modelo de santidad basado en la represión de los instintos, habría estimulado los fundamentalismos de minorías radicales, cada vez más esparcidas en los vastos espacios del África blanca y negra o en Asia, sumergiéndonos en los peores presagios y haciendo aflorar por cualquier motivo prejuicios ancestrales. La inversión de valores atribuida a Mahoma y la conceptualización del islam como una religión guerrera nutrió el orientalismo de la primera mitad del siglo XX, (*ibidem*:91) y aún en nuestros días.

El orientalismo, expresión de la modernidad europea, es inseparable del capitalismo (Hardt & Negri 2002: 91). Lejos de ser un juego intelectual, o un proyecto erudito, para dar satisfacción a los espíritus curiosos amantes del conocimiento, el orientalismo se ha transformado, a criterio de Said (1990), en un discurso europeo que ha homogeneizando y esencializando el mundo oriental desde el Magreb a la India. Un pensamiento basado en una distinción ontológica y epistemológica (*ibidem*:1990: 21) que ha terminado por crear un Oriente "orientalizado" y un modo de relacionarse con ese mundo a partir de las experiencias fundamentalmente inglesa y francesa, y que EE. UU. ha reproducido en lo esencial (*ibidem*:19-20). Un modo de conocer Oriente en el que los otros países europeos colonialistas han tenido un papel menos relevante. El orientalismo se ha transformado en un "filtro" que Oriente debe atravesar para poder penetrar en la conciencia occidental (*ibidem*:25). Por causa de este Oriente "orientalizado", es imposible tener sobre el tema entera libertad (*ibidem*:22). Siguiendo el razonamiento de Said, Occidente "orientalizó" el Oriente no solo porque descubrió que era oriental, sino también porque se podía lograr que lo fuera (*ibidem*:24).

Desde la posición dominadora del occidente cristiano, su propia criatura se examina y corrige como frente a un tribunal.

Gran parte del orientalismo islamista expresa su europeidad cuando se reafirma como un bloque frente a la idea de un islam monolítico y de una intolerable rigidez teocrática, de tal manera que el orientalista más clásico, dice Djaït (1990:82), es el hombre más occidental temeroso de que un contacto prolongado con el *otro* islámico pueda perderlo en una *alteridad* inferior.

El "descubrimiento" de Oriente fue simultáneo a la construcción ilustrada de *alteridades*. Con la expansión colonial hacia Oriente, el enfrentamiento intelectual con nuevas doctrinas, tecnologías, modos de producción y formas de vida, según Said (1990:153), suavizó, y en alguna forma relativizó, el marco de referencia bíblico judeocristiano, superándose la concepción de pueblos sagrados y gentiles e introduciendo en el pensamiento cultivado matices en las categorías, variables y tipos de razas que establecen la distinción entre el mundo cristiano y todos los otros. Si bien es cierto que ello tuvo lugar en el "lado culto" del orientalismo, no parece haber sido así, a la luz de la gestión colonial o de sus administradores y actores económicos, para quienes las dualidades bárbaro-cristiano, salvaje-civilizado, superior-inferior siguieron vigentes y, reorganizadas sobre criterios científicos, fueron llevadas a los extremos de la eutanasia y del genocidio.

Como recuerda Said (*ibidem*:64), en el siglo que medió entre 1815 y comienzos de la Primera Guerra Mundial, el orientalismo conoció su período de mayor difusión, debido a que durante ese siglo la expansión imperial europea[141] campeó sobre el 85% del planeta. Aun cuando desde 1757 la Compañía Británica de las Indias Orientales (CBIO) venía adelantando la conquista de la India, marcando nuevas pautas y contenidos a esa construcción occidental de Oriente. Una confiscación cultural positivista, racista, darwinista y maltusiana que interpretó y escribió la historia de sus habitantes, sus singularidades físicas, arquitectónicas, culturales, históricas, religiosas, artísticas, plásticas y literarias.

[141] A comienzos del siglo XIX, en las décadas de los 20 y 30, la emancipación de las colonias españolas era un proyecto en marcha que culminó con la independencia de la mayoría de las naciones hispanoamericanas.

Contenidos nuevos para la lupa del intelectual europeo, que revertían a las colonias como doctrina para su identidad y transformación. El tono de la relación de Europa con el Oriente próximo quedó marcado por la invasión napoleónica de Egipto en 1798, un claro ejemplo de apropiación territorial y científico-cultural de una sociedad por otra que se impuso por la fuerza. El establecimiento de una diferencia poderosa que favorecía al descriptor (el orientalista) contra el descrito (el oriental) (*ibidem*:362).

Con el fin de abordar los puntos centrales del orientalismo, restringidos a la esfera de la *alteridad*, hablaremos del orientalismo como escenario, enfrentamiento bíblico, universo exótico en la creación artística o literaria, y del consumismo occidental de filosofías, artes y modas orientales.

EL ORIENTALISMO COMO ESCENARIO

Desde un extremo al otro de Oriente, desde Marruecos hasta China e Indonesia, los exégetas del colonialismo llenaron miles de páginas de gloriosas gestas épicas ocurridas en interminables desiertos, en selvas asfixiantes o atravesando gélidos sistemas montañosos. En todos esos ambientes, Oriente fue el escenario a donde se trasladaron las disputas europeas en su afán por expandir su poder, influencia y control económico. La gran carrera depredadora en beneficio de los imperios.

El Medio Oriente

Las campañas napoleónicas en Egipto y Siria (1798-1801) marcaron el nacimiento de la expresión moderna del orientalismo. La expedición militar francesa de Bonaparte tuvo como fin primordial cortar a los británicos, país tradicionalmente enemigo de Francia, el paso terrestre a la India. Un objetivo europeo en un escenario exótico que los civiles que formaban parte de sus tropas, entre ellos científicos (botánicos, historiadores, naturalistas, zoólogos y pintores), descubrieron para Europa.

Las ambiciones políticas del joven Bonaparte, a raíz de sus éxitos en Italia, pusieron en guardia al Directorio que para ese momento dirigía la

política de Francia. Para mantenerlo alejado de los círculos conspiradores de la capital le encomendaron la ejecución de un plan para invadir Inglaterra que el propio Napoleón desestimó debido a la superioridad naval del vecino país. Como alternativa, propuso debilitarla económicamente cortando las comunicaciones que mantenía con su colonia asiática. Siria y Egipto, para ese entonces bajo soberanía otomana, se transformaron en su objetivo. El Directorio aprobó el plan. Bonaparte soñaba emular al joven Alejandro Magno. Deseaba hacer de Egipto un protectorado francés y llevar las luces del progreso justamente a una de las cunas de la civilización.

Para alcanzar sus objetivos Bonaparte contó con 38.000 hombres y una plétora de "sabios" que debían ganarse la confianza de los habitantes y llevarles los avances técnicos de la Ilustración[142]. La campaña militar, llamada la *Expedición de Egipto* por su componente científico, tomó Malta sin ninguna dificultad y luego alcanzó las costas de Alejandría. Al saber la noticia de la caída de Malta en manos francesas, el almirante inglés Horacio Nelson movilizó la flota destacada en Gibraltar para hacer frente a la armada napoleónica, sin lograr dar con ella. Bonaparte desembarcó y tomó Alejandría sin mayor resistencia. Se hizo pasar como libertador de los mamelucos[143], creyente del Profeta, destructor de la orden de Malta y amigo del pashá[144]. Seguro de que en cualquier momento se harían presentes las fuerzas inglesas, avanzó por el desierto y no por el Nilo para ocupar militarmente El Cairo y evitar enfrentarse con embarcaciones enemigas. A la vista de las pirámides libró la batalla que marcó su victoria contra las fuerzas otomanas. Frente a la artillería y la fusilería gala, las espadas, lanzas, arcos y flechas sufrieron una natural derrota.

[142] En total 152 científicos e ingenieros que realizaron labores de investigación, urbanismo e infraestructura estudiando la posibilidad de construir una comunicación entre el Mediterráneo y el mar Rojo desde Suez, lo que se realizó décadas después de la mano de Ferdinand Lesseps.
[143] Estos esclavos islamizados procedentes del Asia central y el mar Negro se desempeñaban como soldados y oficiales de rango menor a las órdenes de los califas abasidas. Los mamelucos de Egipto procedían de Ucrania y Rusia meridional. Al pasar a formar parte del ejército eran declarados hombres libres, razón por la que las promesas de Napoleón no tuvieron mucho eco entre sus filas.
[144] Título usado en el imperio otomano y aplicado a hombres con rango de mando superior en el ejército o en alguna provincia.

Francia se hizo del bajo Nilo y de El Cairo y, por un breve período, puso fin a siete siglos de dominación turca en la región. Las tropas vencidas se dispersaron buscando reorganizarse.

Aunque la flota francesa sufrió una significativa derrota frente a los ingleses en Abukir, en un mes Napoleón se hizo con el control del país. Los "sabios" continuaron remontando el valle del Nilo y exploraron Asuan, Luxor, Karnak y Tebas. Aquellos dos años de exploraciones arqueológicas, dibujando ruinas y viejas edificaciones, haciendo estudios botánicos, zoológicos y etnográficos, ayudaron a rellenar el lado erudito del orientalismo del Medio Oriente, reflejado en los veinte tomos de la *Description de l'Égipte*, publicada entre 1809 y 1822.

El lado militar de la conquista napoleónica pasó a estar en aprietos al poco tiempo. Los ingleses se aliaron con los otomanos para declararle la guerra a Francia. En El Cairo una revuelta popular causó la muerte de varios cientos de franceses y desencadenó la represión. Los cañones de Napoleón apuntaron contra la mezquita de El-Azhar, lo que destapó una espiral de odio y rechazo hacia los extranjeros invasores y sus aliados locales, los coptos y ortodoxos. Con el ejército básicamente intacto, pero aislado y sin poder recibir suministros de la metrópolis, Napoleón decidió continuar su marcha hacia la India, objetivo final de su campaña. En lo inmediato se lanzó a la conquista de Palestina y Siria, pero los rigores del Sinaí, la tenaz resistencia de los otomanos y una epidemia de cólera debilitaron las tropas y retrasaron sus planes. No obstante, logró ocupar Haifa y de allí, camino a Damasco, pasó por San Juan de Acre, el viejo enclave de los cruzados[145], que intentó asediar sin éxito por la ayuda en víveres y armas que los sitiados recibían de los ingleses. Sus defensores, como venganza al cerco de los franceses, degollaron a todos los cristianos que la ocupaban. Para muchos orientales, Napoleón encarnaba una versión moderna de las Cruzadas. Luego de sesenta y dos días de acoso, sin víveres y desmoralizadas, las tropas de Napoleón iniciaron el penoso regreso a Egipto. Convencido de que su plan era irrealizable, en El Cairo

[145] Acre, ciudad costera israelí en la bahía de Haifa. En 1191 cayó en manos de los cruzados, quienes construyeron una fortificación y pasó a llamarse San Juan de Acre. Berenguela de Navarra vivió en Acre mientras su esposo, Ricardo Corazón de León, luchaba contra los sarracenos. En 1291 la ciudad fue asediada y pasó nuevamente a manos árabes.

tuvo que afrontar el malestar de los campesinos por el pesado sistema de exacciones y el acoso incesante a sus posiciones por árabes y mamelucos.

Las noticias de la metrópolis no eran tranquilizadoras. Debilitada por tensiones internas, Francia se había transformado en el objetivo de una coalición de naciones. Consciente de su fracaso, Napoleón decidió regresar lo antes posible a su país, pero no le iba a resultar fácil. La flota de Nelson bloqueaba Abukir y había desembarcado 15.000 hombres. Napoleón ordenó la reagrupación de todas sus tropas para iniciar la repatriación, pero para hacerlo debía tomar Abukir, lo que logró en una batalla particularmente feroz. Ante la imposibilidad de que todos pudieran regresar, Napoleón entregó el mando a su general de más confianza y burlando el bloqueo inglés llegó a París en noviembre de 1799[146], un año después del inicio de su fastuosa expedición "civilizadora". Con la derrota definitiva francesa, los ingleses se hicieron dueños de las riquezas arqueológicas y artísticas egipcias que la expedición había acumulado[147]. Un mundo exótico inspirador de modas, temas pictóricos, arquitectura, literatura y leyendas impregnadas por las fabulosas promesas de un mundo de riquezas fabulosas protegidas por nómadas despiadados y fanáticos.

Con la alianza otomana, los británicos aseguraron sus intereses comerciales en la región y el control de cualquier otro intento europeo de ocupación. La presencia inglesa en Oriente, menos espectacular que la incursión napoleónica, fue, sin embargo, mucho más duradera. El benthamismo de la política internacional británica la llevo a establecer

[146] El 18 brumario del año 8, según el almanaque republicano, 9 de noviembre de 1799 de acuerdo al gregoriano. En esa fecha Bonaparte dio un golpe de Estado que puso fin al Directorio y dio comienzo al Consulado. En enero de 1800 las tropas que quedaron en Egipto pactaron la rendición con los otomanos, pero los ingleses rechazaron la repatriación de las tropas. El general Kléber terminó asesinado por un joven musulmán. La jefatura de las tropas pasó al general Menou, convertido al islam y casado con una egipcia. Buscando consolidar la presencia francesa, trató de hacer de Egipto un país independiente bajo protectorado francés, pero los ingleses naturalmente se opusieron, hasta que en ese mismo año terminaron por derrotarlos.

[147] La famosa piedra Rosetta se conserva en el Museo Británico. Las copias que se hicieron de las inscripciones llegaron años más tarde a Francia y le permitiendo a Jean François Champollion establecer el código que hizo posible descifrar su lectura.

hasta comienzos del XX sólidos lazos con el Imperio otomano, llave de entrada y salida del y hacia el Mediterráneo desde el Lejano Oriente.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX el juego internacional de alianzas había cambiado. La apertura del canal de Suez, del que los ingleses no tardaron en hacerse dueños, aceleró la presencia europea en la región e hizo de Egipto un enclave vital en las comunicaciones entre Oriente y el Mediterráneo. Aprovechando las dificultades económicas de Egipto, el primer ministro Benjamín Disraelí compró las acciones de la compañía a nombre de la reina Victoria. Las nuevas relaciones de poder que se establecieron con la derrota de Turquía en la Primera Guerra Mundial[148] y la doble política de los ingleses, sibilina y encubierta, les permitió arrebatarle al Imperio otomano una gran parte de la península arábiga[149]. En 1916, franceses, ingleses y rusos firmaron en secreto el acuerdo Sykes-Picot, que implicó la repartición de la región y de sus áreas de influencia. Los británicos lograron el control político desde Libia hasta Irán, así como de todas las costas de la península arábiga y de Sudán. Este llamado "imperio informal británico" le aseguró el control absoluto de las rutas terrestres, marítimas y aéreas hacia la India y el monopolio del algodón egipcio y el petróleo persa. Un recurso para las grandes industrias y la locomoción con posibilidades ilimitadas a partir de la invención del motor de combustión interna.

---

[148] Al estallar la Primera Guerra Mundial, en 1914, el Imperio otomano se vio forzado a alinearse con la Triple Alianza formada por Alemania, Italia y Austria, lo que representó un golpe mortal para su existencia. En 1923 el Imperio otomano desapareció formalmente y nació la república de Turquía, que bajo Ataturk impuso, para sorpresa del mundo confesional musulmán, uno de los más audaces programas de occidentalización y secularización de la vida política, que incluyó no solo la incorporación de la tecnología y la ciencia occidental, sino los modos de vestir y los caracteres de su escritura. Actualmente es el único país europeo de mayoría musulmana que aspira a ingresar en la Unión Europea, lo que lo llevaría a recobrar la esencia "europea" del viejo Imperio bizantino.

[149] A través del célebre T.E. Lawrence, expresión del orientalismo cinematográfico, los británicos ofrecieron apoyar al sherif Hussein ibn Ali para que liderara la revuelta árabe contra los otomanos a cambio de respaldar la creación de un Estado árabe en la Meca que cubriría buena parte del Asia otomana, donde se concentraban una de las mayores reservas mundiales de hidrocarburos. Falsa promesa, pues, como dijimos, los dominios otomanos del Medio Oriente quedaron repartidos entre los europeos.

Frente a la hegemonía total de Europa en la región, el mundo oriental se planteó la opción de restablecer el poderío otomano para reunificar todo los dominios musulmanes desde el Atlántico. Una suerte de panarabismo en torno al moribundo imperio para enfrentar la amenaza de la presencia aplastante europea. Ante el escaso eco que tuvo esa propuesta, se impuso la opción nacionalista[150], de la que se derivó la configuración geopolítica del Medio Oriente presente hasta las recientes convulsiones derivadas de las primeras guerras del siglo XXI.

El nacionalismo árabe representó para los europeos un freno a su pretensión de perpetuarse como potencias hegemónicas en la región. Obligados a renunciar al imperialismo abierto, en 1919 acudieron a la Sociedad de las Naciones, creada por esas mismas potencias occidentales y sus aliados, y obtuvieron el control de la región bajo la figura de los "mandatos". Ante la falta de madurez política necesaria para asumir responsablemente su condición de naciones independientes, y hasta que dichas condiciones estuvieran dadas, Inglaterra y Francia ejercerían el protectorado de la región. Siria bajo mandato francés, e Iraq, Palestina y Jordania bajo mandato inglés.

Después de la Segunda Guerra Mundial el régimen de "mandatos" se hizo impracticable y las potencias que mantenían los protectorados optaron por conceder la independencia total de los territorios bajo su tutela, sin embargo, las gigantescas reservas de hidrocarburos de la región continuarían haciendo de ella un centro de tensiones entre las dos grandes superpotencias de la Guerra Fría: los EE. UU. y la URSS. Conscientes de la posición geográfica entre el Occidente y el Lejano Oriente y de las inmensas riquezas contenido en el subsuelo, políticos como el egipcio Gamal Abdel Nasser propugnaron en la Conferencia de Yalta de 1955 que las naciones del Tercer Mundo formaran un bloque propio

[150] Egipto se constituyó como una monarquía en 1922. En 1923 se declaró el nacimiento de Turquía. En la península arábiga la unificación en torno a la casa de Saúd pasó a llamarse en 1932 Reino Wahabita de Arabia Saudita. Algunos emiratos periféricos que no se integraron a esa unión continuaron existiendo de forma independiente, pero todos aliados a los intereses de las grandes compañías petroleras occidentales (europeas y estadounidenses) que intervinieron abiertamente en la política de esos países. En particular la ARAMCO y la Anglo Iranian Oil Company en Persia (Irán) hasta el derrocamiento del shah Reza Pahlevi.

y aparte para resolver su destino. Cuando Nasser anunció, en 1956, la nacionalización del canal de Suez, en manos inglesas desde 1875, tuvo que enfrentarse al intento de invasión de Francia e Inglaterra. Su gesto demostraba que era imposible sobrevivir sin llegar a acuerdos con uno de los dos bloques. Nasser finalmente contó con el apoyo político, militar y financiero de la URSS.

La creación del estado de Israel[151] vino a crear un nuevo conflicto en la región, todavía sin solución, entre los mundos árabe-palestino y judío. Al expirar en 1948 el mandato inglés sobre Palestina, David Ben Gourion proclamó el Estado de Israel, provocando la guerra entre árabes y judíos, con la victoria de estos últimos, que tomaron el control del nuevo Estado independiente. Desconociendo las legítimas aspiraciones palestinas para crear su propio Estado, fundadas en su condición de autoctonía y mayoría demográfica, los europeos se inclinaron abiertamente por las demandas de los grupos subversivos judíos que aspiraban a la construcción de un Estado hebreo que dejaba a los palestinos bajo el poder político y militar de un pueblo mayoritariamente de origen y ascendencia centroeuropea. Los palestinos, al ver truncadas sus aspiraciones de tener de su propio Estado, optaron por las acciones violentas, calificadas como terroristas. Con el nacimiento de la OLP (Organización para la Liberación de Palestina), la faceta orientalista confirmatoria del fanatismo y crueldad como enfermedad incurable del mundo árabe adquirió un brillo renovado.

En 1967, siendo Israel un Estado fuertemente militarizado, poseedor de la más sofisticada panoplia bélica occidental, se enfrentó a los egipcios en la guerra de los Seis Días y con su victoria obtuvo el control total de Jerusalén, la península del Sinaí y los altos del Golán. En 1973 Siria y Egipto lanzaron simultáneamente una ofensiva militar por sorpresa, que por haber coincidido con la festividad hebrea del Yom Kippur (6 de octubre) fue conocida como "la guerra del Yom Kippur". La acción

[151] Los antecedentes de la creación del Estado de Israel se remontan a 1917, cuando el ministro británico lord Balfour propuso su creación en tierras palestinas y, como anticipo, ese mismo año los británicos tomaron el control de Jerusalén. Entre 1936 y 1939 se produjo una revuelta de los árabes de Palestina contra los ingleses y los sionistas. En 1947 la Asamblea General de la ONU adoptó por una mayoría de dos tercios la resolución de repartición de Palestina entre dos Estados: uno judío y otro árabe.

relámpago se vio coronada por un éxito inmediato, causando severas bajas a la aviación israelí. Los sirios retomaron los Altos del Golán y los egipcios la línea de armisticio del Sinaí, sin embargo, dos semanas después los blindados, la artillería y la misilística israelí no solo habían reconquistado los territorios ocupados en la guerra del 67, sino penetrado profundamente en los países vecinos. El 27 de octubre el ejército israelí estaba a 100 km de Damasco y a 80 de El Cairo[152].

Para impedir que los países occidentales le brindaran todo su apoyo a Israel, Egipto bloqueó la entrada al mar Rojo, y la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP), formada principalmente por países árabes de mayoría musulmana, disminuyó la producción, creando una crisis económica mundial. Tales medidas de presión obligaron a que Israel se retirara de los territorios ocupados en esa última contienda y devolviera los Altos del Golán, dando cumplimiento a la Resolución 242 de la ONU. Egipto consideró las consecuencias de este último enfrentamiento como una victoria que lo resarcía de anteriores humillaciones y una demostración de fuerza de la región a tomar en cuenta por las potencias occidentales.

Las transnacionales presentes en el escenario orientalista tuvieron un fuerte encontronazo en Irán cuando su primer ministro, Mohammad

[152] Leónidas Bréznev reconoció que la derrota de los ejércitos árabes era inminente, por lo que le solicitó al presidente Richard Nixon que ambos intervinieran para lograr un alto en las hostilidades. El 20 de octubre el secretario de Estado de los EE. UU., Henry Kissinger, se entrevistó de urgencia con las autoridades soviéticas. El 21 los egipcios reconocieron que las tropas israelitas ocupaban el canal de Suez. Ese mismo día 21 el Consejo de Seguridad de la ONU aprobó la Resolución 338, obligando a las partes a finalizar las operaciones militares e iniciar negociaciones para restablecer la paz en la región y exigir el cumplimiento de la Resolución 242 del Consejo de Seguridad, la cual, desde 1967, exigía la retirada israelí de los territorios ocupados en la guerra de los Seis Días. Pero las hostilidades continuaron en Suez y las fuerzas israelitas terminaron por rodear el Tercer Ejército egipcio. El Consejo de Seguridad, en sesión permanente y a petición del presidente Sadat, emitió una nueva Resolución, la 339, que reiteraba las demandas de la anterior y el retiro de las tropas a la situación que tenían el día 21. Israel hizo caso omiso y se mantuvo en las mismas posiciones. La URSS, que veía que las acciones israelitas minaban su autoridad en la región, movilizó su flota en el Mediterráneo y amenazó con intervenir directamente en la zona para poner a salvo al Tercer Ejército. EE. UU. declaró la alerta nuclear sin consular a la OTAN. El bloqueo y las acciones de la OPEP obligaron al Consejo de Seguridad a enviar una misión de paz que facilitó el alto al fuego el 11 de noviembre.

Mosaddegh, trató de nacionalizar la Anglo Iranian Oil Company. Violentamente derrocado, fue reemplazado por un títere de las potencias europeas y de los EE. UU., el shah Reza Pahlevi. Las reformas fuertemente prooccidentales que puso en ejecución generaron una reacción en los sectores chiitas más radicales[153]. El ayatola Rumolah Jomeini representó el resurgimiento aún inacabado del islamismo "revolucionario", caracterizado por movimientos de reafirmación y reapropiación cultural, bien por mayorías moderadas y/o por grupúsculos salafistas y yihadistas como el *Talibán* (del pashtún "estudiante")[154], *Al Qaeda* o *Al Qaida* ("la base", organización paramilitar con ramificaciones internacionales), *Aqmi* (Al Qaeda del Magreb islámico), *Aqpa* (Al Qaeda en Yemen), *Al-Dawla al-Islāmĩya* (EI, Estado Islámico), *Al-Shabbaad* (los jóvenes) o *Boko Haram* (en el idioma hausa "la pretenciosidad es anatema"). En la amplitud y variedad de actores y fines presentes en las convulsiones que vive el mundo árabe, en algunos aspectos parecidos a la Reforma vivida por el cristianismo, el orientalismo occidental remarca con particular insistencia los hechos que refuerzan sus estereotipos: el resurgimiento del integrismo islámico, la guerra santa contra Occidente o las luchas fratricidas.

La India británica

La conquista de la India representó el mayor negocio en la historia de la Gran Bretaña (Fourcade 2003:402). Sin costo alguno se anexó toda el Asia del sur con los millones de km² que se extienden desde la

[153] El movimiento político liderado por el clérigo ayatola Rumolah Jomeini derrocó al Shah en 1979 y lo obligó a exiliarse. Jomeini asumió el poder, instaurando una teocracia, antioccidental. La respuesta de los EE. UU. no se hizo esperar y financió la guerra que su aliado de entonces, el iraquí Saddam Hussein, sostuvo entre 1980 a 1988 contra Irán. Una guerra que no logró alterar el equilibrio regional. El derrumbe de la Unión Soviética en 1990 le dio a los EE. UU. un papel relevante en la región e invadió Iraq bajo el pretexto de poseer armas de destrucción masiva. Su antiguo aliado, ahora demonizado, fue capturado, juzgado y ejecutado.

[154] Facción político-militar fundamentalista islámica que sigue la doctrina del *Hanafi*, una de las cuatro escuelas del pensamiento jurídico del islam sunni de la que también se nutren todos los otros grupos salafistas fundados en el Corán y la Sunna o conductas prescritas por el Profeta.

cordillera del Himalaya hasta el cabo Comorín y de Beluchistan hasta Birmania (Pouchepadass 2003:353). Fueron los indios quienes, bajo la más inmisericorde explotación capitalista, sufragaron los gastos de su sumisión y el costo de mantenimiento de las tropas autóctonas, así como el de los regimientos británicos acantonados en el subcontinente. La India, además, soportó buena parte de las cargas que significaron las aventuras coloniales inglesas en otras partes de Asia y África.

Un evento colonizador de otra humanidad tropical que durante dos siglos se vio envuelta en la vorágine de la economía mundial dirigida desde Londres. La conquista se inició en 1757 por la iniciativa comercial de la Compañía Británica de la Indias Orientales (CBIO). Un proceso un tanto desorganizado en medio de un auténtico mosaico de culturas. La historiografía británica ha presentado ese primer siglo de conquistas, bajo la CBIO (1757-1858) como el resultado involuntario e inevitable de iniciativas militares y diplomáticas que la CBIO llevó adelante para proteger su comercio contra otras empresas rivales como la Compañía Francesa de las Indias, y para resguardarse de la inestabilidad derivada del declive del Imperio mogol (*ibidem*). Los historiadores indios consideran que la conquista fue una empresa deliberada ejecutada con la intención de doblegar a sus habitantes a las formas más miserables de explotación y expropiarlos de sus tierras bajo la "Doctrina del Lapso" (*the doctrine of lapse*), según la cual al fallecer cualquier terrateniente sin heredero masculino, o con herederos por adopción, sus tierras pasaban automáticamente a ser propiedad de la CBIO, que no reconocía legados hechos a terceros de su misma familia.

El pragmatismo británico en la India pondrá en evidencia algunas de las paradojas de los colonialismos. El móvil inicial de la CBIO no fue filantrópico ni civilizatorio, por lo que nunca se planteó transformar o destruir las estructuras económicas, sociales y religiosas preexistentes, sino, por el contrario, fortalecerlas y utilizarlas de la mejor manera posible en cada coyuntura. Fue la búsqueda del mayor beneficio al menor costo posible. La conquista de la India se produjo antes de que el comercio mundial se viera transformado por la industrialización. Pouchepadass (*ibidem*:362) recuerda que en 1805 la CBIO gobernaba directamente sobre la mayoría de la cuenca del Ganges y las costas del frente oriental y parte del occidental. La India no fue nunca una colonia de migraciones

masivas. Sus condiciones climáticas y sanitarias eran tenidas como riesgosas para los europeos. Hacia 1820, entre soldados, administradores e inmigrantes la población británica escasamente alcanzaban a 40.000 personas (*ibidem*:375). Obviamente, mantener sometido todo un subcontinente con una población tan reducida suponía que la CBIO había logrado establecer lazos de interdependencia sólidos con las castas dirigentes y monarcas locales. Los grupos fundamentalistas evangélicos, que tanta fuerza llegaron a tener en la política colonial británica durante el segundo y último siglo de dominación colonial, objetaron la política de la CBIO que garantizaba la función del patronaje de las religiones indias como uno de sus aliados más importantes.

Durante la etapa de dominio de la CBIO, incluso en la peor fase de pillaje comercial entre 1760 a 1780, la actitud de los británicos hacia los indios no tuvo el carácter arrogante y despectivo generalizado observado a fines de los siglos XVIII y XIX. Entre los círculos cultos ingleses de Bengala surgió un interés real por aquella exótica y compleja civilización repleta de postulados y dogmas completamente ajenos a las tradiciones occidentales.

En Calcuta se creó el Instituto de Indiología y la Sociedad Asiática de Bengala. Pasos hacia la acumulación de los saberes orientalistas que Sartre (1965:7) llamó el "pintoresquismo orientalista" o placer del europeo en contar las "separaciones" y anomalías.

Pero el hecho de que una compañía comercial estuviera a la cabeza de un imperio que podía explotar a su libre albedrío terminó por no ser bien visto en la metrópolis, generando críticas continuas. Para mantener la conquista y atender los costos político-militares que suponía, la CBIO acumuló una fuerte deuda que obligó al Gobierno de su majestad a instaurar controles políticos permanentes en las colonias. Después de 1815 Inglaterra emergió como la primera potencia industrial del mundo, el gran polo comercial y financiero del planeta (Pouchepadass 2003:380), y la India como la periferia de esa potencia, exportadora de materias primas para la industria y el comercio metropolitano con el resto del mundo. La euforia liberal y moralista de la era victoriana penetró en los medios coloniales de la India, transformando la admiración que años atrás había despertado la civilización india por el desprecio y la censura catequista. Nada extraordinario podía surgir en un entorno repleto de supersticiosas

tradiciones que esclavizaban al hombre y lo condenaban al atraso. Un escándalo, una tara para la metrópolis que se tenía a sí misma como la más avanzada de todas las naciones cristianas. Inglaterra, potencia imperial, no podía desentenderse de su compromiso civilizador en la India, de su deber de liberar al hombre de la opresión y de la esclavitud de sus tradiciones, de su obligación de enrumbarla en la senda del progreso. Aquella combinación de evangelismo protestante con los principios sacrosantos de Adam Smith, Benjamín Bentham y John Stuart Mill (Davis 2003:15) terminó por hacer a los indios víctimas de la aculturación forzosa y de la mercantilización de una agricultura de rubros impuestos que eliminó la reciprocidad aldeana tradicional del subcontinente, la que permitía a los menos favorecidos sobrevivir en tiempos de crisis. Durante el gobierno de lord Bentinck (1828-1835) empezaron a tomarse medidas sociales con una fuerte carga simbólica tales como la prohibición de la autoinmolación de las viudas de los funcionarios de las castas superiores, del infanticidio femenino y el matrimonio entre niños.

No obstante, el acontecimiento que marcó en la historia colonial de la India un antes y un después fue la rebelión de los cipayos de 1857, conocida como rebelión de la India o primera guerra de Independencia. Los *cipayos*, soldados indios del ejército colonial, hindúes o musulmanes descontentos por sus condiciones en el ejército y por los decretos que establecían la prohibición de ciertas costumbres y la imposición de otras[155], iniciaron una insurrección.

La sedición abarcó todo el norte y centro de la India. Los líderes musulmanes lanzaron proclamas de *jihad* y ciudades como Delhi, Kanpur, Bareilly, Arrah y Jangdishpur fueron escenarios de los mayores

[155] En 1857 el ejército colonial contaba con 257.000 cipayos. El soldado que comenzó la revuelta se llamaba Mangal Pandey, considerado por muchos como uno de los primeros luchadores por la libertad de su país. El detonante de la rebelión fue el nuevo fusil de avancarga Enfield, cuyo cartucho estaba cubierto por una membrana engrasada que debía rasgarse con los dientes. Circuló el rumor de que esa grasa provenía de vacas y cerdos, ofensiva a los principios religiosos tanto para hindúes como musulmanes. Los británicos propusieron a los cipayos preparar su propia grasa e incluso romper el cartucho con las manos. Se rumoraba entre los fieles hinduistas y musulmanes que el dominio británico duraría solo cien años, fecha que se cumplía por esos días a partir de cuando un siglo atrás, en la batalla de Plassey de 1757, los británicos obtuvieron su primera victoria en suelo indio.

enfrentamientos. Un verdadero sismo que puso en inminente peligro la existencia del régimen colonial (Pouchepadass 2003:391).

La significación que tuvo la rebelión es todavía un tema controvertido. Según la historiografía colonial representó la primera guerra de independencia; para algunos autores nacionalistas fue un movimiento progresivo por la libertad, para otros un movimiento retrógrado para la restauración del Ancien Règime[156]. A pesar de su fracaso, la rebelión de los cipayos modificó el sistema colonial y dejó una huella de resentimiento[157] que marcó las futuras relaciones entre británicos e indios. Al unificar a todos los indios bajo una misma denominación, el colonialismo inglés les dio un mismo y único enemigo, contribuyendo a sentar las bases de una realidad en aquel entonces inexistente: la nación india (Fourcade 2003:405). Firmado el armisticio que puso fin a la revuelta, en agosto de 1858 una ley del parlamento inglés puso fin al régimen de la CBIO y la India quedó en todos los aspectos bajo la autoridad directa de la Corona británica (*ibidem*:393) representada en la figura de un virrey.

Marx, (1853; 1973) en su análisis sobre la colonización británica en la India, no pudo evitar sostener la visión positivista eurocéntrica de su

[156] En mayo los rebeldes llegaron a Delhi y tomaron la residencia oficial del emperador mogol Bahadur Shah Zafar. Los cipayos le exhortaron que retomara el trono, a lo que accedió para convertirse en el líder de la rebelión. La rebelión no tuvo el respaldo popular esperado. Los indios no estaban unidos. Aunque Bahadur Shah Zafar fue restituido en su trono, otros querían el trono para los marathas, o mantener los principados anteriores a la ocupación británica. Las facciones temerosas del resurgimiento del imperio mogol o de los marathas respaldaron a los británicos. Los sikhs y pathans del Punjab, y los gurkhas de Nepal, como aliados de los británicos, fueron un factor decisivo en la reconquista de Delhi.

[157] El ejército británico y sus aliados indios sitiaron Delhi, derrotaron a los cipayos y saquearon la ciudad, provocando la muerte tanto de civiles como de combatientes. Los británicos arrestaron a Bahadur Shah Zafar. Sus hijos fueron fusilados, decapitados, y sus cabezas llevadas ante Bahadur. Así respondían a la violencia desatada contra los europeos. Los británicos ajusticiaron a la mayoría de los rebeldes sobrevivientes, que luego de apresados, terminaron fusilados o ahorcados. Fue célebre "la columna de castigo" inglesa, autora del incendio y destrucción de cuanta granja y aldea hallaba a su paso, matando a sus ocupantes o condenándolos a morir de inanición. Particularmente terrorífico para los hindúes fue el ajusticiamiento llamado "viento del diablo", que consistía en atar a los prisioneros rebeldes a las bocas de los cañones que, al ser disparados, destrozaban los cuerpos de los ajusticiados. Atroz castigo, por el hecho de que en el hinduismo la desintegración del cuerpo impide su reencarnación.

época. A pesar de todas las atrocidades cometidas, señala que Inglaterra tiene una doble misión en la India, una destructiva y la otra regeneradora: "*... one destructive, the other regenerating the annihilation of old Asiatic society, and the laying the material foundations of Western society in Asia*".

Para los virreyes victorianos como Lytton, el destino de millones de hombres y mujeres en medio de los rigores climáticos y de las hambrunas que tuvieron lugar a fines del siglo XIX no fueron en absoluto relevantes[158]. Bajo el dogma librecambista y el cálculo de los beneficios que le reportaba al imperio, continuaron exportándose enormes cantidades de cereales para Inglaterra y para su venta en los mercados internacionales, sin importantes las consecuencias internas. En su acercamiento a la realidad india, fundada en una estricta observación del *laissez-faire,* Lytton y otros altos funcionarios como él expresaban el buen sentido de las afirmaciones que un siglo atrás hizo Adam Smith (1723-1790) en *La riqueza de las naciones*[159] cuando aseveró que el hambre de los países era debido a la violencia que despliegan los gobiernos cuando ensayan remediar las penurias alimenticias por métodos impropios como la regulación de precios de los cereales. Una famosa regla seguida por la CBIO y continuada por la Corona. Gobernantes como Lytton sabían que estas políticas ponían en peligro la vida de una población que consideraban condenada a morir desprovista de toda condición civilizada. Millones de seres incapaces, que las autoridades británicas veían como ganado débil, habituado a ganar su pan sin fatigarse mucho y poco acostumbrado a las privaciones.

La categoría jurídica de "tribus criminales", importada a la India por los juristas del régimen colonial, es igualmente ilustrativa de la perspectiva racialista y de la naturaleza hereditaria de vicios y virtudes sostenidos entre los círculos de poder británicos. Por "tribus", puntualiza Fourcade (2003:428 ss.), se referían a la naturaleza étnica de los grupos tenidos

[158] Lytton organizó en 1876 la proclamación de la reina Victoria como emperatriz de la India. De acuerdo a los criterios establecidos por Salisbury, debía ser una ceremonia grandiosa. El banquete más grande de la historia mundial para 68.000 funcionarios, sátrapas y marajás. Durante la semana de celebraciones se calcula que 100.000 personas murieron de hambre en la región de Madrás (Davis 2003:39).

[159] Cf. Adam Smith ([1776] 2011) *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial.

por "criminales", y la criminalidad se identificaba con la depredación, la delincuencia y el nomadismo. La Criminal Tribes Act de 1871 otorgaba poder a los gobiernos provinciales para declarar como criminal a cualquier grupo, tribu o clase dedicada a la perpetración sistemática de delitos. Bajo la etiqueta de "tribus criminales", dice Pouchepadass (1979:130), no se englobaba a las tribus primitivas de la India o *âdivâsî*, sino a cualquier grupo humano que se dedicara al pillaje y la depredación, aunque fuera ocasional o como consecuencias de hambrunas o catástrofes naturales. Incluía igualmente a los excluidos por cualquier motivo, o los desclasados. Comprendía también a los gitanos, a los grupos tribales errantes y hasta a las poblaciones de peripatéticos, pastores, bardos o mendicantes (Fourcade 2003:432). La Criminal Tribes Act reconocía *a priori* como criminales a todos los integrantes del grupo identificado o designado como "criminal", sin proceso de retractación legal para salir de esa designación. Las protestas no tenían ningún efecto, puesto que para los legisladores, conforme a las teorías criminológicas en boga, la condición de criminal era hereditaria y se transmitía a las sucesivas generaciones.

Esta amalgama de términos étnicos (tribu, casta, ritos, religiones) le dio al marco de la jurisprudencia occidental ciertos visos de aproximación "étnica" a la realidad india. En otro orden de ideas, las estadísticas sanitarias coloniales entre 1872 y 1921 muestran claramente que las enfermedades introducidas no fueron la mayor causa de muerte del impacto inglés[160], sin embargo el 10% de los 280 millones de muertos habidos entre 1901 y 1920 sí estuvieron al parecer vinculados con la nueva patología ecológica (*disease ecology*) de la que los ingleses fueron, sin duda, los mayores responsables (Fourcade *ibidem*:414). La modernización compulsiva de la agricultura y la imposición de nuevos cultivos rompieron el equilibrio ambiental del subcontinente. Entre 1880 y hasta 1920 la India conoció una serie de hambrunas que determinaron que la tasa de crecimiento poblacional no rebasara el 0,4% anual.

El imperialismo capitalista representó el mecanismo histórico desencadenante de esas catástrofes alimentarias. La plantación en enormes

[160] Endemismos como la malaria, enfermedades respiratorias, tuberculosis y la disentería estuvieron en el origen del 90% de la muertes.

extensiones de tierra, ocupadas por decenas de miles de pequeños productores, de cultivos sin utilidad alimenticia directa como el algodón, índigo, yute o el mismo opio[161], por su ventajosa comercialización en los mercados internacionales y bajos costos de producción, redujo la siembra de cereales de alto valor nutritivo y consumo como el arroz y el trigo, lo que en época de sequía o inundaciones hizo aumentar los precios, haciéndolos inaccesibles para los jornaleros, campesinos pobres y pequeños propietarios. (Davis 2003:37).

Por decreto oficial la India se transformó en un laboratorio para el utilitarismo. Millones de vidas quedaron sometidas a la fe dogmática en que solo el poder de los mercados era capaz de remediar los inconvenientes de las hambrunas. Aunque no se atrevieran a expresarlo ante sus aliados indios, dice Davis (*ibidem*:42), la influencia de Thomas Malthus en los administradores blancos del imperio fue muy fuerte. Los principios maltusianos revisados y corregidos por el darwinismo social eran invocados regularmente para explicar las políticas coloniales frente a las hambrunas y desestimar toda intención humanitaria, que no haría otra cosa que posponer el drama de una sobrepoblación que caería irremediablemente en la miseria[162]. Era mejor no hacer nada que librarse a entablar batallas heroicas contra las leyes implacables de la naturaleza.

Dejando a un lado las innovaciones tecnológicas, el mayor efecto de la colonización británica en la India fue, paradójicamente, congelar y tradicionalizar la sociedad india conforme a la imagen esencialista e intemporal elaborada por el orientalismo europeo (Pouchepadass 1979:387-388). Por un lado, las políticas mercantilistas generaron concentración poblacional y sedentarización en torno a las grandes ciudades. Para garantizar el orden social, la administración colonial oficializó la

[161] La opiomanía, junto al alcoholismo, fueron medios a los cuales Inglaterra recurrió para mantener su dominación. En 1858 los ingleses legalizaron la producción y exportación de opio por el Tratado de T'ien-tsin. Podría decirse que los ingleses fueron los primeros en "blanquear" dinero de la droga, al utilizar sus ganancias para comprar seda, algodón y otros productos (Fourcade 2003:433 ss).

[162] En 1877 se dictó una Anti-Charitable Contributions Act mediante la cual se penalizaba con prisión a quienes tomaran medidas o emprendieran iniciativas para obtener donaciones privadas en alimentos capaces de interferir en los mecanismos de fijación de precios de los cereales en el mercado (Davis 2003:49).

concepción brahmánica de la estratificación social por castas mediante una serie de políticas convergentes. La integración de las poblaciones marginales al mundo urbano jerarquizado entrañó asignarles un estatus ritual, depreciado usualmente, marcado por el estigma de los intocables.

La colonización inglesa, contribuyó a fijar el sistema de castas discriminatorio y al mismo tiempo a asegurar su legitimidad como guardián de las tradiciones hindúes. Una aproximación al modelo de despotismo oriental burocrático ejercido por una casta privilegiada sobre una multitud de pequeñas aldeas inmovilizadas, para las que la historia se detuvo en un contexto social inalterable (*ibidem*:389). El manejo del saber orientalista en la praxis política, por parte de los colonizadores, fue una vez más un elemento que contribuyó a la petrificación de los prejuicios y estereotipos sobre el Oriente. Prejuicios de los que Marx (1853) no pudo tampoco escapar cuando sostuvo que la sociedad india no sería capaz de cosechar los frutos legados por la burguesía inglesa hasta tanto no se produjera la revolución proletaria en las metrópolis y los mismos indios alcanzaran la fuerza suficiente para expulsarlos y liberarse del todo de su yugo[163], lo cual ocurrió.

Entre la revuelta de los cipayos de 1857 y la independencia el 14 de agosto de 1947 se sucedió una larga serie de episodios políticos de distinta naturaleza, desde acciones armadas hasta la resistencia pasiva y no violenta dirigida por Gandhi. En 1885, en Bombay la *intelligentsia* india creó el Partido Nacionalista del Congreso (PNC), formado por cuadros universitarios educados en Occidente y con experiencia administrativa. Sin una ideología clara ni muchos recursos, el PNC se dedicó a emitir resoluciones que reflejaban los intereses particulares de las élites urbanas. Cinco años después el PNC, cuya organización abarcó todo el país, no lograba atraer a los musulmanes, que se consideraban poco reconocidos. Los ataques de los grupos hinduistas más radicales contra la matanza de vacas y la preservación del idioma urdu árabe profundizaron las diferencias entre hindúes y musulmanes. En 1905, a raíz de una

[163] "*At all events, we may safely expect to see, at a more or less remote period, the regeneration of that great and interesting country, whose gentle natives are, to use the expression of Prince Soltykov, even in the most inferior classes*, plus fins et plus adroits que les Italiens".

inconsulta partición administrativa decretada por el virrey lord Curzon para dividir los nacientes movimiento políticos indios, se produjo un clima antibritánico y de rebelión como no se conocía desde la revuelta de los cipayos. Los británicos trataron de apaciguar los ánimos haciendo algunas reformas. Los musulmanes, tratando de lograr concesiones sobre las modificaciones introducidas, se reunieron con el virrey y fundaron la Liga Musulmana de India (LMI), que a cambio de ofrecer su lealtad a la Gran Bretaña obtuvo ciertas prebendas en el ejército y a nivel de sus derechos civiles. La LMI terminó por separarse del PNC, considerándose como una nación dentro de otra.

Los resultados de la buena voluntad expresada por India al mandar soldados, trabajadores, suministros, alimentos, dinero y municiones durante la Primera Guerra Mundial fueron considerados un acto de agravio. Los indios, puestos en primera línea de combate, murieron en grandes cantidades y sin ninguna compensación vieron elevar los impuestos y decaer la producción. El nacionalismo volvió a emerger y en 1916 el PNC alcanzó una alianza temporal con la LMI. En 1917 el Parlamento británico anunció para la India una política de autonomía gradual. Una dualidad en la administración: indios y británicos compartirían la administración del país. Para cubrirse las espaldas de consecuencias indeseadas, el Parlamento promulgó en 1919 la Ley Rowlatt, que le confería al virrey poderes extraordinarios ante la posibilidad de cualquier conspiración sediciosa, lo que incluía clausurar periódicos, arrestar activistas políticos y reprimir huelgas, que fueron, justamente, las acciones convocadas como protesta a esa ley. La crispación condujo a que un comandante británico ordenara disparar contra un grupo de 10.000 indios congregados para celebrar un festival hindú. Varios cientos de muertos y heridos hicieron mella en las tensas relaciones con los británicos.

En 1920 la figura de Gandhi y sus ideas de desobediencia civil y resistencia pacífica comenzaron a figurar en la agenda política de la India. El PNC pasó de organización elitesca a movimiento de masas con millones de participantes. La sencillez de Gandhi, su aproximación con los más desposeídos y sus exitosas campañas a favor de los campesinos obligados a cultivar productos innecesarios para su subsistencia le merecieron el título de *Mahatma*, "Alma Grande". Gandhi movilizó acciones

para boicotear las instituciones educacionales británicas, la compra de sus productos, el desconocimiento de sus títulos y los cargos coloniales.

En 1928 los diferentes partidos políticos rechazaron las nuevas reformas constitucionales y redactaron una Constitución para la India. El PNC solicitó para la India un *status* jurídico similar al de Canadá, llamando a todos sus militantes y simpatizantes a la desobediencia total en caso de que la solicitud fuera rechazada. En diciembre de 1929 el PNC, liderado por Jawharlal Nehru, adoptó la desobediencia para alcanzar la independencia total. La violencia se desató. Más de 100.000 personas fueron arrestadas. Los estragos económicos fueron enormes y en 1931 los británicos acordaron liberar a todos los prisioneros. Durante los años siguientes el PNC se enfrentó al Gobierno y a la LMI, que cuestionaba su legitimidad. Las diferencias entre musulmanes y no musulmanes habían llegado a un punto de no retorno. En 1939 los acontecimientos se precipitaron. Inglaterra, en guerra contra Alemania, declaró la participación de la India sin consultar a los gobiernos provinciales. El PNC ordenó a sus militantes renunciar a sus cargos públicos. En 1940, la LMI le exigió al Gobierno británico la división de la India en dos naciones independientes una musulmana y otra hindú.

La decisión inconsulta inglesa de involucrar a la India en la Segunda Guerra Mundial trajo numerosas consecuencias en los movimientos independentistas. En el PNC, su líder, Subhash Chandra Bose, decidió lanzarse a la aventura militar contra los ingleses aliándose a los japoneses. En Japón organizó el Ejército Nacional Indio (ENI) y un gobierno en el exilio. El ENI llegó a luchar contra los británicos, pero mal armados y entrenados fueron derrotados con miles de bajas. Si bien el PNC no respaldó al ENI, consideró a los fallecidos en combate como mártires y a los sobrevivientes como héroes. El PNC dejó de apoyar a Gran Bretaña y ordenó la desobediencia total cuando rechazaron el pedimento de independencia a cambio de apoyo en la guerra mundial. Los ingleses decidieron disolver el PNC y encarcelar su comité directivo y al mismo Gandhi. Las protestas se multiplicaron, huelgas masivas, cortes eléctricos, paralización de transporte y algunas bombas en edificios. El Gobierno respondió con nuevas represalias y apresamientos masivos. Los líderes del PNC permanecieron recluidos hasta principios de 1946. Inglaterra no pudo con la resistencia de los indios, por lo que se vio forzada a negociar

con el PNC la independencia en agosto de 1947. La LMI, opuesta a compartir el poder con el PNC, persistió en sus demandas para la creación de Pakistán. El 3 de junio de 1947 lord Mountbatten, último virrey de la India, anunció la existencia de planes para la partición del país en una India secular y un Pakistán musulmán, lo que significaba que la India quedaría entre dos regiones de mayoría musulmana, al oeste Pakistán y al este el Pakistán oriental o Bangladesh. En 1950 se declaró la República de la India y en 1956 la islámica de Pakistán.

Herencia de su reciente pasado colonial son las tensiones entre Pakistán, la India y Bangladesh. La partición inglesa pavimentó un camino de violencia entre hindúes y musulmanes cuyo origen comenzó hace al menos un milenio, hacia el año 1008 de nuestra era[164], con las primeras ocupaciones del imperio islámico en territorio indio.

La China imperial

El imperialismo europeo en China fue menos monolítico y más breve que el británico en la India, aunque tuvo el carácter de una auténtica rapiña multinacional. La cara más oscura del imperialismo: la rapacidad sin afeites. Sin ocupaciones militares de grandes extensiones, las grandes potencias asfixiaron el último período de la dinastía imperial china de los Qing (1644-1911) controlando su comercio, imponiéndole sus reglas mediante varias guerras sangrientas.

Los primeros europeos en establecer una factoría comercial en las costas chinas fueron los portugueses, procedentes de sus colonias en Goa y Malaca. Llegaron al litoral chino en 1513, sentando sus reales en nombre del rey de Portugal. Pocos años después, en 1521, fueron expulsados de las costas de Cantón. Portugal consolidó su presencia en China hacia 1553 en Macao (dinastía Ming 1368-1643), único establecimiento para sus operaciones comerciales con China y Japón. Lisboa

[164] El islam, consolidado en el Oriente Medio y expandido hasta el extremo occidental del África del norte, inspirado por el mandato de combatir a los herejes, y por las riquezas que se decía tenían los reyes de la India, se extendió hasta los dominios de aquellos reinos cuya religión no los hacía particularmente agresivos. El califato de Bagdad reconoció el sultanado de la India como la primera fuerza al noroeste del subcontinente indio hasta la llegada de los europeos.

obtuvo en 1557 el arrendamiento de aquel asentamiento a cambio de reconocer la soberanía de Pekín. Los residentes de Macao, una población mestiza y de esclavos africanos, estaban sometidos a las leyes chinas. Macao se convirtió en una puerta de entrada al cristianismo. El papa Gregorio XII declaró Macao sede episcopal con jurisdicción en China, Japón y Corea. Macao no reconoció la unificación ibérica bajo Felipe II en 1580. Cuando en 1640 la Casa de Braganza recuperó el control de Portugal expulsando a los españoles, Macao fue declarada oficialmente *Cidade do Nome de Deus de Macao,* con el apelativo de "*Não há outra mais Leal*" (no hay ninguna más leal) por no haber reconocido nunca la soberanía española.

En 1685 China consideraba a Macao como un puerto de comercio exterior en el que imponía sus autoridades administrativas y aduanales para la recaudación de impuestos y para velar por el cumplimiento de las otras obligaciones impuestas a los portugueses.

La arrogancia de los imperialismos europeos a mediados del siglo XIX comenzó a expresarse sin reserva. Macao, que había nacido como una factoría arrendada y obediente a las autoridades chinas, se declaró en 1844 provincia ultramarina de Portugal bajo la potestad del "Estado Português da India" sin que Pekín lo supiera. Un año más tarde Portugal declaró Macao puerto franco, expulsó a los soldados chinos e impuso impuestos a los residentes de esa nación. En 1849 Portugal la declaró unilateralmente colonia independiente de China y puso bajo su jurisdicción algunas pequeñas islas cercanas a Macao. El Tratado de Tianjin (agosto de 1862), uno de los muchos llamados "tratados desiguales", que China se negó a ratificar, reconocía este enclave como colonia portuguesa bajo el control de Goa. El establecimiento de los británicos en Hong Kong desde 1842 relegó a un segundo plano la importancia de Macao que, no obstante, como la colonia occidental más antigua en el Imperio chino, fue sede de otros tratados como el de Mong Há en julio de 1844 con los EE. UU. Ya parte del club de naciones occidentales imperialistas, el aventajado alumno inglés en América testimoniaba que "hijo de gato caza ratones".

Alemania se hizo presente a través de los misioneros jesuitas en la primera mitad del siglo XVII. Producto de las relaciones que esos misioneros tuvieron en el mandato del emperador Ping, el jesuita alemán

Athanasius Kircher (1601-1680) compuso *China ilustrada* (1667), obra fundamental en la divulgación de los conocimientos sobre ese exótico país.

La presencia neerlandesa en las islas cercanas a las costas chinas vino precedida de la usurpación de las factorías portuguesas de Malaca. Los holandeses se concentraron en la isla de Taiwán (Formosa)[165], sede de la Compañía de las Indias Orientales Holandesas (CIOH). El gobernador de Taiwán, facultado para recabar impuestos y declarar la guerra y la paz en nombre de la CIOH, y por extensión de Holanda, era nombrado por el gobernador general de las Indias Orientales en Batavia, actual Indonesia. La CIOH mantuvo el control durante parte del siglo XVII, hasta que fue expulsada por fuerzas chinas. La CIOH trató de convertir a los pobladores al cristianismo y cambiar alguna de sus costumbres, consideradas como pecaminosas e incivilizadas.

Sin embargo, fueron los intereses británicos los que marcaron una imborrable impronta en la historia de China. A finales del XVIII Inglaterra se había transformado en un importante importador de té, seda y porcelanas; un comercio que le creó una balanza comercial deficitaria. Buscando corregir esta situación y no obstante la oposición de las autoridades chinas, introdujeron el opio en el continente contra la prohibición de su venta impuesta en 1829 por el emperador Daoguang.

Este contencioso dio lugar a las llamadas "guerras del Opio" [166] y los "tratados desiguales"[167]. La indignación que produjo en importantes

---

[165] La estratégica posición de la isla les brindaba a los neerlandeses la posibilidad de interferir en los mercados portugueses y españoles y comerciar sus recursos (caña de azúcar, pieles de ciervos, etc.) con Japón y la China continental por seda y porcelanas. Japón le concedió a los neerlandeses el privilegio del monopolio comercial a través de una isla artificial especialmente creada para ello frente a Nagasaki para evitar que los extranjeros pisaran el "suelo sagrado de Japón".

[166] Las dos guerras del Opio o guerras anglo-chinas se encuentran entre los capítulos más ominosos del imperialismo británico. La primera, entre 1839 y 1842 y la segunda de 1856 a 1860. ¿La razón? la necesidad británica de equilibrar su balanza comercial mediante las fabulosas ganancias derivadas del contrabando inglés del opio procedente de la India. En 1773, los británicos introdujeron más de 2.000 cajas de 70 kg cada una. Cuando se decretó su prohibición, en 1830, las autoridades destruyeron más de 20.000 cajas de opio, que rendían beneficios de más del 400% a los comerciantes británicos, recordándonos las astronómicas ganancias que el narcotráfico actual genera a sus intermediarios.

[167] "Tratados desiguales" designa los acuerdos sin contrapartida firmados, entre finales del siglo XIX y principios del XX, por diferentes potencias extranjeras con China, forzada a

sectores de la sociedad china estas guerras y acuerdos leoninos desencadenó las rebeliones Taiping (1850-1864) y Boxer (1899-1901), que pusieron fin a la Dinastía Qing (1912) y dieron origen al republicanismo.

Conflictos resueltos militarmente a favor de las potencias occidentales y zanjados en paces suscritas por tratados vejatorios impuestos por la coacción y el chantaje que, salvando tiempos y distancias, nos recuerdan la piratería inglesa durante el siglo XVI en las costas del Caribe, y concretamente al corsario John Hawkings, (Perera 2000:291-292). En manos del gangsterismo comercial, la dinastía Qing, sometida a presiones militares y económicas, tuvo que aceptar el tráfico del opio. La introducción forzada de drogas para el consumo masivo conllevaba la intención de destruir las reservas morales del pueblo chino. La primera de las guerras del Opio (1839- 1842) tuvo lugar el mismo año en que China le exigió a la reina Victoria que respetara las reglas del comercio internacional y pusiera coto al tráfico de sustancias tóxicas bajo la amenaza de incendiar cualquier barco que llegara a sus puertos con opio en sus bodegas. Este ejercicio de soberanía encendió la mecha de la primera conflagración. Los británicos ganaron y sellaron la paz mediante el Tratado de Nankin, en 1842, que estableció la apertura de cinco puertos al libre tráfico inglés, el pago de reparaciones por varios millones de dólares en efectivo por el opio confiscado y destruido, el pago de compensaciones a los comerciantes afectados y el pago por gastos de guerra. El Gobierno chino cedería a perpetuidad la isla de Hong Kong; liberaría a todos los prisioneros de guerra británicos y amnistiaría a los colaboradores chinos.

El tratado trajo un corto período de paz. Los británicos continuaron comerciando con el opio. La segunda guerra del Opio (1856-1860) fue

---

realizar pagos por compensaciones de guerra y a hacer concesiones territoriales, comerciales y culturales. Fue igualmente "desigual" el acuerdo que los EE. UU. forzó a firmar a Japón y Corea para su apertura comercial en 1876, o el que Japón obligó a firmar a Corea con el mismo propósito. Los tratados desiguales más relevantes firmados con China entre 1842 y 1915 fueron los de Nankín (1842) con Inglaterra; Mong Ha (1844) con EE. UU.; Whampoa (1844) con Francia; Aigun (1858) con Rusia; Tientsin (1858) con Francia, Reino Unido, Rusia y EE. UU.; Pekín (1887) con Portugal; Shimonoseki (1895) con Japón; Li-Lobanov (1896) con Rusia; Hong Kong (1898) con Inglaterra; Protocolo Boxer (1901) con Francia, Inglaterra, Rusia, EE. UU., Japón, Alemania, Italia, Imperio austrohúngaro, Bélgica, España y Holanda, y el de 1915 con Japón.

un conflicto más extendido, en el que intervinieron, además, Irlanda y Francia. Insatisfechos con los logros alcanzados en el acuerdo de Nankín, en 1854 el Reino Unido y sus aliados le exigieron a las autoridades Qing negociar un nuevo tratado que les diera la libertad de comerciar en todo el país, declarara abiertamente la legalidad del comercio del opio, aboliera de impuestos a los extranjeros, suprimiera la piratería interna, regulara el tráfico de los *coolies* (trabajadores en servidumbre) y permitiera al embajador británico fijar su residencia en Pekín. El rechazo de los funcionarios Qing a las demandas detonó el segundo enfrentamiento bélico[168]. La primera parte de esta guerra concluyó con el Tratado de Tianjin (Tientsin), que estableció la legalización del comercio del opio; el derecho de todas las potencias occidentales aliadas para establecer representaciones diplomáticas en Pekín; libre derecho de navegación por el río Yangtsé; apertura de diez nuevos puertos al comercio; libre tránsito de los extranjeros por las áreas hasta ese momento restringidas y reconocimiento de todos sus derechos civiles (propiedad privada, libertad para evangelizar). Por último, establecía el pago de indemnizaciones a los gobiernos europeos y a los comerciantes afectados por la guerra. Las autoridades chinas se negaron a firmar el tratado y las fuerzas navales anglofrancesas reanudaron los ataques. Finalmente fue firmado en 1860 por la autoridad impuesta por la coalición.

La necesidad que tuvo la dinastía Qing de los occidentales para su sobrevivencia frente a la lucha interna contra las tropas del Reino Celestial de la Gran Paz, la forzó a aceptar los términos del Tratado de Tianjin. La dinastía Qing se encontraba sometida a los estragos de una guerra civil que duró trece años (1851-1964), conocida como "la rebelión Taiping". Una contienda civil religiosa contra el Estado revolucionario teocrático

[168] En octubre 1856 el ejército Qing abordó un barco sospechoso de piratería y contrabando y sus tripulantes fueron apresados. Los británicos demandaron sin ningún éxito la liberación de los prisioneros y la entrega del barco, por tener registro británico y estar amparado por el Tratado de Nankín. A pesar de la Rebelión de los cipayos en India, la respuesta británica fue contundente. El reino Unido invitó a Francia, los EE. UU. y Rusia a adherirse a aquella cruzada. La alianza anglofrancesa se hizo del control de Cantón; en mayo de 1858 alcanzó a Tientsin, provincia de Pekín, y en septiembre de ese año tomó Pekín e incendió los Palacios de Verano. La alianza dejó ver que las represalias fueron una necesidad por la "crueldad", "inhumanidad" y "salvajismo" de las torturas practicadas por las autoridades chinas.

Taiping liderizado por Hong Xiuquan, un místico cristiano, convertido por un misionero protestante[169], y que costó millones de vidas humanas. El movimiento populista de Hong Xiuquan se vio reforzado por las penurias alimenticias que sufría el pueblo y el extendido descontento contra el Imperio. El déficit comercial de la China Qing, iniciado en su origen por el control británico sobre la producción, aceleró el agotamiento de los almacenes imperiales, que representaban la mejor manera de combatir las hambrunas en tiempos de sequías e inundaciones (Davis 2003:19).

A pesar de controlar la mayor parte del comercio chino y de sus principales puertos, Gran Bretaña mantuvo un cuidadoso interés en que China continuara siendo un Estado independiente, pero sin la fuerza para oponerse a sus intereses. De allí que al mismo tiempo que apoyaba a la dinastía Qing contra la rebelión Taiping, le declaraba la guerra por razones comerciales.

Si la rebelión Taiping fue un movimiento mesiánico dirigido contra el imperio, la rebelión de los *yihetuan* ("los puños rectos y armoniosos"), mejor conocidos como los *bóxer*, que tuvo lugar entre 1899 y 1901, fue de carácter netamente antioccidental y nacionalista. Un rechazo a todo tipo de presencia europea y tal vez por ello la que más ha contribuido a la colección truculenta de imágenes orientalistas de China.

Para sumar al cúmulo de calamidades de la dinastía Qing, en 1895 fue derrotada por Japón, con pérdidas territoriales y la imposición de fuertes indemnizaciones y nuevas concesiones comerciales. A esta nueva capitulación, saldada con otro Tratado Desigual, se añadió una sequía que azotó el norte de China y Manchuria, atribuida a los "diablos extranjeros" (*ibidem*:196-197). En el fondo del sentimiento xenófobo popular existía la persuasión de que la proliferación de iglesias, conventos y predicadores había alterado el *fenghui* o equilibrio de

[169] Hong Xiuquan, de la etnia *hakka,* fue un cristiano converso. Un nuevo Mesías que se declaraba hermano de Cristo y enviado de Dios para salvar a los hombres del culto al demonio. Y salvar a la China de la corrupción a que la habían sometido los occidentales por la incapacidad del Emperador de China para gobernar el mundo terrenal. La vieja dinastía Qing, que gobernaba China desde 1644 y pertenecía a la minoría étnica *manchú*, era vista por las otras etnias como un gobierno ineficiente y corrupto. Sobre todo entre los sectores rurales y más pobres de la sociedad.

la naturaleza y despertado el dragón de la tierra. Miles de campesinos y obreros comenzaron a impregnarse de las doctrinas esotéricas y rituales de invencibilidad de los yihetuan (bóxer) y a disciplinarse en las artes marciales. ¿Cómo era posible que el Estado chino, de naturaleza superior, hubiera llegado a tal grado de postración frente a unos "bárbaros" extranjeros? El gran resentimiento acumulado comenzó a expresarse con violencia y agresiones hacia los misioneros extranjeros y los convertidos al cristianismo.

Los ataques esporádicos se hicieron levantamientos populares alentados por los yihetuan y propagados con el apoyo de la emperatriz Cixi, opuesta a la modernización occidental decretada por el emperador. Cixi, que se resistía a la idea de expulsar a todos los extranjeros dados sus aportes económicos al fisco imperial, dictó varias leyes que favorecían las actividades de los grupos yihetuan contra la presencia occidental en China. La sublevación bóxer alcanzó carácter de conflicto internacional cuando en junio de 1900 los yihetuan, favorecidos con la incorporación de soldados imperiales, atacaron destacamentos y embajadas extranjeras en diferentes ciudades[170]. Con las delegaciones diplomáticas rodeadas por los rebeldes, y ante la indiferencia de las autoridades chinas, las potencias occidentales decidieron declarar la guerra y formar una gran milicia multinacional[171], compuesta por ocho países: la Alianza de las Ocho Naciones que incluía fuerzas navales, de infantería, caballería y artillería, con un total de 55.000 soldados. Tras derrotar sin dificultad a los rebeldes, mal armados, llegaron a Pekín para entregarse al saqueo, la destrucción, de la que no se escapó ni la misma Ciudad Prohibida, y los ajusticiamientos. En septiembre de 1901 la dinastía Qing aceptó firmar el Tratado de Xinchou conocido como "Protoloco Bóxer" que puso fin a las hostilidades. En esa ocasión, por desacuerdos entre los vencedores, China no sufrió nuevas pérdidas territoriales, pero sí la imposición de

[170] La revuelta comenzó con el ataque al templo local convertido en iglesia católica de una pequeña aldea de provincia. Al principio las agresiones estuvieron dirigidas contra misioneros y conversos pero en noviembre de 1899 los levantamientos alcanzaron a los comercios e industrias de los extranjeros. En Pekín asaltaron la embajada alemana y mataron a su embajador.
[171] La mayor parte de las tropas y fuerzas navales fueron japonesas, seguidas de rusos, británicos, franceses, estadounidenses, alemanes, italianos y austrohúngaros.

condiciones aún mas ventajosas para el comercio extranjero, medidas de seguridad para las embajadas y desde luego el pago de reparaciones de guerra durante 40 años[172].

Las consecuencias de la rebelión de los yihetuan se pueden calibrar tanto al interior del Imperio chino como en la esfera internacional. En el plano doméstico, la dinastía Qing quedó definitivamente desacreditada ante su pueblo. Sus élites comenzaron a vislumbrar la idea de establecer una república. La emperatriz Cixi trató de frenar aquel sentimiento mediante reformas del Estado, pero finalmente en 1911 China se convertiría en república. Sobre la significación de la revuelta yihetuan para la historiográfia China persisten las controversias. Revuelta para unos y movimiento patriótico para otros. El gobierno de la República Popular China oficialmente se declaró a favor de esta última interpretación.

La revuelta de los bóxer fue seguida con gran atención por la prensa internacional, contribuyendo a consolidar las matrices de opinión sobre el Oriente chino y sus habitantes. Literatura y cinematografía fueron medios eficaces para lograrlo. Los medios de información reforzaron el sentimiento antichino afincado en la laxitud de su condición humana, la corrupción, el comportamiento falso y artero, la crueldad y el sadismo.

Indonesia, Indochina y Filipinas, migajas del Pacífico

En comparación con la India británica y China, el imperialismo holandés y francés en el Lejano Oriente representa poco más que "migajas", y Filipinas la primera presa mayor del imperialismo del siglo XX: el de los Estados Unidos de América.

Holanda fue el tercer país europeo en consolidar un imperio colonial extracontinental y el primero en apoyar su empresa en la iniciativa privada de las grandes compañías de comercio. Aunque llegó a ser la potencia hegemónica de los mares en el siglo XVII, no tuvo el aliento

[172] La Alianza se disolvió, pero generó disputas entre Japón y Rusia por el control de Manchuria que culminaron con la guerra ruso-japonesa de 1905 en la que Japón, victorioso, reafirmó su posición como potencia hegemónica. EE. UU. y Gran Bretaña preocupadas, para no perder su influencia frente a Japón decidieron suavizar las sanciones impuestas a China y reducir las indemnizaciones, invirtiendo en becas y construcción de universidades.

para sostener la amplitud de sus posesiones, que perdió progresivamente para quedarse en el XIX con Indonesia y en América con Surinam y las Antillas Neerlandesas.

La conquista de los holandeses en el sureste asiático fue una lucha por adueñarse de las factorías y enclaves portugueses previamente establecidos. El estilo colonizador holandés, menos interventor desde el punto de vista religioso, les permitió ganar el apoyo de los líderes locales y garantizarse el piso para dominar el archipiélago indonesio y en 1619 fundar Batavia, en la isla de Java, centro de coordinación de las operaciones de la CIOH. Desde ese enclave, se extendieron por los principales puertos de un archipiélago que representa el conjunto territorial insular más extremo al Oriente de confesión islámica. Cuando la CIOH quebró en 1799, el Estado neerlandés pasó a controlar y administrar Indonesia hasta su independencia en 1949, imponiendo, según la demanda de los mercados internacionales, planes de cultivos forzoso que generaron descontento y frecuentes disturbios. La administración colonial redujo el poder de los jefes locales y permitió una mayor participación de la población en el plano comercial. Partidos políticos como *Serekat islam* se plantearon estrategias de cooperación con los holandeses con la esperanza de que se les concediera la autodeterminación. Otros líderes, como Sukarno, prefirieron el enfrentamiento directo. Durante la ocupación japonesa, en la Segunda Guerra Mundial, buscando el apoyo popular, fomentó los sentimientos nacionalistas y creó estructuras organizativas que permitieron el salto a la escena política de los principales líderes de la independencia. En la fase final de la guerra, los japoneses prometieron la independencia de Indonesia, lo que Sukarno asumió como una reivindicación irrenunciable, y en agosto de 1945, dos días después de la rendición de Japón, proclamó la independencia. Holanda, con ayuda de los EE. UU., intentó restablecer su poder acusando a los líderes independentistas de colaboradores de los japoneses y calificó la independencia como una maniobra del fascismo japonés. Después de cuatro años de conflictos armados y diplomáticos, en 1949 las autoridades holandesas debieron reconocer formalmente la independencia de la colonia.

Otro escenario oriental, cercano al anterior pero con distintos actores, fue el del colonialismo francés de Indochina, iniciado durante el

Segundo Imperio francés[173] y consolidado durante la III República liberal y democrática[174]. Un entorno tropical que comprendía el reinado de Vietnam, de Camboya y los principados de Laos y del delta del Mekong. Francia se anexó la parte meridional de la península entre 1860 y 1867 (Brocheux 2003:468), el principal objetivo de la codicia conquistadora gala. Al igual que las demás potencias, Francia desplegó su injerencia en tierras ajenas en nombre de la civilización, el liberalismo económico y la libertad religiosa, fermento de lo que después sería el derecho o deber de injerencia como doctrina jurídica en el campo de las relaciones internacionales. Al enarbolar la bandera del expansionismo, tanto el emperador Napoleón III como el republicano Jules Ferry añadieron a los móviles mercantilistas y evangelizadores las motivaciones geoestratégicas vinculadas a la competencia entre potencias por la acción civilizadora (*ibidem*). Un sofisma muy en la línea francesa republicana de la defensa de los derechos humanos y que Jules Ferry esgrimió frente a la oposición para demandar al parlamento la aprobación de nuevos créditos militares.

> "*Provocatrice, la civilisation, quand elle cherche à ouvrir des terres qui appartiennent à la barbarie ? Provocatrices, la France et l'Anglaterre, quand, en 1860, elles imposaient à la China l'ouverture d'uncertain nombre nombre de ports et, par conséquent, une communication directe avec la civilisation…*" (*ibidem*)[175].

Conquistar, pacificar, civilizar y proteger fueron los conceptos claves del colonialismo francés para definir el carácter de su control sobre las poblaciones y territorios colonizados. Conquista que, como todas, ya conocemos el guión, se realizó con pérdidas humanas y materiales, tal y como fue, en 1885, el asalto a la ciudadela de Hue que abrigaba el

[173] En diciembre de 1848 llegó al poder, elegido por sufragio universal masculino, el primer presidente de la República francesa: Luis Napoléon Bonaparte, sobrino de Napoleón Bonaparte. Al fin de su mandato, en diciembre de 1851, dio un golpe de Estado y mediante un plebiscito instauró el Segundo Imperio, del que pasó a ser Napoleón III, emperador de los franceses.

[174] Se conoce como Tercera República los gobiernos que rigieron Francia desde el fin del Segundo Imperio hasta el establecimiento de la Cuarta República al término de la Segunda Guerra Mundial.

[175] Tomado de J.M. Gailliard, 1998, *Jules Ferry.* Cap. IV p. 585. París.

palacio imperial. Mil quinientos vietnamitas muertos contra 11 franceses; incendios, pillaje y la destrucción de los archivos y de la biblioteca real (*ibidem*:473). Con la confiscación de todos los poderes públicos, las autoridades coloniales francesas impusieron autoridades dóciles y una burocracia destinada a mantener los intereses europeos. De acuerdo al racialismo en boga, la raza blanca superior investida del deber de civilizar a la amarilla. En el proceso de explotación de hombres y recursos, el suelo y el subsuelo fueron declarados propiedad del Estado, instaurándose una política liberal de concesiones a individuos y compañías anónimas sobre grandes posesiones dedicadas al cultivo del arroz, caucho, café y té. Los campesinos aborígenes se transformaron en jornaleros y los grupos tribales confinados a espacios cada vez más reducidos privados de sus áreas tradicionales de caza, pesca o recolección (*ibidem*:479). La fiscalidad indochina fue concebida para defender los intereses metropolitanos y se aplicó a través de tres grandes rubros de consumo corriente: la sal, el alcohol y el opio. La Francia colonial, al igual que Inglaterra legalizó su consumo y las aduanas participaban del lucrativo negocio de contrabando con China.

A pesar de que parte de las élites vietnamitas expresaran su admiración por la pujanza colonial debido la similitud de su visión sobre el *otro* con la occidental, respecto a la idea compartida de que las sociedades evolucionan del estado salvaje a la civilización (*ibidem*:86), los franceses debieron enfrentar una fuerte resistencia a su mandato desde el principio mismo de su conquista. Tres resistencias, dice Ruscio (2003). La primera de ella, durante el XIX, tradicionalista y monárquica, sostenida por sectores de la población que rendía fidelidad a la monarquía en el marco de la ideología y de la estratificación vietnamita tradicional. La segunda, que llama "modernista nacional" (*ibidem*:506), fuertemente influenciada por la victoria japonesa contra la Rusia zarista en 1905, el triunfo de la revolución republicana en China en 1911 y el iluminismo francés, que ponía en entredicho la política represiva de la III República. Una tercera y última resistencia, la que terminó por alcanzar los ideales libertarios, fue la del radicalismo comunista encarnado en la figura de Hô Chi Minh (*ibidem*:513).

La resistencia cultural contra la dominación colonial francesa vino acompañada de pugnas entre los reformismos modernos y los radicalismos

libertarios y marxistas. El partido comunista indochino recibió de la Tercera Internacional las bases programáticas para la organización del proceso revolucionario y para alcanzar la independencia. El proceso de emancipación comenzó con manifestaciones y huelgas a partir de 1933. En 1940 estalló una insurrección que movilizó a 15.000 hombres. Las fuerzas conjuntas francesa sofocaron el brote y fusilaron a sus principales cabecillas. Cinco años después, la situación no podía ser más favorable para los revolucionarios. La metrópolis salía de una guerra con su ejército desmantelado. En Indochina las monarquías títeres terminaron por capitular ante la invasión japonesa, creando un vacío de poder que las fuerzas rebeldes aprovecharon para proclamar la Republica Democrática de Vietnam el 2 de septiembre de 1945. Francia desconoció la decisión y se dispuso a restaurar la soberanía en Indochina y mostrar al mundo que continuaba siendo una potencia mundial. Nueve años de guerra de guerrillas, y en África la guerra de liberación argelina, colapsaron definitivamente el esplendor imperial francés.

Para hablar de Estados Unidos y su intervención en Filipinas, deberíamos ver hacia al Mediterráneo musulmán, primer escenario en el aprendizaje de la que terminó siendo la potencia imperialista más relevante del siglo XX y lo que lleva del XXI. A escasas tres décadas de su emancipación (1783), los EE. UU. de Norteamérica, con una marina mercante respetable y sin la protección que la Armada Real inglesa le brindaba antes de su independencia o de la que tuvo por parte de Francia merced al Tratado de Alianza de 1778, extendió sus contactos comerciales con el Viejo Mundo y a comienzos del siglo XIX protagonizó las llamadas "guerras berberiscas" contra los Estados formados por el sultanado independiente de Marruecos y las regencias de Argelia, Túnez y Trípoli, pertenecientes al Imperio otomano. ¿La razón? EE. UU. se negó a seguir pagando el tributo que esos países exigían a las embarcaciones de paso por sus costas. En 1800 casi el 20% de los ingresos netos del comercio de EE. UU. se destinaban al pago de recompensas y tributos para evitar ser víctimas de los ataques piratas.

Vencidos por la superioridad de la armada estadounidense, en la primera de esas guerras (1801-1805) los berberiscos se vieron forzados a firmar un tratado que ponía fin a los ataques piratas por los corsarios berébers y al cobro de peajes. Después de esa victoria, pero a causa de

un reciente conflicto con Gran Bretaña e Irlanda, los EE. UU. debieron disminuir la protección de sus flotas comerciales, situación que fue aprovechada por los piratas para regresar a la vieja tradición de atacar buques mercantes, capturar a sus tripulaciones y demandar rescate. Con todos lo recursos y la atención puesta en el conflicto con Gran Bretaña, EE. UU. se vio forzado a pagar los rescates. En 1812 el *dey*[176] de Argelia expulsó al cónsul estadounidense y declaró la guerra a los EE. UU. por incumplimiento en sus pagos. La declaración de guerra no fue respondida por falta de buques en la región, pero en 1815 al finalizar el conflicto con la Gran Bretaña, EE. UU. volvió a centrar su interés en el norte de África y, dispuesto a responder al desafío argelino, envió una flota de diez buques que protagonizaron la segunda guerra conocida como la "guerra argelina", que trajo como consecuencia el final definitivo de las prácticas del rescate y del tributo[177].

Después de estos "tanteos" en el Mediterráneo musulmán, EE. UU. prosiguió su aprendizaje hacia la expansión imperialista extracontinental en el Lejano Oriente, de la mano de su madre patria. Además de su participación, en las "guerras del Opio" y revuelta de los bóxer, podríamos sumar la acción de los "barcos negros" al mando del comodoro Matthew Perry en las costas de Japón entre 1853 y 1860, para forzar la apertura comercial de ese país con los EE. UU. y romper con el monopolio que mantenían los holandeses.

Para entender la aventura colonialista extracontinental de los EE. UU. se han ofrecido diversas teorías, desde la económica, según la cual el industrialismo los llevó a producir más de lo que podían consumir y por ello la necesidad de abrir nuevos mercados para colocar sus mercancías y adquirir materias primas[178]; hasta la ideológico-religiosa, que asume la expansión territorial y la dominación como el destino

[176] Título dado a las autoridades de las regencias de Argelia y Trípoli bajo el Imperio otomano.
[177] La flota estadounidense capturó el buque insignia de la flota argelina. El dey aceptó capitular, pagar compensaciones, entregar a todos los cautivos, otorgar el libre derecho de navegación a los barcos estadounidenses y terminar con la práctica de esclavizar cristianos.
[178] El crecimiento que experimentaba la marina mercante y el comercio interoceánico exigía mantener en paralelo el desarrollo de una flota de guerra y bases para su avituallamiento en colonias de su propiedad o bajo su arrendamiento.

natural de los EE. UU. por voluntad divina. En esa dirección iría el contenido de la "Doctrina Monroe", que justificó el neocolonialismo en toda Iberoamérica y el rechazo a cualquier forma de colonización, recolonización o transferencia de territorios en "su" continente: "América para los americanos".

Raza, superioridad, misión sagrada son sin duda ideas que han jugado en todos los imperialismos occidentales fenecidos un papel significativo. Llevar la libertad, la democracia y el progreso económico a las razas inferiores es parte de la visión mesiánica del expansionismo norteamericano. No obstante, más allá de idealismos, la expansión de los EE. UU. en el Pacífico estuvo orientada por una gran dosis de pragmatismo. Anexarse la isla de Hawái y darle el golpe final al agonizante Imperio español son buenos ejemplos de ello. Desde comienzos de 1840 Hawái era una escala fundamental para los barcos estadounidenses en su ruta a China. Escala en la que se asentaron comerciantes y misioneros, a los que siguieron algunos inversionistas. Las poblaciones nativas empezaron a ver con preocupación la presencia cada vez mayor de poblaciones no hawaianas y la extensión de la labor misionera. El ascenso al trono de la reina Liliuokalani, en 1891, hizo reaccionar a la comunidad estadounidense, puesto que la flamante monarca era una nacionalista deseosa de reafirmar la soberanía de su reinado sobre la isla. Las "fuerzas vivas" occidentales la destronaron, reclamando la anexión de la isla a los EE. UU. Washington respondió de manera contraria a lo exigido e inició una investigación sobre lo ocurrido que concluía diciendo que la mayoría de los hawaianos estaban a favor de la monarca. El presidente de ese momento, Grover Cleveland, era, extrañamente, un antiimperialista convencido, lo que lo llevó a no inclinarse a favor de los colonos. Ante la indecisión presidencial, los inmigrantes decidieron organizar un gobierno republicano. Un año antes del estallido de la guerra hispano-cubana-estadounidense de 1898, el presidente William McKinley ratificó la anexión de Hawái.

La adhesión de las islas Filipinas fue más cruenta. Una historia que comenzó en sus antípodas, en el malecón de La Habana, donde permanecía fondeado el "Maine", que se afirmó fue hundido por los españoles. El conflicto bélico que desencadenó concluyó con la derrota peninsular y la firma del Acuerdo de París de 1898, según el cual España otorgaba la independencia de Cuba, que se concretó cuatro años más tarde, y cedía

a los EE. UU. las islas de Puerto Rico, Guam y las Filipinas[179] a cambio de veinte millones de dólares. La guerra hispano-norteamericana tuvo consecuencias favorables para los EE. UU., pues marcó su transformación y nacimiento como potencia mundial con colonias en el Caribe y Asia. Para Filipinas significó perder la posibilidad de alcanzar su independencia.

Filipinas fue una experiencia "antropológica" seria a la que EE. UU. se enfrentó sin ninguna experiencia. Un archipiélago multicultural, multiétnico y plurilingüe. Católicos, animistas, musulmanes e hinduistas, entre muchas otras confesiones, en medio de un mar repleto de colonias europeas y de un rival oriental emergente y con una política internacional agresiva: Japón. La estrategia estadounidense tradicional de incorporación a la Unión no caló en el ánimo díscolo de los filipinos, que habían declarado su independencia ese mismo año y desconocido la validez del Acuerdo de París. La resistencia a la dominación de los EE. UU. dio origen a la guerra, conocida como la "insurrección filipina", o guerra filipino-estadounidense, que duró desde febrero de 1899 a abril de 1902 a un costo de miles de vidas y millones de dólares[180].

En enero de 1899 los filipinos eligieron a su primer presidente, Emilio Aguinaldo, e iniciaron la redacción de su Constitución. Las tensiones entre filipinos y estadounidenses no tardaron en hacerse presentes. Para sofocar la rebeldía de los filipinos, los EE. UU. enviaron un contingente de 11.000 soldados. Aguinaldo fue acusado de "bandido fugitivo"y McKinley, aunque nunca declaró formalmente la guerra, la justificó afirmando que los rebeldes habían atacado Manila, única población bajo control estadounidense. Aguinaldo fue capturado en 1901, pero la lucha de guerrilla continuó hasta entrado el año 1903. La represión estadounidense se recuerda por la orden de "matar a todos los mayores

[179] Otras posesiones españolas insulares en el Pacífico, como las islas Marianas, Carolinas y Palaos, fueron vendidas a Alemania en 1899, por el Tratado germano-español, y más adelante administradas por los EE. UU.

[180] A pesar de que los estadounidenses prometieron a los filipinos que su único interés era derrotar a España y ayudarlos al éxito de su independencia, el presidente McKinley, que había pagado por las islas, declaró públicamente su anexión colonial a los EE. UU. por su incapacidad manifiesta de gobernarse por sí mismos y la necesidad de educarlos y cristianizarlos más allá de lo hecho por los españoles durante varios siglos.

de 10 años"dada por el más alto oficial a cargo[181]. Las denuncias documentadas sobre quema de iglesias, profanación de cementerios, torturas y ejecución de prisioneros por parte de la soldadesca estadounidense fueron abundantes. Se estima que el número de civiles que murieron como consecuencia de los enfrentamiento sobrepasó el millón de personas, más de un 10% de la población el país. Convertida en colonia, se impulsó la cultura anglosajona y el inglés como lengua oficial. En 1946 EE. UU. otorgó a las Filipinas su independencia.

Aunque los "tratados desiguales" marcaron por mucho tiempo las relaciones asimétricas de las potencias occidentales con los países del Lejano Oriente, el desarrollo de sus fuerzas productivas, enmarcadas en movimientos revolucionarios nacionalistas y haciendo uso de los grandes monumentos del colonialismo: carreteras, ferrocarriles, puertos y bancos (Geertz 1998:85), los llevo a la modernidad, logrando restañar algunas de las heridas del lastre imperial y sanar huellas dolorosas de la memoria histórica.

EL ORIENTE CERCANO Y MEDIO COMO ESCENARIO Y ENFRENTAMIENTO ENTRE DOCTRINAS REVELADAS

En el plano religioso, el más sensible por su naturaleza confesional, es donde la memoria colectiva parece mantenerse con mayor fuerza y es capaz de provocar las mayores reacciones. En buena parte sobre él Occidente y Oriente han construido las visiones sobre el *otro* más enconadas y donde prosperan los segmentos más racistas y políticamente radicales y de los que muchas veces son deliberadamente mal definidos como actos de terrorismo. En un extremo los grupos fundamentalistas cristianos y judíos islamófobos y por el otro las facciones minoritarias, aunque en expansión, de un islam judeo- y cristianófobo.

En el orientalismo hay un componente histórico-religioso y bíblico que parece nacer de la apropiación racial que Europa hizo de la figura de Jesús de Nazaret como caucásico, olvidando su carácter semita y oriental.

[181] *New York Journal*, 5 de mayo 1902.

Para comprender mejor la naturaleza y profundidad de la incomprensión entre el islam y el judeocristianismo y cómo estas desavenencias históricas han contribuido a darle organicidad al orientalismo, nos referiremos muy brevemente a las mareas de invasiones, conquistas y reconquistas que sacudieron el Mediterráneo africano y el Oriente Medio, para luego adentrarnos en el mundo propiamente magrebí-árabe-musulmán o más sencillamente semita[182].

Oriente: cruce de campañas

Si los primeros siglos de la era cristiana no estuvieron marcados por guerras de conquista en nombre de la fe cristiana, sí lo estuvieron en nombre de la fe islámica. Una auténtica *yihad*, iniciada por Mahoma.

Con casi dos siglos de atraso respecto al mundo musulmán, la mayoría de los pueblos europeos en el siglo VII vivían del pastoralismo y de una agricultura poco desarrollada, dominada por nacientes señoríos feudales y monarquías débiles, fragmentadas y enfrentadas entre sí. En ese tiempo el profeta Mahoma (562?-633)[183] comenzó lo que siglos más

---

[182] Por *semita* nos referimos a los pueblos cuya lengua es la lengua semita. En este sentido, estrictamente lingüístico, se engloba la familia de las lenguas originarias del Próximo y Medio Oriente. Carente en su origen de toda connotación étnica, en el XIX el término *semita* pasó a adquirir una significación racial específicamente referida al tronco judío de las lenguas semitas y que para mayor absurdo hoy día solo hace referencia a un 10% de los judíos de Israel, los *sabra* (fruto del cactus *opuntia*), pues el resto procede de la Europa central y no es semita. En consecuencia ser antisemita equivale a ser antiárabe o antipalestino tanto como ser antihebreo.

[183] La doctrina del Profeta, basada en un riguroso monoteísmo y en el rechazo a toda forma de idolatría, suscitó inquietud entre los jefes de las tribus locales al considerar que representaba una amenaza para el comercio y las peregrinaciones a los recintos sagrados de los ídolos árabes. Su propio clan llegó a repudiarlo, sufriendo persecución. Se afirma que llegaron a perpetrarse varios atentados contra su vida, lo que lo llevó a establecerse con sus seguidores en Medina. La ruptura con sus nexos tribales y familiares marcan la *Hégira* (año 622) y el inicio del calendario islámico. Con sus prédicas, Mahoma logró que tribus en pugna se unieran, evitado derramamientos de sangre. Mahoma continúo cosechando alianzas. Sus adeptos comenzaron a asaltar las caravanas de mercaderes que se dirigían a la Meca. En represalia, los mercaderes enviaron un pequeño ejército a Medina que sufrió una sonada derrota. Mahoma inició una larga serie de éxitos militares que lo ratificación como

tarde llamaríamos la "civilización musulmana", marcada por la religión como denominador común más allá de las variantes dialectales y de las lenguas mismas. El carácter agresivo y conquistador de la religión islámica, dice Djaït (1990:91), derivó de su inquebrantable fe en la verdad revelada por el Profeta y de la total sumisión y dependencia a la voluntad de Allāh. Con el control de Arabia en sus manos, Mahoma, a su muerte, había logrado que el islam fuera una fuerza social, política y religiosa pujante y un siglo después de su desaparición un imperio que abarcaba Persia, Egipto, Siria, Palestina, Armenia y todo el norte de África, y que durante el reinado de los omeyas[184], en el año 712, logró penetrar en el mundo cristiano y propagarse hacia el norte hasta que fueron detenidos en el 722 en Covadonga, España[185], y en 732 en Poitiers, Francia.

La cruzada de dominación político-religiosa del islam hacia el oriente alcanzó con los *geznavies*[186] parte del Imperio bizantino, que, agotado por luchas internas, no pudo resistir el empuje conquistador del islam[187],

---

"el elegido". Los judíos de Medina fueron expulsados y todos los ciudadanos adoptaron la fe de *Allāh*. En 627 la Meca intentó un nuevo ataque contra Medina con el respaldo de una tribu judía. Los musulmanes, victoriosos, decapitaron a todos los hombres judíos y las mujeres e infantes fueron vendidos como esclavos. Un año más tarde las fuerzas del Profeta pactaron el cese de las hostilidades con la Meca. En 630 los regentes de la Meca rompieron el pacto y Mahoma volvió para conquistarla con un numeroso ejército. Muchos se convirtieron al islam. Mahoma destruyó los ídolos de la *Kaaba* y la convirtió en el lugar sagrado del islam. Entre sus numerosas nupcias, algunos afirman que nueve y otros que llegaron a veinte, Mahoma se casó con la hija de Abu Bakr, quien a su muerte se trasformaría en el líder de los musulmanes, y con la hija de Umar, que sería a su vez el sucesor de Abu Bakr. Alianzas indisolubles para una empresa religioso-política de largo aliento. Por su parte la hija de Mahoma, Fátima, se casó con Alí, primo de Mahoma, su otra hija se casó con Suman. Estas alianzas fueron fuente de las profundas divisiones que mantiene el islam.

[184] La dinastía de los omeyas consolidó la fuerza del islam en el Magreb y estableció el califato independiente de Córdoba en 756.

[185] La victoria de Covadonga dio nacimiento al reino de Asturias y comienzo a la reconquista en la península ibérica que concluiría ocho siglos después, en 1492.

[186] Dinastía musulmana de origen turco que rigió entre los siglos X y XII en las tierras de Afganistán, Peshawar y Lahore.

[187] Constantino I comenzó la transformación del Imperio romano de Oriente en una entidad cultural diferente. Nueva Roma pasó a ser Constantinopla. El siglo VII vio el mayor auge de Bizancio. Con la adopción del griego como lengua oficial se terminó por desmarcar de Roma y pervivió como entidad aparte hasta 1453. En su milenio de existencia fue un bastión cristiano que se enfrentó al islam y contuvo sus avances por Europa.

y siguió irradiándose por Asia Central, Bujará, Kabul y los estados de la India al este del Indo.

La rapidez con que se expandió el islam ha sido explicado por la cohesión y firme determinación de sus fuerzas guerreras, legatarias de una larga tradición tribal, pero particularmente por la capacidad negociadora y relativa benignidad de sus capitulaciones, que se remontan a la Constitución de Medina dictada por Mahoma, tradición que explica la relativa normalidad que rigió la vida entre diferentes comunidades religiosas durante la existencia de los califatos. Todos los habitantes no musulmanes (*dimmíes* o gentes del libro, cristianos, coptos, judíos, maronitas, etc.) obtenían garantías de libertad personal, religiosa y ocupacional a cambio de pagar un impuesto. Mejor ejemplo de ello fue la larga convivencia de los tres grandes credos en la península ibérica. Los musulmanes tuvieron cuidado en no cambiar los sistemas administrativos y fiscales que tenían los pueblos conquistados, lo que los llevó a ganarse el favor de las aristocracias locales[188]. La sustitución del botín de guerra por un sistema de impuestos llevó a reducir los odios que despertaban el abuso y el pillaje y la resistencia en las poblaciones. Los musulmanes, en tanto que "casta privilegiada", se reservaron la condición de rentistas y jefes al mando del ejército. Los *muladíes*, o pobladores de los territorios conquistados convertidos al islam, en su proceso de arabización lograban ventajas sociales y económicas como quedar exentos de impuestos excepto por el precepto coránico del pago de la limosna legal (*zakat*).

En Iberia, hacia 1236, la acción de Fernando III de Castilla logró hacer retroceder a los musulmanes hasta Málaga y Granada, el último reino del Al Andaluz, que caería finalmente en manos cristianas en 1492. En el extremo oriental, el centro político del imperio musulmán se desplazó de la península arábiga a Bagdad (año 762)[189]. Hacia

[188] La solidaridad que despertaron los acuerdos con los musulmanes podría explicar el fracaso de Carlos Martel al tratar de tomar Narbona (5 años después de su victoria en Poitiers), todavía en manos sarracenas y que fue defendida por los pobladores cristianos en apoyo a las tropas árabes y bereberes.

[189] Este deslizamiento geográfico hizo surgir fracturas en la unidad del imperio. A pesar de mantener la cohesión religiosa, afloraron viejas rivalidades tribales y con ellas las diferentes

mediados del siglo IX el poder de los abasidas (persas chiitas) de Bagdad se debilitó ante la influencia emergente del ejército turco. Entre 909 y 929 la unidad califal del islam se rompió con la constitución de los califatos independientes del Magreb y del Al-Ándalus. En 1055 Bagdad fue tomada por los turcos selyúcidas (sunitas), que dieron comienzo a otro imperio musulmán: el otomano, que combatió activamente a los bizantinos y conquistó Palestina (1078), para afrenta de los cristianos europeos, que sumaban así motivos para las Cruzadas.

Para ver con una óptica más equilibrada la significación de las Cruzadas, episodio al que atribuimos buena parte del contencioso islam-Europa, deberíamos tomar en cuenta que el nacimiento de Europa, como entidad religiosa y cultural, estuvo profundamente marcado por la huella que dejó la rápida expansión del imperio islámico, inicialmente como repliegue defensivo y posteriormente como expansión conquistadora (Goytisolo en Djaït 1990:13). A diferencia del islam, que al interior de su espacio supo regular la vida y la existencia con los *otros*, Europa mostró siempre un rechazo al mestizaje y al sincretismo cultural y, sobre todo, un temor ante lo que el cristianismo medieval no había podido alcanzar: la secularización de la religión, la concreción una teocracia con los medios de este mundo. La oposición guerrera hacia el mundo musulmán fue cónsona con el imaginario popular, que es necesario distinguir de la escolástica racional, esta última nacida en la experiencia de la convivencia judeo-cristiana-islámica de España, mientras que el ideario popular fue el inspirador de las Cruzadas y retroalimentado por ellas. En la literatura popular, y en tradición oral del cada día, los musulmanes eran un pueblo de idólatras y Mahoma un hombre depravado, un nigromante.

Entre el comienzo de la desintegración del mundo clásico musulmán y la desaparición del antiguo Imperio cristiano bizantino oriental, los cristianos de Occidente, como respuesta no declarada a las cruzadas musulmanas, emprendieron las suyas propias, en dirección opuesta. Un total de ocho campañas militares emprendidas entre los años 1097 y 1291 con diferentes protagonistas y patrocinantes e impulsadas por el papado

interpretaciones del Corán sobre la sucesión del profeta Mahoma que dieron lugar a sangrientos enfrentamientos entre chiitas y sunitas que podríamos considerar como guerras político-religiosas dentro del islam.

con el fin no declarado de detener la expansión y control territorial del islam que limitaba el poder de Roma hacia el Oriente, y bajo la excusa de restablecer el control cristiano de Tierra Santa[190], vengar el agravio que supuso la destrucción de la iglesia del Santo Sepulcro en 1009, la profanación de los lugares frecuentados por Cristo y los reiterados abusos y dificultades que sufrían los peregrinos cristianos que viajaban a Jerusalén.

El surgimiento en Europa de la caballería feudal como una nueva clase guerrera, la relativa estabilidad de las fronteras y la consolidación del sistema de producción señorial bajo relaciones de producción siervo-señor llevó a reyes y papas a plantearse la posibilidad de arrebatar a los omeyas las antiguas posesiones del Imperio cristiano bizantino de Siria y Egipto, y sus enclaves en el Mediterráneo, con un ejército multinacional de "soldados de Cristo" bajo la guía espiritual y administradora de indulgencias del papado.

Al grito fervoroso de "¡Dios lo quiere!" se logró la adhesión de la pequeña nobleza y del pueblo llano para conformar el ejército de la primera Cruzada, comandada principalmente por ilustres franceses y del Sacro Imperio Germánico. En su marcha, el ejército de Cristo Rey llegó a nutrirse de nuevos caballeros, soldados y poblada. Los dos años de duración de esta primera campaña (1097-1099) hicieron posible la reconquista de Jerusalén, el establecimiento de los Estados Latinos de Oriente, la recuperación para Bizancio de algunos de los territorios perdidos, y por añadidura el resurgimiento del prestigio del papado y la revitalización comercial económica del mundo medieval.

La segunda Cruzada (1147-1149), representó la respuesta a la pérdida, en 1144, del condado de Odesa, fundado en la primera Cruzada. En esta oportunidad el papa Eugenio III contó con el apoyo de Luis VII y Conrado III así como de numerosos nobles. Los ejércitos de cada rey fueron derrotados en Anatolia por los turcos. Con las tropas diezmadas, ambos reyes llegaron a Jerusalén y en 1148 intentaron fallidamente un ataque sobre Damasco. Esta cruzada representó un fracaso total para los cristianos y una significativa victoria para los musulmanes, que al mando

[190] Con el nombre de "cruzadas" se conocen también las campañas militares que dentro de la misma Europa cristiana se llevaron adelante contra los enemigos políticos del papado, fueran musulmanes, judíos, heréticos, ortodoxos o cátaros.

de Saladino sitiaron y conquistaron Jerusalén en 1187. Con la situación como al principio, se convocó a la tercera Cruzada.

La Cruzada de los Reyes (1189-1192), como también se llamó a esta tercera expedición militar, representó un éxito parcial que no llegó a coronar su objetivo final: reconquistar Jerusalén. Ricardo Corazón de León por Inglaterra y Federico Barbarroja por el Sacro Imperio Germánico acudieron al llamado de las armas hecho por el papa Gregorio VIII. Federico Barbarroja[191] logró formar un ejército, según cronistas de la época, de 100.000 soldados germanos y húngaros con los que lograron tomar la ciudad de Acre y una amplia faja costera desde la que Ricardo pensaba poder lanzar un ataque contra Jerusalén. Saladino no pudo vencer a Ricardo y este, con admirable sentido práctico, pactó con él un nuevo *statu quo* para Jerusalén a cambio de que se les dieran plenas libertades a los peregrinos cristianos para visitar la ciudad. No obstante el éxito relativo de esta campaña, la imposibilidad real de tomar Jerusalén dio origen, diez años más tarde, a la cuarta Cruzada.

La cuarta expedición militar cristiana a Tierra Santa (1202-1204) tuvo la extravagante particularidad de terminar conquistando y saqueando la ciudad cristiana más importante del oriente. ¿Cómo explicar que una expedición cristiana dirigida contra los sarracenos terminara destruyendo un enclave cristiano? Las razones fueron numerosas y reflejaban los prejuicios de larga data. En la Europa occidental se tenía la visión de que los bizantinos eran hombres corruptos y frívolos, amantes de enfrascarse en largas y fútiles controversias teológicas, origen de incontables herejías que amenazaban la unidad religiosa de la cristiandad. Las tensiones entre Roma y los cuatro centros del orientalismo cristiano más importantes: Jerusalén, Alejandría, Antioquia y Constantinopla eran evidentes. Roma veía con recelo y temor para su propio poder la expansión del cristianismo gerenciada desde Constantinopla, hasta llegar al punto de que los patriarcas de ambas iglesias se excomulgaron mutuamente (cisma de Focio). Poco tiempo después las relaciones volvieron a normalizarse, hasta 1054, cuando se produjo una ruptura definitiva por una disputa sobre el texto del credo.

[191] Barbarroja pereció en un accidente antes de llegar a Tierra Santa, provocando el desánimo de sus soldados.

Aunque la intención de la Cruzada era conquistar Egipto y Siria, los cruzados se dieron cuenta de que vencer a Saladino iba a ser una empresa poco menos que imposible, por lo que decidieron abstenerse de ofrecer batalla. Las tensiones que en esos momentos existían entre Enrique IV de Alemania y el emperador bizantino Isaac II Ángelo, a raíz de la muerte de Federico I Barbarroja, y otros pleitos económicos y comerciales entre Bizancio, la ciudad Estado de Venecia, y el reino de Hungría por deudas contraídas por el ejercito cruzado, llevaron finalmente a desvirtuar totalmente el objetivo de aquella campaña. A pesar de no contar con la autorización papal, el ejército partió de esa ciudad en noviembre de 1202 para cumplir un programa impuesto por los venecianos: tomar la ciudad de Zara[192] a cambio de saldar sus deudas y obtener apoyo logístico. Logrado este objetivo, los cruzados recibieron la oferta de Alejo, pretendiente al trono bizantino, de ayudarlos a cancelar el resto de sus deudas y aportar más hombres y recursos a su cruzada a Tierra Santa si se desviaban a Constantinopla y lo ayudaban a su coronación. Este nuevo cambio de planes suscitó divisiones y abandonos en las filas, pero la mayoría optó por continuar. En junio 1203 los cruzados estaban en las afueras de la ciudad imperial y Alejo fue coronado emperador, pero a la hora cumplir con las promesas, que incluían que el clero cristiano ortodoxo aceptara la supremacía de Roma y adoptara el rito romano, Alejo se encontró con una fuerte resistencia y sin liquidez para efectuar los pagos prometidos[193]. Impacientes, los cruzados le dieron al emperador un ultimátum. Incapaz este de honrar sus promesas, decidieron cobrarse los pagos por la fuerza. Penetraron en la ciudad, liquidaron la resistencia, y saquearon la ciudad, sin que se salvaran iglesias y monasterios. Restablecido el orden y efectuado el reparto del botín de guerra, los cruzados nombraron a Balduino IX de Flandes como primer monarca latino del Imperio romano de Oriente[194].

[192] Ciudad en la región de Dalmacia, actual Croacia.

[193] Alejo IV estableció nuevos impuestos, confiscó joyas eclesiásticas, pero nada era suficiente. La situación comenzó a enrarecerse. Los súbditos estaban descontentos con el nuevo emperador. Surgieron enfrentamientos callejeros entre bizantinos y cruzados. Los opositores organizaron una revuelta que derrocó a Alejo IV y llevó al trono a Alejo V.

[194] La familia Paleólogo, última dinastía bizantina, reconquistó la ciudad en 1261, y esta permaneció entre sus descendientes hasta su caída definitiva en manos turcas en 1453.

La quinta Cruzada, de 1217 a 1221, y con el mismo objetivo de las anteriores, fue una cruzada sin ninguna consecuencia que no alteró el equilibrio de poder entre cristianos y musulmanes. Una campaña formada por tropas húngaras y austriacas al mando del duque Leopoldo VI de Austria y del rey Andrés II de Hungría, quien la financió vendiendo joyas de la corona y con préstamos de grupos financieros italianos. En Acre se reunieron en consejo de guerra con las autoridades cristianas de la plaza. Y partieron en busca de provisiones llegando hasta el mar de Galilea y orillas del Nilo. El ejército árabe y las crecientes del río diezmaron a los cristianos, que debieron acordar su rendición.

Siete años después del fracaso de la quinta Cruzada, en 1228 el emperador Federico II de Alemania se propuso reconquistar Jerusalén y hacerse rey de la codiciada ciudad, no en vano contrajo nupcias con Yolanda de Jerusalén, la hija de Juan de Brienne, regidor nominal del Reino de Jerusalén. Por desacuerdos con el papado fue excomulgado, a pesar de ello llegó a Acre y, urgido por lograr éxitos rápidos, se alió con el sultán Al-Kamil, quien a cambio de la ayuda para combatir a su enemigo del momento le otorgó Jerusalén, exceptuando la Cúpula o Domo de la Roca[195], monumento sagrado para el islam, y diez años de tregua. El papa Gregorio IX se opuso a la investidura de Federico II como rey de Jerusalén. El monarca cristiano abandonó Jerusalén acosado por graves problemas de salud. Al finalizar la tregua en 1239, la ciudad santa volvió a manos musulmanas hasta el día de hoy. Federico II demostró que las cruzadas podían llevarse a cabo sin apoyo papal y por iniciativa propia, lo que ocurrió con las dos últimas expediciones.

Las Cruzadas ya no eran noticia cuando Luis IX de Francia (san Luis) organizó la séptima campaña (1248-1254) para reconquistar Jerusalén. Los reyes europeos estaban enfrascados en la resolución de graves problemas internos y no se ofrecieron para este nuevo intento demandado por el papa Inocencio IV. Con unos 20.000 hombres, Luis IX partió de los puertos de Marsella y Aigües-Mortes en 1248. En Chipre

[195] La Cúpula o Domo de la Roca, en el centro de la explanada de las mezquitas, es un monumento islámico erigido sobre la roca desde la cual se cree que el profeta Mahoma ascendió a los cielos en compañía del ángel Gabriel.

se organizó el plan de invasión por Egipto, donde fueron derrotados en al menos dos ocasiones por los mamelucos. De vuelta a su campamento base, Luis IX fue capturado y tras el pago de rescate liberado, dejando Egipto para dirigirse a Acre, único reducto cristiano, que se dedicó a reconstruir pactando con las tropas enemigas. Agotados sus recursos, en 1254 Luis IX regresó a Francia dando por concluido este nuevo fracaso. No obstante, y a pesar de ello, el rey francés intentó una octava Cruzada (1270- 1272), la última. Los egipcios mamelucos habían conquistado prácticamente todo lo que les restaba a los cristianos en el Oriente medio y Luis IX, con irrevocable espíritu cruzado, se embarcó esta vez con destino a Túnez no con el propósito de conquistarla, sino de convertir al cristianismo a su emir. El emir lo esperaba con las armas en la mano, pero fue tan desafortunada esta aventura que ni siquiera hizo falta una sangrienta batalla para acabar con el ejército invasor. Una epidemia de peste terminó con la vida de la mayoría de los soldados, incluyendo la del rey y uno de sus hijos.

La animosidad hacia el islam y su Profeta, considerado el responsable de haber frenado la evolución de la humanidad hacia una cristianización general, se amplió y consolidó en los siglos siguientes a las cruzadas. La *alteridad* del islam expresaba las frustraciones y represiones cristianas y proyectaba en aquel *otro* sus carencias, de allí que el islam fuera visto como un reino de animalidad, de sensualidad sin freno; una sociedad sin virtudes, un mundo de concupiscencia, con su profeta como mejor ejemplo.

Simultáneamente, en los círculos más avanzados del clero, como Cluny, las reflexiones en torno al Corán y sobre las experiencia de vida con el islam en España permitieron una visión culta del Oriente mahometano y un reconocimiento de las características esenciales de la naturaleza musulmana como la hospitalidad, la caridad, la resignación fatalista, la tolerancia y la mismo tiempo el fanatismo, la nobleza y el orgullo (Djaït 1990:56). No obstante, esta otra visión de la *otredad* era compartida por una élite muy reducida, incapaz de imponerse al pensamiento de las mayorías.

A partir del siglo XV la imprenta ayudó a revertir el atraso secular que Europa tuvo frente al islam en el Medioevo. El Imperio otomano pasó a ser la "bestia negra" del islam. Los turcos, siervos de Mahoma,

constituyeron la expresión terrenal del anticristo y quienes seguían restringiendo las peregrinaciones hacia los lugares bíblicos.

La penetración del orientalismo en el mundo islámico

Para Said (1990:360), el orientalismo, como recreación occidental sobre la *alteridad* de los pueblos de mayoría islámica, constituye una burda simplificación del semitismo como concepto y del islam como fe. La imagen sobre los árabes no como nativos de la península arábiga, sino como macroconcepto globalizador que agrupa a todos los pueblos de lengua semita, excepto los judíos, se resume en un conjunto de *tips* superficiales que incluyen: su espíritu comercial, ambición por el poder y el éxito, su hospitalidad hacia el extranjero, el apego a sus costumbres tradicionales, el celo por su vida familiar. En el hombre se destaca su exacerbado machismo, sensualidad y libertad sexual y en el plano de las ideas su intransigencia, fanatismo, violencia y espíritu vengativo y sanguinario. La concepción musulmana sobre la homosexualidad y la relegación de la mujer al plano de la servidumbre son aspectos que colisionan con la sensibilidad occidental. La perpetuación de prácticas éticamente repudiables como los matrimonios entre menores, la poligamia, la servidumbre y miles de otras caricaturas y verdades conforman la imagen de las grandes mayorías de Occidente, incluyendo la de prestigiosos intelectuales[196]. Este retrato del árabe, del islam, y del Oriente en general es el que los árabes han terminado por hacerse de sí mismos.

Hasta la llamada "primavera árabe", que Said no pudo conocer, las élites culturales árabes permanecieron inmersas en la influencia del orientalismo. El islam es el Occidente de Oriente. Los escritos hechos por árabes sobre la "mentalidad árabe" representan el triunfo del imperialismo intelectual occidental. El mundo árabe, decía Said, es hoy un satélite político y cultural de los EE. UU., un poder de segunda importancia en materia de producción literaria, artística y tecnológica. En este sentido nos parece acertada la apreciación de Levi Strauss cuando

[196] Levi Strauss (1988: 458), refiriéndose al islam, afirmó que esa "gran religión que se funda no tanto sobre la evidencia de una revelación como sobre la impotencia de entablar lazos fuera".

afirma (1988:459) que el rezago del mundo árabe tiene su razón en la visión congelada del islam sobre una sociedad que existió hace siglos y que hace que los revolucionarios se transformen en nostálgicos del pasado. Más esclarecedora e inquietante es la idea de Djaït (1990:14) cuando afirmar que el rezago del islam frente al progreso europeo en diversos campos de la creación humana estriba en su portentoso éxito. Por haber sido una experiencia humana que se adelantó a su tiempo, sufrió la parálisis y rigidez actual. Por creer haber alcanzado su plenitud, descuidó su potencial creador en un legalismo y casuística similares a los de la Contrarreforma.

> "De igual manera que el impulso revolucionario genera la tentación del conservadurismo, la idea de perfección bloquea todo proceso de perfeccionamiento" (*ibidem*).

Creación cultural europea y "orientalismo"

Las expresiones artísticas y creativas de la cultura europea encierran el lado "amistoso", respetuoso y auténticamente interesado en lograr una aproximación desinteresada con Oriente, pero también es el mundo donde más fácilmente se conforman opiniones y crean los estereotipos de lo que llamamos "orientalismo". Solo nos vamos a referir a las expresiones más conocidas de la creación cultural europea que han tenido de ver con Oriente como recreación, imitación o mistificación.

Sin duda la campaña napoleónica a Egipto y Siria y la apertura del canal de Suez dieron comienzo a una corriente de curiosidad hacia el Medio Oriente que, como toda curiosidad, mezclaba atracción y desconfianza. Se dice que Verdi compuso *Aída* (del árabe ةدياع "visitante") con motivo de la inauguración de ese canal (1869), aunque lo cierto es que fue presentada en el teatro de la Opera de El Cairo en 1871 por encargo del *pachá* de Egipto[197].

[197] La trama entremezcla todos los tópicos del mundo oriental: Aída, la princesa etíope, el general egipcio Radamés, el sultán, sacerdotes, aurigas, templos, reyes, dioses egipcios y esclavas moras.

El medio a través del cual la difusión del orientalismo alcanzó su mayor amplitud fue, desde luego, la literatura. Los estudios sobre el islam, los relatos sobre los pueblos árabes, persas y turcos así como las traducciones de poetas y autores populares influyeron decisivamente. Los cuentos de Oriente despertaban la fantasía y el ensueño. Muchos escritores pasearon su imaginación por selvas, desiertos e inmensas planicies pobladas por pueblos sanguinarios.

Profusamente divulgado a través de los medios de la época, Oriente vino a ser para el romanticismo una vía de evasión de la realidad y de reafirmación cultural cuya nobleza de espíritu residía en las capacidades de los occidentales para valorar lo exótico y difundirlo. Pero por sobre todo, el orientalismo actuó como espejo de la cultura occidental, y su obras literarias y pictóricas como una forma por una parte de expresar la decadencia, lo prohibido, lo ilícito, y por la otra de mostrar envidia y fascinación. Válvulas a las represiones y miserias de la cotidianidad occidental. La recreación de mundos moralmente corruptos, pero de una sensualidad y erotismo que atraían peligrosamente. Un decorado colorista y fecundo para la fantasía y para poner a sus personajes en situaciones inimaginables en la esclerotizada Europa, pero posibles en Oriente.

La proliferación de obras y ensayos sobre el amplio mundo oriental generó "especialistas" por países: la India, China, Persia, Etiopía, o por temas: filosofía, lingüística, poesía, islamismo, estudios hebraicos, etc. El imperialismo colonial produjo no pocas instituciones y círculos de estudiosos y fervorosos admiradores de las culturas de ese lado del mundo. Tal el caso de Richard Francis Burton (1821-1890), explorador e intérprete de lenguas asiáticas y africanas; fue el primer traductor de *Las mil y una noches* y del *Kama Sutra*. Su implicación con las culturas y religiones de la India le valieron el sobrenombre de "el negro blanco". La India panteísta y el misticismo se tradujo en admiración para Edwin Arnold (1832-1904, quien vivió la rebelión de 1857. Otro notable personaje en la difusión de Oriente fue Rudyar Kiplin (1865-1936), célebre por sus relatos sobre los soldados británicos en defensa del imperialismo inglés y del cristianismo en una India misteriosa y degenerada, así como por sus cuentos infantiles *The Jungle Book* o *The Man Who Would be King*. En *The Jungle Book* los animales de la selva saben que comer carne humana trae como consecuencia la llegada del hombre blanco con cientos de fusiles a lomo de elefantes. Giacomo

Pucchini recreó en su ópera *Madame Butterfly* las barreras culturales en el drama de una relación entre un oficial de los EE. UU. y una bella japonesa.

Para Washington Irving (1783-1859), Oriente estaba más cerca. Lo descubrió en el viejo mundo: en Granada, fuente de inspiración de sus *Cuentos de la Alhambra*, una recopilación de las leyendas hispano-arábigas más conocidas: astrólogos, magos, princesas cautivas, tesoros escondidos e instrumentos maravillosos, animan las páginas de sus cuentos. Fue un personaje español el que inspiró el Don Juan del poeta George Gordón Byron (1788-1824). Un compendio de la rebeldía y libertad presente en la sensualidad mediterránea.

En la península ibérica el orientalismo fue la expresión transformada del islam. Moros y cristianos. El moro se hizo una figura relevante en las obras de capa y espada y arquetipo de caballerosidad. Un orientalismo, por los siglos de convivencia, menos exótico que los forjados en Francia, Inglaterra o Alemania. España, tierra de bandoleros, gitanos y toreros, con sus reyes moros refinados y decadentes y sus brutales inquisidores y despiadados conquistadores. ¿Acaso muchos de estos estereotipos no siguen presentes en la visión de sus vecinos de la Comunidad Europea? Si es así, ¿de que tamaño será la ignorancia que sostiene los clichés sobre, por ejemplo, Siria, Afganistán, India, China o Birmania?

En el siglo XIX pensadores contestatarios y utopistas descubrieron en el pensamiento oriental la posibilidad de un nuevo humanismo, las claves para una comprensión diferente del hombre y sus circunstancias, de la historia y de las religiones, pero el racionalismo, el pragmatismo y el cientificismo echaron por tierra esas pretensiones, que cobraron el rango de supercherías. Lo que tuvo mayor permanencia en el tiempo y dejó huella en el gran público fueron las imágenes de pintores orientalistas como Jean-Leon Gérôme (1824-1904), en quien Turquía y Egipto inspiraron cuadros emblemáticos del orientalismo como: *Excursión al harem*, *El mercado de esclavos*, *Prisionero turco y carnicero turco*, *Los reclutas de Egipto*, *Riego de camellos* o *Memnón y Sesostris*. Los desnudos de Jean Auguste Dominique (1780-1867) en *La bañista*. El artista Victor Eugène Delacroix (1798-1863), según los conocedores, impregnado con la luz deslumbrante del desierto marroquí y argelino y por la singularidad de sus costumbres, pintó sus *Mujeres de Argel en sus habitaciones*, *Odalisca*, *La caza del león* o *Ceremonia nupcial judía en Marruecos*, entre muchos otros motivos.

Los temas de moros y turcos se estructuraron para expresar por igual tanto lo exótico como lo decadente y lo corrupto. Oriente se presentó como un ámbito abierto para liberar las pulsiones de la represión, de las inhibiciones y del puritanismo. Cuerpos desnudos en los baños, harenes, ropajes vaporosos de colores, bailarinas en provocativas posturas, todo lo prohibido en Occidente cobraba vida en el Oriente orientalizado. Hasta los arquitectos copiaron jardines y edificaciones, en particular palacios y edificios públicos, que imitaban el esplendor palatino oriental en volúmenes, espacios, hornacinas, mosaicos, motivos, policromías, etc. Un estilo que llegó a tener nombre: "neoárabe". Inspirado en el Al Andaluz, Marruecos, la India, China o el imperio Mogol. Un estilo ecléctico que se reproduce en edificaciones como el pabellón real de Brighton en Inglaterra o los palacios de Postdam en Alemania y de Vorontsovky en Ucrania.

A pesar de su decrepitud, el orientalismo no solo continúa imponiendo su punto de vista manipulador, sino que se amplía y reproduce en la interpretación de los nuevos eventos políticos y al ritmo que imponen las pautas del consumismo occidental. Las asociaciones, clubes o hermandades constituidas en torno a cosmologías, filosofías orientales, gastronomía, prácticas de meditación, medicina india, técnicas de relajamiento, o diferentes artes marciales, son todas manifestaciones que en su conjunto representan la mirada occidentalizada más ingenua y probablemente inocua del orientalismo. A través de la información y el espectáculo, como rubros de consumo, el orientalismo se ha instrumentalizado desde el ángulo político y desde la posición de la supremacía de los valores cristianos occidentales. Poderosas herramientas para perpetuar la incomprensión e infundir recelos y temores hacia las *alteridades* orientales e institucionalizar una visión sesgada del mundo. La multimillonaria industria del cine y de los medios informativos sataniza cualquier acto de justificable insumisión armada oriental al calificarlo de terrorista y atribuirlo a fanáticos enemigos de Occidente. Docenas de películas tratan de opacar las arbitrariedades y genocidios producidos por las intervenciones multinacionales en países del Oriente, mostrando las tropas de sus enemigos como aborregadas, ineptas y corruptas o como jaurías sedientas de sangre.

CAPÍTULO NUEVE

EL AMERICANISMO DE LAS DOS AMÉRICAS

Los deseos han sido siempre más importantes
que las realidades en la relación
entre el Viejo y el Nuevo Mundo.

Elliott (1984:130)

La América del Norte apareció bajo otro aspecto. Todo
en ella era grave, serio y solemne. Se hubiera dicho que
había sido creada para llegar a ser los dominios de la
la inteligencia, como la otra la morada para los sentidos.

Tocqueville ([1835-1840] 2009:49)

LAS MIRADAS CRUZADAS

Desearíamos hacer comprender el americanismo no solo como la mirada europea sobre el Nuevo Mundo, sino la que los mismos americanos tuvieron de sí mismos y de sus *otredades*, lo que entraña revelar las paradojas que surgieron desde el momento mismo que el continente emergió en la lejanía. Una posibilidad transformada en realidad vino a revivir los viejos mitos del paleoorientalismo. Se había llegado a las Indias Orientales por Occidente. No en vano llamaron a sus habitantes *indios* y así siguieron llamándolos a pesar de percatarse del error. Fuera del horizonte mental del europeo y carentes de categorías explicativas para describir el Nuevo Mundo, los hombres del Renacimiento apelaron a los clásicos para reinventar el Nuevo Mundo.

La *alteridad* del amerindio pasó en España a ser tema de primera relevancia en el plano filosófico, teológico y jurídico, mucho más allá de lo

que en otras conquistas significaron las poblaciones nativas, que ya tenían un estatus preasignado. Esta preocupación por el *otro* dio nacimiento a una serie de contrasentidos. El primero de ellos, que el "descubrimiento" de la racionalidad del amerindio, poseedor de alma, constituyó un "hallazgo científico" cuya autoría corresponde a ese estamento misionero al que se le atribuyen no pocos pecados de "etnocidio" y otros menores pero siempre "antropológicos". La consolidación de la *otredad* americana, con sus prejuicios y aciertos, conformó visiones tanto académico-científicas como populares que variaron desde sólidas argumentaciones etnológicas, hasta tópicos, estereotipos y otros lugares comunes que proponemos llamar "americanismos". Un plural que entraña la segunda paradoja, producto de al menos un triple cruce de miradas. La primera, la de Europa hacia sus "nuevas criaturas". La segunda, la que desarrolló la más "aventajada" de esas "criaturas" –léase la América anglosajona– respecto a sus vecinos, como expresión americana del etnocentrismo europeo. La tercera, la visión que los intelectuales hispanoamericanos produjeron sobre su continente, sobre sí mismos y sobre los procesos de mestizaje.

Las dos últimas miradas se consolidaron con los aportes de la Ilustración, del cientificismo y de los procesos de independencia. Ambas miradas se reafirmaron en una América independiente pero dividida: la del norte pujante y anglosajona y la del sur, subdesarrollada y por voluntad de su intelectualidad definida como "latina" por oposición a la anglosajona (Quijada 1998) [198]. Un término identitario ante la apropiación hegemónica cotidiana del gentilicio americano por los EE. UU., que ha hecho que los cientos de millones de ciudadanos de este continente, desde Bering hasta la Tierra del Fuego, se dividan en "americanos" (los de los EE. UU.) y "sudamericanos"

[198] La tesis de Quijada contradice la extendida idea de J. L. Phelan (1986), para quien el término "América Latina" nació en Francia, en 1860, como justificación al plan expansionista en América de Napoleón III. Si bien es cierto, sostiene Quijada, que el término está asociado a la tesis imperialista del expansionismo francés, también lo es que antes de las fechas y razones expuestas por Phelan los intelectuales hispanoamericanos criollos usaban el termino "América Latina", en la década de los 50 del siglo XIX, como una denominación colectiva e integradora y para oponerse a la expansión de la "raza" anglosajona. En este contexto raciológico y en la idea de la unidad continental de Bolívar estaría el éxito del término. La "latinidad" ha significado aspiración a la "universalidad", sincretismo, mestizaje e integración por oposición al Norte.

"hispanos" o "latinoamericanos" (todos los demás desde México hasta Chile). La mirada de los Estado Unidos de Norteamérica hacia el resto del continente se trasformó en una visión tan eurocéntrica y arrogante como la de sus progenitores. Un dogma ético-cristiano para justificar una política colonial y neoimperialista en su propio continente.

LA MIRADA EUROPEA

El amerindio para España, la madre denostada

Como afirma Bernand (2003:179), España y Portugal implantaron el primer imperialismo occidental moderno. La fusión de la Corona portuguesa a la española, entre 1580 y 1640, hizo de Felipe II el más poderoso emperador de la historia. España fue un imperio, mas no una potencia, que es lo consustancial con todo imperio. A diferencia de las potencias imperiales de los siglos XIX y XX, España demostró carecer de los medios económicos para mantener su poderío sobre las extensiones planetarias bajo su dominio formal. El imperialismo español fue, sobre todo, un imperialismo sin ideología imperial. Es decir, sin una representación social compartida capaz de organizar respuestas colectivas y encarar acciones imperiales preconcebidas sobre patrones, éticamente hablando, de lo que era debido. El imperialismo español fue una aventura azarosa, inesperada, insólita y en cierta forma indeseada. Embriagadas por el triunfo definitivo en sus largas guerras contra el mundo musulmán, las coronas de Castilla y Aragón se embarcaron en una empresa comercial casi medieval, sin conciencia clara sobre las repercusiones que tendría en un país pobre, de economía rural y estructuras casi feudales. Inspirada en indicios, ideas y fábulas sobre una *alteridad,* que no podía ser totalmente desconocida pues se trataba de alcanzar las Indias por otra ruta, la aventura americana comenzó siendo una empresa comercial, que se transformó rápidamente en un movimiento expansivo y de conquista. Una prolongación de la reconquista de los Reyes Católicos sobre los últimos reductos del islam en la península (*ibidem*:180). Tal vez la larga duración del colonialismo ibérico en América, poco más de tres siglos, fue debida al hecho mismo de carecer de una ideología propiamente imperial y expresar toda su capacidad de producción y reproducción del modelo peninsular en

el orden colonial. Por ello, dice Poloni-Simard (2003:238), la colonización española no tuvo ninguna relación con otras historias imperialistas coloniales posteriores, pues el control de los espacios y sus habitantes se efectuó según las modalidades y normativas fiscales, jurídicas y políticas de la Península y así pervivió hasta el nacimiento de los procesos emancipadores, algunos de los cuales con la pretensión de mantener el viejo orden colonial en lo económico y civil (cf. Perera 2012).

Epistemología de un hallazgo: la otredad amerindia

Estemos claros en un hecho. Todos los procesos de invasión, conquista y colonización son, en esencia, hechos reductores para establecer una relación asimétrica entre dominador-dominado. Desde las tropas cartaginesas hasta las de los EE. UU. en Iraq y Afganistán diluyen sus diferencias como "superiores" y uniformizan, en una categoría única, la diversidad del *otro.* En el Nuevo Mundo, España fue la partera del "indio".

Digamos que todo comenzó cuando Colón, lejos de encontrar en el Nuevo Mundo los monstruos presumibles, dio con poblaciones de hombres cuya piel no era negra, sino "casi tan blancos como en España", y más aún, estaban hechos con cuerpos y caras hermosas. Pero como dice Amodio (1993:50), estos rasgos de humanidad se desvanecieron tan pronto como se percataron de sus costumbres, de su ausencia de religión y falta de toda forma de propiedad. Las "contradicciones" que se desprendieron de las primeras apreciaciones "etnográficas" sobre la *alteridad* americana dieron lugar a las disputas jurídicas sobre la condición humana del amerindio y su inserción en el orden legislativo hispano. Estas valoraciones iniciales se derivaron, naturalmente, de los contactos que se tuvieron con habitantes del área insular y circuncaribe, de tierras bajas y mesoamericanas.

Para el hombre del Renacimiento, el conocimiento del mundo era una obra acabada que habían llevado a cabo los escolásticos y la Santa Madre Iglesia Católica, que sabiamente había logrado conciliar a Ptolomeo, Aristóteles y Plinio con san Agustín y santo Tomás. Pero la aparición del Nuevo Mundo fracturó todo aquel andamiaje gnoseológico evidenciando sus graves carencias. Lo extraño volvió a surgir como

experiencia constitutiva de lo humano (García Ruiz 2004:220), como un acontecimiento con implicaciones éticas. No obstante las analogías y paralelismos con los monstruos del Medioevo, el descubrimiento del Nuevo Mundo hizo tambalear y caer en poco tiempo toda la argumentación mitológica. Selló la imaginería medieval y abrió inmensas posibilidades para la experimentación y la contrastación.

Desprovistos de categorías explicativas diferentes, el método empleado para explicar y comprender la realidad americana fue describir lo nuevo por lo viejo, lo desconocido por lo conocido, lo extraño por lo familiar y lo inhóspito por lo entrañable (Perera 2000:25). Establecer esos paralelismos, además de inevitable, permitía asimilar las nuevas realidades y "prodigios" dentro de la racionalidad del observador (Gerbi 1978:18). Sin términos ni vocabulario específicos, los primeros observadores, afincados en el principio de que los tipos eran mutables y las formas naturales constantes (cf. Pagden 1988:31), vieron ciervos en los venados y tigres en los jaguares; los inofensivos manatíes se transformaron en sirenas y las inofensivas iguanas en dragones. Los indígenas fueron los bárbaros de la antigüedad, salvajes y ferinos, cuando no los monstruos míticos descritos por Colón en su primer viaje. Pero el arrobo duró poco tiempo, dejando paso a los primeros discursos coherentes sobre la *alteridad* de los naturales americanos.

Los obstáculos para la incorporación intelectual del Nuevo Mundo fueron considerables. El conocido "americanista hispanista" Elliot (1984: 31) identificó en ese proceso cuatro etapas: observación, descripción, difusión y la más difícil: asimilación de lo inesperado y aceptación de su existencia por derecho propio.

En la comprensión americana, el etnocentrismo europeo, versión española, tomó dos vías: una, la minusvaloradora y dominadora, la otra liberadora y protectora, pero ambas paternalistas, aunque discreparan sobre la forma más adecuada de ejercer la paternidad sobre las criaturas débiles, inmaduras y esencialmente buenas, para unos, y para otros sobre hombres y mujeres animalizados en diferentes grados.

Para Cro (1983), los tres primeros cronistas generales de Indias: Pedro Mártir de Anglería (1457-1526), Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) y Bartolomé de las Casas (1474?-1566), sintetizan las dos posiciones sobre América: la de los apologetas y la de los detractores de

América y los americanos. La primera, como expresión de quienes se opusieron al pensamiento oficial, y la otra como su expresión formal. En el resto de Europa, ambas posiciones se transformarían en disputas domesticas, políticas y religiosas, contra el predominio político español. Magistralmente expuesta por Gerbi (1982), las polémicas posteriores giraron en torno a la naturaleza del hombre americano: ¿buen salvaje o simplemente salvaje?

Por sí mismas, las palabras "bárbaro" y "salvaje" remiten al hombre a la frontera de una existencia animal (Bitterli 1982:95). Con Anglería ([1530] 1989), aquellas mujeres y hombres desnudos, paganos, cubiertos de pelo, habitantes en cuevas y árboles, sin leyes y practicantes de comportamientos abyectos fueron adquiriendo, con el cúmulo de noticias que recibía, pues nunca estuvo en el Nuevo Mundo, la imagen de un salvaje bueno. El perfil de seres humanos capaces de discernimiento propio y de producir cultura. Hombres en su Estado Natural, sin el concepto de "tuyo" y "mío". La *Historia* de Fernández de Oviedo ([1535] 1959), que sí vivió largo tiempo en América, fue escrita, como la de su predecesor, a medida que ocurrían los hechos, aquilatando su experiencia como criterio de verdad. La crónica de Fernández de Oviedo es la de una España con vocación imperial; la de un hombre que fraterniza con las huestes conquistadoras más que con los círculos humanistas de la corte. A este autor no le cabe la menor duda, los amerindios son viciosos, holgazanes, melancólicos, cobardes, viles, mal inclinados, mentirosos y desmemoriados, en un entorno salvaje, sin humanizar. Sin embargo, las descripciones de Fernández de Oviedo son las de un observador acucioso y objetivo, en muchos aspectos más que De las Casas de los primeros tiempos. Sus relaciones entre españoles e indígenas tienen un fondo de equilibrio más real y terrenal que las de aquel "buen religioso y mal capitán", como solía llamarlo.

Al mismo tiempo que circulaba en España, y en menor escala en otros países europeos, la imagen de un amerindio salvaje, degradado por las condiciones de un ambiente hostil, De las Casas en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* ([1542?] 1987), su obra más conocida y antropológicamente la menos relevante (cf. Perera 1994), hizo del "buen salvaje" la quintaesencia de las virtudes teologales: hombres y mujeres deambulando en un entorno feraz y generoso, corporalmente

frágiles, mansos, de complexión tierna y simpleza natural, sobrellevando una vida edénica que perduró hasta la llegada de los españoles. Esta mirada minusválida de De las Casas, que rectificó en obras posteriores, se daba la mano con la de Fernández de Oviedo, ya que ambas llevan implícita la necesidad, por razones opuestas, de tutelaje y conducción con la presencia del Imperio. Para Fernández de Oviedo, por la demostrada inferioridad del americano y para De las Casas para defender un derecho divino perdido por la maldad de los conquistadores.

La *Brevísima*, obra de juventud de De las Casas y que le ha valido el epígrafe de tercermundista y "teólogo de la liberación", representa un panegírico en defensa de un indio irreal (Alcina Franch 1987). Sus escritos posteriores, a pesar de mostrarnos el pensamiento de un hombre del medioevo, filosófica y teológicamente hablando, nos revelan a un humanista precursor de la modernidad y del pensamiento antropológico. La *Apologética historia sumaria* ([1559?] 1967) constituye la obra que mejor expresa su ideario. Inédita por casi 350 años[199], el propósito de la *Apologética* era demostrar la racionalidad del indígena y sus logros políticos usando en sus análisis el método comparativo (Salas 1974:271). El relativismo cultural puesto en el énfasis para justificar costumbres y prácticas como la sodomía, la antropofagia o los sacrificios humanos, presentes en otras culturas del mundo, llama a pensar que la *Apologética,* más que mostrar las diferencias en sí mismas, demuestra las similitudes y, en consecuencia, la igualdad del indio americano con los antepasados del europeo. Las diferencias obvias entre los centros civilizatorios y las organizaciones tribales las atribuyó De las Casas no a la falta de ingenio o de la "buena razón", sino a las determinantes medioambientales. Ideas que apuntan a los conceptos de marginalidad y evolucionismo cultural. Faltaría mencionar el último de los escritos y el menos conocido de De las Casas, *De Regia Potestate o derecho de autodeterminación* ([1571] 1984), escrita hacia 1555 o 1556 para convencer al Rey y al Consejo de Indias sobre el derecho de los pueblos a autogobernarse. Publicado póstumamente en Alemania y en España hace solo treinta años, *De Regia*

[199] El hecho de que De las Casas imprimiera, en 1552, la *Brevísima* sin autorización real nunca le fue perdonado y ninguna de sus obras posteriores vieron la luz en vida del autor.

Potestate representa un sorprendente tratado de filosofía política que para algunos liberales franceses del XIX representó un precedente de la democracia roussoniana (Pereña 1974: 293). Al cuestionar la legitimidad imperial y real, De las Casas plagió las tesis sostenidas por la escuela de Francisco Vitoria. La obra no hace mención explicita a las Indias ni a sus habitantes, puesto que los principios que enuncia tienen validez universal para todos los pueblos y razas del mundo. Su tesis parte de dos grandes enunciados el primero:

> "Desde el principio del género humano, todos los hombres, todas las tierras y todas las otras cosas, por derecho natural y de gentes, fueron libres y alodiales, o sea francas y no sujetas a servidumbre" (De las Casas [1571] 1984:16).

A partir de este principio De las Casas enuncia que la esclavitud es un "fenómeno accidental", ajeno a la esencia de la especie humana y tan contraria a la libertad como la exigencia de obediencia y vasallaje. En este orden de razonamiento se desprende que el poder de los reyes y emperadores sobre los hombres y las cosas carecen de fundamento y razón natural.

El pensamiento de De las Casas, en términos más indigenistas que antropológicos, contiene la necesidad de un reconocimiento que garantice la autonomía política de los pueblos amerindios frente a las sociedades dominantes, imperios o Estados nacionales, en los cuales son minorías.

Durante la segunda mitad del siglo XVI un nutrido número de cronistas, aventureros, comerciantes, soldados, misioneros y funcionarios reales, contribuyeron a formar una mirada española del amerindio, perdida en el tiempo. Una *otredad* distinta a la del pensamiento galo y anglosajón.

Otras historias generales de Indias, como género literario y crónica, terminaron por darnos los principales rasgos de la visión hispana sobre la *alteridad* americana. Aunque obras como las de López de Gómara ([1552a] 1985; [1552b] 1987), Ginés de Sepúlveda ([1562?] 1987) y Castellanos ([1589] 1944) enfatizan la épica conquistadora en ámbitos regionales, la *Hispania victrix* de López de Gómara ([1552] 1985) tuvo

tal nivel de aceptación dentro y fuera de España que la Corte, escarmentada por el uso que los flamencos hicieron de la *Brevísima*, dispuso oficialmente el retiro y prohibición de su lectura ¿El motivo? La denuncia de los desmanes y la rapiña de los conquistadores ante los nobles propósitos de predicar el evangelio en tierras de idólatras, lo único que a su modo de ver justificaba la presencia española en América. López de Gómara atribuyó las diferencias raciales a la naturaleza misma de sus habitantes. Como hijos únicos de un mismo creacionismo, los equiparó al resto de los mortales. Olvidados e ignorantes del verdadero y único Dios, cayeron víctimas del diablo y de sus prácticas: sodomía, lujuria, canibalismo, idolatría.

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), a pesar de ser el autor de la tesis jurídica de la "justa guerra", denunció con mucha contundencia ([1562?] 1987:71) los atropellos cometidos por los encomenderos y conquistadores ensañados sobre los pobladores, débiles y pusilánimes de la Española, Borinquen y Cuba que terminaron diezmados, víctimas del hambre, los maltratos físicos y las enfermedades. Para él, el éxito militar de Cortés en México no fue debido "a la cobardía o debilidad de espíritu" del indígena, sino a su inexperiencia en materia militar e inferioridad frente a la artillería y armamento de los españoles.

En la segunda mitad del siglo XVI aparecen los primeros americanistas españoles. Autores de la segunda generación. Naturalistas, médicos e historiadores que compendiaron todo el conocimiento acumulado sobre el continente y estructuraron las primeras reflexiones de conjunto, tanto antropológicas como ambientales. La novedad dio paso a la sistematización, la reflexión y explicación de las uniformidades y las variaciones presentes en el Nuevo Mundo (Perera 1994:199). Estos autores marcaron una clara diferencia entre las llamadas "historias naturales" y las "historias morales", tosco anticipo a las ciencias naturales y sociales del XIX. Dentro de las primeras, Monardes ([1574] 1988) y Hernández ([1575-1576?] 1959-1960; 1986]); y en las segundas López de Velasco ([1574] 1971); López Medel ([1570] 1982) y Acosta ([1590] 1987], por mencionar los más conocidos.

El médico sevillano Nicolás Monardes (1493?-1588) le dio un impulso a la medicina europea combinando en el ejercicio de su profesión la técnica y experimentación con los productos y plantas que recibía del

Nuevo Mundo (Pereyra 1936:7). El naturalista Francisco Hernández (1514-1517?-1578), protomédico de las Indias, llevó a cabo la primera expedición científica al Nuevo Mundo con el propósito de estudiar la naturaleza de la Nueva España. Hernández, con propósitos enciclopedistas y prácticos, escribió su copiosa obra[200] en latín y en náhuatl, "para provecho de los naturales de aquellas tierras". Para acompañar su historia natural, compuso una historia sobre las antigüedades americanas. Lamentablemente su condición de erasmista y posible ascendencia judía pesaron en la obcecación religiosa de la Corte para que no viera publicada su amplia y visionaria obra.

En el terreno de las historias morales, Tomás López Medel (1520-1582) fue otro adelantado a su tiempo. Su texto *De los tres elementos*, posiblemente concluido en 1570, permaneció inédito hasta 1982, publicado en una revista colombiana a partir de una copia del manuscrito original todavía desconocido. *De los tres elementos* representa una reflexión sobre el indio americano y su entorno. En su intento por establecer principios causales, identificando causa y origen, presentó el "elemento" (aire, agua o tierra) como la causa eficiente, necesaria y suficiente que da sentido al hábitat. *De los tres elementos* constituye una descripción de lo que de común y diferente tiene cada elemento en Europa y América y posteriormente una explicación de las particularidades.

El amerindio, por su condición de salvaje, no podía conocer los principios de la Ley Natural, pero era perfectamente capaz de tomar conciencia de ello. Para López Medel el *otro* americano es una especie más dentro de la naturaleza y consustanciado con ella como producto del elemento tierra. Su diversidad cultural, una expresión de la voluntad de la madre naturaleza. Los pueblos amerindios vivían en armonía con su entorno y por su diversidad cultural en sociedades tribales, cacicazgos

[200] La *Historiae Platarum Novoe Hispaniae*, en 24 libros, describe 2.705 especies vegetales con información sobre morfología, sinonimias, ubicación, uso local, variedades y propiedades medicinales tales como "naturaleza" "grado" "propiedades" y "aplicaciones". Escribió cinco tratados, englobados en la *Historiae Animalium et Minaralium Novae Hisoaniae*. En su tratado sobre los cuadrúpedos describió especies/géneros de 13 familias diferentes, otro sobre las aves, dedicó 58 capítulos a los reptiles y 30 capítulos a los insectos, uno sobre los animales acuáticos y otro sobre minerales incluyendo rocas, bitúmenes, arcillas, gomas y resinas.

o señoríos e imperios o repúblicas. Conceptos que con un pequeño esfuerzo podríamos incluir dentro de la visión holística de la ecología antropológica. Respecto al origen del gentilicio americano, aventuró que debieron llegar por el extremo norte del continente o bien por el sur, atravesando el mar con navíos. Rechazó toda explicación que vinculara sus orígenes a las Sagradas Escrituras o a grupos provenientes del Viejo Mundo. Estimó que la conquista sacó a sus habitantes de su estado de armonía y los inició en el camino de la descomposición social consustanciada con los procesos civilizatorios.

Con el objetivo de tener permanentemente una actualización y síntesis de los informes y crónicas que se recibían del Nuevo Mundo, Felipe II creó en 1571 el cargo de "cosmógrafo real y cronista del Consejo de Indias", que recayó en Juan López de Velasco (1530-1598). Su primera función fue redactar las *Ordenanzas de descubrimientos y población*, una "Instrucción y memoria" de 50 capítulos sobre temas tan diversos como ambiente, clima, poblaciones, costumbres etc., que todos los funcionarios debían enviar a España regularmente. La *Geografía y descripción universal de las Indias* (López de Velasco [1574] 1971), basada en la interpretación de esos informes recibidos, contiene apreciaciones propias del determinismo geográfico tan en boga dos siglos después. López de Velasco evaluó la información con criterios "modernistas", hablando de probabilidades teóricas, causaciones, relaciones entre fenómenos y proposiciones explicativas verificables; y enuncia el origen euroasiático de las poblaciones llegadas por Bering al

> "estar continuados estos dos mundos, o haberlo estado aunque ahora no lo estén, y que por alguna parte podría el mar haber rompido […] donde antes que se hiciera hayan pasado los hombres y los leones" (*ibidem*:2).

Para el cosmógrafo real la *alteridad* americana se dividía entre la gente vestida, que habitaba en las tierras altas, en casas de piedra, y el resto, desnudos, viviendo en chozas y dedicados a la caza, la pesca y la siembra de yuca; pero la religión los hacía iguales. Todos idolatraban al demonio o al sol. Sin embargo los adjetivos descalificadores cobraron en este autor rango de "teoría" al establecer una relación causal, estrecha y determinante entre el ambiente y sus pobladores.

El ambiente americano, como lo afirmaría De Pauw, es degenerador y ejerce su influencia perniciosa en todos los hombres nacidos en sus tierras. Así, por ejemplo los indígenas son de

> "… menor cuerpo más débiles y flacos por la relajación del calor y vicio de la tierra…" (De Pauw 1768:14).

El efecto degenerador del ambiente, según su teoría, afecta igualmente al español asentado en tierras americanas y a sus descendientes, por lo que se desprende que los

> "que llaman criollos, y en todo son tenidos y habidos por españoles, conocidamente salen ya diferenciados en la color y tamaño […] aunque los españoles no se hubieran mezclado con los naturales, volverían a ser como ellos: y no solamente en las cualidades corporales […] pero en las del ánimo…" (*ibidem*:19-20).

Esta alusión al criollaje americano y sus características estará presente en la mirada cruzada de los intelectuales hispanoamericanos y angloamericanos una vez escindido el continente en norte y sur.

Quedaría por mencionar a José de Acosta (1540-1600), cuyo aporte está en el contenido de sus planteamientos teóricos y su mayor logro en haber sido el único que pudo ver publicada su obra casi de inmediato, con una fuerte repercusión en Alemania, Francia e Inglaterra. A diferencia de otras historias naturales y morales, la de Acosta fue una reflexión sobre las causas de todas las noticias compiladas y sobre los gentiles americanos. En su llamado a demoler los juicios de autoridad se anticipó a las tesis que treinta años después Bacon desarrolló en su *Novun Organum*. Acosta enunció un método de captación de la realidad que comprende dos etapas. La primera, negativa o destructiva de los juicios de autoridad (ídolos de Bacon) y la segunda constructiva (tablas de ausencia y presencia de Bacon), contenida en su "camino lógico". Acosta sostuvo las ideas de Medel sobre el poblamiento y la naturaleza basada en la teoría de los cuatro elementos. Dividió las tierras americanas en altas, intermedias y bajas y la diversidad cultural en reinos, behetrías, y tribus salvajes ([1590] 1987:418-419). Enunció un principio que vinculaba a todos los seres vivos, una especie de flujo o cadena trófica

que eslabonaba desde las plantas menores hasta los animales superiores con mayores requerimientos alimenticios.

Como soldado de la Compañía de Jesús y evangelizador del amerindio, Acosta se plegó al voto de obediencia y los intereses prioritarios de la orden: conocer la vida religiosa del indígena, sus creencias, ritos, idolatrías y sacrificios. Sus consideraciones sobre los sacrificios y la idolatría son similares a los de De las Casas: las ofrendas humanas como el mayor de los homenajes y la antropofagia como expresión de la teofagia.

El amerindio, ¿hombre libre o esclavo? La disputa jurídica

La naturaleza del indio americano se hizo el epicentro del debate sobre la legitimidad y justicia de la conquista. Padgen (1988:53) lo expuso claramente. Al abordar el espinoso tema, los escolásticos se enfrentaban con la necesidad de resolver los entresijos de una monumental acción política en términos de la ley humana, y con la urgencia de solucionar un problema de naturaleza esencialmente ontológica: ¿quiénes o qué eran esos indios?, ¿qué relación debían tener con los pueblos de Europa?

La polémica se destapó con la denuncia que sobre el funesto sistema de encomiendas y la injusticia de la guerra contra los indígenas hizo el fraile dominico Antonio Montesinos desde el ambón de una iglesia de Santo Domingo en diciembre de 1511.

Las *Leyes de Burgos* de 1512 pretendieron remediar la situación. En 1514 la denuncia provino de De las Casas, que por haber regido un repartimiento consideró esta forma de explotación la primera razón del despoblamiento. Una vez que renunció a su prebenda, se trasladó a España para iniciar la lucha por reivindicar los derechos indígenas mediante una jurisprudencia efectiva que reorientara la colonización española. En 1516 presentó su premier alegato. El cardenal Cisneros, regente del rey Fernando el Católico lo comisionó para redactar un proyecto de reforma para las Indias. El resultado fue el *Memorial de catorce remedios*, calificado de utopista por su analogía con la tesis de Tomas Moro (cf. Perera 1994). En dicho *Memorial* se incorporaron las ideas del jurista Francisco Vitoria. Para Vitoria, el hombre poseía voluntad y capacidad para desafiar la Ley Natural: lo natural y lo moral es lo que el colectivo

decide por consenso. Este revolucionario principio liberó a la humanidad de la coercitiva fundamentación cristiana (Padgen 1988:96).

Las Leyes de Burgos, modificadas tomando en cuenta el *Memorial*, pusieron a los Jerónimos como garantes de su cumplimiento. Pero las atrocidades de la conquista continuaron. De las Casas, sordo a las razones de Estado, denunció la lenidad de los Jerónimos y la complacencia del cardenal Cisneros (Gerbi 1978:418). En 1517 De las Casas presentó un nuevo proyecto más utópico y cercano a Moro que el anterior y ensayó su quimera en Venezuela entre 1518 y 1522. Un levantamiento de los indígenas contra los atropellos de los colonos hechó por tierra el proyecto.

Este revés no desanimó a De las Casas y en defensa de las Leyes Nuevas protagonizó, en 1550-1551, frente a su adversario Ginés de Sepúlveda, la conocida "controversia de Valladolid". Las Leyes Nuevas, como doctrina y cuerpo jurídico, no obstante sus frecuentes violaciones regulaban las relaciones entre españoles e indígenas garantizando a estos últimos sus derechos a la vida y propiedad.

Las tesis de Sepúlveda fueron las de los Patriarcas de la Iglesia, las de Aristóteles, preñadas de juicios de autoridad y dogmas eclesiásticos. Frente a ellas se opuso un nuevo humanismo basado en un reconocimiento de aquel nuevo "*otro*" como criatura divina con valores y derechos naturales. En aquel debate, el emperador Carlos I se mantuvo al margen hasta su final, cuando abiertamente tomó partido por las ideas lascasianas, desestimando la tesis guerrerista de Ginés de Sepúlveda, que nunca fue política oficial de la Corona de España.

La incorporación del hombre americano al mundo Occidental produjo un choque frontal entre la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles, una explicación suficiente además de conveniente y útil que derivó hacia la defensa de la tesis de la justa guerra, y la de quienes sostenían que los americanos eran seres humanos plenos y en capacidad de ser convertidos[201]. De las Casas empleó una sólida argumentación escolástico-tomista. Un compendio de filosofía y moral manejado a través del razonamiento aristotélico y a partir de la sociabilidad natural

[201] El papa Paulo III, en su bula de 1537 *Sublimis Deus*, proclamó que los indios eran verdaderamente hombres (Elliott 1984:58).

del hombre, de la justicia como virtud, de la ley como fundamento para su aplicación y, por último, del Estado como depositario de la voluntad individual en el plano de igualdad (Queralto Moreno 1976).

La Ley Natural depende del consenso, que es la única causa eficiente que dimana de la sociedad y de la que se desprende la acción moral colectiva de sus integrantes. El problema del indio americano en realidad residía en las relaciones que debía tener con los otros hombres en lo que Vitoria llamó la república *totius orbis* (de todo el mundo). Para este jurista (cf. Vitoria [1539] 1967; [1527-1541] 1960) solo hay cuatro razones que podrían negar la posesión de los indios sobre sus dominios antes de la llegada de los cristianos: porque son pecadores, infieles, dementes o idiotas. Lo de pecadores implica una acusación de herejía, y todo dominio verdadero se sustenta en la gracia. La segunda es inaplicable, los indios vivían en estado de ignorancia. Las razones tres y cuatro se basan en la hipótesis de Aristóteles que justifica la esclavitud, y los hallazgos de las civilizaciones americanas niegan de plano estas últimas causales. Para Vitoria la edad de la Ley Natural fue la de los vegetarianos, y la moderna es la de los comedores de carne cocinada. Los hombres civilizados habían aprendido a usar la razón para adquirir conocimientos de su potencial, mientras que en los indios su racionalidad estaría todavía en potencia (1539 [1967:134]).

La naturaleza de todos los hombres es la misma y llamados por Cristo de la misma manera (De las Casas 1985). Los amerindios serían iguales a los europeos solo en la medida en que son potencialmente europeos, es decir potencialmente cristianos (Hard &Negri 2002:117).

Por su lado Ginés de Sepúlveda ([1562?] 1987), en su controversia, consideraba que los amerindios eran "siervos a natura" que debían admitir la dominación de los más perfectos y poderosos, es decir, de los españoles. Los dominados tenían la obligación de dejarse sojuzgar para perfeccionarse como seres humanos. La naturaleza incivilizada de los indios imponía el uso de las armas como una obligación moral de parte de la sociedad más avanzada, y para dar cumplimiento al mandato divino de perfeccionar a los dominados. El poder otorgado por Cristo a la Iglesia para predicar la religión cristiana por todo el mundo legitimaba la justa guerra para combatir las actividades contrarias a la naturaleza y el derecho a la apropiación de bienes y riquezas por su mal uso o desaprovechamiento.

Los esfuerzos de De las Casas, más allá de dejar una marca indeleble en la jurisprudencia indiana y en el derecho internacional, no cuajaron. Sin embargo, él y la escuela de Salamanca lograron para el amerindio el estatuto de hombre civil objeto de las ciencias humanas. América fue un desafío demasiado grande para el europeo y su realidad.

En la historia colonial de la América hispana se fueron desarrollando paralelamente dos actitudes: la de quienes con optimismo triunfalista, fruto de la rápida expansión de la conquista y reducción de sus naturales, veían en los sonados éxitos de sus huestes la superioridad tecnológica y "moral" europea (López Piñero 1979:157), y la de quienes se centraron en la defensa de la dignidad humana y en la llamada "colonización del imaginario" (Bernand 2003:208; cf. Bernand & Gruzinski 1988; Gruzinski 2001). El tema de la defensa de la *alteridad* americana llegó a materializarse por primera vez en Perú en un sorprendentemente "movimiento político" a escasas siete décadas del descubrimiento colombino[202].

Como afirman Bernand & Gruzinski (1988), España fue el primer país en reconocer la *alteridad* del hombre americano y en convivir con él, en consecuencia toda la crónica del XVI contiene información etnográfica. A pesar de la avanzada visión de los españoles, la protoantropología hispana fue incapaz de proyectarse al resto del mundo (léase Europa). En España hubo científicos, pero no ciencia; americanistas pero no americanismo; "gabinetes de curiosidades", pero no academias científicas. Por razones de Estado, América fue clausurada a la curiosidad de propios y extraños hasta el siglo XIX. La censura editorial y la Contrarreforma terminaron por aislar a España del resto de Europa. El enciclopedismo remató el esfuerzo de los monarcas borbones por recuperar a España de su postración. Con los antecedentes de la Contrarreforma, la península carecía de credenciales para participar en la *grande ripaille* que los *savants* del XVIII organizaron en torno a América y su significación científica. España abandonó su mirada particular de la *alteridad* americana y volvió a descubrirla siglo y medio después, a través de los ojos franceses e ingleses.

[202] El llamado "Partido de los Indios del Perú", movimiento reivindicativo de 1560 fundado en las tesis de De las Casas y Domingo de Santo Tomás.

El americanismo europeo no español. De la "Francia Antártica" a la Ilustración

Para los europeos no españoles, el salvaje americano también fue tropical, pero de las costas de Brasil. El tupinamba, una pequeña muestra de la enorme variedad cultural y ambiental del continente sudamericano, tuvo la mayor repercusión, sobre todo en Francia, en la construcción del buen salvaje de Montaigne ([1580] 1972 I. cap. xxxi]) o Diderot y hasta de sus actuales amazonistas y cotizados "yanomamistas".

Una mirada comparativa entre las crónicas españolas y las demás nos permitirá ampliar el ámbito cognoscitivo del americanismo. Franceses, portugueses, alemanes, italianos, ingleses y flamencos, como mercenarios al servicio de la corona de España o como abanderados de sus países en riesgosas aventuras comerciales y coloniales, tuvieron en las costas e islas del Continente Sur sus primeras experiencias americanas.

Nicolás Federmann (1505-1542), autor de una de las crónicas más tempranas ([1555] 1985) de la gobernación de Venezuela, capitulada por Carlos V a los banqueros alemanes, se refirió al trato de los españoles con esas gentes holgazanas, antropófagos, hostiles, torpes y mal organizados, y para imponerse cometió tal número de crímenes que los españoles pidieron el retiro de los alemanes de la provincia.

Ulrico Schmidl (1510-1579?), otro alemán mercenario de las tropas españolas en el Nuevo Mundo por veinte años, dejó un testimonio de la lucha por la supervivencia de los cristianos ante el hambre. Su percepción del *otro* americano se reduce a asumirlo como un esclavo, un sirviente natural del conquistador que vive desnudo y errante "al igual que hacen los gitanos en nuestro país" ([1567] 1985:139).

La *Historia del Nuevo Mundo* ([1565] 1967; 1989) del milanés Gerolano Benzoni (1519-1570) representa la única crónica con pretensiones de historia continental escrita en la segunda mitad del siglo XVI por un no español. Benzoni vinculó su visión del hombre americano con la conquista española. Pobre en lo primero e hispanófobo en lo segundo, su obra satisfacía la avidez de un público deseoso de leer un libro que atacara sin piedad a la odiada España imperial. Los valores del *otro*, el "pobre americano", estuvieron muy lejos de su interés. Descalificó las acciones de los españoles contra los indígenas no por su

crueldad intrínseca, sino porque vencer a tales parias no honra a nadie (*ibidem*:142). Sus consideraciones etnográficas terminan por pasearnos por el corredor de los lugares comunes: desnudez, concupiscencia, fealdad, suciedad, sodomía, canibalismo y un largo etcétera.

La mitología sobre lejanos dorados cobró nueva vida con los relatos fantásticos de Sir Walter Raleigh (1552-1618). El gran fabulador de Guayana que se presentó ante los pobladores de la Orinoquia como el libertador de la opresión hispana para pedir sumisión a su reina virgen Elizabeth sin ocultar

> "… que nos animaban los mismos proyectos que a los españoles, esto es que veníamos a arrasar con cuanto era caro a los indios en general" (Raleigh [1596] 1947:29).

Puesto que su obra *Discovery* fue un alegato para obtener el financiamiento para comenzar la conquista de Guayana, Raleigh mencionaba a sus aliados amerindios locales haciendo gala de una gran generosidad de juicio. Los tivities (warao) pobladores del delta del Orinoco eran unos "*gentlemen*" con taparrabos. Gente circunspecta, tan activa y viril como cualquier europeo, aunque más bebedores. Coexistiendo con estos "caballeros" vivían los extraños ewaipanoma, con la cabeza en el pecho.

La *Verdadera historia y descripción de un país de salvaje* ([1557] 1983) del infortunado marinero alemán Hans Staden (1525-1579) es un relato protagónico basado en su vivencia como cautivo entre los tupinamba. Su obra fue tal vez una de las primeras monografías etnográficas sobre una cultura amerindia. El relato ameno y truculento de su vivencia hizo de su obra un éxito editorial. La inserción de cincuenta grabados aumentó su capacidad de penetración y conformación de opiniones. Entre los "feroces salvajes" caníbales, el autor era potencialmente el alimento conquistado y ofrecido (1983:7). A pesar de su forzoso e incierto destino, actuó como observador participante; su mirada fue distante aunque superior no tanto por razonamientos morales como por haber salido con vida. Su cautiverio no le inspiró rencor. Los tupinamba eran un pueblo "pobre y engañado" (*ibidem*:202), de gente hermosa de cuerpo pero "ladinos e inclinados a perseguir y devorar a sus enemigos (*ibidem*:170).

Entre los franceses merecen ser destacados André Thevet ([1557a] 1981; [1557b] 1983) y su rival, Jean de Léry ([1578] 1980], quienes han pasado a la historia vinculados al proyecto francés de colonización de la llamada "Francia Antártica", una pequeña colonia establecida hacia 1555 en la bahía de Río de Janeiro por Nicolás de Villegagnon. Para el franciscano Thevet (1502-1590) aquel proyecto representó la esperanza de que en tierras nuevas, opuestas en todo a su patria, pudieran convivir católicos, protestantes, judíos, mahometanos, paganos e idólatras. Para el hugonote Jean de Léry (1536-1613) su razón de estar en el Nuevo Mundo no fue la conversión del indio pagano, sino establecerse en un lugar seguro para practicar libremente su credo, sin mezclarse con los nativos, aunque haciendo uso de ellos. Thevet consagró sus escritos a los tupinambas, y para conocer todo lo inexplicable colectó grandes cantidades de objetos. La visión del trópico americano como la antítesis de Francia le permitió mantener una distancia menos subjetiva en sus explicaciones y apreciaciones. Sus juicios sobre la *alteridad* amerindia representan una mezcla de voluntad por explicar y comprender que el *otro* tiene sus propias reglas y convicciones religiosas. Ecumenismo y redencionismo se dan la mano ([1557b] 1983:50 ss).

Las apreciaciones sobre los tupinamba de Jean de Lery son la expresión lógica de su condición de protestante. Su mirada del *otro* parece condicionada por su condición de perseguido religioso en Francia y su interés en contrariar muchas de las cosas dichas por Thevet. Los tupinamba, sostenía, a pesar de "hombres naturales", expresan una inclinación universal a aceptar la existencia de alguna fuerza o ser superior. Como Thevet, fijó su interés en las motivaciones de las continuas guerras que sostenían, apuntando la venganza como motor y valor social ([1578] 1980:183).

En 1580 otro francés, Montaigne (1533-1592), tomó la crítica a los pueblos americanos como vía para censurar la monarquía

> "Podríamos llamarlos bárbaros con respecto a las reglas de la razón, pero no respecto a nosotros mismos, que los sobrepasamos en todos los tipos de barbarismos" (Montaigne [1580] 1972:209-210).

Finalmente subrayamos el aporte de Fernao Cardim (1549-1625) y su *Tratados da Terra e Gente do Brasil* ([1584] 1939). Como jesuita, abordó

la compresión de los amerindios desde la perspectiva de sus creencias religiosas, tratando de determinan si en ellos existía propiamente un pensamiento religioso estructurado. Sus observaciones sobre el canibalismo ritual testimonian una visión que valoriza a la víctima y al victimador (1939:145, 149]). La víctima, honrada en holocausto, se incorpora a la fuerza vital del grupo captor, que al ingerirlo reconoce sus méritos.

Las diferencias entre estos autores con los españoles podríamos resumirlas de la siguiente manera:

1.- En contraste a las "similitudes" entre el Viejo y el Nuevo Mundo enfatizadas por los españoles hasta mediados del XVI, en los otros europeos tomaron preeminencia las "singularidades" y las curiosidades, con lo que se aprecia una aproximación epistemológica hacia el *otro* diferente.

2.- En general exhibieron un estilo de observación más riguroso y estructurado por áreas.

3.- Configuraron una visión reduccionista del continente a través del tamiz del canibalismo, la desnudez, el exotismo y el comunismo natural.

4.- contribuyeron a darle forma final al mito del "buen salvaje" tomando en consideración criterios y valores más laicizantes.

5.- España hizo de las Indias Occidentales parte suya, sus provincias de ultramar, y las juzgó con el rasero de lo propio; para el resto de Europa, el Nuevo Mundo era algo diferente, novedoso, distante, lejano, pero sobre todo inimbricable.

La Ilustración y la división de América

Gerbi (1978:41) acota, muy acertadamente, que la tendencia teórica del siglo XVIII fue establecer en todo una relación rígida, necesaria y suficiente entre lo orgánico y el entorno natural en que se desarrolla.

Para los enciclopedistas de la Ilustración como De Pauw, el descubrimiento del Nuevo Mundo representó el acontecimiento más calamitoso en la historia de la humanidad. Su aseveración no se refería a lo sufrido por los pobladores americanos, sino al hecho de poner en evidencia la pequeñez del pensamiento europeo con su desagradable presencia. Menos categóricos que De Pauw, los partidarios de Raynal expresaron su sentido de culpabilidad al reconocer que gran parte del progreso económico y

técnico que disfrutaba Europa desde comienzos del XVI provenía de la expoliación de sus riquezas.

La precariedad conceptual para captar las diferencias de la realidad americana fue el principio de numerosas incomprensiones. Las diferencias, abrumadoramente más numerosas que las semejanzas, adquirieron con Buffon y De Pauw el carácter general de inmadurez, degeneración o desarrollo truncado (Gerbi 1978:15) en el siguiente orden de igualdades: ambiente húmedo = primigenio = joven = putrefacción, caldo de vida; o bien ambiente húmedo = decadencia = degeneración = descomposición y muerte. La naturaleza degeneradora del ambiente americano, ya remarcada en el siglo XVI por numerosos autores españoles, alcanzó con Buffon rango "científico". La debilidad de la naturaleza se manifestaba en el deterioro de los animales domésticos llevados por los europeos (Buffon [1749-1788] 1820-1832, vol. XV: 444).

Buffon añadió a sus consideraciones geográficas el criterio genético que pasa lógicamente de los cuadrúpedos al salvaje americano. El hombre americano no es una excepción, y su suerte es peor que la del resto de los animales a causa de su "frigidez" sexual (*ibidem*: 446-447). La naturaleza americana es débil porque el hombre no la ha dominado, y el hombre no la ha dominado porque a su vez es frígido en el amor y más semejante a los animales de sangre fría, como fría es la materia del continente: acuática y miasmática (Gerbi 1978:12-13). Y por ello América es también un mundo joven, incompleto, en formación, emergido de las aguas mucho después que el Viejo Mundo.

Dentro de la tesis de Buffon, Voltaire (1694-1778) en *Essai sur Les Moeurs* ([1753-1758] 2010) estimó que la razón de la escasa población del continente radicaba en la abundancia de tierras pantanosas, que determinaban que los aires fueran malsanos y los suelos produjeran una cantidad inusual de plantas y animales venenosos, lo que a su vez determinaba escasez de alimentos, desnutrición y las pocas cualidades morales en sus habitantes. En el *Diccionario filosófico* (1764) Voltaire sostenía que los peruanos tenían una religión que a primera vista no parecía ofender la razón, pero la de los mexicanos era abominable, tal el horror que le inspiraba el canibalismo. Montesquieu (1689-1755) afirmaba que los climas cálidos eran opresores y esclavizantes, mientras que en los fríos los hombres son más libres (Montesquieu [1748] 2013).

Con De Pauw (1768) la denigración del hombre y naturaleza americana alcanzaron extremos insuperables, repitiendo una y mil veces la esencia débil y corrompida del continente, donde solo los insectos y los reptiles son más grandes y nocivos que en Europa.

Para Raynal (1774; 1780) América es un continente impúber y los americanos todos, decrépitos. Aun así, este autor nos ofrece un retrato morigerado del indio. Lo que cautivó su atención fue el clima de independencia y libertad en que vivían. A pesar de su visión negativa sobre el indio, el balance que hizo terminaba por elogiarlos, en detrimento del hombre civilizado. Reynal, como muchos otros autores constructores del americanismo, instrumentaliza al amerindio y su vida para hacer una traslación a la realidad europea.

En seguidores de Buffon, como De Pauw, sus tesis adquirieron mayor relieve y extremismo que los que su mismo autor pudo otorgarles, hasta el punto de que Buffon debió asumir una nueva posición frente al hombre americano: el continente era inmaduro, pero el indígena era fuerte y hermoso. El continente es joven, pero los indígenas, aunque salvajes, no son débiles ni degenerados. El inglés Roberston, para escribir su *History of America* ([1777] 1837), con fuentes españolas de primera mano, se encontró con serias dificultades que no fueron óbice para afirmar que la civilización mexicana era una "calentura de la imaginación española"; los peruanos unos cobardes, y su descendencia conserva las mismas características de los indios: débiles y sin energía (*ibidem* vol. 2, libro VIII, cap X:700-703).

Las reacciones a las afirmaciones de Buffon y sus seguidores no se hicieron esperar, y pronto surgieron los apologistas del buen salvaje y de la naturaleza americana virgen y feraz; los reinvidicadores de las civilizaciones precolombinas y los defensores de la gestión colonizadora hispana. Destacamos la obra *Historia antigua de México* ([1780] 2003], del jesuita mexicano Clavijero (1731-1783), claro ejemplo de un historiador novohispano y criollo que tuvo la oportunidad de leer a Cornelius de Pauw e, indignado, arremetió contra sus infamias.

Pero el filósofo que tuvo mayor relevancia y repercusión en el siglo XIX y aun en el XX y terminó por sentar un juicio desvalorizador de América y sus habitantes fue Georg Wilhelm Friedrich Hegel (cf. Hegel 2004). Para Hegel, América fue un hecho natural donde todo era nuevo,

vale decir inmaduro y débil y, en consecuencia, desprovisto de historia. Por carecer de instrumentos de progreso como el caballo y el hierro, es un continente que pertenece al dominio de la filosofía de la naturaleza (Gerbi 1978:258). Los hombres primitivos, en simbiosis con el ambiente y con libertad espiritual, son puro sentimiento y, siendo puro sentimiento, no se diferencian de las bestias (*ibidem*:544). La ahistoricidad hegeliana de los pueblos indígenas americanos con una *alteridad* reducida al hecho natural fue heredada por Marx (cf. Marx 1973)[203].

Con las rectificaciones de Buffon terminó una etapa en la evolución de las ideas sobre la *alteridad* americana desde la perspectiva raciológica. Entre 1780 y 1810 tuvieron lugar cambios capitales derivados de la Revolución francesa y la americana. Humboldt (1769-1859) (cf. Bellow 2009) y Volney (1757-1820) (cf. Volney 1803) fueron testigos que marcaron el fin de los utópicos y el nacimiento de los primeros "antropólogos". Los estudiosos de América en los decenios siguientes, cruciales en el salto cualitativo que significó el americanismo, se apoyaron en las sentencias denigratorias de Hegel o en las investigaciones de Humboldt (Gerbi 1978:527).

Las observaciones de Humboldt ([1814-1825] 1956), efectuadas de 1799 a 1804 entre diferentes grupos humanos de la cuenca del Orinoco, Antillas, Nueva Granada y México, estuvieron refrendadas por su interés en reconocer la *alteridad* amerindia como tal, y con el único interés de enriquecer la historia natural del hombre. El excepcional privilegio real le permitió a este sólido investigador ser el primer naturalista extranjero que tuvo acceso irrestricto a las tierras americanas y archivos españoles. Sus escritos constituyen una revalorización de los más importantes cronistas e historiadores españoles sobre la colonización y evangelización. Demostró que los indígenas eran más numerosos de lo que se decía y que estaban en aumento. Sus descripciones antropológicas[204] constituyeron

[203] En su intento por validar el marxismo en el estudio y comprensión de las sociedades "primitivas" americanas, Emmanuel Terray (1971) encontró su mayor pertinencia en el uso de las categorías del materialismo histórico.

[204] Los contemporáneos de Humboldt entendían la antropología en el sentido más restrictivo de la palabra, como antropología física, morfología y anatomía de las diversas razas humanas. El hermano de Alejandro de Humboldt, Guillermo, incluyó el concepto de psicología social

un intento de mantenerse al margen de cualquier controversia y lejos del exotismo. Intentó que la compasión que pudiera sentir por indígenas y negros esclavos no influyera en sus consideraciones. Para Humboldt, el americano del Orinoco no fue el buen salvaje de la edad de oro, sino un remanente decadente de antiguas civilizaciones, expresión de la dinámica de las culturas que se desarrollan a ritmos diferentes según sus propias pautas y en alternancias de apogeo y declive. No existe una raza única americana y el continente es geológicamente tan viejo como Eurasia. Refutó el determinismo ambientalista y el axioma según el cual todos los pueblos del planeta deben atravesar por las mismas experiencias culturales. Humboldt propició el surgimiento del americanismo francés. Por la excepcionalidad de los tiempos que le tocó vivir en América, compartió con destacados criollos americanos, próceres de su independencia y en quienes pudo observar un manejo instrumental del tema indígena para su propio beneficio.

Esta apasionada polémica sobre América determinó la visión de una América profundamente dividida. El continente dejó de ser una gigantesca unidad física y cultural. Ahora serían dos realidades diferentes: una América del norte, anglosajona pujante y dinámica, tierra de promisión con un destino en lo universal, y una América hispana, débil e incapaz. Los detractores y apologetas se polarizaron en torno a esas dos Américas, y por obra y gracia de la dialéctica los prejuicios de la Europa continental hacia España y su política imperial terminaron siéndolo contra sus provincias y habitantes, que ya independientes los volcaron contra la exmetrópoli.

En la génesis de esta división privaron los criterios medioambientales. El americanismo de los europeos se desplazó de la naturaleza física del continente a las sociedades que se desarrollaron en él (Gerbi 1978:560). Desde México, aceptado como parte de Norteamérica por razones diferentes a las estrictamente ambientales, se ha querido hacer creer, y se cree, que se desarrolló un paralelismo antitético. Reynal (1774 libro XIII, vol. II:530-531, en Gerbi 1978: 552) y Hegel (2004) trazaron a

en dos de sus publicaciones. Para él, la antropología psicológica debía juzgar a los individuos y grupos sociales en función del ideal de la humanidad, que no era otro que la mayor belleza y perfección, y por ello solo consideraba dignos de su interés a los pueblos civilizados.

grandes rasgos esta nueva polarización: en el norte primó el "orden" y la "libertad", en el sur el militarismo y la anarquía. En el norte las virtudes protestantes de la reforma, en el sur la contrarreforma católica. El norte fue "colonizado", el sur "conquistado". El norte, ejemplo de madurez, industrioso, liberal. El sur, católico pendenciero, holgazán y prepotente. En una y otra América los criollos desarrollaron miradas sobre su avenir, sobre la otra mitad de su continente y sobre sus indígenas.

EL AMERICANISMO DE LA AMÉRICA SAJONA

El "americanismo" de los EE. UU. hacia el resto de su continente está tan vinculado a su expansionismo territorial como este a su nacimiento y crecimiento como nación. Algunos han querido ver en el expansionismo estadounidense la continuación del expansionismo inglés contenido en la motivación que en 1620 llevó a los colonos peregrinos del *Mayflower* a las costas de Massachussets[205]. Si algo de acertado hubiera en esa apreciación sería el mantenimiento de la ética protestante de aquellos puritanos en los "padres fundadores" de ese país.

La historia de los EE. UU. podría dividirse, a ojos de Hardt & Negri (2002), en cuatro etapas o regímenes distintos, de las cuales únicamente las dos primeras (*ibidem*:161) interesan a nuestro propósito. La primera, desde la declaración de independencia hasta la guerra civil y posterior reconstrucción de la unión. En esta etapa, como en las sucesivas, el ideario de los espacios abiertos desempeñó un papel capital (*ibidem*:63). Un ideario

[205] Aunque la relación de aquellos primeros europeos con los indígenas fue relativamente tranquila y marcada por algunos convenios territoriales y comerciales con los jefes locales, la convivencia finalizó de forma dramática dos años después de su establecimiento. El 22 de marzo de 1622 los nativos arremetieron contra la población de Jamestown, dando muerte a más de trescientos colonos entre hombres mujeres y niños, casi un tercio de la población de colonos existente en ese entonces (Bitterli 1982:160-161). La causa del ataque al parecer fue por el ajusticiamiento arbitrario de un jefe indígena acusado por los colonos de practicar la hechicería y la magia. La reacción indígena puso fuera de toda duda el carácter salvaje y cruel de los aborígenes, proporcionando a los colonos la justificación moral para emprender contra ellos una represión despiadada. Los colonos posteriores, en unión con los colonos holandeses, se adentraron hacia el oeste reclamando la región de Connecticut, cercando a los indios que poblaban esa región y provocando una matanza que superó las 600 víctimas (*ibidem*:162).

que escondería cándidamente una forma brutal de subordinación, pues al considerar el territorio de los EE. UU. como un espacio vacío se ignoraba deliberadamente la existencia de los amerindios como seres humanos o se los asimilaba como parte de un ambiente que debía ser dominado.

Había que convertir las tierras yermas en arables despejándolas de piedras, árboles y habitantes. Para enfrentar los retos del ambiente, los colonos de frontera tenían pleno derecho a armarse y defenderse (Segunda enmienda). Por otro lado, al tipificarse en el artículo 3 sección 3 de la Constitución (Departamento de Estado de los EE. UU. 2004) el delito de traición contra los EE. UU. como cualquier levantamiento armado contra el país, las revueltas indígenas en defensa de sus derechos quedaron comprendidas como actos de traición.

El pueblo republicano sería un pueblo nuevo, *un pueblo en éxodo* que coloniza nuevos territorios vacíos (o vaciados)[206] (Hardt &Negri 2002:163). Los nativos existían fuera de la Constitución, lo que era esencial para su funcionamiento[207]. Contrariamente los afroamericanos aparecen como parte de la Carta Magna, en condición de servidumbre, porque de ellos dependía el crecimiento económico de la nueva república (*ibidem*:164). Con estas premisas, repasemos algunos detalles sobre el significado y sentido de la expansión territorial de los EE. UU. El paso de 13 a 50 estrellas representó una combinación de estrategias, desde la anexión con fronteras de hecho, hasta la compra o sencillamente la conquista territorial, y siempre por razones raciales, soberanas y sobre todo ético-religiosas.

Al final de la guerra de independencia, con la firma del Tratado de París de 1783, la Gran Bretaña reconoció la independencia de trece colonias con unos límites constreñidos entre los Grandes Lagos al norte, el Misisipi al oeste y el paralelo 31 al sur. A partir de ese momento

[206] En 1830 el congreso de los EE. UU. aprobó el *Indian Removal Bill,* un proyecto de ley que le otorgaba al Presidente el derecho de expulsar a los indios más allá del Misisipi. Cinco años después 15.000 cheroquis fueron expulsados de sus tierras y cerca de 4.000 murieron en su marcha a pie hacia Arkansas (Bitterli 1982:167).

[207] En el texto fundacional de los EE. UU. los pueblos indígenas son mencionados en tres ocasiones y siempre para ratificar su estatus de no ciudadanos. Solo a partir de las enmiendas XV y XIX de 1870 y 1920 se podría interpretar que se les concedía alguna forma de ciudadanía (Departamento de Estado de los EE. UU. 2004).

comenzó el crecimiento territorial. Al principio hacia el noroeste, mediante la adquisición de nuevas tierras que se convertirían en futuros estados que ingresarían a la Unión de las trece colonial originales. La compra de Luisiana a Napoleón Bonaparte les abrió la comunicación al golfo de México[208].

Normalizar las relaciones con la Gran Bretaña representó para los EE. UU. una tarea ardua, aunque el espíritu de la negociación les permitió resolver algunos reclamos como el del territorio de Oregon, que por ser reclamado por ambas naciones se acordó compartirlo, hasta que finalmente EE. UU. se lo anexó siguiendo una política de ocupación pacífica. En 1819 los estadounidenses se enfocaron en una disputa con España con relación a Florida. El temor a que pudiera caer en manos de otra potencia europea más pujante o sufrir algún ataque por su frontera sur los llevó a firmar el Tratado Adams-Onís con España, por el cual esta le cedía la Florida a cambio de cinco millones de dólares de pago a las reclamaciones de sus residentes[209]. EE. UU. se proyectaba geográficamente sobre la codiciada Cuba. En 1854 EE. UU. trató, sin éxito, de negociar la compra de Cuba por 130 millones de dólares.

Texas, al igual que Oregon, fue ocupado por miles de colonos. La anexión de Texas comenzó en 1821 cuando el Gobierno mexicano autorizó el establecimiento de 300 familias estadounidenses. Nueve años después eran 20.000. Alarmado, el Gobierno trató de tomar control sobre su territorio frenando el ingreso de inmigrantes e imponiendo controles administrativos. En 1836 los colonos se revelaron contra el Gobierno mexicano y, derrotándolo, proclamaron la República de Texas, que incluía todos los territorios del actual Estado de Texas, además de parte de

[208] En 1801 Napoleón forzó el traspaso de esta posesión española. Con ella quería establecer un enclave colonial en el continente norteamericano usando como base a Haití. Conocedor de este proyecto, el naciente Gobierno de los EE. UU. se planteó comprarle Luisiana para evitar que su establecimiento pudiera amenazar su seguridad nacional y su expansión. Napoleón aceptó la oferta. El fracaso francés en Haití y el reinicio de las hostilidades en Europa le hicieron abandonar su idea de establecer en Norteamérica y por 15 millones de dólares EE. UU. hizo el primer negocio jugoso de otros muchos que vendrían después.

[209] El temor de que algunos extranjeros europeos pudieran ser agentes encubiertos para planes de invasión hizo, por ejemplo, que el médico y filósofo francés Volney (1803) fuera acusado en 1797 de espía y expulsado a su país.

New México, Oklahoma, Kansas, Wyoming y Colorado. Posteriormente solicitaron su anexión a los EE. UU. La solicitud despertó acaloradas disputas en los EE. UU., no muy convencidos de la idea de aceptar un estado esclavista en la Unión. Un tema espinoso y que puso en evidencia las contradicciones de la política expansionista. Extender la libertad podía traer consigo incluso la amenaza de la secesión[210]. La anexión fue considerada por el gobierno del presidente Antonio López de Santana como una declaración de guerra, lo que al presidente John Tyler no le quitó el sueño, pues firmó el tratado de anexión en 1844, dando inicio a varias invasiones armadas a México que avivaron la insaciable voracidad expansionista del norte sajón. En 1846 EE. UU. le declaró la guerra al vecino que ocupaba la continuación natural de sus fronteras. Ese mismo año el ejército ocupó la Alta California y Nuevo México. El Tratado de Guadalupe de 1848 puso fin a la guerra y fijó la frontera en el Río Grande, anexándose EE. UU. cerca de la mitad del antiguo Virreinato de la Nueva España, desde Nevada, California, Utha y parte de Colorado, Arizona, Nuevo México y Wyoming. Los triunfos militares despertaron un gran fervor nacionalista y llevaron a algunos a favorecer la anexión de todo el territorio mexicano, sin embargo los sureños se opusieron por razones raciales, ya que consideraban a los mexicanos racialmente incapaces de incorporarse a los Estados Unidos.

En el siglo XX México volvió a ser invadida por tropas estadounidenses. En 1914 desembarcaron en Veracruz por el llamado "incidente de Tampico"[211]. En 1917 EE. UU. intervino para capturar al líder

[210] A mediados del XIX en los EE. UU. se suscitó un intenso debate en torno al futuro de la esclavitud. Los estados sureños, a diferencia de los del norte, veían la expansión territorial como una manera de consolidar la esclavitud en el marco de la Unión, creando una mayoría de estados esclavistas que se opusieran a los abolicionistas del norte.

[211] Un irrelevante incidente protagonizado por un grupo de nueve marineros estadounidenses que desembarcaron armados y con la bandera estadounidense en el puerto de Veracruz para buscar gasolina y que fueron apresados por tropas mexicanas. Una vez resuelto el pequeño problema, los EE. UU. exigieron reparación obligando a que se rindieran honores a la bandera de los EE. UU., a lo que los mexicanos se negaron y ello determinó un extraordinario despliegue naval y la toma de Veracruz desde abril a noviembre de 1914. Con la mediación de Argentina, Brasil y Chile, del 20 de mayo al 1 de julio se celebraron las Conferencias de Niágara Falls para dirimir el conflicto.

revolucionario Pancho Villa. Derrotadas, las tropas regresaron a su país sin lograr su objetivo[212].

Contra las poblaciones amerindias el ejército de los EE. UU. mantuvo una larga serie de enfrenamientos o "guerras menores" que comenzaron en 1775 y duraron en forma interrumpida hasta la masacre de Wounded Knee en 1890. Guerras seculares que dejaron decenas de miles de muertos[213].

El proceso de expansión territorial terminó por enfrentar, entre 1861 y 1865, en la llamada guerra de Secesión (guerra civil Estadounidense), a unionistas y confederados, representantes de dos modelos económicos diferentes: el capitalista industrial del norte y el agrarista esclavista del sur.

A dos años de finalizada la guerra, EE. UU. entró en negociaciones con Rusia para la eventual compra de Alaska que se materializó por 7,2 millones de dólares, lo que representó otro gran negocio, a pesar de la fuerte resistencia interna que ese momento tuvo esa operación.

El expansionismo continental

Entre fines del siglo XIX y primeras décadas del XX, bajo la doctrina imperialista de Theodore Roosevelt y el reformismo internacional de Woodrow Wilson, EE. UU. se lanzó sin rubor al dominio continental[214]. Las intervenciones de los EE. UU. en América Latina desde 1831 hasta nuestros días[215] superan las setenta, entre las directamente armadas y las

---

[212] El presidente Woodrow Wilson envió tropas a México para capturar a Pancho Villa. Durante 11 meses, 10.000 soldados de la Expedición Punitiva de Pershing recorrieron los desiertos del estado de Chihuahua. Pershing fracasó. Villa desapareció en el extenso territorio mexicano y nunca fue capturado.

[213] Se han destacado la guerra de Black Hawk (Halcón Negro) en Illinois y Wisconsin en 1832, las guerras navajo a lo largo del Río Grande, que duraron hasta 1865, y las guerras apaches en Arizona entre 1861 y1886 contra Jerónimo.

[214] Recordemos que su expansión extracontinental se dio simultáneamente a finales del siglo XIX y los llevó a posesionarse de Hawai, Guam y Filipinas.

[215] Las fuentes utilizadas aquí proceden de: Archivos del Congreso de los EE. UU. de junio de 1969; *Desembarcos del Cuerpo de Marines de EE. UU.* División de Historia; Ege & Makhijani *Contraespionaje* (julio/agosto, 1982); Daniel Ellsberg *Protesta y sobrevive*; Ellen C. Collier *Antecedentes del uso de las fuerzas armadas estadounidenses en el extranjero*, y *A century of US military*

operaciones encubiertas. Diecisiete países latinoamericanos se han visto concernidos por la política expansionista imperial del norte.

Se ocupaba lo vacío, lo inhabitado o mal ocupado por pueblos inferiores. Su imperialismo económico los llevó a intervenir militarmente, o financiar operaciones de inteligencia para imponer y derrocar gobernantes, actuar como gendarmes, reprimir protestas populares, amedrentar o participar en la lucha armada contra grupos insurgentes o gobiernos de tendencia socialista o marxista. Intervenciones que duraron desde algunos días a decenas de años. Los países que se llevaron el triste palmarés de intervenciones fueron: en primer lugar, Nicaragua, con once invasiones desde 1853 hasta 1990. En 1855 Nicaragua sufrió la invasión del filibustero y esclavista William Walter, representante de los intereses empresariales estadounidenses para crear un canal interoceánico[216]. Panamá vivió diez invasiones desde los albores de su independencia de Colombia hasta 1989, cuando tropas estadounidenses bombardearon la capital y capturaron a su Presidente. Siguen Cuba, Honduras, Guatemala, República Dominicana, Haití y Granada. Cuba vivió seis intervenciones, desde la que determinó su independencia de España hasta las que siguieron para imponer a la fuerza los preceptos y acuerdos económicos estadounidenses, respaldar a los dictadores de turno, financiar la invasión de opositores o imponer bloqueos comerciales y militares. Honduras se transformó en una enorme plantación de bananas ocupada en al menos seis ocasiones por los marines entre 1903 y 1925. Guatemala y Haití

interventions, traducido por Deborah Gil y Pedro Edu Hondo Martín (noviembre 1999). http://alainet.org/active/show_text.php3?key=3331.

[216] A principios del siglo XX el Gobierno nicaragüense se negó a la cesión de soberanía en la construcción de un canal interoceánico y acordó con EE. UU. la figura de arrendamiento y un "derecho de ruta" de 3 km a cada lado del futuro canal. El secretario de Estado del presidente William Howard Taft, Philander C. Knox, abogado de los dueños de las minas de oro nicaragüenses "La Luz" y "Los Ángeles Mining Company", giró instrucciones al cónsul estadounidense en Nicaragua para que garantizara al generalato de ese país el apoyo estadounidense en caso de un levantamiento contra el presidente Zelaya. En septiembre de 1909 el cónsul informó del levantamiento contra el Gobierno por parte de los generales Juan José Estrada y Emiliano Chamorro. El secretario de Estado Knox ordenó a los barcos de guerra que intervinieran en apoyo de los insurrectos. Estados Unidos permaneció en Nicaragua hasta 1925. En 1930 ayudaron a formar la Guardia Nacional para combatir a las guerrillas marxistas de Sandino. El 21 de febrero de 1934 Sandino fue hecho prisionero y fusilado.

fueron invadidas en cuatro oportunidades. En Guatemala actuaron como fuerzas policiales represivas para dar golpes de Estado y bombardear reductos rebeldes. Haití fue ocupada durante 19 años[217].

Las heridas dejadas por esta larga secuela de actos de piratería internacional, cometidos a lo largo de los siglos XIX, XX y lo que llevamos del XXI, se mantienen abiertas en el sentimiento antiestadounidense que ha conformado una mirada de su *alteridad* bajo el sesgo de la arbitrariedad y la prepotencia. Un abultado contencioso que continúa reclamando del norte un cambio radical de política, únicamente posible con un cambio en la visión anglosajona sobre el *otro* americano.

La *alteridad* americana para los intelectuales y políticos criollos de los EE. UU.

Cambiar la visión de la *alteridad* que los WASP (acrónimo de *White Anglo Saxon Protestant*), blancos anglosajones protestantes, tienen sobre sus amerindios y sobre los iberoamericanos no es fácil ni responde a una decisión de gobierno, pues ella comenzó con la visión de los "padres fundadores" de la Unión: los criollos[218] anglosajones.

Dos factores ideológicos se encuentran en la génesis de la construcción anglosajona de la *alteridad* del amerindio y de los demás americanos: la ética protestante y la idea de pueblo elegido. Consecuencia de esta arraigada concepción religiosa es su recurrente belicismo contra enemigos reales o creados dispuestos a arrebatarles las riquezas obtenidas por su esfuerzo y la aplicación de la doctrina del *Destino Manifiesto* (*Manifest Destiny*).

El trabajo de Weber ([1904-1905] 2001) sobre la determinante influencia que tuvo la ética protestante en la formación del capitalismo

[217] En realidad la ocupación militar de Haiti era un viejo proyecto. El presidente Hyppolite (1889-96) se resistió a cederles Môle Saint Nicolás para construir una base naval, que era el particular interés en la isla.

[218] Asumimos el concepto *criollo* en la acepción más extendida del diccionario RAE como "hijo de padres europeos". Igual tratamiento daremos a los intelectuales y políticos criollos iberoamericanos, con independencia de sus posibles grados de mestizaje, tal vez la impronta más notable y singular de la colonización ibérica, por oposición a la anglosajona.

tiene una singular relevancia en la herencia que legaron los *pilgrims* a sus descendientes criollos. EE. UU. comenzó a crecer sobre la idea de expansión en un territorio ilimitado, desprovista de las formas centralizadas de jerarquización europea, y sin una historia que pudiera lastrarla. En tierras donde únicamente los rigores de la naturaleza y los animales salvajes, que obviamente incluían a los nativos americanos, podían poner freno al crecimiento de la fortuna y el desarrollo de las virtudes humanas. Los *pilgrims*, esos primeros inmigrantes anglosajones protestantes, llegaron a sustituir el dominio de la Iglesia por la internalización de un modo de vida ascético y puritano que condicionaba todos los aspectos de la vida familiar (*ibidem*:45). Esa individualidad histórica, trasplantada al continente americano, representó, según Weber, el germen de la esencia de ese "espíritu capitalista" que se sostiene, entre otras premisas, en la obligación que tiene el individuo de aumentar su patrimonio a través del trabajo, y en un conjunto de máximas morales utilitaristas relacionadas con la honradez, la puntualidad, la diligencia y la moderación, todas virtudes que rinden réditos (*ibidem*:60) y que conforman la idea del deber profesional.

La palabra "profesión" adquiere la idea de tarea impuesta por Dios. En la traducción de la Biblia hecha por Lutero, el amor cristiano y las buenas obras se expresan a través de la profesión de cada uno, y el cumplimiento del deber de las profesiones profanas representa la actuación moral más elevada (*ibidem*:89). Todos los trabajos profesionales lícitos constituyen formas de agradar a Dios y expresar el amor por el prójimo. El hombre debe aceptar su trabajo y los logros que se derivan de él como una disposición divina que justifica la razón de vida de cada quien. Estas concepciones religiosas habrían tenido una significación particular en la racionalidad política económica y en el carácter utilitarista de la ética protestante. Al anclar la ética en la idea de la predestinación, la aristocracia espiritual de los monjes quedaba sustituida por un mundo de santos terrenos que con sus obras materiales ensalzan la gloria de Dios. La generación y disfrute de la riqueza no es en sí éticamente reprobable, sin embargo, recrearse en sus consecuencias: molicie, ocio o laxitud, sí merece toda censura pues, sentencia Weber (*ibidem*:197), el más grave de los pecados para la ética protestante es el desaprovechamiento del tiempo. Acumular riqueza demuestra la utilidad de una profesión (*ibidem*:207).

El buen cristiano tiene que aprovechar las oportunidades. Si su profesión le permite adquirir riqueza y la rechaza, se opone a uno de los fines de su profesión y se niega a ser administrador de la riqueza que Dios le otorga.

El criollo estadounidense, como todos los gestores, próceres y filósofos americanos de la independencia en todo el continente, formaba parte de las plutocracias comerciales y económicas en sus respectivas colonias. Los del norte, a diferencia de los del sur, llegaron a ser la parte ultramarina de la Ilustración europea y estuvieron intelectual e ideológicamente vinculados a ella como ningún otro grupo americano. Thomas Jefferson (1743-1824) fue un hombre de la Ilustración que defendía las virtudes republicanas del pequeño agricultor propietario independiente. Apoyaba las tesis de la separación de la Iglesia y el Estado, y a pesar de tener amigos entre la nobleza europea se puso al lado de los revolucionarios franceses. Fue un fervoroso defensor del expansionismo. EE. UU. debía ser ejemplo de libertad, paz y progreso para todos los pueblos oprimidos. Jefferson anticipó la idea de nación predestinada, del pueblo elegido para guiar al mundo y formar una gigantesca república por medios pacíficos.

La preocupación que a comienzos del siglo XIX suscitó en el liderazgo estadounidense el establecimiento en Europa de gobiernos conservadores y represivos hizo renacer el temor de que pudieran restablecer algún tipo de control colonial en el continente suramericano. Temerosos de que ello pudiera limitar las posibilidades de expansión de los EE. UU., en 1823 John Quincy Adams inmortalizo la frase "América para los americanos", atribuida a James Monroe.

El presidente de los EE. UU. James Knox Polk (1795-1849) fue un fervoroso partidario de la necesidad de la expansión territorial y de la tesis del "Destino Manifiesto". El secretario de Estado William H. Seward (1801-1872) llegó a concebir la creación de un imperio que incluyera Canadá, América Latina y Asia.

La idea de que los EE. UU. debían jugar un papel trascendente en el contexto universal como expresión de un mandato divino pareció estar en el ánimo de una gran parte de la población. El periodista John Louis O'Sullivan (1813-1895) fue quien acuñó la expresión *destino manifiesto*, para promover la adhesión de Texas y Oregon. O'Sullivan defendió el derecho a esparcirse y adueñarse de todo el continente que la Providencia le había dado a EE. UU. para desarrollar el gran experimento

de libertad, federalismo y autogobierno. El Destino Manifiesto era, en consecuencia, un ideal moral, una ley superior que invalidaba cualquier otra consideración, incluyendo leyes y acuerdos internacionales. La expansión no solo era obvia (manifiesta) y buena, sino también certera (destino). La doctrina del Destino Manifiesto ha sido comparada con la doctrina nazi del *Lebensraum*[219] (espacio vital) (cf. Ratzel & Ewald [1897] 1987), empleada para justificar expansión nacional-socialista hacia el este de Europa y Asia Central.

El Destino Manifiesto contiene al menos tres axiomas: a) la virtud de las instituciones y ciudadanía de los EEU; b) la necesidad de propagar las bondades de sus instituciones, y c) la decisión divina de que fuera EE. UU. el que llevara a cabo la misión. Para Lincoln, EE. UU. era la última esperanza de progreso sobre la faz de la Tierra. A fines del XIX volvió a invocarse el Destino Manifiesto para continuar la expansión fuera de su ámbito geográfico inmediato. Deslastrada del contenido religioso, hasta bien entrado el siglo XX fue la doctrina de los presidentes Roosevelt y Wilson.[220] Para defender sus intereses económicos traicionaron aquellos principios de democracia y libertad, respaldando gobiernos dictatoriales proclives a su causa o abortando revoluciones populares.

Haciendo una síntesis sobre la percepción que el criollo estadounidense tuvo y que aún priva en la opinión pública de ese país sobre la *otredad* americana, tanto indígena como sudamericana, podríamos concluir diciendo que el amerindio fue tenido como un elemento de la

[219] Término acuñado por el geógrafo alemán Friedrich Ratzel, influenciado por el biologismo de la época.

[220] En su mensaje anual de 1904 el presidente Theodore Rossevelt reafirmó "su" Doctrina Monroe en el llamado *Colorario Roosevelt*, mediante el cual establecía que si un país americano cualquiera amenazaba o ponía en peligro los derechos o propiedades de ciudadanos o empresas estadounidenses, el Gobierno estadounidense estaba obligado a intervenir en los asuntos de ese país para "reordenarlo". Advirtiendo, además, que si una nación mantenía un "buen comportamiento" no debía temer una intervención de los Estados Unidos, en caso contrario, la adhesión a la Docrina Monroe podía obligar a los Estados Unidos, aun en contra de sus deseos, a ejercer el papel de policía internacional. La política del *big stick* aplicada en las intervenciones en Centroamérica y el Caribe. El presidente Woodrow Wilson continuó la política de intervencionismo de EE.UU en América, redefiniendo la doctrina del Destino Manifiesto dentro de una perspectiva planetaria. Wilson involucró a los EE. UU. en la Primera Guerra Mundial en la idea de hacer del planeta un lugar más seguro.

naturaleza salvaje que podía ser eliminado o confinado a espacios controlados; "*los huesos de los indios deben abonar la tierra para que el arado de los blancos pueda abrirla*" (Bitterli 1982:164).

Los sudamericanos, en tanto que mestizos de mayoría católica, carecían de las virtudes del protestantismo, lo que para la doctrina del Destino Manifiesto los hacía representantes de pueblos inconstantes, temperamentales y agresivos que debían ser tutelados y mantenidos a raya.

EL AMERICANISMO DE LA AMÉRICA HISPANA

El americanismo sostenido por las clases oligarcas de los criollos sudamericanos representó una mezcla entre los criterios desarrollados por la Ilustración, a lo cuales se plegaron para desmarcarse de una herencia que algunos estimaban vergonzante, y el orgullo racial que rezumaba la crónica española y de la que ellos eran su expresión más depurada. En general todos los autores hispanoamericanos que escribieron en vísperas de las luchas de independencia, al igual que los "padres fundadores" de los EE. UU., expresaron una reacción hostil frente a las tesis de Buffon, Raynal y De Pauw respecto a la capacidad degeneradora del continente sobre los americanos descendientes de europeos. La dualidad del criollo norteamericano y del sudamericano, frecuente en su condición de mestizo, la llamada "gente de color", los llevó en muchos casos a ser víctima de los prejuicios de sangre y pureza tan arraigados en la aristocracia española[221] (Lavallé 1990). El abominado sistema de castas, impuesto por las autoridades españolas, basado en los "grados" de pureza de sangre, que marcaba derechos y obligaciones, hizo fisuras ante los imperativos económicos y las llamadas "Cédulas de Gracias al Sacar". Este recurso que, tarifado, permitía superar ciertas condiciones de discriminación, terminó por quebrar la rigidez de las castas, marcando una aceptación parcial de la *alteridades* mestizas.

[221] La opinión popular atribuía ciertas cualidades degenerativas del criollo al hecho de ser amamantados por indias y negras. Leche que creaba vínculos tan fuertes como los de sangre, recordándose el dicho popular de que la crueldad de Calígula se debía a que su ama solía untarse los pezones con sangre humana antes de darle de mamar.

La *alteridad* americana para los intelectuales y políticos criollos de Iberoamérica

La manipulación política por parte de la *intelligentia* hispanoamericana del gentilicio indígena en la conformación de los nacionalismos comenzó, según Gerbi (1982: 365), con la expulsión de los jesuitas y el traslado de la polémica americana a Europa.

Humboldt pudo observar que el criollo americano, expresión de la intelectualidad colonial, utilizó el tema indianista en su propio provecho y como elemento propagandístico en las guerras de independencia para lograr el último poder que le faltaba: el poder político. Finalizadas las conflagraciones independentistas en todo el continente sur, la estructura social siguió conservando el mismo carácter colonial y los mismos prejuicios hacia negros e indígenas.

Una vez superado el corto período de vida de las juntas de gobierno "fernandistas" (Leal Curiel 2006) comenzaron las luchas independentistas, en las que descollaron dos libertadores, dos criollos miembros de la clase privilegiada fundada en la colonia: José de San Martín y Simón Bolívar. Mientras que el primero luchó por liberar los países del sur, el segundo lo hizo en los países del norte.

San Martín y Bolívar compartían las ideas de la unidad continental, en parte inspirados en el ejemplo de los EE. UU., aunque bajo concepciones diferentes. José de San Martín (1778-1850), el padre de la patria argentina, libertador de Chile y Perú, reclamaba la unidad de los pueblos en la lucha contra "el gigante de las siete leguas". Aterrado porque la anarquía pudiese campear en América, San Martín propugnó la instauración de una monarquía constitucional de corte inglés; un poderoso recurso para evitar la digresión y los posibles separatismos regionales. Para ello pensaba nacionalizar los títulos de Castilla, que como ornato pasarían a denominarse "títulos del Perú". Partidario de la meritocracia, instituiría la Orden del Sol para crear una aristocracia con talento y virtudes ciudadanas. San Martín, como muchos otros próceres de su momento, expresaba sentimientos contradictorios. Su apego a la idea monárquica inglesa se acompañaba de una admiración profunda por Napoleón; por el reconocimiento del progreso de los EE. UU. y su peligrosa tendencia imperialista. Su apego a sus orígenes españoles y a

la cultura hispana custodiaba un rechazo a los mestizos de indios que renegaban de su condición (cf. Lynch 2009).

También sureño, José Gervasio Artigas (1764-1850) fue el máximo prócer uruguayo. Con sus ideas republicanas y democráticas se enfrentó al Imperio español, al Reino Unido de Portugal y a los unionistas de Buenos Aires. Luchó por la igualdad entre las provincias, la libertad civil y religiosa, el federalismo como forma de gobierno y la confederación como el mecanismo para la protección de las provincias entre sí. Bernardo O'Higgins (1778-1842), hijo del patriciado chileno, uno de los padres de la patria chilena y su "director supremo", recibió de Francisco de Miranda lecciones de política sobre los derechos del hombre y la soberanía popular, llevándolo a incorporarse a la Logia Lautaro. A pesar de su republicanismo, para evitar el surgimiento del caudillismo y de posibles guerras civiles introdujo cambios profundos en el marco de la tradicionalidad colonial. Suprimió los títulos de nobleza e intentó abolir los mayorazgos. Declaró la ciudadanía plena de los indígenas y como manifestación de los ideales criollos se estableció en el Código Civil la costumbre como fuente de derecho, lo que le concedió a la *alteridad* indígena significación política.

No es posible hablar de la criollidad sudamericana y su relación con la *otredad* indígena sin mencionar los gobiernos que Juan Manuel de Rosas (1793-1877) y del general Julio Argentino Roca (1843-1914).

La patria de San Martín se hallaba sumida en la inestabilidad política y el caudillismo. Del período inicial solo quedaba la independencia del poder colonial español y la amenaza creciente de caer en los brazos del capitalismo europeo. Para los criollos, la posibilidad de crear una patria fuerte se enfrentaba con un obstáculo importante: la resistencia indígena y el control que ejercían sobre una gran parte del país. Desde 1820 los gobiernos de Buenos Aires mantenían una serie de fuertes a lo largo de una frontera con el mundo indígena más o menos reconocida. Para el momento de la creación del virreinato del Río de la Plata, en 1789, la resistencia indígena llegó a delimitar un límite con el hombre blanco. Su poder, nivel de organización y solidez de propósitos, hicieron de los pueblos indígenas un interlocutor que negociaba con el Gobierno de Buenos Aires de tú a tú. La batalla para conquistar los espacios ocupados

fue larga y duró al menos medio siglo[222]. Juan Manuel de Rosas fue el primer gobernante que, haciendo oído a las quejas de los estancieros, encabezó en 1833 y 1834 una expedición para romper el *statu quo* y dar inicio a la "conquista del desierto", que culminó Julio Argentino Roca.

La campaña bajo el comando de Juan Manuel Rosas, conocida como Campaña de Rosas al Desierto, representó una operación exitosa[223]. Sin embargo fue una victoria precaria. Durante las décadas siguientes el liderazgo indígena adquirió nueva fuerza, rubricada por fulgurantes triunfos militares y espectaculares asaltos a ciudades y enclaves ganaderos[224]. Entre 1878 y 1885 el Gobierno argentino lanzó una

[222] La historia de la resistencia indígena y lucha armada de las principales etnias mapuche, araucana y tehuelche contra los europeos y criollos constituye un episodio poco conocido de la historia sudamericana, no obstante que por su magnitud y complejidad se equipara con el drama de la conquista del Oeste en los EE. UU. El cacique mapuche Juan Calfucurá fue uno de sus protagonistas principales. Llamado el "emperador de las pampas" puesto que dominaba la provincia de Buenos Aires, Neuquén, Río Negro, San Luis y sur de Mendoza, tenía además el domino de la sal, fundamental para la conservación de la carne. Cf. Bengoa, J. 2000. *Historia del pueblo mapuche: siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

[223] Las luchas de independencia argentina crearon profundas separaciones entre los amerindios, divididos en realistas y patriotas. Los criollos, como Rosas, trataron de acentuar esas divisiones para su propio beneficio. En su momento acusó a Calfucurá de enemigo del Gobierno y de los boroga, a quienes instó a unirse a él para luchar contra Calfucurá. En 1837 Calfucurá mató al cacique mapuche boroga Raylef. Luego de sus campañas de 1833 y 1834, cuyo saldo fue de 3.200 indios muertos, 1.200 prisioneros y el rescate de 1.000 cautivos "blancos", en 1841 se produjo la pacificación y Rosas le otorgó a Calfucurá el rango de coronel del ejército de la confederación argentina, además, como aliado, el cacique firmó un pacto por el cual debía recibir anualmente 1.500 yeguas, 500 vacas, bebida, ropa, hierba mate, azúcar y tabaco. Cf. Sulé, J.O. 2007. *Rosas y sus relaciones con los indios*. Buenos Aires: Editorial Corregidor.

[224] Con el derrocamiento de Rosas la paz se resintió, las negociaciones pacíficas culminaron y la frontera se rompió. En 1852 Calfucurá, con 5.000 hombres, atacó Bahía Blanca, llevándose 65.000 cabezas de ganado. Buscando presionar una alianza con el nuevo Gobierno, en 1855 asaltó Azul, mató a 300 personas, se llevó 150 cautivas y 60.000 cabezas de ganado. El general Bartolomé Mitre salió derrotado y Calfucurá recibió el mote de "Napoleón del Desierto". En 1856 se estimaban sus fuerzas en 6.000 hombres. En 1870 atacó Tres Arroyos y Bahía Blanca, matando medio centenar de criollos, secuestrando numerosas cautivas y robando 80.000 cabezas de ganado. Las mujeres y niños capturados eran esclavizados u ofrecidos como esposas a los guerreros. El ganado robado era comercializado con hacendados chilenos. La guerra del Paraguay entre 1863 y 1872 obligó a interrumpir las operaciones. En 1872 Domingo Faustino Sarmiento ordenó atacarlo y él le declaró la guerra saqueando tres ciudades con un saldo de 300 muertos, 500 cautivos y 200.000 cabezas de ganado robadas. En 1872

agresiva campaña militar contra las etnias mapuche y tehuelche, logrando el dominio de la región pampeana y de la Patagonia. Roca, como ministro de Guerra, no creía en la política de frontera, para él la única solución al "problema" indígena era sojuzgarlos, expulsarlos o asimilarlos, de allí que presentara su plan para la "conquista del desierto", que llevaría adelante con tropas regulares y aliados indígenas. La presión para incorporar la región a los esquemas productivos nacionales y afianzar la soberanía nacional era insoslayable. Había que abrir las tierras "yermas" al esfuerzo civilizador, y el indígena era un obstáculo.

Las ideas de los independentistas del norte de Sudamérica sobre la *alteridad* del amerindio y del negro guardan diferencias con las del norte sajón. Si comenzamos con Francisco de Miranda (1750-1816), posiblemente el más universal de los mentores de la independencia hispanoamericana, podemos observar que, no obstante la percepción que se tiene de él como el más europeizado de los próceres, fue el hombre que vio la indoamericanidad como un factor continental que debería estar presente en las instituciones republicanas americanas. América no puede construirse sin el indígena, expresión de lo más genuino, antiguo, constante y específico del continente. En su *Proclama* a los ciudadanos americanos, Miranda reivindicaba la heroica condición de los indígenas en su pertinaz resistencia al invasor. Para garantizar la emancipación y consolidación de la independencia del Continente Colombiano (por americano) era imperativo crear una gran patria, por lo que hizo un llamado a la unión de todas las fuerzas. Un Estado que defendiera la tolerancia religiosa y suprimiera cualquier forma represiva en materia

---

fue derrotado por el general Rivas y los guerreros de Catriel. Calfucurá murió en 1873. En 1875 los caciques Catriel y Namuncurá, con 5.000 guerreros, atacaron Tres Arroyos, Tandil y Azul, dejando 200 colonos muertos, 500 cautivos y 300.000 cabezas de ganado robadas. Fue entonces cuando empezaron las operaciones de Roca. En la campaña de 1878 fueron muertos unos 400 indios, más de 4.000 capturados, unos 150 colonos europeos liberados y 15.000 cabezas de ganado recuperadas. En abril de 1879 comenzó la segunda campaña con 6.000 soldados y 820 indígenas aliados, para un saldo de 1.313 indígenas muertos y más de 15.000 hechos prisioneros o reducidos. Para continuar las campañas más al sur, Roca ordenó en 1881 proseguir la conquista final con 1.700 soldados. Cf. Halperin Donghi, T. (editor) 1980. *Proyecto y construcción de una nación. Argentina 1846-1880*. Caracas: Editorial Ayacucho; Luna, F. 1998. *La época de Roca*. Buenos Aires: Planeta.

de fe, que aboliera cargas y tributos sobre los indígenas y esclavos, que deberían gozar de todos los derechos y privilegios que les corresponden a los demás ciudadanos[225]. Aquel gran imperio que reuniría todos los territorios coloniales españoles y portugueses, desde la margen derecha del Misisipi hasta la Tierra del Fuego, estaría gobernado por un emperador hereditario o Inca y una legislatura bicameral[226].

La visión de Miranda sobre del norte sajón, como para muchos patriotas de su época, fue una mezcla de admiración y sospecha. Por su pujanza, defensa del republicanismo, de la libertad y de los derechos del ciudadano, fue un polo de referencia, un lugar de refugio y eventual fuente de ayuda financiera para la causa hispanoamericana.

El proyecto político de Simón Bolívar no puede comprenderse sin tomar en cuenta las revoluciones que dieron nacimiento a los EE. UU. y pusieron término a la monarquía francesa. El padrinazgo doctrinario de Miranda, de quien heredó el proyecto de integración continental, le permitió materializar temporalmente la creación de la Gran Colombia. Temeroso de que se repitieran los fracasos de los primeros gobiernos republicanos, se propuso constituir una republica fuertemente centralizada y hasta dictatorial mediante un programa político militarista que favoreció las aspiraciones sociales y políticas de ese estamento. Una forma de gobierno con un Ejecutivo fuerte y vitalicio y un senado hereditario inspirado en el modelo legislativo inglés.

El ideario de Simón Bolívar (1783-1830) respecto a los esclavos y amerindios marcó la transición entre el pensamiento colonial hispano y el republicano. La lectura de los ilustrados le hizo conocer los "horrores españoles", de los que fue legítimo fiduciario, y junto a los ilustrados compartió una hispanofobia, a decir verdad muy hispana, que lo llevó a decir en momentos de exaltación que Humboldt en su corta visita por Venezuela había hecho más que España en sus tres siglos de dominación (Perera 2009:80). A fin de mantener los privilegios coloniales de su clase,

[225] Fuente: *Proclama*. Colección Negociaciones, tomo 3 f. 55 Tomado de *Crónicas insurgentes,* Archivo General de la Nación. República Bolivariana de Venezuela, http://www.agn.gob.ve.
[226] Cf. Polanco Alcántara, T., 1996. *Francisco de Miranda: ¿Don Juan o Don Quijote?* Caracas: Editorial Ge. Zeuske, M. 2004. *Francisco de Miranda y la modernidad en América*. Madrid: Fundación Mapfre Tavera.

Bolívar propició en esencia un programa de adoptaba muchos de los principios legislativos adoptados en la Constitución Liberal de las Cortes de Cádiz (cf. Lipschutz 1956). Medidas que respecto al *otro* indígena contemplaban hacerlos ciudadanos otorgándoles el derecho de propiedad de la tierra y su eventual enajenación y venta. El resultado más claro de ese programa económico de inspiración bolivariana fue el aumento de la propiedad latifundista en detrimento de una reducción de las áreas tradicionales de ocupación y uso indígena. En sus documentos más relevantes se refiere a los indígenas y negros como "rústicos del campo", "salvajes" que habrá que civilizar (1956:89). *La Carta de Jamaica* de 1815 expresa el drama y contrasentido de la esencia criolla hispanoamericana:

> "… no somos indios, ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país, y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento, y nuestro derechos los de Europa, tenemos que disputar esto a los del país, y mantenernos en él contra la invasión de los invasores".

Los primeros decretos y proclamas dictados por Simón Bolívar al congreso de la Gran Colombia se tradujeron en medidas para civilizarlos, integrarlos, reducirlos, adoctrinarlos y erradicar su nomadismo. Medidas, por lo demás, totalmente coherentes con el pensamiento de su época. Hacia los negros esclavos, la visión de Bolívar expresaba los temores de su clase al ver en ellos una amenaza armada que podía aliarse a sus enemigos, los generales realistas, y como expresión concreta de rebelión contra la esclavitud que mantenía la oligarquía criolla. Aunque cuestionó institucionalmente la esclavitud, auspició su desaparición progresiva comenzando por dar la libertad a quienes se incorporaran a las filas patriotas[227]. El que fuera su compañero de armas y gobierno en

[227] En carta al general Francisco de Paula Santander el 20 de mayo de 1820, Bolívar le expuso sus razones para justificar la libertad a los que se incorporaran a los ejércitos libertadores. Las razones no pueden ser más claras: "¿Qué medio más adecuado ni más legítimo para obtener la libertad que pelear por ella? ¿Será justo que mueran solamente los hombres libres para emancipar los esclavos? ¿No será útil que estos adquieran sus derechos en el campo de batalla, y que se disminuya su peligroso número por un medio poderoso y legítimo?" (Bolívar 1993 I:161-162).

el proyecto neogranadino, Francisco de Paula Santander (1792-1840), nunca desarrolló un cuerpo ideológico propio, aunque expresó políticamente puntos de vista radicalmente opuestos a los de Bolívar[228]. Bolívar, preocupado porque el poder de los EE. UU. pudiera minar la unidad sudamericana, consideró inaceptable que Santander hubiera invitado a ese país al Congreso Anfictiónico de Panamá, cuyo fin era formar una liga de países hispanoamericanos bajo la tutela de la Gran Bretaña como garante de estabilidad, ante la anarquía, las rebeliones negras o el predominio numérico de los indígenas. A cambio de este tutelaje, los ingleses tendrían el continente sur para su exclusivo dominio comercial. Santander prefería la autoridad de los EE. UU., más liberal y democrática.

En México los dos próceres más conocidos de la independencia fueron el sacerdote y militar novohispano Miguel Gregorio Antonio Ignacio Hidalgo (1753-1811), quien hizo tañer las campanas de su iglesia y convocando a misa pronunció el conocido *Grito de Dolores*, que dio inicio a la guerra de independencia, y el también sacerdote y militar José María Morelos y Pavón (1765-1815).

La insurgencia presentó en 1812 un proyecto de Constitución que contemplaba la libertad e independencia de toda la nación, confirmaba el catolicismo como religión oficial, proscribía la esclavitud, y la tributación indígena y afirmaba que la soberanía, dimanada del pueblo, residía en la persona del rey Fernando VII, pues España y América eran partes iguales, sin dependencia ni subordinación de una o otra. Una idea insostenible a la que se opuso Hidalgo en su discurso *Sentimientos de la Nación* en el que planteó un conjunto de puntos programáticos que comenzaban por declarar la independencia de España y, una vez reconocida la nación,

[228] Frente a las posturas autoritarias de Bolívar y su embeleso por su proyecto de Constitución de corte monárquico absolutista para Bolivia, Santander expresó su convicción liberal, legalismo y respeto a la Constitución vigente (Constitución de Cúcuta de 1821), que irritó al Libertador. Hacia 1826 el abismo entre ambos hombres se hizo insalvable. Bolívar insistía en establecer en Colombia una Constitución con un presidente que nombrara a su sucesor y un senado hereditario, que evitara los riesgos del sufragio popular. Santander, su vicepresidente, persistió en defender la Constitución de 1821. En 1827 fue destituido y al año siguiente Bolívar decretó la dictadura, tomando medidas cercanas a la tradición española tales como la prohibición de lecturas alentadas por los liberales o el restablecimiento de la tributación indígena.

desarrollar una política inspirada en la Revolución francesa. Ni Hidalgo ni Morelos llevaron a ver tan siquiera reconocida su nación como país independiente. Capturados, fueron fusilados.

El último de los próceres independentistas de la América española y de mayor presencia política ideológica en la actualidad es el criollo cubano José Julián Martí Pérez (1853-1895). Todos sus escritos giraron en torno a tres ideas centrales: la terminación de la dominación española; la unidad de los cubanos en el proyecto cívico republicano; y la concienciación para evitar la expansión estadounidense. El "Apóstol de la Independencia" cubana denunció el peligro que deberían de enfrentar con su vecino, los EE. UU., presto a intervenir para ocuparla y anexarla "Otro peligro mayor tal vez que todos los demás peligros […] La influencia y atracción yanqui" (cf. Kira 1983). Martí pensaba que la independencia y la libertad de Cuba, de Puerto Rico y de las Antillas contribuirían al equilibrio del continente americano y del mundo. Los tiempos que le tocó vivir le permitieron conocer la miseria que se imponía en muchos de los países sudamericanos acosados por las guerras, las asonadas, las dictaduras y las oligarquías, por ello abogaba por una justa redistribución de la riqueza. Con el amerindio fuera de la realidad cubana, la *otredad* que él, como criollo blanco, podía evaluar era la del negro. Ferviente antiimperialista conoció la política, la economía y la cultura estadounidense, y no obstante estar impresionado por su desarrollo económico, su simpatía estuvo con la clase obrera. Consideraba que la América inglesa era "otro país" cuya enemistad no era recomendable fomentar. Aprovechó toda oportunidad que tuvo en foros internacionales para denunciar los propósitos intervencionistas y hegemónicos de los EE. UU. en América Latina, invitando a todos los países a formar un frente común ante esas pretensiones. Instigó a todos los hispanoamericanos a declarar una "segunda independencia" frente al expansionismo y predominio de un vecino pujante y ambicioso. Lo demás es historia. EE. UU. intervino flagrantemente en la guerra de Independencia cubana con el propósito de anexarse la isla. La incorporación de la enmienda Platt en la Constitución cubana y la ocupación militar de Guantánamo convirtieron a Cuba en una dependencia de los EE. UU. hasta la irrupción de la Revolución cubana (cf. Teja 1990; Ramos 2001).

Muchos intelectuales contemporáneos han visto en la modernidad hispanoamericana la continuación de la "colonialidad" implícita en la mirada criolla americanista. Desde ese punto de vista la modernidad seguiría la dirección impuesta por el modelo de la Europa triunfal del siglo XVI (Mignolo 2007) y expresaría las formas de control y sujeción colonial (Quijano 2000). Esta propuesta propugna un nuevo paradigma que supere las formas tradicionales que privilegian el saber occidental y colocan los saberes locales en una situación de inferioridad.

HACIA UNA SÍNTESIS CONTRASTADA DE LOS AMERICANISMOS

El origen de las diferencias que marcan la *alteridad* entre el norte y el sur surgieron en la génesis colonial de ambos extremos del continente. En la América hispana el fracasado intento republicano de unificación política y geográfica estuvo precedido en la colonia por un proceso tardío de feudalización administrativa bajo un mismo monarca; por el contrario, en los EE. UU. el pequeño número de colonos del *Mayflower* se agrupó libremente en un territorio considerado vacío e ilimitado, bajo un contrato social (Tocqueville [1835-1840] 2009:15). El puritanismo calvinista, más que ningún otro elemento ideológico, llevó a conformar el *american way of life* (*ibidem:*19). En Hispanoamérica los conquistadores y luego los colonos actuaron en función de sus proyectos personales, en regiones que se esforzaron por demarcar y diferenciar bajo el mandato o acuerdo con la Corona en tierras que reconocieron ocupadas por pueblos con diferentes grados de complejidad social. El único elemento que unificó al invasor y que a la vez terminó por alejarlo de su patrón de origen fue el mestizaje. Un continente integrado por nuevas naciones mestizas homogeneizado por el idioma, la religión y una identidad marcada por el acto colonizador. A diferencia de los próceres criollos del norte, triunfadores en sus ideales de independencia, unificación y expansión, el destino final de muchos de los criollos del sur, en sus esfuerzos por la unificación e independencia, fue la muerte prematura, el destierro o directamente el fracaso de sus empresas.

Las identidades de Sudamérica se marcaron desde un principio por el reconocimiento de la *otredad* indígena o a partir de ella. Punto aparte fue el sur argentino y sus extemporáneas "campañas del desierto".

La vinculación del puritanismo calvinista con el mundo indígena se rigió por las leyes elementales de un mercantilismo, "aséptico" y "amoral". Nunca hubo, a escala social, implicaciones afectivas con las poblaciones nativas ni las reciprocidades derivadas del mestizaje, relaciones de parentesco y compadrazgo. Para hacerse de las tierras propiedad natural de sus ocupantes originarios, en 1830 el Comité de Asuntos Indios del Congreso adoptó la estrategia de comprar sus tierras de caza por lo que valía su biomasa cinegética, ello era considerado más conforme a la justicia y más humano que apoderarse de ellas a mano armada. En América Latina, bajo la tutela paternalista de las órdenes religiosas, se tendió a hacer leyes que los exoneraran de impuestos y obligaciones de servicio, si bien con el desarrollo del capitalismo, como ya dijimos, se comprometió la propiedad de sus tierras al hacerlas enajenables, lo que aceleró la inevitable desaparición de muchos grupos y el aislamiento de otros que aún persisten en sus reclamos.

Respecto a la abolición de la esclavitud de los negros de los EE. UU., Tocqueville (*ibidem*:327-328) recuerda que es más fácil derogar la esclavitud como acto político y administrativo que destruir los tres prejuicios relacionados con ella: el prejuicio del amo, el prejuicio de la raza y el prejuicio del blanco. Tocqueville no veía posible la fusión de negros y blancos y añadió que, contrariamente a lo que cabría pensar, el prejuicio racial quedó más arraigado en los estados que abolieron la esclavitud que en aquellos donde todavía perduraba. Le pareció que el prejuicio que rechaza a los negros aumentaba en la proporción en que cesaban de ser esclavos, agravando la desigualdad. En los estados abolicionistas el negro era libre, pero no podía compartir los mismos derechos ni placeres ni siquiera de quienes lo habían declarado igual. Mientras que en los estados del sur de la Unión, donde la esclavitud perduraba, se mantenían apartados y con menos cuidado, compartiendo a veces los trabajos y algunos de los placeres de los blancos. La legislación era más dura, pero los hábitos más tolerantes, y ello debido, concluye, a que en el sur el amo no temía poner al esclavo a su nivel como demostración de su señorío porque además sabía que en cualquier momento podía

volver a ponerlo "en su sitio". En el norte, como el blanco dejó de percibir esa barrera, se cerró y lo alejó de todo pues, en resumen, en EE. UU. la esclavitud se abolió no en interés de los negros, sino de los blancos y de la creciente economía urbana e industrial (*ibidem*:329).

En Hispanoamérica el negro esclavo fue, como en el norte, pieza fundamental de la economía agroexportadora de los países tropicales y circuncaribes, mantenida por criollos americanos dueños de las grandes plantaciones y haciendas y patrones absolutos de la esclavitud. Cuando estos decidieron jugar la baza de la independencia, los negros, zambos y mulatos se revelaron contra sus antiguos dueños formando parte de las mesnadas de los ejércitos españoles, lo que llevó, como hemos visto, a los patriotas americanos a reconocer su *alteridad* en términos políticos a pesar de fuertes resistencias y recelos. No obstante, con un mestizaje en pleno desarrollo, que en palabras sencillas de Tocqueville (*ibidem*:338) representó el lazo más auténtico entre el europeo y el indio y la transición entre el blanco y el negro, América Latina parece haber logrado superar muchas de esas barreras en la integración interracial, si bien en el presente persisten desigualdades y exclusiones que guardan una estrecha relación con grupos étnicos particulares.

CAPÍTULO DIEZ

EL "AFRICANISMO" EUROPEO Y AFRICANO

De todos los medios ordinarios para evitar abordar
la acción de las influencias sociales y morales sobre
el espíritu humano, la más común es atribuir la diversidad
de las conductas y de los caracteres a diferencias
innatas y naturales.

John Stuart Mill, *Análisis of the Phenomena*
of the Human Mind

INTRODUCCIÓN

Al hablar del africanismo como ideología, escuela de pensamiento o simplemente como colección de tópicos, prejuicios y lugares comunes que signan la *alteridad* africana desde la perspectiva occidental, debemos hacer una doble distinción: primero entre África blanca y África negra, y segundo en el hecho de que los países de la cornisa mediterránea, de Marruecos a Egipto, forman parte del orientalismo tanto como del africanismo, a pesar de la dinámica expansionista islámica al sur del Sahara y de la larga tradición esclavista entre africanos antes de pasar a ser parte insustituible de los intereses coloniales europeos (Corvenin 1973).

BREVE HISTORIA DE UN CONTINENTE DESPOJADO

El despojo africano tiene una ideología: el racismo. Para Arendt (2008:251), el reparto de África a fines del XIX le enseñó al imperialismo que el medio más eficaz para organizar la dominación de pueblos

extranjeros es el uso de la raza como principio político y burocrático. El concepto de raza vino a sustituir el de nación y a darle al esfuerzo inversionista colonizador una perspectiva finalista. La raza representó el argumento para soslayar la comprensión que requiere una *alteridad* ponderada.

África ha sido el gran proveedor de mano de obra para prácticamente el resto del mundo (Coquery-Vidrovitch 2011:93). La caza del hombre negro para llevarlo a la condición de esclavo se remonta a la temprana edad media, y su primer protagonista fue el islam. Es conocida la invasión cruenta de las tropas de Abou Bahr ben Omar en 1077 hasta el reino de Ghana. Heers (2003:227) afirma que solo por la trata masiva de negros el islam pudo haber logrado el desarrollo agrícola que tuvo un milenio antes del establecimiento de las primeras plantaciones coloniales europeas en sus tierras. La caña de azúcar que en el Medioevo se consumía en Europa procedía del mundo musulmán. La captura de seres humanos ha sido considerada la razón principal del despoblamiento que sufrió el continente y de su atraso. La esclavitud que desarrollaron los europeos para su traslado a las tierras americanas jugó un importante papel en la situación demográfica actual, pero no fue el único. Mientras la trata inglesa y francesa duró algo más de 150 años, la musulmana transahariana y marítima perduró durante casi 1.200 años (Heers *ibidem*:255).

Para Coquery-Vidrovitch (2011:97), la historia de África se inició en el Egipto antiguo, cuyo esplendor alcanzó desarrollos sorprendentes en las tierras de nubios y etíopes negros. En tiempos, dice, cuando los prejuicios del color de la piel no eran revelantes para determinar la condición de bárbaro o civilizado.

Los reinos y tribus de las regiones del norte (magrebíes) más vinculadas al trato con los comerciantes de la península arábiga fueron los primeros en adoptar la fe del islam. La dominación territorial del norte de África por el mundo musulmán estimuló durante un largo tiempo las relaciones con el sur del Sahara, que hacia el poniente solo pudieron abrir las caravanas de camellos. Hacia el oriente los macizos montañosos etíopes se transformaron en zona de refugio y resistencia de judíos, cristianos coptos y pueblos animistas reacios al islam (*ibidem*:100). Hacia el siglo VIII los musulmanes africanos establecieron contactos regulares con los pueblos que poblaban el río Níger. A partir de esa época, y durante los

siglo X y XI, los musulmanes se consolidaron en el Sudán. Bajo el credo de que los negros era paganos y una raza inferior, millones de hombres y mujeres fueron traficados hacia el Índico y el Mediterráneo. Con la incorporación de la caña de azúcar procedente del Mediterráneo oriental se establecieron grandes plantaciones en el Nilo, Arabia y Mesopotamia. Las cifras aportadas por Coquery-Vidrovitch (*ibidem*:120) sobre el número de bajas que produjeron las revueltas de esclavos a fines del siglo VII y en Iraq en el siglo IX resultan escalofriantes. En Mesopotamia, en el año 869 se produjeron disturbios que fueron sofocados en 883 con un saldo de víctimas de entre 500.000 y 2,5 millones de personas. Desde comienzos del XVI la lengua y escritura semita árabe se había extendido lo suficiente entre los pueblos africanos como para que estos pudieran escribir sus historias, hasta entonces transmitidas oralmente. Para esas fechas, la trata de esclavos de África se desarrollaba a plenitud en tres direcciones: hacia el mundo asiático por el océano Índico, hacia el Mediterráneo a través del Sahara y hacia la América desde las costas occidentales (*ibidem*:106). Las consecuencias demográficas que tuvo la esclavitud a nivel de todo el continente no son fáciles de precisar. No obstante, se estima que únicamente con destino a las plantaciones y colonias americanas en dos siglos fueron sacados de África no menos de 11 millones de esclavos. Los musulmanes en diez siglos pudieron llegar a deportar, a través del Sahara, y con dirección al Mediterráneo, entre 5 y 10 millones, y hacia los países accesibles por el Índico entre 5 y 6 (*ibidem*:123-124). Coquery-Vidrovitch (*ibidem*:127) dando el cálculo sostenido por historiadores especialistas del tema, que suponen un muerto por cada esclavo que llegaba vivo al lugar de venta, señala que en diez siglos las pérdidas pudieron alcanzar a unos 50 millones de seres humanos, resultado de lo cual el innegable hecho de que África fue el único continente cuya población no aumentó entre los siglos XVI al XIX.

La colonización europea del continente comenzó de forma discreta y sibilina mucho antes de la gran rapiña de finales del siglo XIX. Comenzó mediante el intercambio de pacotilla europea con los jefes locales a cambio de construir para el comercio edificaciones (factorías) con algunos soldados para proteger bienes y mercancías. Los portugueses fueron los primeros que en el XVI, con el "derecho" que les otorgaban las bulas papales para la evangelización, se establecieron de forma permanente

con la fundación de Luanda y Angola. Sin embargo los *interlopes*[229] daneses, holandeses y alemanes y posteriormente ingleses y franceses también se hicieron presentes en diferentes puntos de sus costas. En el extremo sur del continente, los holandeses establecieron sus reales en 1652 con la fundación de Ciudad del Cabo, un insignificante enclave, para el revituallamiento de las naves de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, en el que se establecieron los primeros colonos holandeses o "*bóers*" cuyos descendientes, los *afrikáners*, se transformaron en esclavistas importando mano de obra esclava de las Indias orientales. La guerra que Gran Bretaña sostuvo contra Holanda tuvo como secuela la invasión inglesa a Ciudad del Cabo en 1795 y la confirmación de su establecimiento a partir de 1815. Los afrikáners no aceptaron la imposición del nuevo orden decretado por los ingleses, que cada año enviaban más misioneros para cristianizar y educar a los nativos e imponían medidas orientadas a borrar la tradición holandesa. La medida que al parecer los llevó a tomar la decisión de emigrar fue la ordenanza inglesa de 1828 que garantizaba la igualdad de todas las personas libres de color y prohibía el trato inhumano de los trabajadores. En las décadas de los 30 y 40 del siglo XIX los afrikáners iniciaron el *Gran Trek*, (la "Gran Marcha") hacia el interior de la parte austral del continente, más allá del río Orange, para continuar el proceso de colonización y expoliación de tierras de pastoreo de las poblaciones nativas. En un principio no encontraron mayor resistencia en las nuevas tierras, creyendo estar llevando la civilización a un área salvaje. Pero el rey Moshoeshoe I de la nación Basotho (Lesotho) y los zulúes les presentaron una fuerte resistencia durante casi 50 años. Si bien en las repúblicas de Orange y Transvaal, fundadas por los afrikáners, quedó abolida la esclavitud, se mantuvo la desigualdad racial, que quedó contenida en sus constituciones. A pesar de las ordenanzas de 1828, las colonias inglesas de Sudáfrica, como Ciudad del Cabo, continuaron siendo un emplazamiento blanco prohibido a los africanos autóctonos[230].

[229] Los *interlopes* representaron iniciativas privadas que se establecían en las costas para realizar negocios con las poblaciones locales al margen de cualquier derecho o permiso, aunque frecuentemente lo hacían bajo la mirada condescendiente de sus respectivos países.
[230] En la extensión de sus fronteras a las costas orientales surafricanas, los ingleses sostuvieron enfrentamientos con los nativos de lengua xhoa y zulú y luego de reducirlos en reservas

Las "guerras bóeres", unas guerras entre blancos que costaron la vida a 20.000 africanos negros, pusieron punto final a la ocupación afrikáner y la Unión Sudafricana paso a ser un país independiente en el seno de la Commonwealth en 1910.

Al margen de la singular colonización del África austral, la intromisión europea en el continente a lo largo del siglo XIX fue menos "modernizante" en términos de explotación industrial y más cauta en términos de dominación e intervención cultural. Los primeros en establecerse allí donde el islam no había penetrado fueron los misioneros. No olvidemos que David Livingston, aparte de su interés por la geografía, fue un misionero que en 1842 acometió la empresa de evangelizar el corazón del continente a partir del océano Índico, y erradicar la esclavitud interna ofreciendo a los africanos otras formas y modos de vida (Coquery-Vidrovitch 2011:157), lo que, como veremos más adelante, estuvo en el espíritu del gran reparto arbitrario e inconsulto que se hizo del continente. La finalización de la trata de esclavos atlántica no detuvo la continuación de ese comercio, sino que lo reorientó al océano Índico y transformó el sultanado de Zanzíbar en el mercado negrero más importante[231]. En la década de los 70 del siglo XIX la exportación de esclavos alcanzaba a unos 70.000 por año, con una mortandad del 15 al 20%, lo que significaba, solo en cuanto a reemplazo, entre 9.000 y 12.000 individuos. Una trata frente a la cual los británicos mantuvieron una posición ambigua, disculpándola en razón de que era una parte sustancial del islam árabe (Coquery-Vidrovitch 2003a). Sumemos a ello que el fin de las guerras europeas acordado en el Congreso de Viena de 1815[232] puso en el

---

crearon en 1844 la colonia de KwaZulu-Natal o Zululand (Coquery-Vidrovitch 2011:155). Con las poblaciones nativas relegadas al interior, el frágil equilibrio entre afrikáners e ingleses comenzó a romperse definitivamente a partir del descubrimiento de diamantes a orillas del río Orange en 1867 y en 1886 de oro en Witwatersand, el "Arco de Oro" entre Johannesburgo y Welkom, hallazgos que produjeron las llamadas "guerras bóeres".

[231] La colonización de la costa oriental africana por el sultán de Omán se correspondió en el tiempo con la emprendida por los europeos en el occidente. Un floreciente asentamiento que vivió del mercado internacional de productos y esclavos a la India y llegó a poseer una poderosa flota comercial armada.

[232] El Congreso de Viena de 1815 fue un encuentro internacional que contó con la participación de todas las monarquías y gobiernos europeos para restablecer las fronteras nacionales

mercado un *stock* considerable de armas obsoletas que inundaron todo el Mediterráneo y el mundo árabe-musulmán, fortaleciendo a los grupos dedicados a la trata (*ibidem*:124-125). Se estima que entre 1865 y 1907, 20 millones de fusiles fueron introducidos en África negra (*ibidem*:163). Por otro lado, la supresión definitiva de la trata internacional a mediados del siglo XIX determinó que los comerciantes se fueran transformando en hacendados, para lo cual se intensificó el comercio de mano de obra esclava al interior del continente.

LA CONFERENCIA DE BERLÍN Y EL REPARTO DE ÁFRICA

Hasta finales del siglo XIX la mayor parte del continente africano perteneció a sus dueños naturales. Las viejas relaciones de los reinos de la costa occidental con Europa, por la trata de esclavos, derivaron hacia un comercio creciente de productos locales y materias primas. La emergencia de una sociedad criolla que se apropió de los modos de vida y pensar europeos facilitó la penetración económica e ideológica europea (Coquery-Vidrovitch 2003a:160), que se aceleró a partir de la creación en 1870 de dos nuevos estados: Italia y Alemania, lo que multiplicó el número de comensales para repartirse el botín de riquezas que contenía un continente poblado por una raza miserable e inferior. Así, tuvo lugar la Conferencia de Berlín, convocada por Francia e Inglaterra y organizada por el canciller Otto von Bismark, entre el 15 de noviembre de 1884 y el 26 de febrero de 1885, la que dio inicio al último gran proceso colonizador europeo.

La Unión Sudafricana, la única economía moderna en África negra, era blanca, financiada por capitales internacionales y con mano de obra de otras nacionalidades; el resto era un continente virgen que aguardaba "ansioso" la presencia europea para ofrecerle sus riquezas a cambio de la civilización y de las bondades cristianas. El anfitrión de la Conferencia, el emperador alemán, declaró en la reunión internacional que su intención

tras la derrota de Napoleón I y regresar a la situación anterior a la Revolución francesa mediante la restitución del absolutismo.

no era crear provincias, sino desarrollar y proteger contra toda amenaza las empresas comerciales bajo el amparo del Reich alemán.

Con la presencia de todos los Estados europeos interesados en África se dio inicio a aquella conferencia internacional que contó incluso con la presencia del Imperio otomano, que controlaba varias provincias de África del Norte. Con el propósito de fijar reglas diplomáticas y comerciales claras que impidieran en un futuro generar guerras de intereses, la Conferencia se propuso: a) reafirmar las zonas de influencia de cada país, ya estipuladas en la Conferencia de Viena de 1815; b) garantizar la libertad de comercio sobre los ríos africanos Níger y Congo; c) adoptar reglas comunes de colonización; cada país reafirmaría su posesión creando instalaciones militares, administrativas y comerciales reconocidas por las otras potencias; se aceptó aplicar el principio universal del *uti possidetis iure* para que eventualmente cada Estado europeo reclamara soberanía sobre los límites fijados en la conferencia; y d) acceder a la iniciativa del rey Leopoldo II de Bélgica, que aspiraba se le reconociera como su propiedad privada una colonia independiente que pudiera remediar los problemas económicos de su país. El reconocimiento del Estado Independiente del Congo por la Conferencia de Berlín fue un gesto gracioso personal hacia el rey, pues el mismo parlamento belga rehusó asumir los riesgos de una colonización en un territorio escasamente conocido. Las demarcaciones se hicieron sobre extrapolaciones a partir de los diferentes tratados firmados por las potencias europeas con los jefes locales. Francia, por ejemplo, a lo largo del siglo XIX había llegado a establecer más de 300 tratados de soberanía y protectorado con los jefes negros, y la Compañía Real del Níger llegó a coleccionar entre 1884 y 1892 cerca de 400 de esos "tratados".

En 1900 la repartición estaba hecha, con las excepciones de Liberia, que continuaría siendo una posesión norteamericana en suelo africano; Marruecos, que tras la conferencia de Algeciras de 1906 se transformó en un protectorado bajo ocupación conjunta franco-española, y el muy viejo imperio etíope, al que las apetencias europeas acordaron reconocer su derecho a ser independiente luego que el emperador Ménelik pusiera en armas a 100.000 soldados para frenar el propósito de atribuírselo a Italia. La costa mediterránea africana quedó en manos francesas e inglesas, e italianas con la invasión de Libia. La costa oriental se repartió entre

alemanes al sur e ingleses al norte; la costa occidental africana quedó en poder de los belgas, franceses, británicos, españoles, portugueses y alemanes.

Aquella primera repartición, que marcó la apoteosis de la colonización universal europea en los cinco continentes, duró poco. Los conflictos de intereses y posteriormente el Tratado de Versalles de 1919 volvieron a cambiar la configuración inconsulta de la conferencia de Berlín por otra igualmente arbitraria con la que el continente africano pagaba los contenciosos europeos. Con la derrota de Alemania y sus aliados en la Primera Guerra Mundial, los vencedores se repartieron las colonias que Alemania y el Imperio otomano mantenían en África, para beneficio mayormente de Francia e Inglaterra.

El África oriental alemana pasó a ser británica y belga. África sur occidental quedó bajo el mandato de la Unión Sudafricana, vale decir de Inglaterra. África occidental alemana se repartió entre Francia e Inglaterra.

Motivación ética de la repartición

Entre los motivos que animaron la conquista y colonización de América y la división "civilizada" que se hizo de África hay, al menos, tres diferencias que es preciso recalcar. Primero, que mediaron más de tres siglos entre una y otra, y muchas ideas nuevas y revolucionarias en relación a la *alteridad*; segundo, que esta nueva arremetida dominadora de Occidente se hizo en el marco de una teoría imperialista sustentada en bases científicas (raciología), en criterios pragmáticos (comercio) y en una dilatada experiencia colonialista; y por último, que la fundación y desarrollo material de las colonias fueron de la exclusiva competencia de un empresariado comercial y extractivista aliado a sus respectivos gobiernos. La ideología imperial, la doctrina de las "tres C": comercio, cristiandad y civilización, vehiculó los temas de la superioridad racial con la misión del hombre blanco de extender los beneficios de su cultura.

El acta de la Conferencia de Berlín fue firmada por todos los países participantes en nombre de "Dios Todopoderoso". En ella todos los signatarios se comprometían a mejorar las condiciones materiales y morales de las poblaciones nativas y esforzarse por suprimir la trata de negros.

El Congo Belga, ejemplo de genocidio eficaz

África central ha sufrido tres colonizaciones: la portuguesa, la francesa y la belga-leopoldina, esta última referida al Congo con el manejo personal que su graciosa majestad el rey de los belgas le dio. Fue en el Congo donde los métodos de conquista y la brutalidad se hicieron emblemáticos y una suerte de modelo para procesos similares (M'Bokolo 2003a:577). En 1876, desde el sitial del humanismo filantrópico el rey Leopoldo reunió en su palacio de Bruxelas una conferencia internacional de geografía que giró en torno al proyecto de abrir a la civilización la última parte del planeta que no había sido todavía penetrada por el comercio (Brunschwig 2009:45). Contó entre sus aliados con el sultán otomano Abdülhamid, artífice de la masacre de los armenios en 1894-1895, y desde luego del periodista norteamericano Henry Morton Stanley, sin cuyo estímulo y actividad el proyecto de imperio colonial del rey de los belgas no se hubiera materializado.

El Estado Independiente del Congo fue una empresa privada que supuso la expropiación de tierras cultivadas o no y el monopolio sobre los productos más rentables. Las potencias europeas se apresuraron a copiar el modelo leopoldino por su eficacia y rentabilidad.

Consecuente con la imagen que deseaba proyectar de paladín contra los traficantes árabes de esclavos, Leopoldo organizó en Bruxelas en 1889 1890 una conferencia antiesclavista presentando como formas tradicionales de explotación la extracción de marfil y látex de Heveas, materias altamente cotizadas y que generaban enormes ganancias en condiciones laborales de servidumbre cuasiesclavas. Para mantener tales condiciones laborales se requirió ejercer un control represivo y el reclutamiento de fuerzas mercenarias fuera del Congo en países como Zanzíbar, Egipto o Etiopía. Compra simple de esclavos a quienes se les concedía la libertad a cambio de un número determinado de años de servicio (M'Bokolo 2003a:591). Todo ello contribuyó a la introducción de factores disociativos en las sociedades africanas por las prerrogativas concedidas a esas fuerzas mercenarias y por el celo que estas pusieron en el desempeño de sus brutales tareas como venganza al rechazo que producían entre sus congéneres.

Los maltratos físicos, mutilaciones, decapitaciones flagelaciones y demás atrocidades llegaron a conocimiento de la prensa internacional, que por la sangre que se derramaba bautizó de "caucho rojo" la explotación de ese recurso (Coquery-Vidrovitch 2011:166). Entre el hambre, las guerras y las enfermedades, la mitad de la población del Congo Belga murió entre 1876 y 1920 (M'Bokolo 2003b:747). Los acusados de crímenes siempre lograban beneficiarse de circunstancias atenuantes como: problemas nerviosos, defensa propia, incompetencia, ignorancia, etc. (M´Bokolo 2003a: 578). El escándalo obligó al rey a transferir su Estado independiente al Gobierno de su país, lo que ocurrió en 1907, pasando a llamarse Congo Belga.

LA CONQUISTA DEL ÁFRICA BLANCA

La conquista y colonización del norte mediterráneo africano se produjo dentro de la misma visión reductora de la *otredad* mantenida por los colonizadores europeos, sin embargo, la historia colonial reciente en el África blanca podemos verla tanto por parte de los colonizadores como de colonizados y en la perspectiva de las Cruzadas, lo que no resulta irrazonable si tomamos en cuenta la persistencia en la memoria colectiva de aquellos episodios y la permanencia en Europa de una actitud hostil hacia el islam. Por lo demás, las costas mediterráneas fueron motivo de interés en la expansión del comercio europeo y contra el corso y la piratería sostenida por los sultanatos.

La conquista de Argelia ha sido vista como un colonialismo que presupuso la vocación civilizadora universal contra la esclavitud y la piratería. Para Francia, luego del fracaso napoleónico en Egipto, Argelia representó un objetivo más realista (Ferro 2003a:655). La guerra santa contra las fuerzas invasoras no tardó en producirse, desencadenándose por parte de los franceses una violencia inusitada que Tocqueville, después de una visita a ese país, estimó como más bárbara que la llevada adelante por los mismos árabes. Culminada la etapa represiva y reducida la resistencia, Francia se planteó la ocupación total, bajo el ánimo del socialismo utópico sansimoniano de promover el cambio en el orden. Una colonización que se transformó en la labor de grandes sociedades

anónimas, y de grandes o pequeños propietarios protegidos por el ejército en su tarea de expropiar las tierras de los nativos. Las tierras colectivas se transformaron en tierras del Estado francés y posteriormente en propiedades individuales. Durante medio siglo, puntualiza Ferro (*ibidem*:664), Argelia conoció una colonización con la ideología del *Ancien Régime*, vale decir con pasión religiosa y noción del honor y la gloria. No obstante, y a pesar de haber triunfado, hacia la década de los 30 del siglo XX el colonialismo no había dejado ninguna huella en las poblaciones locales. Con la ocupación alemana de Francia durante la Segunda Guerra Mundial, Argelia quedó sometida oficialmente al gobierno de Vichy, y al mismo tiempo se transformó en la punta de lanza para el establecimiento del gobierno provisional de liberación de De Gaulle, (Ferro 2003b:676). En Argelia se puso de manifiesto, como ocurre frecuentemente en las colonias, la expresión irreconciliable de los extremos ideológicos: lo más conservador y nacionalista de la metrópolis y lo más libertario y nacionalista de la colonia.

El fin de la guerra planteó la necesidad de reformas, toda vez que Argelia, en la perspectiva de los deseos de sus habitantes, se encontraba en una situación de minusvalía respecto a sus vecinos Marruecos y Túnez, que nunca fueron colonias sino protectorados y, en consecuencia, teóricamente con autoridades propias y soberanía compartida. Por desacuerdo entre las potencias aliadas, la ONU decidió otorgarle en 1951 la independencia a Libia, convirtiéndose esta en la primera colonia africana en ser independiente. En Argelia, las manifestaciones independentistas iniciales fueron reprimidas violentamente. En 1956 se reconoció la independencia de los protectorados de Marruecos y Túnez, mientras en Argelia la guerra se intensificó (Bénot 2003:712-13).

Aunque el *status* jurídico de Marruecos y Túnez fue determinante para que sus respectivos procesos políticos independentistas fueran menos turbulentos que el argelino, también afrontaron serias dificultades. En Marruecos, después de que fuera declarado protectorado, las poblaciones berberiscas de la cadena montañosa del Rif mantuvieron una fuerte resistencia al dominio extranjero tanto francés como español. La guerra del Rif representó para los marroquíes el gran símbolo unificador anticolonialista. Durante la Segunda Guerra Mundial el sultanato colonial se opuso a la política antisemita del régimen de Vichy y decidió proteger

a todos los judíos marroquíes[233]. La participación armada marroquí en los frentes de batalla del continente reafirmó el espíritu nacionalista, y en 1944 se dio a conocer un manifiesto independentista al que, en 1947, se sumó el sultán Mohammed V, a quien los franceses obligaron a exilarse en 1953. De vuelta en 1955, negoció con éxito la independencia, que tuvo lugar en 1956, y volvió a posesionarse de la jefatura del nuevo Estado con el título de Rey.

Algunas de las ciudades costeras de Túnez, luego de haber sido controladas por España, cayeron en manos del Imperio otomano, que concedió a los *beys* un grado importante de independencia. Desde fines del siglo XIX Francia tomó el control de esa provincia otomana, adelantándose a los italianos, que ansiaban su posesión. La colonización de Argelia y de Túnez por los franceses, iniciada en 1830 y 1836 respectivamente, puso fin definitivo a las actividades corsarias de los Estados berberiscos. El juego de intereses europeos y otras circunstancias favorables para Francia le aseguraron su intervención sin mayores obstáculos, aunque siempre bajo la protesta de Italia, que consideraba a Túnez como su dominio reservado. En 1881 con la firma, bajo pena de muerte de Muhammad III as-Sadiq, del Tratado del Bardo se oficializó el protectorado que le otorgaba a Francia injerencia en la política, administración y defensa del país, asumiendo su representación diplomática internacional. La lucha contra la ocupación se inició a comienzos del siglo XX. En 1937 y 1938 tuvieron lugar graves incidentes y revueltas que fueron severamente reprimidos. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial la resistencia tunecina adoptó, además de la insumisión civil, la lucha armada urbana y rural contra los bienes e intereses coloniales. Francia llegó a movilizar cerca de 70.000 soldados para enfrentar la guerrilla. Una situación insostenible que la obligó, en 1954, a reconocer la autonomía interna de Túnez y al año siguiente la transferencia al Gobierno tunecino de todas sus competencias excepto la política exterior y defensa, que debió ceder un año después. Túnez llegó a convertirse en el primer Estado del mundo

[233] Con el desembarco aliado en 1942 en Casablanca, el sultán apoyó a las tropas francesas reuniendo un ejército de 100.000 hombres, los llamados "indígenas", procedentes de las diferentes colonias francesas. Veinticinco mil hombres murieron en los diferentes frentes de batalla de Italia y Francia.

árabe influenciado por un nacionalismo moderno que preconizaba el laicismo. La monarquía fue abolida con una Constitución de tendencia modernizante y progresista que contemplaba derechos individuales como la emancipación de las mujeres, y medidas para combatir la pobreza y el analfabetismo.

La colonización e independencia de Libia en 1951 está marcada por sus propias singularidades geográficas. La gran porción territorial desértica permaneció a partir del siglo VII bajo el dominio árabe musulmán, para pasar nueve siglos después a formar parte del Imperio otomano, y por último, en 1912, a ser colonia italiana[234]. Una migaja, sin mayor interés, en la repartición de la Conferencia de Berlín, que usufructuaría Italia como potencia europea menor. En 1934 el gobernador italiano de Libia unió las colonias de Tripolitana y Cirenaica para crear la Libia italiana, con una extensión similar a la que corresponde actualmente a ese país. En 1940 más de cien mil colonos italianos se habían establecido en Libia. Durante la Segunda Guerra Mundial Libia fue escenario de operaciones bélicas a gran escala. Al finalizar la contienda, la mayor parte de su extensión pasó a control inglés y una pequeña porción fue controlada por los franceses. La desconfianza entre las potencias europeas y la Unión Soviética determinaron que la ONU le concediera la independencia, dejándola en manos de Sidi Idris, jeque de los sanusi y emir de Cirenaica. Sidi Idris proclamó una monarquía y se entronizó con el nombre de Idris I. Libia se convirtió en la primera colonia del norte de África en lograr su independencia, manteniendo una política internacional prooccidental. La explotación de sus recursos petrolíferos a partir de 1959 cambió profundamente el país, que pasó del pastoreo y la agricultura de subsistencia a la formación de un Estado industrial

[234] La larga ocupación árabe borró los trazos de cultura romana cristiana y redujo el uso de la lengua berebere. La política expansionista musulmana fue percibida por sus habitantes como una liberación de la opresión bizantina. La dominación árabe se vio interrumpida por los españoles en 1510 y en 1528. Los cristianos fueron expulsados en 1553 por los turcos de Argelia, que permanecieron hasta poco antes de la Primera Guerra Mundial. Cuando Francia y Gran Bretaña se habían posesionado de Egipto, Túnez y Argelia, y el Imperio otomano estaba enfrascado en las guerras de los Balcanes, Italia se lanzó a la conquista del territorio libio. En 1953 ingresó en la Liga Árabe, colaborando con los independentistas argelinos.

extractivista con una burocracia estatal y fuertes ingresos. En 1967 Libia se solidarizó con los países árabes y solicitó la evacuación de las bases inglesas en su territorio. En septiembre de 1969 Muamar el Gadafi, nueva "bestia negra" de Occidente y de los intereses neocoloniales en África, derrocó a Idris I y sustituyó el reino por una república que promovió la internacionalización de lo que Gadafi entendía como el socialismo árabe, una propuesta teórica tercermundista que, dada su edad y las osadas medidas nacionalizadoras contra empresas e intereses trasnacionales, lo transformó durante algunos años en el líder indiscutido del nuevo panarabismo. El "Ché Guevara árabe", sucesor de Gamal Abdel Nasser.

La expansión árabe musulmana en Egipto ocurrió tras la muerte de Mahoma. Egipto conoció momentos de renacimiento cultural y económico favorecido por el espíritu jihadista de la época de Saladino como respuesta a las Cruzadas cristianas. Hacia 1250 la casta militar de los mamelucos tomó el control del Gobierno y aunque derrotaron a los mongoles en su avance, no pudieron impedir la ocupación del país por parte de los turcos otomanos. En el siglo XVI, Egipto pasó a formar parte marginal del Imperio otomano. Como ya sabemos, en 1798 el ejército de Napoleón ocupó por muy poco tiempo el país. Con la salida de los franceses, mamelucos y turcos se enfrascaron en una serie de guerras civiles. En 1805 Egipto obtuvo su independencia del Imperio otomano. El sultán Kavalali Mehmed Ali Pasha llevó una política exterior prooccidental, importando modelos de organización y tecnologías europeas que fueron ampliadas por su sucesor, Ismail Pashá. Con la apertura del canal de Suez, Egipto contrajo importantes deudas y los ingleses tomaron el control del Gobierno, estableciendo en 1882 un protectorado que fue ampliamente repudiado. En 1922 obtuvo de nuevo su independencia, aunque la injerencia británica en la vida política del país determinó un fuerte sentimiento nacionalista que llevó al derrocamiento del rey Faruk por el coronel Gamal Abdel Nasser. Al nacionalizar el canal de Suez, se granjeó la enemistad del mundo occidental, que le declaró la guerra e intentó su derrocamiento. Su acción política respecto a las potencias europeas y los EE. UU. cambió la relación de fuerzas del África mediterránea oriental y

estableció un *statu quo* que aún hoy día constituye un referente en las reivindicaciones del mundo árabe[235].

Entre el norte y el África negra ecuatorial y austral, países como Etiopía, Eritrea y Somalia, con sus propias particularidades nacidas de largas tradiciones y expresiones culturales en declinación, vieron sus espacios ocupados por las potencias occidentales y constreñidos en fronteras arbitrarias que siguen planteando problemas de convivencia.

Etiopía es el único país africano que mantuvo su independencia desde sus orígenes, excepto entre 1936 y 1941, cuando estuvo bajo ocupación italiana. Fue un floreciente reino, la segunda nación más antigua en adoptar el cristianismo, habiendo sido una monarquía de origen judío (cf. Gonzálbez Esteve & Cebrián Flores 2007; Castellote *et. al*. 2009), y uno de los países fundadores de la ONU. El régimen absolutista impuesto por el emperador Haile Salassie se vio interrumpido por algunos años por la invasión de las tropas italianas. En 1974 fue derrocado, siguiendo una serie de gobiernos de corte militar y orientaciones ideológicas diferentes, siempre en un ambiente de inestabilidad política y problemas ambientales causantes de hambrunas periódicas[236].

Somalia, a pesar de haber sido declarada independiente en 1960, se considera un Estado fallido incapaz de encontrar un acuerdo de unificación efectiva entre las diferentes facciones en pugna. En el juego de los intereses geoestratégicos de las grandes potencias se vio forzada a aliarse

[235] La firma de los acuerdos de Camp David en 1978 por Anwar el-Sadat para recuperar el Sinaí, que Egipto perdió en la guerra de los Seis Dias (1967) frente a Israel, fue repudiada por el resto del mundo árabe y provocó un ascenso del fundamentalismo islámico. En 1981 Sadat fue asesinado en un acto público, sucediéndolo Hosni Mubarak, que continuó con la misma política respecto a Israel.

[236] En 1974 una dictadura militar que se alió al bloque soviético nacionalizó la economía y emprendió campañas de alfabetización. Desafortunadamente, los logros económicos se vieron interrumpidos por los problemas de desertificación y sequía, en parte causados por la deforestación propiciada por el Gobierno en su intento de industrializar el país y por los frentes de combate contra las guerrillas internas y las independentistas de Eritrea y Somalia. En 1991 el régimen socialista fue derrocado, dando origen a otra junta militar de signo contrario. Entre 1997 y 2000 Etiopía sostuvo una guerra contra Eritrea que finalizó con su independencia. La deforestación, los problemas de sequía y los desplazamientos de refugiados por las guerras degradaron aún más la pobre fertilidad de los suelos, incrementando crónicamente la dependencia extranjera.

en un principio con la URSS y cuando esta le ofreció su apoyo a Etiopía, su enemiga, buscó alianzas en Occidente. El país, con una economía ruinosa, se enfrentó a disidencias armadas internas animadas por viejas enemistades tribales y étnicas. Somalia empezó a desintegrarse en diferentes gobiernos regionales con diferente composición étnica y religiosa que hasta ahora impiden la aparición de un gobierno central estable[237].

Aunque históricamente vinculados con el reino de Etiopía, Eritrea se independizó en 1993 con las mismas fronteras que impuso Italia cuando en 1890 creó la colonia de Eritrea[238]. Producto de esa arbitrariedad colonial, las fronteras actuales, a pesar de la resolución del Tribunal Internacional de Justicia, siguen planteando conflictos con Etiopía, por lo que la amenaza de guerra sigue presente.

Mauritania y Sudán se suman al lastre que representó en su origen colonial el esclavismo, que durante el Medioevo estuvo mayoritariamente controlado por poblaciones árabes musulmanas. El alto componente musulmán y el mestizaje marcan su vida política y tradiciones, que se podrían ubicar entre la tradición del Oriente Medio y el África animista del Shael.

En el XVII Mauritania padeció una larga guerra en la que se impusieron como clase dominante los invasores yemenitas maqil, que desarrollaron una sociedad de castas: los aristócratas, los "moros blancos" y los sirvientes, los "moros negros". Cuando pasó a ser colonia francesa,

---

[237] En 2000 las distintas facciones en pugna formaron el Gobierno Nacional de Transición de Somalia. En julio de ese año se aprobó una ley nacional que actuaría como la Constitución de Somalia por un período de tres años. Durante ese período Somalia adoptó un sistema de gobierno federal, con dieciocho administraciones regionales. Los combates armados no cesaron. En 2006 se enfrentaron los "señores de la guerra" contra las milicias de la Unión de Tribunales Islámicos. Los "señores de la guerra" proclamaron un Estado independiente que recibió el apoyo de Etiopía, lo que determinó que la Unión de Tribunales Islámicos le declarara una *yihad*, con un alto número de víctimas. En 2007 el Gobierno de Transición de Somalia buscó pactar con todos los grupos beligerantes para construir el añorado gobierno de unidad. Con la derrota de la Unión de Tribunales Islámicos surgió Al-Shabbaad (los jóvenes), activo grupo fundamentalista.

[238] En 1941 Eritrea fue conquistada por los ingleses y pasó a formar parte de la administración colonial de Gran Bretaña. En 1952 se federó con Etiopía; en 1962 la unión se disolvió y pasó a ser una provincia. La resistencia eritrea se volcó contra Etiopía. Bajo control del Frente Popular para la Liberación de Eritrea, en 1987 volvió a declararse región autónoma.

se impuso la prohibición contra la esclavitud y las guerras clánicas. Su independencia atrajo a numerosos pueblos del África negra (haalpulaar, soninké y wólof, entre otros) educados en el idioma y costumbres francesas, que pasaron a ocupar cargos en la administración pública, el ejército y la actividad económica. Los árabes musulmanes reaccionaron y aumentaron la presión para arabizar la vida mauritana. Ello generó tensiones con los no arabófonos. La violencia interétnica estalló en abril de 1989 y, aunque superada, las dos visiones siguen presentes en el diálogo político (cf. Mohamed Baba 2007; Gaudio 2008).

El origen de Sudán se pierde en las efemérides del antiguo Egipto y su historia guarda cierta similitud con la de Mauritania. Luego de sufrir diferentes dominaciones, y de una larga guerra para obtener su independencia, afloraron los conflictos étnicos, religiosos y económicos entre la población árabe-musulmana del norte (el 70% de sus habitantes) y los animistas (25%) y cristianos (5%) del sur. Los diferentes gobiernos no pudieron solucionar problemas como el estancamiento económico, el fraccionalismo étnico y la desigualdad entre el norte y el sur, herencia inglesa. Dos guerras civiles se desencadenaron: la primera entre 1955 y 1972 y la segunda entre 1983 y 2005[239].

El racismo árabe en el África blanca

El África blanca colonial también fue objeto de divisiones raciales por parte de la política colonial, con distintos propósitos. Como argumento para establecer privilegios, como medio de control político y como expresión del racismo antiárabe expresado en el mito de la superioridad racial de los beréberes sobre los árabes (Coquery-Vidrovitch 2003c). A partir de la conquista de Argel comenzó a crearse el "mito Cabilia" (cf. Lorcin 1995), con un marcado carácter "científico" avalado por los médicos militares que acompañaron a las tropas francesas de ocupación

[239] El norte, más rico en tierras, riego y recursos, mantuvo excluido al sur. En 1983 el gobierno de turno creo en Sudán del Sur tres estados federales que luego disolvió, provocando la segunda guerra civil sudanesa. Los altos ingresos derivados del petróleo y del oro quedan en manos de las empresas extranjeras.

y los sansimonianos. De acuerdo a la teoría que manejaban, en el África blanca podían distinguirse dos razas, los bereberes y los árabes. Los bereberes de Argelia, concentrados en la región de Cabilia (los cabilios), fueron los primeros ocupantes de aquellas tierras. Posteriormente los árabes los conquistaron e intentaron arabizarlos, sin éxito. La singular resistencia que ofrecieron expresaría la fuerza de la herencia, teoría en boga a mediados del XIX, y marcaba su superioridad frente a los intentos de islamización. La superioridad de los bereberes cabilios quedó refrendada en las *Memorias* de la Sociedad de Antropología de París[240] hasta el punto de incorporarlos a la historia de Francia como expresión ultramarina de sus ancestros rebeldes y de la raza aria. Tenidos como los aliados más confiables, Francia jugó a sembrar la división entre los araboparlantes y los berebereparlantes y a recuperar sus poblaciones montañosas, todavía sin arabizar, para afrancesarlos. Como grupo privilegiado, el poder colonial destinó esfuerzos especiales en materia de educación, profundizando su regionalismo hasta crear la ilusión de que Cabilia existía como un país.

EVOLUCIÓN DE LA COLONIZACIÓN EN ÁFRICA NEGRA: DEL NEGRO DESPRECIADO AL NEGRO ÚTIL

Entre 1881y 1931, período correspondiente a la presencia imperialista europea más opresiva en el África subsahariana, se produjeron al menos 23 grandes revueltas contra todas las potencias establecidas. El mismo Stanley en su travesía tuvo que enfrentarse a los nativos 32 veces.

La salvaje depredación humana y de recursos de este período redujo dramáticamente la población y esquilmó sus riquezas. En la actual Namibia, el general alemán von Trotha, entre 1904 y 1907, masacró o dejó aislados en el desierto a la mitad de los 100.000 hereros y namas que vivían en la región (Coquery-Vidrovitch 2011:171). Salvo en África austral, donde la recuperación demográfica fue más temprana, en el resto del continente el derrumbe de la población fue enorme. Entre 1880 y 1920 se calcula que pereció entre un tercio y la mitad de la

[240] *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*. Vol I, 2da serie 1873: 1-54. En Coquery-Vidrovitch 2003c:901.

población, sobre todo en África central y oriental (Coquery-Vidrovitch 2003b:747). Al menos 30.000 perecieron en los campos de batalla de la guerra del 14, sin contar los casi 250.000 "soldados desconocidos" que los colonizadores obtuvieron "haciendo el negro" (expresión para referirse al reclutamiento forzado o la simple trata humana) (*ibidem*.:753). La explotación económica de este período varió según que las riquezas fueran mineras o silvoagrícolas. Los productos elaborados importados llevaron a las poblaciones africanas a desplegar un esfuerzo en trabajo muy superior al valor de las mercancías. Una estructura económica comercial con roles muy bien diferenciados: la importación-exportación en manos de los blancos, la trata de mano de obra asalariada en manos árabes, y el negro como peón jornalero.

A partir de las Primera Guerra Mundial, los desarraigos territoriales y étnicos generalizados que produjeron los desplazamientos de poblaciones enteras a los centros de producción agrícola o minera hicieron florecer nuevas religiones como refugio, mecanismo de consuelo y de afirmación identitaria ante la indefensión total. Sectas y credos mesiánicos formados como expresión del sincretismo de los mundos musulmán, animista y cristiano fueron movimientos que expresaban una respuesta esperanzadora a una dominación cada vez más opresiva (Coquery-Vidrovitch 2011:173-174).

La gran depresión de 1930 puso de relieve el fracaso de la política depredadora que predominó hasta ese momento en el África intertropical. Para seguir obteniendo beneficios se imponía realizar nuevas inversiones en infraestructura, sanidad, puertos, vialidad y ferrocarriles. Los años siguientes supusieron una integración acelerada de los países africanos al capitalismo mundial y a las fuentes de endeudamiento y préstamos a largo plazo (*ibidem*:176). La Segunda Guerra Mundial marcó una pausa en ese proceso y catalizó la emancipación africana. Para la industria occidental y el gran capital fue el comienzo de una progresiva reconversión hacia las fórmulas que hoy conocemos como neocolonialismo. Una forma hábil que el pragmatismo capitalista mundial desarrolló para desembarazarse de los compromisos coloniales improductivos. Abandonar las colonias a sus propias fuerzas cuando los gastos de administración, servicios y defensa excedían los ingresos por concepto de comercio e industria. Las exmetrópolis reproducían los mecanismos de dependencia de sus antiguas

periferias garantizándose el control sobre la producción extractivista, minera o agrícola y el retorno en bienes manufacturados. Los gobiernos africanos prooccidentales se ocuparían de los problemas derivados del manejo de la mano de obra, recurso irreemplazable, y de todos aquellos gastos "improductivos", como los planes sociales, de carácter administrativo, sanitario y educativo.

La emancipación política del África negra

Desde la última conflagración mundial y hasta el final de la llamada Guerra Fría, África jugó un rol significativo en al escenario mundial; desde haber servido como puerta de entrada y escenario de batallas para la reconquista de Europa por las tropas aliadas (en una guerra ajena en la que, como lo hizo en su oportunidad el Lejano Oriente, dio su aporte en vidas y recursos), hasta ser campo de tensiones diplomáticas en el ajedrez de la Guerra Fría entre los bloques capitalista y socialista. Por su parte, las naciones africanas jugaron un papel destacado en la conformación de un "tercer" gran bloque de países: los no alineados. Un intento por expresar otra forma de *alteridad* con fuerza y voz internacional. Esta política quedó expresa en la Conferencia Afro Asiática de Rangún en 1955, y al año siguiente en la reunión auspiciada por los tres iniciadores de los "no alineados": Tito, Nasser y Nehru.

En promedio las naciones africanas tienen una vida que no excede los 60 años. Gran parte de los procesos de independencia de los 39 países que forman el África negra, y que abarcan cerca del 70% de la superficie total de continente ocurrieron en la década de los 60 del siglo XX, por lo que resulta pertinente preguntarse si esos procesos vinieron acompañados, por parte de las potencias coloniales, de un cambio en la percepción de la *alteridad* del africano, o si fueron cambios políticos aceptados por la *real Politik* comercial europea sin ninguna otra consideración humanística. En todo caso, lo visto hasta ahora permite afirmar que la liberación de los yugos coloniales representa procesos ineluctables impuestos por las fuerzas sociales dominadas y por la dinámica misma del colonialismo. La independencia de los pueblos africanos conllevó diferentes grados de violencia, no pocas veces posteriores a las fechas fundacionales, todavía

intermitentes por un incalculable número de razones, muchas gestadas en la historia de arbitrariedades, destrucción, esclavitud, exenciones, incurias y racismo inculcado por las potencias coloniales. Brotes de violencia que aún hoy día justifican a ojos de muchos la inferioridad de las razas negras y la naturaleza salvaje del continente. La última intervención militar francesa en Malí (2013-2014) llevó a la escritora antimundialista Aminata Traore (2014) a recordar que cualquier "ayuda" para África sin una compresión previa es un acto de hipocresía política. La prensa expone la violencia de los africanos, pero pocas veces se interroga sobre las razones. La República Centroafricana, recuerda, nunca tuvo un Estado digno de ese nombre, sino regímenes corruptos impuestos y depuestos a la sombra de la expotencia colonial.

Numerosos países africanos fueron, en poco más de un siglo, dominados por diferentes regímenes y administraciones coloniales tanto musulmanas como europeas; en consecuencia, las colonias fueron tratadas como propiedades que pasaban de un dueño a otro bajo la anuencia de la entonces Sociedad de Naciones.

En general el modelo político democrático de gobierno adoptado por las naciones africanas, copiado de las potencias coloniales, representó, según Coquery-Vidrovitch (2011:200), un proyecto irrealizable tal como fue imaginado inicialmente. Sin haber roto con la dependencia económica impuesta por el proyecto colonial, y dejados a su destino en situaciones calamitosas, las nuevas clases políticas en el poder mostraron carecer de experiencia, de la capacidad y sobre todo del poder efectivo para responder a las expectativas e ilusiones generadas por la independencia en una población depauperada, mal nutrida y mayoritariamente analfabeta.

Para explicar el clima de inestabilidad política y social generalizado en los países africanos como secuela de la acción colonial, Fanón ([1961] 2002:154-155) nos recuerda que tan pronto fue acordada la independencia, los nacionales que habitaban en las regiones más prósperas tomaron conciencia de su suerte y, por un reflejo visceral y primario, rehusaron ayudar a los otros connacionales, dando rienda suelta a viejas rivalidades y odios interétnicos y tribales previos a la colonización. Luchas por ocupar los espacios dejados con la partida de los extranjeros (Corvenin 1973).

De las colonias francesas surgieron catorce países (Camerún, Costa de Marfil, Burkina Faso, Senegal, Chad, Gabón, Guinea, islas Comoras,

Malí, Níger, República Centroafricana, República del Congo, Togo y Yibuti). Las colonias francesas fueron cantera de esclavos y, suprimida la esclavitud, de mano de obra barata para la agroindustria exportadora controlada por la metrópolis. Para esos fines, durante décadas se alteró la distribución poblacional autóctona, con el desplazamiento de grupos humanos desarraigados de sus lugares de origen. En Níger, la política colonial francesa, de forma similar a la inglesa en Nigeria, favoreció a los practicantes de la religión musulmana por presentar más concordancias con el sistema colonial que las estructuras animistas. Ello creó focos de tensión interétnica que se sumarían a los derivados de las divisiones inconsultas político-territoriales, que no tomaron en cuenta la distribución poblacional preexistente, las áreas culturales, circuitos comerciales autóctonos, etnocartografía, áreas sagradas y usos locales de la tierra. Las poblaciones se vieron sujetas a fronteras arbitrarias y cambiantes de acuerdo a los intereses políticos coloniales del momento. Ante los inevitable procesos de independencia, Francia buscó imponer sus reglas, interfiriendo en las consultas referendarias o en las elecciones con el fin de marginalizar a las organizaciones con ideologías que pudieran afectar sus intereses económicos y estratégicos.

La vida política soberana de la mayoría de estos países ha discurrido en medio de golpes de Estado, dictadores, guerras civiles, exterminaciones selectivas, purgas, y en los países con recursos estratégicos para Francia, con la presencia ocasional de tropas de intervención a "demanda" de los gobiernos legítimos. Para explicar en parte las causas del clima de tensión e inestabilidad política crónica de estos países recordemos que las excolonias francesas forman parte de los países más pobres del mundo[241]. Las clases gobernantes africanas se vieron sujetas a las camisas de fuerza territorial y jurídica impuestas por la administración colonial y a los problemas derivados de la falta de políticas integradoras entre grupos humanos de culturas y religiones diferentes, particularmente animistas y

[241] Chad ocupa la quinta posición de los países más pobres del mundo. Burkina Faso y la República del Congo ocupan la posición 27. En Níger más del 70% de la población vive bajo nivel de pobreza y para el 2010 ostentaba el tercer puesto más bajo en desarrollo humano. En Guinea, las islas Comoras, Malí y Togo el 60% de la población se halla por debajo del umbral de pobreza.

musulmanes. Tal fue el caso de Mauritania con Senegal o los conflictos armado del Chad, Malí y Níger, cuya inestabilidad continúa presente en la región con la multiplicación de grupúsculos integristas musulmanes, lo que ha determinado nuevamente la intervención armada de otros países africanos y del ejército francés.

Reivindicaciones reprimidas y derechos ancestrales arrebatados por los colonizadores hicieron eclosión en el clima de libertad soberanista, y naturalmente se tradujeron en conflictos continuos con las autoridades de turno. Por otro lado, la acelerada desertificación de las escasas tierras cultivables de estos países ha determinado grandes flujos migratorios a otras regiones y la creación de nuevos problemas. La presencia de recursos minerales estratégicos como uranio y "tierras raras" involucró a Malí, Níger y la República del Congo en las tensiones de la Guerra Fría[242]. Gabón representa una excepción. Su PIB es el más alto de África subsahariana y está garantizado por la explotación de sus grandes reservas mineras y forestales, con Francia como socio comercial.

En una de las excolonias francesas, la República Centroafricana, surgió un líder dictatorial con ese colorido que ayuda a mantener vivas las ideas que el hombre de la calle occidental tiene de África y los africanos. Nos referimos al general Jean-Bédel Bokassa, quien buscando un acercamiento con el entonces prestigioso líder libio Muammar al-Gaddafi se hizo musulmán y cambió su nombre a Salah Eddine Ahmed Bokassa. Posteriormente disolvió la Constitución, se hizo católico y se declaró emperador Bokassa I del Imperio centroafricano en una fastuosa ceremonia inspirada en la coronación de Napoleón[243]. Más allá de la anécdota, conviene recordar la ingenua motivación política de Bokassa: establecer una monarquía constitucional ayudaría al país a "desmarcarse" del resto

[242] El Gobierno malí decidió apoyarse en la Unión Soviética para desarrollar su programa socialista. Cuatro años después de su independencia, su Presidente fundó un partido marxista, nacionalizó la economía e impuso la planificación estatal de base socialista, lo que llevó al país a una expansión de la agricultura y la industria. En la República del Congo, en 1969 el Presidente anunció la nueva República Popular del Congo y consolidó su régimen marxista, quedando como el país comunista africano que después de la caída del bloque soviético derivó hacia una apertura al mundo occidental y la democracia multipartidista.

[243] Ceremonia a la que asistió el pueblo, y aunque no hubo presencia de ninguna de las casas reinantes europeas, estuvo presente un representante de la Santa Sede.

del continente y a obtener el respeto del mundo. Las extravagancias de Bokassa dieron paso a rumores periodísticos sobre sus supuestas inclinaciones caníbales.

Las colonias inglesas dieron nacimiento a doce países (Botsuana, Gambia, Ghana, Kenia, Malaui, Nigeria, Sierra Leona, Sudán, Uganda, Tanzania, Zambia y Zimbabue). Muchas de esas naciones tuvieron como razón original el ser puntos de comercialización de esclavos y la explotación de materias primas agrosilvícolas. Sierra Leona y la excolonia estadounidense de Liberia se crearon para repatriar a África poblaciones de esclavos liberados. Las excolonias británicas han terminado siendo los países más estables políticamente y más pujantes desde la perspectiva del libre mercado, habiendo pasado de una extrema pobreza en el momento de su independencia a tener las más altas tasas de crecimiento, como Botsuana, con su industria diamantífera o Kenia como emporio comercial en la costa oriental. Las tres mayores bolsas de valores africanas se encuentran en las excolonias inglesas de Sudáfrica, Nigeria y Ghana. No obstante, otros países como Gambia, Malaui, Zambia o Zimbabue tenían el índice de desarrollo humano más bajo del mundo en 2010, acosados por la inestabilidad política y la pobreza de una población rural con niveles de subsistencia y demandas energéticas que aceleran la deforestación y cambios climáticos adversos.

Al principio los colonizadores ingleses reprimieron las expresiones independentistas en algunas de sus colonias, luego aceptaron otorgarles una independencia "disfrazada". Los africanos fungían como primeros ministros en sus países, pero estos continuaban gobernados por la monarquía británica, hasta que por distintas razones se transformaron en repúblicas totalmente independientes políticamente hablando. En general la vida política posterior a la independencia de las excolonias inglesas discurrió en un clima menos tumultuoso que la de las francesas. Botsuana es el único país africano que todavía no ha vivido un golpe de Estado y Ghana representa una de las democracias más sólidas del continente. A pesar de ello, las luchas étnicas y etnorreligiosas marcan la vida de otros países como Sudán o Nigeria, donde los enfrentamientos entre grupos étnicos por razones históricas, o privilegios de unos sobre otros, se han saldado con miles de víctimas. El federalismo nigeriano condujo a una serie de golpes de Estado y al secesionismo de los igbos, que proclamaron

su independencia (Biafra), la cual apenas duró tres años (1967-1970), siendo derrotados por las fuerzas nigerianas en una guerra en la que estuvieron presentes los intereses petroleros y perdieron la vida casi un millón de seres humanos.

Las excolonias inglesas también tuvieron su "bufón" de repercusiones internacionales: el dictador ugandés Idi Amín Dada, quien entre 1971 y 1979 instauró un régimen de terror que le costó la vida a cerca de 300.000 ugandeses, destruyendo la economía nacional. Sus oscilaciones en materia de vínculos internacionales y sus proclamas grandilocuentes hicieron de él motivo de comidillas en la prensa internacional que traslucían un inocultable fondo racista[244].

Los belgas, que desplegaron en África la política colonial más despiadada de todas las conocidas, al ver que ya no podían seguir manteniendo el control sobre sus posesiones, que los costos excedían los beneficios, les otorgaron la independencia. Ello dio origen, en los años 60, a tres países: Burundi, Ruanda y la República Democrática del Congo (Zaire). Los tres en la lista de los diez países más pobres y convulsionados del mundo. A pesar de sus riquezas minerales en cobalto, cobre, uranio, níquel y platino, sus poblaciones experimentan hambrunas periódicas por la falta de infraestructuras de servicios e industrias y la reducida producción de alimentos. La escasa inversión en educación y sanidad, frente a la desnutrición, los endemismos y el VIH/SIDA, han reducido a la mayoría de sus habitantes a la condición de mendicidad y dependencia de la ayuda internacional. A este cuadro de miseria, o como consecuencia de ella, se suman las guerras civiles y el genocidio selectivo de grupos por su adscripción étnica, Una historia dramática que parece unir el destino de estos tres países. Una tragedia abonada por la política colonial

[244] El gobierno de Amín llevó adelante una política de represión, persecución étnica, juicios sumariales extraoficiales, corrupción y nepotismo. Internacionalmente osciló entre la lealtad a los países occidentales con el apoyo de Israel, y la búsqueda de respaldo de Libia, la Unión Soviética y Alemania Oriental. Con el retiro de los últimos diplomáticos ingleses en Uganda, Amín se proclamó rey de Escocia y "Conquistador del Imperio Británico", "Su Excelencia el presidente vitalicio, mariscal de campo Alhaji Dr. Idi Amín Dada". Como con Bokassa, corrió el rumor de que Amín era caníbal. Dos películas resaltando su inhumana crueldad, *Auge y caída de Idi Amín* y *El último rey de Escocia*, lo han satirizado, manteniendo viva la visión distorsionada y acrítica de la *alteridad* del africano.

y manipulada por los intereses geoestratégicos foráneos. El primero de estos conflictos fue el genocidio entre tutsis y hutus que llevó a Ruanda-Burundi al plano mundial de la prensa internacional. El problema de las masacres ocurridas en 1994 por los enfrentamientos entre estas dos etnias debemos verlo en la implantación colonial germano-belga y sus políticas raciales. Antes de la presencia belga, los hutus desempeñaban un importante papel en el Gobierno tutsi, pero los belgas impusieron un ordenamiento colonial que establecía una estratificación social con visos raciales. Mantuvieron la estructura de poder indígena: una clase gobernante, los tutsis, que regía a una población mayoritariamente hutu. Los belgas, convencidos de la superioridad racial de los tutsis, carnetizaron a la población y practicaron una política discriminatoria y clasista. La educación se hizo un privilegio de los tutsi hasta 1950. Un tutsi pobre, con menos de diez vacas, era considerado un hutu, a quien se podía imponer trabajos forzados. La ira ante la discriminación, la opresión y el mal gobierno se dirigió más hacia la élite tutsi que hacia el poder colonial. Tanto en Burundi como en Ruanda, en los albores de la independencia los tutsi detentaban el poder, lo que suscitó una rebelión hutu en demanda de igualdad de derechos. Los años siguientes, con los hutus en el poder, se inicio una campaña sistemática de eliminación étnica. En 1994 comenzó el genocidio de Ruanda, considerado como el más sanguinario de la historia, dada su duración. En 100 días llegaron a cometerse 800.000 asesinatos.

El segundo gran conflicto fueron las llamadas guerras civiles del Congo, que llegaron a transformarse en una conflagración continental en la que participaron más de siete países de la región, con un saldo de unos 4 millones de víctimas. En estas nuevas calamidades la intervención de las grandes potencias[245] y sus aliados locales fue relevante, lo que nos obliga a hacer un poco de historia. Los nativos congoleños y su intelectualidad, llamada por los belgas "*les évolués*" (los evolucionados), carecían de todo poder, que se concentraba en el Gobernador General.

[245] El Congo fue durante la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría el principal proveedor de uranio para los EE. UU. El material usado para construir la bomba atómica lanzada sobre Hiroshima provino del Congo.

Ello generó, a partir de 1955, un descontento que se tradujo en acciones para acabar con la opresión y la iniquidad de un sistema discriminatorio. En 1960 Patrice Lumumba ganó las primeras elecciones libres de su país. Instigadas por Bélgica, que deseaba seguir controlando la riqueza minera del país, las provincias de Katanga y Kasai del Sur se separaron. Lumumba solicitó la ayuda de los EE. UU. para someter a las provincias rebeldes, pero el Gobierno estadounidense se negó a recibirlo, lo que motivó su acercamiento a la esfera soviética y su posterior derrocamiento. Con la intervención de tropas de Naciones Unidas, Lumumba fue apresado y fusilado, con la intervención directa de la Central Inteligente Agency (CIA). La opinión pública alemana de los años 60 expresaba su racismo vulgar confundiendo un supuesto "tipo" Lumumba con el viejo cliché del caníbal (Coquery-Vidrovitch 2003c:925).

Tras cinco años de inestabilidad y descontento civil, Joseph-Désiré Mobutu, apoyado por la CIA, derrocó el gobierno de turno y estableció un régimen dictatorial unipartidista y anticomunista, contrario a los sentimientos sociales democráticos[246]. La oposición a Mobutu estaba formada fundamentalmente por políticos de izquierda que reivindicaban la herencia de Lumumba, y por personalidades procedentes de diversas minorías étnicas y regionales, entre ellas Laurent-Désiré Kabila, quien con el apoyo de Ruanda, donde los tutsi había recuperado el poder, y Uganda se alzó en su contra y protagonizó la primera guerra del Congo, de nueve meses de duración (entre 1996-1997)[247]. Kabila y su nuevo gobierno fueron pronto acusados de corruptos y autoritarios. Muchos de sus seguidores de origen tutsi lo abandonaron. Intentando mantener el control, aumentó las tensiones con los grupos que demandaban más autonomía. El incumplimiento de sus promesas democratizadoras y su demanda de retiro de los mercenarios ruandeses y ugandeses del país,

[246] Mobutu apoyó al genocidio de los tutsis y posteriormente acogió a sus autores.

[247] Con el colapso de la Unión Soviética, las relaciones de Mobutu con los EE. UU. se enfriaron, ya no era un aliado útil en la Guerra Fría. Sus oponentes demandaron reformas del sistema político. Mobutu llevó adelante algunas reformas superficiales y continuó gobernando. El insurrecto Kabila llegó a Kinshasa, y al declararse presidente cambió el nombre del país a República Democrática del Congo. Junto a las tropas ruandesas se inició una campaña de exterminio de los hutus.

que se habían vinculado con la explotación de los recursos mineros en desmedro de los congoleños, lo llevó a enfrentarse con sus antiguos aliados e hizo estallar la segunda guerra del Congo en 1998, que finalizó en 2003[248] con una paz firmada en Pretoria que no ha servido para fortalecer la institucionalidad ni frenar los brotes de violencia armada.

Los cuatro países que surgieron de las posesiones portuguesas (Angola, Guinea-Bissau, Mozambique y Santo Tomé y Príncipe) tuvieron una historia colonial común, pues todos fueron inicialmente asentamientos para la trata de esclavos y terminaron su proceso oficial de emancipación en los años 70 en medio de enfrentamientos armados, para dar comienzo, ya como países independientes, a largas guerras civiles. La de Angola fue particularmente larga y destructiva. Los movimientos armados que lucharon por la independencia, con una marcada base étnica, siguieron enfrentados mucho tiempo después, con intervención extranjera y en el marco de la guerra ideológica entre capitalismo-socialismo[249]. Tras una guerra de guerrillas de 14 años, de 1961 a 1975, y cuando estaba por producirse la entrega formal por parte de Portugal, estalló una guerra civil entre los tres movimientos políticos en pugna (el MPLA, la UNITA y el FNLA) y sus respectivos apoyos armados externos[250]. Una contienda que duró al menos 27 años, dejando una secuela de problemas y crisis

[248] La llamada "Guerra Mundial Africana", "Gran Guerra" de África. Nueve naciones y veinte facciones armadas distintas se vieron envueltas en el conflicto, lo que lo convirtió en el mayor conocido. Casi cuatro millones de víctimas mortales por hambre y enfermedades.

[249] Tres movimientos armados entraron en conflicto: el Movimiento Popular para la Liberación de Angola (MPLA, Movimento Popular de Libertação de Angola,), con un alto componente de pueblos ambundu y la inteligencia mestiza vinculada a los partidos comunistas de Portugal y de los países del Pacto de Varsovia; el Frente Nacional de Liberación de Angola (FNLA, Frente Nacional de Libertação de Angola), con una base étnica bakongo del norte y vínculos con los EE. UU., los gobiernos de Mobutu y el *apartheid* sudafricano, y la Unión Nacional para la Independencia Total de Angola (UNITA, União Nacional para a Independência Total de Angola), con una base étnica y regional en el centro del país.

[250] El MPLA con apoyo de fuerzas cubanas, guineanas y katanguesas de la provincia escindida de Zaire, derrotó a las fuerzas del FNLA y recibió el gobierno de manos de los portugueses. No obstante, la guerra continuó entre el MPLA y la UNITA, apoyada por Sudáfrica. En 1991, Sudáfrica aceptó dejar de apoyar a la UNITA, y por su parte Cuba retiró sus fuerzas. Entre los bando en pugna se acordó transformar Angola en un estado multipartidista. UNITA volvió a desatar las hostilidades, proclamando fraude electoral, que nunca fue avalado por los observadores internacionales. En 2002, la UNITA se transformó en un partido político.

humanitarias aunados a la presencia de grupos armados secesionistas que aspiran el control de las grandes reservas petroleras del país.

En Guinea-Bissau la independencia lleva el nombre de Amílcar Cabral, el ingeniero y escritor guineano que fundó el Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC). La vida republicana de Guinea-Bissau se ha visto obstaculizada por golpes de Estado y una guerra civil. Solo recientemente ha logrado hacer avances en materia económica, fortaleciendo su agricultura y extracción de materias primas.

Mozambique, en la costa oriental africana, fue un gran centro de tráfico y comercio de esclavos tanto por parte de jefes tribales africanos como de comerciantes árabes y portugueses. Como los belgas, después de abolida la esclavitud los portugueses continuaron con el trabajo forzado y el envío de mano de obra a las minas y plantaciones de las colonias inglesas y de Sudáfrica. En 1964 el FRELINO (Frente de Liberación Mozambiqueño) comenzó una guerra de guerrilla contra el régimen colonial. Sus éxitos armados y la Revolución de los Claveles en la metrópolis los llevaron a obtener en 1975 su independencia, pero como en Angola, se inició una guerra civil por el poder, que duró 15 años, entre el FRELINO, sostenido por la Unión Soviética y Cuba, y RENAMO (Resistencia Nacional Mozambiqueña), apoyada por la entonces Rodesia y Sudáfrica, dejando como saldo un país sembrado de minas antipersonales, una baja esperanza de vida y una elevada mortalidad infantil.

La historia colonial de la república insular de Santo Tomé y Príncipe registra la "Rebelión de los Esclavos" en 1595 movilizada por Rei Amador[251]. El sistema de *roças* (rozas) impuesto por el régimen colonial le garantizaba a los hacendados y granjeros portugueses las mejores tierras de sembradío y cría, perpetuando los abusos contra los productores africanos hasta entrado el siglo XX. A finales de los 50 se constituyó el Movimiento para la Liberación de Santo Tomé y Príncipe (MLSTP), que logró la soberanía y desarrollar una vida republicana pacífica, con una economía agrícola exportadora sometida a los vaivenes de los precios internacionales.

[251] Un esclavo que se rebeló en contra de la situación de su pueblo y movilizó a todos los isleños para construir una nación libre. Por dos años fueron gobernador por ellos mismos. La represión no se hizo esperar y, capturado, fue asesinado por los portugueses.

De la lista de naciones del África negra nos restaría mencionar la única colonia que tuvo España, la Guinea Ecuatorial. Inicialmente enclave portugués para la compra de esclavos que obtenían de las *razzias* que hacían otros grupos negros, como los bengas. A finales del XVIII pasó a manos españolas con derecho a la trata esclavista y como parte del Virreinato del Río de la Plata, por lo que se dio el insólito caso de que una posesión africana formara parte de un virreinato colonial americano. A partir de mediados del siglo XIX aspiró a transformarse en un lugar de recepción para los negros y mulatos libres de Cuba que desearan regresar al África, sin que el reclamo tuviera ningún éxito.

EL AFRICANISMO EUROPEO COMO RACISMO POPULAR

El tinte del africanismo está impregnado del racismo más duro y primario. Sea racismo estigmatizante o paternalista angelical, como los llama Kelman (2004:24), ambos han sido legitimados por el juicio de los viejos sabios de la antropología y refrendados en el saber popular de cada día, alimentado por todo tipo de ejemplos, historias y tópicos. El africanismo será la caricatura irrisoria y lacerante de sus habitantes de color negro. El color de la noche, del mundo de las tinieblas, de las fuerzas del mal. El profundo arraigo de los prejuicios cultivados bajo el tinte de ese color nos remonta a los antiguos textos fundacionales y mitos de las grandes religiones y nos transporta hasta los más variados y en apariencias inocuos mecanismos contemporáneos de socialización, transmisión de valores y prejuicios a través de textos educativos, personajes de la literatura infantil, y cuanto recurso tiene el mundo audiovisual cine, música, videojuegos, prensa, etc.

En el hinduismo, el negro es el color de algunas de las criaturas furibundas nacidas de *Shivá-Rudra*, el señor de las lágrimas (Daniélou 2007:157) y en el Antiguo Testamento las naciones negras africanas fueron obra de los descendientes de Cam, el hijo repudiado de Noé. Fueron ellos quienes dieron nacimiento a los paganos, a nubios y egipcios y quienes crearon ciudades malditas como Babel, Sodoma y Gomorra (Génesis 10:6 a 18). Serían la estirpe humana de los "preadamitas" del

calvinista francés Isaac de la Peyrère[252], que junto a los demás animales habrían sido creados el quinto día, lo que no les dio acceso al Edén y explicaría por qué sus descendientes permanecieron en el paganismo, incapaces de distinguir el bien del mal. El negro, por consiguiente, no procedía de la misma estirpe del blanco europeo.

Ideas como esas ayudaron a crear el "racismo popular" y han servido para que esclavistas y colonos rechazaran los argumentos del derecho natural utilizados por los adversarios de la esclavitud y los abolicionistas, y justificaran la "legitimidad" de la acción colonial y de los eventuales genocidios. El laureado escritor inglés Rudyard Kipling, en su poema "*La carga del hombre blanco*", expone el esfuerzo de la raza blanca por conquistar y dominar el mundo y poner bajo su servicio a las personas no blancas a pesar del odio que ello pudiera generar. Enciclopedias de indudable valor y difusión mundial, como la Larousse de 1905, definían a los negros como los habitantes de ciertos lugares de África que forman una raza de hombres inferiores en inteligencia a la raza blanca caucásica (Kelman 2004:23). La *Enciclopedia británica* en su decimocuarta edición de 1911 adoptó la ideología racista, sosteniendo igualmente que el negro era intelectualmente inferior al caucásico.

En las décadas de los 30 y 40 el dibujante belga George Proper Remi, mejor conocido por Hergé, creó el inocente "Tintín" que en sus aventuras, traducidas en no menos de cuarenta lenguas, y leídas por centenares de millones de niños y jóvenes a lo largo de al menos tres generaciones, expresa su visión racista y colonialista europea (cf. *Tintín en el Congo* o *La oreja rota*). "El Fantasma" (*The phanton*) de los años 30 de Lee Falk, personaje de aventuras, anticipo de los superhéroes, narra las historietas del hijo de un capitán inglés asesinado por los piratas en los mares tropicales, que jura ante una calavera combatir la piratería, la maldad y la injusticia. La superioridad del fantasma, el hombre blanco, contrasta con la indiferencia de los indígenas. Dentro de estos héroes populares blancos, aparece un negro, Lotario el ayudante y fiel servidor de "Mandrake el mago" (*Mandrake the Magician*), creado también por

[252] La Peyrère, I. de, 1655. *Preadamitae sive exercitatio super versibus 12, 13, 14 capitis V Epistolae D. Pauli ad Romanos*. En Haddson, A.C., *History of Anthropology*, p. 40.

Lee Falk y Fred Fredericks. De los personajes de ficción, "Tarzán de los monos" (*Tarzan of the Apes*) ha sido sin duda el más universal e influyente en la formación del "racismo popular". Su autor, Edgar Rice Burroughs, publicó una serie de novelas, entre 1914 y la década de los 40, sobre las aventuras del hijo huérfano de un lord inglés y de su esposa, que en la costa occidental del África Ecuatorial fue adoptado, no por unos negros, sino por una mona que le hizo conocer el lenguaje de los animales de la selva a los que transformó en sus aliados para rescatar a incautos blancos capturados por tribus de nativas salvajes. Su enorme éxito en el cine vino a reforzar la imagen del blanco frente al negro primitivo. Los blancos estadounidenses, inspirados en las novelas de Thomas Dixon "Las manchas del leopardo", "El hombre del clan" y "El traidor", escritas entre 1902 y 1907, aparecieron representados en 1915 en el afiche de la película "El nacimiento de una nación" (*The Birth of a Nation*), de D.W. Griffith, por un caballero sobre un brioso corcel con el rostro cubierto y el ropaje con cruces blancas sobre círculos rojos del KKK. Una elegía a la supremacía de la estirpe blanca y al heroísmo de los miembros de esa secta racista.

En la plástica renacentista los negros son por lo general jóvenes, esbeltos y radiantes, y en el teatro isabelino aparecen en escena de personajes africanos por el gusto de lo exótico y la posibilidad de crear situaciones nuevas, como el célebre Otelo de Shakespeare (Coquery-Vidrovitch 2003c:921). Este vistazo al variopinto mundo de expresiones que mantienen vivo el racismo popular nos lleva a una expresión del africanismo racista aún más lacerante: el que apareció en los textos escolares africanos.

El racismo en textos escolares del África colonial

La más "inocua" de las instituciones coloniales, las misiones, fue la encargada de instruir a los indígenas en el conocimiento de las causas de su miseria y resignarlos a ella; las futuras generaciones adoptaban la fe cristiana como pago por ser instruidas en la lectura.

A los niños congoleses, el origen y la inigualdad de las razas humanas les era presentado como un hecho inobjetable de origen divino. Desde el mismo acto creador, los descendientes de Adán y Eva expresaron diferencias notables

en el color de la piel y en otros aspectos de su fisiología (Vink 1998)[253]. Esas diferencias dieron lugar a cuatro grandes razas en función de su color. Los textos escolares coloniales se referían a los tres hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet. El mito de la maldición de Cam, vinculado al origen de las razas humanas, dio origen a la teoría de la maldición cuasidivina de la raza negra.

En un libro de canciones religiosas escolares que las Hermanas de la Preciosa Sangre les hacían cantar a los niños y niñas negras del Congo se menciona explícitamente la maldición de Cam y la pesada carga que sus hijos deberán llevar eternamente:

"*O Père Cham, qu'as-tu fait* ?
Nous souffrons beaucoup
Par Dieu nous sommes punis
Durement sans pitié
La punition qu'Il t'avait infligée
est héritée par nous tous (Strophe l)
Et Noé comme punition pour toi
T'a humilié
Et ainsi Cham travaille toujours pour ses frères (strophe 2)
Et maintenant ta descendance, [nous sommes]
des esclaves sur terre" (Strophe 3).

Igualmente ignominioso es el texto que exaltaba la liberación de los congoleses de la esclavitud árabe por la intervención de un rey europeo enviado por Dios:

"Maudits par notre Père Noé
Regarde-nous tous les Noirs de ce pays
Opprimés à cause de sa terrible insulte (strophe 2)
Un Roi fort envoyé par Dieu en ce pays (strophe 3)
Pays élu par Dieu
Pour libérer tes frères et sœurs
O Belgique que le ciel te fasse prospère" (strophe 4).

[253] En 2000 el autor publicó *Races,et Racisme dans les Manuels Scolaires Coloniaux*. Existe una versión inglesa completa del texto disponible en www.abbol.com/francais/projets/raceandracism.php.

Textos llamados a inculcar en los escolares la pertenencia a una raza maldita[254]. Libros de historia del Congo donde le enrostran al estudiante su condición de esclavos del demonio y practicantes de virtudes satánicas en medio de sus bosques y selvas, junto a sus brujos y diablos; donde se remarca la inferioridad de su cultura material. Frente a ellos figuran los blancos habitantes de Europa, que por sobrepasar a todos los demás hombres de la tierra en inteligencia se dispersaron por todo el mundo para dominarlo. Los africanos, cuando ansían disfrutar de sus logros e invenciones, al imitarlos evidencian su inferioridad. Los misioneros protestantes inculcaban que los árabes al norte y los europeos del África del Sur superaban a los africanos en conocimiento por vivir en climas no calientes, lo que los obligó a trabajar duro para alimentarse y vestirse. Los textos escolares se utilizaron para desarrollar divisiones entre los distintos grupos remarcando sus pretendidas diferencias en habilidades, fuerza, inteligencia o por supuestas tendencias innatas a la maldad o condición miserable como por ejemplo, la de los pigmeos ladrones y asesinos. Palabras sabias que los blancos transmiten a los negros. ¿Cómo dudar de que una socialización así tuviera una influencia determinante en el fatalismo, en la huida de la realidad dentro de una religiosidad carismática o en el ansia de emancipación y venganza? (Vink 1998).

En los textos de geografía de Bélgica y el Congo, hasta después de la Segunda Guerra Mundial se sostenían los criterios y evidencias raciales de inferioridad del negro africano. Un aborigen cuya evolución intelectual se detuvo poco después del desarrollo infantil. Sus tradiciones y creencias le aniquilan toda iniciativa y le impiden salir de su condición de incivilidad. Por fortuna para el dominador, el negro aprende rápido los trabajos que se le enseñan, pero su carácter inconstante e impulsivo le impide alcanzar metas efectivas de progreso.

[254] Cf. Allier, R. 1930. Un énigme troublant. La race nègre et la malédiction de Cham. *Les Cahiers Missionnaires* 16; Baka Kake, I. 1975. De l'interprétation abusive des textes sacrés à propos du thème de la malédiction de Cham. *Présence Africaine* 94: 241-249; Perbal, A. 1940. La race noire et la malédiction de Cham. *Revue de l'Université d'Ottawa*, avril-juin: 156-177.

LA NEGRITUD COMO RACISMO REACTIVO

La "negritud", como concepto que alude a la *otredad* desde el lado africano, representa la visión ideológica que la intelectualidad africana revolucionaria desarrolló sobre la "cultura y los pueblos negros" a partir de la pertenencia a la raza negra. La negritud como concepto que engloba los rasgos culturales de todos los pueblos africanos bajo una pretendida civilización negra ha sido calificada como un racismo a la inversa; como una reacción, si se quiere inevitable, a la visión colonialista y como expresión política e ideológica del anticolonialismo (Merle 2003:815).

La manera como el africano se asume a sí mismo no puede estar desligada de la condición a la que fue sometido durante siglos por colonos y esclavistas. Como descendiente de esclavos, el africano arrastra un legado pesado y traumático compartido por pueblos y naciones enteras, y esos traumatismos debieron generar en sus herederos un natural sentimiento de recelo y rencor, así como de impotencia y gran vulnerabilidad.

Como es lógico que ocurriera, a pesar de la censura colonial las ideologías extranjeras penetraron y calaron en la élite de jóvenes africanos formados en prestigiosas universidades europeas. No por casualidad fueron intelectuales del África francoparlante y sus colonias antillanas como Leopold Senghor y Aime Césaire quienes en la revista *L'Étudiant noir* de los años 30 desarrollaron la teoría de la negritud (cf. Cesaire 2006; Senghor 1964) que años después contaría con el respaldo de prestigiosas figuras de mundo intelectual francés como Jean Paul Sartre[255] o Frantz Fanon ([1961] 2002). Para ellos los poetas revolucionarios de la negritud adoptaron el polo negativo de la dialéctica europea, transformándolo en algo positivo, proclamando una conciencia devastadora que para Fanon (*ibidem*:39) se expresará en la descolonización, que define como el simple reemplazo total, sin transición, de una "especie" de hombres por otra "especie" de hombres. El *otro* domesticado se vuelve verdaderamente

[255] Al margen del sistema político gubernamental, parlamentario o partidista se constituyeron en los años 50 y 60 grupúsculos heterogéneos y desordenados de sindicalistas, antiguos resistentes de la guerra, intelectuales de izquierda y cristianos progresistas representantes del anticolonialismo radical y críticos de la política socialistas tradicionalmente moderadas respecto a las colonias (Merle 2003:856).

salvaje y verdaderamente *otro*. Con palabras tan amenazadoras como estas, dicen Hardt & Negri (2002:128-129), el filósofo expresa el efecto *boomerang* de la negritud. Al parecer en ningún otro lugar el discurso racista blanco europeo quedó más arraigado que en el África negra, hasta el punto que el africanismo racista llegó a hacerse un problema negro de naturaleza vital.

Como afirma Villasante Cervello (2003:971), una realidad que pocas veces ha sido tomada en cuenta en el análisis del africanismo es el hecho de que ciertos pueblos colonizados terminaron por adoptar la misma ideología europea sobre las razas. La ideología de la negritud todavía vigente en algunos países sería el mejor ejemplo de ello. La negritud es una forma de racismo diferencialista (*différentialiste*) o reactivo, herencia de la colonización francesa y completamente ajena a las ideologías de la *alteridad* social y de cualquier concepción sobre el *otro* entre los pueblos africanos (*ibidem*:972). Cuando Senghor aceptó ciertos rasgos dominantes de la raza negra como la "sensibilidad" y otros prejuicios forjados por los colonizadores europeos para caracterizarla, se olvidó de que esas diferencias se hacen visibles solo cuando tomamos sobre el dominado el punto de vista del dominador. Wieviorka (1991:61) constató como una paradoja que cuando el concepto de raza comenzaba a desaparecer entre las autoridades de los círculos científicos y morales de los países occidentales, emergió entre los excluidos y oprimidos como un llamando a la unidad sobre un criterio diferencial y excluyente: la africanidad, la negritud, el *Black Power*.

La ideología neocolonial de la victimización del hombre negro ha impedido abordar el tema de la negritud sin ataduras éticas y con mayor libertad (Villasante Cervello 2003:974). Algunos fragmentos escritos por Senghor (1964:8-9) evidencian este aserto. Por ejemplo, cuando afirmó que la independencia africana se hizo para redescubrir, defender e ilustrar la personalidad africana no como la definió el mundo anglosajón, sino "la versión negra de esa personalidad, distinta a la árabe-berebere"[256]. Frente

[256] La oposición racial que establece entre el negro africano y los árabes-bereberes se inserta en la ideología que los árabes forjaron después de la conquista de parte del continente africano y en la cual los europeos no tuvieron ninguna intervención. Al igual que la evocación de que la trata de esclavos fue un hecho europeo importado al continente africano es dudosamente

a la acusación que le hicieran de racista, por definir la negritud como la personalidad colectiva negro-africana, expresada por el conjunto de valores culturales del mundo negro, Senghor respondió diciendo que la negritud no era racista y que si se hacía racista era por antirracismo. La negritud, concluía, es en realidad una forma de humanismo; un racismo liberador, insurgente y antiimperialista que en su momento se expresó con una violencia que desintoxica y libera al colonizado de su complejo de inferioridad (Fanon [1961] 2002:90).

La negritud, explicitó Fanon (*ibidem*:203-204), expresaba el ser de la joven África, petulante, libre, lujuriante y también irresponsable, en un momento histórico en que los hombres de cultura africana estaban obligados a radicalizar sus reivindicaciones. Por último recordemos que la ideología de la negritud no fue unánimemente aceptada en todas las antiguas colonias francesas y muchas voces se opusieron afirmando que la negritud era la negación de la lucha de clases; una visión alienada e imperialista de la historia y pueblos africanos. El nigeriano Wole Soyinka (1976), Premio Nobel de Literatura, expresó sus críticas a la ideología de la negritud afirmando que representaba el pensamiento de una pequeña élite africana totalmente occidentalizada. Como ideología, carecía de la debida investigación sobre el sistema de valores africanos; se fundaba en una visión europea y maniquea de las sociedades y sobre razonamientos racistas (*ibidem*:127) y, concluyó, fuertemente intoxicada por las ideas marxistas-raciales de Sartre. Así planteada, la negritud parecía ser un despropósito, pues como movimiento elitista difícilmente podía representar un movimiento de liberación nacional, sino por el contrario, una versión africana de un producto de la raza blanca.

La propaganda de la negritud tuvo una importancia decisiva en el estallido de las revueltas y masacres ocurridas en Mauritania y Senegal en 1989. Dos países creados por el colonialismo francés entre el Sahara y el Sahel, poblados por saharianos y shaelianos clasificados racialmente por la administración colonial como blancos o negros. Con una frontera entre los dos países creada arbitrariamente y bajo criterios raciales,

---

cierto, pues como finaliza Villasante Cervello (2003:978), las jerarquías sociales africanas y las formas extremas como la esclavitud doméstica o el tráfico de esclavos se inscriben en la historia de todos los pueblos mediterráneos, saharianos, sahelianos, y subsaharianos.

Francia decidió formar una colonia "blanca" dominante en Mauritania (árabes y bereberes mayoritariamente) y una colonia "negra" en Senegal. La racialización de las sociedades entre hombres libres (árabes y descendientes) y sometidos al estatus servil (negros en general), su clasificación por dominancia lingüística, el racismo antinegro preexistente entre los mauritanos y la impregnación de la ideología de la negritud dieron lugar a la violencia política y las masacres de 1989 (Villasante Cervello 2003:1004-1005).

La idea de Fanon (1952:13) según la cual el negro tiene dos dimensiones, una con sus congéneres y la otra con el blanco, resulta de lo más pertinente para expresar dos dimensiones diferentes del grado de alienación al que un grupo humano puede llegar como producto de la colonización y de una sumisión esclavista secular.

En primer lugar nos referiremos a la vinculación de los exesclavos afroamericanos repatriados a Sierra Leona y Liberia con las poblaciones nativas. En Sierra Leona, los descendientes de los afroamericanos liberados, de mayoría cristiana, no representaban más del 5% de la población, sin embargo, se constituyeron en la élite política: el grupo dominante, con hábitos y educación británica; así fue durante la colonia y algunos años después. El caso de Liberia es singular. Cuando en 1822 la Sociedad Americana de Colonización acordó utilizar la colonia africana para enviar a ella a todos los esclavos estadounidenses liberados, muchos decidieron emigrar. Con un nutrido grupo de "colonos negros" establecidos, en 1847 EE. UU. declaró su independencia. Aunque los colonos afroamericanos consideraban África como la tierra prometida, cuna de sus ancestros, nunca llegaron a integrarse con los pobladores de la región, haciendo nacer desconfianza y recelos entre los recién llegados y los pueblos del interior. Con sus raíces más cercanas marcadas por la religión y costumbres de los colonos blancos del sur de los EE. UU., los grupos afroamericanos hicieron marcar su diferencia al llamarse "americanos" e intentar dominar a los nativos, a los que consideraban inferiores e incivilizados.

El otro aspecto que marca contrastes determinados por una historia colonial diferente es la producida entre las poblaciones africanas y la esclava establecida en las Antillas y que parece plantear comportamientos en los que se puede reconocer la presencia de cierta vergüenza étnica sobre criterios

eminentemente blancos. Es el caso, señalado por Fanon (1952: 20), de hombres y mujeres originarios de Dahomey o del Congo que se dicen antillanos para pasar como más "evolucionados", y de antillanos que se avergüenzan cuando se los confunde con senegaleses, "*C'est que l'Antillais est plus "evolue" que le Noir d'Afrique: entendez qu'il est plus près du Blanc*". El antillano francés no se percibe como negro, sino como antillano, los negros viven en África (*ibidem*:120). Esta percepción expresa una serie profunda de complejos de raíz europea asumidos a lo largo de la traumática experiencia colonial. Esta inferiorización representa, dice Fanon (*ibidem*:75), el correlativo indígena de la superiorización racista europea. El racismo crea la inferioridad, al igual que el antisemitismo hace al judío como estereotipo (Sartre [1946] 1988). El negro comienza a sufrir por no ser blanco en la medida en que este le impone una discriminación, lo coloniza e ignora sus valores.

CAPÍTULO ONCE

LA *ALTERIDAD*: ¿DE LA DOMINACIÓN A LA LIBERACIÓN?

Si de veras llegáramos a comprender ya no podríamos juzgar.

André Malraux (1901-1976)

Gran parte de las dificultades por las que atraviesa el mundo se deben a que los ignorantes están completamente seguros y los inteligentes llenos de dudas.

Bertrand Russel

LA *OTREDAD* HUMILLADA. DE LA LIBERACIÓN A LA REVANCHA

Como hemos podido ver a lo largo de los últimos capítulos de este trabajo, los *otros* construidos por Occidente en esos sistemas ideológicos o "ismos" imperialistas (orientalismo, americanismo y africanismo), tal y como nos hemos permitido definirlos en sus contenidos, reclamaron su voz propia. El *otro* surgió como antítesis y, superada la contradicción (luchas de liberación), dio nacimiento a nuevas dinámicas sociales.

La *otredad* oprimida por el poder colonial reaccionó frente a los colonos, ese minúsculo grupo de privilegiados enquistado como un elemento indigerible por encima de todo lo nativo. Ninguna ideología colonial, como la "misión civilizadora francesa" o el "*ethische richting*" del calvinismo holandés, pudo cambiar esa situación (Geertz 1998:86). En el mantenimiento de la personalidad social del colonizado la religión jugó un papel de primera importancia. Lo único que la élite colonial no podía ser era musulmana o animista, todo lo demás eran "adornos

culturales" de consumo. Los credos adquirieron dimensión política, transformándose en expresión de modernidad, orgullo defensivo o fórmula para encauzar protestas. En sociedades con fuerte carga animista, la hechicería y la brujería asumieron el peso de la desgracia y precariedad de los sectores más amplios de la sociedad (Auge 1990:211). El sentimiento de injusticia y el reclamo de reparaciones alimentaron las raíces de las religiones de salvación, que, nos recuerda Ascencio (2012: 113), más que la voluntad humana transformadora, condicionan la posibilidad de un futuro diferente para la sociedad, aunque la realización de sus logros se haga en detrimento del prójimo. Los dioses, y no el reconocimiento colectivo de la responsabilidad, serán los que guíen el destino.

Para los pueblos que buscan su identidad revitalizando su etnicidad, dice Huntington (2011:20), los enemigos son esenciales, y en ese proceso desde mediados del siglo XX se vienen desempolvando y reinterpretando viejos mitos de la visión de la *alteridad* de los blancos occidentales. La visión occidental de los dominados quedará profundamente marcada por el resentimiento, la reivindicación y la demanda callada o pública de reparaciones a delitos de lesa humanidad.

La visión negra de los blancos

Los ejemplos escritos respecto a la percepción negra de los blancos colonialistas son numerosos y aluden a diferentes momentos de la historia colonial. Para Bitterli (1982) los mitos africanos de la creación, intentan, en su mayoría, explicar la superioridad de la raza blanca bien en virtud de un incidente histórico creacional, o como consecuencia de vicios innatos a la raza negra; un ejercicio de autodesprecio y vergüenza étnica muy posiblemente de origen colonial. Tal el caso del mito que habla de una pareja, padres de toda la humanidad, que vieron como una parte de su descendencia fue coloreada de negro como castigo a sus culpas. Para los pobladores de la Costa de Oro (Golfo de Guinea), *Boson*, el dios de los buenos principios, era blanco y esa imagen los llevó a creer que los primeros europeos eran dioses. Entre los pueblos pigmeos de África Central *Khonvoum*, el dios creador, hizo por igual a blancos, negros y pigmeos, usando barros de distinto color.

Otras tradiciones orales expresan la irrupción del hombre blanco como una calamidad. M'Bokolo (2003a:579) recoge el relato del primer contacto de los negros angoleños con los portugueses en 1700, de la que nos hemos permitido hacer una traducción libre:

> "Nuestros padres […] Tenían vacas, agricultura, tenían pantanos, sal y bananos. De repente vieron sobre la gran mar surgir un gran barco. Tenía las velas blancas afiladas como cuchillos. Los hombres blancos salieron del agua diciendo unas palabras que nadie comprendía. Nuestros ancestros rogaron temerosos, decían que eran los *Vumbis*, los espíritus que estaban de vuelta. Los expulsaron al mar con flechas pero los *Vumbis* lanzaron fuego con un ruido atronador, muchos hombres murieron nuestros ancestros huyeron. Los notables y los adivinos dijeron que los *Vumbis* eran los antiguos dueños de la tierra. Nuestros padres se retiraron temiendo el regreso del barco Ulungu. El barco regresó […] Desde ese tiempo los blancos no nos aportan nada sino guerras y miserias, el maíz la yuca y la manera de sembrarlo".

La imagen que los negros pueden tener del blanco solo puede ser reactiva, determinante en la lucha por reivindicar su *alteridad* sin los pecados blancos. Una larga cruzada para superar del todo la barrera del racismo, la xenofobia y la discriminación que el blanco europeo y también el africano continúan ejerciendo. Batalla que comenzó por borrar todas las enseñanzas coloniales orientadas a despreciarse, y por estimular la revalorización de su condición y existencia humana sin mirar al blanco y sus ideales para encontrar su *yoidad* y, más difícil aún, una *yoidad* a la cual se le pide un civismo que el blanco jamás tuvo: respetar a las demás culturas sin caer en las trampas del racismo.

Con estos propósitos surgió en la segunda mitad del XIX el *panafricanismo* como movimiento internacional de carácter político, filosófico y cultural que buscó trascender la visión de la negritud. Un hermanamiento a nivel universal basado en la defensa de los derechos del hombre negro y de la unidad del continente africano. Una suerte de internacionalismo proletario basado en el color de la piel y en unos asumidos orígenes comunes, por esta razón el panafricanismo abarcaba la diáspora de los millones de descendientes de la esclavitud nacidos fuera

del continente africano. Los principales exponentes del panafricanismo fueron intelectuales afroamericanos.

El V Congreso de 1945 oficializó el panafricanismo como doctrina e impulsó la lucha anticolonial, dando inicio a una tentativa de integración territorial e ideológica entre colonias anglo y francófonas. La negritud de los intelectuales de las colonias francesas y el panafricanismo surgido del mundo colonial inglés confluyeron durante un momento, para luego hacer emerger las diferencias que existían entre las reivindicaciones de los anglófonos y la postura gradualista y de alguna forma conciliatoria con la potencia colonial de los francófonos. Diferencias que se acentuarían por los enfrentamientos entre Kwame Nkrumah[257], Julius Kambarage Nyerere[258] y Leopold Senghor (cf. Nkrumah 1999; Nyerere 1967, 1968; Senghor 2009).

En los EE. UU., las proclamas reivindicativas negras del jamaiquino Marcus Garvey[259] lo llevaron en 1918 a fundar la UNIA, Asociación Universal para la Mejora del Hombre Negro, y la Iglesia Ortodoxa

[257] Nativo de Ghana, en 1935 Kwame Nkrumah (1909-1972) se estableció en los EE. UU., donde se graduó en economía, sociología y psicología. En 1945 viajó a Londres para dedicarse a la actividad política a favor de la izquierda antiimperialista. En 1947, de vuelta en Ghana, fundó el Convention People Party. Nkrumah sostuvo las ideas de un socialismo moderado, pero siempre antiimperialista. El "nkrumahismo" debía ser el ideario "de la Nueva África, independiente y libre del imperialismo, organizada a escala continental, fundamentada en la concepción de la África Una y Unida, nutrida por la ciencia y tecnología modernas y las creencias tradicional africanas". Su autocratismo y megalomanía lo llevaron a su declive. Se enfrentó a Julius Nyerere, quien deseaba crear una federación africana que incluyera a los Estados francófonos. El ejército le dio un golpe de Estado y tuvo que residenciarse en Guinea por el resto de sus días.

[258] (1922-1999). Realizó estudios en Edimburgo. De regreso a su país, Tanzania, se dedicó a la política para defender la emancipación colonial. Conocido también como el padre del socialismo a la africana, se negó a copiar los modelos de desarrollo occidentales o hacerse dependiente del comunismo; trató de mantenerse independiente de toda dominación ideológica. Siendo presidente del país renunció al poder voluntariamente en 1985 al no querer someterse a los dictados del Fondo Monetario Internacional ni haber logrado sus promesas. La probidad de su gestión le valió el respeto de su pueblo. Se dice que el día de su renuncia salio del palacio presidencial en bicicleta.

[259] Arrestado, condenado a prisión e indultado, se residenció en Jamaica y años después en el Reino Unido, donde murió. En Jamaica es considerado un héroe nacional, creador de los *rastafaris*, movimiento político religioso que propició el retorno a la madre África y espera la caída de la "Gran Babilonia", el capitalismo explotador encarnado por la raza blanca.

Africana. En 1920 publicó su *Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo.* En 1903 el estadounidense William Edward Du Bois publicó *The Souls of Black Folk,* 14 ensayos que retrataban el genio de la raza negra, mostrando la paridad intelectual y cultural entre las culturas blanca y negra. Un tema relevante de su obra fue la doble conciencia a la que se enfrentaban los afroamericanos: ser estadounidenses y negros a la vez, lo que asumió como una fuente perdurable de orgullo y fuerza para el futuro.

El común denominador de las ideas reivindicativas del mundo negro africano y afroamericano fue el radicalismo antiblanco y antiimperialista y una aproximación con el internacionalismo doctrinario socialista. Los congresos panafricanistas progresivamente fueron creando nexos políticos con movimientos de izquierda europeos, en un intento por lograr alianzas frente a un enemigo común: el capitalismo colonialista. En los EE. UU. tanto Garvey como Du Bois[260] abrazaron por algún tiempo algunas ideas del internacionalismo marxista por expresar el ideario de lucha para las grandes masas sometidas a la miseria y la explotación en razón de su color.

El alineamiento izquierdista de los movimientos negros llevó al mundo neocolonial de la Guerra Fría a una contraofensiva para hacerlos pasar como quintacolumnistas del comunismo y así tomar las riendas económicas y políticas de las excolonias. A pesar de tales falsedades, lograron debilitar la cohesión del panafricanismo, generando en el continente movimientos guerrilleros desestabilizadores, propiciando golpes de Estado y asesinatos selectivos como el de Patrice Lumumba. Entre las décadas de los 70 al 90, en el sexto y séptimo congreso panafricano se planteó el reconocimiento de la multiracialidad africana y se consolidó la fragmentación del panafricanismo. Los representantes del África negra criticaron la excesiva presencia de políticos e intelectuales del norte de África, a quienes acusaron de querer arabizar y desvirtuar la esencia del movimiento. El panafricanismo en nuestros días se halla dividido entre

[260] En Europa, en 1925 Du Bois visitó la Unión Soviética, donde quedó impresionado por el reconocimiento otorgado a los trabajadores, llevándolo a concluir que el socialismo podía ser el mejor camino hacia la igualdad racial.

quienes aún creen en la posibilidad de reencontrar el camino original y quienes creen que la unidad africana es imposible, por su diversidad cultural, y sostienen que el panafricanismo es una ideología nociva para África[261] por su esencialismo. Los núcleos más radicales se encuentran en los EE. UU. y el Caribe, donde continúan predicando la supremacía negra y sosteniendo el racismo antiblanco.

La visión islámica sobre Occidente

La visión del occidental que mantiene el mundo árabe y magrebí musulmán expresa en principio una diferencia religiosa *inter pares* que se remonta a las Cruzadas. La conocida obra de Maalouf (1983) sobre las Cruzadas vistas por los árabes recapitula a partir de escritos de la época esa mirada y sus consecuencias. La primera Cruzada, (*ibidem*:41) la habrían ganado los cristianos por el temor que inspiraban las cualidades de ferocidad que se les atribuían. En 1098 el cronista francés de la época, Raoul de Caen, dejó escrito que:

> "En Maara los nuestro hacían hervir a los paganos adultos en marmitas y fijaban a los niños en grandes pinchos y los devoraban asados" (en *ibidem*:55).

En esa batalla de Maara, otro cronista, Albert d'Axis, dejó dicho que los cruzados no expresaban ningún escrúpulo en comerse a los turcos y sarracenos muertos, a causa de la penuria extrema por la falta de alimentos. La violencia de los cruzados fue indiscriminada y se ejerció por igual contra musulmanes y judíos. En la toma de Jerusalén pasaron a espada a toda la población musulmana cautiva y los judíos fueron quemados vivos en el interior de su sinagoga. Destruyeron la tumba de Abraham, así como la mezquita de Omar, y expulsaron de la iglesia de Santo Sepulcro a todos los sacerdotes del rito oriental (*ibidem*:68 ss).

[261] Autócratas y dictadores como Idi Amin Dada, Jean-Bédel Bokassa, Joseph-Désiré Mobutu, Laurent-Désiré Kabila o Francisco Macías sostuvieron un "panafricanismo" con políticas totalitarias y reiteradas violaciones a los derechos de sus conciudadanos, que le hicieron mucho daño a la idea original de la unidad continental.

Actos de barbarie como los señalados en Maara y Jerusalén dejaron en la tradición oral la imagen de un franco bestial que solo era capaz de expresar su superioridad en la fuerza y la agresión. Una impresión que, dice Maalouf (*ibidem*:56), cavó una fosa entre árabes y francos que los siglos no han terminado por rellenar. Durante las diferentes Cruzadas se crearon otros estereotipos relativos al primitivismo de los cristianos. Remarcaron su desaseo personal e ignorancia en materia de medicina y otros campos de la técnica y del saber en general, y produjo entre ellos gran escándalo el que los hombres no celaran a sus mujeres, por lo que los consideraban hombres sin honor.

Como si se tratara de un *replay*, la percepción contemporánea árabe musulmana sobre Occidente se inscribe en la memoria colectiva de las transformaciones geopolíticas del último siglo y en particular en la penetración colonial europea y estadounidense. No obstante, y a pesar de la impronta dejada por las Cruzadas, la imagen de Occidente inspira rechazo, pero también atracción, en especial su sistema de libertades, instituciones democráticas y tecnología. La llamada "primavera árabe", extendida por varios países, representa la eclosión de movimientos políticos extremos. Desde el integrismo musulmán más radical orientado a instaurar la *shariàh* como el documento constitutivo de Estados teocráticos, hasta movimientos que exigen la occidentalización y modernización de ciertas instituciones políticas o grupos de hombres y mujeres que reclaman, en claro desafío al islamismo, derechos y libertades sobre temas tabú (Gozlan 2013). En cualquier caso, la mejor demostración de la dinámica que agita la vida política de esos países y un mentís el prejuicio del inmovilismo y unicidad de vocación del Oriente árabe musulmán.

Con la visión eurocéntrica del mundo árabe musulmán se ocultaron sus grades adelantos y su otrora civilidad respecto a los europeos. La intelectualidad magrebí denunció la hipocresía de los propósitos "civilizadores" cristiano occidentales, que únicamente han perseguido preservar los intereses geoestratégicos logrados con la colonización e incorporar el mundo árabe a la periferia de la economía capitalista mundial como países dependientes.

Las declaraciones del presidente Woodrow Wilson sobre la autodeterminación de los pueblos hicieron que el país americano diera la impresión de mantenerse al margen de cualquier proyecto colonial al

estilo europeo. En 1919, con el derrumbe del Imperio otomano, los nacionalistas sirios llegaron a plantearse que EE. UU. reemplazara a Francia como potencia mandataria. Con la creación del Estado de Israel surgieron con fuerza los recelos y un foco inextinguible de tensión con Occidente: Europa y EE. UU. toleraron la *Nakba*[262] palestina.

El apoyo irrestricto de EE. UU. y sus aliados a Israel, su tolerancia a las anexiones de los territorios ocupados en la guerra de los Seis Días y en la Cisjordania, han llevado a que capitalicen el descontento y el rechazo mayoritario de la mayoría de las poblaciones del Oriente Medio, que los juzga Estados racistas, agresivos e inmorales. El protagonismo del islam luego de la caída del bloque soviético ha vuelto a polarizar la relación entre Oriente y Occidente, haciendo renacer el sentimiento mutuo de amenaza y los viejos clichés. Grupos salafistas radicales, como los *talibán*, *Al Qaeda* (o *Al Qaida*), *Aqmi* (Al Qaeda del Magreb islámico), *Aqpa*, *Boko Haram, Al-Shabbaad* o el beligerante *Al-Dawla al-Islāmĩya* (*Daech*), se han transformado en las organizaciones que ahora combaten "a los nuevos cruzados aliados del sionismo" y los intentos de Occidente por dominar y corromper los valores éticos y religiosos de los musulmanes. Los atentados del 11 de septiembre fueron percibidos por la opinión pública islámica como una consecuencia de las políticas estadounidenses en la región, y la emergencia del fundamentalismo islámico el resultado de las precarias condiciones socioeconómicas y educativas de la marginalidad urbana en muchos de sus países.

Para llevar nuestras consideraciones al terreno antropológico de la *otredad* occidental construida desde Oriente nada más adecuado que usar el caso de Egipto, posiblemente el país que más aportó al período "luminoso" del orientalismo europeo. El ejemplo de Egipto cobra mayor vigencia si logramos entender que las tensiones sociales de 2012, que dieron como resultado el golpe de Estado militar (julio 2013) contra el presidente Mohamed Morsi, son la expresión de las pugnas políticas entre el islamismo radical y el mundo musulmán moderado o laicizante y entre dos visiones de la *otredad* occidental.

[262] *Nakba*, en árabe *catástrofe*, *desastre*, es la palabra para designar el éxodo y desarraigo forzado de los palestinos de sus tierras.

Para el árabe, consciente de su historia, el *otro* (Occidente como diferencia cultural) forma parte de él, porque contribuyó a crearlo y además porque ha sido su igual lo largo de muchos siglos en relaciones antitéticas: *partenaire* o invasor, mercader-misionero, lo que ha hecho que ocupe en su interior un papel de atracción y de rechazo. Affaya (2013) constata que la producción cultural de Occidente sobre Oriente, en términos de obras, literatura y expresiones artísticas en general, es muy superior a la producida por Oriente respecto a Occidente. A pesar de la grandeza de su civilización en la Edad Media, el mundo árabe musulmán no produjo "occidentalistas" análogos a los "orientalistas" europeos. Además, resalta que a diferencia de las múltiples maneras como Occidente fue dividiendo y clasificando el mundo, los musulmanes parecen seguir sosteniendo la división del mundo, como en la época de su expansión civilizatoria, en dos porciones: las tierras del islam y las tierras paganas.

Europa llegó a desarrollar nuevas visiones sobre los temas de la *alteridad*. Poseída por una renovada voluntad de poder basada en el dominio de la naturaleza y el espacio, se transformó en la fuerza dominante a nivel terráqueo, y en el proceso de imposición de su ideología provocó en el árabe musulmán su incertidumbre identitaria y de destino. Por el contrario, el desarrollo europeo del orientalismo no afectó la conciencia de su propia identidad sino para fortalecerla y enriquecerla con la apropiación cultural, y la expropiación de bienes y capitales. A partir de mediados del siglo XIX el incontenible imperialismo colonial europeo obligó al pensamiento árabe a responder a tres tipos de desafíos: a) hacer frente al pensamiento hegemónico occidental en lo que imponía como innovador; b) liberarse de la historia medieval y del peso de las tradiciones arcaicas y c) revolucionar las estructuras económicas y sociales subdesarrolladas (*ibidem*:5). Como resultado, para Affaya la conciencia árabe moderna en los grupos más radicales es la expresión de una mezcla de tendencias en las que no reconoce su autoría, lo que la ha llevado a refugiarse en las raíces de un pasado sagrado. Una mezcla de historia e ideología que expresa un malestar claro en lo filosófico y cognitivo.

Affaya (*ibidem*:7) no es muy optimista respecto a las salidas, pues para el intelectual árabe, ya sea salafista o musulmán moderado, cristiano o ateo, su conciencia expresa un estado psíquico en el que lo real como categoría es marginal. La definición de sí mismo ha quedado sustituida

por el discurso sobre el *otro*, eludiendo así sus realidades objetivas. Para entender la visión de Occidente en el discurso islámico, Affaya analizó el pensamiento de los egipcios Muhammad Abduh[263] (1849-1905), expresión de la corriente salafista, y Taha Husayn[264] (1889-1973), conocido liberal. En ambos, el *otro* (occidental) es definido como desafío. Para Abduh la historia de la relación entre ambas orillas del Mediterráneo está marcada por tres momentos dramáticos: las Cruzadas, la caída del Al- Andalus y la invasión de Egipto en 1789. Tres episodios traumáticos en la decadencia del mundo árabe musulmán que Abduh considera que no se debieron a fallas en el sistema de valores del islam, sino a su errónea aplicación; por ello la doctrina no es la causa de la decadencia ni de su atraso histórico. Solo el islam puro y auténtico, con su concepción global del mundo y sus valores humanistas, puede ser la alternativa al atraso y a los retos impuestos por Occidente (*ibidem*:9). Como reformador, Abduh veía a Europa a partir de la visión que tenía de sí mismo, mientras a su vez no se concebía más que a través de las imágenes impuestas por una Europa dominante. Abduh no percibió Occidente en su concreción e historicidad, sino como un reto civilizacional (*ibidem*:14), y como acto de fe sostuvo que el poder de Occidente era transitorio y efímero y su imperialismo expresión de una barbarie de la que el islam saldría finalmente victorioso (*ibidem*:16).

Para Taha Husayn, el salafismo, aun el más moderado, está anclado en un tradicionalismo retrospectivo que ve el futuro como reivindicación del pasado para alcanzar nuevamente el período glorioso de los primeros califas después de la muerte del Profeta. A la pregunta de cómo lograr cambiar mentalidades y modernizar su sociedad, Taha Husayn respondió que la clave estaba en el pensamiento griego. La ciencia moderna europea se desarrolló sobre la racionalidad del pensamiento griego, por ello, para superar su estancamiento, la razón árabe debe construirse sobre nuevas

[263] Intelectual sunnita, salafista moderado y fundador del movimiento moderno de renovación del islam.

[264] Heredero de los debates del siglo XIX entre modernistas y tradicionalistas. Estudió y se doctoró en La Sorbona, en París. Llegó a ser rector de la Universidad de El Cairo, miembro de la Academia de la Lengua Árabe y Ministro de Educación, logrando que la educación básica se hiciera gratis y obligatoria.

bases y a través de un reencuentro con la razón europea (*ibidem*:19). Allí reside la diferencia entre Occidente y el mundo árabe musulmán. Así como la razón griega permitió el progreso de toda una filosofía para comprender el mundo y explicar la naturaleza basada en hipótesis y teorías refutables y desarrollada por una serie sin interrupción de pensadores (desde Sócrates hasta Hawking), la razón oriental aparece dominada por una doctrina religiosa satisfecha de su comprensión del mundo y por el carácter no acumulativo de los cambios (Zghal 1972:142). Dos sistemas filosóficos cognitivos, uno fundado en la razón y el otro en la verdad revelada. La razón, argumentaba Husayn, produce libertad y regímenes políticos cambiantes y variados; la religión engendra visiones proféticas que desembocan en regímenes despóticos (*ibidem*:20). El cartesianismo de Husayn, concluye Affaya, tampoco escapa a la visión de sí mismo a partir del otro occidental y su invasión cultural.

Los occidentales para el Lejano Oriente

Para la civilización y cultura china, la ignominia y humillaciones vividas a manos del imperialismo occidental: las guerras del Opio, los tratados desiguales, la guerra de los bóers o la destrucción de los Palacios de Verano de la Ciudad Prohibida, parecen haber sido simples "rasguños" en el ánimo del pueblo chino y sin importancia en las estructuras de la sociedad.

El *Hou Hanshu*, uno de los textos de historia oficial china más antiguos, con casi dos milenios de antigüedad, al referirse a las regiones occidentales, conocidas por las dilatadas rutas comerciales, se refiere a Da Qin (el Imperio romano, la Roma oriental)[265] y al carácter amurallado de sus pueblos, así como a algunas costumbres y formas de impartir y cambiar de gobierno. El capítulo referido al comercio y sus márgenes de beneficio es el más detallado. Frente a la voluntad del Imperio romano de expandir sus rutas comerciales hacia el este, China tomó sus prevenciones para evitar que llegaran a tener demasiado control. En síntesis, durante

[265] Obra compilada dos siglos después por Fan Ye, quien murió en 445. CE Cf. Hirth, F. 1975. *China & the Roman Orient*. Chicago Ares Publisher.

siglos el oeste estuvo lejos, en otras partes, en la zona exterior del mundo, sus gentes, frívolas o corrompidas, no seguían los ritos chinos, aunque producían artículos preciosos. Con estas cortas palabras se podría definir la *alteridad* occidental, sin ningún punto en común, pero comercialmente interesante. Las relaciones entre ambos imperios continuaron siendo indirectas, por lo que la conciencia del *otro* occidental continuó dentro de esas vaguedades.

Cuando los griegos enfatizaban la capacidad del razonamiento personal y la curiosidad individual para la comprensión de la naturaleza, las sociedades chinas valorizaban el poder del grupo y de la paz. Los asiáticos aceptaron las contradicciones como parte de la complejidad del universo. La vinculación con la naturaleza era la armonía (*Tao*) y no la curiosidad, lo que de ninguna forma les impidió un desarrollo tecnológico en numerosos aspectos más avanzado y antiguo que el del mundo griego. Mientras los asiáticos reforzaron los sentimientos grupales, Occidente enfatizaba el individualismo.

Perdura no obstante una interrogante: ¿por qué con tan formidable bagaje histórico civilizacional China se transformó hacia el siglo XIX en un fácil bocado colonial para Occidente? ¿Podría atribuirse a su filosofía natural? En alguna medida sería posible dar una respuesta afirmativa a la segunda pregunta. La ciencia moderna, construida sobre una visión mecanicista y no orgánica del universo, permitió el aislamiento de los "objetos" en condiciones estables y mensurables. La repetición experimental terminó por transforman la hipótesis en teoría, la duda en precisión y el análisis cualitativo en cuantitativo. Las filosofías naturalistas organicistas (taoísmo, budismo, confucionismo) permitieron una comprensión de la naturaleza incapaz de superar las ambigüedades ni profundizar en las relaciones causa-efecto o desarrollar el pensamiento abstracto responsable de la elaboración de conceptos y conclusiones. No obstante, su *background* civilizacional les permitió remontar la cuesta.

Con la introducción del marxismo, China vivió en el siglo XX el proceso de occidentalización más acelerado expresado por cultura alguna, sin dejar de ser profundamente china en sus singularidades y propósitos. Como expresión de la *otredad* total, Occidente no parece haber percolado en los entresijos más profundos de su civilización. Los humillantes reverses políticos y militares del siglo XIX llevaron a la intelectualidad

china a plantearse Occidente como una alternativa ante el conflicto antiguo-moderno, pero siempre con un criterio selectivo. El debate, en términos de lo moderno es lo occidental y lo antiguo lo chino, no terminó de convencer en la sociedad. Con la Primera Guerra Mundial, China pudo percibir la brutalidad de la que eran capaces los pueblos modernos occidentales, y nuevamente se planteó buscar soluciones al interior de su propia cultura. En la década de los 40, intelectuales como Feng Youlan[266] (1895-1990), con un sorprendente bagaje cultural tanto chino como occidental adquirido en sus estudios en los EE. UU., desde su cercanía crítica a la política nacionalista de Chiang Kai-sheks defendió el movimiento de la New Life, revitalizando los valores del confucionismo, que no dudó en considerar socialistas en el sentido más amplio del término. Por su parte Mao Zedong proclamó el 9 de enero de 1940 que la nueva cultura revolucionaria de la nación debía asimilar tanto su glorioso pasado como las formas del progreso extranjero, garantizadas por la ideología marxista leninista. Con la creación de la República Popular China en 1949, y basándose en el concepto de "la praxis como teoría"o "buscar la verdad en los hechos", se impulsó el desarrollo de una cultura nacional, científica y popular con base en el marxismo y adaptada a la realidad china. En nuestros días el Partido Comunista, reducido a la función centralizadora, cohesionadora y represiva, ha sido el mayor impulsor de los contravalores capitalistas como el culto al dinero, el éxito y el hedonismo epicúreo, lo que ha determinado el relanzamiento de los valores solidarios y morales de las filosofías tradicionales.

A diferencia del mundo árabe musulmana, para China la *otredad* occidental no se planteó como un reto, sino como una opción; una posibilidad, nacida del acto deliberado de interactuar con una *alteridad* completamente ajena a sus orígenes.

Para el Imperio del Sol Naciente la visión de la *otredad* occidental, similar a la china, conlleva un registro particular. Nos referimos al carácter imperial de Japón durante el siglo XIX y parte del XX y su indiscutido liderazgo entre los países de la región como un modelo económico que

[266] Cf. Youlan, F. [1934] 1983. *History of Chinese Philosophy*. Princenton, NJ: Princenton University Press.

ha generado estabilidad y progreso, en consonancia con sus recursos culturales y resortes identitarios[267]. Todo un ejemplo para fortalecer la confianza asiática en su potencial. En el siglo XIX fue la excepción a la dominación imperialista europea y estadounidense en el Lejano Oriente. Japón compartió la visión expansionista de Occidente por sus propias razones, incluso raciales. Una carrera propia dirigida por sus élites para llegar a la universalización bajo el slogan *wakon yôsai* "espíritu japonés, tecnología occidental". La fortaleza y confianza en su propio sistema de gobierno y cultura fue la base para estos cambios[268]. El manejo simbólico de la figura del emperador fue de gran ayuda a la hora de tomar el camino de las armas, a finales del siglo XIX y hasta casi mediados del XX, en los países vecinos (China, Corea, Vietnam, Rusia, Camboya, Filipinas). Japón invadió esgrimiendo el restablecimiento de una identidad panasiática, la *Daitôakyôeiken* "Esfera de la Co-prosperidad del Gran Asia Central" mancillada por Occidente. Un ejército de ocupación para destruir la mentalidad colonial impuesta por Occidente. La derrota de Japón en 1945 dejó en la región un sedimento profundo de anticolonialismo y la certeza de que en suma los blancos no eran superiores a los amarillos. A partir de esa fecha las luchas anticoloniales en el continente asiático se intensificaron.

La exitosa recuperación de un país derrotado y en ruinas después de dos explosiones atómicas generó una pregunta: ¿cómo Japón, un país tan lejano geográfica como filosóficamente de Occidente, pudo alcanzar en pocas décadas su inclusión entre las mayores potencias económicas del mundo? La razón de este prodigioso renacer se ha explicado en el nacionalismo cultural, la *Nihonjinron* o "tesis sobre los japoneses" en boga en los 70 y 80. Su éxito sería una prueba de la confianza en sus valores y en su excepcional unidad nacional (Jiménez Rojas 2008). Un logro producto de la articulación de políticos, empresarios, clase obrera,

[267] Cf. Chesnaux, J. 1967. *Asia oriental en los siglos XIX y XX*. Madrid: Editorial Labor; Eisentad, S.N. *La experiencia histórica de Japón: la paradoja de la modernidad no axial.* www.unesco.orglissj/rics151/eisendtadt.htm; Asomura, T. 1997. *Historia política y diplomática del Japón moderno*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, S.A.

[268] Cf. Benedict, R. [1946] 1974. *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza Editorial.

sindicatos y periodistas, quienes atribuyen al relanzamiento de los valores tradicionales la razón de ese progreso. Un estado de ánimo y espíritu que expresa un innegable sentimiento de superioridad, aunque no olvidemos que la transición de Japón hacia el capitalismo se remonta al shogunato Tokugawa (1603-1867) y al período Meiji (1868-1912), que hicieron de la isla una potencia militar de primer orden que garantizó su independencia de toda dominación colonial (*ibidem*). El shogunato Tokugawa expresó la singularidad de aproximarse a las formas de producción capitalista occidentales manteniendo una política férrea de aislamiento a cualquier "contaminación extranjera", lo que fortaleció la práctica de las costumbres y normas tenidas como propiamente japonesas. Durante el período Meiji, Japón pasó del shogunato al capitalismo en tres décadas y bajo el signo de una revolución burguesa que apelaba a la restauración monárquica. La sociedad japonesa es reacia a fomentar el espíritu individualista occidental, dando preeminencia en sus engranajes civilizatorios (*ibidem*) a valores como el honor, la disciplina, la lealtad y el respeto a las jerarquías, lo que representan valores consubstanciados con la herencia confuciana china.

El liderazgo regional japonés se ve obstaculizado por los problemas de imagen derivados de su actuación en los países del Pacífico durante la Segunda Guerra Mundial, un sambenito que entorpece sus relaciones internacionales y del que ha tratado de zafarse creándose un espacio internacional propio mediante iniciativas económicas, comerciales, diplomáticas y con su participación en organismos multilaterales. Una diplomacia acompañada de ingentes cantidades de ayudas y préstamos que han mejorado su posición. Japón considera la inversión y el progreso de los países asiáticos en vías de desarrollo como oportunidades para su futuro, como potenciales *partenaires* y no como competidores, lo que no parece excluir el interés mayor de Japón por devenir en una superpotencia mundial (Curtis 1993:228). Asiáticos pero occidentales (Curtis 1994:174-175).

El subcontinente indio representa la región Asia-Lejano Oriente más heterogénea en términos culturales, étnicos y religiosos y la más tardía en consolidar una unidad nacional. La visión del europeo en la India tiene nombre y apellido preciso: Inglaterra, y está inscrita en su nacimiento como nación hace menos de un siglo y en su incorporación a la modernidad. Aunque herederos de una espléndida amalgama de

culturas asentada en sus dominios hace miles de años, lo que marca su poderosa singularidad es el hinduismo, que, como concepto, da lugar a diferentes lecturas, pero sobre todo expresa una fragilidad ante los embates procedentes de Occidente (tanto europeos como en su oportunidad islámicos) mayor que la que pudo oponer China y desde luego Japón.

Para los ideólogos del nacionalismo hindú, la nación surgió en períodos más tempranos, pero su decadencia comenzó con la llegada del islam y luego con la dominación europea. La debilidad frente al empuje dominador de Occidente radica en su riqueza y multiplicidad cultural, pero fue también su fortaleza a la hora de enfrentarse a este. La tradición intelectual india abierta al debate los llevó a plantearse fórmulas de resistencia que les permitieron alcanzar la independencia a partir de estructuras tan rígidas y anacrónicas como el sistema de castas[269]. Gandhi y Neru representaron la modernidad india y su singularidad frente a un Occidente tecnológico y consumista. No obstante, la India no participó en el movimiento internacional de los 90, auspiciado por Malasia, Japón y China, a favor de la pertinencia de los valores asiáticos contra los valores occidentales. Razones geoestratégicas y el hecho de que la defensa de tal movimiento implicaba darle la mayor relevancia al confucionismo y al "socialismo de mercado" chino la llevaron a desatender la invitación. La India se abrió al mundo y al comercio mundial con sus particularidades buscando, como ha sido el caso, alcanzar un significativo desarrollo industrial y comercial, elevando las condiciones de vida e ingresos de la población para constituir una clase media que ya supera los 300 millones de habitantes.

Sobre su reciente pasado colonial existe el consenso de que la intervención inglesa tuvo efectos negativos sobre el país y gestó vivos rencores contra el racismo, las discriminaciones y las hambrunas provocadas por sus políticas comerciales. No obstante, las autoridades quieren dejar ese pasado en la historia y centrarse en superar sus rezagos culturales en un clima de confianza en el devenir.

---

[269] Para una información más completa sobre la India aconsejamos la lectura de Goetz, H. 1968. *Historia de la India*. Bilbao: Ediciones Moretón; Thapar, R. 1969. *Historia de la India 1*. Colección Breviarios.Tomo 206. México: Fondo de Cultura Económica; Spear, P. 1969. *Historia de la India 2*. Colección Breviarios.Tomo 207. México: Fondo de Cultura Económica.

Estas pinceladas sobre el occidentalismo en el Lejano Oriente y Asia serán más incluyentes si nos referimos a la visión del hombre occidental que privó en las sociedades insulares ágrafas del Pacífico, en correspondencia con sus teogonías y sentido cíclico de la historia.

El hombre como epifanía de un dios esperado se materializó en la mitología hawaiana en la persona del capitán inglés James Cook (1728-1779): el dios *Lomo*, el dios del ciclo anual que en sus regresos periódicos renovaba la fertilidad de la tierra (Sahlins 1988:24)[270].

Los thaitianos tuvieron una imagen del hombre blanco que fue reseñada por Diderot ([1772-1780] 1972:459-460) y que reproduce lo que un sabio aborigen le dijo al capellán del científico y viajero Bougainville sobre lo que pensaba de los blancos:

> "Más robustos y sanos que ustedes, percibimos a primera vista que nos sobrepasaban en inteligencia, e inmediatamente elegimos varias de nuestras mujeres e hijas más hermosas para cosechar la semilla de una raza mejor que la nuestra. Es una prueba que hemos hecho y que puede redundar en nuestro beneficio. Hemos tomado de usted y los suyos la única ventaja que podríamos tomar, y créame, con todo lo salvaje que somos también sabemos calcular".

El alienígena visto por el amerindio

Para Sahlins (1988:135) en la historia nativa hawaiana la cultura funcionaba como una síntesis de la estabilidad y el cambio, de pasado y

[270] Sahlins (1988:12) nos recuerda que entre los indígenas hawaianos cualquier extranjero podía llegar a ser nativo de la tierra y adquirir los mismos derechos que los nativos. La muerte del capitán Cook a manos de los nativos que lo consideraron un dios fue, según Sahlins, el resultado de la interacción de las categorías hawaianas y de las prácticas imperialistas británicas en una inadvertida trasgresión con consecuencias fatales. Su primer arribo coincidió con las celebraciones al dios de la fertilidad *Lono*. Como una metáfora de su mitología, los sacerdotes hawaianos interpretaron que Cook era la epifanía de esa deidad y tanto él como su marinería fueron tratados con desmedida magnanimidad. Cook aceptó aquel insólito rol hasta su muerte. Obligado a dejar la isla, volvió algunos meses después, para su desgracia. *Lono* había regresado inesperadamente fuera de momento y ello esta vez fue interpretado por los jefes y monarcas locales como la aparición de un poderoso y peligroso rival.

presente, de diacronía y sincronía. En el continente americano la conquista y colonización española de América produjo el género literario conocido como "visión de los vencidos" (León-Portilla 1985), que arroja una información inestimable sobre la visión del europeo en las sociedades amerindias y en la que las culturas nativas juegan un papel similar al de las culturas polinesias. No deja de sorprender que desde el mundo prehispánico azteca hasta el incario en los mitos de creación se hace presente la figura de un hombre de tez blanca que en algún momento debería hacer su aparición; razón por lo que en un primer momento se generó hacia los extranjeros un comportamiento solícito, al ser considerados supraterrenales. En el *Códice Florentino* de Sahagún se infiere que los aztecas esperaban la llegada de un jefe prodigioso (Bitterli 1982:101) barbado y de color blanco[271].

Hernán Cortés y James Cook fueron mitos antes que hechos. Dioses de un reino más allá del horizonte. Ciertas profecías aztecas, en concreto ocho presagios, cinco de ellos relacionados con el fuego, vaticinaron la llegada de los españoles, a quienes llamaron *teteuh* (dioses). Moctezuma explicó la posible naturaleza divina de los recién llegados mediante una proyección del mito de retorno de Quetzalcóatl. En la traducción del náhuatl que Bernardino de Sahagún (Sahagún [1555?] 1981) hizo del *Códice Florentino* se pueden leer pasajes de una gran fuerza escritos por los amerindios.

> «Vienen los "ciervos" que traen en sus lomos a los hombres […] Esos "caballos" esos "ciervos", bufan, braman. Sudan a mares: como agua de ellos destila el sudor. Y la espuma de sus hocicos cae el suelo goteando […] Cuando corren hacen estruendo; hacen estrépito, se siente el ruido, como si en el suelo cayeran piedras. Luego la tierra se agujera, luego la tierra se llena de hoyos en donde ellos pusieron su pata…» (*Códice Florentino*, lib. XII, cap. XX).

Los barcos en que llegaron fueron vistos como torres flotantes. Moctezuma, dice Sahagún, temeroso, envió mensajeros y presentes a quienes

[271] Contrariamente, los esclavos negros llevados a México por los españoles fueron tenidos por "dioses impuros".

creyó que eran, según lo anunciado en sus tradiciones, Quetzalcóatl y otros dioses que volvían. Los emisarios quedaron sorprendidos del ruido de sus armas.

> "Y cuando cae el tiro, una como bola de piedra sale de sus entrañas: va lloviendo fuego, va destilando chispas, y el humo que de él sale, es muy pestilente, huele a lodo podrido, penetra hasta el cerebro y causa molestias. Pues si va a dar contra un cerro, como que lo hiende, lo resquebraja, y si da contra un árbol, lo destroza hecho astillas, como si fuera algo admirable, cual si alguien le hubiera soplado desde el interior [...] Los soportan en sus lomos sus venados. Tan altos están como los techos […] Por todas partes vienen envueltos sus cuerpos, solamente aparecen sus caras. Son blancas, son como si fueran de cal. Tienen el pelo amarillo, aunque algunos lo tienen negro: larga su barba es, también amarilla; el bigote también tienen amarillo. Son de pelo crespo y fino, un poco encarrujado […] sus perros son enormes, de orejas ondulantes y aplastadas, de grandes lenguas colgantes; tiene ojos que derraman fuego […] son muy fuertes y robustos" (texto náhuatl, lib. XII, cap. VII. Sahagún [1555?] 1981:336).

Los cronistas *náhuatl* resaltaron en sus poemas y cantares la superioridad material de los invasores (UNAM 1989:xxviii) y el profundo pesar por la desolación y muerte que acarrearon.

En el Chilam Balam, libro de autoría maya, se dice que en 1541 llegaron los *dzules*, los extranjeros, y acabaron con las bondades del sol y las estrellas. Vinieron "a castrar el sol". Con ellos se deshizo todo. "Enseñaron el temor, marchitaron las flores".

Para el incario la parición de Pizarro marcó el fin de un imperio en ese momento debilitado por sus luchas, epidemias y tensiones internas. La asociación entre la aparición de los conquistadores y el regreso de Viracocha, según algunos el Dios creador y según otros el Dios civilizador, parece más bien un sincretismo mítico tardío en cuya factura se perciben rasgos cristianos al describir al personaje alto, barbado, vestido con una larga túnica, con un bastón y un breviario en una mano.

En otros pueblos amerindios los mitos de creación expresan formas de apropiación cultural que no pocas veces vienen a fortalecer la etnicidad frente al *otro* absoluto para endilgarse las privaciones por culpa de

su negligencia en el ejercicio de su libre albedrío. En las tierras bajas tropicales, para muchos pueblos amerindios los extranjeros o criollos viven gracias a que supieron aprovechar mejor que ellos los dones que los dioses creadores tenían en un principio reservado para ellos como favoritos. Los extranjeros son superiores gracias a sus errores, no porque sean mejores.

LAS DOCTRINAS OCCIDENTALES ANTICOLONIALES

Como ya vimos, la fase colonial, que tanto marcó el contexto de los "ismos", tuvo como fin lógico la emancipación de las fuerzas sociales en rebelión, el primer paso para expresar un contencioso aún no saldado con Occidente. Un litigio cargado de resentimientos e identidades reprimidas. En los primeros momentos las doctrinas anticoloniales representaron un marasmo de ideologías libertarias, carentes de unidad y coherencia, tal y como ocurrió en el África negra, en la India o en Hispanoamérica. Verlo de otra manera es un simplismo del que es necesario desembarazarse, al igual que la idea extendida de que en el siglo XIX y hasta la actualidad los anticolonialistas son de izquierda y los colonialistas de derecha (Merle 2003:840).

Lo primero a reconocer es que en el Occidente colonialista el tema de la dominación imperial fue desde sus mismos orígenes un tema polémico que generó luchas ideológicas y enfrentamientos a distintos niveles, desde el ético-religioso hasta, sin duda, el revolucionario, y en ese terreno el aporte del marxismo-comunismo tuvo un papel relevante. Para Merle (*ibidem*:852) la obra de Lenin ([1916] 2004) *El imperialismo, fase superior del capitalismo* representó un documento clave para superar el *impasse* de la lucha revolucionaria que se libraba en Europa contra el capitalismo, al fijar una estrategia revolucionaria que debería ser la línea programática de la III Internacional de Moscú de 1919: explorar la contradicción suprema del imperialismo y apoyar las revueltas en los países colonizados para provocar una revolución mundial. Los partidos comunistas de los países donde las burguesías mantenían posesiones coloniales debían avocarse a destruirlas inculcando en las masas trabajadoras los sentimientos internacionales de fraternidad con la clase trabajadora de las colonias. Sin duda en al terreno ideológico doctrinal las tesis de

Lenin, que tras su muerte no fueron continuadas, marcaron el apogeo del discurso anticolonial desde las entrañas del pensamiento occidental. Por otro lado, en los 50 y 60 del siglo XX, desencantados por la tibieza de las políticas anticoloniales de la izquierda institucional francesa, se formaron diversos grupos heterogéneos de sindicalistas, intelectuales de izquierda, antiguos resistentes de la Guerra Mundial y cristianos progresistas, que produjeron toda una literatura y matrices de opinión con fuerte influencia en países del Tercer Mundo y en la juventud europea de aquel momento y en las generaciones siguientes.

Perspectivas del socialismo en la construcción de nuevas *alteridades*

Las luchas internas de la URSS, los conflictos bélicos y las enormes demandas de recursos que suponía continuar el legado ideológico de Lenin llevaron al socialismo real a refugiarse en el desarrollo de las fuerzas revolucionarias de su propio país. Después de la Segunda Guerra Mundial el tema de la liberación de las colonias volvió a cobrar vigencia. Esta vez la URSS aupó la emancipación política de los países africanos y orientales para posicionarse frente a los EE. UU., que también defendía la descolonización aunque por otros motivos. De acuerdo a la tesis soviética de la época, obtener una preponderancia política en esas naciones ayudaría a debilitar a su nuevo adversario; por esa razón la URSS intervino en numerosos procesos independentistas y apoyó luchas revolucionarias de liberación hasta el punto de ser acusada de desarrollar una política imperialista (Merle 2003:854).

En 1924, año de la muerte de Lenin y fecha en la que Francia se enfrascó en la guerra colonial del Rif, el presidente socialista León Blum declaró su voluntad de no abandonar Argelia con el argumento de que el amor de su partido por Francia era demasiado fuerte como para negar la expansión de las ideas de la "civilización francesa". El mismo Estado federal soviético no solo no desmanteló el imperio zarista, sino que a partir de la Segunda Guerra Mundial, con el Pacto de Varsovia, lo amplió. Stalin sepultó la idea de Lenin y de otros bolcheviques proclives a demoler el imperio de acuerdo a la "Declaración de los Pueblos de Rusia

o Decreto de las Nacionalidades" de 1917, que declaraba el derecho a la autodeterminación y la soberanía de todos los pueblos de Rusia (Soulet 2000:18).

Cabe entonces preguntarse: ¿qué queda del comunismo marxista como alternativa a una *alteridad* liberadora? Según Morin (1993) nada, o mejor dicho, muy poco. En primer lugar el socialismo marxista, como pensamiento europeo, lleva el lastre dominador de lo que Borsani (2010:2) llama el *ego cogito* transformado en *ego conquiro* forjado a lo largo de siglos. La palabra "marxismo" ha quedado degradada por la experiencia triunfal de los socialismos reales devenidos en totalitarismos en su totalidad desacreditados por la caída del bloque soviético y sobre todo por los magros resultados a nivel del bienestar colectivo para el elevado costo social invertido. El socialismo marxista ha quedado únicamente como utopía libertaria y fraternal, aspiración eterna a una nueva humanidad y una sociedad mejor. Más allá que detenerse en formular un juicio final sobre el socialismo, Morin, centrado en buscar las causas del fracaso de este trascendental ensayo humano, las encuentra en el anacronismo de sus fundamentos cognitivos para comprender el mundo, el hombre y la sociedad. Para Marx, hombre de su tiempo, el materialismo histórico, doctrina inexorable que determinaba la dinámica histórica, era teoría científica, y como ciencia aportaba certitud. Hoy sabemos que las teorías científicas son ciertas solo si son refutables. Su concepción del hombre era unidimensional: un *Homo faber* desprovisto de mitos, imaginación y complejidades interiores, como dice Morin, un productor prometéico llamado a dominar el universo y desplomar la opresión de los dioses. El hombre concebido por Marx debía liberarse desalineándose de todo lo ajeno a sí mismo para llegar a dominar la naturaleza. Una idea, dice Morin (*ibidem*), a todas luces irracional, puesto que autonomía y dependencia son inseparables: dependemos de todo lo que nos alimenta y libera; somos poseídos por lo que poseemos.

El socialismo marxista es una aventura revolucionaria y civilizadora que debía ser europea, porque su historia es europea. Por ello Marx llegó a disculpar las atrocidades inglesas en la India. Para Steiner (2006:64) el socialismo de Marx, Trosky o el de Ernst Bloch se inscriben en la escatología mesiánica, en el sueño milenario de destruir la Gomorra burguesa y crear una ciudad universal nueva.

> "El dios de la utopía es un dios celoso. El monoteísmo del Sinaí, el cristianismo primitivo, el socialismo mesiánico son los tres momentos supremos de la cultura occidental" (*ibidem*:65).

La ideología marxista representa la transposición a nuestras vidas de la salvación judeocristiana. Muchas de sus ideas han resultado fecundas y emergen como movimientos sociales altruistas, intermitentes e inesperados. El último ejemplo, el imprevisto surgimiento de un líder carismático sudamericano que a nombre de una utopía revolucionaria, la "bolivariana venezolana", puso en evidencia la imposibilidad real de un proyecto revolucionario que surgió negando, al menos, dos principios fundamentales del marxismo: a) no fue el fruto de la lucha de clase, (fuerzas productivas), sino decretado desde el poder, b) fue legitimado sobre mitos locales (supraestructura) y los conceptos de patria o nación (supraestructura), negados por el marxismo como "formas de dominación burguesa". El resultado final de esfuerzos titánicos como ese no puede ser otra cosa, en palabras de Morin, que una "ensalada rusa".

El discurso ortodoxo marxista sobre las estructuras de dominación ha intentado hacer creer que el Estado es una construcción burguesa y, en consecuencia, un enemigo del proletariado, cuya función represiva se ejerce a través de los llamados "aparatos ideológicos" de Estado, descritos por Althusser (1988). Nada más simple que aplicar los mismos criterios a las estructuras de poder de regímenes socialistas cuyos Estados, podríamos decir, cumplen idénticas funciones de represión y reproducción para garantizar el triunfo de la dictadura del proletariado, siempre acosado por las amenazas externas desestabilizadoras del capitalismo.

Las estructuras de dominación y explotación humana, negadoras del reconocimiento de una *alteridad* plena, son mucho más complejas y profundas, y no se resuelven mediante un simple y épico asalto al poder para derrocar una clase dominante y apropiarse colectivamente de los medios de producción. Los eventos históricos de los últimos 30 años han venido a cuestionar profundamente la linealidad histórica del positivismo marxista y el papel que le asigna a las vilipendiadas supraestructuras sociales. ¿Se podría acaso imaginar, hace cuatro décadas, que en la actual Rusia se reivindicaría la imagen del zar y que la Iglesia ortodoxa volvería por sus fueros a dictar pautas en la administración

del Estado? ¿Quién hubiera pensado hace tan solo 15 años que en la Republica Popular China campearía el capitalismo "más salvaje" bajo el control de un partido comunista que para mantener la cohesión social apela a las doctrinas morales y religiosas de Kung-Fu-Tsú basadas en la obediencia y la tradición?

Las desdeñadas supraestructuras de la teoría marxista (ideologías, mitos, valores, creencias, tradiciones, anhelos, esperanzas, etc.), lejos de lo imaginado, mantienen una presencia y un poder capaz de poner en cuestionamiento y hasta reversar modelos económicos como el mismo marxismo.

No obstante, concluye Morin (*ibidem*), se impone como tarea rescatar los fundamentos antropológicos del socialismo como teoría que arremete contra toda forma de colonialismo y la explotación humana. Rescatar del marxismo dentro de nuevos parámetros epistemológicos, lo que contiene de esperanzador sin certitudes ni promesas históricas. Aceptar que el proletariado sí tiene patria y que la idea de nación obedece a necesidades poderosas e irreductibles nos llevaría a superar la oposición patria-universo y a unirlas en círculos concéntricos, planteando una convivialidad planetaria que nos lleve a superar nuestro formidable atraso en esa materia.

Para Hardt & Negri (2002:257) el fin de la era soviética fue debido a su incapacidad estructural para superar el modelo de gobernabilidad disciplinaria basado en las tesis de Ford y Taylor[272] y su dominio político en una perspectiva keynesiana, es decir, modernizadora en lo interno e imperialista hacia el exterior. Un modelo cuyas consecuencias, además de amenazar la esencia de la revolución, colocó el poder soviético en la posición de no poder responder a los nuevos deseos de las subjetividades globalmente emergentes y a tener que reorientar la producción de productos y mercancías en un país muy poco desarrollado. La pesada carga burocrática y la división taylorista del trabajo, negada con el concepto marxista del trabajo, encontró entre la clase obrera un rechazo creciente

[272] El término "fordismo" se refiere al modo de producción en cadena que llevó a la práctica Henry Ford. Taylor, en su obra *Principles of Scientific Management*, expuso la aplicación de métodos para maximizar la eficiencia de la mano de obra, máquinas y herramientas.

que terminó por plantear métodos de lucha similares a los empleados por el proletariado de los países capitalistas (*ibidem*:258).

EL DISCURSO ANTROPOLÓGICO Y LA DEFENSA DE LA *ALTERIDAD*

Antes que nada digamos que la antropología moderna está tan ligada a la *alteridad* como el panadero a la harina con la que hace su pan. No solo es la materia prima de sus reflexiones y análisis, sino que permanece atada a un precepto ético que la obliga a defenderla. En el sentido más amplio del término, los "ismos" que hemos tratado a lo largo de esta obra son "pensamiento antropológico" en tanto que ideaciones vigentes sobre diferentes mundos de *otredades* hacedoras de cultura. Nos centraremos en la disciplina que, en rigor, merece el título por ser en lo sustantivo la abocada a la reflexión filosófica sobre el hombre, al estudio empírico y a la compresión de la *alteridad* y, en lo deontológico, a explicitar todas las formas que la *otredad* puede tener de expresarse y manifestarse.

Como construcción intelectual es, en lo esencial, un producto del pensamiento occidental, aunque, según Augé (1994b:66), el que no existan etnologías diferentes se debe a razones históricas y en consecuencia contingentes. Para Derrida (2013) el pensamiento antropológico hunde sus raíces en el ideario judeocristiano y forma parte de la centralidad blanca, de la "mitología blanca" racial en el discurso filosófico. Un discurso en el cual el *logos*, o principio racional del universo, parece diluirse en el *mythos* o narración maravillosa fuera del tiempo histórico (*ibidem*:253).

Tan conclusivo razonamiento quiere expresarnos que el pensamiento filosófico occidental, respecto al ser, y naturalmente la antropología, se ha construido sobre pares binarios dicotómicos y excluyentes (razón/mito, bien/mal, paz/guerra, blanco/negro, etc.) con los cuales se tiene una relación privilegiada. De allí que la filosofía no sería sino una modalidad mitológica del hombre blanco occidental que, potenciada por la subjetividad ilustrada, dio comienzo a una historia de la razón que excluye las culturas asiáticas, amerindias o africanas.

Para salir de esa "trampa", Derrida plantea la necesidad de deconstruir el "mito blanco" leyendo en los conceptos la historia que las

metáforas esconden, o sea, privilegiar la diacronía y redescubrir la unión entre significante y significado (*ibidem*:254). El pensamiento antropológico como expresión de ese "mito blanco" esconde la ambigüedad de haber servido y contribuido a conformar las ideologías de dominación y también ser herramienta de vanguardia en las teorías de liberación, entendidas como reconocimiento de la diferencia como igualdad y siempre dentro de las limitaciones propias de conocimiento del *otro* desde el *yo.*

La *alteridad* como praxis para la dominación

En la producción cultural de la *alteridad*, la antropología ha sido la ciencia más importante en la importación y exportación europea del *otro* nativo no europeo[273] a partir de la esencia de las *alteridades* africanas, asiáticas y americanas, establecidas por los antropólogos del siglo XIX y aceptadas como versiones subdesarrolladas de la civilización europea (Hardt & Negri 2002:124-125).

Con amarga ironía Sartre (1965:7) se expresa así del goce intelectual burgués que implica el reconocimiento de la diversidad:

> "Yo me corto el pelo, él se lo trenza; yo uso tenedor, él utiliza palillos; yo escribo con una pluma de ganso, él traza caracteres con un pincel; yo tengo ideas rectas, y las suyas son curvas […] se llama el juego de las anomalías […] si se descubre una nueva razón para no comprender, se tendrá, en el país de uno, un premio de sensibilidad".

Nada lejos de la realidad, pues, como dice Djaït (1990:98), el punto nodal de la actividad antropológica (etnológica) reside en el descubrimiento de la rareza del mundo y en el intento concomitante de normalizarla mediante el discurso racional. Los "ismos" pretenden ser científicos en la medida en que manipulan algunas de las categorías de ese discurso, y el concepto de raza como la atribución de características

[273] Cf. Leclerc, G. 1972. *Anthropologie et colonialismo;essai sur l'histoirer de láfricanisme.* Paris: Fayard ; Nicholaus, T. 1994. *Colonialism´s Culture: Anthropology, Travel, and Government*. Princeton: Priceton University Press.

inmutables a diferentes grupos humanos, la categoría que más ha ayudado a la conformación de la ideología de dominación.

En la consolidación de las ideologías imperiales y sus formas de dominación, el pensamiento antropológico tuvo y continúa teniendo una importante participación. Sin temor a equivocarnos podríamos decir que los cronistas del los siglos XVI y XVII fueron al Imperio español lo que buena parte de los antropólogos han sido para los imperialismos de los siglos XIX y XX. Le dieron al sistema imperial "legitimidad" científica y orientaciones precisas para desplegar los mecanismos de dominación.

La idea de que las culturas eran rígidas e inmutables trajo consigo la falsa idea de que las diferencias culturales expresaban diferencias biológicas, y en ello la antropología del siglo XIX se hizo soporte de la dominación imperial. En la actualidad la cultura desempeña el papel de la biología. De acuerdo con Hardt & Negri (2002:182), se trata de una posición teórica pluralista en la que, en principio, todas las identidades culturales son iguales, pero ese pluralismo únicamente tolera las diferencias en la medida en que cada cultura acepta obrar de acuerdo con esas diferencias de identidad. Las singularidades etnográficas: lenguas locales, nombres, artesanías, vestimentas, tradiciones y todo un largo etcétera etnográfico, serían elementos funcionales en la conformación del capitalismo global (*ibidem*:88) de nuestros días.

Circunscribiéndonos a los episodios más relevantes de la participación antropológica posteriores a la Segunda Guerra Mundial, observamos cómo basándose en los criterios subalternos de la "profesionalidad" y de la "neutralidad" axiológica de la ciencia, aún defendidos por el corporativismo, la antropología mercenaria se puso al servicio de sus financistas. No han sido pocas las voces que han denunciado, sin mucho éxito, el disloque ético entre la investigación, su fin y la responsabilidad social que entraña (Berreman 1968, 1973; Jorgensen 1971; Sahlins 1973; Tierney 2000).

Aunque es imposible negar que en ciertos casos el compromiso del profesional con el *establishment* pueda estar influido por genuinas convicciones ideológicas, cuando se conoce la aspiración y objetivos de algunos programas y proyectos resulta difícil de comprender. Docenas de antropólogos y sociólogos trabajaron para la Oficina de Servicios Estratégicos y la Oficina de Información de Guerra del Ejército de los EE. UU.,

tal y como fue el caso del trabajo de Ruth Benedict[274]. Una "inocente" investigación que sirvió a los planes para vencer un país en guerra. Entre los años 50 y 70, en plena Guerra Fría y paranoia anticomunista, los compromisos que contrajo la antropología con las agencias gubernamentales de inteligencia de los EE. UU. fueron numerosos. En 1950 la Triple A (AAA, American Anthropological Association) le otorgó a la CIA (Central Intelligence Agency) información especializada sobre sus afiliados, y muchos participaron en las tristemente conocidas operaciones Camelot[275] (Horowitz 1967) y Cóndor (Dinges 2004; Calloni 2006) o en el menos publicitado Proyecto Cambridge (Colburn 1969; Wolf & Jorgensen 1970). No pocos estudiantes de pre y postgrado participan en el Pat Roberts Intelligence Scholars Program, financiado por la CIA.

Más recientemente Tierney (2000) denunció las prácticas médicas antropológicas desarrolladas en el Amazonas venezolano con grupos de la etnia yanomami durante los años 60 y 70, en lo que parece haber sido una clara violación de los principios aprobados en el Código de Núremberg para juzgar los crímenes de guerra nazis en 1947 y ratificado por la Declaración de Ginebra de 1948 o lo acordado en la Declaración de Helsinki de 1964 sobre la experimentación en seres humanos.

Los perfiles "liberadores" de la *alteridad*

Como reverso del ejercicio de esta antropología que ha servido para consolidar la dominación, la preservación del *statu quo* y otros intereses externos (defensa de conceptos o pulsiones como nación patria, libertad, en un contexto histórico e ideológico determinado), es justo reconocer la actitud crítica y de denuncia militante que muchos miembros de la AAA mantuvieron en oposición a las políticas intervencionistas de los

[274] Cf. Benedict, R. [1944] 2011. *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza Editorial.

[275] Concebido para consolidar el establecimiento de las dictaduras militares sudamericanas y centroamericanas y eliminar de raíz cualquier posibilidad de insurgencia revolucionaria de corte marxista. Fue concebido en 1964 por la Oficina de Investigaciones de Operaciones Especiales (SORO) de la Universidad Americana de Washington.

EE. UU. en Iraq y Afganistán, condenando la vinculación de agremiados en diferentes operaciones militares encubiertas. La AAA emitió una "Declaración de Responsabilidad Profesional", una suerte de código ético, de muy dudosa efectividad, en el que se afirma claramente que no debe aceptarse financiación ni acuerdos de investigación con ningún Gobierno que impliquen propósitos ocultos.

Donde en realidad se enmarca la posibilidad de una *alteridad* liberadora como expresión plena de sus singularidades es en el orden internacional y en el marco de las declaraciones, acuerdos, tratados y convenciones signados por organismos multilaterales como la ONU o la UNESCO.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en diciembre de 1948 ante la cuestión racial desencadenada durante la Segunda Guerra Mundial, marcó el inicio de toda una serie de acuerdos internacionales. Ese mismo año el Consejo Social y Económico de las Naciones Unidas emitió una resolución solicitando a la UNESCO adoptar un programa de difusión de hechos científicos diseñado para hacer desaparecer lo que comúnmente se denomina "prejuicio racial." Al año siguiente la UNESCO aprobó tres resoluciones que la obligaban "a estudiar y recolectar material científico sobre las cuestiones raciales y dar a conocer ampliamente el material científico recolectado". La UNESCO produjo entre 1950 y 1978 cuatro declaraciones redactadas y suscritas por los más insignes investigadores del momento en los campos de la etnología, biología, sociología y antropología cultural, condenando moralmente el racismo (Montague 1941; Levy-Strauss [1952] 1987; Livinstong 1962; Cavalli-Sforza & Cavalli- Sforza 1995).

Invocando las terribles consecuencias de la conflagración mundial en la que prevaleció la doctrina de la desigualdad de las razas y se negaron los más elementales principios de la dignidad, igualdad y respeto, la UNESCO formuló una declaración de carácter moral exhortando al reconocimiento de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley sin importar diferencias físicas o intelectuales. No obstante, esta primera declaración fue muy criticada por los antropólogos físicos y genetistas, quienes consideraron que había un desbalance a favor de la óptica de los sociólogos. En esa primera versión se persistió en reconocer tres razas

principales: la mongoloide, negroide y caucasoide. En la revisión de 1951 se declaró que *Homo sapiens* es la única especie humana y se circunscribe el concepto de raza como elemento clasificatorio de los grupos humanos al campo de la antropología física. En 1978 la Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales sostiene sin ambages en su artículo primero el derecho a la diferencia y reconoce que todos los pueblos del mundo poseen iguales facultades para alcanzar "la plenitud del desarrollo intelectual, técnico, social, económico, cultural y político". En consecuencia, las diferencias de logros "se explican enteramente por factores geográficos, históricos, políticos, económicos, sociales y culturales". Los principios de igualdad son reconocidos en el derecho internacional y toda violación de este principio entrañará una responsabilidad internacional. Para ampliar su prédica sobre la igualdad racial, en 1995 la UNESCO produjo otro documento, la Declaración de los Principios sobre Tolerancia; en este las palabras claves son la aceptación de la *alteridad* y el respeto a la diversidad. La tolerancia se entiende como armonía en la diferencia, lo que se espera contribuirá a reemplazar la cultura de la guerra por una cultura de paz.

A pesar de este marco jurídico internacional, su efectividad para lograr sus nobles propósitos es cuestionable por motivos diferentes, entre los cuales la estructura misma de los organismos internacionales y la ideología implícita en sus decretos y declaraciones, que permite cuestionar la validez universal de su articulado y la posibilidad real de lograr cambios efectivos. Todas estas declaraciones, no obstante que puedan contar con nuestra total simpatía y adhesión, constituyen otras formas de dominación universal al perseguir una homogeneidad internacional de valores en términos del modelo político y social occidental. Los organismos internacionales no expresan la voluntad política real necesaria para resolver conflictos como el palestino-israelí, que continúa siendo un obstáculo en el reconocimiento de *otredades*, y manejan dobles raseros en la aplicación de sanciones según la conveniencia geoestratégica y comercial de las naciones más poderosas. La Declaración Universal de los Derechos Humanos expresa su eurocentrismo al consagrar los tres principios incuestionables de la democracia representativa occidental: el individuo, la libertad y la igualdad ante la ley. Si bien la Declaración no tiene las características formales de una ley vinculante para los Estados, tiene una enorme fuerza moral y política.

Una declaración sobre derechos humanos auténticamente universal debería contemplar y abarcar otras formas de concebir la democracia, el Gobierno, formas asociativas y derechos consuetudinarios. Aunque seguramente es una tarea poco menos que imposible; así, solo constatamos cómo los grandes acuerdos de los organismos internacionales se prestan a la manipulación política por parte de las naciones más poderosas.

LAS TRAMPAS O LIMITACIONES DE LA *ALTERIDAD* LA PRAXIS ANTROPOLÓGICA: ¿MUERTE O RENACER?

El tratamiento antropológico de las *alteridades* nos depara una serie de limitaciones y trampas sin salida. Paradojas, aforismos o ambigüedades que están enmarcados en su misma hermenéutica, en la naturaleza de su epistemología y en la esencia misma de la antropología, lo que nos obliga a fijar una posición frente al deber ser de nuestro compromiso frente al *otro*.

Como hemos visto, las declaraciones con pretensiones de universalidad en demanda de un acercamiento liberador de las *alteridades* representan al mismo tiempo formas veladas de imposición de valores desde la perspectiva occidental. Un discurso circular del que conviene estar conscientes sin que su condición de irresoluble nos conduzca a la parálisis del quehacer antropológico.

Enfrentados al dilema que se desprende de *alteridades* arbitrariamente construidas desde el sesgo ineludible de una *yoidad* que expresa en el *otro* sus limitaciones e idealizaciones, cabría preguntarse si es realmente posible conocer a los *otros*. Pese a las limitaciones comentadas, podríamos citar la frase de Montaigne (1967: 26) "No cito a los demás sino para explicarme mejor", lo que añade una dificultad adicional. Si aceptamos que las *alteridades* son también formas de identidad en cambio constante, aun cuando fueran estudiadas por miembros de esos colectivos (p. ej. una etnología arawaka por antropólogos arawakos) obtendríamos siempre visiones con diferentes sesgos. La paradoja de la etnología surge de la demanda que impone comprender la cultura de los *otros* desde el interior y del exterior, siendo simultáneamente participantes y observadores, y haciendo uso de la más científica de las disciplinas humanistas y la más

humanista de las ciencias (Wolf 1964). La mezcla de humanismo y cientificidad en que se ha desarrollado la antropología nos obliga a perseverar en la comprensión tanto como en la explicación de lo que resulta una ambigüedad cognoscitiva: conciliar las experiencias y categorías del *otro* con las del *yo* del observador. Para hacer más gráfica las tensiones que marcan el curso de la disciplina antropológica, Vázquez León cita la idea de Giner (1994) según la cual la antropología navega entre monstruos: entre la Escila del relativismo y el Caribdis del fundamentalismo.

La antropología opera al interior de estos dilemas, y dentro de ellos debe fijar los parámetros de su praxis, que debe comenzar por establecer el marco institucional de su campo de acción y calibrar las fuerzas internas y las presiones externas a las que se encuentra sometida (Vázquez León 2004:30) y que a nuestro modo de ver responde a las realidades concretas geográficas, históricas y culturales. Si bien se ha dicho que los grandes sistemas universales de ética parecen condenados al olvido bajo el peso de la "poliética", sostenemos la universalidad de ciertos principios, verbigracia los contenidos en las declaraciones mencionadas y otros relativos al irrestricto respeto a la *alteridad*, que deben estar presentes en los compromisos para la acción.

La cuestión de saber si la antropología es colonizadora o descolonizadora, dice Sahlins (2007:131), se revela difícil por estar sujeta a tiempos y coyunturas que hacen que un mismo juicio, conservando su mismo contenido intelectual, pueda tener un valor ético y político radicalmente diferente. Idénticos datos recogidos con todo rigor metodológico y analizados con las estadísticas más sofisticadas pueden ser interpretados en marcos teóricos axiológicamente distintos (funcionalismo *vs* marxismo), por lo que nuevamente se impone aceptar que el antropólogo es parte de una posición o ideología y su opción es decidir el marco axiológico en que se ubica, que debe marcar un compromiso con la razón de ser y libertad de expresarse del *otro*. En el caso latinoamericano, los Estado nación han mantenido a lo largo de su historia una relación dialéctica de apropiación e instrumentalización de los valores y del imaginario indígena para consolidar el poder político y legitimar ciertas formulas nacionalistas y populistas, falseando en rigor la historia. El ejemplo más cercano en el tiempo y en nuestro espacio es el desplegado en Venezuela bajo la llamada "Revolución bolivariana", para la que el pasado indígena

idealizado ha sido utilizado como fórmula para la refundación del Estado (Perera 2012:118-119) y para construir el "socialismo indovenezolano". En síntesis, otra forma de apropiación europeizante que transforma un gentilicio protagonista de enfrentamientos contra los españoles durante la conquista en héroes republicanos con plumas en la cabeza.

Como agente o testigo de estas y otras apropiaciones, el antropólogo ha terminado por transformarse en el traductor, frente al mundo pagano o académico, del saber total de las *otredades*. Una apropiación de la palabra no pocas veces seguida por celos profesionales entre quienes se adjudican ser los verdaderos interlocutores de sus auténticos representantes: "sus indios".

Esta práctica profesional tradicional ha convertido al antropólogo en un álter ego negativo, epítome de arrogancia y soberbia intelectual, un personaje entrometido e inútil, rechazado por los mismos destinatarios de sus esfuerzos y sapiencia y denunciado por el emponderamiento étnico. La antropología tradicional, exangüe y esclerotizada por los rezagos del romanticismo frente a la profundidad y velocidad de los cambios contemporáneos, se enfrenta al fin de los paradigmas anclados en visiones idealizadas de pasados congelados en el tiempo que fueron el presente amalgamado de una cadena interminable e inescrutables de pasados. El fin de una antropología que ha exaltado la diferencia como la esencia de las *alteridades* se enfrenta ahora al dilema de sobrevivir a la contradicción que representa defender y luchar por la igualdad de derechos de un gentilicio basado en la diferencia.

Para que la antropología logre superar la crisis de sus paradigmas en el orden ético y epistémico, Sahlins (2007:303) afirma que debe liberarse de la servidumbre intelectual que la asfixia hoy día: el sexismo, el positivismo, el geneticismo, el utilitarismo y todos los dogmas creados en torno al folklore indígena y que se tienen como sistemas para la comprensión universal de la condición humana y que finalmente se han revelado como formas ideológicas de la expansión occidental y su misión civilizadora.

No obstante los síntomas de una "crisis terminal", la antropología se encuentra en la encrucijada de abrir un nuevo capítulo en su evolución; un giro de 180º que la lleve a esencializar las semejanzas y accesorizar las diferencias de la *alteridad*. Un paradigma de comprensión y acción que parte de las igualdades con el *otro* y no de sus variedades, una *otredad* basada en el igual-diferente.

Las circunstancias están dadas y nuevamente la clave está en el empoderamiento, en que los *otros* se liberen del yugo antropológico y la eximan de su condición de ciencia "tutora" (*ibidem*). En lo personal hemos encontrado gran satisfacción y hasta reconocimiento cuando nuestra intervención profesional, por algún motivo, ha sido rechazada en forma consensuada por las comunidades al considerarla innecesaria. A pesar de haberse anunciado la muerte de muchas culturas "marginales", estas continúan expresando una fuerte identidad, poniendo las tecnologías contemporáneas al servicio de sus comienzos paleolíticos. Una realidad que expresa fundamentadas esperanzas en una antropología del futuro basada en la expresión autónoma de *alteridades* mediante la reafirmación de identidades.

Sahlins (*ibidem*:316) nos ofrece la letra de una canción moderna en la que los enga de Nueva Guinea explican cómo capturarán el saber de los europeos, los "hombres rojos":

Cuando llegue el tiempo
Nuestros jóvenes se nutrirán de sus palabras
Después de que los Hombres Rojos sean alejados de esta tierra
Nuestros jóvenes como los pájaros a la miel
Después que los Rojos se hayan ido
Libaremos las flores
Todas de regreso hasta aquí
Nosotros haremos como ellos
Nosotros nos alimentaremos de sus hazañas
Como los pájaros la miel libada de las flores.

Para Sahlins esta apropiación activa de los enga del poder europeo podría verse como una manifestación local de una nueva organización planetaria de la cultura. El combate sostenido por los pueblos no occidentales para idear sus propias versiones culturales de la modernidad refuta la oposición tradición *vs* cambio, costumbre *vs* racionalidad (*ibidem*:319). Las culturas no son solo herencias, sino proyectos activos y, en consecuencia, según Sahlins no hay razón alguna para temer la muerte de las culturas y de la antropología por añadidura.

La velocidad de los cambios y la profundidad de las transformaciones que vivimos en estos años han puesto en evidencia la transitoriedad de

muchas llamadas "singularidades" culturales y la validez, poco menos que efímera, del registro etnográfico históricamente descontextualizado. Ello nos lleva a sopesar los cambios como "pérdidas culturales" frente al avasallante proceso de modernización occidental e integración a las sociedades nacionales. Esta visión evolucionista del cambio y búsqueda de lo prístino[276] (Sahlins 1988:10) como evocación de las "edades de oro" nos dificulta captar lo más relevante: la persistencia y la resistencia cultural, los resortes claves de la cultura y de la identidad, que continúan manteniendo viva la esencia de la *otredad* aunque frecuentemente vaya en direcciones distintas a las que serían del agrado del antropólogo.

De todas estas consideraciones se desprende un imperativo ético al que nos obliga nuestra condición profesional y es el que nos corresponde en primer lugar como restituidores de la palabra secuestrada, y segundo como facilitadores e intermediarios en el diálogo, en la búsqueda de concertaciones y acuerdos entre iguales que debe existir con los *otros*: entre los de las culturas nacionales minoritarias y los de la sociedad global (Perera 2011:XXIV). En suma, terminar con el paternalismo y tutelaje iniciado en la colonia y que ha conducido a tanta incomprensión, perpetuando la mendicidad aborigen con la complicidad tanto de los donantes como de los receptores. Los primeros ("victimadores") tratando de sanar la mala conciencia histórica, y los "victimados" empecinados en no romper ese círculo de conmiseración, aceptando las dádivas como parte de un derecho indiscutible: el pago histórico, sin fecha de cancelación definitiva, de un inexorable despojo cultural del que nadie fue inocente.

En los tiempos que corren, el emponderamiento de los pueblos nativos sobre su condición y significación les ha permitido delinear la modernidad deseada: la que les permita expresar sus singularidades, mejorar sus condiciones socioeconómicas e incorporarse con dignidad

[276] Las culturas son generalmente extranjeras en su origen y locales en su estilo. Un estadounidense 100% republicano tiene que agradecer su orgullosa condición a un dios hebreo del que pudo saber en una lengua indoeuropea escrita con caracteres creados por los antiguos semitas y con números de origen arábigo, en un soporte inventado por los chinos y transmitido a los árabes y luego a los cruzados e impreso por un procedimiento inventado por los alemanes e industrializado por lo franceses (Boas en Sahlins 2007:321).

como iguales de un colectivo nacional. Una modernidad que sea indígena como factor diferenciador y cohesionador; indígena por su originalidad, particularidad y capacidad de escogerla. Y, por qué no, una modernidad que bajo su control cultural pudiera hasta reinventar sus raíces (Perera 2009:197-198).

CAPÍTULO DOCE Y *POST SCRIPTUM*

LA *ALTERIDAD* DE LA POSMODERNIDAD ¿DE NUEVO COMO AL PRINCIPIO?

¿Qué significa la acción del aviador que arroja bombas?
De seguro que el hombre aplica los más recientes resultados
del espíritu de descubrimiento técnico para satisfacer
impulsos y motivos primitivos.

Mannheim (1958:25)

INTRODUCCIÓN

Los tiempos que corren, ni más ni menos agitados que los pasados, son, sin duda alguna, más confusos en sus manifestaciones, a lo que contribuye la atomización de los conglomerados sociales, el derrumbe de los bloques políticos de posguerra, la emergencia de nuevos países, la aparición de grupos e intereses sociales desconocidos, la reconfiguración del poder universal, la consolidación de identidades culturales y religiosas inéditas, el desplome de las ideologías y su empobrecimiento por la imposición del pragmatismo como tendencia universal o por la revalorización de viejas doctrinas. En resumen, un pandemonio, con una renovación epistemológica de gusto posmodernista que por la gran cantidad de ingredientes mezclados nos deja el sabor de boca de la ambigüedad como valor. En las últimas dos décadas el intento del postmodernismo de superar el pensamiento moderno y alcanzar, con el concurso de todas las tendencias del pensamiento universal, nuevos horizontes en la emancipación de la humanidad podría decirse que no ha representado un ensayo del todo fracasado si consideramos los pálidos vientos de tolerancia y libertad expresados por algunos colectivos en el mundo

entero. Aunque alentadoras, las manifestaciones de mayor tolerancia y aceptación del *otro,* más allá de su condición de opuesto (blanco-negro; cristiano-musulmán-judío, Oriente-Occidente, etc.), no parecen ser expresión de una auténtica fuerza ni tener una gran importancia. ¿Hasta dónde llega el poder ideológico de esos movimientos? ¿Son, o se quieren hacer ver como importantes? ¿Constituyen expresiones autónomas o son manipuladas? ¿Asistimos al fin de las *alteridades* construidas por los "ismos"? ¿Se acabaron los imperios?

Frente a estas interrogantes universales planteamos respuestas universales y para ello partimos del damero civilizatorio en el que Huntington (2011) plantea un choque de civilizaciones. Aunque no compartimos el carácter estanco de sus "civilizaciones", ni los choques que como en la tectónica de placas sobrevendrán inevitables entre ellas, en el mundo de nuestros días se expresa una serie inobjetable de tendencias.

1.- El equilibrio impuesto por las antiguas potencias imperiales se difumina y Occidente pierde influencia económica política y militar.

2.- El mundo asiático aumenta su presencia económica en todos los continentes.

3.- El islam experimenta un crecimiento que en Occidente se percibe como desestabilizante.

4.- A pesar de la mundialización informática y comercial, los pueblos se reafirman en los valores de sus propias culturas.

5.- El surgimiento de nuevas potencias y la indigenización de muchas identidades expresa una tendencia a la multipolaridad y la pluriculturalidad.

6.- En el mundo oriental la religión se ha transformado en una opción política y forma de vehicular desestabilizaciones y eventuales revoluciones.

7.- Las pretensiones universalistas occidentales entran en conflicto con los movimientos políticos identitarios o "indigenizadores" emergentes en Oriente, América y África. La reinvención o reforzamiento de etnicidades acarrean como consecuencia la invención de nuevos enemigos (*ibidem*:20) que se identifican con la *otredad* negadora.

8.- Como efecto contrario, la globalización, afirma Appadurai (2007:13), ha despertado graves patologías dentro de las ideologías

nacionalistas caracterizadas por formas extremas de violencia etnocida colectiva, una tendencia que se oculta en todas las ideologías nacionalistas.

9.- Los enfrentamientos de diversa índole entre el bloque de naciones "occidentales" y el resto del mundo, que Huntington llama "choque de civilizaciones", son, desde nuestro punto de vista, históricamente circunstanciales y expresan, de parte de ese "mundo", la exigencia de resarcirse de los agravios coloniales, del posible deterioro económico y de otras formas de interferencia e imposiciones políticas, económicas o sociales.

10.- El derrumbe de las ideologías políticas tradicionales ha dado lugar al renacimiento de otras ideologías y formas religiosas que han venido a llenar el vacío dejado por ese derrumbe. La religión parece tomar el lugar de la ideología y el nacionalismo religioso ha reemplazado al nacionalismo laico (*ibidem*:131).

11.- Las líneas divisorias más explosivas son las que separan el mundo del islam de sus vecinos y de sus connacionales hindúes, cristianos o animistas (*ibidem*:243).

12.- La supervivencia de Occidente depende de que se asuma como una civilización más, pero no universal (Huntington 2011:20-21). Solo llegando a tal perspectiva en todos los órdenes de su política internacional con las *alteridades* se podrían superar alguno de los conflictos que tienden a multiplicarse con los años.

Muchas de las expresiones militantes de centenares de grupúsculos dogmáticos que pregonan como doctrina la tolerancia y la aceptación del *otro* sin cortapisas son minoritarias y expresan la visión de colectivos al margen de las estructuras de poder. La disyuntiva entre globalización y contraglobalización (particularismo) que podrían expresar estos conglomerados sería, para Hard & Negri (2002), de alguna manera aparente, pues muchos de esos grupos, cofradías, sectas, movimientos, micropartidos, religiones, agrupaciones y organizaciones no gubernamentales se inscriben en la lógica del que llaman *el Imperio Absoluto o Biopolítico* en el cual los mecanismos de dominación se vuelven más democráticos y permean en la psiquis individualizada de los ciudadanos, de modo que las conductas de integración y exclusión requeridas por el *Imperio Absoluto* se ejercen a través de las redes informáticas con la intención de lograr en la persona un estado autónomo de alineación tanto del sentido de la existencia como de la creatividad (*ibidem*:38). Una forma

de biopoder que regula la vida social desde el interior, conduciendo su destino y perpetuando bajo formas más sibilinas los viejos prejuicios raciales, esta vez no solo de las potencias de Occidente hacia todos los *otros*, sino también el de potencias no occidentales sobre el Occidente. Por último, el siglo XXI ha visto nacer una nueva forma de dominación también democratizada por el uso que hacen de ella tanto naciones imperiales como Estados nacionales menos poderosos: un nuevo *ismo*: el terrorismo, un poderoso comodín que con sus formas particulares de plantearse la *alteridad* nos retrotrae a los *ethnos* nacionales, quintaesencia incompartible de las naciones.

EL *IMPERIO ABSOLUTO* A LA CARGA

El imperialismo, expansivo en sus orígenes, está estrechamente vinculado a la idea de superación de barreras y límites, consustancial con la soberanía imperial de los EE. UU. Lo que ha permitido el surgimiento del *Imperio Absoluto* es desvincular la riqueza de la productividad y el capital de las relaciones de producción mediante la aparición de nuevas formas de poder (Hard & Negri 2002:165). El desarrollo de estas modalidades de dominación le permitió a los EE. UU. salir triunfante de la Guerra Fría para fungir por algún tiempo como gendarme mundial en Iraq y Afganistán, con resultados muy cuestionables y un aumento de su descrédito mundial. Sin embargo, en esos nuevos intentos hegemónicos no lo anima un interés imperialista, sino Imperial. Veamos la diferencia.

El biopoder regulador del Imperio Absoluto es un poder colegiado, con la participación de diferentes países e incluso de distintas ideologías, pero bajo el mismo paraguas: el que marca la senda, en apariencia indetenible, hacia la globalización, que como concepto oculta toda referencia a dominantes y dominados y le ofrece al hombre la quimera de participar en un proceso sin centro ni control aparente.

Si nos basamos en el antirracismo moderno, que ha podido liberarnos de la camisa de fuerza del determinismo biológico, podría pensarse que la lacra de esta perniciosa forma de discriminación ha disminuido sensiblemente, pero ello, según Hard & Negri, solo es aparente. Las estructuras biopolíticas globales se construyen sobre el entramado conectivo

desarrollado por las empresas transnacionales (*ibidem*:45), los centros financieros, las industrias del entretenimiento y los acuerdos comerciales que han venido a ocupar el espacio dejado por los colonialismos de antaño. Las ONG, como Amnistía Internacional o Médicos sin Frontera, serían órdenes mendicantes que definen al *otro* por sus carencias (*ibidem*:48-49), actuando como colaboradores del nuevo orden mundial.

Para Hard & Negri (*ibidem*:181-182) el Imperio Absoluto ha desplazado el biologismo del racismo por el culturalismo; haciendo que las diferencias culturales y sociales ocupen el lugar de las diferencias biológicas. Hasta aquí el nuevo racismo imperial coincide con el antirracismo moderno, pero en el Imperio Absoluto las culturas operarían como un racismo indiferenciado o un racismo sin raza. En la teoría racista del Imperio Absoluto se entiende que existen límites rígidos a la flexibilidad y a la compatibilidad de las culturas. Las diferencias entre culturas son insuperables y pretender fusionarlas no solo es inútil, sino peligroso para sus intereses, por lo que el choque civilizatorio (cf. Huntington 2011) se esgrime como una realidad inevitable. En esa dinámica, cada acción Imperial genera una resistencia y nuevos obstáculos a superar (Hard & Negri 2002:329) y así, una vez más, el pensamiento utópico revolucionario hace su aparición como reacción a la globalización forjando proyectos contraimperiales.

EL TERRORISMO Y EL *IMPERIO ABSOLUTO:* NUEVA FORMA IMPERIALISTA DE DOMINACIÓN

Lejos de las tesis de Fukuyama (1992), el mundo no ha llegado al fin de la historia. El surgimiento de nuevas naciones y actores expresando viejos anhelos está dando lugar a atomizaciones y simbiosis ideológicas que parecen expresar todo lo contrario a lo sostenido por el optimista neoliberal. Lejos de acercarnos a un estado de *welfare* planetario, la situación mundial revela profundas desigualdades sociales consecuencia, en buena medida, de los mercados financieros, que de forma misteriosa han generado el aumento de la brecha entre ricos y pobres incluso en los países más desarrollados.

Los antiguos colonialismos tenían más de "universalidad" en sus principios filosóficos que el Imperio Absoluto, que no solo no pretende aportar nada al mundo, sino que interactúa por pragmatismo y únicamente con los conglomerados que le son fundamentales para alimentar sus insaciables necesidades (Gresh & Ramadan 2000:140). En buena medida la mundialización es una mascarada de marcas y tecnologías. Por otro lado, detrás de la idea de Estado-nación yace la del *ethnos* nacional que todas las políticas nacionalistas esgrimen: la soberanía nacional (Appadurai 2007:16 *ss*), el arma de los dominados para impulsar cambios y revoluciones.

El miedo a los débiles y minoritarios

Sobre el nuevo antinorteamericanismo Appadurai (*ibidem*:28) señala el regreso a las formas del patriota-mártir y de la víctima-sacrificial. Estas ideologías, producto de la desesperanza y de la asimetría de fuerzas, transforman tanto a las víctimas como a los victimarios en instrumentos para el logro de sus objetivos (políticos, religiosos, etc.). En esta perspectiva muchos de los fundamentalismos serían una reacción al fracaso de la modernización occidental. Desde el derrumbe de la Unión Soviética, Occidente apreció los fundamentalismos como el principal peligro para la estabilidad internacional (Hard & Negri 2002:143) al ser percibidos como movimientos antimodernistas y en defensa de valores tradicionales. De nuevo EE. UU., impelido por la necesidad vital de buscar nuevos enemigos para mantener la maquinaria económica y financiera en marcha, encabeza una nueva cruzada. El narcotráfico pasó a ser un enemigo menor frente a los fundamentalismos. Los grupos de acción terrorista, por lo general grupos celulares diseminados y autónomos, generan temor, incertidumbre y desconcierto tanto en la relación con los *otros* como entre *nosotros*, bien sea porque pueden ser parte de nuestro mismo *ethos* cultural (grupos extremistas, pequeñas células jihadistas) o de la multiculturalidad histórica de un país determinado.

Aunque numéricamente insignificantes y tecnológicamente mal provistos, el temor que inspiran los grupos fundamentalistas deriva justamente de su convicción y fe inquebrantable en sus creencias, lo que les

permite superar la muerte como obstáculo, transformándola en sacrifico glorioso, y en medio de las llamadas "guerras asimétricas", a cada militante en bomba de bajo costo y alta capacidad destructiva (cf. Verstrynge 2005). El miedo que generan estos grupos obnubila la posibilidad de análisis reflexivos y, estigmatizados de antemano, se rompe cualquier posibilidad de diálogo y comprensión del fenómeno en su sentido y razones. Sería más provechoso ver que en su intento de recrear un mundo arcaico y antioccidental los movimientos fundamentalistas expresan un rechazo a la vida en curso. Pero verlo así sería fragilizar uno de los pilares ideológicos en que se sostiene la dominación del Imperialismo Absoluto: el terrorismo. Mantener a las sociedades atemorizadas es someterlas a nuevas formas de dominación y control. Tanto si el terrorismo es obra del *otro* o fruto de polarizaciones domésticas, en ambos casos es expresión extrema contra al *establishment*, lucha por el poder político o demanda de libertad e independencia.

El temor a los débiles y minoritarios exacerba los estereotipos y despliega conductas xenófobas y racistas (Appadurai 2007:78-79). La globalización ha desdibujado los espacios y las fronteras precisas físicas y psíquicas entre el *yo* y el *otro*, y eso agrava la incertidumbre y conduce de parte y parte a la reconquista de una pasado más seguro.

Definir el terrorismo como la acción violenta contra espacios públicos, poblaciones civiles o infraestructura en nombre de ideologías contrarias al *statu quo* y por parte de sistemas organizativos celulares (Appadurai *ibidem*:127) es, en buena medida, definir la naturaleza de las acciones que llevaron adelante centenares de movimientos de liberación o independencia definidos en su momento como terroristas desde el sistema vertebrado del poder. Así, por ejemplo, Israel, que hoy invoca el terrorismo como su principal enemigo y amenaza, fue la primera en hacer uso de él para torcer la voluntad del gobierno colonial (Johnson 2008:765). Sus profesionales más cabales, Menájem Beguin e Itzhak Shamir, cometieron en los años 30 y 40 numerosos atentados mortales contra civiles árabes y la administración británica en Palestina (Gresh 2001:170) y hoy nadie les hace reproche alguno.

La otra fuente de terrorismo es la que despliegan los Estados nación en el uso del ejercicio legítimo del poder, llevando adelante actividades represivas y aniquiladoras contra grupos adversarios o amenazando con el

uso de armas de destrucción masiva. Es el llamado terrorismo de Estado. Detengámonos un instante en esta última forma de terrorismo dirigido y estructurado desde el Estado frente a la multiplicidad de focos potenciales de terrorismo y la explosión de actividades celulares terroristas en una guerra asimétrica que encuentran que la acción terrorista es el único modo de golpear al enemigo. La manipulación del terror que engendra la actividad terrorista, difundida y dirigida a través de poderosos medios de información, cadenas televisivas, redes sociales, prensa, o mediante el continuo bombardeo noticioso refrendado por declaraciones, mensajes y discursos políticos representa la demostración más clara de la efectividad del biopoder al generar una "geografía de la cólera", así llamada por Appadurai (2007:135), en la que los fantasmas de *alteridades* demonizadas y las tesis de la justa guerra vuelven a cobrar vida. La globalización informática y la ilusión de participación democrática que nos brindan las redes sociales telemáticas le hacen creer a los ciudadanos occidentales, individualizados, que son parte de una trama mundial peligrosa y por ello morbosamente fascinante. El biopoder juega con la excitación que produce la posibilidad de que cualquier ciudadano pueda ser potencial objetivo de algún pavoroso complot internacional contra el mundo occidental cristiano y le otorga el rango de militante en esa lucha desigual, acatando las directrices del Imperio Absoluto y sus aliados.

Quimera alienante que condiciona los deseos del individuo y de las naciones, permitiendo mantener viva las industrias bélicas y los imperios financieros. Siendo el enemigo invisible y ubicuo, magnificar su fuerza[277] y tergiversas su esencia es trabajo de carpintería. Lo más relevante de esta nueva cruzada no es ganarla, sino mantenerla viva.

El propulsor de esta nueva política de dominación mediática fue el ataque terrorista del 11 S a New York. El mundo Occidental se enfrentaba esta vez a la Hidra de Lerna, el monstruo acuático y policéfalo de aliento venenosos, capaz de regenerar dos cabezas por cada una que perdía.

[277] La opinión pública árabe e islámica se encuentra igualmente preocupada por el peligro real del salafismo yihadista expresado en los atentados cometidos en Europa, África y Lejano Oriente y por el tratamiento occidental del fenómeno, magnificando el fenómeno y deformando el sentido del concepto *yihad* o atribuyendo a distintos grupos de resistencia el mismo calificativo e intenciones de *Al Qaeda*.

Ahora esa cabeza tenía nombre: Usama ben Laden[278] y su organización tentacular: Al Qaeda ("la base"). La guerra sería contra el *yihadismo*.

LA JUSTA GUERRA, JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA Y EL 11 S

Durante 1550 y 1551 tuvo lugar en Valladolid, otrora capital del reino de Castilla, un trascendental debate jurídico, teológico y moral entre las dos corrientes de pensamiento que surgieron en torno a la naturaleza de la *alteridad* americana y si era o no lícito que España les hiciera la guerra no habiendo sido aún atacada por ellos ni lesionada en sus intereses.

A favor del derecho natural de hacerles justa guerra se esgrimieron las tesis del cordobés Juan Ginés de Sepúlveda, con no pocos aliados entre clérigos, teólogos y, desde luego, encomenderos, adelantados y gente de fortuna. Del otro bando se esgrimieron los argumentos de la escuela salmantina de Francisco de Vitoria, defendidas con dramáticas evidencias y verbo vehemente por el ilustre fray Bartolomé de las Casas defensor a ultranza de las Leyes Nuevas, dictadas en 1542 como doctrina oficial y cuerpo jurídico que, a pesar de sus continuas violaciones, regulaba las relaciones entre españoles e indígenas, garantizando a estos últimos sus derechos a la vida y propiedad.

Las ideas de Sepúlveda fueron las de los Patriarcas de la Iglesia y las de Aristóteles, con sus juicios de autoridad. Frente a ellas se opuso un nuevo humanismo basado en el reconocimiento del *otro* amerindio como criatura con valores y derechos naturales. De aquel debate del siglo XVI, no está demás recordar, el emperador se mantuvo discretamente al margen hasta una vez concluido, cuando abiertamente tomó partido

[278] Dos años antes del ataque a las torres gemela el *bad guy* apareció en la revista masculina *Esquirre* en un artículo para mejorar el desempeño sexual de los lectores. Formado y adiestrado por la CIA en la lucha de guerrillas afganas contra la ocupación soviética, pasó de ser un valeroso *freedom fighter* contra el comunismo internacional al más abominable personaje del planeta. Ben Laden se identificaba con el Profeta refugiado en la Medina en el año cero de la Hégira y antes de conquistar la Meca. Su meta era expulsar a los estadounidenses de la península arábiga. Sus escritos hacían frecuente mención al Corán y a Ibn Taymiyah para denunciar la "alianza sionista cruzada" (en Kepel, 2001:520, 528,530, 531).

por las ideas lascasianas, desestimando la tesis guerrerista de Ginés de Sepúlveda, que jamás fue política oficial de la Corona de España.

Cuatrocientos cincuenta años después, el 11 de septiembre de 2001 volvió a renacer el debate, pero esta vez fue el mismo "emperador" Bush II quien desempolvó las tesis de Ginés de Sepúlveda, claro está, sin su retórica ni erudición. El 11 S, como se conoce tan fatídico evento, tiene, como todas las fechas, un valor emblemático. En este caso será la odiosa rememoración de la incomprensión que divide al mundo. El 11 S en realidad no marca el inicio de nada, como no sea el momento en el que eclosiona, sin ambages ni afeites, la política belicista del nuevo imperio, haciendo surgir a la palestra, nuevamente, las tesis de la justa guerra y sus prejuicios ancestrales cuidadosamente preservados. Tan abominable como el acto mismo de terrorismo que enmudeció al mundo, fue la manipulación mediática que se hizo de él, despertando únicamente la conmiseración y el odio; acallando con repetidas imágenes apocalípticas la reflexión, la duda, y el por qué. El mundo entero vio repetir una y otra vez, durante días enteros, las escenas de pánico y muerte que se produjeron en Manhattan. El símbolo del poder financiero reducido a cenizas y la emblemática edificación de su brazo armado tocada en un costado. Los resultados de aquella campaña mediática no se hicieron esperar, hasta el prestigioso rotativo francés *Le Monde* exclamó con nerviosismo: "Hoy todos somos americanos".

La reacción del gigante no se hizo esperar y lo hizo a su estilo. El 11 S, mercantilizado como un producto más, comenzó a generar una enorme plusvalía ideológica, despertando fantasmas, para dar forma a la dominación fundada en el miedo, inventando enemigos y generando una paranoia internacional traducida en declaraciones políticas y respaldos que representaron auténticos cheques en blanco cuyos emisores comenzaron a lamentar, un año después, por sus peligrosas consecuencias.

Largo es el puente que une el cordobés del siglo XVI con este otro personaje más cercano, tejano petrolero y golfista, que residió hasta hace algunos años en la Casa Blanca. El puente que los une es dilatado, pero desafortunadamente sólido, y bajo él no parece haber pasado tanta agua como cabría imaginar. A pesar de los siglos, las brasas de la hoguera encendida en Valladolid siguen vivas y entre ellas destacan los carbones

que el teólogo y jurista cordobés puso en el asador. En la actualidad el anacronismo de sus ideas no deja lugar a dudas; sin embargo, podemos ver que sus ideas permanecen en buena medida vigentes en el pensamiento de la testa incoronada de quienes oportunamente fungen como nuevos emperadores de la tierra en tiempos de globalización.

Las obras de Ginés de Sepúlveda (1997) que nos interesa comentar son principalmente dos: la *Historia de los españoles en el Nuevo Mundo*, inédita hasta 1780, y *Demócrates segundo o de las causas justas de la guerra con los indios*, escrita a mediados del siglo XVI pero jamás publicada en España hasta 1892. La primera resume su visión del hombre americano y la segunda contiene las tesis de la *juste bellis*.

La visión que Ginés de Sepúlveda desarrolla sobre el indígena es claramente minusvaloradora, y profundamente etnocéntrica. Los amerindios eran débiles física y psíquicamente, holgazanes, de costumbres bestiales, inclinados a los pecados y maldades más aborrecibles, razón por la cual los condenables abusos de los españoles venían siendo en realidad una forma de castigo divino.

Ginés de Sepúlveda se revela como un teórico del proceso más extremo de la dominación al legitimar la acción guerrera para someter a la voluntad imperial a quienes se oponen a su deseos. Curiosamente, la estructura narrativa de *Demócrates segundo* nos permite de entrada establecer algunos paralelismos entre los personajes de esta obra y la actualidad. Escrita en forma de diálogo entre un docto Demócrito (Ginés de Sepúlveda) y el ingenuo Leopoldo, un alemán de ideas un tanto liberales pero con un fondo luterano, nos permite, no sin licencia, establecer una semejanza entre ese Leopoldo que termina convencido por los sabios razonamientos de Demócrito y un Bush protestante e igualmente ingenuo.

La base legitimadora de Sepúlveda era la exaltación del etnocentrismo al rango de Derecho Natural y su identificación con la Ley Divina o Ley Eterna.

> "... de un solo principio o dogma natural: el imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio" *(*Libro I:53*).*

La Ley Natural, homologada a las leyes cristianas, será la que tiene en todo la misma fuerza, sin depender de apreciaciones circunstanciales. La Ley Natural participa de la Ley Eterna en las criaturas dotadas de razón.

La demanda de preservación del *statu quo*, tan presente en el pensamiento norteamericano, representa una continuidad del pensamiento evangélico y la patrística medieval, negada a aceptar el cambio, la evolución y la diferencia, por considerarlas expresiones del demonio que llevan al hombre a la confusión y al caos.

El Derecho Natural determina la superioridad de quienes desarrollan por su inteligencia, probidad y perfección el señorío sobre quienes carecen de esas cualidades, dividiendo a los hombres en amos y siervos; concediéndoles a los primeros el legítimo derecho de someter por la fuerza a los segundos si rechazaran su imperio.

Así, por Ley Natural la guerra es justa y termina por redundar en beneficio de los sometidos al permitirles incorporarse al mundo civilizado. Bajo esta concepción, que supone un avance en la concepción feudal de la "servidumbre natural", los indígenas americanos podían llegar a superar su imperfección al incorporar los valores cristianos:

> "Hay que obligarles, por tanto, no a que reciban la fe de Cristo, que no puede ser dada contra su voluntad, sino a que obedezcan al poder de los cristianos...".

La guerra era, pues, la manera de obligarlos a entrar al mundo de la fe. Siendo *juste bellis* la guerra contra los indígenas, no había razón alguna para restituirles los bienes arrebatados. El mal que se les infringe es menor en comparación con los beneficios que se derivan de la justa guerra:

> "... todos los males para ellos consisten en que se ven obligados a cambiar de príncipes y no se cambian todos, sino solamente aquellos que parece conveniente; también en que se les priva de gran parte de sus bienes muebles, es decir el oro y la plata, metales que ellos tienen en poca estima, puesto que ellos, que no utilizan moneda de oro ni de plata, reciben en cambio como retribución de los españoles el hierro, el trigo, la cebada, las legumbres y muy variadas clases de árboles frutales y de aceites, caballos, mulas, asnos, ovejas, bueyes, cabras [...] que llevadas desde aquí son muy beneficiosas para sus habitantes" (Apología, 25-2; 26-2: 216).

De acuerdo a las doctrinas bélicas del siglo XVI, las causas que podían justificar el uso de la fuerza eran principalmente tres. La primera de ellas repeler una agresión; la segunda, recobrar lo arrebatado injustamente; y la tercera imponer la pena merecida. Las tres vendrían a actuar como una cascada de acontecimientos. Justificada la agresión por la condición incivilizada y vicios de los pueblos indígenas, y mediante la legítima autoridad ,"... buena intención en quien la promueve y rectitud en su desarrollo" (Libro I:49), tan solo restaba cumplir con el requisito de formalizar una declaratoria de guerra, sin la cual, según Sepúlveda, la guerra resultaría injusta. La proclama de guerra o Requerimiento, generalmente leída a toda prisa y minutos antes entre los gritos y las arengas, frente a un enemigo perplejo, se cumplió durante las primeras décadas de la conquista.

La guerra, nos dice Ginés de Sepúlveda, requiere ser hecha con moderación:

> "... de suerte que a ser posible, no sufran daño los inocentes, no trascienda la desgracia a los embajadores, a los extranjeros, a los clérigos, se respeten las cosas sagradas y no se castigue al enemigo más de lo justo" (Libro I:50).

Este prurito porque el desarrollo de la guerra sea "moderado" constituye un punto crucial en los argumentos modernos sobre la justa guerra y que en breve expondremos.

Para concluir recalquemos, en beneficio de Sepúlveda, que lo animó la innegable convicción del carácter humanista e incuestionables razones ético-religiosas de sus tesis. Razones que en el materialismo del siglo XXI resultan más difíciles de exponer y defender, a menos de sacralizar los valores derivados del lucro, el comercio y la innovación tecnológica, por lo demás, como hemos visto, no muy lejanos a la ética protestante y el espíritu del capitalismo.

Bush: el Imperio como mandato ético

La mayor potencia militar y económica del planeta, herida en sus símbolos más preciados, despertó amenazando al mundo para defender

con pasión patriótica sus valores. El enemigo, un adversario itinerante, ubicuo, que no reconoce fronteras, cruel, artero, que carece de ejército, cuartel general, uniforme y apoyos abiertamente oficiales. Puñados de militantes, comparados con los grandes ejércitos convencionales, pero con la indeclinable voluntad de infringir el mayor daño posible a su enemigo. Ante ese ejército anónimo, el secretario de defensa norteamericano del momento, Donald Rumsfeld, declaró que la guerra podría durar tanto tiempo como la Guerra Fría. La sociedad norteamericana, ganada por un fervor sin precedentes, otorgó poderes extraordinarios al Ejecutivo, fortaleciendo un Estado policial que retrotrae los derechos civiles a la época del macartismo, tal es el carácter de la *Patriot Act* que el Congreso aprobó por unanimidad, confiriéndole al Presidente poderes sin precedentes en la historia republicana de ese país para "utilizar todos los medios necesarios apropiados contra los responsables".

EE. UU. no se sintió en nada responsable por lo sucedido, y en consecuencia toda declaración contraria, hasta el más insignificante cuestionamiento, fue y es considerado como una toma de partido por el bando "enemigo". La célebre declaración del presidente Bush el 20 de septiembre fue clara y determinante:

> "Cada país de cada región del mundo debe a partir de ahora tomar una decisión. O ustedes están con nosotros o ustedes están contra nosotros".

Dicho en términos bíblicos: "*Qui non est mecum contra me est".* Los valores del imperio son incuestionables y el razonamiento de sus líderes irrefutable: EE. UU. era detestado y envidiado, en ese momento, por su enemigo más directo, Al-Qaida, por ser una sociedad demasiado libre, dinámica y próspera.

> "El crimen de América, su verdadero crimen, es justamente ser América. Su crimen consiste en respirar el dinamismo de una cultura liberal en perpetua evolución. El crimen de América es demostrar que las sociedades liberales pueden prosperar mientras que las antiliberales no pueden. Es esto lo que atiza la furia de los movimientos antiliberales".

En un país con un orden político fundado sobre una creencia casi religiosa en su Constitución y una fe ciega en el sistema de valores

representados por su Presidente, los límites entre lo profano y lo sagrado se diluyen. Tal y como ocurre cada vez que se exacerban las virtudes patrias. El ánimo guerrero en defensa de esos valores llevó el debate interno, al punto de hablarse abiertamente de hacer "una revisión de la política nuclear" que permitiera flexibilizar el uso de armamento nuclear táctico contra los países del "eje del mal". La movilización del pueblo norteamericano a favor de la guerra se centró en una santa cruzada entre el "bien y el mal". Una visión tan maniquea, limitada y estrecha como la de Al-Qaida y los demás grupos salafistas y jihadistas, que reduce los conflictos del mundo a una lucha entre el liberalismo económico occidental y todas las fuerzas que se le oponen.

Como acertadamente lo advierte Lazare (2002):

> "La Constitución de los EE. UU., prácticamente inalterada desde 1787, es un documento utópico que reduce la política a algunos principios eternos que, una vez adoptados, transformarán a América en una unión cada vez mas perfecta...".

Con los principios de la Constitución consagrados como dogmas, podemos establecer un paralelismo con los de la Santa Madre Iglesia y la doctrina de Cristo esgrimidos por Sepúlveda como justificación de *juste bellis*. De lo que se deriva que si los valores de la Constitución son justos y eternos, al defenderlos EE. UU. no hace ningún mal y, en consecuencia, los hombres y pueblos que no se adhieren o repudian sus postulados deben ser tomados en compasión o eventualmente reprimidos.

El 31 de enero de 2002, Bush II en tono de pastor luterano dijo:

> "Si vosotros no abrazáis en lo más profundo de vuestros corazones los valores que nos son los más preciados, entonces vosotros estáis en nuestra lista [...] Algunos se preguntarán qué significa esto. Esto significa que haríais bien en hacer limpieza en vuestras casas. ¡Eso quiere decir! ¡Quiere decir que haríais bien en respetar la ley! Quiere decir que haríais bien en no aterrorizar a América y nuestros aliados. O si no la justicia de nuestro país os será aplicada".

En armonía con esta declaratoria de "guerra santa" al islam, la solución al problema del terrorismo estaría en la capacidad de los EE. UU.

y sus aliados (mundo liberal y cristiano) de generar transformaciones en el mundo árabe a través de actuaciones que incluyen acciones militares y de comando, mantenimiento del orden y presiones económicas. En suma, injerencia en la soberanía de otros Estados.

Con esa especie de nuevo "requerimiento" lanzado por el presidente Bush con ardor y convicción religiosa e invocando la Ley Natural que parece asistirlo, convendría repasar lo que en relación a la justa guerra dice uno de sus teóricos contemporáneos más destacados.

Michael Walzer, teórico moderno de la justa guerra

Para Walzer (1999), autor de *Guerres justes et injustes*, lo que hace al terrorismo particularmente maligno y totalmente contrario a los valores occidentales es su propensión a victimar civiles inocentes, a quienes les asiste el derecho de la inmunidad del no combatiente, principio fundamental no solamente de la *juste bellis*, sino de toda política digna. Esta moderación en el desempeño de la guerra, (*juste in bellis)* también reclamada por Sepúlveda, y el derecho positivo al que se ajusta (entendido como el derecho efectivamente aplicable en una sociedad determinada), constituyen los dos pilares de toda guerra justa.

Las diferencias conceptuales entre Walzer y Sepúlveda son menores. Por ejemplo, invocando los principios de la lógica aristotélica, Sepúlveda dice:

> "Dos causas de una guerra por completo opuestas no pueden ser justas, lo mismo que dos enunciados contrarios no pueden ser a la vez verdaderos. Pues suponiendo que en algún caso una guerra fuera justa para ambas pastes, se seguiría que las dos partes opuestas obran a la vez justa e injustamente [...] lo cual es imposible que suceda; es necesario, pues que la causa de una parte sea justa y la causa de la otra injusta..." (Libro II:116).

Walzer, en pleno siglo XXI, se esfuerza en demostrar que si la mayoría de las guerras son justas para uno de los campos involucrados en el combate, hay unas "más justas que otras", sobre todo las de los que se baten en situación de legítima defensa:

> "... en consecuencia ciertos actos de guerra deberían poder igualmente justificarse" (*ibidem*:6-7).

Recordemos las palabras de Sepúlveda:

> "El imperio, pues debe emplearse de tal manera que los bárbaros, en parte por el miedo y la fuerza, en parte por la benevolencia y equidad, se mantengan dentro de los límites del deber, de tal suerte que ni puedan siquiera imaginar sublevarse contra el dominio de los españoles y amenazar su bienestar" (Libro II:132).

Esta sentencia, que obra por igual como mecanismo de dominación por cualquier imperio en cualquier tiempo, deja entrever claramente que el imperio puede ejerce un terror "legítimo" como medida de coerción. Si tomamos en cuenta que los EE. UU. proclaman el derecho a usar la fuerza unilateralmente, a los países amenazados por la acción bélica solo les quedaría conocer el día y la hora del comienzo de los ataques. Si entendemos igualmente por terror la forma extrema del miedo, no hay lugar a dudas de que una buena forma de infundirlo es poder observar en aguas territoriales un portaaviones con un arsenal de destrucción masiva capaz de hacer desaparecer de la faz de la Tierra el país amenazado.

Pero, ¿qué hace, en suma, qué una guerra sea justa? El principio de la legítima defensa es un principio tan ambiguo como inconsistente, puesto que puede ser verdadero para los dos contrarios. En este sentido, añade Walzer, la teoría de la justa guerra debería ayudarnos a establecer distinciones, y no como afirman los pacifistas, que consideran que la teoría ha perdido esa capacidad. La guerra será justa para quien pueda desarrollarla de acuerdo a los principios apuntados anteriormente, que pueda sostenerla de acuerdo a las convenciones del derecho positivo y que además la ejecute "limpiamente" o con la mayor "discriminación", según sus propias palabras. "Discriminar" significa para Walzer que las contiendas afecten únicamente a uniformados, a soldados y no a civiles. Según esta visión victoriana de la guerra entre "soldaditos de plomo", la gigantesca desproporción tecnológica entre las fuerzas armadas estadounidenses comparadas con las de cualquier otro país de la Tierra hace, para quien se le oponga, del conflicto armado un acto suicida, tal y como se pudo observar en la masacre perpetrada por la aplastante

U.S. Air Force sobre las tropas de tierra de Iraq en su retirada luego de la invasión de Kuwait.

Como complemento de toda guerra justa Walzer, como Sepúlveda, invoca principios universales, tales como iniciarla como último recurso y con unos costos no mayores al valor de los objetivos (Walzer 1999:8). Bajo estas premisas Walter analizó la guerra del Golfo, diciendo que la invasión de Kuwait por parte de Iraq, en agosto de 1990, fue un acto criminal por la brutalidad desplegada contra la población civil y la desproporción entre ambos ejércitos.

Independientemente de las cualidades del líder que regía los destinos de Iraq, en los análisis de este "humanista", defensor a ultranza del *statu quo,* en ningún momento se tomaron en cuenta los derechos territoriales que Iraq invocó sobre ese minúsculo país creado por los intereses petroleros occidentales. En ese sentido, el haber acudido al auxilio del agredido reduciendo a chatarra y escombros humeantes todo el parque blindado iraquí y diezmando como a hormigas a su ejército no fue suficiente, los países aliados impusieron un oprobioso embargo económico con catastróficas consecuencias para la población civil, pero, al decir de Walter, humanitario y bien administrado, como deben ser todos los embargos y todas las guerras justas: limitadas y respetuosas de todas las convenciones y reglas internacionales destinadas a eliminar tanto como se pueda el uso de la violencia contra la población civil.

Walzer repite que en toda guerra justa están presentes dos tipos de límites. El primero de ellos concerniente a los fines de la guerra (*juste bellis* de Sepúlveda), los objetivos por los cuales se combate

> "La teoría de la guerra justa tal como la comprendemos generalmente tiende a rescatar el *statu quo*, el estado de cosas anterior antes de la agresión" (*ibidem*:15).

Esta premisa negadora del cambio y de las fuerzas históricas pretende imponer tácitamente como enemigo potencial toda forma de lucha política o movimiento armado de carácter revolucionario o sencillamente opuesto al orden establecido. El segundo límite concierne a la conducción de la guerra (*juste in bellis*); al comportamiento entre las fuerzas armadas en sus acciones cotidianas. Continuando con el caso de la

guerra del Golfo, Walzer dice que los oficiales norteamericanos utilizaban un lenguaje que amalgamaba la jerga tecnológica y la teoría de la guerra justa, es decir, la de atacar exclusivamente objetivos militares, hacer una guerra "limpia" con armas "inteligentes", al parecer criterios claves de la guerra justa y supresores efectivos de toda mala conciencia. Una guerra "higiénica", asépticamente ética, orientada a destruir *targets* estratégicos: industrias, infraestructuras, servicios, con el menor número posible de "daños colaterales". Destruir el país, más no a sus habitantes, para después negociar su reconstrucción. La guerra, concluye "no es un infierno en sí misma sino cuando no se le pone límites" (*ibidem*: 65), y la disponibilidad financiera, junto a la alta tecnología militar, allana el camino.

Para Walzer no hay lugar a equívocos y asimila el terrorismo con la violencia revolucionaria, por lo cual cualquier movimiento social político-armado contra regímenes o sistemas que niegan toda posibilidad de cambio o de expresión política puede ser descalificado y marginado de cualquier marco jurídico internacional, reducido a un común denominador y reprimido sin contemplación, al igual que los países que le brinden su apoyo o protección. Esta preclara visión de Walzer, formulada antes del 11 S, representa uno de los mayores beneficios –aunque no el único– en política internacional que los EE. UU. le sacaron a la nefasta fecha. Negar y demonizar internacionalmente, bajo acuerdos entre países socios del imperio, el derecho a la rebelión y al uso de la violencia como recurso desesperado y único, en muchos casos. De este "logro", EE. UU. ha derivado otro, aún mas peligroso. Cuando Walzer justifica la guerra para sacar del poder a déspotas que tiranizan a sus pueblos, preconiza que las acciones soberanas de los Estados se pueden imputar a individuos particulares, jefes de Estado y miembros de sus gabinetes. Con el apoyo de los países más ricos del planeta se ha creado un aparato jurídico internacional y de intervención orientado a juzgar la eventual responsabilidad de los jefes de Estado como "criminales de guerra", negando la soberanía del Estado-nación para jugar a sus mandatarios.

Concluye Walzer diciendo que el sueño de una guerra, la última contienda, que pondrá fin a todas las guerras no será posible en tanto existan las "fuerzas del mal". Las limitaciones en la guerra, dice, marcan el comienzo de la paz: la *Pax imperial*, o sea, la sumisión total e incondicional al orden, si aceptamos la lógica de sus tesis. Tan solo cabe

esperar que en el futuro ese gigante que con tanto fervor defiende, que ese Leviathan tecnológico se enrede entre los millones de cables con los que pretende atar el mundo. Y así será, para sobresalto de muchos y fatalidad lógica de otros.

EL ISLAM REVOLUCIONARIO

Lo dicho sobre la justa guerra nos conduce forzosamente al conjunto de países con presencia o mayoría islámica, en particular al Medio Oriente: países del Golfo Pérsico, la península arábiga y algunos del Shael en el África subsahariana, donde actúan grupos salafistas jihadistas. El poder omnímodo del imperialismo europeo creó en la región divisiones territoriales y políticas arbitrarias que están en el origen de muchos de los enfrentamientos y tensiones que actualmente viven esas naciones. Sumado a esto habría que añadir el fracaso de las instituciones nacionales para responder a las demandas de la población y las tensiones doctrinarias que les son particulares. Entre ellas, las generadas por los formas de pensar el islam: los *chiitas* y los *sunitas*, que no solo Occidente, sino también los sectores más occidentalizados y laicizados del mundo árabe musulmán, ven como antimodernos. Sin embargo el fundamentalismo salafista puede entenderse también como un proyecto posmoderno y revolucionario. Un repudio a la modernidad occidental y a los gobiernos musulmanes impíos, generalmente prooccidentales, como es el caso del radical Estado islámico o Daech (*Al-Dawla al Islāmĩya*)[279] contra toda forma de vida y hábito occidental. En el contexto histórico moderno de los países de tradición islámica, el fundamentalismo también es posmoderno, al rechazar la modernidad islámica.

La deformación occidental del termino *jihad*, y la que de forma arbitraria y belicista hacen grupos minoritarios como los salafistas para

[279] Grupo *sunnita* sedicioso que en la desolación de las tierras de Siria e Iraq autoproclamó un califato controlado por radicales fieles a Abu Bakú al-Baghdadi, el califa de los musulmanes. Originalmente conocido como "Organización para el monoteísmo y la yihad" (*Ỹama sat al-Tawhid wal-ỹihād*), surgió como una organización combativa próxima a Al Qaeda para hacer frente a la invasión de Iraq. En 2014 Abu Bakr al-Baghdadi rompió con Al Qaeda, decretó la independencia del grupo y se declaró califa con el nombre de Ibrahim.

legitimar acciones violentas, niegan la secular tradición musulmana que permitió espacios de convivialidad con otros credos (Gresh & Ramadan 2000: 112). El islam es percibido por la mayoría del mundo por las exacciones de sus actores más extremos, quienes, igualmente, manejan de manera equivocada el concepto de *jihad*, que poco tiene que ver con guerra santa sino con lucha interior, voluntad, esfuerzo espiritual, resistencia para vencer las fuerzas negativas que residen en cada una de las personas y también resistencia colectiva a la dominación injusta y la opresión (*ibidem*:113).

Varios *sirocos* han atravesado con sus vientos calientes el mundo moderno del islam. El primero, según Ferro (2002:127), marcado por el renacimiento de Egipto y el enfrentamiento de Nasser con el imperialismo por el canal de Suez, que hizo de esa lucha un proyecto político para la unidad árabe. En los años 60, la ideología unitaria alcanzó su mayor desarrollo a través de los polos nasserista y baasista como nacionalismo árabe laico y socialista. Hasta la derrota de 1967 frente al ejército israelí, el nacionalismo árabe mantuvo un ritmo agresivo y dominador enfrentado al mundo tradicional religioso musulmán. A partir de esa fecha se produjo un movimiento contrario, reclamando la unidad de la conciencia religiosa por encima de los regímenes políticos y abandonando todos los proyectos panarabistas de unificación. La causa palestina pasó a ser el principal objetivo (Djaït 1989:190). Nasser, nos recuerda Ferro, era un hombre piadoso y no un agnóstico como Atatür, por lo que su proyecto era integrar la religión a la lucha antibritánica y nacionalista, lo que lo llevó a enfrentarse a las tesis de los Hermanos Musulmanes[280] y a eliminarlos como organización política religiosa (*ibidem*:158).

El deseo de reencontrar la pureza del islam preconizado por los salafistas[281] y los yihadistas no es un fenómeno reciente. Para ellos, la expansión que llegó a tener la palabra del Profeta es la expresión

[280] Políticamente moderados aunque religiosamente ultraconservadores, en su base ideológica original sostenían que el islam no solo es una religión, sino una forma de gobierno. Su objetivo final era llevar los contenidos del Corán y la *Sunna* a todos los aspectos de la vida del país.
[281] Del árabe *as-salafiyya*, proviene del término *salaf*, "predecesor" o "ancestro", que designa a los compañeros del profeta Mahoma y las tres primeras generaciones que le suceden, en particular los cuatro primeros califas.

más evidente de la pureza del credo de los *salaf,* a los que invocan en situaciones de crisis económicas, políticas o sociales o *fitna*[282](división o guerra civil) en el seno del islam para condenar las causa de esas crisis, que no son otras que las innovaciones, la injerencia extranjera o los hábitos foráneos.

Los movimientos salafistas contemporáneos nacieron de las prédicas de Ibn Abdu-l-Wahhab, de Ibn Taymiyah y de Muhammad Abduh exhortando a renovar el estricto cumplimiento de las normas del Corán[283]. Reencontrar el islam "puro y auténtico" frente al declive de los países musulmanes. Los salafistas, que imitan en lo posible todos los aspectos de la cotidianidad del Profeta, terminaron por desmarcarse de la tradición fundada en las escuelas jurídicas y crearon un nuevo islam basado íntegramente en el Corán y el conjunto de *hadiths* (hechos y palabras de Mahoma y sus compañeros). Al insistir en el principio de la unidad divina, condenan como supersticiosas las prácticas populares del islam por ser portadoras de innovaciones o creaciones de la razón humana alejadas del mensaje divino.

La última etapa de esta concepción errada de la *yihad* comenzó en Afganistán con la derrota y retirada de las tropas soviéticas en 1989 por el empuje conjunto de los talibán y de los *muyahidines* de Al Qaida. Al momento de la caída del régimen de Kabul a manos de los talibán, compartían con Al Qaeda la voluntad de ser intérpretes literales de los textos sagrados y el uso de la *yihad* para alcanzar sus objetivos. Muy poco después los *talibanes* formados en la corriente *deobandi*[284] abandonaron a los salafistas *yihadistas* de Al Qaida, cuya formación árabe distaba mucho de la suya y no tenían las mismas motivaciones en política internacional. En la actualidad los yihadistas han transformado las

[282] La *fitna* expresa la idea de un castigo infligido por Dios a los pecadores, contiene un juicio negativo y un reclamo urgente a la *umma* o unidad.

[283] Ibn Abdu-l-Wahhab predicó en el siglo XVIII, inspirándose en Ibn Taymiyah dio origen al llamado *wahhabismo,* la doctrina religiosa oficial en Arabia Saudí.

[284] La facción *deobandi* constituye un movimiento revitalista sunni de origen paquistaní e indio que defiende la aplicación a ultranza de la *shari'ah*. Como movimiento de profundas raíces pastoriles y campesinas, en la ideología deobandi, p. ej., no existe la noción de ciudad virtuosa, sino de comunidad moral constreñida a un conjunto de *fatuas* o pronunciamientos legales que condicionan la vida de cada individuo acorde con la *shari'ah*.

tensiones civiles, la lucha de clase y los reclamos de cambios en guerras civiles entre facciones religiosas, tal y como es el caso recientemente en Siria, Egipto, Iraq, Afganistán o el Líbano, donde las primeras víctimas son los musulmanes. Para la yihad sin fronteras no hay inocentes, como reclama la ética Occidental.

Como una plaga, la lucha de guerrillas por parte de grupos de fundamentación *sunnita* (los *talibán*, *Aqmi*, *Aqpa*, *Al-Shabbaad*, *Boko Haram* y sobre todo *Al-Dawla al-Islāmĩya*, Daech) o *chiita*, sus ataques inadvertidos contra las autoridades árabes y sus cenáculos religiosos se han hecho expresión de la realidad política de todos los países del Cercano Oriente y del Magreb, desde Argelia a Yemen y Bahrein y hasta del centro de África desde oriente a occidente, Malí, Sudán, Somalia, Kenia, o Somalia (cf. Kepel 2001:439)[285].

Por los estados islámicos moderados, claramente baasistas o prooccidentales, toman partido los principales países occidentales de forma un tanto confusa. Los EE. UU. y Francia bombardean a los jihadistas del Daech, pero a la vez le venden armas a Arabia Saudita para fortalecer a las tropas libanesas que luchan contra Hezbola, que combate a favor de Bassar Al Assad. Al mismo tiempo le venden equipos militares a los países sunnitas del Golfo Pérsico que combaten contra los chiitas de Yemen. Para cerrar este paréntesis de aparente desconcierto, EE. UU. está en conversaciones con Irán, Estado islámico chiita, para combatir al Daech sunnita, sostenido por fondos de la península arábiga y recursos propios.

Chiitas y sunitas

No solo el salafismo podría considerarse una teoría revolucionaria posmodernista. En la milenaria pugnacidad entre la minoría chiita (del 10 al 12% del mundo musulmán y, salvo Irán, una religión de

[285] Con la primavera árabe egipcia la revolución sacó del poder a Mubarak para celebrar unas elecciones que ganó Muhammad Morsi, miembro de los Hermanos Musulmanes, quien intentó establecer la *shari'ah* como ley fundamental de Estado, lo que nuevamente despertó la línea dura tradicional del ejército egipcio, que dio un golpe de Estado para volver a reprimirlos.

minorías[286]) y la mayoritaria sunnita, los primeros sostienen puntos de vista revolucionarios que ponen en evidencia la idea equivocada de que existe un solo islam, cuando en realidad el islamismo es múltiple y complejo (Thual 2002:13).

Para Geertz (1998:99) el nudo a partir del cual surgieron las diferencias, por ahora irreconciliables, entre chiitas y sunnitas está en la teoría sobre la legitimidad intrínseca, que según la tradición chiita se remonta a la noción del líder sagrado o *imán*, y en la teoría contractual sunnita sobre la comunidad sagrada o *umma* y la sumisión a la interpretación normada de las doctrinas.

La idea chiita del *imán* (de *imām*, que predica la fe) como la máxima autoridad de una comunidad o nación procede del reconocimiento de la pretensión del yerno de Mahoma, Alí, y de sus descendientes[287] de ser sus verdaderos herederos, lo cual es tajantemente rechazado por los sunnitas.

El hervidero actual en el mundo árabe podría compararse con el vivido por Francia en el siglo XVI entre protestantes y católicos. La guerra de religión existe en la medida en que hay islamistas que se oponen al Daech. Existen islamistas, incluyendo salafistas, que han tomado las armas en contra de ellos, pero en el campo de las ideas el combate se mantiene átono; la razón es que a nivel intelectual no existe una gran

[286] En Siria gobierna Bachar al-Assad, de la minoría *alauita*, rama del chiismo obsesionada por no perder el poder frente a la mayoría sunnita del país y del Líbano, país creado por Francia en 1920 dividiendo el gran territorio otomano de Siria. La guerra de Siria ha exacerbado las tensiones entre los sunnitas, favorables a la rebelión, y los chiitas y minorías cristianas y coptas que apoyan a Bachar al-Assad.

[287] Para entender el fenómeno chiita debemos remontarnos a su formación durante siglo y medio después de la muerte de Mahoma, en la lucha por la sucesión del Profeta como conductor del pueblo musulmán. Ello dio lugar, dentro del mismo chiismo, a fracturas sobre la persona del último imán legítimo. Desde el momento mismo en que los compañeros de Mahoma, los "bien guiados", se atribuyeron sus funciones, comenzaron las disensiones. Alí, sobrino y yerno del Profeta, y sus seguidores se opusieron, reclamando ese derecho. Alí fue asesinado. Hassan, uno de los dos hijos de Alí, murió envenenado por sus enemigos y el otro, Hussein, falleció en la guerra de Kerbala. La muerte de este nieto del Profeta se transformó en un símbolo de la resistencia. El chiismo continúa siendo una religión dividida. Desde el inicio se fragmentó en tres corrientes con destinos divergentes.: el *zeyidismo* que sobrevive en el Yemen, el *chiismo septimaniano*, fraccionado en una serie de pequeños movimiento reagrupados con el término genérico de *ismaelitas*, y el *chiismo duodecimal*, el que existe actualmente en Irán, Líbano e Iraq (Thual 2002).

diferencia entre moderados y extremistas: todos aspiran a establecer el reino del islam.

Las luchas políticas dentro del mundo musulmán estarán siempre condicionadas por la religión, pues Mahoma no solo fue un profeta, lo que sería el caso de Jesucristo, sino también un dirigente político, el líder de un Estado naciente y en plena expansión (*ibidem*:22). El islam no concibe separación alguna entre la sociedad civil y la religiosa porque en la predicación de Mahoma lo civil y lo religioso se confunden; de hecho el antagonismo entre chiitas y sunnitas es fundamentalmente político. Por su visión escatológica y finalismo histórico, el chiismo duodecimal representaría, en términos occidentales, la corriente más revolucionaria del pensamiento mahometano por ciertos parecidos con doctrinas como el marxismo. Como minorías aplastadas por el sunnismo, el chiismo se transformó en la doctrina de los insatisfechos, de los desposeídos y de los excluidos opuestos a la dominación árabe, de los oméyades y después del Imperio otomano. Con el potencial de los excluidos en sus filas y su despertar revolucionario con la creación de la República Islámica de Irán, el poder doctrinario y mesiánico del chiismo se catapultó. ¿Su combate? Liberar a los oprimidos de toda dominación imperialista (*ibidem*:17). La visión del chiismo sobre los fines últimos de la historia humana nos recuerda en cierto modo el materialismo histórico y su vocación universal (no por capricho la internacionalización del chiismo iraní a través del presidente Mahmud Ahmadineyad tuvo una gran aquiescencia entre los gobiernos latinoamericanos de izquierda y en particular en el gobierno de Hugo Chávez Frías).

El chiismo duodecimal, religión nacional iraní (*ibidem*:27), sostiene la pauta revolucionario-mesiánica más clara. El duodécimo imán en línea sucesoria a partir del Profeta fue Mohamed al Mahdi (el Guiado), el único que desapareció sin haber sido asesinado o envenenado. Un misterioso velo lo mantiene en el ocultamiento, una desaparición que para los chiitas encierra la promesa de redención y su futuro regreso para fundar una sociedad islámica perfecta. Una suerte de Mesías que guía a los hombres de forma oculta por la voluntad de *Allāh*.

La historia moderna del enraizamiento del chiismo duodecimal en Irán fue la consecuencia de la Guerra Fría y del manejo externo sobre sus riquezas. Como respuesta se produjo una reconciliación circunstancial

entre el clero chiita, y el Partido Comunista nacido de la industria petrolera (*ibidem*:40). Bajo el régimen prooccidental del sha Reza Pahlevi las injusticias sociales se incrementaron y los religiosos más hostiles, como el *ayatollah* Khomeyni, y una élite intelectual, se exilaron. Parte de esos exilados, formados en Alemania, simpatizaba con las ideas marxistas, que encontraron compatibles con la visión del chiismo para formar una fuerza revolucionaria capaz de transformar el mundo dentro a la espera del imán escondido.

Para el mundo sunnita, el chiismo, envuelto en un conjunto de heterodoxias venidas de la *gnosis* griega ortodoxa y cristiana, ha traicionado el mensaje de Mahoma. Los chiitas piensan que el sunnismo es no solamente un error, sino ilegítimo, puesto que procede de los crímenes cometidos contra los sucesores de Mahoma (*ibidem*:132,133; cf. Djaït 1989; Nouhou 2005).

Los movimientos fundamentalistas que se oponen a cualquier forma de occidentalización cultural y a su lógica económica expresan en sano razonamiento un rechazo a la modernidad en todos sus aspectos. Para algunos ese islam se manifiesta como si estuviera todavía en una fase misionera. El comportamiento de los fieles aparece marcado por la angustia del comienzo y el entusiasmo de los pioneros. En el Daech y en Boko Haram, ejemplos de movimientos extremos, el ejercicio desmedido de violencia contra todo lo que sea Occidente o contra expresiones culturales antiguas radica en una masa en fusión donde el deseo es obedecer y destruir. El Daech, desplegando un fanatismo extremo que supone la aniquilación de quien no sea capaz de recitar el Corán de memoria, de periodistas o funcionarios y hasta de grupos religiosos distintos, o contra otras minorías de creyentes asociadas a los "arrogantes cristianos" o los "cruzados judíos". Este comportamiento extremo marca una diferencia con la guerra de religión. Es la violencia indiscriminada no únicamente contra los chiitas, sino contra todos aquellos que aun siendo sunnitas, sean "malos" creyentes, o no practiquen la *shari'ah* y la abierta hostilidad contra los demás credos religiosos.

Se ha aducido que la mayor parte de la violencia cometida a nombre del islam está siendo menos motivada por la fe que por la pobreza y la desesperanza de importantes sectores de su población.

En el Daech las formas de organización y control social se han inspirado mucho en los métodos utilizados por los chiitas de Hezbola en el Líbano y consagran importantes recursos humanos y financieros al mantenimiento de los servicios esenciales como la electricidad, al agua corriente y la evacuación de aguas servidas. Se podría decir que Daech es el grupo terrorista más peligrosos del mundo, puesto que ha unido la capacidad combativa de Al Qaeda con las de gestión de Hezbola. Sus dirigentes, empeñados en mantener un "Estado", comprenden la importancia de hacerlo con una administración eficiente.

Daech, movimiento sunnita, apertrechado con parte del arsenal del ejército iraquí, con la ayuda encubierta de fundaciones de países del Golfo y recursos propios, cuenta con financiación abundante que le ha permitido inundar las redes sociales europeas de mensajes para el reclutamiento de nuevos adeptos. Las prisiones y sinagogas de esos países occidentales se han transformado en una buena fuente de aprovisionamiento de gente joven de ambos sexos de diferentes segmentos sociales, con preeminencia de jóvenes de ascendencia magrebí, estudiantes, desempleados y delincuentes de delitos menores de zonas marginadas, por lo cual Europa se ha transformado en un exportador de jihadistas. Se estima que al menos 4.000 individuos de origen británico habrían estado en Afganistán para recibir entrenamiento o para combatir. Cálculos recientes hablan de que 2.500 jihadistas europeos partieron a Siria e Irak, entre ellos aproximadamente 1.000 franceses.

EL ISLAM FRENTE AL MUNDO Y EUROPA: UN CONTENCIOSO SIN RESOLVER

El enfrentamiento entre Europa y el mundo islámico es histórico y cultural, y con los EE. UU. reviste, además, el carácter religioso de la defensa de textos fundacionales sagrados: el Corán *vs* la Constitución más el Nuevo Testamento, tenidos como documentos incuestionables e inmodificables.

El califato del Daech y Boko Haram[288], entre otros grupos salafistas, han abierto una nueva fractura entre Occidente y el islam y recrudecido

[288] Después del inicio de la insurrección en 2009, Boko Haram, en la provincia de Borno, epicentro de la secta en el noreste de Nigeria, ha provocado ya la huída de 350.000 habitantes

la islamofobia en Europa, que está extremadamente presente en el grupo alemán Pegida[289].

En el curso de estos tres últimos años en Siria, Iraq y Egipto ha habido más violencia confesional que en los últimos cien años precedentes. La afirmación de que "el islam es la solución" comienza a aparecer claramente como una ilusión.

Sin que nos anime un arabismo al estilo de Roger Garaudy, Juan Goytisolo o Paul Bowles, creemos que el contencioso del Occidente cristiano con el mundo árabe y musulmán esta siendo tergiversado y viciado por lo mediático, que en poco ayuda a superar el desconocimiento mutuo de ambos mundos. La forma como unos y otros abordan los temas más controversiales constituye una patina de tolerancia sobre dogmas doctrinarios que continúan teniendo un peso enorme en la conformación de actitudes excluyente, de prejuicios y estereotipos.

Djaït (1990) sugiere que para comenzar a comprender el contencioso islam-Europa hay que recordar las palabras de Goytisolo en el prólogo a su obra (*ibidem*:13): el nacimiento de Europa se realizó por mediación del islam, primero como repliegue defensivo, y después como expansión conquistadora. Cuando Europa vivía una etapa tribal, pastoril, frágil y desagregada, llegó de Oriente un sujeto histórico pujante que se adueño del escenario mundial por cerca de un milenio: el islam, imperio y después civilización (*ibidem*:159), que debe su significado universal a su condición de religión política.

Su actual anquilosamiento en todos los órdenes, es consecuencia de su juventud, de su éxito portentoso y de su adelanto en el tiempo. Inspirado por la idea de perfección, el islam bloqueó todo proceso de cambio (*ibidem*). El islam representa una rama del helenismo que ignoró la importancia del *yo* como soporte de los valores civilizatorios y continuó desarrollándose de manera cada vez más asiatizada (*ibidem*:93).

Para Levi-Strauss (1988:433-437) el islam está hecho de exclusiones: la de la mujer de la comunidad de los hombres, o la del infiel de la

---

que están actualmente refugiados en Camerún, Chad y Níger, mientras que ha producido el desplazamiento a otras partes del país de 470.000 nigerianos, según la Agencia de Naciones Unidas para refugiados (UNHCR).

[289] Acrónimo de "Europeos Patrióticos contra la Islamización de Occidente" en alemán.

comunidad de los fieles. Levi-Strauss da en la clave al abordar tangencialmente el tema real que más aversiones produce en la sensibilidad del occidental y en la cual fundamenta su antiislamismo: la *chari'ah*, la vía o senda del Corán reflejada en las normas, jurisprudencia y derecho consuetudinario musulmán (cf. Nouhou 2005). Una religión militar que le confiere esa rudeza a las virtudes viriles asociadas al alma árabe. Todas, como el orgullo o el heroísmo, serían maneras de compensar el sentimiento de inferioridad ante el *otro*, el gran punto débil de la personalidad musulmana. "Gran religión que se basa menos en la evidencia de una revelación que en la impotencia por establecer relaciones con el mundo exterior". Frente a estas consideraciones de Levi-Strauss, Djaït (1990:105) responde que el totalitarismo y la exclusión derivan de la condición de ser la última religión de salvación que pretende explicar, admitir y superar todas las revelaciones anteriores. Mientras que la conciencia cristiana primitiva se vio socavada por el espíritu moderno, el islam continúa unido a una visión del *yo* que no reconoce su totalidad, sino solamente su condición de creyente.

> "Hasta una época muy reciente el islam religioso solo reconocía la plenitud humana a sus adeptos pero les privaba de todo derecho a la libertad espiritual y autonomía de conciencia (se entra al islam pero no se sale) por el contrario negaba la humanidad al *otro* aunque admitía en él la libertad. En resumen intolerancia y exclusión, lejos de ser sinónimos, se oponen. La intolerancia es interna, el adepto es reconocido como ser pleno pero no libre. La exclusión es externa, va dirigida al *otro* que es negado pero cuya libertad se admite" (*ibidem*).

Esta sería la razón, según Djaït, que hace que la impresión de Levi-Strauss sea acertada, pero su explicación errónea. El espíritu de tolerancia que durante su dominación imperial sostuvo el islam con los *otros* credos potencialmente "peligrosos" los llevó a cerrarse en sí mismos, a diferencia de Europa que mantenía una homogeneidad impuesta por sucesivas depuraciones y represiones, rupturas y reformas. El islam aún espera por su reforma. Por último, Europa ha rechazado siempre la idea de mestizaje, mientras que el islam, desde su gran expansión en el siglo VII, la habría asumido en su coexistencia con el *otro* y en la aceptación

de sus costumbres, leyes y creencias (*ibidem*:15). No obstante, desde el momento en que ambos credos aspiraron a la universalidad, la exclusión se hizo inevitable. El cristianismo, con seis siglos más de antigüedad, se ha reformado profundamente, mientras que en el islam el impulso revolucionario animado por la idea de la perfección se niega a cualquier cambio o reforma profunda (*ibidem*:106). A pesar de los enormes logros científicos que legó a la bárbara Europa, el islam relegó su interés hacia lo trascendente, desdeñando el mundo natural e histórico. Por el contrario, la Europa occidental que surgió de lo inorgánico alcanzó su extraordinaria riqueza cultural y material a consecuencia de una dialéctica llevada al extremo: del feudalismo en la Edad Media, surgió el Estado nacional, de allí la democracia, y de la opresión de la Iglesia la libertad de conciencia (*ibidem*:121).

La visión prejuiciada del islam construida en el Medioevo fue la más arraigada en la memoria colectiva del europeo. No obstante, una minúscula parte de la sociedad tuvo una apreciación diferente, por ello se impone distinguir una visión popular imaginaria y otra escolástica racional (*ibidem*:34). La primera, marcada por las Cruzadas y la literatura popular como el Cantar de Roldán, presentaba al Profeta como un mago depravado y a los sarracenos o habitantes del desierto como paganos e idólatras. La segunda, la visión escolástica, erudita y restringida a los cenáculos cultos, como Cluny, centró sus estudios y reflexiones en la experiencia islámico-cristiana en España, en el estudio concienzudo del Corán y en el reconocimiento de ciertas cualidades del carácter musulmán como la hospitalidad, la caridad, la resignación, la tolerancia, el fanatismo, la nobleza y el orgullo. Estas visiones forjadas en el siglo XII permanecieron inalteradas hasta el XVIII. El islam frenó la expansión cristiana a Oriente y ello alimentó la animosidad. En el Renacimiento, Reforma, Ilustración y Modernidad imperial, la mirada del islam pasó por miles de matices, pero continúa con un trasfondo constante de rechazo y desconfianza, de la misma manera que el islam rechaza a Occidente aunque cualquier programa político orientado a modernizarse lo lleve a re-interpretarse desde el punto de vista occidental (*ibidem*:200).

DE VUELTA AL ORIGEN: LAS TIERRAS SAGRADAS. JUDEA Y PALESTINA. UN NUDO GORDIANO SAGRADO

Según Gresh & Ramadam (2000:69), ante al conflicto judeopalestino se impone asumir una posición sin ambages. El Estado que se instaló en 1948 en Palestina, afirman, fue el resultado de una empresa colonial y representa una profunda injusticia de principios y de hechos. Una polémica con más de 60 años manipulada por poderosos intereses, empeñada en soslayar el origen del problema y atizar el conflicto. Los judíos han hecho de las palabras "antisemita" y "*Shoah*" un manejo político similar al que el marxismo hizo con los términos "fascista" y "revolución".

Said (1990:48) afirma que existen tres factores que hacen que cualquier percepción sobre los árabes y el islam se transforme en un tema altamente politizado e incómodo. Esos factores son: la ideología implícita en el orientalismo; la falta de una predisposición cultural que permita una discusión desapasionada sobre ellos, y por último las luchas de los árabes contra el Estado sionista israelí. Este último, a pesar de su insignificancia geográfica, el de mayor repercusión política internacional y epicentro de tensiones entre el mundo musulmán y Occidente. Un contencioso aparente sin solución a menos de desacralizar el problema, lo que de ninguna manera aceptaría el Estado judío.

El sionismo, el movimiento político ideado por Theodor Herzl ([1895] 2004), nació en la segunda mitad del XIX y se inscribe dentro de los movimientos nacionalistas modernos. Fue una respuesta a las expresiones de judeofobia de ese momento. Por un lado los pogromos rusos entre 1881 y 1884, luego del asesinato del Zar Alexander II, y del otro la ola antisemita provocada en Francia en 1890 por el asunto Dreyfus (Gresh 2001:70).

A raíz de la *Shoah* y como consecuencia de la mala conciencia que generó el holocausto en Inglaterra y Francia, el sionismo, como movimiento de reagrupación de la diáspora judía en un país propio, cobró un empuje definitivo y adquirió el carácter colonialista que todavía lo caracteriza. Theodor Herzl, en carta a Cecil Rhodes, conquistador británico de África del Sur, dijo: "mi programa es un programa colonial". En 1920 Chaïm Weizmann, presidente de la organización sionista y futuro primer ministro de Israel, escribió:

> "… de un lado se desarrollan las fuerzas de la destrucción, las fuerzas del desierto, del otro las fuerzas de la civilización y de la construcción. Es la vieja guerra del desierto contra la civilización" (*ibidem*:48).

Ni Herzl ni Weizmann eran *sabras*[290], sino centroeuropeos, y sus raíces étnicas estaban muy distantes del semitismo hebraico. Los sionistas son occidentales que hablan a los occidentales (*ibidem*:80) y que según Gresh instauran un movimiento colonizador respecto a las poblaciones autóctonas. La creación del Estado de Israel ha venido a alimentar el fantasma de las Cruzadas y el deber de la *jihad* (Martínez-Gros & Valensi 2013:136).

Ante la presión migratoria sionista y los atentados terroristas contra instalaciones inglesas, el Gobierno británico al frente del protectorado propuso una división tripartita de Palestina rechazada tanto por árabes como judíos, por lo que en febrero de 1947 decidió trasladar el problema a las Naciones Unidas (Johnson 2008:768). Las acciones subversivas continuaron y los británicos decidieron retirarse rápidamente, dejando que árabes y judíos se arreglaran entre ellos. En ese momento los sionistas se vieron beneficiados por la suerte o si se prefiere por la divina providencia. Primero fue la muerte del antisionista Roosevelt y segundo la proclamación de Harry Truman, comprometido con el sionismo y quien para garantizarse el voto judío impulsó la creación de un Estado judío en mayo 1947 (*ibidem*:769). La ONU propuso por mayoría, un plan de partición territorial entre un Estado árabe y otro judío más una zona internacional en Jerusalén. El 19 noviembre de 1947, gracias al apoyo de Truman, la Asamblea General de la ONU aprobó la propuesta por 33 votos a favor, 13 en contra y 10 abstenciones (*ibidem*:771). Cuando Israel declaró su independencia el 14 de mayo de 1948, Stalin ya le había concedió *de jure* su reconocimiento y Truman lo hizo *de facto* inmediatamente. En las tierras sagradas de los tres mayores credos monoteístas del planeta nació una nación que se otorgó el beneficio sagrado de ser la única con derechos territoriales consagrados por el pacto divino entre Dios y el pueblo judío, y así como una esposa no tiene dos maridos, una tierra no

[290] Designa a las poblaciones judías nacidas antes de 1948 en tierras palestinas.

puede tener dos naciones soberanas que la posean (*ibidem*:855). Pequeño *impasse*, si lo comparamos con otras áreas conflictivas del planeta, pero enorme por sus repercusiones y por estar enclavado en la bisagra de los más acendrados atavismos de Occidente y Oriente.

Para Arendt ([1951] 2008:15) en ningún lugar ni época tras la destrucción del templo poseyeron los judíos su propio territorio y su propio Estado. Para su existencia física siempre dependieron de autoridades no judías. Poniéndolo en palabras de Martínez-Gros & Valensi (2013:147), asistimos a una forma contemporánea de colonización sin metrópoli ni retorno posible; inspirada en una ideología nacionalista y religiosa importada de Europa y por una mayoría europea. Por el lado palestino, vemos un movimiento nacional forzado a reconocer la existencia de un Estado colonial en sus mismas tierras, dotado de todos los recursos modernos, protegido por los EE. UU. y con un poderío militar regional inigualable. Un movimiento reivindicativo sin ninguna retribución; con su plenitud nacional ahogada y truncada por la imposición de una fragmentación territorial, desmembrada por un exilio masivo[291], y enfrentada en luchas fraticidas animadas por la desesperación y la dominación total del Estado hebreo. Sin embargo, la causa palestina se ha transformado en consigna reunificadora del mundo árabe y musulmán. El sentimiento identitario palestino nació con el desmembramiento del Imperio otomano y se arraigó durante el período del mandato inglés. No obstante, Inglaterra nunca contempló, como sí lo hizo con los sionistas, una declaración como la Balfour de 1917, que les prometía un territorio para su futura nación. Los derechos políticos de los palestinos jamás figuraron dentro de los planes del mandato inglés.

Una de las lecciones que podemos derivar del conflicto judeopalestino es que el espantoso drama vivido por el pueblo hebreo durante el nazismo no le confiere una altura ética particular ni mucho menos legitima la violencia y la opresión hacia el *otro* palestino.

En una alocución de 1957 David Ben Gourion dijo: "La condición de nuestra existencia reposa sobre nuestro valor moral, si a los ojos del

[291] La primera guerra judeopalestina de 1947 a 1949 transformó en refugiados a entre 700.000 y 800.000 palestinos sin derecho a regresar a su patria.

pueblo y del mundo, perdemos el derecho moral a nuestra existencia, Israel no podrá sobrevivir"[292].

Los israelitas hablan de la *Shoah*, los palestinos de la *Nakba*, ambos términos traducidos por "catástrofe". El estancamiento del conflicto palestino emponzoña todos los esfuerzos internacionales por un encuentro entre el mundo musulmán y el mundo judío.

El pueblo judío: ¿cenicienta de la historia o manzana de la discordia?

Unas pocas páginas más para concluir dejando en el aire algunas ideas sobre la relación dialéctica *identidad-alteridad* ejemplificada en la historia del pueblo judío. Una sucinta retrospectiva sobre ese fascinante pueblo errante podría llevarnos a concluir que su papel en la historia, entre mitos y fábulas, ha sido el de la hacendosa fregona de sangre noble, ignorada y maltratada por la voluntad despótica y la envidia de los *otros* hasta hacerla el "chivo expiatorio" necesario para expurgar culpas, dirimir pecados o canalizar frustraciones.

Ese judío imaginario, (como podría ser el musulmán imaginario) se transforma en un problema. Al atribuirles la condición de problema eterno, la *alteridad* judía cobra un papel predeterminado y en consecuencia la situamos al margen de una supuesta *alteridad* "normal". Nada más equivocado. En la historia, el judío, al igual que el musulmán o el cristiano, no es "el problema" o la víctima sino parte de un problema y, en consecuencia, como los demás involucrados, mártir y verdugo. En el caso antes comentado del conflicto israelí-palestino ver victimarios y víctimas impide comprender los errores de unos y otros, los desatinos jurídicos, los antecedentes históricos y la responsabilidad imperialista implicados en el brete entre esas dos identidades.

Ninguna *otredad* y su negación total han estado tan cerca de la historia de Occidente como el antisemitismo, al punto de aparecer como episodios oscuros en medio de los enormes adelantos aportados por el

[292] Cita en Pierre Rousselin 2014. *Les democracias en danger*. First Editions.

judaísmo a la humanidad. Para Johnson (2008:753) el antisemitismo representa una especie de impulso proteico que nos afecta a todos, un impulso que asume nuevas formas cuando se agotan las anteriores. Para Arendt ([1951] 2008:14) la historia del odio hacia los judíos es parte de la larga e intrincada historia de las relaciones entre judíos y gentiles bajo las condiciones de las diásporas. Una especie de negación, particularmente de católicos y protestantes, a lo largo de muchos siglos, hasta culminar en el hitlerismo (Johnson 2008:759). Ningún pueblo con excepción del árabe musulmán supo mantener con ellos y a lo largo de siglos relaciones de tolerancia, armonía y convivencia. Hasta la emergencia del Estado de Israel y la aparición del colono judío centroeuropeo, los países del Magreb y algunos del Medio Oriente como Siria y Egipto aceptaban en su seno la presencia judía.

La supuesta superioridad de la religión judía, basada, según numerosos historiadores judíos, en la creencia de la igualdad humana y la tolerancia, es, dice Arendt ([1951] 2008:15), un autoengaño, primero porque creen que esa es la razón que los condena a sufrir las persecuciones cristianas y segundo por juzgar que la condición de victimados ratifica el mito divino del pueblo elegido. Sin duda la identidad del judaísmo tiene un fuerte arraigo en la victimización y la necesidad de alimentarla constantemente. Una conciencia que trasciende lo religioso, cimentada en una historia de persecuciones que actúa como factor unificador por encima de cualquier diferencia ideológica e incluso por encima de la voluntad individual. Todo lo hecho por un judío, aunque reniegue de su condición, será visto como el acto de un judío renegado (cf. Milmaniene 2002) y en todo caso como expresión de su excepcionalidad.

Se afirma que el secreto de la sobrevivencia del judaísmo está, en parte, en la relación mencionada entre memoria e identidad colectiva. Los textos sagrados judíos están plagados de apelaciones al recuerdo que se imponen como un imperativo en la construcción de una remembranza histórica colectiva. La historia del pueblo judío es la historia de un pueblo sin país, sin una lengua unificada y sin un gobierno. La historia política del pueblo judío ha dependido, más que la historia de otras naciones, de factores imprevistos y accidentales, de forma tal que los judíos vagaron de una a otra realidad (Arendt [1951] 2008:52).

A fines de la Edad Media el prestamista judío había perdido su antigua importancia y, expulsado de las ciudades y principales mercados, se vio empujado a las zonas rurales, cambiando pago por protección. Su vinculación y ascenso con las nueva Naciones-estado fue lenta y producto de la necesidad que los gobernantes tuvieron de sus servicios. Bajo la tutela de monarcas absolutos los judíos salieron de su oscuridad y algunos adquirieron posiciones brillantes e influyentes en los medios palaciegos como financistas de obras estatales, prestamistas para garantizar el matalotaje de los ejércitos mercenarios, o como intermediarios en transacciones financieras (*ibidem*:61). Este fue el único tipo de relación que existió entre los grupos privilegiados judíos y la sociedad de gentiles. La gran mayoría de los judíos continuó viviendo en condiciones de penuria poco menos que medievales. En esa relación estrictamente comercial y financiera no se esperaba de los judíos otras implicaciones ni adhesiones a ninguna causa nacional, lo que les confirió su importancia y utilidad internacional. De todo ese largo período en que los grupos de judíos banqueros y comerciantes pudientes fungieron como prestamistas, les quedó el regusto por los títulos nobiliarios, dando inicio a un antisemitismo liberal que agrupaba a los judíos, nada más lejos de la realidad, como una clase aparte y adinerada[293], con fuertes alianzas financieras con la nobleza y haciendo frente común contra la naciente burguesía (*ibidem*:67).

Los enciclopedistas de la Ilustración francesa, mentores de la revolución, los vieron como vestigios de edades oscurantistas y los despreciaron como agentes financieros de la aristocracia. Durante y después de la Revolución francesa, el clero francés y los mismos aristócratas se sumaron al sentimiento general antijudío y acusaron al gobierno revolucionario de haber vendido las propiedades eclesiásticas para saldar deudas con ellos (*ibidem*:95).

Con la aparición de los imperialismos, los judíos perdieron su posición exclusiva y su "neutralidad" se hizo objeto de recelo. Su posición en el mundo de las finanzas y de la industria en beneficio de la ideología

[293] La arrogancia de clase judía fue un producto de las vinculaciones financieras internacionales que terminaron por hacer de un centenar de familias una auténtica casta que parecía dominar el mundo, haciendo extensivo los prejuicios al resto de la judería mundial.

imperialista los puso en situación comprometida. El judaísmo rabínico se complementó con la ética capitalista del protestantismo calvinista. Vinculados con el poder financiero y el alto gobierno, no fueron capaces de medir las consecuencias políticas ni los peligros del antisemitismo que estaban generando en el pueblo. Muchos banqueros judíos quedaron estereotipados por ciertos rasgos físicos que pasaron a formar parte de la propaganda política de izquierda contra el capital bancario, si bien esta introdujo la distinción entre la judería como grupo y el camarada judío individualizado (*ibidem*:82).

En el "problema judío" subyace el reproche a la ambigüedad de su fidelidad territorial o, si se quiere, su doble identidad nacional y la consiguiente contradicción de intereses. Recordemos la réplica a las ideas de Bruno Bauer formulada por Marx (1843), sintetizando la identidad exógena del judío en el pensamiento liberal cristiano, representado por Bauer, y la endógena por Marx en tanto judío.

Bauer les reprochaba a los judíos su exigencia egoísta de emancipación política sin colaborar, como alemanes que eran, con la emancipación política de Alemania. Naciendo así un poderoso razonamiento antisemita: ¿por qué han de interesarse los alemanes en la liberación del judío si el judío no se interesa en la liberación del alemán? Cuando el judío pide que se le emancipe del Estado cristiano (Alemania) se le exige al Estado que abandone su prejuicio religioso, ahora bien, argumenta Bauer, ¿acaso él, el judío, abandona su prejuicio religioso? Para Marx el planteamiento de Bauer sobre los judíos se puede resolver solo si se resuelve la antítesis religiosa entre judíos y cristianos, haciendo que unos y otros reconozcan que sus respectivas religiones no son otra cosa que diferentes etapas en el desarrollo del espíritu humano y que judíos y cristianos no son otra cosa que ciudadanos.

> "La emancipación política del judío, del cristiano y del hombre religioso en general es la emancipación del Estado del judaísmo, del cristianismo y en general de la religión" (Marx *ibidem*).

Una demanda de laicidad que reclama desterrar la religión del derecho público y pasarla al privado, demanda, por demás, hecha por diferentes autores ingleses y franceses de la Ilustración. En cualquier caso,

dejó dicho Marx, el judío ha logrado su mayor relevancia como expresión de poder en el orden capitalista, y su razonamiento lo lleva a una visión endógena y crítica del judío. La nacionalidad del judío es la nacionalidad del mercado y del hombre de dinero en general. Su fundamento es el interés egoísta y su dios secular el dinero. Así, pues, razonaba Marx. Si superamos el judaísmo práctico, es decir, la usura, autoemancipamos la sociedad y emancipamos a la humanidad del judaísmo, aunque el cristianismo, nacido del judaísmo, ha vuelto a disolverse en él:

> "El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante, el judío es por tanto el cristiano práctico, y el cristiano práctico se ha vuelto el nuevo judío".

Esta relación segregación-integración; inclusión-exclusión funciona como una constante de la identidad y en la memoria colectiva judía. Las revoluciones del siglo XX pusieron a ese pueblo en el centro de casi todas las tormentas occidentales y encendieron otras con el mundo musulmán. Como resultado directo y claro del antisemitismo del siglo XX, surgió el sionismo, que al menos en su forma ideológica occidental, dice Arendt ([1951] 2008:18), representó una suerte de contraideología.

La Primera Guerra Mundial posibilitó el Estado sionista. La Segunda Guerra Mundial lo convirtió en algo esencial (Johnson 2008:760-61). Los judíos, acosados por fuera y debilitados en sus valores por la secularización y asimilación a los Estados-nación, llegaron a considerar el antisemitismo como una excelente manera de preservar la unidad de su pueblo y de allí la pretendida asunción de que el antisemitismo sería una garantía de la vida eterna del pueblo judío. Una parodia secularizada, dice Arendt ([1951] 2008: 52), de la fe en su condición de pueblo elegido. La hostilidad los fortalece y los hace tan monolíticos como vulnerables a sucesivos ataques y exclusiones. En los procesos de construcción de la memoria colectiva a partir de acontecimientos traumáticos como la *Shoah* judía o la *Nakba* palestina se corre el peligro de elevar el dolor propio a una categoría sacramental y por ende ahistórica, y el mejor ejemplo de ello es la llamada "industria del holocausto" montada por el Estado hebreo.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, J. de. [1590] 1987. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de José Alcina Franch. Madrid: Editorial Historia 16. Colección Crónica de América 16.

ACOSTA, V. 1993. *Viajeros y maravillas*. 3 tomos. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

AFFAYA, N.E. 2013. *Occidente en el pensamiento árabe moderno*. Colección Dossier-Daftar ISSN: 1135-6448. www.hojaderuta.org/imágenes/occidente.pdf. (Consultado en julio 2013).

ALARCÓN, L. & I. GÓMEZ. 2005. Sociología y alteridad. Un conocer por relación. *A Parte Rei* 42. http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/. (Consultado en marzo 2007).

ALBALADEJO VIVERO, M. 2003. Elementos utópicos en la India descrita por Onesícrito. *POLIS Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica* 15: 7-33. Universidad de Alcalá.

ALCINA FRANCH, J. 1969. Origen trasatlántico de la cultura indígena de América. *Revista Española de Antropología Americana* 4: 9-64.

_____ 1987. *Bartolomé de las Casas*. Madrid: Editorial Historia 16/ Quórum. Serie Protagonistas de América.

_____ 1989. *Akhenaton, faraón de Egipto*. Madrid: EDAF.

ALEJOS GARCÍA, J.O. 2004. Identidad maya y globalización. *Estudios de Cultura Maya* 27: 57-71. www.iif/unam.mx/html-docs/cult-maya/27/alejos2.pdf.

ALEXANDROWICH, C.H. 1965-1966. Kautilyan principles and the law of nations. *British Yearbook of International Law* 41: 301-320.

ALFONSO X el SABIO. 1982. *La historia novelada de Alejandro Magno*. Edición conjunta con el original latino de la Historia de Preliis. Editado por T. González Rolán & P. Saquero Suárez-Somonte. Madrid: Universidad Complutense.

ALTHUSSER, L. s.f. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Ediciones Los Comuneros.

ALTHUSSER, L. 1988. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión. Reproducción electrónica Nombre Falso. Comunicación y sociología de la cultura.

AMIANO, M. 2010. *Historia.* Obras completas. 3 volúmenes. Madrid: Editorial Gredos.

AMODIO, E. 1993. *Formas de alteridad.* Quito, Ecuador: Tierra Incógnita.

ANGLERIA, P.M. de. [1530] 1987. *Décadas del Nuevo Mundo*. Introducción de Ramón Alba. Madrid: Ediciones Polifemo.

APPADURAI, A. 2007. *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*. Paris: Éditions Payot & Rivages.

ARENDT, H. [1951] 2008. *Los orígenes del totalitarismo*. Santafé de Bogotá: Taurus.

ASCENCIO, M. 2012. *De que vuelan, vuelan*. Caracas: Editorial Alfa. Colección Trópicos.

ASSMANN, J. 1997. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

AUGÉ, M. 1990. *Genie du paganisme*. Paris: Gallimard.

_____ 1994a. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Flammarion.

_____ 1994b. *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. Paris: Librairie Arthème Fayard.

_____ 1996. *El sentido de los otros, actualidad de la antropología.* Barcelona, España, España: Paidós.

_____ 2008. *Génie du paganismo*. Paris: Gallimard.

BACHELARD, G. 1973. *Epistemología*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

_____ 1974. *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

BAUDRILLARD, J. 1991. *La transparencia del mal.* Barcelona, España: Anagrama.

BELLOW, S. 2009. *El legado de Humboldt*. Madrid: Galaxia Gutenberg.

BÈNOT, Y. 2003. La décolonisation de l'Afrique française (1943-1962). En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 689-741. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

BENZONI, G. [1565] 1967. *La historia del Nuevo Mundo*. Introducción y notas de Carlos Ricaditi di Primeglio. Lima: Universidad de San Marcos.

BENZONI, G. [1565] 1989. *Historia del Nuevo Mundo*. Introducción y notas de Manuel Carrera Díaz. Madrid: Alianza Editorial/Quinto Centenario.

BERGSON, H. [1896] 2012. *Matière et mémoire*. Editions La Bibliotheque Digitale.

BERNAND, C. 2003. Impérialismes ibériques. En *Le livre noir du colonialisme*, pp.179-236. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

BERNAND, C. & S. GRUZINSKI. 1988. *De L'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil.

BERNHEIMER, R. 1952. *Wild Men in the Middle Ages*. Cambridge Mass.

BERREMAN, G. 1968. Is anthropology alive? Social Responsability in Social Anthropology. *Current Anthropology* 9 (5): 391-396.

_____ 1973. The social responsability of the anthropologist. En *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues*, pp. 8-10.Editado por Thomas Weavered. Londres: Scott Foresman and Company.

BERZIN, A. 2009. Guerras santas en el budismo y el islam: El mito de Shambala. *Religiones* 9: 58.

BITTERLI, V. 1982. *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar*. México: Fondo de Cultura Económica.

BOLÍVAR, S. 1993. *Simón Bolívar fundamental*. Tomo I. Germán Carrera Damas (compilador). Caracas: Monte Ávila Editores.

BORGES, J.L. 1979. *Qu'est-ce que le bouddhisme?* Paris: Idées/Gallimard.

BORSANI, M.E. 2010. Razón y conquista: reflexiones decoloniales en torno a pasados límites. *Actas IV Jornadas Historia de la Patagonia*: Universidad Nacional de Pampa. Formato digital. ponencias.4jhp@yahoo.com.ar.

BROCHEUX, P. 2003. Le colonialisme français en Indochine (1858-1947). En *Le livre noir du colonialisme*, pp.467-496. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

BRODSKY, P. s.f. *Discurso y decurso. Reflexiones sobre la memoria histórica y la identidad en el judaísmo post-shoá*. webspace.webring.com/people/pp/palabro/09.htm. (Consultado en febrero 2012).

BRUNSCHWIG, H. 2009. *Le partege de l'Afrique noire.* France: Champs histoire, Flammarion.

BUFFON, G.L. [1749-1788] 1820-1832. *Histoire naturelle, générale et particulière*. Obras completas. Compiladas y completadas por M.F.

Cuvier. Vol. 12 *Varietes dans l´spèce humaine*. Paris: Chez F. D. Pillot, editeur.

BUNGE, M. 1975. *Teoría y realidad.* Barcelona, España: Editorial Ariel.

CALLONI, S. 2006. *Operación Cóndor: pacto criminal*. La Habana: Ciencias Sociales.

CARDIM, F. [1584] 1939. *Tratados da Terra e gente do Brasil*. Introduçoe e notas de Baptista Caetano, Capistrano da Abreu y Rodolfo García. Brasil: Companhia Editora Nacional.

CASTELLANOS, J. de. [1589] 1944. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Tomo IV. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

CASTELLOTE, A.; Ch. CAUJOLLE & C. PRIETO. 2009. *Etiopía*. Madrid: Lunwerg.

CASTRO MORALES, B. 1997. El México salvaje y la alteridad en tres cuentos contemporáneos (Carlos Fuentes, Julio Cortázar, Juan Villoro). *Anales de Literatura Hispanoamericana* 26: 293-307 www.ucm.es/BUCM/revistas/fll/02104547/.../ALHI9797220293A.PD.

CAVALLI-SFORZA, L. & F. CAVALLI-SFORZA. 1995. *The Great Human Disporas: The History of Diversity and Evolution*. Reading: Addison-Wesley Publishing Company.

CERVELLÓ AUTUORI, J. 1996. Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en su contexto africano. *Aula Orientalis Supplementa* 13. Sabadell, España.

CESAIRE, A. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

CHACKO, C.J. 1958. India's contribution to the field of international law concepts. *Recueil des Cours*, (I) 93: 121-221.

CHAMBERLAIN, H.S. [1899] 2003. *Fundations of the Nineteenth Century*. Elibron Classic.

CLAVIJERO, F.J. [1780] 2003. *Historia antigua de México*. Madrid: Porrúa.

COLBURN, J. 1969. Project Cambridge: Another Showdown for Social Science. *Science* 166 (3910): 1250-1253.

CONRAD, G.W. 1988. *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. Madrid: Alianza Editorial.

CONSTANTE, A. 2006. Derrida, memoria de la exclusión. *A Parte Rei. Revista de Filosofía* 43: 1-6. http://seerbal.pntic.mec.es/AParteRei/. (Consultado en febrero 2012).

COQUERY-VIDROVITCH, C. 2003a. La colonisation arabe à Zanzíbar. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 603-627. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

COQUERY-VIDROVITCH, C. 2003b. Évolution démographique de l'Afrique coloniale. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 743-756. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

_____ 2003c. Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 863-925. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

_____ 2011. *Petite histoire de l'Afrique*. Paris: Éditions La Découverte.

CORVENIN, R. 1973. *L'Afrique noire de 1919 à nos jours*. Paris: Presses Universitaires de France.

CRO, S. 1983. *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hhispana (1492-1682)*. Madrid: International Book Publishers & Fundación Universitaria Española.

CURTIS, G.L. (ed.). 1993. *Japan's Foreign Policy After the Cold War. Coping with Change*. NY: M.E. Sharpe, Armonk.

_____ 1994. *The United States, Japan, and Asia. Challenges for U.S. Policy*. New York, London: W.W. Norton & Company.

CUSTANCE, A.C. 2008. *El monoteismo primitivo y el origen del politeísmo*. Girona: SEDIN-Servicio Evangélico. www.custance.org/.

DANIÉLOU, A. 2009. *Dioses y mitos de la India*. Girona: Ediciones Atalanta S.L.

DAVIDSON, A. 2003. Une race condamnée: la colonisation et les Aborigènes d'Australie. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 91-131. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

DAVIES, N. 1973. *Los mexicas. Los primeros pasos hacia el imperio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.

DAVIS, M. 2003. *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales. Aux origines du sous-développment.* Paris: La Découverte.

DE ZAN, J. 2008. Memoria e identidad. *Tópicos* (16). Santa Fe. Versión On-Line ISSN 1666-485X. (Consultado en febrero 2012).

DEPARTAMENTO DE ESTADO DE LOS EE. UU. 2004. *Sobre Estados Unidos: la Constitución de los Estados Unidos de América.* Washington: World Book Enciclopedia. www:worldbook.com.

DERRIDA, J. 1998. *Políticas de la amistad*. Madrid: Editorial Trotta.

_____ 2013. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

DIDEROT, D. [1772-1780] 1972. "Supplement au voyage de Bougainville ou dialogue entre A et B. En *Leneveu du Rameau at autres textes*. Paris: Livre de Poche.

DIJK, T.A. van. 2006. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria.* Barcelona, España: Editorial Gedisa S.A.

DILKE, Ch. [1869] 2009. *Greater Britain*. Cambridge: Macmillan (reedición)/Cambridge University Press.

DINGES, J. 2004. *Operación Cóndor: una década de terrorismo internacional en el Cono Sur*. Santiago de Chile: Edición B Chile.

DIODORO, S. 2001-2008. *Biblioteca histórica*. Obra completa. 4 volúmenes. Introducción, traducción y notas de F. Parreu Alasá & J.J. Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos.

DJAÏT, H. 1989. *La Grande Discorde*. Paris: Éditions Gallimard. Collection Folio Histoire.

_____ 1990. *Europa y el islam*. Madrid: Editorial Libertarias/Prodhufi S.A.

DRAPER, G. 1995. Contribución del emperador Asoka Maurya al desarrollo del ideal humanitario en la guerra. *Revista Internacional de la Cruz Roja* 128.

DUQUE, O. 2008. Influencia del cosmopolitismo griego en el pensamiento ecuménico de san Pablo y san Agustín. *Praesentia* 9. vereda.saber.ula.ve/sol/praesentia9/oto/html.

DURKHEIM, E. [1915] 1965. *The Elementary Forms of the Religious Life.* N.Y.: First Free Press Paperback Edition.

DUSSEL, E. 1995. Europa. Modernidad y eurocentrismo. *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Clacso.

DUVERGER, Ch. 2005. *La flor letal. Economía del sacrifico azteca*. México: Fondo Cultura Económica.

ECO, U. 1998. *Cinco escritos morales*. Barcelona, España: Editorial Lumen.

ELÍADE, M. [1951] 2003. *El mito del eterno retorno.* España: Alianza Editorial/Emecé.

_____ [1957] 2001. *Mitos sueños y misterios*. Barcelona, España: Kairos.

ELLIOT, J.H. 1984. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*. Madrid: Alianza Editorial.

ELORDUY, C. 1972. *Setenta y cuatro conceptos de la ideología taoísta.* Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

ENGBERG-PEDERSEN, T. 2000. *Paul and the Stoics*. Louisville: T &T Clark Ltd.

ENGELS, F. 1946. *Ludwig Feuerbach et le fin de la philosophie classique allemande.* Paris: Editions Sociales.

ENJUTO SÁNCHEZ, B. 1998. Juliano y su lucha intencionada contra la alteridad barbárica germana. *Studia histórica: historia antigua* 16: 233-246. Ediciones Universidad de Salamanca.

ERACLE, J. 1973. *La doctrina búdica de la Tierra Pura. En memoria de Shinran Shonin*. www.librosbudistas.com

FACULTÉ de THÉOLOGIE de PARIS. 1782. *Censure de la Faculté de Théologie de Paris contre un livre qui a por titre: Histoire philosophique et politique des établissemens des européens dans les deux Indes, par Guillaume Thomas Raynal.* Paris: Chez Clousier, imprimeur de la Sorbone (edición facsimilar).

FAES, H. 1999. La organización social y política durante el régimen colonial. *Ideas y Valores.* 110: 148-151. Universidad Nacional de Bogotá. www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/download/.../9402.

FANON, F. 1952. *Peau noire masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.

_____ [1961] 2002. *Les dammés de la terre*. Paris: La Découverte.

FEDERMANN, N. [1555] 1985. Relación del primer viaje a Venezuela. En N. Federmann & U. Schmidt, *Alemanes en América*. Editado por Lorenzo E. López. Madrid: Editorial Historia 16. Colección Crónica de América 15.

FERNÁNDEZ de OVIEDO, G. [1535] 1959. *Historia general y natural de las Indias*. 5 tomos. Edición y estudio preliminar Juan Pérez de Tudela. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, tomos 117 a 121. Ediciones Atlas.

FERRO, M. 2002. *Le choc de l'Islam*. Paris: Éditions Odile Jacob.

_____ 2003a. La conquête de l'Algérie. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 655-669. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

_____ 2003b. En Algérie: du colonialisme à la veille de l'insurrection. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 675-688. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

FIRMIN, A. [1885] 2004. *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive.* Paris: Éditions L'Harmattan.

FLAMMINI, R. 2005. El antiguo Estado egipcio como alteridad. Cosmovisión, discurso y prácticas sociales (ca 3000-1800 a. C.). *Iberia* 8: 9-26. Buenos Aires.

FOURCADE, M. 2003. Les Britaniques en Inde (1858-1947) ou le règne du "cyniquement correct". En *Le livre noir du colonialisme*, pp.401-466. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

FRANCASTEL, P. 1988. *La figura y el lugar*. Barcelona, España: Editorial Laia/ Monte Ávila Editores.

FREUD, S. [1938] 1952. *Moisés y el monoteísmo.* Buenos Aires: Editorial Rueda.

FREY, H. 2009. Nietzsche y el politeísmo griego. *Revista Fractal* 48:28-39. México D.F. www.fractal.com.mx/Revistafractal48HerbertFrey.html.

FUKUYAMA, F. 1992. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, España: Planeta.

GARCÍA GUAL, C. 1991. La narrativa histórica griega. En *La(s) otra(s) historia(s)* 3. Bergara: UNED.

_____ 2010. *Vida y hazañas de Alejandro Magno*. Madrid: Gredos.

GARCÍA RUIZ, P. 2004. La representación del otro. Figuras de la alteridad en la conquista de América. Una propuesta fenomenológica. *Investigaciones fenomenológicas* 7: 219-231. Universidad de Salamanca.

GARCÍA SÁNCHEZ, M. 2007. Los bárbaros y el bárbaro: identidad griega y alteridad persa. *Faventia* (29) 1:33-49.

GARCÍA STRUCK, L. s.f. *La relación entre verdad y alteridad*. www.posgrado.unam.mx/filosofia/publica/05gstruck.pdf. (Consultado en febrero2012).

GAUDIO, A. 2008. *Le dossier de la Mauritania*. Paris: Nouvelles éditions latines.

GEERTZ, C. 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

_____ 1998. *Observando el Islam*. Barcelona, España: Paidós.

GERBI, A. 1978. *La naturaleza de las Indias Nuevas*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ 1982. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica.

GERGEN, K. 1991. *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life.* New York: Basic Books.

GESCHE, A. 2002. Le christianisme comme athéisme suspensif. Reflexions sur le "Etsi Deus non daretur". *Revue Théologique de Louvaim* 33:187-210.

GILLIS, J.R. 1994. Memory and identity: The history of a relationship. En *Commemorations. The Politics of National Identity.* Editado por J. R.Gillis. Princeton University Press. www.cholonautas.edu.pe. (Consultado en enero 2012).

GINER, S. 1994. Introducción. En M. Winch, *Comprender una sociedad primitiva.* Barcelona, España: Ediciones Paidós.

GINÉS de SEPÚLVEDA, J. [1562?] 1987. *Historia del Nuevo Mundo*. Introducción, traducción y notas de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Alianza Editorial. Colección 70.

_____ 1997. *Obras completas*. Tomo II. España: Edic. Ayuntamiento de Pozoblanco.

GOBINEAU, J.A. de. [1853-1855] 1967. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Éditions Pierre Belfond.

GONZÁLBEZ ESTEVE, J. & D. CEBRIÁN FLORES. 2007. *Etiopía un rostro con tres miradas*. Madrid: Autor-editor.

GONZÁLEZ, Z. 1886. *Historia de la filosofía*. Tomos I y II. Madrid: Imprenta A. Pérez Mrull. www.filosofia.org/zgo/hf2/hf21027.htm.

GORTARI, E. de. 1970. *El método dialéctico*. México: Editorial Grijalbo.

GOZLAN, M. 2013. *Les Rebelles d' Allah*. Paris: Éditions L'Archipel.

GRESH, A. 2001. *Israël, Palestine. Verités sur un conflit*. Paris: Fayard.

GRESH, A. & T. RAMADAN. 2000. *L'Islam en questions*. Arles: Sindbad Actes Sud.

GRUZINSKI, S. 2001. Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres "connected histories". *Annales HESS* 1: 85-117.

GUAMÁN POMA de AYALA, F. [1615] 1987. *Nueva crónica y buen gobierno*. 3 volúmenes. Edición de V. Murra, R. Adorno & J.L. Urioste. Madrid: Editorial Historia 16. Colección Crónica de América.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. 1992. Alteridad étnica y conciencia moral. El juicio final de los mayas yucatecos. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo.* Vol 2. *Encuentros interétnicos*. Editado por M. Gutiérrez Estévez; M. León-Portilla; G.H. Grossen & J.J. Klor de Alva. Madrid: Siglo XXI.

GUTIÉRREZ SOLANA, N. 1991. *Los mayas*. Barcelona, España: Panorama Editorial.

HALBWACHS, M. [1939] 1950. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France.

HARDT, M. & A. NEGRI. 2002. *Imperio*. Barcelona, España: Editorial Paidós.

HEERS, J. 2003. *Les négriers en terres d'islam. VIIe- XVIe siècle.* París: Editions Perrin.

HEGEL, G.W.F. [1807] 1985. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Ediciones Fondo Cultura Económica España S.A.

HEGEL, G.W.F. 2004. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza editorial.

HEIM, F. 1992. Clemence ou extermination: le pouvoir imperial et les barbares au IVe siècle. *Ktema* 17: 286-287.

HERNÁNDEZ, F. [1575-1576?] 1959-1960. *Obras completas*. 5 tomos. Recopilación y edición de Germán Somolinos D'Ardois. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ [1575-1576?] 1986. *Antigüedades de la Nueva España*. Edición de Ascensión H. de León Portilla. Madrid: Editorial Historia 16. Colección Crónica de América 28.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F. (ed.). 2006. *La navegación de san Brendán.* Madrid: Akal.

HERZL, T. [1895] 2004. *El Estado judío.* Barcelona, España: Riopiedras ediciones.

HESÍODO. 2007. *Teogonía. Trabajos y días*. Buenos Aires: Editorial Losada.

HESSEN, J. 1974. *Teoría del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Losada.

HIPONA, AGUSTÍN de. [413-426] 2009. *La ciudad de Dios.* Libros I-VIII. Madrid: Editorial Gredos.

HITLER, A. [1925] 2003. *Mi lucha*. Madrid: Fapa ediciones.

HOBSBAWM, E. 1997. *On History*. New York: The New Press.

HODGEN, M.T. 1971. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

HOROWITZ, I. (ed.). 1967. *The Rise and Fall of Proyect Camelot: Studies in the relationship between social science and practical politics*. Cambridge: MIT Press.

HUMBOLDT, A. de. [1814-1825] 1956. *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*. 5 volúmenes. Biblioteca Venezolana de Cultura, Edic. Ministerio de Educación, Caracas.

HUME, D. [1757] 2003. *La historia natural de la religión*. Edición bilingüe. Traducción de C. Cogolludo e introducción de S. Rábade. Madrid: Trotta.

HUNTINGTON, S. 2011. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, España: Paidós.

HUSSEIN, M. 2009. *Penser le Coran*. Paris: Gallimard.

IBARRA, A.C. 2012. Entre la historia y la memoria. Memoria colectiva, identidad y experiencia. Discusiones recientes. *Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe.* Santa Fe: República Argentina. Ignorantísimo.free.fr/…/Ana%20Carolina%20Ibarra%20-…(Consultado en febrero 2012).

IBN JALDÚN, A al R. 1977. *Al Muquaddimah. Introducción a la historia universal*. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. México: Fondo Cultura Económica.

IZUTSU, T. 2009. *Hacia una filosofía del budismo zen*. Madrid: Editorial Trotta S.A.

JIMÉNEZ ROJAS, Y. 2008. El carácter singular de Japón: algunos criterios interpretaciones. *Revista OIES. Observatorio Iberoamericano de la Economía y Sociedad del Japón* (1) 1. www.eumed.net›Revistas›OIES-Japón. (Consultado en julio 2013).

JOHNSON, P. 2008. *La historia de los judíos*. Barcelona, España: Ediciones B.S.A.

JORGENSEN, J. 1971. On Ethics and Anthropology. *Current Anthropology* 12 (3): 321-324; 352-355.

KAPPLER, C. 1980. *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*. Paris: Payot.

_____1986. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid: Akal Universitaria.

KELMAN, G. 2004. *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*. Paris: Max Milo Éditions.

KEPEL, G. 2001. *La yihad*. Barcelona, España: Ediciones Península.

KIRA, J.M. 1983. *José Martí, Mentor of the Cuban Nation*. Tampa: University Press of Florida.

KOSIK, K. 1967. *Dialéctica de lo concreto*. México: Editorial Grijalbo, S.A.

LANDA, D. de. [1566] 1985. *Relación de las cosas de Yucatán*. Edición de Miguel Rivera. Madrid: Editorial Historia 16. Colección Crónica de América 7.

LAO-TSÉ. 1975. *Tao-Te-Ching. El libro del recto camino.* Traducción de Ch'u Ta-Kao; prólogo de Lionel Gines; introducción y versión española Caridad Díaz-Faes; revisión y notas de Gonzalo Gonzalvo Mainar. Madrid: Ediciones Morata S.A.

LARA, M. P. 1990. La identidad social en Habermas: entre el consenso y la alteridad. *Doxa* 7:257-272. Rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10824/1/Doxa7_08.pdf. (Consultado en febrero 2012).

LARRALDE, H. 2009. *El fascismo del siglo XXI*. Caracas: Random House Mondadori, Colección Debate.

LAS CASAS, B. de. [1542?] 1987. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* Madrid: Edición de André Saint-Lu. Cátedra Letras Hispanas.

LAS CASAS, B. de. [1559?] 1967. *Apologética historia sumaria*. 2 tomos. Edición y estudio preliminar de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Autónoma de México.

_____ [1571] 1984. *De Regia Potestate o derecho de autodeterminación*. Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña, J.M. Pérez-Prendes, Vidal Abril y Joaquín Azcárraga. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas.

_____1985. *En defensa de los indios.* Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.

LAVALLÉ, B. 1990. Del indio al criollo: evolución y transformación de una imagen colonial. En *La imagen del indio en la Europa moderna*, pp.319-342. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Fundación Europea de la Ciencia Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

LAZARE, D. 2002. Aux Etats-Unis, union sacrée autour des valeurs suprêmes. *Le Monde Diplomatique*, agosto.

LEAL CURIEL, C. 2006. El 19 de abril de 1810: la "Mascarada de Fernando" como fecha fundacional de la independencia de Venezuela. En *Mitos políticos en las sociedades andinas*, pp. 65-91. Caracas: Editorial Equinoccio, Universidad Simón Bolívar.

LENIN, V.I.U. [1916] 2004. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. B.C. Edición electrónica.

LENIS CASTAÑO, J.F. 2009. Memoria, ideología y crítica. Una fenomenología del mundo ético político. *Estudios políticos* 34: 11- 45. Colombia: Instituto de Estudios Políticos. Universidad de Antioquia.

LENZMAN, I. s/f. *L'Origine du christianisme*. Moscou: Editions en langues etrangeres.

LEÓN-PORTILLA, M. 1985. *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos.* Crónica de América 6. Madrid: Editorial Historia 16.

LEROI-GOURHAN, A. 1984. Hermenéutica del arte paleolítico. Problemas artísticos de la prehistoria. En *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*. Madrid: Ediciones Istmo.

LERY, J. de. [1578] 1980. *Viagem a terra do Brasil*. Traduçao e notas Sergio Milliet. Brasil: Coleçao Reconquista do Brasil nº 10. Editora Itatiaia Limitada, Universidade de Sao Paulo.

LEVI-STRAUSS, C. [1952] 1987. *Race et histoire.* Paris: Demoël, folio essais.

LEVI-STRAUSS, C. 1968. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Manuales EUDEBA.

_____1988. *Tristes trópicos*. Barcelona, España: Editorial Paidós.

LEVINAS, E. 1987. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca.

LEVY, E. 1992. Herodote *Philobarbaros* ou la vision du barbare chez Heridote. En *L'Etranger dans le monde grec.* II, pp. 193-244. Nancy, France, Actes du Deuxième Colloque sur l'Etranger.

LEWIS, B. 1982. The Question of Orientalism. *The New York Review of Books*. June 2, 1982. www.nybooks.com/articles/archives/1982/jun/24/the-questions-oforientalism/?pagination=false.

_____ 2008. *Islam: The Religión and the People*. New York: ePub/Pearson Education.

LIBANIO. 2001. Discursos. En *Obra completa*. Madrid: Editorial Gredos.

LIPSCHUTZ, A. 1956. *La comunidad indígena en América y en Chile*. Santiago: Santiago Universitaria.

LIVINSTON, F. 1962. On the Non-existence of the Human Race. *Current Anthropology* 3: 279-281.

LLAMAS FIGUINI, L. 2005. El descubrimiento del "otro" en la fenomenología del espíritu. *A Parte Rei* 37: 1-8. http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html. (Consultado en marzo 2009).

LÓPEZ de GÓMARA, F. [1552a] 1985. *Historia general de las Indias "Hispania Victrix"*. Notas prologales de Emiliano Aguilera. Barcelona, España: Edic. Orbis S.A.

_____ [1552b] 1987. *La conquista de México*. Edición de José Luis Rojas. Madrid: Editorial Historia 16. Colección Crónica de América 36.

LÓPEZ de VELASCO, J. [1574] 1971. *Geografía y descripción universal de las Indias*. Edición de Justo Zaragoza. Estudio preliminar de María del Carmen González Muñoz. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles nº 248. Ediciones Atlas.

LÓPEZ MEDEL, T. [1570] 1982. "De los tres elementos, aire agua y tierra, en que se trata de las cosas que en cada uno dellos acerca de las Occidentales Indias naturaleza engendra y produce comunes con las de acá y particulares de aquel Nuevo Mundo". *Cespedesia*, 11 (43-44): 159-375. Boletín Científico. Valle del Cauca, Colombia.

LÓPEZ PIÑERO, J.M. 1979. *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona, España: Labor Universitaria, S.A.

LORCIN, M.E. 1995. *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria*. Londres: I.B. Tauris.

LUJÁN MUÑOZ, L. 1990. *La cultura Maya*. México: Publicaciones Cruz O.S.A.

LYNCH, J. 2009. *San Martín. Soldado argentino, héroe americano*. Madrid: Crítica.

MAALOUF, A. 1983. *Les croisades vue par les arabes*. Paris: Editions J'ai lu.

MANDEVILLE, J. de. 2002a. *Libros de maravillas: el viaje de san Brandán. El libro de las maravillas del mundo*. Traducción de Marie-José Lemarchand Malantain. Madrid: Ediciones Siruela.

_____ 2002b. *Libro de las maravillas del mundo*, Editores de Facsímiles Vicent García, S.L.

MANNHEIM, K. 1958. *El hombre y la sociedad en la época de crisis*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.

MARTÍNEZ-GROS, G. & L. VALENSI. 2013. *L'Islam, l'islamisme et l'Occident.* Paris: Éditions du Seuil.

MARX, K. 1843. *Bruno Baue,* Die Judenfrage. Braunschweig.

_____ 1853. The Future Results of British Rule in India. *New-York Daily Tribune*. August 8, 1853; reprinted in the *New-York Semi-Weekly Tribune*, No. 856. August 9.

_____ 1973. *Formaciones económicas precapitalistas*. Buenos Aires: Editorial Anteo.

MARX, K. & F. ENGELS. 1960. *Sur la religion.* Paris: Editions Sociales.

MARZAL, M. 2005. *Religiones andinas*. Madrid: Editorial Trotta. Colección Enciclopedia Iberoamericana de Religiones.

MASSON, D. & S. EL-SALEH. 1980. *Essai d'interprétation du Coran Inimitable*. Beyrouth, Liban; Le Caire, Egypt: Editions Gallimard.

MATE, R. & J.A. ZAMORA (eds.). 2006. Monoteísmo, intolerancia y violencia. El debate teológico-político sobre la "distinción mosaica". En *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, pp. 179-207. Barcelona, España: Ed. Anthropos. Pensamiento Crítico/Pensamiento utópico.

M'BOKOLO, E. 2003a. Afrique centrale: le temps des massacres. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 577-601. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

M'BOKOLO, E. 2003b. Les pratiques de l'apartheid. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 627-653. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

MÉNDEZ, A.I. 2006. *Democracia y discurso político. Caldera, Pérez y Chávez*. Caracas: Monte Ávila Editores.

MERLE, M. 2003. L'anticolonialisme. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 815-861. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

MIGNOLO, W. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Gedisa.

MILHOU, A. 1990. El indio americano y el mito de la religión natural. En *La imagen del indio en la Europa moderna*, pp.171-196. Editado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Fundación Europea de la Ciencia, Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Sevilla.

MILMANIENE, M. 2002. *Algunas reflexiones sobre la identidad judía después de la Shoá*. Ponencia presentada en las V Jornadas Nacionales de Sociología, Buenos Aires.

MOHAMED BABA, E.O. 2007. *La Mauritania, un pays atypique*. Paris: l'Harmattan.

MONARDES, N. [1574] 1984. *Historia medicinal de las cosas que traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina*. Sevilla: Padilla Libros (edición facsimilar).

MONNYPENNY, W.F. & G.E. BUCKLE. 1929. *The Life of Benjamin Disraeli, Earl of Beaconsfield*. New York.

MONTAGUE, A. 1941. The Meaningless of the Anthropolgical Conception of Race. En *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race,* pp. 27-36. New York: Columbia University Press.

MONTAIGNE, M. de. [1580] 1972. Des cannibales, cap. xxxi, pp. 303-319. En *Essais*. Tomo I, Paris: Edition Pierre Michel. Le livre de poche.

_____1967. Essais. En *Ouvres complètes*. Tomo I. Paris: Gallimard.

MONTESQUIEU, Ch.L. [1748] 2013. *L'esprit des lois*. New York: General Book.

MORALES SOLÍS, M.A. 2010. Políticas migratorias a lo largo de la historia. Australia, poblarse o morir. *Revista Pueblos* 44.

MORIN, E. 1993. La pensée socialista en ruine: Que peu on espérer ? *Le Monde* 12/4/1993.

MORLEY, S. 1947. La civilización maya. México: Fondo Cultura Económica.

MOSSE, G. [1964] 2008. *Les racines intellectuelles du Troisième Reich: La crise de l'ideologie allemande*. Paris: Histoire.

MOSSE, G. [1975] 2005. *La nacionalización de las masas*. Madrid: Marcial Pons.

_____ 1978. *Toward the Final Solution: A History of European Racism.* New York: Howard Fertig.

MOURADIAN, C. 2003. Les ruses au Caucase. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 523-542. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

MULLER, J. 1936. *Out of the night. A biologist view of the future*. London.

MÜLLER, M. [1873] 2006. *Introduction to the science of religion*. Kessinger Publishing.

_____1875. *Lectures on the Science of Language*. New Cork: Scribner's, Armstrong.

NYERERE, J.K. 1967. *Freedom and Unity (Uhuru na Umoja): A Selection from Writings & Speeches, 1952-1965*. England: Oxford University Press.

_____ 1968. *Freedom and Socialism (Uhuru na Ujama): A Selection from Writings & Speeches, 1965-1967.* England: Oxford University Press.

NELSON, D.A. (ed.). 1982. *Libro de Alexandre*. Madrid: Editorial Gredos.

NIETO IBÁÑEZ, J. s/f. *Aspectos religiosos del mundo greco-romano*. *El Estado y el individuo ante creencias y cultos.* www.liceus.com/cgibin/aco/mit/08502.asp.

NIETZSCHE, F. [1882] 1998. *La gaya ciencia*. Madrid: Ediciones Alba.

_____ [1888] 2011. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.

NKRUMAH, K. 1999. *Axions*. United Kingdom: Panaf Books.

NORA, P. 1984-1992. *Les Lieux de mémoire*. Tomo 1, *La République* (1984); tomo 2, *La Nation* (1987); tomo 3, *Les France* (1992). Paris: Gallimard. Bibliothèque illustrée des histoires.

NOUHOU, A.B. 2005. *Islam et politique au Nigeria. Genèse et évolution de la chari'a.* Paris: Éditions Karthala.

ORREGO, C. 2001. Cicerón descuartizado, Cicerón en un fractal. *Anuario Filosófico* 34: 395-432. Universidad de Navarra.

PAGDEN, A. 1988. *La caída del hombre natural*, Madrid: Alianza América.

PARÉ, A. [1575] 1954. *Animaux monstres et prodiges*. París: Le Club français du Livre.

PAUW, C. de. 1768. *Recherches Philosophiques sur les Américains, ou, Mémoires intéressants pour servir á l Histoire de l' Espece Humaine.* Berlín (edición facsimilar).

PEREÑA, V.C. 1974. La casta de los derechos humanos según Bartolomé de las Casas. En *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Editorial Católica S.A.

PERERA, M.A. 1994. *La mirada perdida. Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

_____ 2000. *Oro y hambre. Guayana siglo XVI. Antropología histórica y ecología cultural de un malentendido 1498-1597*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico/Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

_____ 2009. *La patria indígena de El Libertador. Bolívar, bolivarianismo e indianidad*. Caracas: Editorial Random House Mondadori. Colección Actualidad.

_____ 2011. Prólogo. En *Aborígenes de Venezuela*. Volumen 3. Edición actualizada. Editores W. Coppens & M.A. Perera, pp. XXII-XXIV. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas/Total de Venezuela.

_____ 2012. *Venezuela, ¿nación o tribu? La herencia de Chávez*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico/Universidad Central de Venezuela.

PEREYRA, C. 1936. *Monardes y el exotismo médico en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca PAX.

PERNETY, A.J. 1770. *Dissertstion sur l'Amérique et les américains, contre les Recherches Philosophiques de M. De Pauw.* Tomo II. Berlín (edición facsimilar).

_____1771. *Dissertstion sur l'Amérique et les américains, contre les Recherches Philosophiques de M. De Pauw.* Tomo III. Berlín (edición facsimilar).

PHELAN, J.L. 1986. El origen de la idea de Latinoamérica. En *Ideas en torno de Latinoamérica*. pp. 441-445. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Unión de Universidades de América Latina.

PIAGET, J. 1973. *Psicología y epistemología*. Barcelona, España: Editorial Ariel.

PLINIO CAYO SEGUNDO. [77] 1995-2003. Historia natural. *Obras completas*. 4 volúmenes. Madrid: Editorial Gredos.

POLONI-SIMARD, J. 2003. L'Amerique espagnole: une colonisation d'Ancien Régime. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 237-274. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

POUCHEPADASS, J. 1979. Délinquance de fonction et marginalisation colonial: les "tribus criminelles" dans l'Inde britannique. En *Les Marginaux et les exclus dans l'histoire*. Paris: Plon.

_____ 2003. L´Inde: le premier siècle colonial. En *Le livre noir du colonialisme*, pp.353-400. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

PSEUDO CALÍSTENES. [220-235?] 2008. *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*. Madrid: Gredos.

QUERALTO MORENO, R.J. 1976. *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

QUIJADA, M. 1998. Sobre el origen y difusión del término "América Latina" (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad). *Revista de Indias* (58) 214: 595-616.

QUIJANO, A. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Editor E. Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

QUIJANO VALENCIA, O. 2002. Alteridad y desarrollo. Notas acerca de una relación-tensión socio-histórica. *Revista Theomai* 5. www.unq.edu.ar/revista-theomai. (Consultado en febrero 2012).

RAMOS, J. 2001. *Divergent Modernities: Cultura and Politics in Nineteenth-Century Latin American*. Duke University Press.

RALEIGH, W. [1596] 1947. El descubrimiento del vasto, rico y hermoso imperio de Guayana. En L.R. Oramas, *En pos del Dorado*. Caracas: Tipografía Garrido.

RATZEL, F. & F. EWALD. [1897] 1987. *La geographie politique*. Paris: Fayard.

RAYNAL, G.T.F. 1777. *Histoire philosophiquye et politique des établissements des Européens dans les deux Indes,* Tome Septieme. A la Haye, Chez Gosse, Fils (edición facsimilar).

_____1780. *Histoire philosophiquye et politique des établissements des Européens dans les deux Indes*. Genève: Jean-Léonard Pellet. Imprimeur de la Ville & de l'Académie (edición facsimilar).

RICOEUR, P. 2002. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo Cultura Económica.

_____ 2003. *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.

ROBERSTON, W. [1777] 1837. *Ouvres complètes*. 2 volúmenes. Paris: Edit. A. Desrez.

RODRÍGUEZ, J.C. 1998. La historia de la guerra del Peloponeso de Tucídides: la sinrazón de la polis. *Epos* 14:13-34.

RODRÍGUEZ BARROSO, J.A. 2007. Ibn Jaldún: filosofía histórica, política y social del Islam en el siglo XIV. *Revista filosófica y sociopolítica de la Educación* 5 (3): 63-81.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, R.R. 2006. Acerca de la construcción del "otro" en el antiguo Egipto: consideraciones. *Pharos* (13) 2: 31-58. Santiago: Universidad de las Américas.

ROJAS, J.L. 1988. *Los aztecas. Entre el dios de la lluvia y el de la guerra*. Madrid: Anaya.

ROSENBERG, A. 1928. *Le mythe du XXéme siècle*. Paris: Sorlot.

ROSTWOROWSKI, M. 1995. *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. IEP Ediciones.

ROWE, J.H. 1946. Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. *Handbook of South American Indians* (2): 183-330. J.H. Steward, editor. Washington: US Government Printing Office.

RUCIO, A. 2004. Los orígenes del racismo. *Le Monde diplomatique*. Febrero, p. 10.

RUIZ de la PRESA, J. 2007. *Alteridad, un recorrido filosófico*. México: Iteso/ Universidad Iberoamericana.

RUSCIO, A. 2003. Au Vietnam: un siècle de luttes nationales. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 501-521. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

RUZ, M.H. (ed.). 2006. *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SABBAH, M. & R. SABBAH. 2000. *Les secretes de l'exode: l'origine*. France: Le livre de Poche.

SAHAGUN, B. [1555?] 1981. *El México antiguo. Selección y reordenación de la Historia general de las cosas de la Nueva España.* Edición, prólogo y cronología de José Huís Martínez. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

SAHLINS, M. 1973.The Established Order: Do not Fold, Spindle, or Mutilate. En *To see Ourselves: Anthropology and modern social issues*. Editado por Thomas Weavered. London: Scott Foresman and Company.

_____ 1988. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

SAHLINS, M. 2007. *La decouverte du vrai Sauvage et autres essais.* Paris: Éditions Gallimard.

SAID, E.W. 1990. *Orientalismo.* Madrid: Libertarias/Prodhufi, S.A.

SALAS, A.M. 1974. El padre Las Casas, su concepto del ser humano y del cambio cultural. En *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*. Sevilla: Editorial Católica Española S.A.

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, F.X. 2009. *"Comer y ser comido". De la asimilación del otro a la donación del yo.* Ms. sin publicar. Congreso Internacional de la Asociación Internacional de Estudios Médicos y Psicológicos de la Religión. Lausana. Suiza. www.aiempr.org/articles/pdf/aimpr259.pdf.

SANCHO, A. 2009. Identidad y poder en las sociedades de control. *Revista de Filosofía* (27) 61. Maracaibo.

SANTIAGO, R.A. 1998. Griegos y bárbaros, arqueología de una alteridad. *Faventia* (20) 2:33-45.

SARTRE, J.P. 1965. *Colonialismo y neocolonialismo.* Traducción de Josefina Martínez Alinari. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.

_____ [1946] 1988. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Madrid: Editorial Sudamericana S.A.

SASTRY, K.R.R. 1966. Hinduism and international law. *Recueil des Cours* (1)117: 507-614.

SCHMIDT, U. [1567] 1985. Relación del viaje al Río de la Plata pp. 129-225. En N. Federmann & U. Schmidt. *Alemanes en América*. Edición de Lorenzo E. López. Madrid: Editorial Historia 16. Colección Crónica de América 15.

SCHÖKEL, L.A. 2008. *La biblia de nuestro pueblo*. Macau, China: Ediciones Mensajero.

SCHOPENHAUER, A. [1851] 1986. Paralipomena. En *Sämtliche Werke*. Tomo 5. Editado por W. Löhneysen. Frankfur.

SENGHOR, L.S. 1964. *Liberté 1, Négritude et humanismo*. Paris: Éditions du Seuil.

SENGHOR, L.S. 2009. *Lancons la liberté dans les colonies. - La France est un arbre vivant. - La traite et l'asclavage sont un crime contra l'humanité.* Paris: Points.

SIBONY, D. 1990. *Perversiones. Diálogos sobre locuras actuales*. México: Siglo XX.

SIDNEY THOMPSON, J.E. 1997. *Historia y religión de los mayas*. Madrid: Siglo XXI.

SINHA, M.K. 2005. El hinduismo y el derecho internacional humanitario. *Internacional Review of the Red Cross* nº 858. Geneve.
SMITH, M.E. 1966. *The Aztecs*. Oxford: Blackwell.
SOULET, J.F. 2000. *L'Empire stalinien. L'URSS et l'Europe de l'Est depuis 1945*. Paris: Librairie Générale Française. Le livre de poche.
SOUYRI, P.F. 2003. La colonisation japonaise: un colonialisme moderne mais non occidental. En *Le livre noir du colonialisme*, pp.543-574. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.
SOYINKA, W. 1976. *Mythe, Literature and the African World*. Cambridge University Press.
SPENCER, J. s/f. *Free from All Men: Stoic Influence in the Writings of Saint Paul.* www.stanford.edu/group/dualist/volII/Spencer.pdf.
SPENGLER, O. 1998. *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa Libros.
STADEN, H. [1557] 1983. *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos*. Barcelona, España: Biblioteca del Alfil, Argos/Vergara.
STEINER. G. 2006. *En el castillo de Barba Azul*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
SUMMER, W.G. 1906. *Folkways: A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals*. Boston: Ginn and Co.
TEJA, A.M. 1990. El origen de la nacionalidad y su toma de conciencia en la obra juvenil de José Martí. *Revista Iberoamericana* 152-153:793-822.
TEMISTIO. 2000. *Discursos políticos*. Traducción Joaquín Ritote Ponce. Madrid: Editorial Gredos.
TERRAY, E. 1971. *El marxismo ante las sociedades "primitivas"*. Buenos Aires: Editorial Losada.
THAPAR, R. 1987. *The Mauryas Revisited*. Calcuta: K. P. Bagchi Company.
_____ 1997. *Asoka and the Decline of the Maurya*. Delhi: Oxford University Press.
THEVET, A. [1557a] 1981. *Les singularites de la France antarctique autrement nommée amerique*. Notas y estudio preliminar de Jean Bavabry. Paris: Le temps.
THEVET, A. [1557b] 1983. *Les singularites de la France antarctique*. Introduction et notes de Frank Lestringant. Paris: La Dècouverte/Maspero.
THOMAS, L.V. 1983. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
THUAL, F. 2002. *Géopolitique du chiisme*. Paris: Arléa.
TIERNEY, P. 2000. *Darkn'ess in El Dorado*. New York, London: W.W. Norton & Company.

TOCQUEVILLE, A. de. [1835-1840] 2009. *La democracia en América*. Estudio introductorio de Enrique González Pedrero. México: Fondo de Cultura Económica.

TODOROV, T. 1987. *La conquista de América. El problema del otro*. México: siglo XXI editores.

TRAORE, A. 2014. *La gloire des imposteurs*. Paris: éditions Philippe Rey.

TUDELA, B. de. 1982. *Libro de viajes*. Madrid: Ríopiedras Ediciones.

TYLOR, E.B. [1871] 1977. *Primitive Culture*: *Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 2 volúmenes. New York: Gordon Press.

_____ 1889. *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*. Madrid: Editorial El Progreso.

UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) 1984. *Visión de los vencidos*. Introducción, selección y notas de León Portilla. México: Biblioteca del estudiante universitario nº 81.

VÁZQUEZ LEÓN, L. 2004. La antropología social ante un mundo desafiante (a propósito del retorno de los monstruos). *Revista Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 25 (98): 69-106. En *Ética y antropología,* pp. 30-50. México: Colegio de Etnólogos y Antropólogos sociales.

VEGA, G. de la. [1605] 1986. *La Florida del inca.* Madrid: Editorial Historia 16.

_____ [1608] 1959. *Comentarios reales*. Estudio preliminar y notas de José Durant. 3 tomos. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

_____ [1608] 1985. *Comentarios reales de los incas*. 2 tomos. Prólogo, edición y cronología de Aurelio Miró Quesada. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

VERNET, J. 2007. *El Corán*. Traducción y prólogo de J. Vernet. México: Randon House Mondadori. Coleccion de Bolsillo.

VERSTRYNGE, J. 2005. *La guerra periférica y el Islam revolucionario*. Madrid: El Viejo Topo.

VILA de PRADO, R. 1999. Las identidades colectivas. Entre la construcción y la reconstrucción. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* (5) 1. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.

VILLASANTE CERVELLO, M. 2003. La Négritude: une forme de racisme héritée de la colonization française? Reflexions sur lídéologie négro-africane en Mauritanie. En *Le livre noir du colonialisme*, pp. 971-1019. Editado por Marc Ferro. Paris: Éditions Robert Laffont.

VINCENT, G. (ed.). 2007. *Navigatio Sancti Brendani*. Traducción de F.J. Gil Chica. Traslación del manuscrito conservado en la biblioteca de d'Alençon.

VINK, H. 1998. Théories et paradigmes raciaux dans les livrets scolaires du Congo Belge. *Revue Africaine de Théologie* (Kinshasa) 43: 104-115.

VITORIA, F. [1539] 1967. *De indis*. Editado por L. Preña & J.M. Pérez-Prendes. Madrid.

_____ [1527-1541] 1960. *Obras de Francisco Vitoria. Relaciones teológicas.* Editado por Teófilo Urdanoz. Madrid.

VOLNEY, C.F. 1803. *Tableau du climat et du sol des États-Unis d'Amérique*. Paris.

VOLTAIRE, F.M. [1753-1758] 2010. *Essai sur les Moeurs et L'esprit des Nations*. USA: Nabo Press (edición facsimilar).

_____ 1764. *Diccionario filosófico*. Librodot.com.

WALZER, M. 1999. *Guerres justes et injustes*. Paris: Belin.

WEBER, M. [1904-1905] 2001. *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

WIEVIORKA, M. 1991. *L' espace du racisme*. Paris: Le Seuil.

WILLER, D. 1969. *La sociología científica, teoría y método*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

WOLF, E.R. 1964. *Anthropology*. Ingle Word Cliffs Prentice-Hall. Inc.

_____ 2000. *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

WOLF, E. & J. JORGENSEN. 1970. Anthropology on the warpath in Thailand. *New York Review of Books* 19: 26-35.

ZAPATA SILVA, C. 2007. Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* (39) 2: 171-183.

ZGHAL, A. 1972. La construction nacional au Magreb. En *Renaissance du monde arabe*, pp. 136-166. Editado por A. Abdel-Malek; A-A. Belal & H. Hanafi. Belgique: Éditions J. Duculot.

La presente edición de 500 ejemplares se imprimió en papel Bond 20 en los talleres de
en Caracas, Venezuela, en el mes de xxx de 2015.