

PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO: INTERPELACIONES CRÍTICAS ANTE UNA SENSIBILIDAD COLONIZADA

*Gustavo R. Cruz*¹

(CONICET-Universidad nacional de Jujuy y Universidad Católica de Córdoba)

gustavorcruz@gmail.com

Resumen:

Producir filosofía desde América Latina consiste en “pensar la realidad desde la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla”. En función de esto, el presente artículo se organiza en tres apartados: en el primero se presenta una mirada sobre el contexto geohistórico y político donde nos situamos. En segundo lugar, se presentan algunas hipótesis de trabajo en torno a la sensibilidad colonizada como obstáculo para la creación de un pensamiento crítico desde nuestra situacionalidad. Por último, reflexiono en torno a la blanquización como obstáculo epistémico para comprender la relevancia de la crítica del indianismo a la sensibilidad y racionalidad racista. Retomo para ello una visión feminista que reflexiona sobre la vinculación entre blanquización y patriarcalismo, y una perspectiva marxista sobre la blancura y blanquización como *ethos* intrínseco del capitalismo. Concluyo abriendo la discusión sobre la crítica indianista a la sensibilidad-racionalidad blanquizada.

Palabras Claves: sensibilidad – crítica – colonialismo – blanquización – indianismo

¹ El presente artículo se basa en la Conferencia presentada en las Jornadas de Filosofía en Patagonia Sur organizadas por la Universidad Nacional de la Patagonia Austral – Sede Caleta Olivia, 10 y 11 de noviembre de 2016. En dichas Jornadas, la filósofa Esther Díaz realizó una amable y certera crítica a mi ponencia sobre el uso de los conceptos “racionalidad”, “conocimiento” y “pensamiento”. Reconozco que debo agudizar un uso más cuidado de dichos conceptos.

1. Introducción

Los caminos plurales que atraviesan Abya Yala, Nuestra América, América Latina poseen paradojas propias de nuestra modernidad periférica. Aclaro que los nombres dados a la región forman parte de disputas ideológico-teóricas de los sujetos que los enuncian, aquí los indicamos sin optar terminantemente por alguno de los nombres mencionados, aunque tenemos más afinidad con uno que con otros. Es el problema filosófico de los nombres que expresan la construcción de los “nosotros plurales y empíricos” (Roig, 2009 [1981]). El pensamiento filosófico latinoamericano abrió, desde hace siglos, un lugar de problemas, preguntas, respuestas que atraviesan nuestra geo-historia entre las avenidas anchas de la recepción y repetición y los senderos estrechos de la creación (Dussel, Bohórquez, Mendieta, 2009; Cerutti, 2011).

Asumo que producir filosofía desde Nuestra América/Abya Yala/América Latina consiste en “pensar la realidad desde la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla”, tal como Horacio Cerutti Guldberg (2000a) sintetiza que fue y es la apuesta de un pensamiento filosófico relevante para nuestras sociedades. En función de esto, el artículo se organiza en tres apartados: en el primero se presenta una mirada sobre el contexto geohistórico donde nos situamos. En segundo lugar, se presentan las hipótesis de trabajo en torno a la sensibilidad colonizada. Por último, reflexiono en torno a la blanquización como obstáculo epistémico para comprender la relevancia de la crítica del indianismo a la sensibilidad y racionalidad racista. Retomo para ello una visión feminista y otra marxista.

2. Nuevos contextos: restauración neoliberal, ¿ruptura o continuidad?²

En Argentina, a inicio de los años setenta del siglo pasado, se lanzaba un proyecto de “filosofía de la liberación latinoamericana”, mejor expresado como “filosofías de/para la liberación”. Así se indica correctamente la pluralidad de posiciones (y contradicciones) filosóficas y políticas entonces existentes. Cuarenta años después (hoy), nos situamos como continuadores de dicha tradición filosófica, más a fin a una que a otra corriente (en mi caso a la filosofía nuestroamericana y la historia de las ideas latinoamericanas), y también con una posición distinta a la que generó diferencias y conflictos (algunos irresolubles) entre aquellos filósofos liberacionistas. Menciono a un representante de cada uno de los sectores detectados por Cerutti (2006 [1983]) en los setenta: R. Kusch del sector ontologista, E. Dussel del sector eticista, A. Roig del sector historicista y H. Cerutti que se ubica a sí mismo en el sector epistemológico. Cabe indicar que varios problemas que los distanciaron a ellos siguen existiendo en nuevos contextos: tal es el caso del manido concepto de populismo y su aplicabilidad a nuestros procesos históricos.

Nos preocupa hoy, como a aquellos filósofos, identificar e indagar desde un pensamiento no-eurocentrado los mecanismos de dominación que sostienen y legitiman la explotación de las mayorías de Nuestra América/ Abya Yala /América Latina. Entendemos que el capitalismo globalizado subsiste gracias a una permanente transmutación y permeabilidad de su estrategia de seducción-dominación y explotación. Esta afirmación, hace un par de años, parecía una exageración ante lo que se presentaba como una “etapa pos-neoliberal” para América Latina (Kwon Mun, 2015; López y Dúcid, 2016): con gobiernos nacional-populares y, otros, de izquierda con horizonte socialista.

En este abanico ideológico se ubican a los gobiernos Néstor Kirchner y Cristina Fernández en Argentina, de Lula da Silva en Brasil, de Hugo Chávez en Venezuela, de

² En este apartado retomo las reflexiones comunes de C. Asselborn, G. R. Cruz y O. Pacheco (2016).

Evo Morales en Bolivia, de Rafael Correa en Ecuador, del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional en El Salvador, del Sandinismo en Nicaragua y del Frente Amplio en Uruguay. Pero hoy asistimos a una especie “novedosa” de restauración neoliberal a lo largo de todo nuestro continente, ahora apegadas a las lógicas de la democracia liberal y a una retórica republicanista.³ Con esa retórica se legitimaron derrocamientos de los gobiernos democráticos de Manuel Zelaya en Honduras (2009), de Fernando Lugo en Paraguay (2012) y, recientemente, de Dilma Rouseff en Brasil (2016).

Se pasó de una etapa neoliberal (desde fines de los setenta hasta inicios de 2000) a una difusa etapa pos-neoliberal, que hoy ha llegado a su límite evidente, como lo demuestra el triunfo democrático de la derecha en Argentina, la aguda crisis política del Brasil, la derrota reciente en urnas de Evo Morales para su reelección, la crisis económica y política que jaquea al gobierno venezolano, etcétera.

Si bien en la primera década de los dos mil hubo un desplazamiento electoral crítico a ciertas políticas neoliberales (ajuste, privatización, precarización laboral), lo que se consolidó es la democracia liberal representativa y un tipo de capitalismo, por algunos llamados “capitalismo industrial” o “neodesarrollista” o “capitalismo social”.⁴ Es evidente la consolidación de la democracia liberal representativa como modelo legitimado por la sociedad y sus partidos políticos. Incluso, y quizá sea una novedad, algunas derechas latinoamericanas están “aprendiendo” a usar de la democracia. Luego de una restitución de Estados neo-desarrollistas con políticas de inclusión social, la crisis

³ Ver: José Nun, “¿El gobierno de Macri es neoliberal?”. *La Nación*, Buenos Aires, 26 de octubre de 2016. Aldo Ferrer, “El regreso del neoliberalismo”. En *Le Monde Diplomatique*. Nº 201, Buenos Aires, marzo 2016. Emir Sader, “Brasil, el eslabón más débil del neoliberalismo”. En *Página 12*, Buenos Aires, 29 de setiembre de 2016. Pablo González Casanova, “Crisis: tendencias y alternativas”, en *La Jornada*, Ciudad de México, 20 de octubre de 2016. John Saxe-Fernández, “Trascender al neoliberalismo”. En *La Jornada*, Ciudad de México, 9 de junio de 2016.

⁴ Para el caso boliviano ver la aguda crítica de Silvia Rivera Cusicanqui (2015) al giro colonial desarrollista del gobierno del MAS.

de las experiencias neo-desarrollistas de corte nacional-popular no condujo a que el capitalismo (cuyo estado permanente parece ser de crisis) avizore su fin, por el contrario.

El capitalismo neoliberal, “rápido y furioso” está en proceso de recuperar los espacios perdidos, con una voracidad y pasividad de las mayorías que no deja de ser llamativa. En Sudamérica la excepción sigue siendo Venezuela, Bolivia y Ecuador, donde el horizonte del socialismo sigue siendo propugnado -al menos retóricamente- por los gobiernos de Nicolás Maduro, Evo Morales, Rafael Correa y su sucesor Lenin Moreno, respectivamente. ¿Hasta cuándo resistirán el embate neoliberal?

En suma, estamos ante un cambio de contexto: desde lo que parecía la “novedad pos-neoliberal” hacia una acelerada restauración neoliberal con consecuencias aún impredecibles. Hasta aquí presentamos nuestra percepción del contexto geohistórico donde nos situamos. Subrayamos que no es más que una percepción política (y también estética, por las razones que se explicarán a continuación) que pretende lucidez. Por supuesto que las ciencias sociales críticas son imprescindibles y fundamentales para dar solidez explicativa-interpretativa a la percepción presentada, o bien para refutarlas.

En este contexto, seguimos sosteniendo la urgencia de liberaciones, lo que supone avanzar en las interpretaciones críticas de los procesos de dominación. Sostener un filosofar para la liberación supone asumir la historia de nuestro pensamiento, crítica y creativamente. Y lo hacemos postulando explicaciones que pretenden dar cuenta de ciertas totalidades ante ciertas posiciones elogiadoras de los fragmentos. Retomamos la cuestión de la totalidad ante las tendencias que elogian la fragmentación, lo micro, lo singular, por lo que suponemos que contienen cierta abdicación de una política transformadora del *statu quo*. Conceptos como fragmentación, “fin de los grandes relatos”, “fin de las ideologías”, etcétera condujeron a considerar la inviabilidad de miradas que pretenden cierta interpretación de (una) totalidad. Las sospechas sobre la totalidad se extienden incluso en cierto pensamiento crítico que realiza un elogio del fragmento en nombre de “la crítica”. Se afirma entonces que detrás de nociones como la

de “totalidad” se encuentra el “totalitarismo”, aunque los elogiosos de los pequeños relatos parecen olvidar que existe un totalitarismo del fragmento. La cuestión de la totalidad se vincula con el problema de la universalidad (o la pretensión de universalidad) de nuestras afirmaciones y críticas (Rojas, 2015).⁵ Algunos pretendieron que abandonando los “grandes relatos” producidos por las filosofías latinoamericanas se avanzaría en criticidad, pero lo hicieron abdicando de la apuesta por transformar nuestro mundo. Esta cita es elocuente al respecto:

Es hora de que entendamos que, en el marco de una sociedad democrática, las cuestiones ‘de fondo’ no pueden ser resueltas sino tan solo gestionadas provisionalmente, debido a que en la democracia el lugar del ‘poder único’ queda necesariamente vacío. El precio que tendríamos que pagar por intentar resolver estas cuestiones de fondo no puede ser otro que la ocupación de ese lugar único para imponer soluciones sobre todos los intereses en conflicto (Castro Gómez, 2011 [1996]: 42, pie de página).

No se trata de “imponer soluciones”, sino de construirlas para superar el supuesto realismo de los gestores de la crisis permanente. El poder nunca está vacío, aunque tampoco se trata del ingenuo cambio de la sociedad tomando sin más el poder. Se trata de construir otros poderes para una sociedad pos-capitalista (Cerutti, 2015). Para ello, ensayamos las hipótesis que siguen.

3. Hipótesis sobre la sensibilidad colonizada: una perspectiva estético-política desde Nuestra América.⁶

Desde la “etapa pos-neoliberal” nos enfrentamos a modos sutiles de control y disciplinamiento, favorecidos por las tecnologías, destinados a maximizar las ganancias en los procesos productivos y de servicios. La vigilancia y el control ejercido sobre

⁵ Tuvimos oportunidad de dialogar sobre el tema con el filósofo mexicano Mario Rojas en su estancia realizada en Córdoba durante marzo de 2016. Acordamos con su demanda de fundamentación y apuesta universalista, aunque no suscribo todas sus críticas a la filosofía latinoamericana.

⁶ En este punto retomo, con algunos cambios mínimos, lo planteado por C. Asselborn, O. Pacheco y quien escribe (2009).

trabajadoras y trabajadores es mayor en la actual versión del capitalismo, que generalmente se legitima por el discurso de la “seguridad” (cámaras de seguridad, control de asistencia por huella digital, etcétera). A su vez, en el caso argentino, lo que fueron las políticas de consumo masivo y la expansión de una lógica-deseo de consumo se constituyó en un fenómeno *complejo*, que genera la sospecha sobre cuánto de esa lógica-deseo expresa que, no sólo se reacomodan los modos de “trabajo esclavo”, sino que se sigue “deseando y soñando como los amos”. Asumimos la metáfora de una canción popular, que afirma que la liberación consiste en “[no] trabajar como esclavo, ni soñar como los amos”. Soñar, desear, gustar como “los amos” son aproximaciones a lo que denominamos “sensibilidad colonizada”.

¿Qué significa “sensibilidad colonizada”? Nos detendremos brevemente en esta cuestión. En la Cooperativa Filosófica Pensamiento del Sur⁷ iniciamos nuestras indagaciones a partir de una imbricación, por supuesto nada nueva, entre política y estética, dejando entre paréntesis la ética, no sólo las éticas que podemos delimitar -con exceso esquemático- como éticas de la dominación (la ética del capitalismo entre otras)- sino también las éticas de la liberación, por ejemplo, la ética de E. Dussel (1998) y, en otro sentido, la moralidad de la protesta de A. Roig (2002). Algunas de nuestras hipótesis son las siguientes:

a) Entendemos por estética una reflexión filosófica que busca dar cuenta de la sensibilidad, la corporalidad, las pasiones y sus formas de objetivación que forman parte de una construcción socio-histórico, política y cultural. Estas objetivaciones están intrínsecamente vinculadas con las necesidades y los intereses prácticos del sujeto plural. A su vez, estas formas de expresión y objetivación constituyen la subjetividad. Entre dichas formas de objetivación encontramos al arte. En nuestra reflexión no descartamos al arte, pero no es el objeto de estudio privilegiado. Por una parte, no somos especialista en teoría del arte. Además, en América Latina un

⁷ Compuesta por Carlos Asselborn, Oscar Pacheo y quien escribe.

concepto de arte ofrece múltiples dificultades a la hora de expresar a las estéticas de las mayorías populares, indígenas, negras, feministas, etcétera (Acha, Colombres, Escobar, 2004). Por ello, incorporamos las múltiples formas de expresión de la sensibilidad-corporalidad y proponemos como objeto teórico aquellas que poseen contenido político.

- b) La hipótesis central dice que el capitalismo recurre a la cooptación de la sensibilidad, y a su vez produce discursos éticos -que generalmente sitúan a la política como el ámbito de lo “corrupto”- que reclaman “limpieza” “verdad”, “bondad”, “honestidad”, anti-corrupción. Suelen ser discursos que apelan a la concientización moralista de la vida (la etización de la vida). En relación a las éticas críticas del capitalismo, sostenemos que le atraviesa un problema a la hora de interpretar a los procesos de liberación de Nuestra América: operan según un “modelo de la conciencia”, desde el cual se minusvalora y, en los casos extremos, se olvida la sensibilidad, la corporalidad que somos (no que tenemos). Hay casos, como la ética de la liberación de Dussel (1998) en la que sí se parte de la corporalidad de las víctimas, pero sospechamos que corre el riesgo de quedar atrapada en una etización de la vida al proponer principios universales-materiales que orienten la acción liberadora. Se supone que la colonización de la sensibilidad se resolvería con principios éticos racionales, ¿pero es así? No negamos, por supuesto, la relevancia de la conciencia crítica, pero creemos que la conciencia sin sensibilidad deriva en impotencia histórica. Y la sola afirmación de la sensibilidad sin crítica deviene en potencia ciega. De ahí que el núcleo de la hipótesis se expresa así: *la eficacia histórica de la liberación supone la descolonización del deseo, la reapropiación de la sensibilidad fuera de las lógicas capitalistas-racistas-patriarcalistas, que no es posible solo desde la conciencia crítica, puesto que la conciencia crítica es impotente ante un gusto, ante una sensibilidad colonizada.*

- c) La sensibilidad-conciencia se constituye en un ámbito fundamental de disputa y resistencia geo-histórica. Nuestra sensibilidad es el objetivo preciso al que se dirige la maquinaria publicitaria, los medios masivos de comunicación, la industria cultural. Por tanto, se trata de ensayar explicaciones eficaces ante una especie de enajenación de las fuerzas críticas, que coloniza la sensibilidad según las lógicas de los sistemas políticos-culturales de dominación. Pero, también se trata de mostrar las posibilidades de una estética para la liberación que supere esta enajenación, que contribuya a la constitución de sujetos críticos y se exprese en formas políticas emancipatorias. Postulamos dos estéticas para la liberación hoy relevantes: a) es el caso de las sujetas que resitúan la sensibilidad-conciencia desde una perspectiva crítica del modelo sexista-patriarcalista, como lo demuestra el feminismo latinoamericano, y b) es el caso de las-los sujetas-os que se re-construyen desde una sensibilidad-conciencia crítica del orden racista colonial-moderno engarzado al clasismo capitalista, como es el que se produce en el plural movimiento indio y afro en Abya Yala.
- d) El miedo es una categoría aplicable al ámbito de la sensibilidad humana. El terrorismo de Estado y el terrorismo de Mercado operan eficazmente disciplinando los gustos (Asselborn, 2009). Miedo y terror afincados en las entrañas adquieren su eficacia en cuanto re-ubican a los sujetos bajo la lógica de la propiedad y el consumo, que se presentan como calmantes ante el temor (Pacheco, 2016). El miedo es la puerta de entrada para la dominación. En cuanto proceso de sujeción, el miedo-terror se instala en la subjetividad y desde la piel opera inmovilizándola. Por lo tanto, una sensibilidad aterrada conduce a la despotencialización y despolitización de los sujetos colectivos. Cuando el deseo es cooptado su omnipotencia se domestica y la utopía de “vivir bien” deviene en opio del confort: la (contra) utopía de la propiedad calma el deseo de vivir y lo pervierte en sacrificio para el confort. La eficacia de la dominación radica en cuanto coopta la fuente de poder: el deseo del sujeto.

- e) El *asco* de los sectores dominantes y de extensos sectores medios e incluso bajos aspiracionales hacia otros sectores de la población expresan una estética excluyente-racista-sexista.⁸ Los primeros mencionados sienten que algunos no merecen participar de los goces que ofrece el capitalismo por ser de piel oscura (descendencia india o afro o pobres, los “blancos” pobres son “negros” también) o porque “tiene el alma negra”. Cierta ética del emprendedor es consonante con el asco al sujeto improductivo. El asco al/la negro/a conforma una sensibilidad que sostiene el restauracionismo neoliberal en nuestra región.⁹
- f) Un ámbito específico para indagar sobre la colonización de la sensibilidad es el racismo constitutivo de las relaciones sociales coloniales-modernas de América Latina o Abya Yala. Los procesos de dominación recurren a la racialización de la corporalidad entroncada con la dominación de clase. La racialización de la subjetividad es la base de una estética de blanqueamiento, una ética del sacrificio y una política de lobos. La percepción racializante común a lo largo de América Latina de que la-el “india-o es pobre” está aparejado con que la-el “india-o es fea-o, es sucia-o, no trabaja, es inculta-o”.¹⁰ Belleza y Poder son dos caras de la misma estética-política racista-clasista-sexista, no es al azar que muchos piensen-sientan de que “la blancura es la mitad de la hermosura”. El feo es el otro-extranjero percibido como “lacra” de un cuerpo higiénico. El racismo estetiza la subjetividad según un patrón de etnia-raza pretendidamente superior, que se basa en una sociedad pigmentocrática y blanquizante (Melgar Bao, 2005). El deseo colonizado expresa una condición colonial-moderna racializante, y se expresa en el deseo de blanquización en tanto

⁸ Si bien tenemos varias diferencias con el pensamiento de Rodolfo Kusch (1986 [1962]), destacamos de él una metáfora decidora al respecto: el “hedor” de América según la percepción “pulcra” de la “burguesía civilizada”.

⁹ Reflexionamos sobre el caso cordobés en C. Asselborn, G. Cruz, O. Pacheco en “Estéticas del saqueo en Córdoba” (2013) publicado en *Rebelión*: <http://rebelion.org/noticia.php?id=178630>

¹⁰ Estudio la plural politización indígena en Bolivia ante la racialización estética-política en *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada* (2009).

fetichización de la piel, del deseo, de la imaginación. El deseo de blanquización es la contracara del racismo estructurante de nuestras subjetividades (Echeverría, 2011).

- g) Por último, y a modo de aproximación, consideramos fundamental ahondar en la crítica al sistema patriarcalista¹¹ y sexista¹² que orienta nuestros deseos y temores en tanto imposición y naturalización de la “masculinización” de las relaciones de poder, que es criticado por los feminismos. La vergonzante (para nosotros, los varones) violencia femicida evidencia la urgencia de la crítica radical al patriarcalismo que nos constituye a los varones moderno-coloniales y que precisa de una deconstrucción radical, puesto que el colonialismo también lo ejercemos en nuestros modos de gozar-sufrir las eróticas de la dominación.

4. La blanquitud de la sensibilidad colonizada

Hasta el punto anterior utilizo la primera persona del plural pues presenté cuestiones producidas explícitamente desde un “colectivo filosófico”, la Cooperativa Filosofía Pensamiento del Sur.¹³ De ahora en más, prefiero pasar al uso de la primera persona en singular puesto que no quiero hacer cargo a los demás compañeros de las

¹¹ Me guío para entender al patriarcalismo de la propuesta del Feminismo Comunitario expresado por Julieta Paredes y Adriana Guzmán: “El Patriarcado es, el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive, toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza históricamente construidas, sobre el cuerpo sexuado de las mujeres”. (Paredes y Guzmán, 2014: 77).

¹² Entiendo por sexismo “el conjunto de prácticas sociales que mantienen en situación de subordinación y explotación a un sexo, valorando positivamente al otro. El sexo que sufre el menosprecio sistemático en todos los ámbitos de la vida y las relaciones humanas es el femenino” (voz “Sexismo” en Cerutti, 2000b: 337).

¹³ Continuamos pensando y produciendo a partir de problemas y núcleos comunes estudiando a pensadores latinoamericanos diversos. Así, Carlos Asselborn se doctoró con una tesis sobre *Racionalidad reproductiva, procesos de fetichización y utopía: aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano* (2014), y Oscar Pacheco con una tesis sobre *Política, democracia y subjetividad en el pensamiento de Norbert Lechner* (2016).

búsquedas propias, y que no son compartidas necesariamente por el colectivo mencionado.

En los últimos años me concentré en investigar sobre el indianismo como ideología y filosofía política producida por sujetos que se afirman como indios desde el Qollasuyu -actual Bolivia, Perú y norte argentino-chileno- a partir de la década del sesenta del siglo XX (Cruz, 2013 y 2014). El indianismo se presenta como crítica de la dominación de todo sujeto racializado a lo largo de Abya Yala o América Latina desde la Conquista hasta los actuales estado-nacionales. Ese sujeto es el indio, la india. El indianismo es una filosofía política para la liberación de todos los indios. Aquí se realiza una consciente generalización del concepto indio aplicado a todos los pueblos preexistentes de América, pero sustraído del uso según la perspectiva del colonizador, para resignificarse desde la perspectiva de los colonizados. La idea de indio-india, en cuanto categoría política, incluye a los diversos pueblos desde Canadá hasta Argentina y Chile, en ese sentido se generaliza, subsumiendo a los diversos pueblos, naciones, comunidades preexistentes a la Colonia y a las Repúblicas a lo largo de Abya Yala (38 pueblos-naciones sólo en Argentina¹⁴).

Ahora bien, para sopesar la crítica indianista al sujeto blanco y, sobre todo, a la “sensibilidad-razón blanca” creo fundamental intentar despejar un núcleo problemático que, me parece, impide sopesar la importancia de la crítica indianista: la blanquización como lugar de privilegio estético-político-epistémico. Por ello daré un rodeo para brindar algunos argumentos sobre la blanquización, que en otro lugar serán abordados en profundidad. Recorro aquí a dos críticas a la blanquización: de la feminista italo-mexicana Francesca Gargallo y la del marxista ecuatoriano Bolívar Echeverría. Creo que ambas perspectivas llegan, por distintos caminos, al mismo núcleo problemático que planteó el indianismo desde los años sesenta.

¹⁴ Según Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO). Ver <http://enotpo.blogspot.com.ar/>

4.a) Blanquitud y patriarcalismo

Retomaré solo una lúcida reflexión de la feminista Francesca Gargallo expresada en su libro *Feminismos desde el Abya Yala* (2013 [2012]). La obra es un aporte pionero en estas latitudes para el conocimiento del pensamiento crítico de las mujeres indias, que tejen y destejen epistemologías desde la diversidad de historias, pueblos, culturas, naciones indias. Gargallo brinda una interpretación sobre lo que detecta son cuatro posiciones de mujeres indias de Nuestra América/Abya Yala (que analiza en profundidad en el capítulo 2 y retoma en lo fundamental en el cap. 4), que son: a) Cooperación de género (o entre sexos): mujeres indias que afirman la complementariedad de mujeres y hombres en la participación de la vida comunitaria, social, política. b) Cuestionamiento de la equivalencia de género (reconocimiento de las desigualdades entre mujeres-hombres): mujeres críticas de la subordinación genérica en el seno de las comunidades, pensamiento, etc. indígenas. c) Emancipación de las mujeres: mujeres indias que anteponen los derechos de las mujeres a los derechos de la comunidad. Y d) Feminismo comunitario o feminismo indígena radical: que conceptualizan el “territorio cuerpo” (las feministas xinkas, como Lorena Cabnal) y el “entronque patriarcal” (las feministas aymaras como Julieta Paredes de Mujeres Creando Comunidad).

Ahora bien, aquí no es mi propósito ahondar en la complejidad de las feministas indias, sino detenerme brevemente en la lúcida vinculación que realiza Gargallo entre la sensibilidad patriarcalizada y la sensibilidad blanquizada. En el capítulo final reflexiona agudamente sobre las posibles prácticas y estéticas para liberarse del colonialismo patriarcal. Con honestidad plena, Gargallo relata una experiencia personal que vincula con una reflexión profunda. Cuenta que debatía con Gladys Tzul Tzul¹⁵ sobre cómo el “racismo es naturalizado por las culturas de origen colonialista y cómo tiene relación con la inferiorización de las mujeres, otro proceso histórico de discriminación masiva,

¹⁵ Intelectual maya kich'e de Guatemala.

naturalizada por el sexismo, convirtiendo con ello a las mujeres en seres destinados al servicio del grupo de los hombres, dentro de todas las clases y en el cruce de clases” (Gargallo, 2013: 335). Producto de estos diálogos (que al parecer incluían a veces discusiones acaloradas) Gargallo se percató que ella misma pasaba de denunciar al racismo “como si no me concerniera, a sentirme parte de una construcción ideológica repugnante que no había visto como mi forjadora” (Gargallo, 2013: 335). Y concluye:

En efecto, hasta que el diálogo sobre el racismo no se profundizó, yo podía evitar verme como una privilegiada de este por el sólo hecho que lo rechazaba. El racismo había racializado mis privilegios al punto de volvérmelos invisibles, totalmente “lógicos”, coherentes con la estructura racista de la sociedad moderna hegemónica. Era “lógico” que como mujer blanca que estudiaba yo pasara mis exámenes en la universidad y que blandiendo un pasaporte europeo no tuviera problemas a la hora de cruzar una frontera, por ejemplo. Cuando empecé a entender que yo podía pasar con tanta facilidad una frontera, en tanto mi amiga debía enfrentar procesos burocráticos y maltrato, entendí la perversidad del sistema: todo privilegio borra un derecho, pero la privilegiada se siente inmune de responsabilidad por sus privilegios, porque no se derivan de una acción consciente o una decisión personal [...] Comprendí entonces que mientras no sintiera que el racismo afectaba también mi vida, no podría asumir un compromiso vital con la acción de destejerlo. Hoy sé que el racismo no es una acción necesariamente voluntaria porque su naturalización lo ha vuelto automático. Es el antirracismo la posición político-vital que conlleva una acción consciente y voluntaria, y sirve para desnaturalizar un constructo ideológico represivo. Agradezco, por lo tanto, a quien me ha llamado racista y me ha hecho ver que, sin quererlo, lo era. (Gargallo, 2013: 335)

Francesca Gargallo, siendo crítica del racismo no se considera “curada de racismo”. Por ello, entiende que las mujeres indias sospechen de ella en cuanto “mujer blanca”. Y plantea una comparación fundamental para entender lo engarzado que están racismo y patriarcalismo. Así como una mujer blanca puedo acercarse y aprender de los feminismos de las mujeres indígenas, también un hombre se puede acercar a las teorías y prácticas feministas. Francesca los llama “feministas”, que aun siendo “capaces de morir por defender el derecho de las mujeres a definirse por sí mismas, sin embargo, siguen gozando de los privilegios que la sociedad asigna a su inherente masculinidad” (Gargallo,

2013: 335). Ahora bien, así como la masculinidad da privilegios hasta a los “feministas”, la blanquitud otorga privilegios hasta a las feministas (blancas):

Lo mismo pasa con mi inevitable blanquitud: no la reivindico, la destejo en relación con el saber que nace de otra historia del ser mujer que la mía, identifico arqueológicamente el momento en que se convirtió en una marca de privilegio, pero está ahí como una ropa que no uso y que, sin embargo, la sociedad sigue pensando que me pertenece. Sólo la superación del sistema racista podrá liberarme, tal y como liberará a las mujeres de los pueblos de *Abya Yala*. Sólo la superación del patriarcado liberará a los hombres de su masculinidad. Ahora bien, ningún proceso de transformación profunda lo inicia y sostiene hasta sus últimas consecuencias quien goza de algún privilegio, así que sé que no soy sino una aprendiz del antirracismo (Gargallo, 2013; 336-337).

Francesca evidencia dos lugares de privilegio: la blanquitud y su sostén, el racismo; y la masculinidad y su basamento, el patriarcalismo. No está enunciado, pero se puede añadir, sin romper la lógica argumentativa, que el aburguesamiento y sus cimientos, el clasismo, también se inmiscuyen en estos lugares dadores de privilegio, al que más es al blanco-varón-burgués, pero no solo. Un indio varón aburguesado participa de ciertos lugares de privilegio (dado por el patriarcalismo y el clasismo), menos quizá que el de la blanquitud¹⁶, a pesar de que existe un supuesto colonial de que “el dinero blanquea” (¿también masculiniza?) Entonces, la víctima del patriarcalismo-racismo-clasismo, aun considerando que “todos somos víctimas”, sería la mujer-india/negra-obrera/pobre.

Del autorreflexión de Francesca extraigo las siguientes conclusiones: 1) así como se naturaliza el sexismo debido a la hegemonía del patriarcalismo, se naturaliza el racismo por la hegemonía de un patrón racial dominante: la blanquitud. 2) Uno puede ser crítico

¹⁶ El fenómeno del aburguesamiento indio es señalado como un problema central para quienes sostenemos que el indianismo es una crítica irrenunciable. Lo indican aymaras críticos, como Pablo Mamani (“Nuevos acomodamientos en el poder. Cambios para arriba y nada para abajo” en *Willka. Falsa descolonización*, El Alto, año 6 nro. 6, 2013.) y también se encarga de ello cierta prensa progresista (ver Claudia Bellante, “En asenso” en *Brecha*, Montevideo, 22 de marzo de 2016).

a algún tipo de dominación, pero participar de los privilegios que da otro tipo de dominación. En el caso de Francesca, es crítica (y radical) del patriarcalismo, pero participa (contra su voluntad, pero participa) de los privilegios que le da la blanquitud. 3) “Todo privilegio borra un derecho”. El privilegio que no viene dado de una decisión subjetiva parece inmunizar ante lo responsable que se tiene de participar del privilegio: la mujer blanca se creería inmune de racismo por el solo hecho de rechazarlo (es decir, curada de racismo). Así como los varones críticos nos creemos inmunes del patriarcalismo, por el sólo hecho de criticarlo discursivamente. El privilegio resultante de un tipo de dominación impide (generalmente) la criticidad sobre esa dominación. 4) El sistema patriarcal-racista-capitalista otorga privilegios a algunos en detrimento de muchas-os. No se puede combatir una dimensión opresiva del mismo sin ocuparse de las otras dos. 6) Una sensibilidad-racionalidad crítica debe destruir el “constructo ideológico represivo” del patriarcalismo y del racismo. Las feministas, en ese sentido, poseen un plus en la crítica al patriarcalismo, que les vendría de padecer el sistema patriarcal a diferencia de quienes gozamos de sus privilegios opresivos (como es mi caso). Pero a sí mismos, los sujetos-no blancos o no blanquizados, como por ejemplo las-os indios críticos, poseen un plus para la crítica del racismo. Sería el caso del indianismo, entre otros.

4.b) Blanquitud y capitalismo

Algunos críticos del capitalismo avanzaron en reflexionar sobre la vinculación entre la dominación de clase y la dominación racial, aunque prefieren denominar a esta última como “dominación étnica”. Por ejemplo, Immanuel Wallerstein 2004 [1991] propone un neologismo para evitar clasismos, por un lado, y etnicismo por el otro: la dominación del capitalismo es “clasétnica”. Pero omite la cuestión patriarcal. El neologismo “clasetnia” es un concepto oportuno para indagar como están entroncados los procesos de blanquitud y clasismo. Es la cuestión que plantea el marxista ecuatoriano Bolívar Echeverría con mayor profundidad, según mi perspectiva, en *Modernidad y blanquitud* (2011). En este artículo sólo retomo de esta obra el capítulo titulado “Imágenes de la blanquitud” en función del objetivo propuesto.

Echeverría propone una explicación del capitalismo como proceso de blanquización de las subjetividades modernas. Conocedor de las estéticas europeas, al parecer más que de las estéticas de Nuestra América, Echeverría también (con variantes al análisis de Wallerstein) muestra cómo el racismo es constitutivo del capitalismo. Distingue dos tipos de racismo: uno biológico y otro cultural. El primero, como se produjo con el nacionalsocialismo alemán, es un racismo excepcional y virulento. El otro, el racismo cultural, es solapado y tolerante con las diversidades, siempre que esas diversidades se disciplinen ética-estéticamente al régimen de explotación. Es el racismo presente en las democracias capitalistas contemporáneas. Para Echeverría

El racismo normal de la modernidad capitalista es un racismo de la blanquitud. Lo es, porque el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de autosacrificarse, disposición que sólo puede estar garantizada por la ética encarnada en la blanquitud. Mientras prevalezcan esta organización y este tipo de ser humano, el racismo será una condición indispensable de la ‘vida civilizada’ (Echeverría, 2011: 86).

¿Por qué la blanquitud? Echeverría afirma que, en la modernidad capitalista, las identidades se construyeron en base a las identidades nacionales. Pero, la identidad nacional moderna, por más que se conforme en sociedades no europeas o “de color” o “no-blancas”, exige incluir como rasgo esencial y distintivo suyo a la “blanquitud”. Las naciones modernas requieren de la blanquitud de sus miembros porque:

El hecho de que el capitalismo surgiera en la sociedad racial e identitariamente blancas del noroeste de Europa, hizo que la apariencia blanca se asimilara a esa visibilidad indispensable de la ‘santidad’ capitalista del ser humano moderno (Echeverría, 2011: 60).

La blanquitud se consolidó desde el siglo XV. La “santidad capitalista”, puritana, hizo que los “santos visibles” fueran de raza y costumbres blancos, lo que hizo que la blanquitud se convirtiera en condición imprescindible del ser humano moderno. Echeverría utiliza la idea de santidad no en un sentido teológico, sino a partir de los

estudios de Max Weber sobre la ética del capitalismo. Así se identificó a la raza-blanca con lo moderno y a lo anti moderno con el “color”. La “santidad económico-religiosa” que define “a la identidad humana moderno-capitalista, característica de este nuevo tipo de ser humano, es una ‘santidad’ que debe ser visible, manifiesta; que necesita tener una perceptibilidad sensorial, una apariencia o una imagen exterior que permita distinguirla” (Echeverría, 2011: 59). Echeverría incluye también: la productividad, que debe estar acompañada por apariencia física limpia y ordenada del cuerpo y su entorno; propiedad del lenguaje; positividad discreta de la actitud y mirada; mesura y compostura de sus gestos. En mi lenguaje, se trata de una estética de la blanquitud engarzada con una ética productivista.

Una distinción central de Echeverría (ya realizada por otros estudiosos del tema) es entre el “racismo étnico blanco” y el “racismo identitario de la blanquitud”, pero que están vinculados. ¿Cómo? La “blanquitud es la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación (Echeverría, 2011: 62). Destaca Echeverría que en los nuevos retratos burgueses la blanquitud es la compostura de los personajes, la blanquitud es un sobrentendido (no la blancura de la “raza”). En mis términos, el racismo étnico blanco exige blancura de piel, pero el racismo identitario de la blanquitud exige una actitud blanca, una racionalidad blanca, una ética blanca. En la jerga popular, por estas regiones, se suele distinguir entre “negro de piel” y “negro de alma”. En esta segunda negrura se evidencia el “racismo identitario”.

Para Echeverría, la blanquitud es un racismo identitario promotor de la blanquitud civilizatoria, es un racismo tolerante, dispuesto a aceptar un buen número de rasgos raciales y culturales ajenos. Por ello, añadido, no es extraño que racismo y multiculturalismo sean dos caras de una misma moneda. Pero es un racismo que, en situaciones de excepción, “readopta un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento...” (Echeverría, 2011: 63). El racismo étnico blanco acecha bajo el racismo identitario de la blanquitud. Los medios masivos de comunicación se encargan de

recordarlo constantemente. Quizá eso explica parte de las reacciones violentas sobre “los negros” la fatídica tarde-noche del 4 de diciembre de 2013 en Córdoba (Asselborn, Pacheco, Cruz, 2013).

La clave fundamental del racismo identitario es que exige la “interiorización del *ethos* histórico capitalista”. Por ello, puede haber blancos que no interiorizaron tal *ethos* y que quedan excluidos de la blanquitud. Para Echeverría es el caso de los obreros blancos de sociedades industriales (ver Echeverría, 2011: 64).¹⁷ Por otra parte, están los no blancos (negros, orientales, latinos) que asumen el *ethos* capitalista para participar de su blanquitud. Las cuatro imágenes que escoge Echeverría, aunque no las comenta, son las de Michael Jackson¹⁸, Condoleezza Rice, Alejandro Toledo y Junichiro Koizumi¹⁹. No es difícil ampliar la lista.

En síntesis, la blancura es una cuestión de piel, la blanquitud es una cuestión de *ethos*, de cultura. A partir de esta distinción de Echeverría, creo que se avanza en una precisión conceptual: el problema es la blanquitud como estética del capitalismo. Los blancos, en este sentido, no son los de piel blanca, sino los que asumieron el modo de ser prescripto por el capitalismo. Ganamos en precisión conceptual, pero eso deja abierto otros problemas, por ejemplo, el socialismo occidental no posee un *¿ethos* blanquizante?

Echeverría se detiene en las artes plásticas europeo-occidentales para indicar cómo el racismo tiene que ver directamente con ciertas características de la imagen del cuerpo humano y su mundo, lo que produjo la estetización de la política en el arte nacionalsocialista, pero también en el arte soviético. No profundiza en lo que se puede denominar “arte capitalista”, si lo hay. Entonces ¿el comunismo estalinista es otra variante de la blanquización? Pero mi interés está en la realidad geohistórica de Nuestra

¹⁷ La idea sobre los obreros blancos excluidos de la blanquitud debe ser matizada. Ver sobre el racismo obrero respecto del campesino indígena en Fausto Reinaga (1970) y, en otro sentido, Luis Tapia (2007).

¹⁸ La feminista aymara Julieta Paredes aplicó el criterio de la blanquización para evaluar al sociólogo y político aymara Félix Patzi en un artículo con un título decidor: “Michael Jackson boliviano” en *La razón*, La Paz, 05 de abril de 2015.

¹⁹ Junichiro Koizumi fue primer ministro de Japón entre 2001-2006.

América: cómo funciona aquí la blanquización. No profundizaré esto, sólo cabe advertir que los análisis sobre el “*ethos* barroco” latinoamericano y el mestizaje que realiza Echeverría en *La modernidad de lo barroco* (2005 [1998]), tienen un punto de encuentro con los indianistas que advierte en el mestizaje un proceso de blanquización latinoamericana, por tanto, un proceso de asimilación cultural al capitalismo. Sin embargo, los indianistas pusieron el eje de la crítica en Occidente, no sólo en el capitalismo. Con lo cual, el blanquizado sería el occidentalizado. Se abre aquí un debate sobre la visión marxista (de Echeverría) ante la visión indianista (por ejemplo, de Reinaga) ante la blanquización.

5. Conclusión: Apertura al indianismo como crítica a la sensibilidad racializada

Con Francesca Gargallo pude plantear la centralidad de la crítica a los lugares de privilegio que otorga la blanquitud y la masculinidad, que cada cual ocupamos (involuntaria o voluntariamente) e impiden una comprensión profunda de los tipos de dominación sexista-racista. Con Bolívar Echeverría pretendo avanzar en una explicación del racismo cultural que opera en el capitalismo a partir del concepto de blanquitud, entendido como estética-ética constitutiva del sujeto que asume el *ethos* capitalista. Por ello, el sujeto dominado es un sujeto blanquizado.

Una estética liberadora supone también la desblanquización de las subjetividades (el indianismo propone la indianización de la subjetividades). Con lo cual, se puede concluir que el lugar de privilegio dado por la blanquitud proviene del lugar que ocupa y construye el sujeto dentro de los sistemas capitalistas, en nuestro caso periférico. Este sistema capitalista, es también un sistema patriarcalista, que al articularse en los sujetos empíricos y plurales (Roig, 2009 [1981].), generan posiciones que se arrogan el privilegio del saber e, incluso, de la crítica: es lo que se percibe en ciertas posiciones progresistas

que no abandonan (no por que no quieran, necesariamente) el vanguardismo que les daría la crítica. Dicho vanguardismo suele ser blanquizante, también patriarcalista y burgués.

Con esto, se estaría dando la razón a la idea de que “las víctimas” tienen a su favor un plus de racionalidad crítica. Pero no es así de llana la conclusión. Hay que precisar algo. Distinguiendo entre una condición histórica y otra ontológica (que es una condición temporal, pero con condicionantes que trascienden la sola decisión humana), se puede concluir (al menos teóricamente) que: la mujer, las lesbianas, homosexuales, etc., están en mejores condiciones de posibilidad de realizar una crítica al patriarcado que los varones. De otro lado, los sujetos no-blancos, indios-negros, etcétera, están en mejores condiciones de posibilidad de realizar una crítica al racismo del sistema moderno dominante, antes que las/los sujetas/os blanquizadas/os. Esto posibilita repensar cuál son los mejores “lugares epistémicos” para la crítica del capitalismo. Como sea, nadie tiene el patrimonio de la crítica total, pues participamos casi todos de alguna condición de privilegio basado en alguna dominación, que demandan una crítica comunitaria o comunal o colectiva, lo cual supone siempre la posibilidad de ser criticado por las víctimas, condición que hace legítima a la racionalidad crítica.

¿Las víctimas poseen más lucidez que los victimarios? Aceptando como válido el criterio analítico de Centro-Periferia aportado por las teorías de la dependencia -sin ingresar a discutir aquí la justificación del mismo, que por supuesto es diversa si consideramos la vertiente desarrollista o la vertiente marxista de dichas teorías- la cuestión epistémica se enunciaría así: ¿se conoce críticamente mejor a las dominaciones desde la periferia que desde el centro? Pero, no se trata aquí sólo de las “condiciones objetivas” que posibilitarían una “sensibilidad liberada/emancipada” coherente con una “conciencia crítica”. Como se viene reflexionando, la dominación puede ser entendida como un complejo entramado de clase-raza-género (el orden de enunciación no es

inocente).²⁰ A lo que se debe incorporar la dominación ejercida sobre la naturaleza. ¿Dominación ecocida?

Estoy aludiendo a las “condiciones subjetivas” que hacen posible la crítica a las dominaciones, es lo que se supone en la certeza o duda de que las víctimas posean, o no, un plus de lucidez para comprender la dominación, y de ahí, para criticarla y proponer caminos de liberación, emancipación. Es un tema recurrente y seguramente tan debatido, que retomarlo no aporte nada original. Pero lo retomo en cuanto percibo que posibilita entender por qué el indianismo se opone a blancos-mestizos no sólo en sus proyectos políticos, sino en su sensibilidad-racionalidad colonizada. El indianismo se construye como una racionalidad de las víctimas del racismo occidental, que somos oprimidos, pero no vencidos. De ahí el potencial crítico del indianismo, necesario de articularse y ampliarse con la crítica a la dominación clasista y sexista.

El indianismo se distingue del indigenismo, entre otras razones importantes, por el “tipo de sujeto” que lo enuncia. Así, el indigenismo constituye una corriente estética, científica, filosófica y política producida por blancos y mestizos latinoamericanos sobre los “indígenas”, según lo plantean varios autores desde perspectivas distintas (Reinaga, 1970; Barre, 1983; Favre, 1989; Díaz Polanco, 2009). Por el contrario, el indianismo es producido por sujetos que se afirman a sí mismo como “indios” con un horizonte de liberación del occidente racista²¹.

El indianismo propone la liberación para indios y no indios (sobre todo negros y asiáticos). En el lenguaje del principal pensador-escritor indianista, Fausto Reinaga -cabe aclarar que hay un Reinaga pre-indianista y otro pos-indianista (Cruz, 2013; Ticona, 2015)-, el “indio” es una categoría política (en mi interpretación) que nuclea a todas-os

²⁰ Lo que hoy se analiza con el concepto de “interseccionalidad” (Viveros, 2009). Agradezco a Evangelina Pérez y Agustina Fornero el acceso al concepto y a la bibliografía pertinente.

²¹ Para mi sorpresa, el indianismo es una categoría que es utilizada para caracterizar a partes del movimiento indígena desde México. Ver la explicación sobre “Indianismo” en H. Biagini (2015), en la que no se refiere en ningún sentido a Fausto Reinaga, que es el principal ideólogo indianista.

quienes fuimos sojuzgados con una lógica racializante desde la Colonial hasta hoy a lo largo y ancho de América. “Indio” es análogo al “amarillo” de Asia y al “negro” de África, en tanto delimita a los sujetos dominados, colonizados con lógicas racializantes, por el Occidente blanco. El indianismo se construyó en interlocución con los negros anticoloniales que se afirmaron desde la negritud (Oliva, 2014; Cruz, 2015).

El indianismo no realiza una “universalización” en sentido estricto, puesto que no incluye, y se opone, a los no-indios, que son “blancos” y “mestizos” (entendidos como indios blanquizados). La dialéctica indianista se entiende como indios (junto a negros y asiáticos tercermundistas) versus blancos-mestizos occidentales. Cabe advertir que una lectura simplista reduce dicha dialéctica a una oposición maniquea racializante. No es esa mi lectura.

Entonces, el indianismo opera con una pretensión universalizante acotada a ciertos dominados. Indio vs. blanco-mestizo es el renombramiento de la dialéctica oprimido-opresor, extraída de una lógica de clases y repensada desde una compleja articulación de raza-nación-cultura-civilización. Ahora bien, ¿quién es el no-indio opuesto al indio?: el blanco-occidental y el mestizo latinoamericano (en tanto sujeto blanquizado-occidentalizado). Un problema que genera el indianismo se avizora en cuanto que quienes nos podemos afirmar (cómoda o incómodamente) en un lugar de lo indio, tenemos facilidad para aceptar al indianismo como una racionalidad política crítica; pero el no-indio o no-india ¿qué lugar tienen allí? En particular los “blancos y mestizos”. Esta cuestión genera un problema de sensibilidades-racionalidades, que según mi parecer producen una infecunda consecuencia: las-os no-indios-as sienten-perciben que el indianismo no les incumbe y, en el mejor de los casos, le conceden una validez particular, acotada sólo para los indios-indias. Incluso hay quienes ubican apresuradamente a la radical crítica del indianismo al racismo blanco-occidental como un mero “racismo invertido” (Bartra, 2008; Díaz Polanco, 2009). Estas operaciones son análogas a concebir que el feminismo es una cuestión de mujeres y que no nos incumbe a los varones y, peor

aún, que el feminismo no hace más que producir odio hacia los hombres, una especie de “machismo invertido”. Por supuesto, no acuerdo con estas lecturas equívocas.

Para ingresar a la crítica indianista entendí fundamental despejar el núcleo problemático que, me parece, impide en muchos contextos sopesar la importancia de la crítica indianista: la blanquización como lugar de privilegio estético-político-epistémico. El indianismo de Reinaga utiliza una pluma incendiaria, quemante para indios y no indios. Si bien existe una racialización en su análisis de la dominación del indio, en el sentido de optar por la noción de raza antes que la de clase para explicar el “problema indio”, es importante considerar que Reinaga (1970) tiene clara conciencia de la complejidad del problema y advierte que las críticas de “racismo invertido” que se hicieron y hacen contra el indianismo son infundadas.

La tesis indianista central es contra Occidente y se resume en que éste piensa-siente y hace a partir de un racismo intrínseco contra el indio en América, contra el “amarillo” en Asia y contra el “negro” en África (Reinaga, 1970). Es decir, Occidente se funda en el supuesto de la superioridad racial del hombre blanco-europeo. Desde la década del sesenta del siglo XX, Reinaga puso como núcleo el problema racial, el racismo, como constitutivo de la expansión de Occidente en Abya Yala. El indianismo radicalizó la crítica al racismo de la blancura y al racismo de la blanquitud (asumiendo los términos de Bolívar Echeverría). En esa radicalización se plantó desde la afirmación del “sujeto indio” entendido como raza y nación, cultura y civilización. Ahí surgen los problemas. Dar cuenta de ellos es fundamental, sin embargo, advierto que también es fundamental la demolición de la blancura como lugar de privilegio estético-político, ético y epistémico del mundo moderno, tal como lo plantea Francesca Gargallo. Este es el desafío que plantea el indianismo a no-indios e indios. Espero haber logrado desplegar la complejidad del problema de la sensibilidad-gusto colonizado para los procesos urgentes de liberación de nuestros pueblos. Desde ahí entiendo que el indianismo, el feminismo y el marxismo no dogmático plantean interpelaciones críticas fundamentales para lo que se puede denominar pensamiento filosófico crítico de Abya Yala/Nuestra América.

6. Bibliografía citada

Acha, Juan; Colombres, Adolfo; Escobar, Ticio (2004). *Hacia una teoría americana del arte*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Asselborn, Carlos (2009). “Cuerpo, desaparición, política y miedo”. En Asselborn, Carlos; Gustavo R. Cruz y Oscar Pacheco (2009), *Liberación, estética y política*. Córdoba: EDUCC, 2009, pp. 167-178.

Asselborn, Carlos; Gustavo R. Cruz y Oscar Pacheco (2009). “Estética y política en la construcción de sujetos colectivos liberadores”. En *Liberación, estética y política*. Córdoba: EDUCC, 2009, pp. 57-76.

Asselborn, Carlos; Gustavo R. Cruz y Oscar Pacheco (2013). “Estéticas del saqueo en Córdoba”. En *Rebelión*. Disponible en <http://rebellion.org/noticia.php?id=178630>

Asselborn, Carlos; Gustavo R. Cruz y Oscar Pacheco (2016) “Desafíos de un pensamiento crítico latinoamericano ante un nuevo invierno”. En *Anatéllei*, n° 36, pp. 7-17.

Asselborn, Carlos (2014). *Racionalidad reproductiva, procesos de fetichización y utopía: aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano*. Tesis de Doctorado en Estudios Sociales de América Latina, CEA- Universidad Nacional de Córdoba.

Barre, Marie-Chantal (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI.

Bartra, Armando (2008). *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*. México: Ítaca, UACM y UAM.

Biagini, Hugo (dir.) (2015). *Diccionario de pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.

Castro Gómez, Santiago (2011) [1996]. *Crítica de la razón latinoamericana*. Segunda edición ampliada. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Cerutti Guldberg, Horacio (2000a). *Filosofar desde nuestra América*. Ensayo problematizador de su *modus operandi*. México: CRIM – CCyDEL, UNAM.

Cerutti Guldberg, Horacio (director) (2000b). Diccionario de filosofía latinoamericana. México: UAEM.

Cerutti Guldberg, Horacio (2006) [1983]. Filosofía de la liberación latinoamericana. México: Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica.

Cerutti Guldberg, Horacio (2011). Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano. Bogotá: Desde abajo.

Cerutti Guldberg, Horacio (2015). Posibilitar otra vida transcapitalista, Universidad del Cauca -Colombia- y CIALC-UNAM, México.

Cruz, Gustavo R. (2009). La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada. Córdoba: EDUCC.

Cruz, Gustavo R. (2013). Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio. La Paz-Bolivia: CIDES-UMSA y Plural editores.

Cruz, Gustavo R. (2014). "Indianismo: historia, tesis, desafíos". En R. Mondragón y D. Fuentes (ed.), Pensar crítico y crítica del pensar. Coordenadas de una generación. México, Distrito Federal: 2014, pp. 133 – 169.

Cruz, Gustavo R. (2015). "Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga". **Íconos - Revista de Ciencias Sociales**, [S.l.], n. 51, p. 29-46, ene. 2015. Disponible en: <<http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/1472>>.

Díaz Polanco, Héctor (2009). "El indigenismo: de la integración a la autonomía". En E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez (editores), El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000). México: Siglo XXI, pp. 647-658.

Dussel, Enrique (1998). Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique; Mendieta, E.; Bohórquez. C. (ed.) (2009). El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000). México: Siglo XXI.

Echeverría, Bolívar (2011). Modernidad y blanquitud. México: ERA.

Echeverría, Bolívar (2005) [1998]. La modernidad de lo barroco. México: ERA.

Favre, Henri (1989) [1996]. El indigenismo. México: Fondo de Cultura Económica.

Gargallo, Francesca (2013) [2012]. *Feminismos desde el Abya Yala*. Buenos Aires: América Libre y Chichi Mora editorial.

Kusch, Rodolfo (1986) [1962]. *América profunda*. Buenos Aires: Ed. Bonum.

Kwon Mun, Nam (2015). “**La problemática transición boliviana hacia la época postneoliberal: el caso de la economía comunitaria**”. En *Revista de Estudios Sociales* [online], n.54, pp. 25-38.

López, Emiliano y Ducid, Manuel (2016). *La conformación de una hegemonía desarrollista en la Argentina post-neoliberal*. En *Revista Mexicana de Sociología* [online], vol. 78, n. 2, pp. 229-255.

Melgar Bao, Ricardo (2005). “Entre lo sucio y lo bajo: identidades subalternas y resistencia cultural en América Latina”. En Cassiogli R. y Turner J. (coord.), *Tradición y emancipación cultural en América Latina*. México: Siglo XXI –Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 30-57.

Oliva, María Elena (2014). *La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Pacheco, Oscar (2016). *Política, democracia y subjetividad en el pensamiento de Norbert Lechner*. Tesis de Doctorado en Estudios Sociales de América Latina, CEA- Universidad Nacional de Córdoba.

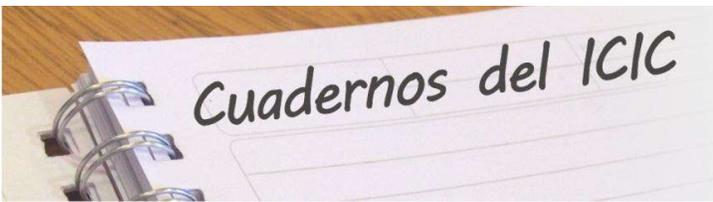
Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad.

Reinaga, Fausto (1970). *La revolución india*. La Paz: Ediciones PIB.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Plural editores y Piedra rota.

Rojas, Mario (2015). “La necesidad teórica y práctica de ‘universalismo ético racional’ y ‘fundamentación última de la ética’ para la Filosofía latinoamericana”, en *El Laberinto de Arena*, vol. 3 nº 5, pp. 5-26. Disponible en <http://www.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Filosofia/article/view/374>

Roig, Arturo (2009) [1981]. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana ediciones.



Roig, Arturo (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.

Tapia, Luis (2007). "Racismo e intersubjetividad autoritaria". En *Igualdad es cogobierno*. La Paz: CIDES-UMSA y Plural, pp. 9-30.

Ticona, Esteban (2015). *El indianismo de Fausto Reinaga. Orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia*. La Paz, Bolivia: Cima editores.

Viveros Vigoya, Mara (2009). "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual". En *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, Vol. 1, enero - diciembre, pp. 63 – 81.

Wallerstein, Immanuel (2004) [1991]. "El legado de Myrdal: racismo y subdesarrollo como dilemas". En *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI, pp. 88-114.