

cescontexto

Desafios aos Estudos Pós-Coloniais

As Epistemologias Sul-Sul

Organização

Maria Paula Meneses

Iolanda Vasile

Nº 05

Maio de 2014

Debates

www.ces.uc.pt/cescontexto



Propriedade e Edição/Property and Edition

Centro de Estudos Sociais/Centre for Social Studies

Laboratório Associado/Associate Laboratory

Universidade de Coimbra/University of Coimbra

www.ces.uc.pt

Colégio de S. Jerónimo, Apartado 3087

3000-995 Coimbra - Portugal

E-mail: cescontexto@ces.uc.pt

Tel: +351 239 855573 Fax: +351 239 855589

Comissão Editorial/Editorial Board

Coordenação Geral/General Coordination: Sílvia Portugal

Coordenação Debates/Debates Collection Coordination: Ana Raquel Matos

ISSN 2182-908X

Agradecimentos

Este número da Cescontexto é dedicado aos trabalhos de conclusão do seminário “Introdução aos estudos pós-coloniais: as epistemologias Sul-Sul”, um curso *e-learning* de pós-graduação que organizamos na plataforma dos seminários virtuais do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO).

Pela característica *e-learning* do seminário e pela abrangência do tema proposto, o curso possibilitou o perpassar por temas diversos, cujas principais abordagens foram a inter e a transdisciplinaridade, fatores que consideramos estruturais para transpor e traduzir ao nível do “ensino acadêmico” as visões pluriversais do mundo. O grande ganho de um curso *e-learning* é de pôr em contacto pessoas fisicamente remotas, mas que são (re)unidas por interesses académicos comuns. E este seminário é a prova viva disso. Inicialmente inscreveram-se 27 de estudantes, oriundos de 9 países (Alemanha, Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Equador e México). Entre esses, 25 participaram constantemente nas atividades do seminário e 21 concluíram o curso com aprovação, através da apresentação dum trabalho final; 13 destes trabalhos encontrando-se reunidos neste número.

Gostaríamos de estender a nossa gratidão aos/às nossos/as colegas do CLACSO, que sempre responderam prontamente aos nossos pedidos, garantindo uma ótima comunicação técnica e administrativa, nomeadamente:

Fernanda Saforcada (CLACSO/ Diretora Académica)

Alejandro Gambina (CLACSO/Assistente Rede de Pós-graduação em Ciências Sociais)

María Inés Gómez (CLACSO / Assistente Rede de Pós-graduação)

Igualmente, agradecemos a presença neste seminário de colegas de vários cantos do mundo, que estiveram connosco através de entrevistas exclusivas:

Gabriel Gatti (Professor Titular, Universidade do País Basco, Espanha)

Gilson Lazaro (Doutorando ISCTE-IUL, Professor Auxiliar, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Agostinho Neto, Angola)

Ramón Grosfoguel (Professor Associado, Departamento de Estudos Étnicos, UC Berkeley, EUA)

Raúl LLasag Fernández (Doutorando CES Coimbra, Docente da Universidade Andina Simón Bolívar, Equador)

Raúl Mendes Fernandes (Investigador permanente e coordenador do Centro de Estudos de História e Antropologia no INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, na Guiné-Bissau). Esta entrevista foi realizada pelo colega Maurício Hashizume, cuja ajuda se revelou imprescindível.

Finalmente, uma palavra de agradecimentos às colegas coordenadoras da Cescontexto-Debates, cuja dedicação e cuidado tornaram possível esta publicação.

Este volume, que tem na sua origem o curso patrocinado pela CLACSO, apoiou-se teórica e metodologicamente, no projeto de pesquisa coordenado por Boaventura de Sousa Santos, “ALICE – Espelhos estranhos, lições imprevistas: definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do mundo”, financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação.

Índice

Maria Paula Meneses e Iolanda Vasile

Introdução	6
------------------	---

Parte I

Capítulo 1 - *Aline Miranda Barbosa e Carlos Porto-Gonçalves*

Reflexões sobre a atual questão agrária brasileira: descolonizando o pensamento	12
---	----

Capítulo 2 - *Dasten Julián Vejar*

Precariedad laboral y neocolonialismo en Chile. Un acercamiento al estudio de la minería del cobre	28
--	----

Capítulo 3 - *Martha Moncada Paredes*

Naturaleza, culturas y territorios: lecturas paralelas entre la ecología política y el pensamiento poscolonial	44
--	----

Parte II

Capítulo 4 - *Juana Beatriz Erramuspe*

La enseñanza de la metodología de la investigación en la Universidad. Implicancias de la mirada descolonizadora	70
---	----

Capítulo 5 - *Ixkic Bastian Duarte*

Ciencia, conocimiento y movilización social en el sureste mexicano	82
--	----

Capítulo 6 - *Cláudia P. Carrión Sánchez*

Educación en Colombia y resistencia desde el Cric	92
---	----

Capítulo 7 - *Nélida B. Zubillage*

Liberar a la ciencia y sus espectros: hacia la emancipación epistémica del mundo	105
--	-----

Parte III

Capítulo 8 - *Lucrecia d'Agostino*

La refundación del Estado en América Latina: ¿un Estado, una nación, un derecho? 117

Capítulo 9 - *Manuel Cuervo Sola*

Imágenes del gaucho en la literatura Argentina. Subjetivación y política en las luchas por la construcción de la estatalidad moderna rioplatense 130

Capítulo 10 - *Elis Borde*

A subalternização das populações não-brancas no sistema-mundo capitalista/colonial e os processos de determinação social das iniquidades étnico-raciais em saúde 145

Capítulo 11 - *Tatiana Sena*

Por repúblicas do sul: repensando o republicanismo no Brasil 163

Capítulo 12 - *Germana Dalberto*

A história em confront: reinserindo o Haiti na modernidade..... 179

Capítulo 13 - *Pâmela Marconatto Marques*

Pelo direito ao grito: as narrativas silenciadas da universidade pública haitiana em busca de uma universidade nova..... 211

Introdução – Porquê este volume?

Maria Paula Meneses e Iolanda Vasile

Ao longo das últimas décadas, os estudos pós-coloniais têm dado a conhecer, através de diferentes desdobramentos teóricos e implicações políticas, formas outras de ser e de estar no mundo, diversidade esta que tem conhecido um redobrado interesse em vários contextos, dos movimentos sociais à academia, em vários locais do Sul global. Muito do que sabemos sobre o Sul global reflete ainda interpretações cujas raízes são marcadamente eurocêntricas. A persistência desta abordagem resulta particularmente visível na contínua afirmação de uma hierarquia de saberes, produzindo sociedades assumidas como mais ou desenvolvidas que outras, reproduzindo-se esta segregação hierárquica em múltiplos lugares: nas instituições, vocabulário, saberes, imagens, doutrinas, etc. Este posicionamento teórico e metodológico é a afirmação de uma única ontologia, de uma epistemologia, de uma ética, de um pensamento único e sua imposição como universal. Desde há décadas que a centralidade do Norte global, expressão monocultural de ser e estar no mundo, tem vindo a ser posta em causa. É que toda a experiência social produz e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe a presença de várias epistemologias.

Procurando ampliar a discussão sobre diversidade epistemológica do mundo, e ampliando as discussões que, no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, se têm vindo a desenvolver em torno desta temática, organizámos em 2013, com apoio do CLACSO (Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais), um curso de introdução aos estudos pós-coloniais. Este curso centrou-se nas zonas do mundo que têm sido objeto da violência colonial, desafiando as possibilidades de uma discussão sobre produção de conhecimento e as potencialidades epistémicas no Sul global.¹

Este curso revelou-se um desafio, a vários níveis: o Sul global estende-se por uma diversidade de espaços-tempo, com uma extrema diversidade de experiências e de saberes, o que obrigou a uma seleção temática que, de uma forma ou de outra, acabou por potencializar determinados temas. Porém, tornou igualmente possível dilatar os parâmetros de reflexão, ao incluir uma diversidade de posicionamentos epistémicos. De entre estes é de referir a obra de José Carlos Mariátegui que, desde os 20 do século passado, apelava à recuperação dos valores

¹ O Sul epistémico coincide parcialmente com sul geográfico. O Sul global refere-se às regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, por um lado, no interior do Norte geográfico vastos grupos sociais estiveram e estão sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre as ‘pequenas Europas’, pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas próprias mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados.

referentes aos sistemas cultural e agrícola indígena no Peru. Já a discussão de Kwame Nkrumah sobre o neocolonialismo coloca em questão as latências coloniais associadas às transições para as independências. Igualmente a partir de uma leitura da situação colonial, a obra de Valetin Mudimbe permitiu discutir o conteúdo colonial de muitas das bibliotecas que continuamos a usar nos nossos trânsitos acadêmicos. Autores de referência como Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, Gayatri Spivak ou Nelson Maldonado-Torres têm vindo, a partir de uma análise crítica do pensamento acadêmico eurocêntrico, a apontar como a colonialidade sobrevive ao colonialismo nas suas três formas: colonialidade do poder, do saber e do ser. A latência da colonialidade do ser através da homogeneização de concepções como ‘mulher’ e ‘terceiro mundo’ têm sido alvo de inúmeros questionamentos; cabe aqui destacar os trabalhos de Chandra Mohanty e de Amina Mama, que, potenciando uma perspectiva feminista, ampliam criticamente os conceitos de subalternidade, silenciamento, representação e terceiro-mundismo.

No seu conjunto, os estudos pós-coloniais, ao constituírem-se como um espaço crítico de análise da constituição da relação de poder-saber do moderno pensamento científico, têm vindo crescentemente a chamar a atenção para a exaustão do atual modelo político, económico, ambiental. A persistência numa leitura hegemónica, monocultural da diversidade do mundo revela que, para além das dimensões económicas e políticas, o colonialismo teve uma forte dimensão epistemológica, fraturante. O impacto da dimensão fraturante instituído pela diferença colonial permanece nos dias de hoje, assinalando a persistência de relações e interpretações coloniais que limitam as leituras sobre o ‘Sul global’, quer a nível epistémico (os ‘outros’ não sabem pensar), quer a nível ontológico (os ‘outros’ não contam). E a perda de uma autorreferência legítima não foi apenas uma perda gnosiológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores exclusivos de seres inferiores, sem interesse para a ciência a não ser na qualidade de matéria-prima, de dados ou informações.

Desafiando a centralidade da macronarrativa científica moderna, ou seja, de muitos dos paradigmas em uso para produzir conhecimento científico, assentes em perspectivas e lógicas masculinas, colonizadoras, classistas, racistas e sexistas, o curso procurou avançar com pistas teóricas e metodológicas que procuraram ultrapassar a proposta monocultural do Norte global, afirmação de uma única ontologia, de uma epistemologia, de uma ética, de um pensamento único e sua imposição como universal.

Os diálogos epistémicos Sul-Sul permitiram entreabrir esta ‘caixa de Pandora’, apresentando aos estudantes referências que possibilitaram abarcar a infindável diversidade de saberes do Sul Global. Este tema (re)coloca hoje na agenda da produção do conhecimento a luta pela justiça cognitiva; não para uma reversão das relações de poder económicas e sociais, mas para sua colocação em diálogo. Esta recolocação epistémica, em contextos pós-coloniais, implica o resgate do nosso papel enquanto sujeitos da História, circunscritos ao nosso lugar e determinados enquanto tal pelas nossas experiências e realidades. O resultado desta nova proposta de modos de vida traduz-se em infindáveis situações de globalismos localizados, como Boaventura de Sousa Santos tem vindo a sugerir, ou seja uma densidade de saberes posta em diálogo, através de leituras espaciais e temporais que saibam manejar regimes de verdade, através de diálogos de saberes.

O interesse crescente por estes temas dentro da comunidade académica, mas ainda mais a necessidade de complementar o “conhecimento académico” com outros saberes, pensamento base deste curso, traduziu-se num diálogo muito rico, numa mútua aprendizagem e consciencialização das nossas ignorâncias mútuas. Procurando que os trabalhos não ficassem arrumados na gaveta do esquecimento, propusemos a organização deste volume do CEScontexto, integrando parte dos trabalhos realizados pelos estudantes. Acreditamos que os

capítulos que integram este volume comprovem o interesse e importância deste desafio; é nossa convicção que publicações desta natureza contribuem para divulgar o trabalho acadêmico produzido no/pelo CES, com especial destaque para as Epistemologias do Sul. As epistemologias do Sul, como metáfora da exclusão, do silenciamento e da destruição de povos e saberes, procuram dar voz e corpo aos saberes e experiências do Sul global, a partir de pressupostos metodológicos e reflexivos dialogantes, contrastando com qualquer proposta etnocêntrica.

O curso foi organizado em dez temas principais de trabalho, com uma aula introdutória e uma aula de encerramento, acompanhadas de vídeos que desenvolviam a temática de cada aula e de sessões semanais de chat ao vivo. Enquanto nas sessões de chat participaram somente as professoras e os estudantes, alguns vídeos foram organizados em conjunto com colegas que consideramos terem opiniões pertinentes sobre os respectivos temas. Pensamos desta maneira questionar, diversificar e enriquecer os nossos conhecimentos conjuntos. O nosso propósito foi apresentar a abrangência dos estudos pós-coloniais, através de um mapeamento cronológico que possa apresentar tanto o recuar temporal, mas também a diversidade de lugares, posições e interpretações. Consideramos importante primeiro aprofundar alguns conceitos basilares e entender que as “definições” podem não coincidir dependendo do *locus enunciativo*. A segunda parte do seminário, as sessões de chat interno e o feedback recebido dos estudantes, no seu conjunto, vieram confirmar a necessidade de aprofundamento de algumas das temáticas que mais se destacam. Assim, os trabalhos apresentados pelos estudantes são construídos a partir de reflexões localizadas de temáticas variadas, como saúde, direitos e reformas agrárias, estudos feministas, sistemas de saúde, direito, racismo ou estudos literários.

Acreditamos que os resultados deste curso, que se traduzem nos capítulos deste volume, cumprem com os objetivos do seminário, ao identificar e analisar diferentes vertentes da diversidade epistemológica do mundo e dos problemas epistemológicos, sociais e políticos, decorrentes dos choques entre o exclusivismo epistemológico da ciência e outros saberes. Num segundo momento, não menos importante, ao questionarem, numa forma ou de outra, a latência da macronarrativa eurocêntrica, estes trabalhos problematizam, de forma sofisticada, o nosso papel enquanto investigadores e o contributo e engajamento dos nossos trabalhos com as sociedades em que vivemos, num diálogo que se quer entre sujeitos sócio-históricos, e não entre sujeitos e objetos.

Este volume está organizado em três partes: a primeira inclui os capítulos que refletem sobre as lutas pela terra e os desafios ambientais; a segunda integra capítulos cujo enfoque centra-se no uso contra-hegemónico da ciência; finalmente, a terceira parte do livro integra os capítulos cuja temática privilegia as lutas pela autodeterminação, onde se incluem os desafios pelo direito à ‘sua’ versão da história, debates identitários no contexto do pluralismo jurídico, etc.

A primeira parte integra três textos e inicia-se com um capítulo escrito em coautoria, de **Aline Barbosa** e **Carlos Porto-Gonçalves**. Centrado na atual questão agrária no Brasil, o texto espelha a luta em torno dos desafios à descolonização do pensamento. A partir da distinção concetual entre *agricultura* e *agronegócio* os autores sinalizam várias práticas em uso no contexto agrário latino-americano como sendo reflexo da colonialidade do saber e do poder. Este contexto ajuda a complexificação da questão agrária, para além do problema da terra/território. A politização da identidade permite abrir um espaço onde a diferença se transforma em recurso para diálogo e garantia de reconhecimento de vozes e lutas até agora silenciadas ou subalternizadas por práticas opressoras e saberes hegemónicos. E é esta uma

pauta importante aos estudos pós-coloniais, pois a questão da terra mantém-se uma das importantes frentes de luta do século XXI, agora com outros ângulos, problemas e contextos.

Dasten Julián Vejar, no segundo capítulo, centra a sua análise no setor mineiro de cobre no Chile, mostrando a presença estrutural da dominação colonial e neocolonial nesta sociedade. Na sua proposta interventiva este autor propõe uma investigação social mais engajada com o “sindicalismo de base” e com formas e mecanismos que influíssem para uma heterogeneidade de organizações representativas das classes trabalhadoras. O desafio à permanência deste padrão de dependência neocolonial, permitirá, segundo o autor, a criação de um novo “sujeito pós-colonial do trabalho”.

No terceiro capítulo, **Martha Moncada Paredes** recorre à ecologia política e ao pensamento pós-colonial para mostrar como que as práticas coloniais se consolidaram em torno da natureza e dos seus recursos, exemplificando o seu trabalho com várias situações da América Latina. Estas práticas permitiram inicialmente a implantação do atual capitalismo sem fronteiras, permitindo a consolidação de conceitos como desenvolvimento, democracia e riqueza, que estão na base da perpetuação de múltiplas situações de desigualdade socioeconómicas no mundo. Como a autora demonstra, novos mapas de poder estão a ser desenvolvidos, sobrepondo-se em grande medida aos antigos mapas imperiais.

O texto de **Juana Beatriz Erramuspe** marca o início da segunda parte do livro. Neste quarto capítulo a autora traz ao debate o tema essencial do ensino da metodologia de investigação, enquanto disciplina instrumental. Centrando as suas reflexões na análise da experiência de cursos humanísticos de graduação nas universidades públicas em Argentina (com especial enfoque para este curso na Universidade Nacional de Luján), a autora defende novas práticas metodológicas assentes nas epistemologias do sul, capazes de darem conta da complexidade dos contextos pós-coloniais.

No quinto capítulo, **Ixkic Bastian Duarte**, a partir do contexto mexicano, examina os usos hegemónicos e contra-hegemónicos da ciência, analisando vários processos de construção de conhecimento e mobilização social. As suas reflexões, que partem da proposta das epistemologias de sul, privilegiam os saberes de comunidades campesinas e pescadoras. Estas comunidades, procurando reclamar a ‘própria voz’, estão envolvidas em estudos sobre si próprias, buscando dar voz às suas demandas e serem sujeitos das suas histórias.

Cláudia P. Carrión Sánchez, focada na Colômbia, fala-nos dos processos de implementação de um sistema de ensino no período radical liberal, caracterizado por políticas de colonialidade, que se traduzem num esforço persistente de uniformização e silenciamento das populações indígenas e dos seus saberes. Neste sexto capítulo a autora centra o estudo numa proposta inovadora – o Conselho Regional Indígena de Cauca (CRIC) – uma promessa de “educação própria” capaz de manter viva a memória duma identidade colombiana ampla e diversa.

No sétimo capítulo, **Nélida B. Zubillaga** propõe uma revisão e reinterpretção das teorias pós-coloniais, com o propósito de enfatizar a importância das epistemologias do Sul e dos saberes concebidos como fronteiriços. A partir desta posição teórica a autora sublinha a necessidade de diálogos dentro do Sul, ao mesmo tempo que questiona o papel da ciência enquanto única produtora de conhecimento válido. Este capítulo encerra com uma questão central: o papel dos intelectuais e dos produtores de conhecimento e na criação de uma nova ciência dialógica.

A última parte do livro inicia-se com um texto de **Lucrecia D’Agostino**. Neste oitavo capítulo a autora procura refletir sobre os processos de expansão democrática em curso na América Latina. A partir da noção de pluralismo jurídico busca identificar as oportunidades e os constrangimentos que se colocam à construção de estruturas legais e políticas que

reconheçam a heterogeneidade interna dos Estados, sem abandonar as reivindicações de soberania popular e unidade política centrais aos Estados modernos.

No capítulo nono, de **Manuel Cuervo Sola**, o autor apresenta-nos um estudo focado em vários projetos políticos que, na Argentina, levaram à consolidação de formações estatais modernas na região do Rio da Plata e ao auto-empoderamento de grupos subalternos, através de um processo revolucionário. A centralidade da figura do gaúcho neste processo é analisada a partir de um conjunto de obras literárias que mostram as diversas representações do mesmo, e a dupla estrutura de governabilidade presente na sociedade rioplantese.

Elis Borde, no capítulo décimo, busca traçar o mapa das desigualdades étnico-raciais em saúde no Brasil, desigualdades que naturalizam processos de subalternização. A autora mostra como, através do mito da “democracia racial”, o Estado brasileiro reproduz as condições da perpetuação da violência racial. Num contexto pós-colonial, este processo assenta e recorre à amnésia sobre processos históricos centrais ao Brasil para (re)produzirem processos de subalternização antigos, que permitem manter a naturalização das desigualdades étnico-raciais e o encobrimento das mesmas.

No capítulo décimo primeiro, de **Tatiana Sena**, a autora discute, a partir de Koselleck, a “dualidade antitética” da formação política brasileira, repensando o republicanismo enquanto conceito não-igualitário e raramente criticamente abordado, no qual igualmente subjaz o seu passado escravista. Este estudo histórico do Brasil como república, inovador pela abordagem interdisciplinar – que combina documentação histórica e textos literários – permite analisar os processos atuais de neocolonialismo ou colonialismo interno, assim como perceber os conflitos sociais emergentes no país.

O livro encerra com dois capítulos sobre o Haiti. No capítulo décimo segundo, **Germana Dalberto** procede à análise do discurso das relações de colonialidade que permanecem no Haiti contemporâneo, e das lutas de resistência contra o colonialismo, intencionalmente ocultadas pelas macronarrativas históricas. Este trabalho desenrola-se a partir de um apanhado histórico da colonização no Haiti e das narrativas coloniais que encontraram continuidade no período pós-revolução, assegurando a manutenção de um silenciamento quase consciente sobre a latência das relações de colonialidade.

No último capítulo, décimo terceiro, **Pâmela Marconatto Marques** analisa a Universidade do Estado de Haiti. Depois de pontuar vários aspetos da historiografia haitiana, a autora desvela as fórmulas de silenciamento que estão a ser postas em prática quer por discursos oficiais quer pelas práticas de organizações internacionais a funcionar no país. Este silenciamento, parte de “uma razão colonial” busca justificar e legitimar a presença de expatriados. Em paralelo, o Haiti real perde cada vez mais espaço nesse cenário inventado e reproduzido hermeticamente, a ponto de se tornar imperiosa a divulgação de outras versões sobre o Haiti, como a autora busca realizar.

No seu conjunto estes capítulos são uma amostra da riqueza de discussões que o curso permitiu. Estamos certas que as reflexões que estes capítulos encerram representam uma contribuição importante aos debates pós-coloniais, debates estes que são cada dia mais necessários e que igualmente deveriam ter mais consciência do seu peso potencialmente transformador.

Parte I

Capítulo 1

Reflexões sobre a atual questão agrária brasileira: descolonizando o pensamento

Aline Miranda Barbosa¹

Carlos Walter Porto-Gonçalves²

Resumo: Na América Latina há uma questão agrária a ser debatida teórica e politicamente e que tem suas origens e continuidades na colonialidade do poder e do saber. A problemática agrária implica múltiplas dimensões e complexidades. Buscaremos aqui analisar, no caso brasileiro, o significado e o potencial emancipatório do novo ciclo de movimentos sociais que trazem para o cenário político não apenas as demandas materiais de redistribuição dos recursos (ex: terra), mas também reivindicam o reconhecimento da diversidade cultural (material/simbólica) e étnica que se configura em diferenciadas formas de uso de bens comuns (terra, água, campos e florestas). Para tanto, buscaremos desenvolver esta análise e reflexão a partir do enfoque descolonial.

Palavras-chave: questão agrária, colonialidade do poder e do saber, identidade/diferença, luta por terra e território.

A questão agrária e a colonialidade do poder e do saber

A questão agrária brasileira está atrelada a um padrão de poder que concentra riqueza, principalmente por meio da concentração da propriedade privada da terra. Essa realidade se agrava nos últimos tempos, sobretudo devido ao fato de que a estratégia política adotada pelo Estado brasileiro prioriza a expansão de uma agricultura capitalista, denominada pelas ciências sociais como modernização conservadora, que atualiza o padrão de poder agrário concentrador de riqueza e de poder. Estamos diante da consolidação e expansão de uma agricultura capitalista em que a prática agrícola se vê cada vez menos como *agricultura* – e cada vez mais como *agronegócio*. Aliás, é sob este último termo que o complexo de poder técnico-científico-midiático-empresarial que vem comandando a atual política gosta de se autodenominar (Porto-Gonçalves, 2007).

Em sua análise sobre a situação do campesinato frente a expansão de agronegócios na América Latina, Miguel Teubal (2008: 146) constata que estamos diante do fortalecimento de “uma agricultura sem agricultores” onde o campo se transforma cada vez mais em um produtor de *commodities* e cada vez menos em um meio de vida para a maioria das famílias

¹ Graduada em Geografia pela Universidade Federal de Santa Catarina, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense e professora do Instituto Federal do Paraná.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense – Doutor em Geografia e Coordenador do LEMTO (Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais e Territorialidades).

sobretudo para os produtores familiares, camponeses, indígenas e diversas “comunidades tradicionais”.

Assim, tanto a expressão “agricultura sem agricultores” trazida por Teubal (2008) quanto a ideia levantada por Porto-Gonçalves (2007) de que não estamos mais diante de **agri-CULTURA** e, sim, **agro-NEGÓCIO** nos ajudam a refletir sobre o atual contexto agrário latino-americano e esta reflexão não pode ser feita de forma desconectada sobre o que vem sendo denominado colonialidade do poder.

Aníbal Quijano (2005) e outros como Edgardo Lander (2005) e Walter Mignolo (1995), trazem a ideia de colonialidade do poder e do saber como crítica ao eurocentrismo para explicar como a América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo, e por isso, como a primeira expressão da modernidade. Dentre os eixos formadores desse padrão de poder, do capitalismo colonial/moderno, está a classificação (hierárquica) social da população mundial por meio de três dimensões diferentes e simultaneamente articuladas por meio da colonialidade do poder, são elas: trabalho, gênero e raça; sendo importante enfatizar que este último fundamenta as outras duas dimensões de classificação (Quijano, 2000).

A crítica feita pelo autor ao eurocentrismo e as suas concepções evolucionistas e dualistas, nos ajuda a compreender nossa formação social e a centralidade que nela tem da questão agrária:

O confronto entre a experiência histórica e a perspectiva eurocêntrica de conhecimento permite apontar alguns dos elementos mais importantes do eurocentrismo: a) uma articulação peculiar entre um dualismo (pré-capital – capital, não europeu – europeu, primitivo – civilizado, tradicional – moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna europeia; b) a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a ideia de raça; e c) a distorcida relocalização temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não europeu é percebido como passado. Todas estas operações intelectuais são claramente interdependentes. E não teriam podido ser cultivadas e desenvolvidas sem a colonialidade do poder. (Quijano, 2005: 116)

A dominação colonial é simultaneamente material e simbólica. Segundo Porto-Gonçalves (2005) a *colonialidade do saber* nos revela que há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias. Nesse sentido, Sousa Santos (2007) enfatiza que não é possível alcançar a justiça social se não houver justiça cognitiva, uma vez que a violência cognitiva permitiu a violência física, material/simbólica que sustentou e fundamentou a violência colonial.

E como bem lembra Porto-Gonçalves:

...dizer colonialidade é dizer, também, que há outras matrizes de racionalidade subalternizadas resistindo, r-existindo, desde de que a dominação colonial se estabeleceu e que, hoje, vêm ganhando visibilidade. (2006: 165)

A consolidação nos dias de hoje de uma “agricultura sem agricultores” e do **agro-NEGÓCIO** em detrimento da **agri-CULTURA** está amplamente relacionado ao processo de apagamento de diferentes práticas e culturas consideradas pela concepção eurocêntrica hegemônica como primitivas e atrasadas. Com isso, determinados grupos/classes sociais foram subalternizados e considerados “sem direitos” e tiveram suas terras expropriadas. Assim, foi se configurando no espaço agrário latino-americano uma extrema concentração da propriedade privada da terra nas mãos de uma minoria de proprietários em detrimento de um grande número de povos de diferentes culturas, sobretudo que faziam uso comum dos recursos.

No caso brasileiro, tivemos uma formação socioespacial agrária concentradora de riqueza e de poder marcada por conflitos, violência, expropriação e exploração. Diversos povos e

comunidades tradicionais com um componente comunitário diferente daquele historicamente legitimado pelo Estado, caracterizado pela apropriação privada e, num segundo momento, pela mercantilização da terra.

Ao analisar a questão agrária do Peru, José Carlos Mariátegui ressaltou a importância de se abordar o problema da terra junto ao problema do índio a partir de uma abordagem que desse ênfase ao problema econômico-social e político que implica a questão. Superando os pontos de vista humanitários ou filantrópicos, lírico e literário sobre a questão indígena o autor destaca a reivindicação categórica do índio ao seu direito a terra:

Colocando en primer plano el problema económico-social, asumimos la actitud menos lírica y menos literaria posible. No nos contentamos con el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categoricamente, su derecho a la tierra. (Mariátegui, 2009: 51)

Mariátegui (2009: 51) identifica o latifúndio e a servidão como expressões solidárias e circunstanciais, cuja análise o conduz a conclusão de que não se pode liquidar a servidão, que pesa sobre os indígenas, sem liquidar o latifúndio. Enfatiza que o regime de propriedade da terra determina o regime político e administrativo de toda a nação e, nesse sentido, o problema agrário domina todos os demais problemas.

O autor destaca que o regime agrário colonial no Peru determinou a substituição de uma grande parte das comunidades agrárias indígenas por latifúndios de propriedade individual, cultivados por índios sob uma organização feudal. E mesmo com o processo de independência e a posterior conformação da República o problema agrário peruano prosseguiu. Conformou-se uma legislação de individualização da propriedade e, assim, a expropriação de terras comunais em favor de latifúndios. O que por outro lado, não significa que ocorreu o desaparecimento das práticas comunitárias indígenas que persistem principalmente como forma de defesa e resistência, pois “el indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se há hecho individualista” (Mariátegui, 2009: 75).

Para Mariátegui (2009) o fracionamento dos latifúndios para criar a pequena propriedade seria uma solução liberal, conforme a ideologia individualista, para o caso peruano do problema da terra e não uma solução real do problema. A crítica levantada por Mariátegui (2009) traz em seu bojo uma reflexão material/simbólica sobre o significado da terra para a população indígena peruana. Tal crítica é direcionada não apenas para a direita privatista e latifundiária, mas também para uma esquerda que equivocadamente centra esforços em tratar a questão da terra apenas como uma questão de redistribuição material dos meios de produção:

Es tan desmesurado el desconocimiento, que se constata a cada paso, entre nosotros, de los principios elementales del socialismo, que no será nunca obvio ni ocioso insistir en que esta fórmula – fraccionamiento de los latifundios en favor de la pequeña propiedad – no es utopista, ni herética, ni revolucionaria, ni bolchevique, ni vanguardista, sino ortodoxa, constitucional, democrática, capitalista y burguesa. (Mariátegui, 2009: 52)

A análise feita por Mariátegui não se limita apenas a uma abordagem econômica e materialista do problema agrário peruano, o autor evoca como principal referente os povos indígenas e como destaca Gonzalez Casanova, Mariátegui

indianizó la lucha de clases; indianizó la lucha antiimperialista y planteó la necesidad de hacer otro tanto en cualquier país o región donde hubiera poblaciones colonizadas, etnias, pueblos oprimidos, minorías o nacionalidades en las condiciones de esa explotación, discriminación y dominación que distingue a los trabajadores de las etnias dominantes, o “asimilados”, frente a los trabajadores de las etnias dominadas,

discriminadas, excluídas. (Casanova, 2006: 420)

González Casanova (2006) procura dessa forma chamar a atenção para fragilidade de análises que obscurecem as lutas étnicas no interior dos estados-nação e que destacam apenas a luta de classes no interior de cada nação e a nível mundial, ou então, as lutas das nações contra o imperialismo. E nesse sentido ressalta a importância da abordagem de Mariátegui que foi mais além das propostas populistas do seu tempo e do seu país.

É possível fazer muitas aproximações da análise que Mariátegui faz da questão agrária do Peru com a análise que podemos fazer da questão agrária brasileira. Talvez a principal aproximação que pode ser feita entre ambas as realidades, Peru e Brasil, está diretamente associada à imbricação da colonialidade do poder e do saber à problemática agrária.

O regime agrário do período histórico colonial brasileiro se estabeleceu por meio da formação de extensos latifúndios monocultores sobre terras comunitárias de diferentes povos indígenas, com a produção voltada para o mercado externo e embasada na divisão racial do trabalho, sobretudo por meio da exploração do trabalho escravo de diferentes comunidades étnicas negras sequestradas do continente africano. A conformação do regime agrário brasileiro durante o período histórico colonial não se diferencia muito ao do período republicano (em vigência até os dias atuais), pois as marcas da colonialidade, todavia permanecem.

Como já dito antes, o Estado brasileiro prioriza o crescimento e expansão de uma agricultura capitalista de NEGÓCIOS (agro-NEGÓCIO) que assim como no período histórico colonial privilegia a ideologia individualista de propriedade privada da terra por meio da conformação de extensos latifúndios monocultores, com a produção voltada para o mercado externo, se sobrepondo a territórios de uso comum (não apenas de comunidades indígenas, mas de diversas comunidades tradicionais, sobretudo de origem negra e indígena) e mantendo a exploração racial do trabalho. Vale enfatizar que mesmo com fim do regime escravocrata em 1888 por meio da abolição da escravatura, são frequentes as práticas de trabalho análogo ao de escravidão no campo brasileiro envolvendo comunidades pobres, negras, indígenas e brancos mestiços historicamente subalternizados.³

Retomando a Mariátegui (2009), o autor constata que as comunidades indígenas do Peru não se tornaram individualistas mesmo depois de todo o processo a que foram submetidas em prol do fortalecimento do regime de propriedade privada da terra, tanto do período colonial como das leis republicanas peruanas e que até os dias atuais vigoram em favor do ideário liberal de apropriação individual da terra. Assim como no caso peruano, podemos afirmar que semelhantemente no Brasil essas outras matrizes de racionalidade, que privilegiam o uso comum, seguiram resistindo e r-existindo (Porto-Gonçalves, 2006) desde a dominação do período histórico colonial até os dias atuais. Muitas são as diferentes comunidades indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais (seringueiros, faxinalenses, quebradeiras de cocô do babaçu, pescadores artesanais, ribeirinhos, geraizeiros, etc) que seguem mantendo práticas comunitárias de uso comum de bens naturais como terra, água e florestas.

³A Comissão Pastoral da Terra (CPT) é uma das principais organizações que vêm contribuindo com a luta pelo fim do trabalho escravo no Brasil, sobretudo a partir da década de 1980, com a sistematização de dados e de denúncias sobre a ocorrência de trabalho escravo no campo brasileiro. Ver: <http://www.cptnacional.org.br/>

Tal qual o caso peruano, no Brasil as legislações agrárias do período republicano mantiveram o caráter da colonialidade do poder e do saber e nesse sentido, exerceram um importante papel no fortalecimento da concentração da riqueza e do poder no país. Foram criadas legislações que estruturaram formalmente o mercado de terras (Lei de Terras de 1850) e criaram obstáculos de todas as ordens para que não tivessem acesso legal a terra os povos indígenas, os escravos negros alforriados e os trabalhadores imigrantes que começavam a ser recrutados, em especial para as áreas de produção agroexportadora. Coibindo a posse e estabelecendo a compra como forma de acesso à terra, tal legislação instituiu a alienação de terras devolutas por meio de venda, vedando, entretanto, a venda em hasta pública; e favorecendo a fixação de preços suficientemente elevados das terras, dificultando a emergência de um campesinato livre (Almeida, 2008).

O conceito de colonialismo interno proposto por González Casanova (2006) nos ajuda a compreender porque as marcas do período colonial seguem presentes até hoje em nossa organização social e complementa a ideia defendida por Quijano (2005) sobre a colonialidade do poder. González Casanova (2006) destaca que os processos de independência, sobretudo na América Latina, não se desenvolveram em um marco descolonial. Ao contrário disso, as situações de exploração cultural, epistêmica e econômicas seguem funcionando. Houve mudança dos governantes e até mesmo politicamente houve mudança, no entanto, o que se manteve de fato foi a colonialidade do saber e do poder, isso sim, permaneceu e por isso dizer que é a colonialidade que sobrevive ao fim do colonialismo (Quijano, 2005).

Assim, o projeto de Estado-nação que nascia com os processos de independência traziam consigo um projeto imaginado de nação que corresponderia a uma homogeneização de diferentes povos, comunidades e culturas. Nesse sentido, pode-se destacar a grande pertinência da crítica do colonialismo interno:

En una definición concreta de la categoría de colonialismo interno, tan significativa para las nuevas luchas de los pueblos, se requiere precisar: primero, que el colonialismo interno se da en el terreno económico político, social y cultural; segundo, cómo evoluciona a lo largo de la historia del Estado-nación y el capitalismo; tercero, cómo se relaciona con las alternativas emergentes, sistémicas y antisistémicas, en particular las que conciernen a “la resistencia” y “la construcción de autonomías” dentro del Estado-nación, así como a la creación de vínculos (o a la ausencia de estos) con los movimientos y fuerzas nacionales e internacionales de la democracia, la liberación y el socialismo. (González Casanova, 2006: 409)

As características levantadas sobre o modelo agrário brasileiro e atuação do Estado brasileiro refletem o que Sousa Santos (2001) identificou como densa e longa temporalidade do colonialismo português que redundou numa estranha suspensão do tempo, numa anacronia que, aliás, é dupla: por ter existido antes e por ter continuado a existir depois do colonialismo hegemônico, na constituição de um colonialismo interno. Dessa forma, podemos afirmar que existe uma forte relação entre a problemática agrária brasileira e a colonialidade do saber e do poder, presentes até os dias atuais na organização social, política e econômica do país.

Quando González Casanova (2006) diz que Mariátegui indianizou a luta de classes o autor se aproxima da reflexão apresentada por Porto-Gonçalves, em diálogo com as reflexões de Aníbal Quijano, de que na América Latina e no Caribe, há um componente étnico e racial conformando as classes sociais que tem na monopolização das terras por brancos e seus descendentes *crioulos* sua base e, assim:

entre nós a estrutura de classes é etnizada. A questão agrária emerge hoje não só em suas dimensões social e política, mas também epistêmica, impulsionada por movimentos que explicitam suas reivindicações territoriais, sejam eles afrodescendentes, indigenatos e povos originários, além de outros como os seringueiros, geraizeiros, retireiros (Rio Araguaia). (2006: 166)

Novas questões vêm sendo colocadas e novos atores vêm se colocando no debate em torno da Questão Agrária na América Latina. Esse contexto nos leva a afirmar que é necessária uma abordagem, teórica e política, que supere o legado epistemológico do eurocentrismo. Tal legado, de acordo com Porto-Gonçalves (2005) nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias. Nesse sentido, residiria aí o grande potencial de contribuição do pensamento descolonial (Quijano, González-Casanova, Porto-Gonçalves, Sousa Santos, Mignolo, etc.) que vai além da questão das classes sem jogá-la fora.

Processos identitários no contexto de lutas do espaço agrário brasileiro

Em sua abordagem sobre o colonialismo interno na história do capitalismo, González Casanova (2006) ressalta que por parte dos povos coloniais ou dependentes, durante muito tempo surgiram movimentos de resistência e rebelião com características predominantemente particularistas. O autor identifica três momentos dessas lutas durante o século XX: o primeiro momento seria em princípios do século XX com algumas revoluções de independência e nacionalistas, como a Revolução Chinesa ou a Revolução Mexicana; o segundo momento é marcado pelo surgimento de uma nova esquerda nos anos setenta e a sua crítica as contradições que haviam ocorrido nos estados dirigidos pelo comunismo e dos nacionalistas do “Terceiro Mundo”; e o terceiro momento seria já no final do século XX quando os movimentos por resistência e autonomia das etnias e dos povos oprimidos adquirem uma importância mundial e passam a defender um projeto de lutas pela autonomia das etnias, pela libertação nacional, pelo socialismo e pela democracia (ex: os povos zapatistas do México).

No contexto latino-americano o final do século XX passa a ser um período de emergência de uma espécie de “polifonia política” significando uma certa mudança na dinâmica dos conflitos sociais no meio rural latino-americano (Cruz, 2011). Grupos sociais denominados ou autodenominados povos originários ou, mais recentemente, “povos/comunidades tradicionais” tornam-se protagonistas na luta por direitos e justiça em todo o continente. No Brasil é, sobretudo, no final da década de 1980 que começam a ganhar força e objetivação, sob a forma de movimentos sociais, as reivindicações de uma diversidade de processos identitários. Essa “polifonia política” corresponde ao surgimento de uma diversidade de novas vozes, de “novos” sujeitos políticos, de “novos” protagonistas que emergem na cena pública e nas arenas políticas. Cruz (2011) chega a usar a expressão “novos-velhos” sujeitos protagonistas por entender que a construção dessas “novas” identidades coletivas estão relacionadas e surgem de velhas condições sociais e étnicas de subalternização como é o caso das populações indígenas e negras.

Trata-se, então, de grupos já existentes e subjugados pelas velhas e novas condições de domínio do poder da estrutura agrária brasileira. O termo “novo”, portanto, é aqui utilizado para enfatizar a emergência no cenário político de sujeitos silenciados, invisibilizados e subalternizados. Estes povos emergem enquanto movimentos sociais politicamente organizados em diferentes identidades coletivas (indígenas, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, faxinalenses, ilhéus, vazanteiros, geraizeiros, pescadores artesanais, comunidades de fecho ou de fundo de pasto etc.) reivindicando reconhecimento de suas práticas culturais e de seus territórios tradicionalmente ocupados, travando uma luta que permeia questões materiais (ex: luta pela terra) e simbólicas (ex: luta pelo reconhecimento da diferença/identidade).

Ao se tratar do conceito de povos e comunidades tradicionais é necessário previamente desmistificar a interpretação que a palavra “tradicional” pode gerar devido a forma pela qual,

por vezes, o uso do termo “tradicional” é apropriado pelo discurso hegemônico. No discurso hegemônico o “tradicional” passa a ser associado a concepções de imobilidade histórica, de atraso econômico ou até mesmo como algo ultrapassado, arcaico e conservador. Meneses (2008: 75) afirma que esse tipo de interpretação da palavra “tradicional” está correlacionado a uma das dicotomias “clássica” da modernidade, especialmente na área das ciências sociais, que estabelece uma oposição constante entre as sociedades ‘tradicionalistas’ (apresentadas como locais) e a ‘modernização’ (fonte imediata de progresso e sinônimo de intensa dinâmica social).

Dicotomia característica do discurso colonial que ainda se faz presente nos discursos hegemônicos atuais, criando hierarquias capazes de definir uma cultura ou um povo como tradicional, arcaico, atrasado, inferior e que, por isso, necessita “modernizar-se” e “desenvolver-se”; e outra determinada cultura como moderna, desenvolvida, superior e, por isso, com a missão de levar o conhecimento e o progresso às demais culturas e povos.

Para Almeida (2008) a noção de “tradicional” não se reduz à história, nem tão pouco a laços primordiais que amparam unidades afetivas (relações de parentesco, familiares, do povoado ou da aldeia). A noção de “tradicional” pode ser construída a partir de certo grau de coesão e solidariedade obtido em face de antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, ou seja, à noção de “tradicional” o autor incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização.

Quer dizer, o tradicional além de ser do tempo presente, é social e politicamente construído, os povos e comunidades tradicionais são comunidades dinâmicas que aparecem hoje envolvidas num processo de construção do próprio “tradicional”, notadamente a partir de situações críticas de tensão social e conflitos. Dessa forma, o critério político-organizativo sobressai combinado com uma “política de identidades”, da qual lançam mão diferentes grupos sociais em movimento para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de Estado (Almeida, 2008). Neste mesmo sentido Almeida (2008) argumenta que o uso do conceito de “povos” admite a existência plural de sociedades organizadas com identidade própria, ao contrário da categoria de “povo” que invisibiliza a diversidade cultural e a diferença.

Almeida (2008: 133) ressalta que a modalidade de uso comum da terra é um aspecto frequentemente ignorado na compreensão da estrutura agrária brasileira. O autor afirma que não se trata de situações nas quais o controle dos recursos básicos é exercido livre e individualmente por um grupo de pequenos produtores diretos ou por seus membros. A terra de uso comum possui um controle e “tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social”.

São territórios constituídos principalmente a partir das práticas tradicionais sobre bens de uso comum como terra, campos, florestas, mar e lagoas. Dessa forma, para que o Estado reconheça os usos reais do território é necessário superar a colonialidade do saber e do poder que impedem que se reconheçam as múltiplas territorialidades existentes, ou seja, territorialidades constituídas a partir da posse real desses bens comuns e não de possuírem o título de propriedade privada da terra. Muitos territórios tradicionais são descontínuos, marcados por vazios aparentes (sistemas rotativos de cultivos de terras com períodos de pousio, áreas de estuários que são usados pela pesca somente em algumas estações do ano, etc.). Muitas vezes, sob a concepção de que se tratam de “espaços vazios” projetos hegemônicos se instauram sobre territórios tradicionais onde populações realmente existentes no território não têm o poder real de definir seu destino.

“Novos” protagonistas do cenário de conflitos no campo

No Brasil, os dados sobre conflitos no campo da Comissão Pastoral da Terra (CPT) mostram, cada vez mais, que as chamadas populações tradicionais são as que mais estão implicadas nos conflitos agrários, sobretudo na condição de vítimas de processos expropriatórios de seus territórios tradicionais.

No cenário de conflitos no campo brasileiro o número de povos tradicionais envolvidos em conflitos por terra é expressivo, segundo análises realizadas por Porto-Gonçalves e Alentejano (2011). Somente no ano de 2010 foram registrados 853 ocorrências de conflitos por terra, desse total foi possível identificar os grupos sociais vítimas desses conflitos em 604 ocorrências, sendo que desse número 346 – isto é, em mais de 50% dos casos – corresponde a populações tradicionais: Posseiros (177), Quilombolas (60), Ribeirinhos (55), Índios (33), Camponeses de Fecho ou Fundo de Pasto (10), Vazanteiros (3), Pescadores (3), Seringueiros (2), Geraizeiros (2) e Castanheiros (1). Assim, 57% dos casos de conflitos envolvem populações tradicionais e 43% setores que tradicionalmente vêm protagonizando a luta por reforma agrária, 182 identificados como Sem Terra, 61 Assentados, 9 Pequenos Proprietários, 3 Lideranças, 2 Atingidos por Barragens e 1 como Trabalhador Rural (Porto-Gonçalves e Alentejano, 2011).

Diante do significativo número de povos tradicionais vítimas de conflitos agrários, Porto-Gonçalves e Alentejano (2011:4) afirmam que:

...estamos diante de fatos que nos instam a repensar toda a questão (da reforma) agrária não só em função de os protagonistas tradicionais da luta pela terra e pela reforma agrária se tornarem minoritários nos conflitos que envolvem a apropriação das condições naturais da vida e da existência, como também por envolver outras questões e outros protagonistas até aqui não contemplados na luta pela reforma agrária, quando não considerados de modo marginal ou subsidiário.

Os dados referentes a conflitos por terra que permitiram aos autores, Porto-Gonçalves e Alentejano (2011), fazerem a referida análise correspondem aos dados coletados e organizados pela CPT, que desde o ano de 1985 sistematiza e publica anualmente o caderno Conflitos no Campo Brasil, no qual os dados de conflitos estão organizados em diferentes tabelas temáticas (conflitos por terra, água, trabalhistas, seca, etc.). Podemos afirmar que os cadernos Conflitos no Campo Brasil da CPT são uma das mais importantes base de dados sobre conflitos agrários no Brasil e são, dessa forma, importantes documentos que auxiliam na compreensão e análise da realidade da questão agrária brasileira.

Nesse sentido, analisamos o caderno Conflitos no Campo Brasil 2011 da CPT com o fim de diagnosticar as principais categorias sociais vítimas dos conflitos por terra naquele ano. No ano de 2011 a CPT registrou 1363 conflitos no campo: 1035 correspondem a conflitos por terra, 260 relacionados ao trabalho e 68 a água. Do total de conflitos por terra em 1020 casos foi possível diagnosticar as categorias e organizações sociais vítimas dos conflitos. Assim, do total de 1035 conflitos por terra 508 (50%) envolvem povos e comunidades tradicionais, são eles: Posseiros (235), Seringueiros (2), Quilombolas (103), Ribeirinhos (62), Indígenas (100), Geraizeiros (2) e Camponeses de Fundo de Pasto (4). Outras categorias como: Sem Terras (176), Assentados (89), Pequenos Proprietários (17), Trabalhador Rural (3), Lideranças (6), Agentes Pastoral e Missionários (8), Ocupante (1), Ambientalistas (1), Sindicalistas (1) e Atingidos por Barragens (1) somam 303 conflitos (30% dos conflitos por terra) e 209 (20% dos conflitos por terra) correspondem a diferentes organizações em áreas de acampamentos, ocupações e retomadas: MST, CPT, Via Campesina, MPA, etc.

Dessa forma, assim como na análise feita por Porto-Gonçalves e Alentejano (2011) constatamos que o número de povos e comunidades tradicionais envolvidas nos conflitos registrados pela CPT em 2011 é muito elevado. Acserald e Barros (2013) fizeram análise semelhante dos dados publicados no caderno Conflitos no Campo Brasil 2012, e também constaram que é expressivo o número de conflitos protagonizados por diferentes povos e comunidades tradicionais.

No ano de 2012 foi totalizado o registro de 1364 conflitos no campo, entre estes conflitos estão: conflito por terra (1067), conflito trabalhista (182), conflito por água (79) e conflitos em áreas atingidas pela estiagem (36). As categorias sociais envolvidas nesses conflitos distribuem-se da seguinte forma: Sem Terra 29%, Posseiros 24%, Indígenas 15%, Quilombolas 12%, Outros Povos/Populações Tradicionais 9%, Assentados 9%, Pequenos Proprietários 2%, Trabalhador Rural 1% e Agente Pastoral 0,5%. Dessa forma, se somarmos a porcentagem de Quilombolas, Indígenas e Posseiros à porcentagem denominada pelos autores de Outros Povos/Populações Tradicionais, assim como metodologicamente foi feito na análise de Porto-Gonçalves e Alentejano (2011), teríamos então somente no ano de 2012 o total de 45% dos conflitos no campo envolvendo povos e comunidades tradicionais.

Nesse sentido, Acserald e Barros constatarem que:

Muda assim o peso relativo dos conflitos envolvendo as famílias camponesas que foram objeto de expropriação em ciclos históricos passados e aqueles envolvendo os que estão sendo ameaçados de expropriação hoje e que procuram resistir em suas terras. É como se o pacto desenvolvimentista firmado nas áreas mais intensivas da agricultura capitalizada sinalizasse favoravelmente para que os agentes da acumulação extensiva avançassem sobre as áreas ainda pouco integradas e situadas fora do mercado de terras, onde verifica-se a presença de uma variedade de formas camponesas de ocupação tradicional de terras e onde têm-se concentrado as ações visando a permitir o acesso privado das grandes corporações aos recursos naturais. (2013: 22)

Esses dados evidenciam assim, que um número considerável de povos e comunidades tradicionais têm sido vítimas de ações violentas em conflitos agrários no Brasil. Dessa forma, considerando que o modelo agrário-agrícola brasileiro é um modelo concentrador de riqueza e de poder, sobretudo, por uma alta concentração da propriedade privada da terra que, ainda hoje, se consolida por meio de processos de exploração, expropriação, conflitos e violência; torna-se de fundamental importância incorporar o debate da questão dos povos e comunidades tradicionais ao debate da questão agrária. Essas comunidades e suas territorialidades não podem ser negligenciadas no debate agrário e na luta pela reforma agrária.

Identidade e diferença na luta pela terra e pelo território

Os “novos” sujeitos políticos que passam a protagonizar os embates e o cenário de conflitos do espaço agrário brasileiro estão se constituindo enquanto movimentos sociais que ressaltam o componente identitário e de reconhecimento da diferença em suas lutas. Dessa forma, além da histórica luta por uma maior redistribuição (material) dos recursos (ex: terra), esses “novos” sujeitos políticos introduzem como componente a questão identitária (simbólica) nas lutas sociais pela afirmação material e simbólica dos seus modos de vida.

Boaventura de Sousa Santos (2001: 46) entende as identidades como produtos de “jogos de espelhos”, são sempre relacionais e raramente são recíprocas, são únicas e construídas enquanto relação de poder, pois “quem tem o poder de declarar a diferença tem o poder para a declarar superior as outras diferenças em que se espelha”. Para Santos (2001: 46), a identidade é originariamente um modo de dominação assente num modo de produção de poder o qual ele designa por “diferenciação desigual”. Assim, o autor destaca que na

contramão do processo de criação de identidades dominantes e homogeneizantes, no processo relacional e no jogo de poder que envolve a constituição de identidades (e diferenças), podem ocorrer processos de constituição do que ele denomina de “identidades subalternas”:

As identidades subalternas são sempre derivadas e correspondem à situação em que o poder de declarar a diferença se combina com o poder para resistir ao poder que a declara inferior. Na identidade subalterna, a declaração da diferença é sempre uma tentativa de apropriar uma diferença declarada inferior de modo a reduzir ou a eliminar a sua inferioridade. Sem resistência não há identidade subalterna, há apenas subalternidade. (Santos, 2001: 46)

Essa ideia de “identidades subalternas” apresentada por Santos (2001) pode nos ajudar a compreender esse novo processo organizativo do espaço agrário brasileiro, no qual sujeitos subalternizados e hegemonicamente categorizados como lavrador, ocupante ou simplesmente de comunidades primitivas, dentre outras denominações homogeneizantes, passam a reivindicar a identidade e a diferença em suas lutas. Nesse “jogo de espelhos”, nessa relação com o “outro” que ameaça suas formas de existência e seus distintos modos de vida é que diversas identidades de povos e comunidades tradicionais passam a ser criadas e construídas enquanto identidades políticas de resistência frente a uma estigmatização que os inferioriza. Essas identidades coletivas, essas “identidades subalternas” se configuram em identidades políticas que passam a pautar o reconhecimento identitário e o direito à diferença em suas lutas por direitos às condições materiais e simbólicas de existência. Assim, a concepção de identidade e diferença dessas lutas têm como elemento chave as relações de poder:

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. (Silva, 2012: 81)

Outro elemento que tem sido incorporado ao debate agrário através do protagonismo destes “novos” sujeitos diz respeito ao papel do território na constituição daquilo que Haesbaert (1999) denomina de “identidades territoriais”. O território como aglutinador de dimensões materiais e simbólicas, pode exercer um importante papel na constituição de determinadas identidades. A identidade territorial é aquela em que o poder simbólico tem como referente central um recorte ou uma característica espacial, geográfica, que pode resultar na construção de uma identidade pelo/com o território e que, por outro lado, esse concreto (material) de dimensão espacial depende de uma apropriação simbólica para a constituição de um território e de uma identidade territorial. Segundo o autor:

Produto e produtor de identidade, o território não é apenas um ‘ter’, mediador de relações de poder (político-econômico) onde o domínio sobre parcelas concretas do espaço é sua dimensão mais visível. O território compõe também o ‘ser’ de cada grupo social, por mais que sua cartografia seja reticulada, sobreposta ou descontínua. (Haesbaert, 1999: 185).

Além do território, podemos destacar também a territorialidade como elemento chave na constituição do que Haesbaert (1999) denomina de “identidades territoriais”. Partindo da concepção de que a territorialidade é parte constitutiva do território é dizer, conforme Porto-Gonçalves (2003), que não há um território sem territorialidade e que não tenha sido resultado de um processo de territorialização. Nesse sentido, junto a esse movimento de afirmação da diferença e, sobretudo, de identidades territoriais está atrelado também um movimento de afirmação de territorialidades.

A afirmação de territorialidades, de identidades territoriais e da diferença tornam-se elementos de existência dos povos e comunidades tradicionais. Porto-Gonçalves (2008) ao invés de falar simplesmente de resistência traz essa ideia de existência por entender que esses movimentos não lutam só para resistir, mas também por uma determinada forma de existência, um determinado modo de vida e de produção, por modos diferenciados de agir e de pensar. Levantam a questão da identidade/diferença e buscam afirmar suas identidades/diferenças por e através do direito ao território. Segundo Cruz (2013) são lutas por direitos territoriais, em que o território funciona como uma espécie de condensador de direitos visto que a dimensão simbólica e material da luta se somam no território.

Dessa forma, pode-se dizer que a emergência desses “novos” sujeitos políticos está associada a um movimento de auto-afirmação identitária, no qual politizam a identidade por meio da constituição de identidades coletivas, subalternas e territoriais. Estes movimentos apontam que um processo emancipatório implica no reconhecimento da diferença, mas não ao reconhecimento dos moldes do pensamento histórico universal que, de acordo com Meneses (2008), hierarquiza a diferença e naturaliza as desigualdades sociais. A politização da identidade questiona as relações de poder e impede que a diferença identitária dilua-se na desigualdade.

É expressivo o número de povos e comunidades tradicionais que se encontram mobilizados e organizados em movimentos sociais por meio de identidades territoriais, travando conflitos que não se resumem somente à luta pela terra como espaço físico de trabalho e de reprodução material da vida. Trata-se de conflitos travados pela terra e pelo território visto que combinam a luta pela terra com a luta por seu modo de vida de seringueiro, de faxinalense, de ribeirinho, de quilombola, etc. Isso significa que, especialmente nas identidades territoriais, esse modo de vida está associado à territorialidade do grupo e assim, a luta por seu modo de vida corresponde a uma luta pela afirmação da sua territorialidade, da sua identidade territorial e especialmente do seu território tradicional.

Podemos afirmar, então, que a questão (da reforma) agrária passa a ser ampliada e a questão da luta, sobretudo por terra passa a incorporar o território, conceito resignificado nos últimos 30 anos em grande parte pela força dos movimentos camponeses, indígenas, quilombolas, enfim, de comunidades tradicionais que politizaram a cultura e a natureza em suas lutas. Além da terra como meio de produção entra em debate a terra como fonte de significação identitária, a luta por reconhecimento da diferença e de direitos identitários, e o conceito de território abarca essa multidimensionalidade ao ser, ao mesmo tempo, “natureza e cultura através das relações de poder”, conforme enfatiza Porto-Gonçalves (Porto-Gonçalves, 2008).

Longe de configurarem uma territorialidade homogênea, a heterogeneidade aponta para diferenciações sociais, econômicas e culturais entre esses grupos sociais que dão origem a diferentes territorialidades ou ao que podemos chamar de múltiplas territorialidades. Essas múltiplas territorialidades são frequentemente ignoradas ou entendidas como “estorvos ao desenvolvimento”, no atual sistema-mundo moderno-colonial.

Luta pela terra e luta pelo território: descolonizando o pensamento

A análise que faz Rivero (2009) sobre a luta pela terra e a luta pelo território de movimentos indígenas e camponeses na América Latina problematiza, principalmente, a questão do entendimento dessas lutas como passagem de uma a outra, ou seja, que a luta por terra passou a ser luta por território. O autor defende que a luta pela terra dos movimentos camponeses e indígenas é, e sempre foi, uma luta pelo território (pois se trata do território indígena usurpado

pelo invasor ou a possibilidade de eleger um espaço livre do regime colonial escravista).

Para o autor a reivindicação territorial desses movimentos foi ocultada por detrás da consolidação do Estado-nação moderno que naturaliza a destruição e a negação da diversidade identitária e territorial (múltiplas territorialidades) por meio de mecanismos modernos e liberais que fortalece o ideário da cidadania individual e da propriedade privada. A luta pelo território é uma condição intrínseca aos Estados-nação modernos, cuja natureza de origem colonial nunca foi superada, e os antigos critérios de estratificação social baseado em hierarquias construídas a partir da diferença étnica seguem operando para a territorialização da diferença para a dominação, ocultando as territorialidades que subjazem ao Estado-nação.

No entanto, a reivindicação por território (camponeses e indígenas) sempre foi interpretada pela classe dominante, e por vezes também pela própria esquerda, através da noção de *terra* como parcela de *produção agropecuária*. Assim, ao excluírem a possibilidade política que implica o conceito de território se mantém as condições que permitem a dominação colonial das classes dominantes. Rivero (2009) recorda que os conceitos são espaços de disputa política e seus significados são construídos nas relações sociais mediadas pelo poder, dessa forma, o território demandado por camponeses e indígenas por meio da luta pela terra passa a ser concebido e reduzido a uma demanda por terra enquanto parcela de chão; e o conceito de território passa a ser apropriado e relacionado ao Estado-nação como uma porção do espaço definido por leis e pela unidade de um governo e assim, dentro deste território nacional é que se organizam as propriedades de terra sob a normativa que produz o governo nacional que representa a todos os cidadãos.

Esta concepción de territorio, estrechamente ligada a la concepción hegemónica de organización política de la sociedad, condiciona una comprensión dominante del acceso a la tierra en tanto propiedad privada, solo *tierra para trabajar*, donde el problema se reduce a hacer más *eficiente* la redistribución de la misma entre los ciudadanos, y claro, lo que se discute es la propiedad individual de la tierra, no el territorio, porque eso estaría resuelto indubitablemente en el nivel del Estado-nación. Esta condición explica en principio el manejo del concepto de “tierra” solo como parcela de trabajo o propiedad agrícola. (Rivero, 2009: 5)

Na Geografia o conceito de território passa a ser desvinculado da concepção de Estado-nação no final do século XX e passa a ser entendido como produto das relações de poder sobre o espaço (Raffestin, 1993). Todavia, durante muito tempo e ainda nos dias de hoje a luta por terra demandada pelos diferentes movimentos sociais do campo brasileiro é interpretada por intelectuais e pelo Estado somente como a demanda por uma redistribuição mais justa e igualitária da terra que certamente é extremamente necessária, mas não se resume apenas a essa dimensão.

A luta emblemática dos seringueiros da Amazônia é bom exemplo de luta com reivindicações territoriais, em meados dos anos de 1980 os seringueiros já inseriam a dimensão cultural nos debates a respeito do cenário de conflitos no campo e luta por reforma agrária no Brasil. Passam a consolidar um discurso por terra/território expresso sobretudo, quando decidem levar ao IV Encontro Nacional dos Trabalhadores Rurais da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag), realizado em 1984, a proposta de que a Reforma Agrária não poderia ser homogênea para todo o território nacional e, assim, inscrevem a dimensão cultural do modo de vida, no debate político (Porto-Gonçalves, 2008).

Nos últimos 30 anos o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), um dos mais importantes movimentos sociais da América Latina, também pauta uma reforma agrária que vai além da redistribuição de terra. A luta do MST envolve além do acesso a terra, a implementação de políticas públicas em prol da saúde, educação do campo, agroecologia etc. É no processo de construção dos Acampamentos e Assentamentos, e do modo de vida dos

sujeitos Sem Terra que a luta por terra ganha uma dimensão territorial.

De forma geral podemos dizer que as lutas em torno da terra/território envolvendo camponeses, indígenas, quilombolas, seringueiros e diversas outras comunidades tradicionais apontam para a necessidade de que o Estado reconheça que a “população nacional” tem condições diferenciadas de reprodução social, econômica e cultural, esse reconhecimento implica no reconhecimento e regularização fundiária de seus territórios, assim como no reconhecimento de suas territorialidades.

Nesse sentido a pertinência da problematização levantada por Rivero, o acesso a parcela produtiva (terra) não é condição suficiente para garantir o acesso a uma melhor condição de vida, esta parcela deve estar inserida em um contexto que permita a viabilidade econômica, cultural, social e política da forma de vida camponesa-indígena. Assim, Rivero conclui que:

Aunque parezca ser una novedad en el ocaso de la modernidad capitalista, la lucha por el territorio es en realidad una lucha antigua inherente a la condición de colonialidad del proyecto civilizatorio de la modernidad, y la lucha por la tierra siempre estuvo cargada de esa connotación de espacio de reproducción social, económica, cultural e política para los campesinos y los indígenas en el seno de un Estado-nación, pero en cuya condición de construcción de la nación no se parta de la negación y destrucción de la diversidad, sino más bien en su reconocimiento y potenciamiento como parte de la articulación y estructuración de la sociedad. (Rivero, 2009: 11)

Considerações finais

As reflexões enunciadas neste artigo buscam elucidar a importância dessas “novas” vozes, desses “novos” movimentos na reconfiguração do escopo teórico e político da questão agrária brasileira. Comunidades que até poucos anos atrás eram denominados simplesmente de ocupantes, lavradores e/ou comunidades primitivas passam a assumir identidades coletivas e territoriais que ressaltam a heterogeneidade de formas de uso comum e ocupação do espaço agrário brasileiro. Além de assumirem, por exemplo, a condição de trabalhar com a terra através do termo agricultor, diversos grupos passam a evocar a especificidade de um modo de vida coletivo atrelado à constituição e organização de uma comunidade, ou seja, um modo de vida que remete à territorialidade de uma comunidade ou de um povo.

Esse processo de diferentes grupos passarem a evocar a especificidade de seu modo de vida, enfim a sua territorialidade, ocorre por meio da afirmação de uma identidade/ diferença. Aí, a afirmação de uma territorialidade e de uma identidade territorial correspondem à estratégia política de r-existência desses movimentos e a afirmação da diferença (inerente ao processo de afirmação identitária) denuncia também quem são os antagonistas e as ações destes que ameaçam as condições de existência de diferentes povos e comunidades tradicionais.

Dessa forma, ressaltamos que na constituição de um debate teórico e político sobre povos e comunidades tradicionais a noção de “tradicional” não pode simplesmente se reduzir a noção de oposição ao “moderno” e assim significar sinônimo de atraso, estagnação e de um passado distante; da mesma forma ressaltamos que a identidade e a diferença elucidada por esses novos sujeitos políticos não podem ser interpretadas como essencialismo e fixidez. Tanto a noção de tradicional quanto a de identidade/diferença configuram-se como algo estratégico, estando em estruturas, conexões e relações mais amplas de poder da sociedade, sendo produtos e produtoras de lutas sociais.

O cenário de lutas sociais do contexto agrário vem sendo redesenhado pela emergência desses “novos” movimentos sociais. São movimentos de r-existência que passam a ampliar a

luta pela terra ao incorporar o território no seu discurso como aglutinador das condições materiais e simbólicas inerentes a sua forma de existência. Vale enfatizar que estes são processos que estão em curso e que tornam difícil afirmar se há realmente um deslocamento do paradigma da redistribuição de terra para o reconhecimento de territórios, ou então, como afirma Rivero (2009) ao dizer que luta por terra é a luta por território. Em todo caso, é importante refletir sobre o significado desses processos identitário no cenário agrário brasileiro e são os próprios sujeitos sociais que estão dando sinais dessa possível articulação tal como configurado no Encontro dos Trabalhadores e Trabalhadoras e Povos do Campo, das Águas e das Florestas, realizado em Brasília em agosto de 2012, que pautou a necessidade de uma reforma agrária ampla (redistributiva) e da garantia de direitos territoriais (reconhecimento).

Enfim, uma análise da questão dos povos e comunidades tradicionais no bojo da problemática agrária brasileira se faz necessária e principalmente se essa análise for articula as críticas elucidadas pelo pensamento pós-colonial nos permitirá fazer reflexões mais profundas sobre o momento da questão agrária do país e o papel que esses “novos” movimentos sociais, “novos” sujeitos sociais (que estão vindo à cena política nos últimos tempos) estão exercendo neste debate teórico e político que envolve, se assim podemos chamar, os paradigmas de luta por redistribuição e de luta por reconhecimento.

Se durante muito tempo a pauta de luta pela terra levantada pelos movimentos camponeses foram compreendidas como lutas por uma melhor distribuição dos bens materiais de produção, principalmente por uma redistribuição da terra altamente concentrada nas mãos de poucos proprietários com imensos latifúndios. É preciso compreender também que a terra, para muitos desses camponeses, além de ser a base material de produção é, sobretudo a base de produção e reprodução da vida em suas dimensões materiais e simbólicas.

É preciso descolonizar o pensamento para entender a potencialidade e o significado que as atuais lutas no campo trazem consigo. No entanto, essa não é uma tarefa fácil. Tudo parece indicar que estes movimentos estão anunciando uma luta contra o capital e contra a colonialidade. Quijano (2005) defende a necessidade de uma redistribuição do poder, da qual a descolonização da sociedade é a pressuposição e o ponto de partida. Os movimentos já estão trilhando por esse caminho?

Bibliografia

Almeida, Alfredo Wagner Berno de (2008), *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA-UFAM. [2ª ed.]

Cruz, Valter do Carmo (2011), *Lutas sociais, reconfigurações identitárias e estratégias de reapropriação social do território na Amazônia*. Tese de doutorado em Geografia apresentada à Universidade Federal Fluminense. Niterói: Universidade Federal Fluminense.

Cruz, Valter do Carmo (2013), “Das Lutas por Redistribuição de Terra às Lutas pelo Reconhecimento de Territórios: uma nova gramática das lutas sociais?”, in Henri Acselrad (Org.), *Cartografia social, terra e território*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 119-176.

González Casanova, Pablo (2006), “Colonialismo Interno (una redefinición)”, in Boron, A.; Amadeo, J.; González, S. (org.), *La Teoría Marxista Hoy: problemas y perspectivas*. Buenos

Aires: CLACSO, 409-434.

Haesbaert, Rogério (1999), “Identidades Territoriais”, in Rodendhal, Z. Corrêa, R. L. (Orgs.), *Manifestações Culturais no Espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 169-190.

Lander, Edgardo (org.) (2005), *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Consultado a 12.11.2013, disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>.

Mariátegui, José Carlos (2009), “El problema de la tierra”, in *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Red Ediciones, 51-99.

Meneses, Maria Paula (2008), “Mundos locais, mundos globais: a diferença da história”, in Cabecinhas, Rosa; Cunha, Luís (Orgs.). *Comunicação Intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios*. Porto: Campo das Letras, 75-93.

Mignolo, Walter D. (1995), “Occidentalización, Imperialismo, Globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales”, *Revista Iberoamericana*, 27-40.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2003), *Geografando nos varadouros do mundo: da territorialidade seringalista (O Seringal) à territorialidade seringueira (A Reserva Extrativista)*. Brasília: IBAMA.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2005), “Apresentação da edição em português”. In Lander, Edgardo (org.). *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 3-5. Consultado a 11.11.2013, disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2006), “A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha”, in Ceceña, Ana Esther, *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO, 151-197.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2008), *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Contexto. [2ª ed.]

Porto-Gonçalves, Carlos Walter; Alentejano, Paulo Roberto Raposo (2011), “A reconfiguração da questão agrária e a questão das territorialidades”, *Revista Agencia Latinoamericana de Información*. Consultado a 06.09.2011, em <http://alainet.org/active/47807&lang=pt>.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2007), “De sementes, de saberes e de poderes ou de OGMs e OLMs: em busca de precisão conceitual”, *Revista Tamoios*. Rio de Janeiro: Departamento de Geografia da UERJ – FFP. Consultado a 10.07.2013, disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tamoios/article/view/617/649>.

Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of world-systems research*, 2, 342-386.

Quijano, Aníbal (2005), “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, in Lander, Edgardo (org.), *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 107-130. Consultado a 05.11.2013,

disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>.

Raffestin, Claude (1993), *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.

Rivero, Carlos Vacaflores (2009). “La lucha por la tierra es la lucha por el territorio”. In: *Boletim DATALUTA*. Presidente Prudente: NERA – Núcleo de Estudos Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária. Consultado a 10.10.2012, disponível em <http://www2.fct.unesp.br/nera/boletim.php>.

Santos, Boaventura de Sousa (2002). “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”, in Ramalho, Maria Irene; Ribeiro, António Sousa (Orgs.), *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos de identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 23-85.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.

Silva, Tomaz Tadeu (2012), “A produção social da identidade e da diferença”, in Silva, Tomaz Tadeu (Org.), *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes. [12ª ed]

Teubal, Miguel (2008), “O campesinato frente à expansão dos agronegócios na América Latina”, in Paulino, Eliane Tomiasi; Fabrini, José Edmilson (Org.). *Campesinato e territórios em disputa*. São Paulo: Expressão Popular: UNESP, 139-160.

Capítulo 2

Precariedad laboral y Neocolonialismo en Chile. Un acercamiento al estudio de la minería del cobre

Dasten Julián Vejar¹

Resumen: Este texto pretende abrir una agenda de investigación en el sector de la minería del cobre en Chile, identificando la complejidad del fenómeno de la dominación colonial, neocolonial y postcolonial. Realizamos una problematización de la lógica de dependencia estructural de la sociedad chilena, a partir de la industria del cobre y la lógica extractiva. Finalmente proponemos algunas conclusiones que invitan a la reflexión sociológica en pensar las clases sociales en la descomposición del “acuerdo colonial” de explotación.

Palabras Claves: trabajo, Precariedad laboral, Postcolonialismo.

Resumo: Este texto tem como objetivo abrir uma agenda de pesquisa na área de mineração de cobre no Chile, identificando a complexidade do fenômeno da dominação colonial, neocolonial e pós-colonial. Foi realizada uma problematização da lógica de dependência estrutural da sociedade chilena, da indústria do cobre e da lógica extrativista. Finalmente, propõem-se algumas conclusões que convidam à reflexão sobre as classes pensamento sociológico na decomposição do "acordo colonial" de exploração.

Palavras-chave: trabalho, insegurança no trabalho, pós-colonialismo.

Introducción

Dejando de entender el espacio como lo simplemente “estático” de la naturaleza muerta del paisajismo, podemos dar un salto epistémico en entender las transformaciones que ha producido el proceso de conquista, industrialización, “modernización” y de reorganización geográfica que ha desarrollado en las sociedades y economías periféricas del “Tercer Mundo” (Shoat, 2003), como parte de un proceso complejo e imbricado a nivel global.

¹ Sociólogo por la Universidad de la Frontera. Candidato a Doctor en Sociología, especialidad estudios del Trabajo y sociología económica. Arbeits-, Industrie- und Wirtschaftssoziologie. Institut für Soziologie. Friedrich-Schiller-Universität. FSU-Jena, Alemania. 2010-2013. Beca CONICYT. 2010. Proyecto: “Precariedad laboral y estrategias sindicales en Chile”. Investigador asociado a la Vicerrectoría de Investigación y Post-grado de la Universidad de la Frontera, Temuco. Chile; y asociado al Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz, Santiago, Chile.

La ola de globalización del Siglo XV y XVI (Therborn, 2011), han iniciado, por medio del “descubrimiento” y “conquista”, la integración capitalista al sistema-mundo de América Latina. Este proceso ha mutado en las últimas décadas por medio de la creciente expansión geográfica capitalista (como condición intrínseca de su supervivencia) proveniente de las relaciones de legitimación política, “acomodación del espacio”, consumo y trabajo, como esferas de intervención del proceso de neoliberalización, la nueva división espacial del trabajo, la estrategia de las clases dominantes y el capital transnacional, con diversas expresiones en el conjunto de las formaciones sociales del “Tercer Mundo”.

Mientras que a mediados del siglo XX la división internacional de la producción y el consumo se caracterizó por sostener una relación entre tres bloques (el primer mundo industrializado capitalista, un bloque soviético y comunista, y un tercer mundo productor de materias primas), en la actualidad la redefinición de estos espacios está marcada por una doble jerarquización: a) una rígida en la relación entre centro, periferia y semi-periferia, y b) otra flexible en la construcción global de lo local (de Sousa Santos, 2001: 25). Por otra parte, estos procesos alimentan “la estimulación activa de la competencia espacial entre los trabajadores”, la cual “ha resultado ventajosa para el capitalismo”, insertando los problemas “del localismo y el nacionalismo dentro de los movimientos de la clase obrera” (Harvey, 2007: 53), y creando subjetividades precarias, en el sentido de una exposición a la vulnerabilidad estructural de las condiciones de reproducción y producción de la vida y la sociedad.

Así es como el proceso de localización de la producción ha estado marcado por un cambio en la división espacial del trabajo a nivel mundial (Massey, 1994; Harvey, 2004). La apertura de los límites anteriores del capitalismo y una transformación de la anterior periferia capitalista constituyó parte del salto expansivo de las fuerzas del capital para allanar un proceso de “acomodación del espacio” y de *Landnahme* en diversos contextos locales, regionales y nacionales, por medio de la fuerza de un capital financiero y transnacional dispuesto para la acumulación (Dörre, 2010).² En esa dirección, los paradigmas de la flexibilidad, la competitividad y la productividad, se han vuelto los pilares del “nuevo espíritu del capitalismo” (Boltanski y Chiapello, 2002), redefiniendo las relaciones y ordenamientos simbólicos inter-territorios, entre el capital-trabajo, y entre el sujeto y su propia representación de sí mismo.

El caso de los países periféricos del capitalismo como el chileno, se encuentra una prueba icónica de este proceso, ya que ha marcado la pauta de penetración de lógicas de sobre-explotación del trabajo por medio de la movilización del capital y las condiciones institucionalizadas más flexibles de acumulación de capital, por medio de la imposición de una dictadura militar y el aniquilamiento de las políticas poscoloniales y antimperialistas, de impronta socialista y comunista de los años 70’, expresadas en la experiencia del gobierno de Salvador Allende y la Unidad Popular (1970-1973).

La dictadura militar (1973-1990) desató un conjunto institucional de medidas que promovieron la precariedad sistémica de la vida, desde la persecución y la eliminación física,

² *Landnahme* significa, primero que todo, la expansión de los métodos de producción capitalista, internamente y externamente. Esta fue una industria a larga escala cuya finalidad proveyó una base permanente para la agricultura capitalista; esta completó la separación de las granjas y el comercio rural doméstico, junto con la conquista total para el capital industrial del mercado local. (Dörre, 2010).

hasta la violencia de la privatización de los frágiles derechos alcanzados por el “estado de bienestar” en emergencia. En materia económica la intervención del estado que fomentó el proceso de localización de la producción se caracterizó en distintas dimensiones que redefinieron marcadamente el espacio social:

a) la desregulación de la inversión transnacional en el país, acompañada de incentivos monetarios y subsidios para fortalecer la inversión extranjera y la atracción de capitales, sentada en una lógica extractivista.

b) desregulación en materia ambiental y la *comodificación* de los recursos naturales, lo cual impulsó un proceso de expansión de los límites geográficos anteriormente establecidos al capitalismo por normativas de protección de reservas naturales.

c) la desregulación y flexibilización laboral, lo cual ocasionó un debilitamiento estructural de la relación del trabajo.

d) La generación de infraestructura, telecomunicación y conectividad entre las zonas de producción, y su fragmentada cadena productiva, y los lugares de exportación, comercialización.

e) Las relaciones de intercambio y libre comercio que facilitaron el encadenamiento y transferencia tecnológica y de productos alimentando el proceso de instalación del sector, como base localizada de una cadena transnacional de producción.

Esta serie de estructuras institucionales mediarán la “relación problemática entre las condiciones locales y particulares y la universalidad de los valores alcanzados en el mercado mundial... dictando una pauta de desarrollo geográfico desigual mediante su concentración y los flujos del capital” (Harvey, 2007: 51). Como síntesis de la nueva correlación de fuerzas entre clases sociales, la dictadura desatará una nueva narrativa anti-comunista y neoliberal, que fundada en el crecimiento económico y el libre mercado como fuerzas motrices del “desarrollo” y la “modernización”, instaurará un marco regresivo de políticas neo-coloniales y totalitarias. Estas políticas tenían como objetivo restituir el poder político a la burguesía criolla empresarial y la oligarquía terrateniente, acrecentando el poder de los actores empresariales, lo cual se grafica en los nuevos encadenamientos productivos, las restitución de las empresas expropiadas por el estado en el ciclo anterior, la relación de expansión de los sectores productivos emergentes (de materias primas de exportación), en sus límites geográficos, y la promoción de la neo-colonización de territorios por medio de la influencia del capital transnacional.

Las políticas pro-imperialistas y el nuevo Estado neo-colonial, contarán con el beneplácito del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, como nuevos centros de coordinación y planificación del poder del capital transnacional y del nuevo orden mundial en gestación, para la transferencia de recursos desde la periferia hacia las metrópolis capitalistas, con la interminable condición de reproducción de la condición periférica de países como Chile.

Lo curioso del caso chileno en la industria del cobre es que, si bien la dictadura desarrolló un proceso de re-privatización y desnacionalización de las empresas mineras, no privatizó la empresa CODELCO, de propiedad estatal, la cual hasta el día de hoy produce beneficios para el estado chileno. Esta decisión fue atribuida a un carácter estratégico con miras al financiamiento público y una convicción “patriótica” nacionalista del dictador Pinochet con respecto al “futuro de Chile”.

A continuación pretendemos exponer el caso del modelo colonial en Chile y las formas de trabajo a que dio vida este modelo en su lógica de colonización y conquista. Luego hacemos una revisión al concepto de “precariedad”, como manifestación histórica de la reproducción de la condición periférica en el Sur Global. Finalmente proponemos llevar a

cabo una aproximación empírica al estudio del sector minero del cobre en Chile, por medio de la historia del sector, la influencia del capital transnacional y su interrelación con los discursos poscoloniales en la historia de Chile.

De la conquista colonial a la dependencia neocolonial

Analizando el concepto de conquista de Rosa Luxemburgo es posible acercarlo descriptivamente a la conquista de América Latina. La discusión sobre como se integra América Latina al circuito capitalista y cual es el carácter de la conquista, es resumido notablemente por Luis Vitale, quien señala que

España no conquistó América para reproducir en ella el ciclo feudal europeo, sino para incorporarla al nuevo sistema de producción capitalista. Esta “impronta” tendrá repercusiones no solo en la gestación de las clases sociales sino que generará las causas de la revolución americana de principios del siglo XIX. La colonización española originó una burguesía criolla que, al desarrollarse y entrar en contradicción con los intereses imperiales, dirigió la emancipación latinoamericana. (1997: 454)

La economía latinoamericana nació *deformada*, para servir a los intereses de la metrópolis, y más bien su “nacimiento” fue una profunda invención eurocéntrica en el relato de “las Américas”. La característica de América Latina, como continente productor de materia prima, proviene del legado de la época colonial y de este modelo de “inserción” a la cadena global de explotación, producción y comercialización de mercancías, lo cual implicaba que

la evolución de la industria autóctona, condición básica, junto a la reforma agraria, para crear el mercado interno, fue coartada por España. La colonia cumplía la doble función de exportador de materia prima e importador de productos elaborados (Vitale, 1997: 454).

Podemos decir que América fue el primer territorio “occidentalizado” metódicamente (Düssel, 2005; Mignolo, 1996). Los conquistadores tenían el objetivo de:

- 1) Obtener los metales preciosos para colocarlos en el mercado europeo.
- 2) Desarticular los modos de producción existentes entre los pueblos originarios, de forma de imponer un nuevo régimen para la explotación de minas.
- 3) Conquistar los territorios para la expansión de la Monarquía española, en medio de la competencia entre las potencias europeas por la anexión de territorios.
- 4) La conquista de una base de ganancia material extraordinaria, como lo representaban los nuevos ejércitos de fuerza de trabajo esclava, semi-servil, etc., con miras a un proceso de acumulación originaria de capital.

Es así como entre las estadísticas más autorizadas, la producción de oro y plata indios entre 1503 y 1560 se estima entre los 160 y 173 millones de ducados. La causa de ésta rápida recolección de metales preciosos fue el grado de adelanto minero-metalúrgico que habían alcanzado los pueblos originarios de América Latina. El desarrollo de las fuerzas productivas autóctonas permitió los españoles organizar en pocos años un eficiente sistema de explotación.³

³ Luis Vitale señala (1997:140) que “los indios americanos proporcionaron los datos para ubicar las minas, oficiaron de técnicos, especialistas y peones, y aportaron un cierto desarrollo de las fuerzas productivas que facilitó a los españoles la tarea de la colonización”.

La conquista de América fue el acto singular más espectacular de la acumulación originaria del capital europeo durante el Renacimiento. Ya Marx había apuntado en 1849 que

en el siglo XVI, la cantidad de oro y plata en circulación en Europa aumentó a consecuencia del descubrimiento de las minas americanas, más ricas y fáciles de explotar. El resultado fue que el valor del oro y de la plata disminuyó con relación al de otros artículos de consumo...] el salario disminuyó porque a cambio de la misma cantidad de dinero recibían una cantidad menor de bienes. Este fue uno de los factores que favoreció el crecimiento del capital y el ascenso de la burguesía en el siglo XVI. (2003: 93)

Pierre Valier sostenía que las ganancias de los empresarios europeos se hicieron a expensas de los trabajadores mineros latinoamericanos:

la intensidad de la acumulación monetaria en Europa, condición para la instalación del capitalismo, dependió del grado de explotación del trabajador americano ...] La acumulación primitiva del capital europeo dependió tanto del esclavo cubano como del minero de los Andes. (1977: 39)

Es así como el despegue industrial de Inglaterra y Francia no fue el resultado de las virtudes tan ideológicamente sobreestimadas de las *autodescripciones* de la cultura europea, sino el producto de la explotación de millones de “indígenas” y esclavos negros (Munck, 2013). Como decía Marx a mediados del siglo XIX, el capital advino al mundo

chorreando sangre y lodo, por todos los poros, de la cabeza a los pies ...] el descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria. (Marx, 1971: 638)

Esta acumulación originaria de capital hecha a base de la explotación colonial de América Latina tuvo dos fases: una, la del siglo XVI y parte del siglo XVII, en que la extracción de metales preciosos fue la base de la acumulación; y otra, la de fines del siglo XVII y todo el XVIII, en que las plantaciones, el oro del Brasil y la plata, fueron los principales productos que contribuyeron a la acumulación, junto a otra mercancía: los esclavos de África.

Millones de esclavos negros fueron trasladados al continente americano, especialmente durante los siglos XVII y XVIII, a través de un sistema de comercio triangular, que consistía en llevar manufacturas de Europa al África; allí se cambiaban por esclavos y, luego, éstos eran vendidos en América, de donde se llevaban el oro, la plata y las materias primas de vuelta para colocarlos en los mercados europeos. El comercio triangular y la explotación del trabajo de los negros e indígenas produjeron altísimas cuotas de ganancia a los colonizadores. Aún así parece una paradoja histórica el que relaciones de producción precapitalistas - como la esclavitud negra y la mita indígena - hayan contribuido de modo tan decisivo al desarrollo del moderno sistema capitalista europeo.

Así es como la colonización americana fue un eslabón importante del proceso histórico de gestación del mercado mundial, promovida por las necesidades expansionistas del mercantilismo, lo que estimuló cambios significativos en la economía europea. Los metales preciosos de América Latina contribuyeron en una primera parte de la colonización, al desarrollo de las empresas manufactureras y bancarias, provocando una “revolución de los precios”, un aumento del dinero circulante y del tráfico comercial que en definitiva aceleraron el período de transición al capitalismo.

El comercio colonial jugó un papel importante en la fase de acumulación originaria de la era mercantilista, aunque es obvio que un modo de producción no se define meramente por el fenómeno derivado de la circulación de mercancías. Las relaciones de producción, implementadas en función del proceso mundial de acumulación de capital, jugaron un papel decisivo en el proceso productivo colonial. Las formas serviles, semi-serviles y esclavistas cumplieron en América Latina colonial un papel distinto al desempeño en otros regímenes precapitalistas.

La Conquista de América Latina, en esta dirección, debe ser entendida como parte de la ley del desarrollo desigual y combinado del capitalismo, en la articulación del sistema-mundo, en su transición al capitalismo,⁴ y el intercambio y conformación de un patrón de acumulación entre Europa y América, en donde se establecerían las formas embrionarias de la presente división internacional del trabajo.

Rosa Luxemburgo señaló con claridad los objetivos del capital monopólico en los países coloniales y semicoloniales: control de las materias primas fundamentales, incorporación de mano de obra barata mediante la liquidación de las comunidades aborígenes; integración de ciertas relaciones precapitalistas al régimen capitalista mundial, convirtiéndolas en funcionales al sistema; venta indiscriminada de artículos manufacturados con el fin de asfixiar las industrias artesanales nativas; ampliación del capitalismo a las áreas de economía natural, introduciendo los ferrocarriles y otros medios modernos de comunicación y transporte para desintegrar las economías de subsistencia y generalizar la economía de mercado (Luxemburgo, 1976).

La conclusión de Rosa Luxemburgo es que para lograr la acumulación de capital continua debe haber “un estrato de compradores fuera de la sociedad capitalista”, algo que se logra a través del imperialismo y la explotación de países no capitalistas, o mejor dicho, precapitalistas (colonias o partes dependientes), dado que en el largo plazo llegarían a ser capitalistas. Esta es la naturaleza esencial del colonialismo en cuanto política económica (González, 2003; 2006).

Si bien la intención de la conquista de establecer un régimen colonial en América Latina, éste tuvo un carácter diferenciado del cual ya hemos hablado, en donde no todas las formas de producción pre-capitalista fueron eliminadas y suprimidas por las formas serviles, esclavas y asalariadas, sino que hubieron espacios de semi-autonomía solo mediatizados por la lógica del intercambio con la economía capitalista dominante, permiten plantear en la actualidad la situación de éstas “islas territoriales, económicas y sociales” como espacios de potencial expansión del capital.

El proceso de conquista, por ello debía avanzar en un proceso de subordinación de la nueva fuerza de trabajo disponible que representaban los indígenas y sus conocimientos técnicos del trabajo. Walter Mignolo (1996; 2003) reconoce en este complejo proceso parte

⁴ Vitale recuerda que “Es fundamental tener presente que el imperio que nos conquistó también estaba en una fase de transición al capitalismo, en una época en que los países más avanzados de Europa estaban recién en la fase mercantilista, antesala del modo de producción capitalista; realidad histórica en movimiento que a menudo es poco considerada por los investigadores... De ahí, la importancia del capital mercantilista en el proceso de colonización. A la burguesía comercial le interesaban los productos, cualesquiera fuesen las relaciones sociales bajo las cuales se producían. Sin embargo, en América Latina colonial no sólo hubo capital comercial sino también un capital que se invertía en empresas mineras y agropecuarias, que dieron origen a una clase dominante, no meramente comercial, sino también productora que implantó variadas relaciones de producción, fundamentalmente precapitalistas” (1997:167).

del legado de la “occidentalización”, con expansión del imperio español y portugués en América Latina, con la modelación de una nueva cosmovisión y configuración social, la eliminación y jerarquización de los saberes, ya que como señala Franz Fanon (1961: 210): “el colonialismo no está satisfecho solamente con sostener un pueblo entre sus garras y vaciando el cerebro del nativo de toda forma y contenido. Por un tipo de lógica perversa, vuelve al pasado del pueblo oprimido, y lo distorsiona, lo desfigura y lo destruye”.

En el plano laboral, el colonialismo consistió en la aplicación de distintos métodos de disciplinamiento y sujeción de los/as trabajadores/as y la población en general, con el objetivo de obtener su consentimiento para introducirlos en los procesos esclavistas, semi-esclavistas y de asalarización del trabajo. Este proceso iba acompañado de la creación de las narrativas y las falacias de la “Modernidad”, el progreso y “el desarrollismo” (Düssel, 1993; Quijano, 2000) – así como de una categoría de “trabajo” – los cuales fueron tomados como iconos discursivos por los gobiernos independentistas de la burguesía criolla a comienzos del siglo XIX (Theorborn, 2011).

En este periodo se introdujo una fuerte avanzada de colonialismo, como fenómeno interno, que caracteriza González Casanova (2006) y Aníbal Quijano (2000) por:

a) *una violencia militar*: con prácticas de genocidios, matanzas, guerras, enfrentamientos, ocupaciones y anexiones de territorios, etc.

b) *una violencia ideológica-simbólica*: con la destrucción de las tradiciones culturales existentes y la implantación del catolicismo como religión y sistema de creencias organizador de la cosmovisión indígena;

c) *una violencia política*: con la destrucción de las antiguas estructuras organizacionales e implantación de la Monarquía y sus gobiernos regionales, y

d) *la violencia económica*: con la eliminación de los modos de producción pre-capitalistas de las formas sociales originarias de los pueblos originarios de América Latina, y la imposición de un sistema esclavista.

La nueva dinámica que asume el capital, y la nueva expresión que cobran las lógicas coloniales e imperiales, se puede evidenciar en el proceso dual de desarrollo de un proceso de Colonialización internacional y colonización interior que tiende, según González Casanova a:

realizar expropiaciones y despojos de territorios y propiedades agrarias existentes, y contribuyen a la proletarianización o empobrecimiento, por depredación, desempleo y bajos salarios, de la población y los trabajadores de las zonas subyugadas. Al despojo de territorios se añade la creación de territorios colonizados o enclaves coloniales; al despojo de circuitos de distribución se añade la articulación de los recursos con que cuentan las mega-empresas y los complejos; a la asfixia y abandono de la producción y los productos locales se agrega el impulso de los trusts extranjeros unidos al gran capital nativo público y privado. (2006: 423)

En éste proceso el capital, apoyado por el poder político del Estado, lleva a un primer plano las industrias extractivas frente a las industrias de transformación, y a estas las reduce, (como en el caso de México) a maquilas, en donde los trabajadores reciben bajos sueldos, realizan grandes jornadas de trabajo, se someten a procesos de producción intensiva, todo con bajos márgenes de seguridad y salubridad, carencia efectiva de derechos de asociación y control represivo por parte de sindicatos y policías patronales. Es decir una nueva tendencia de precarización de la fuerza de trabajo a nivel internacional, debido a la necesidad de las potencias imperialista de encontrar países de mano de obra barata con el objetivo de abaratar las porciones del proceso de trabajo-intensivas y de esa manera aumentar los márgenes de ganancia.

Este punto considera una distinción entre 1) la práctica y/o el rol del Estado, y los organismos de poder con respecto a la condición colonial, semi-colonial, y las relaciones de

dependencia que se establecen en el marco de la expansión de la inversión en el mapa del capitalismo mundial. 2) una tendencia del capital, a la transnacionalización y búsqueda de focos de acumulación; y 3) los movimientos sociales de resistencia a la conquista en el Tercer Mundo, y los nuevos focos de conformación de subjetividades obreras, populares y subalternas que impulsan reivindicaciones sociales ante la pérdida de espacios, territorios, prácticos, sociales, históricos, etc.

Para realizar este ejercicio queremos centrarnos en el caso de la industria minera del cobre en Chile, entregando algunos antecedentes históricos de la conformación de esta relación entre la estructura colonial del trabajo minero, la modernización capitalista transnacional, y las condiciones de precariedad del trabajo, con la emergencia de nuevos sujetos (laborales y no-laborales) y de la visibilización de las consecuencias ecológicas que activan nuevas prácticas de resistencia(s) en el territorio.

Minería neoliberal y neocolonial: la industria del cobre en Chile

En el caso de la minería en América Latina, el legado de las últimas décadas muestra que

en pocos años la región pasó a concentrar más de un tercio de la inversión minera mundial y a constituirse en el principal centro proveedor de minerales en bruto a escala global. Al cabo de los '90 las inversiones pasaron de 200 millones de dólares a 1.300 millones de dólares. Entre 1990 y 1997 la inversión minera materializada en la región superaba los 17.300 millones de dólares, de los cuales, el 172 % se concentraba en Chile, Perú y Argentina y se orientaban fundamentalmente a la exploración y explotación de oro (68 % del total de las inversiones) y de metales básicos, en particular cobre (28 %) (Sánchez Albavera *et al.*, 1998: 65/67).

De acuerdo con Machado

La expansión de la gran minería transnacional, así como la transferencia de las industrias extractivas y contaminantes desde el Norte geopolítico hacia los países del Sur, constituye uno de los fenómenos a través de los cuales se pueden visualizar los nuevos dispositivos del colonialismo contemporáneo. (2009: 2)

La introducción de un modelo extractivista minero, y su nueva expresión en las democracias latinoamericanas en la década de los 90, tuvo su caso pionero en Chile “donde a la salida de la dictadura militar, los sucesivos gobiernos de la Concertación por la Democracia mantuvieron la arquitectura básica del sector minero, alentaron su ampliación a partir de emprendimientos privados, y los intentos de diversificación productiva no han tenido mucho éxito” (Gudynas, 2011: 79).

El cobre es la principal riqueza natural de Chile. Como se sabe, el cobre es un transmisor eléctrico utilizado en la producción de electrodomésticos y productos industriales, lo cual genera una alta demanda a nivel mundial, en especial en las últimas dos décadas por parte de países industrializados (China, EEUU). Las exportaciones de cobre representan más del 60% de las exportaciones totales chilenas en los últimos años, y Chile representa el 35% de las producciones de cobre a nivel mundial. Para el año 2012 los envíos de cobre, representan más de la mitad de todos los envíos chilenos para la exportación, sumando US\$42.723 millones. El valor de las exportaciones de cobre de Chile subió un 6,4% interanual en julio de 2013, a US\$3.351 millones, en medio de una recuperación en la producción local, según datos del Banco Central.

A modo de ejemplo, el proceso extractivo y de desposeimiento es tan intenso, que según el Banco Central, para el año 2006 “las empresas extranjeras trasladaron al exterior más de 25

mil millones de dólares en 2006, que equivalen al 17,2 % del PIB, equivalen también a 5 veces el presupuesto del Ministerio de Educación, y al 84% del presupuesto total de todos los ministerios del Estado chileno para 2007” (Caputo y Galarce, 2008).

La relación histórica entre el Estado chileno y los capitales transnacionales ha estado determinada por la cristalización de la dinámica de usufructo y desposeimiento de su riqueza mineral. La configuración de este modelo fue el resultado de un largo conflicto entre las fuerzas sociales desde los tiempos de la colonia hasta mediados del siglo XX. En la década de los 70’ esta relación se subvierte: El año 1971 con la declaración de Salvador Allende de la ley de nacionalización de los recursos mineros la renta minera pasó a ser controlada en su totalidad por el estado chileno. Luego de un siglo de expoliación imperialista se terminaba con una larga tradición de usurpación y despojo de los minerales chilenos.

Luego del golpe militar de 1973, el total de empresas expropiadas y bajo control de los trabajadores fueron re-privatizadas por la dictadura militar (Gaudichaud, 2003). En el caso del cobre, en 1976, la dictadura crea un subterfugio legal (anticonstitucional) mediante una ley llamada de “concesiones mineras”- para entregar en dominio privado las minas de cobre de todo el país a capitales privados extranjeros: la figura de “concesión plena” que garantiza a estos capitales un usufructo en mejores condiciones aún que la propiedad privada, ya que “la concesión plena privilegia, garantiza y mejora los derechos al titular del dominio privado” (Hughes, 2013: 114). Esta mejora consiste en la inexistencia de un

plazo de término, irrevocable, inmodificable, y en caso de expropiación, con pago del valor comercial del yacimiento, no sólo de las inversiones, sino también el pago de los flujos futuros. O sea, Chile tendría que pagar los yacimientos de cobre, incluyendo los subproductos, hasta el momento en que se agoten. (Caputo, 2008: 2)

La lógica de desposeimiento, la cual creemos operó de manera drástica en el caso de la industria minera en Chile, marcó la transformación del espacio y la forma de encadenamiento/acople de éste mismo a una red internacional de intercambios, junto con un profundo impacto en la redefinición de los entornos socio-ecológicos, las formas de vida, las comunidades y la población local.

En el presente, como lo señala Hughes (2013: 114), “esta operación se realiza mediante la empresa estatal Corporación Nacional del Cobre de Chile (CODELCO), quien se reserva un 30% del total de las explotaciones para propiedad del Estado y un 70% pasa a virtual propiedad de compañías extranjeras”.⁵ Además Chile destaca por poseer una de las menores tasas de impuesto a la ganancia, con un máximo de 18,5%, en relación a países como China, Indonesia y Kazajstán (con un 25%) y de India y Estados Unidos (con un 40%) (Pwc, 2012).

Al inaugurarse el ciclo de desposesión autoritaria neocolonial de la dictadura, las principales empresas transnacionales que entraron a formar parte del ciclo de restitución del orden colonial fueron BHP Billiton, Xstrata, Anglo American y Antofagasta Minerals.

En el sector minero ha operado desde los años 50’ una “aristocracia obrera” que, como en otros contextos del Sur Global, al estar encadenada a un sector monopolístico y exportador, logra un poder estructural de presión y negociación significativo, en relación a los intereses

⁵ La Dictadura hace desconocer así a la propia Constitución de Chile. Los sucesivos gobiernos democráticos, desde 1990 hasta el presente, han continuado con esa inconstitucionalidad.

empresariales y a alcanzar modelos de consentimiento en la producción de una lógica profundamente corporativa.

Esta sumisión del actor del trabajo en la constitución industrial de la explotación del cobre, ha implicado que los procesos poscoloniales, como el desarrollado en la Unidad Popular, hayan alcanzado sus límites en la configuración de las subjetividades e identidades laborales de los trabajadores del cobre. Y es que las huelgas obreras del cobre en el año 1971 y 1973, mostraban la débil adhesión al programa de la UP, el “desclasamiento” (como propuesta de identificación sociopolítica), la persistencia de la lógica económica y del sostenimiento difícilmente negociable de los privilegios adquiridos por un sector de la clase trabajadora que contaba con un poder estructural de presión y negociación incomparable a nivel nacional.⁶

Esta situación exhibía en su momento el largo lazo colonial de sujeción entre las empresas transnacionales, una expoliación imperialista, los beneficios segmentados de la acumulación distribuidos a los trabajadores en su forma aristocrática y su lógica de acción de consentimiento con la dominación por medio de un “economicismo individualista”.

Las características del trabajo en las minas varían de acuerdo al tamaño de las empresas.⁷ Pero es claro que en las grandes empresas del cobre, donde hay mayor presencia de capitales extranjeros, que un sector de trabajadores obtiene grandes beneficios salariales, pese al riesgo y sacrificio del esfuerzo que significa el trabajar en condiciones de alto riesgo, sujeto a constante migración y de aislamiento intensivo.

Aun así, los planes de reestructuración y modernización productiva, como nueva lógica de la competencia a nivel internacional, no han dejado exenta a la gran minería en Chile, el cual constituye finalmente “el sector modelador de los demás sectores de la economía chilena” (Soto, Espinoza y Gómez, 2009: 23). Por ello es que los modelos de flexibilización y precarización laboral, han abierto una brecha, tanto dentro del núcleo aristocrático del sindicalismo en el sector del cobre, ya que su permanente erosión de sus condiciones de reproducción (beneficios sociales, remuneraciones, contratos y seguridad laboral, etc.), han quedado sujetos a la introducción de la subcontratación laboral (Calderón, 2009; Leiva, 2009, 2012; Chávez, 2012); como en la emergencia de un sujeto con un nuevo componente político, identitario y simbólico respecto al trabajo, la “condición de obrero” y la “precariedad laboral”.

En este proceso, la subcontratación cobra gran importancia y relevancia para ubicar el nicho de segmentación, heterogeneidad y unidad que acompaña el presente de las movilizaciones de trabajadores del cobre (Calderón, 2009; Leiva y Campos, 2013). En el caso del “paro nacional de advertencia” de los trabajadores y trabajadoras del cobre el día 9 de abril de 2013, con un 100% de adhesión de CODELCO (la empresa estatal chilena del cobre),

⁶ Creemos que este tema cobra gran importancia y relevancia en el presente desde las movilizaciones de trabajadores del cobre y las diversas identidades políticas convergentes en el paro nacional de advertencia de los trabajadores y trabajadoras cobre el día 9 de abril y 26 de junio.

⁷ María Fernanda Hughes (2013: 119-120) nos recuerda que existe la otra minería, en donde “las prácticas y organización sindical de los trabajadores cupríferos, son parte de una larga historia que muchos tratan de olvidar u ocultar, para así naturalizar las deshumanizadas condiciones de trabajo y la explotación a la que aún hoy, son sometidos los trabajadores mineros. Una de las últimas lamentables muestras de esta situación, falta de seguridad y de fiscalización, se evidenció en el “accidente” que mantuvo a 33 mineros durante 70 días atrapados bajo tierra en la mina San José de Copiapó, en la región de Atacama”.

el presidente de la Federación de Trabajadores del Cobre, Raimundo Espinoza, señalaba que se realizaba por problemas de irrespeto del contrato colectivo, la amenaza de privatización de la empresa, sumado a los problemas de gestión de la empresa y “una tercerización descontrolada en la empresa”. Mientras que por otra parte, sindicatos como SITECO (Sindicato de Trabajadores Contratistas y Subcontratistas de la Minería), principalmente de trabajadores subcontratados en Rancagua, afirmaban la necesidad de la nacionalización del cobre, lo cual tiene su expresión en la convocatoria al paro obrero-estudiantil del 26 de junio de 2013, movilizándolo un contenido social, que involucra un “proyecto cultural de los trabajadores subcontratados del cobre”, el cual

tiene su reflejo en la situación política del país con respecto a los movimientos sociales. La tendencia de estos grupos es inclusiva, tienen por objetivo robustecerse solidarizando en las peticiones, por lo tanto no sorprende ver alianzas entre trabajadores de distintas ramas de la producción, como la minera y la portuaria. (Leiva y Campos, 2013: 59)

Con respecto a esta misma relación, Oscar Chávez (2012) demarca las diferencias identitarias y sindicales entre trabajadores de planta y de trabajadores subcontratistas en la división Ventanas de CODELCO, comprendiendo que fenómenos como género, edad y procedencia involucran una red de producción de significados con respecto al aparato de la producción muy distinto entre ambos, constituyéndose un segmentado y fragmentado conjunto de representaciones desde el espacio sindical y laboral.

Pero es la condición de “precariedad” la que moviliza una nueva construcción discursiva y práctica de activación sindical que rompe con el núcleo corporativo neocolonial en el seno del sector. Se moviliza un proceso de resignificación, de descomposición de los sentidos acumulados en la lógica corporativa cultural del trabajo, y se fracturan los lazos de la sumisión y el consentimiento productivo. Lo que Burawoy y Olin Wright (1990: 253) llamarán los principios “no-estratégicos” de la acción, en la construcción de responsabilidad y legitimidad como parte del proceso de internalización del reconocimiento cognitivo en el espacio de trabajo, es el que reordena no sólo el aparato económico de la producción (Burawoy, 1985), sino que redefinirá los sentidos hegemónicos referentes a las políticas públicas y laborales, la propiedad de los medios de la producción, la dirección del extractivismo neocolonial y un igualitarismo en la segmentación de las condiciones de remuneración y trabajo: es la invitación a la crisis del aparato político de la producción.

El subcontratado en la minería aparece como la síntesis final de un mecanismo en el trabajo de pauperización y de reingeniería tecnológica empresarial del trabajo, que crea su propio síntoma de debilitamiento de sus bases de bienestar y cooperación corporativa en el núcleo de la división del trabajo. Los trabajadores subcontratados son profundamente más precarizados y se construyen como una alteridad para el sindicalismo tradicional-aristocrático, involucrando una problematización tanto para su representatividad y su legitimidad, como para la operacionalización de nuevas tácticas de construcción de liderazgo y poder en las relaciones de producción. De allí que esta condición subalterna se haya configurado y modelado cada vez más en organizaciones independientes de subcontratados que dejan de nucleares directamente con las federaciones y confederaciones tradicionales, y haciendo que las demandas sean transgresoras de la propiedad de la minera (estatal o privada).

Conclusiones: del “acuerdo neocolonial” a la fractura “post-colonial”

Con respecto a dar cuenta de las formas de resistencia en el caso de Chile, creemos necesario adentrar la investigación social en el reconocimiento y exploración de: 1) el papel del llamado “sindicalismo de base”, las organizaciones de subcontratados, el rol de los colectivos de trabajadores, el de la ocupación de fábricas, y principalmente las formas de resistencia inscritas en la “ilegalidad” etc., como expresiones que se desmarcan del ordenamiento de una Otredad en el significar la relación trabajo-capital, y re-inscriben los actos de resistencia e insubordinación en el trabajo del acuerdo corporativo y neocolonial de expoliación capitalista; y 2) las formas y mecanismos adaptativos de resistencia que redirigen el sindicalismo hacia una heterogeneidad de organizaciones que buscan aglutinar a la (heterogénea) clase trabajadora, como los comités paritarios, grupos informales, colectivos de trabajadores, etc., y que se expanden a la clase de servicio, y las ponen en comunicación, por medio de la precariedad laboral, con los demás actores y movimientos sociales en una confluencia de necesidades, proyectos, demandas y expectativas multisectoriales altamente complejas, así como con una particular relación con los partidos políticos y el sistema político.

Estos procesos entendidos dentro del amplio marco de los estudios poscoloniales pueden traer a terreno la reactivación de un sujeto identificado con una “conciencia nacional” liberadora y desafiante a la expoliación del estado neoliberal y neocolonial (Fanon, 1961; Santos, 2001), lo cual posee el potencial de imbricar procesos práctico-políticos de identificación entre sujetos antagónicos y subalternos a este régimen de dominación, con una profunda crítica a la narrativa cultural hegemónica que pone a los trabajadores de la periferia capitalista en anexiones a una red disciplinaria global del trabajo.

Esta temática se centra en un núcleo de análisis que moviliza y problematiza los estudios poscoloniales desde la condición del “Tercer Mundo” y el “Sur Global”, entendiendo la precariedad laboral como una condición inducida por una lógica neocolonial e imperial de apropiación del trabajo y la riqueza, con un ciclo de reproducción en la subordinación de los/as trabajadores/as en torno a los procesos de desvalorización simbólica del trabajo.

Centrarnos en el estudio de la minería permite identificar una cadena histórica de dominación y dependencia de la sociedad chilena; su acoplamiento a las lógicas del despojo, la acumulación originaria y de sobre-explotación del trabajo; y el pilar matriz de las relaciones sociales de producción en la sociedad chilena.

Este lugar privilegiado ha sido destacado por varios estudios y análisis del espacio de trabajo en el sector (especialmente en el caso de la industria cuprífera). La novedad de nuestro punto de vista es que, si bien se concentra aquí una heterogénea clase trabajadora (entre una tradición, elementos generacionales, culturales, raciales, etc.), hay una nueva “batalla simbólica” que se entreteje en América Latina con respecto al (neo)extractivismo como modelo de crecimiento y desarrollo, y la emergencia de una política socialista y latinoamericanicista en diversos países de la región.

La minería, al constituir el núcleo de la relación extractiva del capital transnacional, posee un rol estructural y objetivo que la clase trabajadora ha internalizado históricamente, con diversas consecuencias para la subjetivación de esta relación de dependencia y la estrategia política/económica en el campo de la lucha de clases. Aún así, la contingencia regional, sumada a la descomposición del “acuerdo corporativo” y la vitalidad de la aristocracia obrera, pueden poner a la minería en el centro de la articulación de nuevos sentidos para la creación de un sujeto poscolonial del trabajo.

Bibliografía

Barchiesi, Franco (2007), “Labour and Social Citizenship in Colonial and Postcolonial Modernity: South African Perspectives in a Continental Context”, *Review* 30 (1), 19-43.

Barchiesi, Franco (2011), *Precarious liberation: Workers, the state, and contested social citizenship in post-apartheid South Africa*. Albany: State University of New York Press.

Boltanski, Luc; Chiapello, Eve (2002), *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

Burawoy, Michael (1985), *The Politics of Production. Factory Regimes Under Capitalism and Socialism*. London: Verso.

Burawoy, Michael (1998), “The Extended Case Method”, *Sociological Theory*, 16(1), 4 – 33.

Burawoy, Michael; Olin Wright, Erik (1990), “Coercion and Consent in Contested Exchange”, *Politics & Society*, 18(2), 251 – 266.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe*. Princeton: University Princeton Press.

Chávez, Oscar (2012) “El sindicalismo desde las nuevas configuraciones identitarias de los trabajadores. El caso de los trabajadores de CODELCO, Ventanas”. Ponencia presentada al VII Congreso Chileno de Sociología y Pre-Alas Chile 2012. 24 al 26 de Octubre de 2012, Pucón. Chile.

Davis, M. (2001), *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*. London: Verso.

Doreen Massey (1994), *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dörre, Klaus (2010), “Social Class in the Process of Capitalism Landnahme. On the relevance of secondary exploitation”, *Socialist Studies/Études socialistes*, 6 (2), 43 -74.

Düssel, Enrique (2005), *Transmodernidad e interculturalidad Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. México D.F.: UAM-Iz.

González Casanova, Pablo (2006): “Colonialismo Interno (una redefinición)”, en Atilio Borón; J. Amadeo; S. González (Comps.), *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 409 - 434.

Gudynas, Eduardo (2011), “El nuevo extractivismo progresista en América del sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones”, en *Colonialismos del Siglo XXI. Negocios Extractivos y defensas del territorio en América Latina* (Varios Autores). Barcelona, España: Icaria Editorial, 75 – 92.

Gunder Frank, Andre (1982), *Dependent Accumulation and Underdevelopment*. Hong Kong; London: Macmillan Press.

Harvey, David (2004), “The ‘New’ Imperialism: Accumulation by Dispossession”, en Leo Panitch y Colin Leys (eds.), *The New Imperial Challenge*. Londres: Monthly Review Press, 63-87.

Harvey, David (2007), *Espacios del Capital. Hacia una Geografía Crítica*. Madrid: Akal.

Hughes, Fernanda (2012) “Re-estructuración capitalista, precarización del trabajo y protesta social: el caso de los mineros en Chile”, *Revista Horizontes Antropológicos*, 19 (39), 99-124.

Harris-White, Barbara; Gooptu, Nandini (2000), “Mapping India’s World of Unorganized Labour”, en Leo Patnich y Colin Leys (ed.), *Working Classes. Global Realities. Socialist Register 2001*. London: Merlin Press, 89-118.

Hegel G. W. F. (2002), *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Julián, Dasten (2013a), “Contribuciones al estudio de Identidades e Identificaciones precarias en Chile”, *Revista Polis*, 36, 1-16.

Julián, Dasten (2013b), “La precariedad laboral, modernidad y modernización capitalista”, en *Transformación(es) del trabajo: tiempo(s) de precariedad(es) y resistencia (s)*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 21 – 45.

Kwan Lee, C. K.; Kofman, Y. (2012), “The politics of Precarity: Views Beyond the United States”, *Work and Occupations*, 39 (4), 388-408.

Leiva, Sandra (2009), “La subcontratación en la minería en Chile: elementos teóricos para su análisis”, *Revista Polis*, 24.

Leiva, Sandra (2012), “Trabajadores subcontratados en la minería del cobre en Chile”, *Revista Trabajo*, 6 (9), 71-87.

Leiva, Sandra; Campos, Alí (2013), “Movimiento social de trabajadores subcontratados en la minería privada del cobre en Chile”, *Revista Psicoperspectivas*, 12 (2), 51 - 61.

Luxemburgo, Rosa (1976), *La acumulación del capital*. México: Ed Grijalbo.

Machado Aráoz (2009), “Auge minero y dominación neocolonial en América Latina. Ecología política de las transformaciones socioterritoriales neoliberales”, en “Latinoamérica Interrogada”, Memorias XXVII CONGRESO ALAS. Fac. de Ciencias Sociales, UBA, Buenos Aires.

Marini, Ruy Mauro (1973), *Dialéctica de la dependencia*. México: Era.

Marx, Carlos (2003), *Trabajo asalariado y Capital*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Mignolo, Walter (1996), “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, consultado a 29/04/2014, disponible en <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>.

Mignolo, Walter (2003), *Historias locales/Diseños Globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid. Akal,

Munck, Ronaldo (2013), “The precariat: a view from the South”, *Third World Quarterly*, 34 (5), 747-762.

Palomino, Héctor, (2008), “¿Por qué la precariedad no es un fenómeno inevitable del capitalismo contemporáneo? El debate incipiente sobre la instalación de un nuevo régimen de empleo en Argentina”, *Veredas*, 9, (16), 153-179.

Prashad, Vijay (2013), *The poorer nations. A possible History of The Global South*. New York: Verso.

Pwc (2012) “Corporate income taxes mining royalties and other mining taxes”, Reporte de Julio, consultado el 30/01/2014, disponible en http://www.pwc.com/en_GX/gx/energy-utilities-mining/publications/pdf/pwc-gx-miining-taxes-and-royalties.pdf

Quijano, Aníbal (2000a), “El Fantasma del Desarrollo en América Latina”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias sociales*, 6 (2), 73-90.

Quijano, Aníbal (2000b), “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (Comp.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 201-246.

Reygadas, Luis (2002), *Ensamblando culturas. Diversidad y conflicto en la globalización de la industria*. Barcelona, España: Gedisa.

Sánchez-Albavera, F.; Ortiz, G.; Moussa, N. (1998), *Panorama minero de América Latina: la inversión en la década de los '90*. Santiago, Chile: CEPAL,

Santos, Boaventura de Sousa (2001), “Entre Prospero e Caliban: Colonialismo, ós-colonialismo e inter-identidade”, in M.I. Ramlho y A. Sousa (ed.), *Entre ser e estar. Raízes, Percursos e discursos da identidade*. Portugal: Ediciones Afrontamento, 23-85.

Shoat, Ella (2008), “Notas sobre lo <<postcolonial>>”, en *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños editores, 103-120.

Silver, Beverly; Arrighi, Giovanni (2000), “Workers North and South”, en Leo Patnich y Colin Leys (ed.), *Working Classes. Global Realities. Socialist Register 2001*. London: Merlin Press, 53-76.

Solinger, Dorothy (1999), *Contesting citizenship in urban China: Peasant migrants, the state and the logic of the market*. Berkeley: University of California Press.

Spivak, Gayatri (2003), “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.

Therborn, Göran (2011), *The World: A Beginner's Guide*. Cambridge; Malden, MA: Polity.

Valier, Jacques (1977), *El imperialismo. Imperialismo y revolución permanente: el imperialismo en Lenin y Rosa Luxemburgo*. Barcelona: Fontamara.

Vitale, Luis (1997), *Historia Social comparada de los Pueblos de América Latina*. Santiago y Punta Areas: Instituto de Investigación de Movimientos Sociales "Pedro Vuskovic" y Talleres de Impresos Atalí.

Von Holdt, K.; Webster, E. (2005), *Beyond the apartheid workplace: Studies in transition*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press.

Wallerstein, Immanuel (2004), *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press.

Wu, J. M. (2009), "Rural migrant workers and China's differential citizenship: A comparative institutional analysis", in M. K. Whyte (Ed.), *One country, two societies: Rural-urban inequality in contemporary China*. Cambridge: Harvard University Press, 55-81.

Capítulo 3

Naturaleza, culturas y territorios: lecturas paralelas entre la ecología política y el pensamiento poscolonial

Martha Moncada Paredes¹

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente. Aimé Césaire

Resumen: La distinción de la naturaleza como algo alejado de lo humano y destinada a ser dominada tiene su fundamento en la tradición filosófica griega. Aunque de manera paralela coexistieron visiones de la naturaleza distintas, tanto en Europa y principalmente en América o la India, la conquista y colonización otorgaron a la naturaleza un espacio subalterno en tanto objeto capaz de ser explotado indiscriminadamente. Esta concepción, atada a los procesos de acumulación y expansión del capitalismo, ha dominado la historia de las sociedades colonizadas especializadas en la exportación de materias primas y amenaza acentuarse por la creciente demanda global y la voracidad de las economías ricas. Los fundamentos conceptuales y teóricos de la ecología política permiten entender los patrones de poder en torno a la naturaleza y sus recursos, mientras el pensamiento poscolonial posibilita situar dentro de una perspectiva histórica cómo el legado colonial explica continuidades que emergen en la realidad contemporánea. Este artículo se propone reflexionar sobre alternativas posibles para complementar ambos debates y enfoques en la perspectiva de contribuir a enriquecer el análisis de los problemas y conflictos que actualmente cuestionan las renovadas prácticas de saqueo de la naturaleza.

Palabras clave: naturaleza, ecología política, estudios poscoloniales, extractivismo, territorios, pueblos indígenas.

Resumo: A separação entre seres humanos e natureza e a sua consideração como objeto de dominação tem o seu fundamento na tradição filosófica grega. Esta concepção, sempre presa aos processos de acumulação e expansão do capitalismo, tem dominado a história das sociedades colonizadas especializadas na exportação de matérias-primas e ameaça acentuar-se dada a procura crescente e a voracidade das economias ricas. Os fundamentos conceituais e teóricos da ecologia política permitem perceber os padrões de poder em torno da natureza e os seus recursos, enquanto o pensamento pós-colonial possibilita situar dentro de uma perspectiva histórica como o legado colonial explica as continuidades que emergem da realidade contemporânea. Este artigo tem por objetivo refletir sobre as alternativas possíveis para complementar ambos enfoques e abordagens na perspectiva de contribuir para enriquecer a

¹ Socióloga con una maestría en economía ecológica por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Investigadora de temas ambientales y sociales. Actualmente realiza un doctorado sobre “América Latina Contemporánea: los retos de la integración política, económica y social” con el Centro Ortega y Gasset y la Universidad Complutense de Madrid.

análise dos conflitos sociais e ambientais que questionam as renovadas práticas de saque da natureza.

Palabras-chave: natureza, ecología política, estudios pos-coloniais, extrativismo, territórios, povos indígenas.

A modo de introducción y balance inicial

La ecología política es una disciplina reciente. Hace un poco más de cuarenta años, la ecología política apareció como una preocupación entre pensadores europeos en gran parte como una crítica al funcionamiento de las sociedades industriales y los graves efectos ecológicos que para aquella época se tornaron más visibles (efecto invernadero, calentamiento de la tierra, deforestación de la Amazonía, Chernobyl). La mayor conciencia ambiental respecto a los problemas ambientales desembocó en el informe Brundtland, primero, y luego con la adopción de diversos tratados internacionales ratificados en el marco de la Cumbre de la Tierra (Río, 1992).

El geógrafo británico, Anthony Bebbington, y el ingeniero, economista y político francés, Alain Lipietz, se encuentran entre los primeros en introducir a la ecología política como un campo de conocimiento centrado en la dimensión política de los temas ambientales y el antropólogo e historiador Eric Wolf uno de los pioneros estudiosos en utilizar el término de ecología política en sus estudios sobre el campesinado y de manera específica en alusión a cómo las formas de distribución de los recursos naturales influyen en la manera de utilización de los ecosistemas (Bedoya y Martínez, 1999).

En la búsqueda de un objeto de estudio para la ecología política, el economista catalán Joan Martínez Alier (2008), identifica a los conflictos ecológico distributivos como el centro de esta nueva disciplina. Estos conflictos se originan por el impacto diferenciado de las actividades económicas sobre el ambiente y población. Hay colectivos sociales que reciben impactos mucho más severos por su cercanía a las zonas de extracción de recursos naturales, por la sobrecarga de contaminación que reciben o por la pérdida de valores materiales y simbólicos que garantizaban su subsistencia y su identidad como pueblo, mientras que otros sectores sociales, al margen de estos impactos, se benefician de los réditos derivados de tales actividades económicas. Así definidos, los conflictos ecológico-distributivos están principalmente relacionados con la distribución de poder y los procesos de acumulación del capital.

Los conflictos ecológico-distributivos de los que habla Martínez-Alier no se circunscriben al plano de la economía política. Su análisis introduce, al mismo tiempo, aspectos relacionados con la cultura y con el campo de lo simbólico al reconocer que en varias ocasiones las poblaciones que se sienten afectadas por decisiones económicas, en lugar de exigir una compensación económica por los daños ambientales, han puesto de manifiesto su preocupación por la pérdida de valores ecológicos, culturales y de sacralidad de un espacio. En estos casos, sobresale la inconmensurabilidad de valores y no la perspectiva de “sustentabilidad débil” propia de las decisiones del capital que intenta introducir la valoración

de pérdidas y daños a los ecosistemas como un medio para compensar y reparar a las poblaciones los impactos ocasionados o como herramienta para restituir los daños infringidos a la naturaleza.²

Arturo Escobar profundiza esta línea de argumentación al señalar que junto a los conflictos ecológicos distributivos se encuentran los conflictos culturales distributivos como campo de estudio de la antropología política. Escobar parte de la premisa de que para aquellas comunidades para las que la naturaleza es parte indisoluble de su existencia, las actividades económicas pueden significar no solo una ruptura de los soportes ecológicos, sino una negación de “los procesos culturales que se encuentran en la base de la valorización y la relación de la gente con el mundo natural” (Escobar, 2005: 127). Los conflictos de distribución cultural no obedecen en este sentido a la diferencia cultural por sí misma, sino al estudio de la perspectiva cultural que define las normas y los valores en relación con la naturaleza, su distancia respecto a prácticas culturales contrastantes y las luchas que se construyen para rebatir la predominancia cultural (Escobar, 2005: 130).

También en el ámbito cultural Enrique Leff otorga a la ecología política un papel sustantivo en la construcción epistemológica. En el desarrollo de su tesis, Leff discute que pese al menosprecio por parte del discurso dominante del saber y de los conocimientos de los pueblos indios, éstos han sido históricamente el sustento para el mantenimiento de procesos de co-evolución con la naturaleza en un complejo entramado de interacción e intercambio. “La ecología política viene a interrogar la condición del ser en el vacío de sentido y la falta de referentes generada por el dominio de lo virtual sobre lo real y lo simbólico” (Leff, 2006: 22). Desde esta perspectiva, la ecología política devendría en una suerte de epistemología alternativa y en un enfoque analítico orientado a explorar las relaciones de poder “entre los mundos de vida de las personas y el mundo globalizado” (Ibid.).

Mientras en la descripción del objeto de la ecología política Martínez Alier otorga centralidad al análisis de la distribución de los efectos ambientales y sociales generados por una actividad económica particular y estudiosos como Enrique Leff ponen énfasis en las representaciones, simbología y formas de relacionamiento de la población con la naturaleza circundante, pensadores adscritos al grupo de trabajo de ecología política de la CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), en un intento por establecer una síntesis entre ambos enfoques, proponen que el objeto de la ecología política se centra en la reflexión y discusión de “las relaciones de poder en torno a la naturaleza en términos de su apropiación y control tanto en el ámbito material, cuanto en su construcción imaginaria o simbólica” (Palacio 2005 citado por Alimonda, 2011: 46). Esta definición alude a la ecología política como una disciplina en la que confluyen diversas perspectivas analíticas complementarias alrededor del poder y de las racionalidades sociales sobre la naturaleza.

Sin hablar directamente de ecología política, una lectura complementaria frente a esta disciplina es aquella desarrollada por Vandana Shiva. Física originaria de la India y

² La economía ecológica distingue entre la sustentabilidad en sentido débil y la sustentabilidad fuerte. La primera admite la posibilidad de sustituir el patrimonio natural o de reparar los daños ambientales a través de los mayores ingresos obtenidos por la explotación de un recurso y el desarrollo tecnológico. El concepto de sustentabilidad no solo cuestiona este enfoque, sino que propone la utilización de una distinta métrica, que se expresa en el manejo de indicadores e índices físicos para comprender el comportamiento del metabolismo socioeconómico y de diversas escalas de valores (Martínez Alier y Roca 2001).

comprometida con el activismo ambiental, Shiva sostiene que la diversidad es la base de la política de la ecología, de la misma manera que la diversidad es la base de la política de las mujeres (1992: 208). Al hacer tal afirmación, ella parte del reconocimiento de que la diversidad biológica, en tanto categoría relacional y contextual, implica la interrelación y mutua dependencia entre las especies. Su conservación descansa, por tanto, en la complementariedad que se desarrolla entre las diversas especies animales y vegetales y no en el mantenimiento de ciertas áreas inalterables, atomizadas, fragmentadas y aisladas. Los monocultivos y la simplificación de los paisajes agrícolas y forestales conllevan no solo pérdidas de biodiversidad, sino también la disminución de condiciones ambientales favorables, lo que se traducen en la privación de los medios de vida para aquellas poblaciones que dependen de la naturaleza, y en la pérdida del saber desarrollado durante años por las poblaciones rurales, principalmente mujeres, en la conservación de semillas, el manejo de cultivos o el combate de plagas. Bajo esta argumentación, Shiva combate la homogenización y uniformidad que la industrialización trata de imponer en los cultivos agrícolas o forestales, con los consiguientes riesgos sobre la pérdida de ecosistemas, especies y sistemas de conocimiento; de la misma manera que cuestiona la homogenización social forzada por el capitalismo y el llamado desarrollo.

Como se desprende de los anteriores contenidos, en el desarrollo teórico y conceptual elaborado por Vandana Shiva y otros pensadores adscritos a la ecología política, no existe un solo sujeto social que centralice las contradicciones entre el capitalismo y naturaleza, como podría desprenderse del discurso marxista y la contradicción entre capital y trabajo. Los conflictos ecológico distributivos abarcan a un amplio abanico de sectores sociales pero afectan de manera fundamental a aquellas poblaciones cuya vida depende directamente de la naturaleza, a sectores que soportan prácticas de discriminación y racismo y, en definitiva, a quienes que menos poder económico y político detentan. La defensa de la vida a la que llama la ecología política supone, para el discurso feminista un punto en común entre ambas perspectivas, no obstante, algunas autoras consideran que la principal diferencia entre dichos enfoques radica en que mientras el discurso feminista está “encarnado” en primera persona, el ecologismo habla en plural y puede, en este sentido, eclipsar el papel de las mujeres como mediadoras entre naturaleza y cultura (Bosch, Carrasco y Grau, 2003). Sin desconocer el rol específico que desempeñan las mujeres en las actividades de cuidado y protección de la naturaleza, el riesgo de este tipo de enfoques es considerar a las mujeres como una categoría unitaria.

Aunque no existe consenso respecto la medida en que los conceptos utilizados por la ecología política adscriben a postulados provenientes del marxismo, es posible señalar que su influencia ha sido recogida en algunos planteamientos de la ecología política y explícitamente reconocida por algunos de sus más notables pensadores.³ Enrique Leff y Joan Martínez Alier se encuentran entre quienes consideran que el marxismo debe repensarse seriamente debido a su escasa comprensión de los procesos de la naturaleza y el limitado impacto concedido a la conquista, argumento explícitamente desarrollado por Leff. Lipietz por su parte, considera

³ Para la identificación de los puntos de encuentro entre el marxismo y la ecología política dos fueron las fuentes principales en las que se basó esta investigación: el texto de Héctor Alimonda, “Una nueva herencia en Comala. Apuntes sobre la ecología política latinoamericana y la tradición marxista” (2006) y el estudio de Eduardo Bedoya y Soledad Martínez, “La ecología política y la crítica al desarrollo” (1999).

que si bien el marxismo y la ecología política se conectan estrechamente a través de la perspectiva de análisis materialista, historicista y dialéctica, al punto de compartir un “modelo de esperanza”, es necesario someter a la “estructura general del andamiaje teórico del paradigma marxista a una cuidadosa revisión”, sobre todo en lo concerniente a la fetichización del productivismo (privilegio del desarrollo de las fuerzas productivas) y el finalismo histórico (Alimonda, 2006: 100). James O’Connor analiza las crisis ambientales contemporáneas a partir de categorías marxistas y llega a plantear la existencia de una segunda contradicción del capital como consecuencia del aniquilamiento de las condiciones de producción. En efecto, la segunda contradicción del capital señala que: “los intentos de los capitales individuales por defender o restaurar sus ganancias o externalizando sus costos producen, (generan) como un efecto no deseado, la reducción de la ‘productividad’ de las condiciones de producción, lo cual a su vez eleva los costos promedio” (O’Connor, 2003: 41)

Entre los pensadores latinoamericanos adscritos a la ecología política, cuatro elementos se resaltan de la contribución marxista: (a) el aporte entregado al capitalismo por las sociedades ubicadas en la periferia; (b) la comprensión del carácter destructivo del desarrollo de las fuerzas productivas y el dominio de la naturaleza por el conocimiento científico y tecnológico; (c) la lectura de las resistencias frente a la mercantilización de la naturaleza y de la fuerza de trabajo; y, (d) la constatación de la existencia de diferentes racionalidades económicas .

Por su parte, las teorías poscoloniales sitúan sus orígenes en Asia y África hacia finales del siglo XX, con Edward Said como uno de sus principales exponentes. Desde ahí sus conceptos fueron acogidos y recreados en América Latina (cfr. Césaire, 2006; Fanon, 1973). El enfoque fundamental del pensamiento poscolonial radica en el reconocimiento de que colonialismo no es solo un fenómeno económico o político; es sobre todo un proceso profundamente epistémico que posibilitó legitimar el poder colonial y generar identidades entre colonizados y colonizadores. El dominio representacional es de tal magnitud, que se torna una realidad objetiva en leyes y reglamentos, instituciones, programas educativos y científicos, así como en el lenguaje (Castro-Gómez, 2005). De manera paralela al dominio de una epistemología eurocéntrica otras expresiones culturales son tildadas de primitivas, atrasadas, simples objetos de conocimiento o, en el mejor de los casos, elementos del folklore popular, que al estar fuera de la racionalidad impuesta por Europa, deben ser desechadas. Con la terminación de la colonización, esta lógica representacional no desapareció; la colonialidad que perduró mantuvo esta “*expropiación epistémica* que condenó a los conocimientos producidos en (las colonias) a ser tan sólo el ‘pasado’ de la ciencia moderna”⁴ (Castro-Gómez, 2005: 27).

Frente a la importancia concedida entre los representantes de los estudios poscoloniales provenientes de Asia, África y luego de América Latina a la epistemología, al lenguaje, a la cultura y, en general, a la representación narrativa, está prácticamente ausente una crítica a la economía política, menos aún está presente un tratamiento sistemático de la relación entre sociedad y naturaleza (Said, 2004; Césaire, 2006; Fanon, 1973). Este sesgo teórico y metodológico ha motivado el cuestionamiento de investigadores adscritos al marxismo y a disciplinas científicas diversas (antropología, política), quienes consideran que los estudios

⁴ Las itálicas son del autor.

poscoloniales mistificaron la cultura y desconocieron las implicaciones de la acumulación originaria y la consolidación del capitalismo como factores que están en la base de la explicación del dominio colonial.⁵ Aunque mencionan al poder y aún al imperialismo, las primeras expresiones de la crítica poscolonial no abordan directamente las consecuencias de la acumulación originaria o el posterior desarrollo del capitalismo. En el caso de pensadores poscoloniales de África y Asia este aparente vacío se explicaría por la forma de implantación del capitalismo en estas regiones que, como lo reconocen varios autores, actuó con bastante menos eficacia e impunidad que lo sucedido en América Latina (Santos, 2002).

Quienes desde América Latina han incorporado el discurso poscolonial coinciden, en sus diversos enfoques,⁶ en el peso que adquirió la dimensión epistemológica en la configuración de la hegemonía occidental y apelan, al igual que los teóricos poscoloniales de Asia o África, a la necesidad de generar una nueva narrativa histórica fundamentada en estilos de vida y de pensamiento distintos a los que Occidente ha impuesto como únicos. Sin embargo, en contraste con los primeros exponentes del pensamiento poscolonial, en América Latina quienes se han adscrito a sus postulados no pasan por alto la incidencia de las variables económicas y de la acumulación de capital. En esta parte del mundo los estudios poscoloniales reafirman el papel fundamental que desempeñaron la naturaleza y su población en la conquista y colonización, a la vez que ponen el acento en cómo la explotación del trabajo y la riqueza natural del continente contribuyeron a la consolidación del capitalismo europeo. El papel de la riqueza natural y social en la consolidación del capitalismo no es exclusivo de América Latina. Vandana Shiva ha afirmado categóricamente que “las riquezas acumuladas por Europa se basaron en las riquezas arrebatadas Asia, África y Latinoamérica y el Caribe (...) Fue la violenta absorción de (sus) recursos y de los mercados lo que creó la riqueza en el Norte – pero simultáneamente- la pobreza en el Sur” (2006: 8).

En este contexto, una de las premisas centrales en las que se soporta el pensamiento poscolonial en América Latina es que la colonización convirtió a la región en la primera periferia del sistema colonial europeo e inauguró un nuevo patrón de dominación social. “Gracias a la renta del intercambio y la acumulación del dinero procedente de las colonias, Europa vio nacer un nuevo sistema práctico-productivo: el capitalismo” (Dussel, 2011: 219).

De acuerdo a Quijano (2000), este nuevo patrón se sustenta en dos dimensiones: por un lado, la idea de raza que permitió codificar las diferencias entre conquistadores y conquistados, y, por otro, la articulación del control del trabajo, de sus recursos y productos en torno del capital y el mercado mundial. Mariátegui (2009) se centra, por su parte, en las repercusiones de la expropiación de la tierra como factor explicativo de problemas que aún subsisten en la actualidad, que marcan la subordinación de amplios sectores sociales en el mundo andino y que contribuyeron a la conformación de Estados-nación débiles y

⁵ Ver para un exhaustivo desarrollo al respecto el libro de Gómez-Castro (2005) citado en la bibliografía, así como la crítica que realiza Ella Shohat en su artículo “Notas sobre lo ‘poscolonial’” (2008) que consta en el libro “Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales”.

⁶ Entre las vertientes latinoamericanas de la poscolonialidad se puede distinguir, por ejemplo, a representantes del grupo modernidad/colonialidad entre los que figuran Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Catherine Walsh y Santiago Castro-Gómez; el grupo de estudios subalternos que opera desde los Estados Unidos; Enrique Dussel (México); los estudios culturales en los que Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero y Edouard Glissant son sus principales exponentes; así como los antecedentes académicos, que bajo otras nomenclaturas, aportaron a la discusión y el debate poscolonial, entre los que sobresalen Pablo González Casanova, José Carlos Mariátegui y los teóricos de la dependencia.

excluyentes. El despojo de la tierra y el consecuente olvido, despojo y marginación a la que fueron sometidos los pueblos indios se ubican en la raíz de lo que él calificó como crisis orgánica de nación. “La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de la propiedad de la tierra.” (Mariátegui, 2009: 61).

La conformación de un Estado no colonial exigía, a juicio de Mariátegui, la integración social, cultural, política y económica de los pueblos indios, lo que en terminología actual podría implicar coincidencia con las demandas del movimiento indígena de América Latina orientadas a la construcción de Estados plurinacionales.

Una aproximación similar se recoge en el planteamiento de Pablo González Casanova (2006) quien considera que la relación de dominio y explotación sobre los pueblos indios, derivadas de una situación colonial, determina la prevalencia de prácticas de colonización hacia comunidades y territorios indios.

Proveniente de Portugal y profundamente comprometido con el conocimiento de la problemática de América Latina, Boaventura de Sousa Santos (2007) ha enfatizado que restringir el ámbito de estudio del pensamiento poscolonial a los temas culturales significaría dejar a un lado cuestiones clave de conocimiento/poder, especialmente la persistencia de relaciones políticas coloniales, más allá de los procesos de independencia nacionales. De ahí que en el desarrollo de una nueva epistemología que permita trascender la colonialidad, el pensamiento poscolonial deba ser visto como el encuentro de varias perspectivas y concepciones sobre el conocimiento y el poder; un idioma que procura reflejar los procesos de descolonización, tanto en la metrópoli, como en los espacios colonizados. Lo poscolonial tiene por objeto analizar las limitaciones, los procesos incompletos y las ausencias de la “descolonización”, al mismo tiempo que aportar posibilidades de superación de la relación epistémica colonial (Meneses, 2008).

El pensamiento poscolonial permite entender las bases de la desigualdad en el mundo y la centralidad que en la configuración de esta desigualdad ocuparon las nociones de naturaleza como objeto de dominación y de raza como patrón de jerarquización de las poblaciones y culturas. La hegemonía de la visión eurocéntrica permitió fijar una trayectoria unidireccional de la historia humana y despojar a los pueblos de sus identidades históricas, lo que no hubiera sido posible solo por efectos de la penetración del capital, sino por la puesta en marcha de una sofisticada perspectiva de conocimiento que “no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin la colonialidad del poder” (Quijano, 2000: 13).

Así esbozadas en grandes líneas estas dos vertientes teóricas, en las siguientes páginas se propone una lectura paralela de sus principales conceptos en el ánimo de contribuir a complementar las perspectivas de la ecología política y el pensamiento poscolonial en torno a tres categorías, naturaleza, territorios y raza, a la luz de un renovado proceso de “colonización” que podría estar gestándose en América Latina para complacer una creciente demanda de materias primas.

Representaciones sociales de la naturaleza

A través de Aristóteles y Platón, la tradición filosófica griega estableció una separación entre el espíritu (mente) y la materia. Mientras Aristóteles afirmó que siendo alma y cuerpo una unidad, la primera debía gobernar al cuerpo, Platón estableció una fuerte distinción entre el alma, que guardaba semejanza con lo divino, y el cuerpo, entendido como el soporte de lo irracional. Siguiendo esta línea de pensamiento, los estoicos, al considerar al hombre como un ser divino, otorgaron a los seres humanos el estatuto de amo del mundo de la materia y confirieron a los animales un sitio inferior, como seres sin alma. Esta dualidad fue defendida

por algunas expresiones del cristianismo, encarnadas en figuras como San Gregorio de Nisa y San Agustín (Binde, 2001).

La tradición filosófica descartiana, difundió la idea de que los animales eran máquinas o cosas, desposeídas de alma, y que los seres humanos tenían como misión el dominio de la naturaleza. Esta postura constituyó la base de la distinción que posteriormente hiciera Herbert Spencer (1820-1903) respecto a los diversos niveles de evolución en las especies y que le llevara a concluir que la titularidad de derechos descansa únicamente en los “humanos superiores”, quienes serían los destinados a proteger a los seres considerados como inferiores y a los animales (Zaffaroni, 2010).

En contraste con las corrientes de la filosofía idealista existieron al mismo tiempo posturas que expresaban una relación más cercana con la naturaleza. Diógenes defendió la unión entre cuerpo y alma. Epicuro predicó la idea de que se filosofa con el cuerpo, lo que ha llevado a concluir que la realidad epicúrea procede de la tierra; Antifón pregonó que para alcanzar la concordia consigo mismo, se requiere un comportamiento de acuerdo con lo que enseña la naturaleza (Onfray, 2013). La ética de Jeremy Bentham (1748-1832) sustentada en el objetivo de lograr “la mayor felicidad para el mayor número”, “reconocía que los animales son seres sensibles y convocaba a su respeto y al reconocimiento de sus derechos” (Zaffaroni, 2010).

La presencia de posiciones tan opuestas y contradictorias entre sí refleja que históricamente ha primado una idea más bien ambivalente frente a la naturaleza. Lejos de resolverse esta dualidad el proceso de constitución del capitalismo, su expansión y consolidación a raíz de la conquista y colonización de América, supuso acentuar la concepción de dominio sobre la naturaleza. Esta se convirtió desde entonces en objeto de la ciencia y de la producción, un elemento a merced de quienes pudieran explotarla.

La centralidad de la noción de dominio de la naturaleza para el modelo civilizatorio de Occidente –la naturaleza como objeto colonial-, sentó las bases de la desigualdad del mundo y dio paso a la concomitante asignación de una división de trabajo según la cual mientras algunos países se especializaban en la extracción de materias primas, otros se dedicaron a la producción industrial. En este contexto, el deterioro ambiental de los países ricos en naturaleza no se explica únicamente por el relativo crecimiento interno de sus economías y sus consiguientes requerimientos de recursos naturales para satisfacer las necesidades de su población. Los problemas ambientales que afectan a los países ricos en naturaleza son fundamentalmente provocados por las exigencias de los países industrializados y la alta demanda de productos de esas economías, en un escenario global signado por un fuerte interrelacionamiento económico y el predominio de un modo de vida en el que priman esquemas de consumo muy intensivos y exigentes en materiales y recursos naturales. Sobre este aspecto se profundizará en la última sección de este estudio.

La degradación ambiental no es sin embargo una manifestación actual. De acuerdo a Vandana Shiva (1995), la colonización transformó los bienes comunes de la naturaleza en “commodities” para el mercado, lo que acarreó dos consecuencias. Por un lado, el discurso dominante desechó la simbología existente en torno a la naturaleza, como repositorio de los poderes de la creación, o como “madre tierra”; por otro lado, privilegió lo privado sobre lo común, las leyes en torno a la propiedad por sobre los derechos consuetudinarios de las poblaciones. Más allá de la privatización de la tierra, la primacía de la lógica del mercado ha conducido a que en el transcurso de las últimas décadas, siglos de innovación se devalúen a favor de la concesión de derechos monopólicos respecto a la información genética contenida en especies vegetales y animales. La discusión sobre las diversas modalidades de biopiratería no obstante, rebasan el alcance de este informe.

Para justificar el proceso de cosificación de la naturaleza, diversos eufemismos han formado parte del discurso dominante. La noción de naturaleza como “recursos naturales”, ampliamente extendida, evoca un sentido de apropiación, utilización y usufructo y el mantenimiento de una visión antropocéntrica promovida y fomentada por el discurso dominante. La naturaleza se aprecia únicamente en tanto medio de provisión y de obtención de productos, sin considerar el valor intrínseco de especies, ecosistemas y biodiversidad. El término “recursos naturales” conduce por tanto a privilegiar una concepción instrumental de la naturaleza, entendida como un conjunto de materias primas a ser explotadas para la producción industrial.

Más polémico es incluso el calificativo otorgado a la naturaleza como capital natural, acuñado por instituciones financieras multilaterales como el Banco Mundial⁷ y adoptado en las últimas décadas del siglo pasado durante el auge de políticas de corte neoliberal por varios gobiernos de países latinoamericanos. La utilización de este término revela un entendimiento según el que la naturaleza y sus productos pueden y deben convertirse en objetos comercializables y sujetos, por tanto, a un precio. No en vano la adopción de este término coincidió con la introducción de medidas que pretendían generalizar propuestas de pago por servicios ambientales (desde el pago a quienes en lo local desarrollaban medidas de conservación en las fuentes de agua, hasta el énfasis en el mercado de carbono y la transacción de permisos de contaminación en el marco de acuerdos internacionales como el Tratado de Kioto) y vincular a la naturaleza con la racionalidad económica global.

Como parte del discurso dominante, desde los años sesenta y setenta del siglo pasado comenzaron a tomar fuerza planteamientos que abogaban por la conservación y el desarrollo sustentable, así como la emergencia de corrientes interpretativas que apelaban por una relación distinta con la naturaleza. La denominada ecología profunda, que surgió en los Estados Unidos, orientó sus preocupaciones a la preservación de áreas naturales de singulares características ecosistémicas, sin mostrar inquietud alguna por los procesos de industrialización y creciente industrialización sino más bien por el crecimiento demográfico en donde se identificaban las causas de muchos de los problemas ambientales contemporáneos. La corriente de la eco-eficiencia que posteriormente dio paso a las nociones de “desarrollo sustentable”, modernización ecológica y uso eficiente de los recursos, si bien no cuestionó las disparidades y la magnitud del crecimiento económico, puso reservas a que éste pueda efectuarse a cualquier costo. De ahí su cercanía con corrientes del pensamiento ambiental que expresan una adscripción ciega a las bondades de la tecnología y con el soporte académico de la economía ambiental y la ingeniería industrial. En la mayoría de los casos se trata de visiones que si bien llaman la atención sobre el daño que la población infringe a la naturaleza, no cuestionan el contexto económico y político que promueve la crisis ambiental contemporánea ni problematizan la carrera por el crecimiento económico.

Son las diversas expresiones adscritas al movimiento de justicia ambiental y climática y al ecologismo popular⁸ las que han entablado un diálogo con prácticas distantes a la visión hegemónica sobre la naturaleza, reconociendo que poblaciones indias y campesinas han co-

⁷ El Premio Nobel de Economía en 1979, el economista estadounidense Theodor Schultz, fue quien acuñó el concepto de capital humano en la agenda de educación del Banco Mundial y que más tarde permearía a otros sectores: capital social, productivo o ambiental.

⁸ La corriente de ecologismo popular nació en la última década del siglo pasado. Fueron el historiador peruano Alberto Flores Galindo, el economista Joan Martínez Alier y el historiador y escritor Ramachandra Guha, quienes forjaron el concepto.

evolucionado con la naturaleza y asegurado la conservación de la biodiversidad. Son estas expresiones las que han puesto la voz de aleta ante las amenazas a la subsistencia de pueblos indios y campesinos debido a la expansión de un modelo que privilegia la utilidad económica por sobre la extensión y reproducción de la vida. Son este conjunto de prácticas alternativas – calificadas de “subalternas” o arcaicas desde el discurso hegemónico– las que la ecología política explora y analiza desde un punto de vista fuertemente volcado a interpretar las asimetrías ambientales asociadas al crecimiento económico y que, desde una perspectiva epistemológica, podrían ser enriquecidas por el pensamiento poscolonial a fin de recuperar una representación de naturaleza que aliente una reconciliación entre los seres humanos y su entorno.

La concepción de naturaleza que Europa impuso al mundo – naturaleza como objeto para colonizar –, difiere de las representaciones que poblaciones de otras latitudes mantenían y aún conservan respecto a su entorno natural. Para los pueblos originarios y en particular para los pueblos indios de América Latina, lo humano y lo natural constituyen una sola unidad sustentada en una concepción holística de la vida (persona-sociedad-naturaleza) y en los principios de dualismo-complementariedad, relacionalidad, reciprocidad y proporcionalidad.⁹ La civilización Inca se levantó sobre el principio de que “la vida viene de la tierra” (Mariátegui, 2009). Los Aztecas al pensar en el dos como origen dialéctico de todo, podían inmediatamente pensar en la pluralidad e incorporar a otros elementos, incluida la naturaleza, distanciándose del pensamiento basado en el “yo” que se extendió con Descartes (Dussel, 2011). Los Aymaras reconocían la sabiduría de la naturaleza en cada uno de sus elementos - para la reproducción de su vida, la observación de las estrellas y de la luna resultaba fundamental para la obtención de buenas cosechas o la preparación de las épocas malas. En la filosofía indú, la figura de la reencarnación conduce a percibir la naturaleza con respeto y por tanto, a priorizar una relación de mayor cooperación entre los seres humanos y su entorno.

Sulbalternidad social, racismo y discriminación

La conquista y la colonización agrupó a pueblos diversos, con diferentes culturas, bajo la sola categoría de raza, a la vez que les asignó un estatuto de inferioridad que, al igual que lo sucedido con la naturaleza, debían ser sometidos a las mismas relaciones de opresión. El reconocimiento jerárquico respecto a supuestas diferencias raciales se instituyó dentro del pensamiento hegemónico y posibilitó naturalizar las desigualdades sociales (Meneses, 2008). A lo largo del siglo XVI estuvo rondando la inquietud sobre la naturaleza humana o no de los pueblos indios; en los siglos XVIII y XIX aunque se reconoció a los indios como seres humanos, quedaba en cuestión su pertenencia o no a la misma escala de evolución de los otros seres humanos; en el siglo XX la tutela fue el instrumento supremo de la misión civilizadora que se cristaliza en una suerte de protección paternalista que se concede o se reprime conforme las circunstancias (Carneiro da Cunha, 2010). La colonialidad reprodujo esta división racial que se expresa en menores oportunidades para pueblos indígenas y afrodescendientes, en reducidos niveles de educación o salarios en comparación con el resto de la población, en prácticas sociales discriminatorias y racistas.

⁹ Los principios anotados, así como la visión de los pueblos indígenas frente a la naturaleza, son parte de lo que Nina Pacari, intelectual indígena, resalta en el prólogo al libro *Refundación del Estado en América Latina* (Santos, 2010).

La homogenización de identidades y culturas que supuso la conformación de los endeble Estado-nación latinoamericanos, al pasar por alto la diversidad de culturas, pretendió ocultar las asimetrías ocasionadas por la dimensión racial. De ahí que históricamente los países latinoamericanos hayan actuado como que el racismo no existiera, visión que se fortaleció a partir de un sistemático esfuerzo estatal por negar su existencia y que estuvo vigente hasta hace pocos años atrás (Santos, 2010).

Si bien la ecología política discute el modelo de desarrollo unilineal impuesto por el capitalismo – la falacia desarrollista en palabras de Dussel o la trampa del progreso como lo califica María Paula Meneses –, a la vez que problematiza el peso que ha adquirido la epistemología dominante en la relación sociedad-naturaleza, omite el tratamiento de la noción de raza como fundamento de la dominación. El concepto que desde la ecología política recupera el peso de las variables étnicas es el de racismo ambiental, acuñado a inicios de la década de 1970 en Estados Unidos por los movimientos de los derechos civiles para poner en evidencia la coincidencia de ubicación entre actividades altamente contaminantes y asentamientos poblados de residencia de comunidades afroamericanas, pueblos norteamericanos nativos o de origen latino (Martínez Alier, 2008). Existen muy pocos estudios y autores que se hayan apropiado de la utilización del concepto de racismo ambiental para efectos de examinar los conflictos que toman lugar en América Latina, aún cuando se reconoce que en varios casos la dimensión racial no puede pasar desapercibida.

La introducción de la dimensión racial en el análisis de la ecología política podría contribuir a profundizar su discurso teórico y político en la medida en que ésta hace referencia a una narrativa de control que se consolidó desde el siglo XVI y que la colonialidad materializa a través de prácticas cotidianas de desprecio, de subordinación social y étnica y de discriminación, así como la displicencia por formas de vida distintas a las dispuestas por la hegemonía de Occidente.

Los planteamientos respecto a la ecología de saberes, la multiculturalidad, la plurinacional, a los que adscriben pensadores de la ecología política, subrayan la importancia de rechazar la violencia epistémica ejercida por el pensamiento hegemónico a fin de permitir que afloren nuevas formas de producir conocimiento, nuevas simbologías y alternativas en la relación seres humanos naturaleza. No obstante, al analizar los conflictos ocasionados por la voracidad del capitalismo, la dimensión racial parecería no ser tomada en cuenta o no ser suficientemente considerada, minimizando el hecho de que el racismo es uno de los lenguajes con los que se representan los conflictos ecológicos de distribución, con implicaciones sobre la democracia y la necesaria descolonización de las sociedades latinoamericanas. Como lo plantea Quijano:

El proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso de desarrollo de los Estado-nación modernos (...) Todavía en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación. (...) la democratización hubiera implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas (...) La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos. La colonialidad del poder aún ejerce su dominio, en la mayor parte de América Latina, en contra de la democracia, la ciudadanía, la nación y el Estado-nación moderno. (2000: 22-23)

Territorios

Para las comunidades ancestrales, la naturaleza, en tanto territorio y lugar, es el espacio en el que se articulan la vida y el trabajo; es el soporte de la estabilidad social, el lugar de vivienda, la condición de su seguridad física y el nexo que articula el parentesco, la vecindad, los oficios y las creencias (Polanyi, 1944, citado por Alimonda. 2011). Ni la brutalidad de la conquista primero, ni la agresiva penetración del mercado a partir del siglo XIX, consiguieron desestructurar plenamente la relación que los pueblos indígenas mantienen con la naturaleza. No solo que numerosas comunidades indígenas aún perseveran en una relación de colaboración y estrecha dependencia hacia la naturaleza, sino que fruto de sus luchas han logrado la inclusión en las constituciones de países como Bolivia y Ecuador de su cosmovisión a través de la noción del Buen Vivir o Vivir Bien (Sumak Kaway y Suma Qamaña, respectivamente), el reconocimiento de carácter plurinacional de los Estados y de la importancia central del territorio para los pueblos ancestrales, y la consideración de la naturaleza como sujeto de derechos, lo que se plasma en la Constitución ecuatoriana que por primera vez en la historia mundial los contempla.

Pese a la pervivencia de estas “otras” culturas y de la legitimidad social – y formal – de sus principales hitos de lucha por parte de algunos Estados, asistimos en la actualidad a un conjunto de presiones que atentan contra su continuidad histórica y que se relacionan con las demandas crecientes del capitalismo por mayores volúmenes de materiales y energía. La ecología política no solo estudia las consecuencias e implicaciones de tales apetitos, advierte los riesgos que enfrentan las poblaciones que soportan la pérdida y deterioro de su entorno natural y revela los nocivos efectos ambientales de tales decisiones. Lejos de ser únicamente problemas actuales, los conflictos ocasionados por el control y acceso a la naturaleza (tierra y recursos) toman lugar en áreas marcadas por la trayectoria histórica de la lógica colonial. No es gratuito que muchos de los conflictos ecológicos tengan lugar en países ricos en naturaleza y en áreas habitadas por pueblos indios, afrodescendientes o minorías culturales. La colonización, al tiempo que desplegó diversas estrategias de apropiación de la naturaleza a favor de reducidos sectores de poder político y económico – de los países colonizados como de los países colonizadores-, generó discursos y prácticas de subordinación de los pueblos a los que sometió y del espacio- lugar en el que vivían estos pueblos (Alimonda. 2011: 47).

Esta realidad tiene ribetes particularmente críticos para los pueblos indios cuya vida está estrechamente ligada al territorio y para las mujeres, como lo afirman posiciones ligadas a corrientes del ecofeminismo. La mercantilización de la tierra explica la desarticulación de los equilibrios sociales que otorgan sentido e identidad a los individuos, la pérdida de conocimientos ancestrales y la reorganización integral de la agricultura para producir excedentes de un producto determinado, con la consiguiente simplificación de los agroecosistemas, la pérdida de biodiversidad y el incremento de los niveles de vulnerabilidad de los complejos agrícolas (Alimonda, 2011).

De ahí que pensadores vinculados con la ecología política hayan atribuido un peso decisivo al proceso de conversión de la tierra en mercancía que se impulsó desde la colonización. Con la conquista se impuso el derecho a la propiedad privada, parte constitutiva del Derecho Romano, y se consagró la idea de Hegel de que el territorio es la base sobre la que se erige el Estado, independientemente de las formaciones sociales que ahí pudieran existir, lo que naturalizó su presencia. Esto permitió que españoles y portugueses, en tanto sujetos históricos instituyentes, impusieran una territorialidad que no consideró a los sujetos instituidos.

La reproducción de la lógica de usurpación de territorios, una vez constituidos los Estado-nación, dio paso a la conquista y colonización de aquellas regiones subalternizadas que el colonialismo ibérico dejó inconclusas. Al decir de Alimonda, las regiones subalternizadas que subsisten junto a hegemonías territoriales, se mantuvieron al margen de la dinámica de expansión del capital por razones como la dificultad de acceso, el clima o la morfología. Es el caso de la cuenca amazónica que comparten siete países de América Latina, de las fronteras político-administrativas de los estados y de los lugares habitados por pueblos indios, afrodescendientes o minorías culturales. Más allá de la lógica económica, Pablo González Casanova (2006) señala que en la medida en que existan intereses y valores contrarios a la diversidad, al interior de las fronteras nacionales, el colonialismo interno seguirá reflejándose a través de la ocupación de espacios territoriales y sociales, y la explotación, dominación, discriminación y exclusión de sectores sociales no pertenecientes a los patrones de homogeneidad social que persiguen las sociedades contemporáneas.

La paulatina incorporación de las regiones subalternas al orden nacional se completó a lo largo de los siglos XIX y XX. Su incorporación, lejos de responder a criterios sociales o de identidad, o ser producto de un esfuerzo genuino por fortalecer la unidad nacional, se ha dado siempre en función de la articulación del trabajo y los recursos de estas regiones a los requerimientos del proceso de acumulación interno y de las demandas del mercado mundial. En este contexto, es posible concluir que la colonización y conquista de dichas áreas subalternas ha tomado lugar bajo procesos similares a aquellos identificadas por Quijano (2000) al examinar la constitución histórica de América Latina. En efecto, en la colonización de estas áreas, y la concomitante transformación de su espacio-tiempo, han tenido lugar dos procesos que se refuerzan mutuamente: (1) la diferencia cultural que coloca a las poblaciones que tradicionalmente habitan áreas subalternizadas en una situación de inferioridad respecto a los “colonos”, empresas y fuerzas militares y policiales que llegan de áreas hegemónicas pertenecientes al mismo espacio nacional; y, (2) la articulación del trabajo y recursos de estas regiones en función de los requerimientos del proceso de acumulación interno y del mercado mundial.

La articulación forzada e irrespetuosa de territorios a los que el Estado-nación solo concede atención cuando de por medio existe un recurso estratégico (minerales, petróleo, agua, tierra o bosques) constituye el antagonismo central del desarrollo territorial en América Latina y es, al mismo tiempo, la responsable de los sociales y ambientales que se expresan a lo largo y ancho de todo el continente y que confrontan racionalidades y lógicas diversas: entre quienes extienden la colonización y la conquista para favorecer al capital y quienes pueden ser los portadores de pistas más humanas y sensibles con la naturaleza para fundar un nuevo pacto civilizatorio.

Pese a los cambios – sin duda importantes- que hace aproximadamente una década atrás han venido teniendo lugar en países como Bolivia, Ecuador, Brasil, Uruguay, Argentina o Venezuela, están presentes, con diversos niveles de intensidad, conflictos sociales y ambientales que en muchos casos amenazan con agudizarse. Lamentablemente, en la actuación de gobiernos como los mencionados ha persistido la prioridad política orientada a la construcción de hidroeléctricas (Brasil), la apertura de minas (Ecuador, Bolivia, Brasil, Argentina) o de nuevos campos petroleros (Ecuador y Venezuela), el establecimiento de grandes extensiones de cultivo de soya, caña de azúcar (Brasil, Argentina y Bolivia) o palma africana (Ecuador). El impulso de estas actividades se ha realizado, casi sin excepción, a espaldas de los intereses de las poblaciones asentadas en dichas áreas, en desconocimiento y aún incumplimiento de preceptos constitucionales y de acuerdos internacionales como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Pueblos Indígenas de Naciones Unidas.

En esta carrera por el progreso, escasa importancia han otorgado los Estados y los diversos gobiernos a la existencia de otras formas de vida o al cumplimiento de disposiciones constitucionales y legales, así como de acuerdos internacionales que protegen el acceso a territorios o la integridad cultural de pueblos indígenas. Tampoco han concedido ninguna relevancia al papel que han desarrollado históricamente los pueblos indígenas y comunidades que viven en dichas áreas subalternas al mantener y conservar la agrobiodiversidad, los bosques o las fuentes de agua. Sin idealizar a pueblos indios o comunidades campesinas, “hay razones para creer – como lo afirma Díaz-Polanco – que el mantenimiento de la rica biodiversidad depende en alto grado de la reproducción de los grupos étnicos que los habitan. (...) Los guardianes más eficaces (...) de los bosques y florestas son los pueblos indios, a condición de que sus formas de organización no sean agredidas y debilitadas, y de que no se vean forzados a modificar bruscamente sus patrones de reproducción para satisfacer los desenfrenos del ‘progreso’” (1997: 24). No obstante, la pervivencia de estas otras prácticas, o de estas múltiples temporalidades que se superponen y entrelazan entre sí, está sujeta a las modalidades que se apliquen para domesticarlas al tiempo mundial, al lenguaje único del desarrollo. Esta domesticación, que domina al espacio y los diferentes usos que sobre éste pudieran existir, supone una desconexión entre personas y cosas, generalmente concediendo más valor a las cosas que a las personas (Mbembe, 2008).

La trayectoria histórica descrita subraya la importancia de que todo estudio actual vinculado a las relaciones de poder en torno a la naturaleza que pretenda conocer la realidad y no solo plantear una descripción de los hechos y problemas presentes, tiene que tomar en cuenta, necesariamente, al conjunto de elementos que explican y configuran un presente cuyas características en gran parte responden al legado colonial (Balandier, 2011). Los pensadores poscoloniales llaman permanentemente la atención respecto a que cada término o noción para explicar y entender la realidad –territorio, naturaleza, lugar- debe contextualizarse en referencia al lenguaje, historia y relaciones de poder que le dan significado. Este abordaje metodológico propuesto por el pensamiento poscolonial puede alimentar el discurso de la ecología política para entender la actual geografía y distribución del espacio en los que se gestan y desarrollan los conflictos de distribución ecológica. Para decirlo en palabras de Said:

... todo dominio está vinculado a todos los demás, y nada de lo que sucede en nuestro mundo ha estado alguna vez aislado y puro de alguna influencia externa. Necesitamos hablar de los temas de injusticia y sufrimiento dentro de un contexto que está profundamente situado en la historia, la cultura, y la realidad social y económica. Nuestro rol es ampliar el campo de la discusión.¹⁰(2003:3)

La aproximación propuesta por Said lleva a concluir, como lo hace Balandier, que los conflictos que analiza la ecología política no pueden ser vistos únicamente como un fenómeno político o económico. Estos conflictos, al igual que lo que sucedió en la colonia, conllevan transformaciones históricas donde diversos sectores sociales son condicionados a nivel interno y externo. De ahí que el estudio de los conflictos ecológicos deba “mostrar la sociedad colonial y la sociedad colonizada a través de perspectivas recíprocas” (2011: 244). Adicionalmente, el cuestionamiento explícito realizado por pensadores vinculados a los estudios poscoloniales respecto a los espacios, las fronteras, los términos geográficos

¹⁰ Traducción de la autora.

impuestos, ponen en tela de duda la distribución espacial del mundo y abren las puertas para pensar la naturaleza y la geografía de otro modo (Wainwright, 2005).

En términos epistemológicos, la lucha por la tierra está asociada al reconocimiento de que ésta constituye para los pueblos indios no solo un medio de producción sino, sobre todo, el lugar de vida, el espacio a partir del que se construye la cultura y las formas de cohesión social, es el sitio que da cobijo y la extensión que brinda el alimento, es el refugio para el descanso, el afecto y para venerar lo sagrado. La tierra, como lo expresan los pueblos indios, no es territorio. Su lucha por recuperar sus territorios, es junto a la de otros sectores rurales que mantienen una relación estrecha con la tierra, una lucha por el derecho a existir. De ahí que sea fundamental la desnaturalización del concepto, lo que entraña, de manera principal, una disputa política para tornar visibles las relaciones entre seres humanos y territorios que el unilateral proceso de constitución de los Estado-nación en América Latina sistemáticamente negó.

A esta primera aproximación sobre las potencialidades de complementariedad entre la ecología política y el pensamiento poscolonial, resalta adicionalmente un segundo planteamiento relacionado con la construcción de un Estado plurinacional que ha cobrado fuerza en América Latina. El discurso de las organizaciones indígenas de América Latina sitúa como elementos constitutivos de la plurinacionalidad el reconocimiento de las tierras y territorios y los elementos que los componen (agua, biodiversidad, conocimientos asociados); el derecho a la educación; el reconocimiento a la autonomía de sus territorios, a sus sistemas de administración de justicia, el reconocimiento a autoridades propias y a decidir cómo quieren vivir. Es, en suma, la reflexión sobre su capacidad de autodeterminación.

En la medida en que la diversidad cultural ha debido coexistir dentro de los límites de un marco político único (Balandier, 2011) y ocupar en otros casos territorios cercenados por una geografía que no consideró estas particularidades (Coronil, 1999), la construcción de la plurinacionalidad demandará como soporte teórico para su establecimiento de la reconstrucción histórica de los patrones de poblamiento y de la apropiación del espacio, del conocimiento de las prácticas simbólicas, del uso de los recursos y de los sistemas de producción. En este proceso las miradas complementarias de los estudios poscoloniales y la ecología política contribuirían a proponer arreglos de titulación colectiva y esquemas de manejo territorial sustentados en formas locales de gestión y gobernabilidad y aportarían a bosquejar las premisas de un proyecto de mayor democratización que responda al carácter multicultural de una sociedad (Escobar, 2005).

Junto a este desafío, si se acepta que la arbitrariedad con la que se trazaron los límites político-administrativos (Said, 2003; Coronil, 1999) condujo a la fragmentación de pueblos étnicos (como sucede entre los Awá, Siona y Secoya, o los pueblos indígenas Shuar y Achuar, divididos por las fronteras entre Ecuador y Colombia y Ecuador y Perú, respectivamente), a la destrucción de las unidades políticas representativas o a la unión artificial de grupos étnicos diferentes o antagónicos, parecería ser necesario repensar estas geografías bajo la premisa de conciliar culturas y territorios, así como profundizar la relación entre las representaciones político-administrativas y la existencia de relaciones sociales específicas o, como lo señala Said:

Los terribles conflictos ocasionados al reunir a la población bajo falsos membretes unificadores como ‘América’, ‘El Occidente’, o el ‘Islam’ e inventar identidades colectivas para un alto número de individuos que en realidad son bastante diversos entre sí, no pueden permanecer tan potentes como son. Estos conflictos deben ser confrontados.¹¹ (Said, 2003:6)

La narrativa y el discurso de los estudios poscoloniales se constituyen en valiosas herramientas para entender los ámbitos nacionales, regionales o locales en los que se desarrollan los conflictos. Los Estados no son espacios uniformes o monolíticos; por el contrario, están atravesados por hondas fracturas, por divisiones y diferencias, así como por la presencia de relaciones asimétricas a su interior, producto no solo de los procesos de apropiación de riqueza que han favorecido a los sectores dominantes generalmente aliados al capital internacional, sino por la forma en cómo el poder colonial separó y estableció barreras entre comunidades y poblaciones. Frente a este contexto, se abre un importante desafío para el pensamiento poscolonial y la ecología política en términos de re-pensar y re-considerar nuevas geografías que posibiliten el encuentro de pueblos divididos; el establecimiento bajo mínimos consensos, de zonas susceptibles de explotación económica y otras como territorios para la reproducción de la vida. Como lo advierte Díaz-Polanco, la sobrevivencia de los pueblos indios, la consecución de su autonomía regional, lo que supone la consolidación de la comunidad, de la garantía de acceso y usufructo a su territorio como base de su sustentación material y espiritual y fundamento de su organización socio-étnica, dependerá de la “ampliación de la territorialidad – y en condiciones nuevas, incluso la actualización de antiguas territorialidades regionales, aunque no necesariamente los mismos territorios anteriores” (1997: 30). Estudiosos cercanos a esta visión como Porto-Gonçalves propone, igualmente, que frente al desconocimiento que los Estados han hecho de otros territorios -y otras racionalidades-, resulta necesario repensar cartografías en las que se pueda expresar y potenciar esa diversidad. Diferentes experiencias en América Latina, Zapatistas en México, comunidades afrodescendientes en el Pacífico Colombiano, MST en Brasil, dan cuenta que es posible construir estas nuevas utopías. Su permanencia y ampliación dependerán en lo sustantivo de la capacidad organizativa y de cohesión de estas nuevas territorialidades, así como de la fortaleza y capacidad de presión de sectores sociales que, con similares intereses, a lo largo de América Latina están empeñados en reconstituir una nueva territorialidad.

Conclusiones o hacia una nueva colonización

Desde los primeros años de la década en curso, los países de América Latina atestiguan un renovado impulso a las actividades extractivas como respuesta a la creciente demanda mundial de minerales y a una disminución relativa de las reservas de alta y media concentración – es decir, de más fácil explotación- (Delgado, 2010). El exponencial crecimiento de la demanda de minerales explica, adicionalmente, el incremento de sus precios¹² y la consiguiente atracción que esto ejerce sobre las economías de la región y sus

¹¹ Traducción de la autora.

¹² El mercado de minerales revela un incremento constante de los precios desde inicios del año 2000. “En abril de 2011 el oro superó la marca histórica de US\$ 1.500 la onza, y fue cerca de alcanzar los US\$ 1.900 en septiembre de 2011” (Sacher y Acosta, 2012: 10). Este incremento representó que el precio de la onza de oro fuera en 2011, cinco veces más que el precio registrado en el año 2006.

gobiernos que, independientemente de su sesgo ideológico y político, están defendiendo el nuevo extractivismo como una oportunidad para superar los problemas sociales y económicos que soportan los países de América Latina.

Para dar cuenta de la magnitud de la demanda basta ejemplificar que en el caso de los Estados Unidos se estima que cada habitante requiere alrededor de 11,3 toneladas métricas de minerales no energéticos al año para mantener su forma y ritmo de vida. Desde 1979 el consumo e importaciones de minerales de Estados Unidos y Europa evidencian una tendencia creciente. Para ese entonces, Estados Unidos importaba cerca del 88% de la bauxita que consumía y Europa un 50%; las importaciones de cobre eran del orden de 16% y 99% en Estados Unidos y Europa; 60% y 54% en zinc; 12% y 85% en plomo; 75% y 90% en estaño; 94% y 98% en cobalto; 35% y 85% en hierro; 90% y 95% en cromo y 100% y 99% en manganeso. La dependencia de importaciones de minerales ha ido en aumento. En los primeros años del siglo XXI, América del Norte dependía en su totalidad de las importaciones de bauxita, grafito y manganeso y Estados Unidos requería comprar todos sus requerimientos de platino, diamante industrial, barita, cobalto, cromo, manganeso, potasio y titanio en el exterior. Las importaciones de silicio, zinc, plata, cobre y aluminio, representaban para la misma época, el 50% del consumo de Europa (Delgado, s.f.).

El rol adquirido por China en la economía mundial adiciona en los últimos años un factor de presión sobre la extracción de minerales y explica su interés por invertir en el sector extractivo. China es en la actualidad el mayor productor y consumidor de minerales, sobre todo de hierro, níquel, cobre y cobalto. A las altas exigencias de Estados Unidos y China se suman las de países como India y Japón para mantener en funcionamiento sus economías (Delgado, 2010).

En la satisfacción de los altos requerimientos de materiales, América Latina se presenta como una región especialmente apetecible debido a la disponibilidad de un alto patrimonio geológico,¹³ bajos costos de la fuerza de trabajo en relación con los salarios exigidos por los trabajadores de los países industrializados y, en general, un marco normativo y regulador más bien laxo, sobre todo en términos ambientales.

El posicionamiento de la minería como un sector de atracción para la inversión extranjera comenzó a gestarse durante la década de los años 90 con el auge de las políticas neoliberales, la “modernización” institucional y la introducción de legislación favorable para promover el desarrollo del sector. En la actualidad, para facilitar el renovado impulso minero, varios países de la región están promoviendo la creación de las condiciones necesarias para facilitar el flujo de los minerales que se extraigan. En esta dirección están interesados en la introducción de grandes programas de infraestructura, sobre todo en los sectores de comunicación, conectividad y energía, entre los que la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana – IIRSA – tiene una especial relevancia (Ceceña, Aguilar y Motto, 2007).

El auge de la minería y la ampliación de la frontera petrolera se desarrollan en paralelo con el establecimiento de monocultivos destinados a la elaboración de biocombustibles o de forraje para el ganado que han comprometido extensas superficies de bosques. Se estima que

¹³ Dos tercios de la demanda de aluminio que requiere Estados Unidos proviene de América Latina, principalmente de Jamaica, Guyana y Brasil y cerca de las tres quintas partes de cobre que utiliza este país también se extraen de la región (Chile, Perú y México) (Delgado, s.f.).

para cumplir con estos propósitos en el lapso de una década (1990-2000) se deforestaron más de 467.000km² en América Latina (Machado, s/f: 10). Esto sin mencionar los intereses de las economías ricas por acceder y controlar las inmensas reservas de agua o el invaluable patrimonio contenido en la información genética de nuestra biodiversidad.

Como lo sucedido en otras épocas y con otros productos, la conjunción de precios altos y disponibilidad de recursos naturales apetecidos por la demanda mundial, reconfiguran un panorama que consolida la histórica división internacional del trabajo y el consiguiente rol de proveedor de materias primas otorgado a los países ricos en recursos naturales. Este nuevo auge exportador significa la transferencia de una enorme riqueza orientada a satisfacer apetitos foráneos a costa del sacrificio de tierras, agua, pérdida de recursos y servicios ambientales, que podrían utilizarse para atender las necesidades internas de la población latinoamericana y advierte sobre los peligros de una tendencia a re-primarizar nuestras economías.

La historia ha revelado innumerables acontecimientos respecto a los riesgos de estar atados a una determinada materia prima, “expuesta a la codicia y el asalto de un imperialismo extranjero o a la decadencia de sus aplicaciones por efecto de las continuas mutaciones producidas en el campo industrial” (Mariátegui, 2009: 23). Los supuestos beneficios que debían aflorar al aprovechar nuestras “ventajas comparativas” en términos de abundancia de agua, minerales, bosques, petróleo, biodiversidad, no han actuado como una palanca para impulsar el desarrollo, sino que más bien han operado a manera de “trampa” que nos empuja a incrementar el volumen de exportaciones primarias en un escenario caracterizado por un secular deterioro de los términos de intercambio. Si las economías continúan sujetas a esta trampa de la especialización, será inevitable seguir exportando cada vez mayores volúmenes de producción a costa de más altos niveles de deterioro ambiental y de incremento de la conflictividad social.

Y es este precisamente el escenario actual, signado por una multiplicidad de conflictos de diversa intensidad y magnitud a lo largo del planeta y América Latina en particular. Los conflictos ecológicos distributivos evidencian que pese a todos los esfuerzos por mercantilizar la naturaleza, subsisten racionalidades que se niegan a la imposición de un modelo hegemónico y homogenizante. Para quienes participan en estos conflictos, la naturaleza tiene un significado cultural e identitario que no puede subsumirse a valores de mercado. Los procesos de resistencia frente a la minería, el rechazo a la ampliación de la frontera petrolera, la oposición frente al desalojo de territorios que pretender ser utilizados para la instalación de monocultivos, generalmente orientados a la exportación, la negativa a la tala de bosques, las denuncias respecto a la contaminación de ríos y acuíferos, son expresiones que dan cuenta, según Enrique Leff, de luchas que reivindican el derecho del ser, “que abarcan tanto los valores intrínsecos de la naturaleza como los derechos humanos diferenciados culturalmente” (2006: 28). No se trata, como generalmente lo mencionan quienes detentan el poder, de que las manifestaciones de resistencia son un problema de minorías –que como en el caso de Bolivia, no son minorías cuantitativas sino sociológicas.¹⁴ Lo que está en juego son otras formas de entender la relación sociedad-naturaleza y el desafío de construir un nuevo orden simbólico que pueda abolir toda relación jerárquica y toda forma de dominación, incluida la

¹⁴ El concepto de minorías sociológicas alude a la imposibilidad de que poblaciones, aunque numéricamente representativas, puedan incidir sobre la dirección y orientación de las decisiones de política debido a factores de discriminación y racismo.

noción dominante en relación a la naturaleza como simple objeto de apropiación y explotación. Se trata de interrogar, como lo hace Dussel:

¿No será que modelos de relación persona-naturaleza más pobres, menos destructores, menos consumidores, más económicos, más pacientes, más respetuosos de la naturaleza, sólo podrán surgir en pueblos que no han llegado al grado contradictorio de la tecnología dentro del capitalismo? (2011: 182)

Entre la colonización y la realidad actual existen continuidades cuyo conocimiento es fundamental dentro de un punto de vista teórico para desentrañar las contradicciones posibles entre políticas estatales que promueven el respeto a la diversidad, la democracia, y la conformación del Estado plurinacional, con relación a la organización social y cultural de las minorías culturales representadas en pueblos indios y afrodescendientes. Las justificaciones utilizadas por los colonizadores quienes adujeron su vocación de protección de los pueblos respecto a dirigentes voraces, manifestaron una supuesta voluntad de apoyo para posibilitar que los lugares conquistados superen el estadio de barbarie en el que estaban sumidos o alegaron que su presencia facilitaría la introducción del desarrollo, son sorprendentemente las mismas razones que hoy se esgrimen para usurpar tierras y territorios donde viven poblaciones indias y dar paso a la actividades extractivas de diverso tipo. Los argumentos sobre los que se soportó la dominación durante la colonización, basados en la inferioridad de las razas, hoy han mutado a formas más sutiles: la población ha sido dividida, ya no en clases sociales, sino entre quienes aceptan y rechazan el progreso; entre quienes oponen lo primitivo y tradicional a lo civilizado o entre quienes apuestan por el desarrollo tecnológico y quienes prefieren mantenerse en el atraso. Detrás de este aparentemente renovado lenguaje sigue primando la idea del progreso lineal, del desarrollo imitativo respecto a la trayectoria de los países ricos, así como el menosprecio a ideas y planteamientos que confronten tales escenarios y promuevan el debate de otras alternativas. La tradición se transforma así en el artificio ideológico para justificar la intervención en el mundo nativo local y naturalizar la no-contemporaneidad de los pueblos locales con los tiempos del occidente moderno (Meneses, 2008).

Para defender la ejecución de políticas extractivas, a la vez que se formulan leyes y regulaciones que facilitan y alientan los procesos de colonización y acumulación, se proponen planes y proyectos que ofrecen sobrepasar las dificultades presentes a fin de alcanzar el respaldo social necesario, en un paralelismo que no puede desconocer la similitud con el pasado colonial. Cabe citar al efecto las reformas legales emprendidas por los países de América Latina, en las últimas décadas del siglo anterior, para promover la minería. Bajo el amparo del Banco Mundial, Perú (1991), Bolivia (1991), Ecuador (1991), México (1992), y más tarde Brasil (1996), Guatemala (1997), Honduras (1998) y Colombia (2001) generaron nueva legislación orientada a promover las exportaciones mineras y “modernizar” el marco institucional (Machado, 2010a: 74).

Más allá del uso de la normativa o de instrumentos de planificación, una de las herramientas más eficaces para respaldar decisiones generalmente tomadas de antemano y minimizar la percepción social sobre los probables impactos de una actividad es la elaboración de nueva cartografía para redefinir los límites de áreas bajo algún estatuto de conservación o hacer un nuevo trazado sobre la superficie de territorios ancestrales, para alterar la ubicación de asentamientos poblados o de territorios de vida de los pueblos originarios, para fijar otras referencias frente a bosques o fuentes de agua. En última instancia, el manejo de la cartografía siempre ha servido a los fines de la dominación.

De ahí que no resulte sorprendente que aún en la actualidad, desde el poder se manipule la información cartográfica como lo recientemente ocurrido en Ecuador a propósito de la

afectación que podrían sufrir los pueblos en aislamiento voluntario Tagaeri, Taromenane y Onomeñane a raíz de la decisión de explotar el petróleo del bloque ITT (Ishpingo-Tambococha-Tiputini) localizado al interior del Parque Nacional Yasuní en la Amazonía ecuatoriana. Tras decidir el cierre de la Iniciativa Yasuní-ITT, que planteaba mantener el crudo bajo tierra a cambio de un compromiso mundial para entregar a Ecuador una compensación equivalente a la mitad del valor económico de las reservas petroleras, el gobierno ecuatoriano ha iniciado una fuerte campaña orientada a conseguir el respaldo político y social necesario para legitimar una nueva operación de extracción de petróleo dentro del Parque Nacional Yasuní. Como parte de los documentos que hoy se exhiben para demostrar el bajo impacto que según el gobierno tendría la explotación de petróleo en el campo ITT, hoy se presenta un mapa que difiere a aquel que históricamente conoció el país sobre la ubicación de los pueblos en aislamiento voluntario.¹⁵ El nuevo mapa, elaborado en agosto del 2013, distinto al que el Estado ecuatoriano presentó ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en abril del mismo año, presenta a las áreas ocupadas por los pueblos en aislamiento voluntario lejanas al bloque ITT, lo que contrasta con la información hasta hace poco definida como válida. Este cambio en la cartografía se contradice con los objetivos de la propia Iniciativa Yasuní ITT. Basta recordar que ésta además de presentarse como una propuesta novedosa frente al calentamiento global, de surgir como una alternativa para la conservación de una de las áreas más biodiversas del planeta, estaba orientada a la protección de los pueblos en aislamiento voluntario, evitando el riesgo de su etnocidio.

Al igual que los conquistadores, incapaces de generar riqueza, las modernas empresas extractivas tampoco pueden ser catalogadas como creadoras de riqueza. De la misma manera que el progreso prometido por la conquista y la colonización colocó a nuestras sociedades en un sitio subordinado, la colonialidad y las diversas expresiones de control y acceso a la naturaleza han ocasionado que comunidades y pueblos pierdan autonomía, vean limitados sus derechos y soporten en lo cotidiano diferentes prácticas de dominación. Tanto en la colonia como en la realidad actual se registran historias de florecimiento y decadencia de poblaciones ligadas a la explotación de un recurso particular (cacao en Ecuador, guano y salitre en Perú, caucho en Brasil) o la simplificación de paisajes, el deterioro de ecosistemas y la pérdida de biodiversidad en lugares ocupados por minas hoy abandonadas (Mariátegui, 2009). El desarrollo de cultivos industriales orientados a la exportación¹⁶ que durante la colonia fueron establecidos en América Latina para atender una demanda foránea a costa del trabajo esclavo de amplios segmentos poblacionales, hoy se reedita bajo la lógica de monocultivos “verdes” caracterizados por la precariedad en las relaciones laborales.

Los análisis de ecología política que se realicen en espacios poscoloniales no pueden entenderse al margen de un cuidadoso análisis de las implicaciones coloniales y de lo que significó – y significa – la experiencia colonial (Balandier, 2011, Wainwright, 2005) o para decirlo en palabras de Héctor Alimonda, “la perspectiva de una ecología política supone la construcción de una historia ambiental de la región” (2006: 94). Esa historia no puede desligarse del análisis de lo que significó la conquista y la colonización y de la forma en cómo

¹⁵ Ver al respecto el artículo “Ministerio de Justicia modificó mapa de indígenas no contactados” publicado en septiembre del año 2013 en <http://beta.prensaliibreecuador.org/ministerio-de-justicia-modifico-mapa-de-indigenas-no-contactados-para-explotar-el-itt-y-el-bloque-31/>

¹⁶ Ver al efecto la detallada relación que ofrece Mariátegui (1928) respecto al establecimiento de cultivos de azúcar y algodón en la costa peruana.

se materializa en un proceso de colonialidad que reproduce los parámetros de injusticia, homogeneidad forzosa y saqueo. Entre el pasado histórico y la realidad actual existen continuidades que explican y moldean un presente colonial en el que perviven discursos y prácticas que sancionan la diversidad cultural, que colocan a la naturaleza al servicio de los apetitos de ganancias (utilidades) de corto plazo y que abogan por un desarrollo uniforme y unilineal, que emule la forma de vida que ostentan los países ricos.

Las lecturas complementarias entre ecología política y pensamiento poscolonial pueden contribuir a profundizar cómo la colonialidad, proceso iniciado con la conquista y colonización de América Latina, tiene elementos que le son continuos y permanentes desde el siglo XVI y confrontar una narrativa de progreso incesante que cada vez está más devaluada. El desarrollo que tanto han promulgado los centros de poder ha dejado de ser una garantía para la mayoría de la población mundial, al tiempo que asistimos a nivel global a un desprestigio creciente de la democracia como sistema político capaz de canalizar los intereses sociales comunes, menos aún de procesar las diferencias y respetar otras formas de vida. El marco de derechos introducido por el liberalismo, construido en torno al individualismo y el derecho privado, se está resquebrajando. Los problemas ambientales han sometido a la mayor parte de la población planetaria a alarmantes niveles de angustia e incertidumbre, y han expuesto a los sectores más vulnerables a riesgos y desafíos que podrían evitarse de modificarse las actuales pautas de consumo y producción. La historia que nos han vendido está comenzando a exhibir sus fallas estructurales.

El modelo de desarrollo dominante lo que persigue es homogenizar a la población bajo determinados estándares considerados como deseables y aún “justos”. Esta aparentemente buena intención desatará preocupantes escenarios futuros. La pretendida búsqueda de homogenización de nuestras sociedades en un único modelo de desarrollo (proceso en el que siempre habrá que tener presente quienes ganan y quienes pierden) puede significar la pérdida de patrimonios culturales y naturales cuya valía es en gran parte desconocida.

En términos ambientales, la virtual entrega de nuestros territorios para la instalación de actividades económicas cuyo horizonte son los países ricos, junto a los dolorosos problemas humanos, y a los daños -muchos de ellos irreversibles- sobre ecosistemas y biodiversidad, significará una mayor vulnerabilidad de nuestros países frente a la seguridad o soberanía alimentarias.

La fe ciega en los avances tecnológicos o la creencia de que los recursos económicos que obtengan nuestras economías por efecto del incremento de las exportaciones permitirán subsanar los daños ocasionados a la sociedad y al ambiente, han obnubilado la posibilidad de pensar en otros escenarios menos nocivos. Basta señalar, por ejemplo, la insuficiencia – cuando no ausencia- de políticas orientadas a reactivar la producción agraria para el mercado interno; el abandono en el diseño y aplicación de una reforma agraria integral y la falta de espacios y mecanismos para discutir alternativas de inserción económica, social y cultural de las poblaciones indígenas.

Ventajosamente, pese a los esfuerzos por tornar invisibles las diferencias, por forzar la desaparición de las formas económicas subcapitalistas para transformarlas en proletariado rural (Bartra, 1974, citado por Landa, 2010: 63) o en migrantes urbanos sin trabajo, por desprender a los pueblos indígenas de sus referentes identitarios y simbólicos y del territorio como lugar de vida, de producción y reproducción de la existencia, hay una capacidad de resistencia que ha demostrado paciente y consistentemente mantenerse ya más de medio siglo y de la que aún podemos aprehender que se puede “estar bien” (küme felen de los Mapuche, Sumak Kawsay o Suma Qamaña de los pueblos indígenas de los Andes o Utz K'aslemal de los pueblos Maya) sin tener cada vez más.

En este contexto, existen elementos para concluir que la globalización económica actual de un capitalismo sin fronteras está creando las condiciones para repensar, recrear y proponer una epistemología nueva, en encuentro con el conocimiento local. ¿Podría tratarse entonces de que se está esbozando una tercera contradicción inherente al capitalismo? Una tercera contradicción ya no ligada al desencuentro entre capital y trabajo, como lo expresó Marx, ni vinculada al agotamiento de las condiciones de producción (naturaleza), como lo propuso el economista ecológico James O'Connor, sino una tercera contradicción referida a la propia representación simbólica del capitalismo. Posiblemente este sea el caso y el actual desarrollo del capitalismo efectivamente esté creando las condiciones para el cuestionamiento de sus postulados epistemológicos: la devaluación de sus nociones de progreso y desarrollo, el descrédito acerca las bondades infalibles de la tecnología, la pérdida de credibilidad respecto a considerar a la pobreza como un estado inicial de un paradigma que destruye sistemas ecológicos y sociales y no como el resultado de su implementación; la erosión de sus sistemas políticos y de representación y de la democracia capitalista; la puesta en duda de que la felicidad es sinónimo de un consumo sin fin o de que el sentido de trascendencia está respaldado por el monto de ingresos que pueda acumular una persona; el desprestigio en torno a los discursos de igualdad. En la búsqueda de referentes y en la configuración de nuevas utopías contrarias al capital, por suerte existen evidencias de que hay formas de vivir diferentes.

Bibliografía

Alimonda, Héctor (2006), “Una nueva herencia en Comala. Apuntes sobre la ecología política latinoamericana y la tradición marxista”, in Héctor Alimonda (comp), *Los tormentos de la materia: aportes para una ecología política latinoamericana*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 93-122.

Alimonda, Héctor (2011), “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política latinoamericana”, in Héctor Alimonda (coord.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 21-60.

Balandier, Georges (2011), “A situação colonial: uma abordagem teórica”, in Manuela Ribeiro Sanches (coord.), *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 219-252.

Bedoya, Eduardo; Martínez, Soledad (1999), “La ecología política y la crítica al desarrollo”, *Debate Agrario: Análisis y alternativas*, 29/30, 223-246.

Binde, Per (2001), “Nature in Roman Catholic Tradition”, *Anthropological Quarterly*, 74(1), 15-27. Consultado el 07/11/2013, disponible en <http://www.jstor.org/stable/3318300>

Bosch, Anna; Carrasco, Cristin; Grau, Elena Grau (2003), *Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo*. Figuro: PDF.

Castro-Gómez, Santiago (2005), *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Ceceña, Ana Esther; Aguilar, Paula; Motto, Carlos (2007), *Territorialidad de la dominación. Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)*. Buenos Aires: Asociación Nuestra América.

Césaire, Aimé (2006), *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

Coronil, Fernando (1999), “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, *Casa de las Américas*, 214, 21-49.

Carneiro da Cunha, Manuela (2010), “Três peças de circunstancia sobre direitos dos índios”, in *Etnicidade, indianidade e política*. São Paulo: CosacNaify, 245-274.

Delgado Ramos, Gian Carlo (2011), *Bienes comunes, metabolismo social y el futuro común de la humanidad: un análisis Norte-Sur*. Documento temático de la conferencia sobre los bienes comunes en Roma. Roma: Fundación Rosa Luxemburgo.

Delgado Ramos, Gian Carlo (s/f), “O futuro da Amazonia”, *Enciclopedia Latinoamericana Ambiental*, A76-A87.

Díaz-Polanco, Héctor (1997), *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI Editores.

Dussel, Enrique (2011), *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Escobar, Arturo (2005), *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad del Cauca.

Fanon, Franz (1973), *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.

Galeano, Eduardo (2011), *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid. Siglo XXI de España Editores S.A. [11ra. reimposición].

González Casanova, Pablo (2006), “Colonialismo Interno (Una redefinición)”, in Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comp.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 409-434. Consultado el 07/01/2014, disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf>

Leff, Enrique (2006), “La ecología política en América Latina. Un campo en construcción”, in Héctor Alimonda (comp), *Los tormentos de la materia: aportes para una ecología política latinoamericana*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 22-39.

Machado Aároz, Horacio (s.f), *Ecología política de la modernidad. Una mirada desde Nuestra América*. Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca.

Machado Aároz, Horacio (2010a), “‘El agua vale más que el oro’. Grito de resistencia decolonial contra los nuevos dispositivos expropiatorios”, in Gian Carlo Delgado (coord.): *Ecología Política de la Minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 59-96.

Machado Aároz, Horacio (2010b), “Minería transnacional y neocolonialismo. Cuerpos y Territorios en las disputas coloniales de nuestro tiempo”, in *Resistencias Populares a la Recolonización del continente*. Buenos Aires: Ediciones América Libre, consultado el 27/04/2014, disponible en http://www.estudiosecologistas.org/docs/ecopolitica/intro/mineria_neocolonialismo.pdf.

Mariátegui, José Carlos (2009), *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Red Ediciones. [orig. 1928]

Mbembe, Achille (2008), “Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía”, in Sandro Mezzadra (comp.), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Queimada Gráficas, 167-195.

Meneses, María Paula (2008), “Mundos locais, mundos globais: a diferença da história”, in Rosa Cabecinhas y Luis Cunha (eds.), *Comunicação intercultural: perspectivas, dilemas y desafios*. Porto: Campo das Letras Editores, 75-93.

Martínez Alier, Joan (2008), “Conflictos ecológicos y justicia ambiental”, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 103, 11-28.

Martínez Alier, Joan (2002), *The Environmentalism of the Poor. A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar.

Martínez Alier, Joan; Roca, J. Jordy (2001), *Economía Ecológica y Política Ambiental*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mignolo, Walter (s.f.), “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”. Consultado el 12/11/2013, disponible en <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>

O’Connor, James (2002), “¿Es posible el capitalismo sostenible?” in Héctor Alimonda (comp.): *Ecología Política. Naturaleza, sociedad y utopía*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 27-52.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2006), “A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha”, in Ana Esther Ceceña: *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 151-197.

Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, in Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Consultado el 15/11/2013, disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

Sacher, William; Acosta, Alberto (2012), *La minería a gran escala en Ecuador. Análisis y datos estadísticos sobre la minería industrial en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.

Said, Edward (2003), "Orientalism 25 Years Later Worldly Humanism v. the Empire-builders". Consultado el 28/11/2013, disponible en <http://www.counterpunch.org/2003/08/05/orientalism/>

Said, Edward (2004), *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente*. Lisboa: Ediciones Cotovia.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Entre Prospero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade", in María Irene Ramalho y Antonio Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre ser e estar. Raízes. Percursos e discursos da identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 23-86.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), "Para além do Pensamiento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito: Abya-Ayala, Universidad Politécnica Salesiana.

Shiva, Vandana (1992), "Women's indigenous knowledge and biodiversity conservation", *Indigenous Vision. Peoples of India attitudes to the environment. India International Centre Quarterly*, 19(1/2), 205-214.

Shiva, Vandana (1995), "Globalism, biodiversity and the Third World", in Goldsmith, Edward et al., *The future of progress. Reflections on Environment and Development*. International Bristol: Society for Ecology and Culture, 50-67.

Shiva, Vandana (2006), "Como poner fin a la pobreza", *PASOS*, 124, 7-9.

Wainwright, Joel (2005), "The geographies of political ecology: after Edward Said", *Environment and Planning*, 37, 1033-1043.

Zaffaroni, Eugenio Raúl (2009), *La naturaleza como persona: Pachamama y Gaia*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Zaffaroni, Eugenio Raúl (2010), *La Pachamama y lo humano*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Parte II

Capítulo 4

La enseñanza de la metodología de la investigación en la universidad. Implicancias de la Mirada descolonizadora

Juana Beatriz Erramuspe¹

Resumo: O presente ensaio coloca algumas problemáticas relativas ao ensino da Metodologia da Investigação enquanto disciplina instrumental nos cursos humanísticos de graduação nas universidades públicas em Argentina. Mostram-se os principais paradigmas que conformam o campo, apresentam-se os centros conceituais que sustentam a postura teórica da equipa da Área de Metodologia da Investigação da Universidade Nacional de Luján e são descritas algumas das estratégias didáticas desenvolvidas. Todos os pontos da perspectiva descolonizadora são revistos criticamente.

Palavras-chave: Metodologia da Investigação científica; carreiras humanísticas na Universidade Argentina; Universidade Nacional de Luján; produção de conhecimento e pesquisa; perspectiva descolonizadora.

Resumen: El presente ensayo plantea algunas problemáticas relativas a la enseñanza de la Metodología de la Investigación en tanto disciplina instrumental, en las carreras humanísticas de grado en las universidades públicas, situándolas en el contexto argentino. Se especifican los principales paradigmas que conforman el campo, se presentan los centros conceptuales en los que se sustenta la postura teórica del equipo del Área de Metodología de la Investigación de la Universidad Nacional de Luján, y se describen algunas estrategias didácticas desarrolladas. Se revisan críticamente todos los puntos desde la perspectiva descolonizadora.

Palabras clave: Metodología de la Investigación científica; carreras humanísticas en la Universidad Argentina; Universidad Nacional de Luján; producción de conocimiento e investigación; perspectiva descolonizadora.

¹ Licenciada y Profesora en Ciencias de la Educación. Magister en Política y Gestión de la Educación. Docente en la asignatura Metodología de la Investigación y Elementos de Estadística Educativa para las carreras de Lic. y Prof. en Cursos de la Educación en la Universidad Nacional de Luján, Argentina. Ha desarrollado la carrera de investigadora y participado en numerosos proyectos de investigación en el área de las ciencias de la educación, especialmente en relación con la didáctica de las ciencias naturales y la historia de las políticas para la enseñanza de las ciencias naturales en Argentina. Ha sido docente en carreras de especialización en investigación y maestrías en docencia universitaria en Argentina y Brasil. Ha dictado numerosos cursos de capacitación para docentes en servicio y publicado capítulos de libros, artículos en revistas especializadas y una importante cantidad de ponencias en memorias de congresos nacionales e internacionales.

Introducción

Me desempeñé como docente en el Departamento de Educación de la Universidad Nacional de Luján, situada en la Provincia de Buenos Aires, Argentina. Específicamente trabajé en el Área de Metodología de la Investigación, que dicta asignaturas para las carreras de Licenciatura en Ciencias de la Educación y Licenciatura en Nivel Inicial. Desde ese lugar de trabajo, interactué con estudiantes que en general no llevan más de un año en la Universidad desde el inicio de sus carreras universitarias. El objetivo de las asignaturas de Metodología de la Investigación es introducir a estos estudiantes noveles en la comprensión de la entidad de la investigación científica en ciencias sociales y, más específicamente, de la investigación científica en educación, orientándolos en el desarrollo de habilidades para la lectura crítica de investigaciones y, más adelante en sus carreras, en la producción de diseños de investigación coherentemente estructurados, que respondan a problemas de investigación correctamente situados en el estado del arte de las disciplinas del campo educativo.

Se trata de un desafío que implica lograr que los estudiantes se interroguen desde el primer momento sobre la naturaleza de la actividad de los científicos y de su objetivo específico: la producción de conocimiento científico – en este caso, en el campo de las ciencias de la educación-. En ese terreno, intentamos que ellos puedan pensar acerca de los puntos en común y diferencias entre el pensamiento científico y otras formas de conocimiento.

La metodología de la investigación, entendida como disciplina transversal e instrumental en el currículum universitario, es un campo de debate permanente. Pero aún a riesgo de un cierto esquematismo, nuestra tarea como docentes consiste en ayudar a que los estudiantes comprendan las propuestas de dos paradigmas o modos básicos de entender y encarar la tarea de la investigación: el modo verificativo y el de generación de conceptos. Estos dos “modos” tienen importantes diferencias, sobre todo en la forma de concebir la relación entre la empiria y la teoría, punto que se asienta a su vez en diferencias no menos importantes en el modo de concebir la relación entre lo que llamamos “realidad” y las posibilidades cognitivas humanas. Para el primer “modo” de hacer investigación la realidad es una realidad “objetiva” y externa al sujeto que conoce, pero este sujeto puede asirla de modo más o menos directo con una batería correcta de técnicas. Para el segundo “modo” de hacer investigación, la realidad no es totalmente externa al sujeto, y éste sólo puede construir representaciones o modelos provisorios sobre ella, en un ejercicio hermenéutico interpretativo permanente en el que la teoría y la empiria son mutuamente determinantes.

Desde la propuesta del equipo docente que integro, a pesar de reconocer las diferentes filiaciones epistemológicas de los dos modos expuestos, se intenta permanentemente superar la dicotomía y no hablar de un “versus”, sino de complementareidad de los enfoques de acuerdo a la naturaleza de los problemas de investigación que se aborden. Sin embargo, la superación de la dicotomía estuvo hasta el momento solo parcialmente lograda. Y esto porque sólo muy recientemente se ha incorporado al campo en estudio la perspectiva descolonizadora, sin haberse alcanzado aún a revisar satisfactoriamente desde allí la enseñanza de la metodología de la investigación en el contexto de las carreras humanísticas universitarias de grado.

El punto de partida para tal revisión es el cuestionamiento de la noción del conocimiento científico como único tipo de conocimiento del cual la universidad debiera ocuparse. Considerando el concepto de *Multiversidad* de Grasfoguel, la única manera de convertir a las universidades en centros de interculturalidad, sería comprender las limitaciones del

conocimiento científico entendido como la principal e incluso la única forma de asumir la experiencia humana de ser y estar en el mundo.

Para ello, más allá de la superación de las dicotomías ya enunciadas en los modos de hacer investigación científica, la metodología de la investigación como disciplina debiera interrogarse acerca de si la investigación misma, entendida como forma de producir nuevo conocimiento, debiera abocarse *sólo* al conocimiento científico.

El planteo equivale a una revolución copernicana. La Universidad y el sistema educativo en todos sus niveles son instituciones asociadas al surgimiento de los estados nacionales y a la instalación de la ciencia como saber supremo en la escala del conocimiento humano.

El sistema educativo tiene en teoría como función transmitir los saberes socialmente válidos. Sin embargo, la selección de esos saberes tuvo históricamente como pilar central a la ciencia desde la creencia dogmática en su carácter objetivo y neutral, supuestamente separado de las luchas de poder. En esta proclamada neutralidad se asentó justamente la sistemática exclusión del ámbito educativo de los saberes alternativos subalternos. En nombre del acceso de todos a las formas “superiores y objetivas” del saber que representaba la ciencia desde este modelo, aquellos saberes no tuvieron ni siquiera derecho a réplica.

¿Qué se entiende por investigación científica? Las determinaciones epistemológicas sobre la metodología de la investigación

La definición de aquello que se llama conocimiento científico y sus características, es la tarea primordial de la Epistemología: esta disciplina apunta a lograr una “metalectura” de las teorías y paradigmas de la ciencia, captando su especificidad frente a otras formas de conocimiento. Un problema no menos importante para este campo de estudio, es la comparación de las formas de producir conocimiento en el seno de diferentes disciplinas científicas.

En relación al último punto señalado, en el caso de las ciencias sociales, hubo un debate que ocupó el centro de la discusión epistemológica en los años '50 y '60, resultando difícil incluso en la actualidad catalogarlo como superado. La controversia surgía en torno a la necesidad, conveniencia y posibilidad de que las ciencias sociales encarnaran un modelo de científicidad análogo al de las ciencias naturales. En otros términos, se trataba de dilucidar si existía un único método válido para hacer ciencia o bien la metodología debía ajustarse a las especificidades de los diferentes campos de estudio.

Giddens y Turner señalan que luego de la Segunda Guerra Mundial, se produjo entre los científicos sociales, una tendencia a la adopción de puntos de vista influidos por el empirismo lógico- filosófico (Giddens y Turner, 1990: 10). Para los partidarios de esta tendencia, era central la “verificabilidad” de los conceptos y proposiciones para definirlos como científicos. Además concebían a la ciencia como “unificada”, es decir, “...no había diferencias lógicas fundamentales entre las ciencias naturales y las ciencias sociales”. En este contexto, entonces, las cuestiones relativas a la interpretación se vieron obturadas en dos aspectos: la ciencia natural no era considerada como interpretativa, sino como orientada a la producción de leyes universales y, por otro lado, la producción de conceptos o teoría se entendía directamente vinculada a la observación empírica. Desde este último punto de vista, incluso las ciencias sociales eran no interpretativas. Según Giddens y Turner, la noción de *Verstehen* - comprensión del significado- recibió escasa atención (1990: 10).

A partir de grandes cambios sociopolíticos, y en concordancia con profundas transformaciones en el seno de la Epistemología, se ha transformado también radicalmente la

filosofía de la ciencia natural, declinando el dominio del empirismo lógico y emergiendo paulatinamente una “*nueva filosofía de la ciencia*”:

(...) en ella se rechaza la idea de que puede haber observaciones teóricamente neutrales; ya no se canonizan como ideal supremo de la investigación científica los sistemas de leyes conectadas de forma deductiva: pero lo más importante es que la ciencia se considera una empresa interpretativa, de modo que los problemas de significado, comunicación y traducción adquieren una relevancia inmediata para las teorías científicas. Estos desarrollos de la ciencia natural han influido inevitablemente en el pensamiento de la ciencia social, al tiempo que han acentuado el creciente desencanto respecto de las teorías dominantes en la ‘corriente principal’ de la ciencia social. (Giddens y Turner, 1990: 11)

Según F. Schuster, hoy en día se está en mejores condiciones para reformular estas cuestiones, dado que “no solamente es posible hoy plantearse la diversidad de métodos entre la ciencia social y la ciencia natural, sino que en realidad hoy se podría pensar que, incluso al interior de cada ciencia social, hay diversidades en la tarea de investigación...” (1995: 13).

Este reconocimiento de la existencia de múltiples metodologías válidas en el campo de la ciencia, ha sido primordial para que las ciencias sociales fueran construyendo progresivamente modelos de aproximación a la realidad específicos para su objeto de estudio. Al quitarse del centro la preocupación por alcanzar cánones equiparables a los de las ciencias exactas o naturales, fueron abriéndose márgenes de libertad para crear nuevas formas de aproximación a lo social.

Una de las nociones más fecundas en la generación de marcos epistemológicos y metodológicos específicos de lo social, es la de *comprensión*. Este concepto (o, mejor dicho, su recuperación) proviene de posiciones de tipo humanista, a diferencia de la idea de *explicación*, que constituía la esencia de los planteamientos naturalistas. Siempre siguiendo a Schuster, se puede ubicar el origen de la noción de comprensión aplicada a las ciencias sociales, en la corriente antipositivista de fines del siglo XIX, siendo Wilhelm Dilthey su principal precursor. Implicaba nada menos que “una nueva manera de entender las ciencias de la cultura, las ciencias sociales. Esta manera es no buscar necesariamente leyes (...) universales explicativas que no tuvieran que ver con las dimensiones subjetivas, con las interpretaciones, deseos, creencias de los sujetos que producían la cultura...En Dilthey comprender, básicamente, es comprender a otros sujetos” (Schuster, 1995: 18-19).

Pero la idea de comprensión tendría desde entonces una marcada evolución. Con el aporte de representantes de la talla de Max Weber, se abandona en parte la dificultad que provenía de la subjetividad de la comprensión tal y como la definía Dilthey. Los “tipos ideales” weberianos representan su preocupación por la neutralidad valorativa, al constituir herramientas de comparación puramente racionales (abstractas) con las cuales contrastar la realidad. Se trata de *modelos* que permiten reconocer e *interpretar* las desviaciones respecto del ideal construido. “Básicamente aquí cuando Weber habla de comprensión, está hablando de la capacidad del investigador de reconstruir los motivos que un individuo tuvo para actuar” (Schuster, 1995: 23). Para él “la acción es la conducta subjetivamente significativa”. Claro que, fiel a su preocupación por la rigurosidad y la neutralidad valorativa, Weber dirá que el conocimiento producido de esta manera, rico en profundidad, deberá cotejarse a través de metodologías explicativas.

Con Alfred Schutz, la idea de comprensión se re-sitúa más allá de las variables individuales. El mundo social es un mundo interpretado. La realidad es una realidad interpretada. La capacidad de decisión de los agentes, mediada por su interpretación de lo social, puede cambiar la realidad dentro de ciertos límites. El mundo social es la totalidad de las perspectivas interpretativas (1995: 28-31).

Posteriormente, el “comprehensivismo lingüístico de Winch, completará el abandono progresivo de los modelos psicologistas, al asociar la idea de comprensión con la comprensión de reglas contenidas en dimensiones del lenguaje. Finalmente, el desarrollo de la hermenéutica, en el que se destaca la figura de Gadamer, aporta la idea de *interpretación* como *acuerdo*: la necesidad de entender a otro (un texto, una cultura), hace que el sujeto cambie, que cambien sus *prejuicios* que, siendo dinámicos, son la base del conocimiento. (Schuster, 1995: 35-37)

A partir de Gadamer, el ideal de la comprensión, el “ponerse en el lugar del otro”, se percibe como inaccesible. La idea de comprensión pasa a ser sinónimo de la de interpretación, debido a que no se puede ignorar la influencia de las variables ligadas a la subjetividad del sujeto que conoce. Comprender, interpretar, es establecer un acuerdo entre la objetividad del texto y la subjetividad del sujeto. No hay otra comprensión posible (Schuster, 1995: 38-39).

También en el campo de las ciencias naturales se produjeron hitos que las acercaron a la comprensión como distintivo epistemológico. Con el advenimiento de la Mecánica Cuántica, se avanza hacia la idea de que la influencia del observador es clave para el conocimiento de “lo real”. El ejemplo de los paradigmas opuestos en la Física (el clásico y el cuántico), muestra claramente el valor de la interpretación en todas las disciplinas del conocimiento científico.²

Cabría preguntarse, incluso, si esto no relativiza la afirmación de Giddens y Turner acerca de la especificidad de la noción de “*agencia*” en las ciencias sociales. A partir de ese concepto, Giddens cuestiona el estructuralismo y post-estructuralismo por su incapacidad para comprender las transformaciones en las estructuras causadas por la intervención de los agentes.

Parece además evidente que incluso el/los objeto/s de las ciencias naturales son comprendidos progresivamente en su interdependencia respecto del sujeto de conocimiento con sus marcos interpretativos y su accionar creador y recreador. Se plantea así una interesante analogía. Si en otro período histórico las ciencias sociales se interrogaban sobre sus puntos de similitud con las ciencias naturales, ¿podría plantearse en la actualidad un debate dirigido a dilucidar si el papel de la interpretación en ciencias naturales las aproxima epistemológicamente a las ciencias sociales, a pesar de las múltiples especificidades de sus objetos de estudio?

Independientemente de la respuesta que se dé a la pregunta anterior, la imposibilidad de obtener un conocimiento “especular” de la realidad, es reconocida en este momento por la mayor parte de la comunidad científica. Y con ello, nos acercamos a la idea de “modelo”: sólo podemos obtener representaciones aproximadas y simplificadas de la realidad que pretendemos conocer.

¿Qué significa asumir plenamente las limitaciones del conocimiento científico?. Por un lado, implica admitir las falencias de nuestros propios instrumentos de conocimiento como criaturas humanas. Implica aceptar que nuestros sentidos y nuestro cerebro no pueden aprehender la realidad tal cual es, sino que construyen imágenes siempre mediadas de lo que reciben como información. Lo que vemos nunca es neutral y privilegiamos unos objetos sobre otros de acuerdo a nuestras experiencias previas e intereses. Lo que oímos siempre es interpretado desde ciertas hipótesis que le otorgan sentido. Y esto es así a pesar de los muchos

² Una explicación sencilla de los distintos paradigmas de la Física y algunas de sus consecuencias epistemológicas, se encuentra en Reeves (1992: 46-49).

controles y recaudos que establezcamos a través de la construcción de rigurosos métodos científicos.

La complejidad de lo real impone la necesidad de establecer recortes arbitrarios para que su abordaje, cognitivamente hablando, se haga materialmente posible.

Las disciplinas científicas, a fin de hacer posible el abordaje de lo real, deben fijar arbitrariamente los límites del objeto que se convertirá en su objeto de estudio. Los límites demarcados no pueden atribuirse a predeterminaciones empíricas, sino que se trata de acuerdos establecidos para configurar un plano de trabajo accesible. Esta restricción es la que permite precisamente construir *modelos* comprensibles de representación. De lo contrario, la *complejidad* (lógica y empírica) de lo real, se presenta con una continuidad que impide toda comprensión. Pero además, la definición de un sistema para su estudio, se relaciona, desde el principio, con los intereses específicos de un individuo o grupo particular, en un momento dado. No se trabaja indistintamente con un sistema para efectuar descripciones desinteresadas de una parte cualquiera de la realidad, sino que el objeto de estudio se determina en íntima relación con los objetivos concretos que se persigan y las necesidades de explicación preexistentes.

El modelo en ciencia, es por lo tanto una forma de representación construida con las mediaciones y limitaciones propias de la actividad cognitiva humana, sobre un recorte de la realidad arbitrariamente fijado. Deriva de ello el hecho de que la validez de los modelos así generados, se limita al marco del paradigma de origen.

A partir de los elementos enunciados anteriormente, podemos decir que, de acuerdo al tipo de fundamentación epistemológica, existen dos alternativas generales de procedimiento, aplicables a las Ciencias de la Educación:

- Una alternativa “*explicacionista*”, que supone un sujeto con posibilidad de situarse con exterioridad al objeto de estudio. La realidad está fuera del sujeto y tiene una estructura determinada esperando “ser develada”.
- Una alternativa “*comprensivista*”, que supone que el investigador, en ciencias humanas, tiene siempre interioridad respecto del objeto de estudio. En esta segunda alternativa, aunque se pretenda explicar, no se busca la formulación de “leyes”, dado que éstas externalizan. Se propicia la explicación a través de la interpretación.

Pero, aún asumiendo el papel de la comprensión en la producción del conocimiento científico, a partir de los aportes de las teorías poscoloniales y de las epistemologías del Sur he podido reflexionar acerca de la insuficiencia del debate hasta aquí planteado. Aún desde la hermenéutica crítica, se construye el relato único en la medida en que los modos de producir conocimiento siguen respondiendo a las formas de conocer gestados y desarrollados desde el Norte Global.

La ciencia trabaja con modelos provisorios y falibles, con recortes arbitrarios de los objetos de estudio disciplinares, con relatividad de marcos de referencia y su correlato en la comprensión y con serias restricciones para producir leyes universales. Pero al prescindir de los debates en torno al *locus de la enunciación* y a las *múltiples formas de ser y estar en el mundo*; sigue promoviendo el predominio de las formas de conocimiento del Norte global, asentadas en falsas legitimidades de supuesta objetividad y superioridad.

Creo que la conciencia de estos límites de naturaleza política – disputa por el poder sobre el relato –, debería conmover nuestros modos de producir conocimiento desde sus mismas bases.

La enseñanza de la Metodología de la Investigación en la Universidad Nacional de Luján: aspectos curriculares y didácticos

El plan de estudios de la Licenciatura y del Profesorado en Ciencias de la Educación comenzó a aplicarse a partir de la reapertura de la UNLu, que fue clausurada en 1979 y durante cuatro años por el último gobierno militar. Ese plan prevé el dictado de Metodología de la investigación y elementos de estadística educativa en el tercer cuatrimestre (en adelante Método I) y de Metodología II en el penúltimo cuatrimestre, el noveno.

La asignatura denominada habitualmente como Metodología I se encuentra en los inicios de la carrera de grado y es la primera que tiene como contenido central la investigación y, por esta misma razón, los estudiantes llegan a cursarla con algunos contenidos disciplinares muy generales y con escaso ejercicio de problematización en el campo de la educación.

La enseñanza de la Metodología de la Investigación en Ciencias Sociales y, específicamente, en las Carreras de Licenciatura y Profesorado en Ciencias de la Educación, plantean permanentes desafíos de orden epistemológico y didáctico que obligan a una constante revisión de las estrategias de enseñanza.

Lo central es la producción de aprendizajes que resulten potencialmente significativos para los estudiantes.

La metodología es tradicionalmente comprendida como una disciplina instrumental que provee herramientas para producir conocimiento o para evaluar si el conocimiento disponible es válido y confiable. Entendida de ese modo – nuestra Universidad no ha escapado a ese modo de verla –, su aplicación está subordinada a opciones filosóficas, epistemológicas y disciplinares. El eje de esta disciplina, en tanto instrumental, es lograr una vinculación inteligible entre lo axiológico, lo ontológico, lo mental y lo lingüístico a la hora de encarar un proyecto de investigación.

Investigar es un quehacer y un quehacer sólo se aprende haciendo. Pero las asignaturas metodológicas deben aproximarse a lo que implica ese quehacer, aunque los estudiantes no “hagan” investigación propiamente dicha en el marco de ellas. Y con esto se refuerza el carácter de herramienta que se debe aprender a manejar para cuando se necesite emplearla “realmente”. Una herramienta que, vista de este modo, puede aprenderse como repertorio generalizable a cualquier contexto o momento.

La mayoría de los estudiantes van a trabajar en la profesión y unos pocos optarán por la profesión de investigador. Los aprendizajes en metodología les serán útiles principalmente para esta última opción. La primera cuestión a plantear es la finalidad que se asigna a la formación en investigación de estos estudiantes, que deberán insertarse en un campo laboral particularmente complejo, sea cual fuere el ámbito de acción educativa en el que se desempeñen en el futuro (formal o informal; docencia en distintos niveles del sistema educativo; tareas específicas de investigación; gestión de la educación; etc.). En este sentido, la investigación es un pilar fundamental en la formación del futuro profesional de la educación, dado que constituye la herramienta que le permitirá realizar diagnósticos adecuados de las situaciones problemáticas sobre las que resultare necesario intervenir para lograr un cambio considerado necesario para resolver situaciones insatisfactorias discriminando, particularmente, aquellas en las que esa intervención deba viabilizarse por medio de la producción de conocimiento. De acuerdo a los programas de la asignatura que se han venido manejando: “en cualquiera de esas opciones, los estudiantes tienen que estar capacitados para evaluar, metodológicamente, si el conocimiento considerado científico ha sido producido de manera válida y confiable”. Y de nuevo apuntamos a que la validez de un

conocimiento puede prefijarse de acuerdo a una determinada concepción instrumental, prescindiendo del significado o el sentido que pueda tener, de acuerdo a su génesis socio-histórico- cultural, para actores particulares.

Algunas líneas posibles para la revisión de la enseñanza de la metodología desde los aportes del poscolonialismo y las epistemologías del Sur

La revisión de la enseñanza de la investigación en la universidad está sin duda ligada a la revisión del papel de ésta como institución.

Boaventura de Sousa Santos sostiene que no hay justicia social sin justicia cognitiva y que la Universidad, que por mucho tiempo no tuvo que preocuparse por su supervivencia como institución, hoy en día es interpelada a reconocer a esos otros saberes que los pueblos organizados producen en su devenir histórico y sin los cuales la significatividad social de la misma Universidad se desdibuja. Se trata de un compromiso ético- ideológico, pero también de establecer alianzas estratégicas vitales. Se trata además, no sólo de incorporar los otros saberes como *objetos de estudio*, sino como saberes válidos al mismo nivel que el conocimiento científico. Y eso so pena de caer en la pérdida de sentido.

Desde aquí, Boaventura plantea una “relación fantasmal entre teoría y práctica”, por la discrepancia entre lo que está previsto en las teorías y los cursos de acción de los movimientos sociales más transformadores en el Continente (Latinoamérica):

La ceguera de la teoría acaba en la invisibilidad de la práctica y, por ello, en su sub- teorización, mientras que la ceguera de la práctica acaba en la irrelevancia de la teoría. (...) Este desencuentro mutuo produce, en el terreno de la práctica, una oscilación extrema entre la espontaneidad revolucionaria o pseudo-revolucionaria y u posibilismo autocensurado e inocuo; y, en el terreno de la teoría, una oscilación igualmente extrema entre un celo reconstructivo post factum y una arrogante indiferencia por lo que no está incluido en semejante reconstrucción”. (...) “Es una distancia más bien epistemológica o hasta ontológica. Los movimientos del continente latinoamericano, más allá de los contextos, construyen sus luchas con base en los conocimientos ancestrales, populares, espirituales que siempre fueron ajenos al cientificismo propio de la teoría crítica eurocéntrica. Por otro lado, sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida son muy distintas del presentismo y del individualismo occidentales. Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados así como los animales y la madre tierra. Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de **traducción intercultural** para poder ser entendidas y valoradas. (Santos, 2010: 21-22)

Como vimos antes, la ciencia – y con ella la metodología de la investigación científica tradicional- se autolegitima sobre una supuesta objetividad técnico- instrumental, dejando fuera de su órbita por definición a todo aquello que no sea producido endogámicamente en su seno.

Si bien al comparar a la ciencia con otros tipos de actividades dirigidas al conocimiento, surgen diferencias de forma más que de esencia; la comunidad científica se autolegitima haciendo aparecer como verdad objetiva, universal y definitiva aquello que no es más que mero consenso interno. En este esquema, los conocimientos producidos desde otras cosmovisiones quedan excluidos por definición.

Sin embargo, y volviendo a los conceptos de Boaventura de Sousa Santos, es imprescindible hacer lugar a otras formas de comprensión del mundo para superar la fragmentación y dar lugar a las voces que han sido tradicionalmente excluidas y negadas como agentes de producción de conocimiento. De ese modo procuraremos la justicia cognitiva básica para la justicia social. Y, para eso, es necesario revolucionar los modos de comprender el conocimiento incorporando saberes ontológicamente distantes de la tradición

eurocéntrica y produciendo nuevas nociones de “verdad” que sean consecuentes con lo emergente.

La pérdida de sustantivos críticos, combinada con la relación fantasmal entre la teoría crítica eurocéntrica y las luchas transformadoras en la región, no sólo recomiendan tomar alguna distancia en relación al pensamiento crítico pensado anteriormente dentro y fuera del Continente; mucho más que eso, exigen pensar lo impensado, o sea, asumir la sorpresa como acto constitutivo de la labor teórica. Y como las teorías de vanguardia son las que, por definición, no se dejan sorprender, en el actual contexto de transformación social y política no necesitamos de teorías de vanguardia sino de teorías de retaguardia. Son trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones, alianzas con otros movimientos. Es más un trabajo de artesanía y menos de arquitectura. Más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente. Aproximaciones a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros. (Santos, 2010: 23)

Reafirmando lo anterior: en el estado actual, sin sustantivos que resulten definatorios de sentidos, sin generalizaciones universales, sin posibilidad de evadir las contradicciones por resultar éstas constitutivas, emerge la necesidad de pensar en multiversidad y no en universidad.

Entonces, ¿qué universidad? ¿qué investigación? ¿qué metodología de la investigación? ¿qué enseñanza de la metodología necesitamos?

En primer lugar, hay una idea que resulta de gran trascendencia para la concepción de la metodología de la investigación: es la de la pérdida de los sustantivos específicos de lo que llamamos teoría “crítica”. Al decir de Boaventura de Sousa Santos, situarse en la perspectiva crítica implica, en la actualidad, el desarrollo de capacidades de “adjetivación”, más que de sustantivación. Implica más bien capacidad de análisis y vigilancia ideológica, que adscripciones teóricas predefinidas. Implica más percepción crítica de los cambios que tomas de postura anticipadas.

Hubo un tiempo en que la teoría crítica era “propietaria” de un conjunto vasto de sustantivos que marcaban su diferencia en relación a las teorías convencionales o burguesas (...) Hoy, aparentemente, casi todos los sustantivos desaparecieron. En los últimos treinta años la tradición crítica eurocéntrica pasó a caracterizarse y distinguirse por vía de los adjetivos con que califica los sustantivos propios de las teorías convencionales. Así, por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica hace referencia a desarrollo alternativo, democrático o sostenible... Hay que analizar con cuidado este cambio. (...) Los sustantivos **aún** establecen el horizonte intelectual y político que define no solamente lo que es decible, creíble, legítimo o realista sino también, y por implicación, lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista. O sea, al refugiarse en los adjetivos, la teoría acredita en el uso creativo de la franquicia de sustantivos, pero al mismo tiempo acepta limitar sus debates y propuestas a lo que es posible dentro de un horizonte de posibilidades que originalmente no es el suyo. La teoría crítica asume así un carácter derivado que le permite entrar en un debate pero no le permite discutir los términos del debate... Estos límites son ahora más visibles en el continente latinoamericano en un momento en que las luchas sociales están orientadas a resemantizar viejos conceptos y, al mismo tiempo, a introducir nuevos conceptos que no tienen precedentes en la historia en la teoría crítica eurocéntrica, tanto más que no se expresan en ninguna de las lenguas coloniales en las que fue construida. Si la distancia en relación con esta última no ocurre con éxito, el riesgo radica en no aplicar ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias. (Santos, 2010: 19-20)

Sólo teniendo en mente estos postulados, está claro que debemos hacer cambios radicales en aquello que concebimos como investigación y en los modos de enseñarlo a nuestros alumnos universitarios. En este sentido, por ejemplo, más que enseñar a “construir el estado del arte” de una investigación a partir de los cuerpos teóricos producidos por las disciplinas científicas exclusivamente; debiéramos preocuparnos por enseñar a pensar sobre las problemáticas epistemológicas derivadas de la interrelación entre conocimientos provenientes

de diferentes cosmovisiones: las de la ciencia y las de los movimientos sociales, los pueblos originarios, los grupos minoritarios, etc. Más que hablar de la validez exclusivamente desde la triangulación tradicional, debiéramos enseñar a nuestros alumnos a justificar la validez sólo desde la significatividad social que excede lo instrumental.

Edward Said, nos llama a reflexionar sobre cómo la separación tajante entre conocimiento “puro” y conocimiento “político” es un mecanismo que sirve para perpetuar la supuesta “erudición objetiva” y ocultar que todo conocimiento es por naturaleza político. Con ello, deviene la necesidad de enseñar a nuestros estudiantes que la producción de conocimiento no debe renunciar a la pronunciación política desde el inicio mismo. Siguiendo siempre a Said, existe una geopolítica del conocimiento que no puede ignorarse a la hora de investigar, pues no sólo inhibe ciertas líneas de reflexión, sino que determina qué conocimientos se producen.

Walter Mignolo nos provee de algunas líneas de acción posible al respecto al sostener que el discurso postcolonial es al mismo tiempo resistencia a la occidentalización por un lado, y producción de estilos de pensamiento alternativos por el otro.

Desde su propuesta, hay una ineludible necesidad de *producción constante de lugares diferenciales de enunciación*. Nuevamente, formar en esta línea a los estudiantes al enseñarles Metodología, implica forjar conciencia respecto de que es necesaria una construcción conjunta con los sectores sociales involucrados en los procesos investigados. Construcción del propio objeto a investigar y de los modos en que se investigará, que ya no pueden ser privativos de la universidad, porque la universidad ha constituido hasta ahora una institución al servicio de las visiones eurocéntricas.

Mignolo también retoma para el análisis otros conceptos que no es posible desarrollar aquí, pero altamente fecundos, como los de “fagocitación”, “transculturación” y “entre-discurso”.

También resulta de gran interés para la problemática considerada la perspectiva que aporta Robert Young. Citándolo textualmente:

La conquista de la tierra, que significa en gran parte robársela a los que tienen un color diferente o las narices un poco más aplastadas que nosotros, no es algo agradable cuando se mira de cerca. Lo que redime es la idea únicamente (...) y una creencia desinteresada en la idea, algo que se puede erigir y reverenciar, y a lo que le puedes ofrecer un sacrificio.

La asociación directa y descarnada entre apropiación de la tierra e ideas legitimadoras de esa apropiación, no es por cierto un producto típico de la ciencia que conocemos. Por lo menos, no lo es la asociación sustantiva que plantea el autor en esta cita. Es más, en nombre de la objetividad, un postulado de esta naturaleza sería francamente rechazado por “carecer de validez científica”. Y con ello, se perpetra la trampa de la que habla Young, autolegitimadora, en nombre de la cual se perpetúa a su vez el etnocidio – epistemicidio. El desafío es nada menos que instalar la idea del conocimiento político por esencia, político en su contenido y no sólo en su uso. Y este cambio requiere a su vez cambios revolucionarios en la institución universitaria y en las concepciones sobre la investigación.

Decía en la primera parte de este ensayo, que el equipo en el que trabajo en Metodología de la Investigación ha tratado de superar las dicotomías ligadas a la oposición entre el paradigma explicacionista y el comprensivista. Pero a partir de lo reflexionado en el curso, se comprende que la dicotomía a superar es la oposición entre conocimiento eurocéntrico-occidental vs. voces subalternizadas, que la opción por la comprensión y lo cualitativo no resuelve en absoluto. Para ello, siguiendo a Young, es necesario desconstruir la aparente neutralidad del conocimiento científico, y ya no sólo por la relatividad o parcialidad inherente

a la comprensión, sino por la situacionalidad geopolítica e ideológica que es imprescindible develar en cada caso.

Si bien es imposible renunciar al enorme acervo de conocimientos producidos por occidente, la tarea que se impone es la interrelación de saberes en contextos y para problemas específicos.

Siguiendo a Santos, Meneses y Nunes (2004) es necesario tener en cuenta que para lograr la supremacía del conocimiento científico sobre otras formas que privilegiaban la felicidad, la continuidad de cultura y naturaleza, la convergencia de géneros, etc.; hubo que transformar la validez del conocimiento en la cientificidad del conocimiento y definir el exclusivismo epistemológico desde el cual producir conocimiento.

Se trata, nada menos, que de instalar en las universidades una ecología de saberes que permita el diálogo de la ciencia con otros saberes, superando tanto la dominación como el relativismo fragmentario, para evitar que continúe el desperdicio y destrucción de la mayor parte de la experiencia cognitiva humana. Esa pérdida de diversidad resulta en reducción de los horizontes posibles de desarrollo. Se trata también, volviendo a las ideas de Mignolo, de desbaratar algunos supuestos básicos del conocimiento académico: la representación del mundo como objetivamente cognoscible y con ello, la aparición del experto y del conocimiento como mercancía.

A esto debiéramos oponer, desde la producción de conocimiento en las universidades y al decir de Cunin (2002), formas de gestión de la alteridad que favorezcan la preferencia por los espacios intermedios, más que por las unidades monolíticas, que antepongan los “instersticios sin nombre” a la rigidez de las categorías. Desde lo metodológico, eso implicaría un replanteo radical. Instalar progresivamente una “epistemología fronteriza”, que, basada en la idea de “cimarronaje identitario” de Cunin, ponga la confiabilidad y la validez – topicos científicos tradicionales de la metodología – en interdependencia explícita y legitimada con la ideología

Indudablemente, y en correspondencia con las ideas presentadas, debemos reconocer que cambios tan trascendentes difícilmente provengan inicialmente de las universidades tal como las conocemos: con la multiculturalidad como rasgo de nuestras sociedades, asociada a la voluntad de cambio propia de la vitalidad cognitiva del Sur Global, que va volviendo insustentables los modelos hegemónicos de conocimiento (Meneses, 2008); han ido apareciendo formatos de multiversidad. Actualmente en Argentina existen ya varias iniciativas de este tipo (Universidad de la Puna, proyecto legislativo de la Universidad intercultural Indígena, presentado en los últimos días en el Congreso de la Nación). Se trata de verdaderas cuñas en los cánones de legitimación del saber, pues sólo con la implicancia de los sectores subalternos pueden entrar en la escena auténticamente los saberes subalternizados.

Mientras tanto, desde las universidades públicas tradicionales, tenemos por delante la ardua tarea de acercar la enseñanza de la investigación a las propuestas y producciones de estos movimientos, como búsqueda de la legitimidad emancipatoria. Este ensayo ha pretendido simplemente ser un punteo de algunas cuestiones iniciales desde la perspectiva de los estudios poscoloniales.

Bibliografía

Cunin, Elisabeth (2002), “Asimilación, multiculturalismo y mestizaje: formas y transformaciones de la relación con el otro en Cartagena”, in Mosquera, C.; Pardo, Mauricio; Hoffman, O. (orgs.). *Afrodescendientes en las Americas*. Bogotá: Ilsa, 279-294.

Giddens, Anthony; Turner, Joseph (1990), “*La teoría social hoy*”. Alianza Editorial. Madrid.

Meneses, Maria Paula (2008), “Mundos locais, mundos globais: a diferença da história”, in Cabecinha, Rosa; Cunha, Luís (orgs.), *Comunicação Intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios*. Porto: Campo das Letras, 75-93.

Reeves, Hubert (1992). “*Malicorne. Reflexiones de un observador de la naturaleza*”. Barcelona: Emecé.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula; Nunes; João Arriscado (2004), “Para ampliar o cânone da ciência: A diversidade epistemológica do mundo”, in Boaventura de Sousa Santos (Org.), *Semear outras soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 23-81.

Santos, Boaventura de Sousa (2010) “*Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*”. Antropofagia: Buenos Aires.

Schuster, Federico (1995), *Exposición. “Hermenéutica y Ciencias Sociales”*, in A.A.V.V., *El oficio de Investigador*. Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras UB. Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones.

Capítulo 5

Ciencia, conocimiento y movilización social en el sureste mexicano

Ixxic Bastian Duarte³

Resumen: El presente texto reflexiona sobre los usos hegemónicos y contrahegemónicos de la ciencia; y analiza la relación entre los procesos organizativos llamados “de base” y la construcción del conocimiento. Para esto retoma la experiencia de una organización de campesinos y pescadores afectados por la contaminación petrolera, en el sureste mexicano. Los integrantes de esta organización se han formado como *investigadores comunitarios* y se han capacitado en el uso de métodos *caseros* de medición de los niveles de contaminación del aire.

Palabras clave: conocimiento, movilización social y petróleo.

Resumo: O presente artigo reflete sobre os usos hegemônicos e contra hegemônicos da ciência e analisa a relação entre os processos organizativos chamados “de base” e a construção do conhecimento. Por isso, narra a experiência de uma organização de camponeses e pescadores afetados pela contaminação petrolera, no sudeste mexicano. Os integrantes desta organização formaram-se como *pesquisadores comunitários* e se capacitaram no uso de métodos caseiros para medir os níveis de contaminação do ar.

Palavras-chave: conhecimento, mobilização social e petróleo.

Introducción

En las movilizaciones ambientales contemporáneas, fundamentalmente en aquellas relacionadas con problemas de contaminación, los *científicos* y el *conocimiento* han ido adquiriendo una importancia cada vez mayor, en parte debido a que los procesos legales –uno de los ámbitos en los que estas luchas se dirimen– exigen pruebas “fehacientes” de los niveles

³ Ixxic Bastian Duarte es Profesora-investigadora en el área de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), México; es Doctora en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Sus publicaciones más recientes son: el artículo “From the Margins of Latin American Feminism. Indigenous and Lesbian Feminism”, publicado en *Signs. The journal of women in Culture and Society*, vol. 38, otoño 2012; y el libro *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas del Veracruz construyendo política*, UAM, México, 2011.

de daño al medio ambiente y a la salud. En el caso mexicano, además, la carga de la prueba debe ser cubierta por los reclamantes, requisito especialmente difícil para comunidades marginadas urbanas o rurales; y entre las instancias encargadas de legitimar la veracidad de las pruebas suele encontrarse la misma empresa paraestatal acusada de causar el daño, Petróleos Mexicanos (PEMEX), junto con otras instancia gubernamentales.

Las poblaciones afectadas han buscado distintas estrategias para incorporar una perspectiva científica a sus argumentos: desde establecer alianzas con investigadores solidarios con sus causas hasta formarse como investigadores comunitarios capaces de construir algunas de las pruebas requeridas. De esta forma, se ha establecido una relación entre académicos y organizaciones sociales que implica influencias mutuas.

El presente texto se propone analizar el papel del conocimiento y su construcción en la lucha de un grupo de pescadores y campesinos del sureste mexicano que, durante más de tres décadas, han sido afectados por la contaminación petrolera: ¿De qué forma influye y marca la relación entre activistas ambientales e investigadores el quehacer de unos y otros? ¿Cuáles han sido las motivaciones de los actores para conocer? ¿Qué papel tiene la experiencia? ¿Qué papel ha jugado el conocimiento científico en las distintas formas de narrar el caso?

En este contexto, la ciencia, entendida como conocimiento y como práctica social (Franklin, 1995), no aparece como entidad coherente en su interior, ni como el producto de una historia lineal marcada por revoluciones progresistas que sustituyen los viejos paradigmas por nuevos. El caso analizado muestra que en la ciencia hay más que conocimientos verdaderos y falsos, o que vacíos cubiertos por el avance de la tecnología: la forma en la que la ciencia se produce y transita en la sociedad se entretiene con intereses económicos, proyectos políticos y visiones de mundo. El conocimiento es también un espacio de confrontación de grupos diversos y con frecuencia opuestos; no se desarrolla en un único sentido, sino que circula en distintas direcciones y debe confrontarse con realidades nuevas constantemente.

La problemática en torno al petróleo

La historia política y económica reciente de México está vinculada al desarrollo de su sector energético, particularmente a la industria del petróleo. Desde 1938, fecha en que fueron expropiadas las empresas extranjeras, fundamentalmente estadounidenses e inglesas, ha sido Petróleos Mexicanos (PEMEX), un organismo público descentralizado, el responsable de la exploración, explotación y venta de los hidrocarburos, así como de la producción, almacenamiento, distribución y comercialización de petroquímicos y petrolíferos. Hace apenas unos meses, en diciembre del 2013, como parte del paquete de reformas estructurales de corte neoliberal que se impulsan en el país desde fines de la década del 80, fue aprobada por el Congreso de la Unión, una polémica reforma energética que abre el sector a la participación del capital privado, nacional e internacional. Aún no se han formulado las leyes secundarias que volverán operativa dicha modificación constitucional, sin embargo, hace ya varios años que la iniciativa privada participa activamente de las tareas relacionadas con los hidrocarburos.

Pocos datos bastan para mostrar la relevancia política y económica del petróleo para México: es el cuarto productor a nivel mundial, el onceavo en reservas de crudo y la paraestatal encargada de la extracción y del procesamiento, Petróleos Mexicanos (PEMEX), es la 3° compañía en importancia a nivel mundial.⁴ Sin embargo, al igual que en otras regiones petroleras del mundo, los beneficios que los hidrocarburos han traído vienen acompañados de graves y complejos problemas hasta ahora sin solución. Poco más de medio siglo la extracción intensiva ha transformado radicalmente la forma de vida de las comunidades agrícolas y pesqueras del Golfo de México, la región petrolera más importante del país, ocasionando graves daños a la salud de los habitantes y a los ecosistemas. Greenpeace (2009) explica que en la región del Golfo de México ha ocurrido un ecocidio de proporciones dramáticas con un alto impacto en términos de salud pública y degradación de las fuentes de agua y de los suelos. Se han vertido sistemáticamente, durante décadas, desechos tóxicos sin tratamiento alguno en innumerables puntos de la región. Los ríos están fuertemente contaminados con sustancias tóxicas.⁵ Los periódicos locales hablan de la salinización de las tierras de cultivo, de la contaminación del aire y de los cuerpos de agua, así como del incremento de casos de cáncer, afectaciones cardíacas, del sistema nervioso central, y del sistema respiratorio, problemas en la piel, leucemia, y niños que nacen con malformaciones (Rojas, 2006; Trujillo Baez, 2013; Avendaño, 2013). A lo anterior, hay que sumar el daño ocasionado por el acondicionamiento de las áreas donde se ubican las industrias, los campos de petróleo y gas natural, las refinerías, los centros procesadores de gas, los complejos y unidades petroquímicas, las terminales marítimas y la compleja red de ductos y poliductos.

En este contexto, se desarrolla la vida de los campesinos, pescadores y pequeños ganaderos, indígenas y mestizos, ejidatarios, pequeños propietarios, avecindados y comuneros que habitan las zonas petroleras. En el sur de Veracruz, así como en otras regiones petroleras del país que han subordinado sus actividades productivas y el cuidado de los recursos naturales al desarrollo de la industria petrolera, se observa una clara contradicción entre la riqueza ofrecida por la naturaleza y los niveles de pobreza de los habitantes. La población local paga los costos del deterioro ambiental que las políticas económicas explican como “externalidades.” El descontento que este hecho produce, sumado a los efectos que la degradación ambiental ha tenido en la salud y las formas de vida de campesinos y pescadores, ha llevado a que estos se movilicen e impulsen procesos organizativos, como el de la Asociación de Productores Ecologistas Tatexto A. C. (APETAC).

⁴ http://www.pemex.com/Paginas/default.aspx#.Uv_VGOC9k6g

⁵ En 1986, Botello y Páez demostraron la existencia de muy elevados valores de hidrocarburos aromáticos policíclicos (HAP), los HAP son toxinas peligrosas con un efecto cancerígeno documentado. Se ha vinculado al cáncer de estómago y de piel, así como a malformaciones en los fetos y recién nacidos) en puntos del río Coatzacoalcos donde las descargas eran constantes o donde existía una intensa actividad petrolera. Veinte años después, en el 2006, Bozada y Bejarano hablan de la presencia de HAP y de otros elementos altamente cancerígenos como benzo (a) pireno y benzo (ghi) perileno en 19 especies de peces, moluscos y crustáceos del río. El Instituto de Ecología en un estudio realizado en el 2007, también en Coatzacoalcos, constata la presencia de compuestos orgánicos y metales pesados en suelo y sedimento, y asegura que la contaminación por compuestos orgánicos persistentes (COP) y por algunos metales como plomo (Pb), se encontraba en determinadas plantas y animales, en algunas de las cuales se detectaron daños al ADN.

En el sur de Veracruz⁶

A mediados de la década de los años noventa, pescadores y campesinos de Ixhuatlán de Sureste y de la cuenca media del río Coatzacoalcos, en el estado de Veracruz, repararon en la creciente mortandad del ganado y de los peces, en la disminución en la producción agrícola, en la evidente degradación de la calidad del agua y en el incremento de enfermedades. Los pobladores atribuyeron estos hechos a que la planta Agata de Pemex Exploración y Producción vertía sus desechos al Arrollo Grande, colindante con sus tierras. Se dieron a la tarea de observar sistemáticamente e iniciar un registro de estos hechos.

PEMEX comenzó a verter los desechos de esa planta en piscinas clandestinas ubicadas en los ejidos.⁷ Los pobladores localizaron 60 piscinas, observaron la rutina de las pipas y lograron reconstruir sus horarios y trayectos. El 10 de agosto de 1998 reunieron a una comitiva integrada por un representante de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales-Coatzacoalcos (SEMARNAP), uno de la Dirección General de Asuntos Ecológicos del Estado, un miembro de Greenpeace y uno del Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA) y los llevaron a una piscina ubicada en el ejido Felipe Berriozábal donde sería depositada, según los registros realizados, una descarga de desechos. Los integrantes de la comitiva sorprendieron a un camión de plataforma vertiendo lodos tóxicos y lo detuvieron; tomaron muestras de la sustancia y las enviaron al Instituto de Ciencias del Mar y Limnología de la UNAM para su análisis. Los resultados revelaron una elevada concentración de hidrocarburos.⁸

El 26 de octubre de 1998, con la asesoría del CEMDA y Greenpeace, los ejidatarios presentaron una denuncia penal ante un Juez Federal, por el derrame premeditado de desechos tóxicos a cielo abierto en tierras ejidales. En el 2001, tres funcionarios de PEMEX fueron encontrados culpables de delitos ambientales.⁹ Esta fue la primera denuncia, ante un juez federal, desde la inclusión de los derechos ambientales a la LEGGPA que involucraba la presencia de desechos peligrosos. Según documenta Greenpeace y según explican integrantes de APETAC, fue también la primera vez que se ejerció una acción penal y que se dictaron órdenes de aprensión contra funcionarios de la paraestatal por delitos ambientales.¹⁰

⁶ La información analizada en las siguientes páginas proviene de entrevistas realizadas a campesinos y pescadores en el municipio de Ixhuatlán del Sureste, Veracruz, fundamentalmente durante seis visitas ocurridas entre el 2007 y el 2011, así como de entrevistas realizadas con integrantes de organizaciones no gubernamentales como Fronteras Comunes y el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA).

⁷ Estas piscinas o represas son excavaciones de aproximadamente 80 x 80 metros y entre 6 y 8 de profundidad

⁸ Greenpeace México, en un texto titulado "Ixhuatlán: Combatir la impunidad ambiental", en Este país, 17 de abril del 2009 cita al científico responsable de los análisis, el Dr. Vázquez Botello: "La muestra contiene muy altos niveles de hidrocarburos totales con una proporción de aromáticos de aproximadamente 40 por ciento y el restante corresponde a la porción de hidrocarburos alifáticos", y añade "...los niveles de plomo son hasta hoy los más altos registrados en sedimentos de la zona costera de México; debido a su toxicidad estos lodos no pueden ser vertidos a ningún ecosistema sin un tratamiento previo que elimine los altos niveles de compuestos aromáticos y plomo".

⁹ La Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA) que data de 1988 introdujo en 1996 la figura de delito ambiental en la legislación mexicana como parte de las reformas legales que acompañaron la negociación del TLC, que incluyeron la creación de Semarnap en 1994.

¹⁰ PEMEX anunció que daría inicio a las labores de restauración de la piscina. Para esto, la paraestatal contrató a URBIS, empresa que se presenta como especializada en atender emergencias ambientales, entre ellas la remediación de aguas y suelos contaminados por hidrocarburos. Los ejidatarios se dieron a la tarea de supervisar la remediación y detectaron que el proceso consistía en extraer los desechos de la piscina y colocarlos en otras partes del ejido. En Febrero de 1999 Greenpeace interpuso una denuncia popular ante la PROFEPA explicando que URBIS, empresa contratada por PEMEX, únicamente

Después de este triunfo legal cada vez más pescadores y campesinos comenzaron a registrar distintos eventos en sus comunidades como la presencia de otros depósitos de desechos o escurrimientos. Se crearon comités en cada ejido para vigilar y registrar, de forma sistemática, lo que ocurría. De este proceso nació la Asociación de Productores Ecológicos Tatexco, A.C. (APETAC). La organización reúne a pescadores y agricultores, campesinos de todos los ejidos de Ixhuatlán del Sureste y de buena parte de la cuenca media del río Coatzacoalcos; muchos de ellos son migrantes económicos, algunos son indígenas provenientes de los estados de Chiapas y Tabasco.

El trabajo de esta asociación ha logrado vincular lo político, lo social y lo ambiental; está dirigido a la denuncia y difusión de la problemática provocada por los derrames, filtraciones y manejo de desechos tóxicos. Poco a poco ha ido incorporando otros temas y estrategias como la medición y denuncia de la contaminación del aire, provocada también por la industria petroquímica o la promoción de proyectos de corte ecológico. Entre el 2006 y el 2011, APETAC impartió talleres en varios municipios acerca de temas como el cambio climático, la contaminación ambiental y el impacto de las industrias en la zona. En estas actividades colaboraron a veces la ONG Fronteras Comunes, otras veces el párroco Zaragoza, municipio vecino, y las Comunidades Eclesiales de Base de Ixhuatlán del Sureste. De igual forma, la organización ha realizado actividades para promover la lombricoposta, el manejo ecológico de plagas, así como algunos proyectos productivos que incidan en la economía de la población local. En julio del 2011 organizó un foro, con la participación de especialistas, para discutir la problemática ambiental de la región.¹¹

APETAC ha establecido vínculos con organizaciones sociales y no gubernamentales, con investigadores de distintas instituciones académicas nacionales e internacionales, y con funcionarios ubicados en puestos estratégicos. Estas relaciones les han permitido contar con aval científico, asesoría jurídica y cierta difusión, así como ir construyendo redes de solidaridad. Un ejemplo es la capacitación para tomar muestras de aire con un método casero, el *cubeteo*,¹² ofrecido por la ONG internacional Global Community Monitor.¹³ Las muestras son enviadas, respetando exigentes protocolos, a un laboratorio certificado para su análisis.

estaba mezclando los desechos superficiales con tierra no contaminada y colocándolo nuevamente en el mismo lugar. Esta denuncia no obtuvo respuesta.

Ver <http://estepais.com/inicio/historicos/107/12_medio%20ambiente_ixhuatlan_greenpeace.pdf> [consulta: 3 de octubre de 2012]

¹¹ APETAC y la Diócesis de Coatzacoalcos convocaron al foro “El impacto del petróleo en nuestras vidas” que tuvo lugar el 18 de marzo del 2011, y planean realizar en el 2013 otro foro titulado “Los corporativos y su incidencia en el sur de Veracruz”

¹² El *cubeteo* es una técnica que consiste en tomar muestras de aire en cubos de 20 litros mediante dispositivos y filtros, con el fin de enviarlos luego a un laboratorio, para su análisis. Este método permite que los integrantes de la comunidad participen más activamente en la vigilancia ambiental, y al mismo tiempo permite que puedan tomarse muestras de aire sin la presencia de un técnico especializado. En el siguiente vínculo el lector encontrará más datos e imágenes del cubeteo <<http://gcmonitor.org/article.php?id=551>>

¹³ Global Community Monitor es una ONG, con sede en San Francisco, California, fundada en el 2001, con el objetivo principal de capacitar y asesorar a comunidades alrededor del mundo en el uso de herramientas para la medición de los impactos negativos de la contaminación petrolera en la salud y el medio ambiente. Ha trabajado en 40 comunidades y 19 países. En la página web de la organización los lectores interesados podrán encontrar más información: <<http://gcmonitor.org/index.php>>

Con estas pruebas APETAC demostró, en el 2006, la existencia de 23 químicos tóxicos en el aire de Minatitlán, tres de los cuales exceden los niveles permitidos en los Estados Unidos.¹⁴

La organización realiza estas pruebas cada cierto tiempo. Le llama a *cubeteo* porque una parte del equipo necesario para tomar las muestras tiene la forma de una cubeta. El proceso consiste en detectar zonas donde la población presenta con frecuencia determinados síntomas como dolores de cabeza y vómito. La brigada de *cubeteros* toma una muestra con una bolsa que succiona el aire y la envía a los laboratorios donde será analizada.¹⁵ En los años 2010 y 2011 la organización tomó 20 muestras y las envió para su análisis a los laboratorios Columbia Analytical Service – certificados por la Agencia Norteamericana de Protección Ambiental (EPA)¹⁶ –, ubicados en California, Estados Unidos. Estos análisis han sido financiados por la Universidad de York de Toronto, Canadá.¹⁷

Los integrantes de APETAC y otros pobladores de la zona han conminado en varias ocasiones a los representantes gubernamentales, especialmente a la Secretaría de Salud, a que realice estudios que puedan complementar los que otras instituciones han realizado (Olarte Ferral, 2013; Hernández Alpizar, 2012); han exigido que profundicen en la comprobada presencia de mercurio encontrado en seres humanos y en peces; en la presencia de benceno en el aire, así como en la presencia de dioxinas, hexaclorobenceno y policlorobifenilos. Según testimonios de los activistas ambientales, la mencionada secretaría inició hace más de cuatro años un estudio en sangre y en leche materna, sin embargo, los resultados nunca fueron difundidos. Otras demandas¹⁸ por contaminación de tierras y agua han sido llevadas a las instancias legales correspondientes, acompañadas de estudios realizados en laboratorios certificados, sin embargo, los trámites se han detenido sin razón aparente, o cuando han procedido, las pruebas han sido consideradas insuficientes.

Movilización social y conocimiento

Las primeras grandes movilizaciones de afectados por la contaminación petrolera registradas en México ocurrieron en 1976, en la región de la Chontalpa, en el estado de Tabasco, y fueron conocidas como el Pacto Ribereño. En esas fechas, campesinos, pescadores y pequeños propietarios hicieron evidentes los daños ambientales y a la salud ocasionados por la explotación intensificada de hidrocarburos. Como respuesta de la paraestatal los reclamantes recibieron la indicación de realizar una larga lista de complicados trámites: para comenzar, debían iniciar una gestión administrativa que implicaba esperar meses para ser informados de que eran ellos quienes, antes de comenzar cualquier demanda, debían probar que el daño ambiental en efecto existía. Si conseguían la evidencia, ésta era evaluada técnicamente por

¹⁴ Ver el foro electrónico: <<http://zapateando2.wordpress.com/2006/11/23/la-contaminacion-en-veracruz-un-foro/>> [consulta: 5 de septiembre de 2012]

¹⁵ En esta línea de trabajo que podríamos llamar “científico comunitario”, se encuentran también los trabajos conjuntos realizados entre APETAC y el Biólogo Lorenzo Bozada, quién ha analizado la presencia de COPs en distintos puntos del Istmo, y ha probado cómo estos compuestos presentes en el proceso de producción del PVC viajan desde el Golfo hasta las costas de Oaxaca (Bozada Robles y Bejarano González, 2006).

¹⁶ <<http://www.epa.gov/>>

¹⁷ Con apoyo de la geógrafa Ann Zalik, investigadora de la Universidad de York, en Toronto, Canadá, quien ha trabajado con la organización durante más de una década.

¹⁸ Estos ejemplos fueron también documentados por la autora del presente trabajo, en los municipios de Cárdenas y de Sánchez Magallanes, ambos en el estado de Tabasco durante dos visitas que tuvieron lugar una en el 2011 y otra en el 2012.

PEMEX, por lo tanto, muy pocos casos eran considerados válidos. Y cuando así ocurría se iniciaba otro procedimiento para demostrar la propiedad de la tierra. A pesar del laberinto legal y administrativo descrito, fueron tantos los inconformes que la paraestatal no fue capaz de controlar las protestas, aún después de haber recurrido a la represión y a la cooptación (Velázquez Guzmán, 1982). El Pacto Ribereño logró que la paraestatal aceptara haber causado daños ambientales; y en 1980 fue entregada una remuneración económica a los reclamantes.

Tanto entonces como ahora la respuesta de PEMEX, que se apoya en otras instituciones federales y estatales, se ha dirigido a desarticular las movilizaciones a través de diversos mecanismos como el pago de indemnizaciones en forma individual, la creación de comisiones para el cuidado del medio ambiente que se han encargado de realizar o de legitimar los estudios técnicos y de las evaluaciones económicas de las afectaciones; la creación de cuerpos policiacos especializados en la vigilancia de las zonas petroleras; y el establecimiento de convenios interinstitucionales a nivel estatal para realizar obras públicas y programas sociales (Solano Palacios, 2001).

Aunque el esfuerzo de organizaciones como APETAC, ha logrado que PEMEX mejore algunas de sus prácticas ambientales, en los más de 36 años transcurridos desde que los pobladores de la Chontalpa integraron el Pacto Ribereño, los problemas de fondo originados por la actividad petrolera no sólo no se han resuelto sino que se han agudizado. La carga de la prueba sigue recayendo sobre los afectados, y el veto acerca de la legitimidad de dicha prueba continúa siendo un privilegio de la petrolera. Esto explica la importancia de que los campesinos hagan suyas las formas científicas de explicar su entorno inmediato, y se conviertan en difusores y sistematizadores de una compleja problemática deliberadamente oculta. De esta forma, ellos actualizan las demandas de las viejas luchas incorporando nuevas estrategias, como la investigación comunitaria.

Herederos de los campesinos de la Chontalpa, los integrantes de APETAC otorgan un lugar central a la construcción y difusión del conocimiento, y al estudio de sus implicaciones. El hecho de que la normatividad exija que los denunciantes comprueben con datos fehacientes tipos y niveles de contaminación, así como el hecho de que sean ellos quienes deban cubrir los costos de dichas pruebas, son algunos de los factores que explican la incursión de los activistas ambientales en el quehacer científico. Esto llevó a que los reclamantes de Veracruz acumularan pruebas gráficas y solicitaran ayuda a instituciones académicas para conocer los contenidos tóxicos de los lodos vertidos por PEMEX.¹⁹ Pero la necesidad de las comunidades y de las organizaciones sociales de entender su entorno y de construir explicaciones propias ha trascendido los requisitos legales, y ha originado estrategias como el “cubeteo”. Los líderes ixhuatecos llaman “investigación comunitaria” a este método de registro y medición de contaminantes, y consideran que debe estar vinculada a la investigación científica, porque es ésta última la que da sustento y credibilidad a los hallazgos comunitarios. Por medio de esta técnica, los campesinos cuestionan el monopolio que detentan las instancias gubernamentales sobre la capacidad de designar qué es lo legítimo, lo científico e incluso, lo real.

Estos reclamantes, inicialmente distantes de las argumentaciones académicas, buscaron convertirse en interlocutores de PEMEX y del gobierno mexicano en los campos que éstos

¹⁹ En otros casos, como el ocurrido en el 2003 en el municipio de Cárdenas en el estado de Tabasco, los reclamantes han optado, o se han visto orillados a juntar entre todos el pago de los análisis de laboratorio.

establecen: el científico y el jurídico. La capacitación recibida de ONGs y los vínculos con integrantes de la comunidad académica les permitieron formular argumentos sólidos en dichos términos. Sin embargo, a pesar de los resultados de los análisis de laboratorio y de la querrela ganada, la problemática continúa sin ser reconocida como tal. ¿Cuáles son los mecanismos que vuelven invisibles los evidentes, daños a la salud y al ambiente para los tomadores de decisiones y para los planificadores de las políticas públicas? ¿Existe un desacuerdo entre los distintos actores sociales implicados acerca de qué constituye una evidencia científica? ¿O este desacuerdo es más bien acerca de los usos sociales de la ciencia? ¿De qué manera pueden desestabilizarse las formas dominantes de legitimación del conocimiento, para construir otras sensibles a la realidad de los campesinos y pescadores veracruzanos?

La ciencia moderna se ha constituido en la forma paradigmática del conocimiento, se dice que es el procedimiento cognitivo más racional y preciso que han generado las sociedades, y que está al servicio de la vida práctica. Su legitimidad se fundamenta, además de en su probado método, en el supuesto de que es objetiva y neutral porque no se deja tocar por los torbellinos políticos y sociales. Sin embargo, la ciencia contiene las contradicciones de los contextos en que es construida y está marcada por la subjetividad todos los implicados. En el caso analizado, el monopolio sobre la designación de legitimidad de las evidencias científicas, ha sido utilizado para encubrir los graves problemas generados por el modelo hegemónico de desarrollo, basado en el petróleo. Las investigaciones comunitarias aparecen como rupturas de una trayectoria autorepresentada de forma lineal y ascendente, como disgregaciones y contrasentidos que exponen la multiplicidad de voces que intervienen en el debate científico.

La ciencia, que suele ser representada como si existiera al margen de las sociedades, incide profundamente en ellas. La problemática que enfrentan los campesinos y pescadores afectados por la extracción de hidrocarburos parece no existir porque los expertos guardan silencio, o porque las voces autorizadas, provienen de las dependencias oficiales o del mismo PEMEX, y niegan los daños fundamentados en estudios de impacto ambiental realizados por ellos mismos o por laboratorios certificados. Las pruebas implementadas por los campesinos y pescadores tampoco son oficialmente considerados. Se inferioriza su experiencia localizada, frente a la *expertise* de la ciencia, en abstracto.

El conocimiento científico, en el caso analizado, aparece como una de las varias representaciones de los fenómenos socioambientales que adquiere sentido en el entramado político en el que intervienen intereses económicos nacionales e internacionales y proyectos de desarrollo que pugnan en sentidos opuestos. La ciencia puede tener una función colonizadora, que en el contexto que nos ocupa consiste en neutralizar la movilización social (Santos, Meneses, Arriscado, s.f.) que cuestiona el modelo dominante de desarrollo. El impulso colonizador consiste en ignorar los costos del modelo de desarrollo basado en la producción de hidrocarburos; este silencio se articula con estrategias políticas de la paraestatal PEMEX que buscan que el problema no sea “conocido” ni difundido. Se trata de una problemática “producida como no existente” (Santos, s.d), y de un silencio reproducido por una “racionalidad perezosa” (Ídem), que ha optado por encubrir los problemas que no puede solucionar.

Los pobladores de Ixhuatlán que se han formado como *investigadores comunitarios* utilizan de una forma contrahegemónica el conocimiento científico; los pobladores nombran su realidad siguiendo las mismas convenciones, los mismos códigos y normas que hacen que “la ciencia” sea “objetiva”, y de esta forma vulneran el silencio que oculta su problemática. Su experiencia sugiere, que en casos como este, no es necesario un nuevo conocimiento ni uno más profundo o mejor, sino un nuevo modo de producción del conocimiento así como

formas más justas de circulación del conocimiento en la sociedad. La misma ciencia utilizada para invisibilizar la problemática ocasionada por la industria petrolera, se *populariza*, se *vernaculiza* cuando los campesinos y pescadores incurcionan en ella, y de esta forma, se convierte en una herramienta de su propio proyecto de desarrollo. El conocimiento alcanzado no ha resuelto los problemas provocados por la industria petrolera, pero al menos ha mostrado la problemática y ha abierto un espacio de denuncia.

El acercamiento de estos campesinos a la ciencia evidencia la distancia que con frecuencia existe entre las agendas institucionales de investigación y las urgentes problemáticas de la población. Todo esto, ha ocasionado que campesinos y pescadores confíen más en su experiencia directa y en su propia observación que en la palabra de los expertos. La dimensión grupal y comunitaria, así como el conocimiento de la zona y la constante convivencia con el problema estudiado, ofrece posibilidades de profundización que la mirada experta de un académico o funcionario ajeno al proceso local puede no tener. El conocimiento mencionado es científico y también vivencial.

Finalmente, es importante decir que la relación entre campesinos organizados y científicos es productiva para ambas partes, ya que los objetivos y metodologías académicas se ven cuestionados, de forma creativa, al encontrarse con las movilizaciones y con las necesidades de los distintos grupos sociales.

Conclusiones

A pesar de que el tema de los hidrocarburos, a raíz de la ya mencionada reforma energética, ha sido ampliamente discutido en México en los últimos meses, el debate se ha centrado en los nuevos mecanismos que tendrá el capital privado de participar en las labores de extracción y procesamiento, y en si esto implica y hasta qué punto una pérdida de soberanía. Este tema sin duda es importante, pero mucho más importante es, realizar un balance de los costos que el modelo de desarrollo basado en los hidrocarburos ha tenido para el país; el tema no ha sido si quiera planteado, así como tampoco lo ha sido, al menos no de manera seria y contundente, la necesidad de transición energética, que priorice otras fuentes y que considere, como prioridad, el bienestar de la población.

El presente texto buscó señalar aspectos de la relación entre conocimiento científico y movilización social; y plantear preguntas acerca de las funciones colonizadoras de la ciencia así como de su potencial emancipatorio. El silencio, el ocultamiento de lo evidente y la inferiorización de los afectados ambientales se revelan como los principales mecanismos constructores de la *inexistencia* de un serio problema de salud pública que afecta a comunidades enteras.

A partir de sus prácticas organizativas estos campesinos y pescadores transforman tanto las formas de hacer ciencia como el papel que ésta desempeña en las relaciones de poder locales y regionales. Los estudios por ellos realizados, en vez de ocultar los daños ambientales y aquellos infringidos a la salud, detrás de un lenguaje comprensible únicamente para “los iniciados”, permite que las explicaciones sean construidas partiendo de la propia experiencia y sean también divulgadas.

El caso analizado recuerda la vigencia de la antigua pregunta *conocimiento para qué*; cuestiona el limitado acceso a la ciencia y demuestran la necesidad de fortalecer las iniciativas que divulguen no únicamente los resultados sino también las herramientas de investigación. Entender la problemática desde un punto de vista científico ha permitido a las comunidades afectadas incorporar a sus demandas la dimensión del saber y no quedarse únicamente en la impugnación.

Bibliografía

Arriscado, João (2004), “Nem Tréguas nem Rendições: Depois das Guerras da Ciência”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente. Um discurso sobre a ciencia revisitado*. Sao Paulo: Cortez Editora, 55-80.

Avendaño, Fabio (2013), “Alto número de casos de cáncer en Ixhuatlán podría ser causado por contaminación”, Alcalorpolítico.com. 23 agosto. Consultado a 06 de abril de 2014, disponible en <http://www.alcalorpolitico.com/informacion/alto-numero-de-casos-de-cancer-en-ixhuatlan-podria-ser-causado-por-contaminacion-122776.html#.U0IAMuC9mqM>.

Franklin, Sarah (1995), “Science as culture; culture as science”, *Annual Review of Anthropology*, 24.

Greanpeace México (2009), “Ixhuatlán: Combatir la impunidad ambiental”, *Este país*, de 17 de abril. Consultado 06.04.2014, disponible en <http://estepais.com/site/?p=19912>

Hernández Alpízar, Javier (2012), “Pura ilusión, empleos por Etileno XXI: APETAC”, *La política desde Veracruz*, 8 febrero. Consultado a 06 de abril de 2014, disponible en <http://www.lapolitica.mx/?p=88302>

Meneses, Maria Paula (2009), “Justiça Cognitiva”, in Antonio David Catini et. al, *Diccionario Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 231-236.

Olarte Ferral, Félix (2013), “Piden estudio para determinar daños en al salud por mercurio”, *El Heraldo de Coatzacoalcos*, 11 enero. Consultado a 06 de abril de 2014, disponible en <https://elheraldodecoatzacoalcos.wordpress.com/2013/01/11/piden-estudio-para-determinar-danos-en-la-salud-por-mercurio/>

Rojas, Rubén (2006), “PEMEX es nuestra muerte”, *Diario de Xalapa*, 13 de febrero.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), “La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes”, in *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Agosto. Consultado 06 de abril de 2014, disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado (2004), “Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções*. Porto: Afrontamento, 19-101.

Trujillo Baez, Norma (2013), “Alerta en el sur del estado: encuentran altos niveles de mercurio en población”, *La Jornada on line Veracruz*, 10 enero. Consultado 06 de abril de 2014, disponible en http://www.jornadaveracruz.com.mx/Noticia.aspx?ID=130110_083526_302.

Velázquez Guzmán, María Guadalupe (1982) “Afectaciones petroleras en Tabasco: El movimiento del Pacto Ribereño”, *Revista Mexicana de Sociología*, XLIV (1).

Capítulo 6

Educación en Colombia y Resistencia desde el Cric

Claudia P. Carrión Sánchez²⁰

Resumen: Este artículo hace un recorrido por el proceso de implantación del sistema educativo en el periodo Radical liberal, que se caracteriza por el deseo de modernizar Colombia, erradicando todo vestigio de indianidad en la nación. Seguidamente, se muestra a partir de una de las organizaciones regionales más importantes de la región andina; el Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric), como surge la propuesta de educación propia desde el inicio de la organización. Finalmente, se enmarca este reclamo dentro de la búsqueda de autonomía e interculturalidad de las comunidades indígenas del Cauca en Colombia.

Palabras Clave: Educación propia, indígenas, interculturalidad, colonialidad.

Resumo: Este artigo explora o processo de implementação do sistema de ensino no período Radical liberal, o qual foi caracterizado pelo desejo de modernizar a Colômbia, erradicando todos os vestígios de indianidade na nação. O segundo objetivo deste artigo é o apresentar a partir de uma das organizações regionais mais importantes da região andina, Conselho Regional Indígena do Cauca (CRIC), como surgiu a proposta de “educação própria” desde o começo da formação de dita organização. Por último, este artigo identifica este reclamo como uma parte da busca pela autonomia e a interculturalidade das comunidades indígenas do Cauca na Colômbia.

Palavras-chave: educação própria, indígenas, interculturalidade, colonialidade.

El proceso de modernidad que vivió Latinoamérica fue el resultado de una simulación que buscaba la gran promesa del progreso, pilar fundamental de una modernidad creada e impulsada desde Europa desde el siglo XVIII. Como menciona Jorge Orlando Melo (1991) constituye un cambio de mentalidad que consiste en valorar de una manera superior la razón

²⁰ Estudiante del Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigadora visitante del Instituto de Estudios Latinoamericanos Teresa Lozano en la Universidad de Texas en Austin. Anteriormente profesora de asignatura en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Maestra en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Magister en Integración mención en Política Exterior por la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito Ecuador y Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas en Bogotá Colombia. Su más reciente publicación es Reivindicaciones autonómicas en Ecuador y Colombia: Resistencia de la Ecuatorunari y el CRIC, en el libro Luchas, experiencias y resistencias en la diversidad y multiplicidad, publicado por la Asociación Mundu Berriak en Bogotá.

sobre las concepciones religiosas, este cambio a su vez trae el advenimiento de diferentes revoluciones en el ámbito económico, político y cultural. Para lograr este cambio en Colombia se debieron reestructurar o crear instituciones que lograran cambiar los paradigmas existentes, este papel lo ocupó primordialmente la escuela. Como institución preponderante para reformular los pensamientos y ayudar a crear una identidad nacional.

Este proceso de modernidad siempre ha estado enmarcado en lo que se conoce como la *colonialidad* y para el caso *la colonialidad del poder* entendiéndola como:

el dispositivo que produce y reproduce la *diferencia colonial*. La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica. *La colonialidad del poder* es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso el poder colonial. (Mignolo, 2003: 39)

Reflejando que incluso, tras el proceso de independencia en Latinoamérica siguió existiendo un proceso de dominación.

Las ideas que propone la modernidad – desarrollo, progreso – para algunos son aceptadas sin cuestionamientos. La posibilidad constante de un alcanzable progreso lleva a pensar que solo existe un camino por el cual ingresar al desarrollo. Pero en las democracias latinoamericanas se escucha una voz y esa viene desde los movimientos indígenas quienes

no dejan lugar a dudas sobre el hecho de que el futuro de la humanidad no podrá ya surgir de las bases del pensamiento de la modernidad europea, sino que tendrá que ser un trabajo conjunto dónde el lado oscuro (explotado, dominado) entra decisivamente a participar en el conflicto y a diseñar el futuro. (Mignolo, 2003: 47)

Son esos movimientos quienes desde diferentes espacios recrean formas tradicionales de ser y aprender distintas a las de un orden eurocéntrico.

Este colonialismo del que venimos hablando no ceso con los procesos de independencia. Aunque existe una creencia generalizada de que el Estado nación en Latinoamérica vendría a mejorar las condiciones de subordinación colonial de la población esto no sucedió. Al observar el trato que se les dio en la República a las comunidades indígenas en Colombia. Vemos como por el contrario su proceso de pauperización se incrementó.

El periodo colonial se mostró mucho más benefactor frente al trato con las comunidades que la República.

El periodo colonial tardío fue una época de empoderamiento para los nasa. Se legitimaron y protegieron grandes extensiones de tierra a través de los títulos de resguardo, la autoridad política se afianzó bajo la figura de los nuevos caciques y el Estado colonial aceptó, e incluso promovió, la creación de unidades políticas parcialmente autónomas mientras continuaran siendo una fuente de tributos para la Corona. (Rappaport, 2000: 113)

A diferencia el periodo republicano del siglo XIX no sería tan bondadoso, y en búsqueda de la integración regional proclamaba un destino diferente para las poblaciones originarias, “las comunidades indígenas se encontraron enfrentando un nuevo sistema político que les negaba la autonomía en favor de los intereses de la unidad nacional y de la expansión capitalista, que beneficiaba a la élite dominante” (Rappaport, 2000: 113).

Esto se mostró más evidente con las leyes que siguieron la independencia, en primera instancia fueron declarados ciudadanos de pleno derecho desmontando el sistema de resguardo con la imposición de la propiedad privada (Rappaport, 2000). Es claro entonces que

los indígenas del Cauca fueron paulatinamente perdiendo autonomía política a favor de la unión nacional.

Este, es uno de los motivos por los cuales para las comunidades indígenas del Cauca, estos dos periodos (Colonia y República) no representan variación en el trato que tuvieron, sólo cambio el nombre de su opresor. Como menciona Rappaport (2000: 113) “los colombianos lucharon por definir su propio territorio y nacionalidad a costa de la autonomía de las comunidades indígenas que vivían dentro de los límites”.

Como lo demuestra la memoria histórica de las comunidades indígenas del Cauca, trabajada por Archila Neira (2009: 515) “en las fuentes hasta ahora consultadas no aparece mucha memoria de la Independencia, como si este proceso crucial para la creación del Estado Nacional colombiano no los hubiera afectado”.

Aunque también es cierto que existió una amplia participación indígena en las confrontaciones independentistas. Esta participación no se dio en defensa de la causa criolla sino por deseos particulares de la lucha indígena que prontamente se verían liquidados. Es cierto que existió la creencia de que al luchar del lado de los patriotas se les preservarían algunos derechos como resguardos y con el anhelo de la supresión del tributo a los realistas. Esto finalmente sería negado porque la realidad del ideal liberal de igualdad ciudadana, aboliría los vestigios del pasado, “como sostienen Findji y Rojas, ‘la república pretende suprimir la desigualdad suprimiendo a los diferentes e inferiores’” (Archila Neira, 2009: 515).

Recordemos que éste fenómeno de la colonialidad “opera en dos direcciones: rearticulando las fronteras interiores vinculadas a los conflictos imperialistas y rearticulando las fronteras exteriores dotando a la diferencia colonial de nuevos significados.” (Mignolo, 2003:112). España representó el comienzo de la modernidad en Europa y el comienzo de la colonialidad fuera de Europa; parecieran productos sucesivos pero son simultáneos. Es necesario observar que uno es necesario para el desarrollo de lo otro, por ejemplo: el crecimiento económico acelerado de Europa se debió al aporte fundamental de las colonias en minerales como oro y plata y otro tipo de materias primas sin las cuales le hubiese sido difícil pensarse. Este pensamiento ha sido construido también por algunos pensadores latinoamericanos como González Casanova (2006) que han mencionado que la reactivación de las fronteras internas se denomina colonialismo interno.

Las bases de este imaginario moderno según Mignolo (2003: 29-30), “se estructuró sobre cinco ideologías básicas: el conservadurismo, el liberalismo, el socialismo y el colonialismo, este – el colonialismo – como lado oscuro del imperialismo, siendo la mala conciencia del imperialismo; la colonialidad, el lado oscuro y necesario de la modernidad”. El colonialismo se llevó a cabo integrando diversos pueblos a la ideología de la modernidad europea.

Este colonialismo a su vez dio pie a historias otras que emergieron de rupturas y discontinuidades, “el pensamiento de un sujeto que no quería que le dieran la libertad sino quería tomarla por sí mismo, construyendo su propio proyecto en un paradigma otro” (Mignolo, 2003: 31). Esto nos presenta un encubrimiento mediante el cual; por un lado, se habla de cristianización, civilización, progreso, modernización y desarrollo (modernidad); por el otro se oculta que para que ello ocurriera en Europa es y fue necesario la violencia, barbarie, atraso, invención de la tradición y el subdesarrollo (colonialidad).

Modelar hombres era un aspecto fundamental en el fortalecimiento estatal, era necesario construir: una red simbólica, un mapeado que delimitara fronteras, símbolos, escrituración de una historiografía y por último, la modelación de un tipo ciudadano (González, 1994). Más allá de una institucionalidad política democrática, se domesticó desde el cuerpo. Desde las formas de comportamiento como: la risa, los carnavales, la sensualidad, y otro tipo de comportamientos que eran propios de gentes que vivían en espacios abiertos y naturalizados.

Más que las conciencias nacionales, se dominaron los cuerpos cargados de significados, y este tipo de control, de dominación, mediante la lengua escrita y posteriormente impresa.

El orden buscado, se dio a través de instituciones como: “(talleres, escuelas correccionales, hospicios, manicomios, cárceles) y prácticas discursivas (constituciones, registros, censos, mapas, gramáticas, diccionarios, manuales de humanidad y tratados de higiene)” (González, 1996: 22). Todos estos elementos, nuevas tecnologías del capitalismo y en especial de lo impreso, que permitieron erradicar lo indeseable, para hacer sujetos del Estado no bárbaros sino ciudadanos. Sólo el ciudadano es quien necesita de este tipo de dispositivos. “No existen manuales para ser un buen llanero, gaucho o campesino”; esto sólo ocurre en un campo escriturado. Dando un valor o exaltación a la escritura que muchas de estas comunidades no conocía. Lo anterior seguía elitizando unas sociedades, creando nuevos calificativos: limpio, educado, cuerdo, elegante, decente, frente al bárbaro, desaseado, grosero, y desagradable (González, 1996).

Es así como la educación formal en Colombia se implementó por la necesidad de crear individuos lo suficientemente conscientes de su condición de ciudadanos (Gutiérrez Cely, 2000); se pensaba dentro de la condición de un Estado ideal, aunque realmente poco realizable. La educación formal además de intentar conceder ciertos conocimientos sobre los derechos y deberes del ciudadano intento preparar al soberano para manejar su reino, es decir, preparar a los ciudadanos para gobernar su nación tomando las decisiones más adecuadas, dirigidas desde las grandes elites. Creando así un sentimiento nacionalista que ayudó a configurar los movimientos independentistas.

Bien es cierto que existieron ciertos avances legales frente al tema indígena en los cincuenta sobre todo del ala liberal²¹ - Leyes 90 1859 y 41 de 1879 - pero estos tampoco fueron definitivos porque el terraje²² seguía siendo cada vez más protagónico. “Un informe especial de la revista Semana decía que si bien las crueldades contra ellos (los indígenas) habían cesado, subsistía la creencia de que eran ‘hombres inferiores, sin derecho a la propiedad, a la justicia, a la libertad y al trabajo’”(Archila Neira, 2008: 401). Estas visiones y el terraje que continuaría hasta entrado el siglo XX dio paso a lo que menciona el Cric una continuidad colonial, “si el robo continuado de tierras sigue siendo ‘conquista’, el pago velado oabierto de terraje es ‘la Colonia’ (Cric, 1983,29).” (Archila Neira, 2009: 522).

Estas leyes serían ejemplo de la legalidad que no era paralela a la realidad que por otro lado avanzaba modernizando y domesticando. La escuela creada en Colombia en el siglo XIX para modernizar el país, busco en primera instancia eliminar todo vínculo con la iglesia para lograr producir individuos libres e iguales para tomar decisiones. Esto no era tan realizable en las culturas hispanoamericanas pues en su mayoría los procesos independentistas y de

²¹ Es necesario recordar que la construcción nacional colombiana estuvo ligada al desarrollo de dos partidos políticos el Liberal y el Conservador. Aunque los indígenas participaban en ambos partidos políticos –incluso el mismo Quintín Lame uno de sus grandes personajes perteneció al partido Conservador-, para fines de los cincuenta hubo un acercamiento generalizado con el partido Liberal. “El cambio de los liberales hacia una legislación que protegía a los aborígenes (Leyes 90 de 1859 y 41 de 1879, del Estado del Cauca) inclina a muchos pueblos paeces y guambianos a las toldas liberales, sin que esta adhesión se pueda absolutizar, pues hubo conservadores” (Archila Neira, 2009). “El cambio de los liberales hacia una legislación que protegía a los aborígenes (Leyes 90 de 1859 y 41 de 1879, del Estado del Cauca) inclina a muchos pueblos paeces y guambianos a las toldas liberales, sin que esta adhesión se pueda absolutizar, pues hubo conservadores” (Archila Neira, 2009).

²² Terraje es un impuesto que tenía que pagar el indígena por poder trabajar la tierra. y se profundizara en el apartado de tierra y territorio.

modernización fueron liderados por una élite que proclamaba la soberanía de un pueblo, pero a su vez no era más que un pueblo que mediaba sus acciones por la filiación en primera instancia a clubes parroquiales, clubes electorales, clubes de opinión y por último partidos. En esta medida no se buscó más que la puesta en marcha de una institución que brindara ese aconductamiento de individuos a unos postulados. En Hispanoamérica esa nación no surgió como un contrato entre individuos sino como un pacto entre pueblos que lograban convivir entre sus diversidades.

Lo que hoy llamamos el sistema educativo colombiano tiene sus raíces en el periodo de los radicales en el siglo XIX (1863 -1886), fue en aquel tiempo cuando se fundaron las primeras escuelas y universidades de carácter público, esto debido a que en la condición de Estado Corporativista antes era la esfera eclesiástica la que manejaba la instrucción con un carácter netamente religioso sin ningún carácter orgánico.

El ambiente en que se encontraba la educación era desolador existían unas pocas escuelas insuficientes, con unos maestros que no tenían la preparación suficiente pues los que habían sido formados para esta labor estaban al servicio de la iglesia católica, esta situación respondía coherentemente al pensamiento de la población pues existía una sociedad que no veía en la educación ningún beneficio para sus hijos excepto el de alejarlos de las labores del campo de las cuales dependía su familia.

Con estos antecedentes, los radicales se enfrentaron en la década del setenta a la colosal tarea de establecer un sistema nacional gratuito y obligatorio de educación primaria para toda la población en edad escolar. La idea cobró vida con la expedición del Decreto Orgánico de instrucción pública en 1870, uno de los documentos más importantes de la historia educativa de Colombia. El programa tenía como fin organizar y orientar la enseñanza primaria en todo el país. Sus funciones comprendían la formulación de los programas de enseñanza, la escogencia y publicación de los textos, la organización de las bibliotecas escolares, el levantamiento de las estadísticas educativas, la supervisión de las Escuelas Normales, la administración de los fondos y la publicación de La Escuela Normal, el órgano oficial dedicado a difundir las noticias y los documentos relacionadas con la transformación escolar (Gutiérrez Cely, 2000).

Este decreto hacía parte de los grandes esfuerzos hechos por los radicales para modernizar la nación; pero la función esencial de la educación sería la formación de los valores ciudadanos en los niños para su perfecto desarrollo en una sociedad republicana ejerciendo su derecho a la libertad, con principios como la justicia; pero sobre todos estos ideales estaba uno primordial: grabar en la conciencia de los individuos la noción de una identidad compartida, implementando una instrucción desde el Estado que iba enfocada a consolidar el proceso de identidad nacional que se venía buscando desde la independencia. Recordando que en Colombia hubo primero el deseo de construir una sola nación y luego la realización de este hecho, así la educación era la insistencia de generar un amor hacia la patria, lo que movía la necesidad de generar una educación pública.

Esta educación promovía igualmente los hábitos de la democracia -la libre discusión y las decisiones racionalmente orientadas- y se oponía a la diferenciación social y a las discriminaciones raciales. Y en búsqueda de la igualdad y la libre autodeterminación de los individuos, abogaba por una educación religiosamente neutra, a semejanza de la escuela laica triunfante en la Francia de aquellos años (Cataño, 1995).

Los radicales deseaban romper con el pasado e instaurar un sistema educativo que pusiera a Colombia en el camino de las naciones civilizadas. Para ello redefinieron los objetivos de la enseñanza primaria e introdujeron los avances de la pedagogía y los nuevos métodos de enseñanza-aprendizaje. Abolieron los castigos, la memorización y la férrea disciplina de las

escuelas monitoriales de Joseph Lancaster, y en su lugar implantaron las innovaciones de Johann Pestalozzi, Friedrich Froebel y Johann Herbart (Gutiérrez Cely, 2000).

En la proyección de los liberales estaba llevar a través de la educación a los individuos de su barbarie al desarrollo de su pensamiento como base primordial del progreso premisa esta búsqueda de una manera incesante, dándole la capacidad al ser de participar en las decisiones que afectarían su destino ya no ligado al designio divino sino a la acción humana.

Algunos sectores del país se opusieron, ya que, pensaban en la necesidad de dejar a libre elección del individuo su decisión de ir o no a la escuela, pero esto estaba más ligado a la percepción que se tenía acerca de que erradicar la religión en la escuela era perder toda la moralidad necesaria para el sostenimiento de la sociedad. Esto iba en contra de una de las premisas principales del Estado Liberal producida por la reforma protestante; la libertad de cultos, la cual evoca la igualdad en derechos para las personas de todas las creencias.

Así pues, el proyecto político del periodo radical encontró en la escuela el instrumento perfecto para cambiar el aspecto cultural de una sociedad, es decir fue más fácil hablar de un liberalismo económico. Sin negar, que cuando se hicieron reformas en las tradiciones religiosas de la nación se hicieron temblar estructuras sociales que no se podían reformar en otros individuos sino los que estaban en plena formación, en una sociedad los aspectos culturales están ligados a los políticos y entender que ahora el actuar de la vida no es en la religión sino en la política es cambiar la conciencia de unos individuos llevándolos a una sacralidad de lo público que es lo que se buscó con ésta educación.

Esta continuidad en el mal trato a los indígenas en Colombia desde la colonia hasta la República, Bonilla y Findji citados por Vasco (2000) ahora detrás del proceso educativo, acompañado de la negativa de tierra y el reforzamiento de los estereotipos negativos hacia los indígenas eran impulsados desde el mismo Estado a través de la educación que por un lado ofrecía beneficios pero por el otro las negaba. Para fines del siglo XIX. Un ejemplo de ello es como se postula en la Ley 89 de 1890 “Por la cual se determina la manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (Archila Neira, 2008: 403).

La posibilidad de integración de las comunidades indígenas a la sociedad nacional sólo se contemplaba como mano de obra barata y necesaria. En 1907 uno de los ilustres intelectuales de la época afirmaba que; “La solución propuesta por Uribe Uribe consistía en civilizar a los indígenas, esto es, enseñarles a hablar español, liberarlos de su cultura ‘salvaje’, transformarles en trabajadores mestizos y, en suma, convertirlos en ciudadanos (...) sueño decimonónico de hacer de Colombia un país de mestizos” (Rappaport, 2000: 114). Era claro entonces, “los indígenas que habían disfrutado antes de los derechos de usufructo de las tierras comunales, fueron convertidos en mano de obra rural” (Rappaport, 2000: 128).

La demanda de tierra tendría diferentes matices,

(...) se refiere a problemas de tenencia de campesinos sin tierra, de posesión de aquellos campesinos que ocuparon predios pero están expuestos al desalojo, de titulación para los campesinos que poseen tierra pero el trámite sobre los títulos no está resuelto por el Incora, y de conflictos por la tierra de zonas de resguardo, reservas o territorios tradicionales indígenas. (Archila Neira *et al.*, 2002: 145)

El proceso de La Violencia²³ hizo que muchas organizaciones dejarán la protesta y se armaran. La Violencia “obligó a muchas comunidades a emigrar a otros sitios, armarse y defenderse (...). La lucha (...) se convirtió en lucha de clases por el control de la tierra” (Fals Borda 1975: 121). Fueron los sesenta los años donde surgiría una de las guerrillas de Colombia las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, pero también dónde se diera la Ley de Reforma agraria 1961 que poco logro hacer por mejorar las condiciones del campo. En los finales de esta década nace la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (Anuc) en 1967, con la cual el Cric estará vinculado directamente alrededor de nueve meses.

El hecho de que no surgiera una organización exclusivamente indígena en el Cauca estuvo fuertemente influido por este proceso de La Violencia y la represión que enfrentaron las comunidades. “La violencia fue un duro golpe para la formación de una unidad nasa independiente, cuyos inicios se habían llevado a cabo bajo la dirección de Manuel Quintín Lame y que había sido interpretada por las Ligas Campesinas” (Rappaport, 2000: 173).

Es a inicios de los setenta que se gestara la organización unificada del movimiento indígena del Cauca. Este periodo se conoce como el despertar indígena, la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric) -como forma de organización propia-, las tensiones con Autoridades Indígenas y la recuperación para la lucha del cabildo de Guambia en los años 80. Dichos eventos, que se han llamado el “despertar indígena”, son recordados como el momento en que “se acabó la humillación” (Archila Neira, 2009: 520).

Uno de los principales referentes ideológicos que comienza a tener el movimiento indígena del Cauca en los setenta cuando deciden reorganizarse son los pensamientos que desde principios del siglo XX el indio Manuel Quintín Lame ya difundía (Quintín Lame, 2004). Algunas de las demandas retomadas según Rappaport (2000: 174) son:

1. Recuperación de las tierras usurpadas que habían pertenecido a los resguardos
2. Ampliación de los territorios de resguardo
3. Fin del terraje
4. Fomento del conocimiento y ampliación de la legislación indígena
5. Defensa de historia, lenguaje y costumbres de las comunidades indígenas
6. Formación de maestros indígenas bilingües.

El movimiento indígena tendrá como primer punto el buscar recuperar las tierras de resguardo,²⁴ aunque estos no fueran una figura estrictamente tradicional como si lo eran los cacicazgos. Como ya lo había mencionado Quintín Lame la reconstrucción de los antiguos cacicazgos indígenas sería necesario, por lo cual se mitifico como descendiente de Juan Tama y realizo diversas reconstrucciones históricas.

²³ Se conoce como La Violencia en Colombia al proceso de conflicto armado iniciado desde 1948 con el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán, posteriormente la formación de guerrillas, paramilitares y acciones armadas que se desarrollan hasta nuestros días.

²⁴ Los resguardos eran una creación colonial, ya que "para preservar la mano de obra la corona expide las Leyes de Indias, que establecen resguardos gobernados por cabildos. Sobre dicho proceso existen títulos que algunas comunidades han conservado. Estas instituciones españolas son reapropiadas por los indígenas, aunque no dejan de mostrar cierto sarcasmo cuando se refieren a ellas"(Archila Neira, 2009). Estos títulos comienzan a ser la el principal instrumento de respaldo de la lucha del movimiento naciente para la recuperación de sus tierras y dejar de pagar impuestos por trabajar en ellas a través del terraje.

Más que privilegiar los cabildos Lame recurre a la idea de los cacicazgos -incluso alguien lo llama ‘cacique sin cacicazgo’ (Núñez, 2008:95)- y plantea expulsar a los blancos de los territorios indígenas para construir ‘gobiernos chiquitos’ (Vasco, 2008). Mucho se ha escrito sobre el sentido político de su lucha y el peso creciente del legalismo en su pensamiento después de la derrota de su levantamiento armado en 1917. (Archila Neira, 2009: 517)

Se planteaba la creación de gobiernos autónomos pequeños en cada uno de sus territorios bajo la figura de cacicazgos.²⁵ Esto se lograría hacer parcialmente ya que en sus inicios el Cric “logró recuperar tierras y convertirlas en empresas comunitarias auspiciadas por el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria” (Rappaport, 2000: 174), revitalizando la figura de los cabildos.

Una historia local que generó este proceso de colonialidad fue la propuesta planteada por el Cric (Consejo Regional Indígena del Cauca), que está subsumida en este contexto. Los pobladores del departamento del Cauca en Colombia siempre han tenido una participación política relevante a través de diversas organizaciones. Dentro del periodo de los años setenta a la primera década del siglo XXI el Cauca es el cuarto departamento de participación de movimientos campesinos e indígenas entre 1975 a 2000 este departamento fue concentrado el 5.9% de las acciones colectivas. (Archila Neira *et al.*, 2002: 161).

La gran diversidad²⁶ del departamento se ha visto convocada a organizarse debido a las urgentes necesidades que se presentan en este departamento. Una de las organizaciones que intenta concretar esta organización es el Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric)

el Cric tenía un propósito pan-étnico, pues en el Departamento existen al menos cuatro etnias indígenas, para no hablar de los afrodescendientes y de los mismos colonos mestizos y blancos – todos ellos referidos al mundo rural, ya que también hay pobladores urbanos de distintos orígenes étnicos. (Archila Neira, 2009: 473)

Este movimiento indígena en el Cauca como se menciona anteriormente también va a tener como demandas la educación y la formación de maestros, porque este proceso también va a ser el resultado de la recuperación de su memoria y la resignificación de la historia. Para la recuperación de esa memoria primero se hizo necesario desbaratar los anteriores postulados impartidos desde la escuela y plantear una forma nueva de hacer historia que impacte el presente y no sólo se dedique al pasado. Así reconocemos las primeras respuestas educativas del Cric utilizando el replanteamiento educativo para lograr una intervención política clave, a través de la ligación entre memoria y territorio, la memoria como una memoria del futuro y la elaboración de mapas parlantes. Recordando que la práctica generalizada de localizar señales “en el espacio es lo que une la geografía sagrada a una historia común y la dota de significado” (Rappaport, 2000: 190).

²⁵ Los cacicazgos eran la forma de organización anterior. Eran porciones de territorio denominadas parcialidades por los españoles gobernadas por un cacique. Unidades que a su vez se dividían en unidades más pequeñas gobernadas por principales. Los caciques no eran gobernantes severos, sólo durante las épocas de guerra instauraban su autoridad, tomaban decisiones, mandaban ejércitos o ejercían funciones diplomáticas. Podían ser hombres o mujeres. Era un sistema de poder económico y político difuso, no-centralizado, dependiente del apoyo popular y mantenido a través de la autoridad sobrenatural esgrimida por el cacique (Rappaport, 2000).

²⁶ Las etnias que congrega el Cric son Rappaport (2000), indígenas nasa, guambianos, coconucos entre otros. Los paeces son conocidos como nasas y los guambianos como misak.

Aunque como Archila (2008: 401). Menciona no sería fácil conquistar visibilidad y menos aceptación pública, incluso aun con procesos adelantados anteriormente con las luchas de Manuel Quintín Lame y luego por José Gonzálo Sánchez y Eutiquio Timoté. Se tenía una idea fija sobre la historia como algo del pasado y por lo tanto se había olvidado incluso dentro de las mismas comunidades el potencial existente. Considerando esa historia como algo que impactara su organización se cambió la noción de pasado. Y la noción de memoria que tenemos relacionada con el ejercicio del recuerdo en pasado se hizo movilización política “formas de la memoria, como maneras de recordar, *isua*, son en realidad caminos, hilos que mantienen la relación entre pasado, el adelante y el ahora, el aquí” (Vasco, 2000: 73).

Como mencionaría uno de sus dirigentes Lorenzo Muelas “para los guambianos el pasado, *metrapsre*, está adelante porque es conocido y lo podemos ver, y porque lo podemos medir. El equivalente a futuro, *wentosre*, está atrás y no lo vemos” (Vasco, 2000: 71). Otra de las enseñanzas saldría del Comité historia guambiana resalta el significado de la historia no como lo pasado ni lo recorrido sino como los saberes de generaciones anteriores para una *memoria del futuro*, “La historia es la vida de hoy para seguir retoñando y creciendo mañana a partir de la propia raíz y en autonomía (Vasco, 2000: 72). Esto lo afirmara contundentemente Rappaport (2000: 217) tras sus estudios de la forma de hacer historia en los nasa “para ser un buen historiador nasa una persona ha de tener mucho más que simples nociones del pasado. Debe ser capaz de articular el pasado y el presente de tal forma que permita cambiar el futuro”.

Iniciar esta reconstrucción fue el primer periodo del movimiento y también la motivación para comenzar a buscar los respaldos a su historia en títulos coloniales pero también en el territorio.

La tarea de la reconstrucción histórica en el marco de la estructuración de una propuesta política para un renaciente Movimiento Indígena no fue fácil. No se trataba simplemente de escoger los eventos y líderes que sirvieran de base para la construcción de la propuesta y al mismo tiempo olvidar lo que no aportaba a la lucha. Lo que se sentía era que había llegado el momento de ser sujetos históricos. Eso se percibía en la curiosidad territorial cuando el terrajero esclavizado en la hacienda pudo recrear su memoria observando territorios abiertos donde habían sido borrados trazados coloniales y republicanos por las recuperaciones. Entonces se reabrieron caminos y andares, se recorrieron “mapas parlantes” y se preguntó por los títulos de resguardo. (Espinosa, 2000: 65)

Esa tarea tomaría como fuerte referente el territorio. “para los antiguos el territorio más que una unidad geográfica significó la relación recíproca (...) el territorio no se podía pensar ni vivir, sino que es un espacio vivo, en equilibrio con quienes habitan en ella (sic)” (Archila Neira, 2009: 525). Incluso reconstruyendo su ritualidad, “la práctica ritual permite ligar la comunidad con lugares determinados históricamente, de forma parecida a como lo haría una peregrinación” (Rappaport, 2000).

Entonces comienzan a desarrollar la metodología de *mapas parlantes*:

(...) una herramienta pedagógico-organizativa para acompañar un proceso de reafirmación social y cultural que se apoya en una reactivación de la memoria colectiva, una recuperación histórica”, cuyo resultado entre los paeces fueron siete grandes dibujos murales, con la territorialidad con criterio unificador, que recogen periodos claves de la historia de esta nacionalidad indígena desde la llegada de los conquistadores españoles en 1535 hasta 1970. (Vasco, 2000: 79)

Porque es sabido que “los nasa residentes en comunidades (...) interpretan el pasado a medida que discurren por los referentes topográficos en los que la historia está inscrita” (Rappaport, 2000: 220). Los mapas parlantes no fueron los únicos elementos igualmente retomaron otros que podrían tener validez para los blancos. “Las comunidades nativas

contaban con “documentos jurídicos, ocupación ininterrumpida del territorio, restos arqueológicos, mitología y tradición oral” (Archila Neira, 2008: 400). La necesidad de reconstruir históricamente su pasado no era simplemente reconstruirse internamente sino enriquecer a toda la sociedad con lo que ellos eran, porque bien entrado el siglo XX existía un fuerte desconocimiento de las comunidades indígenas. Esto lo demuestra lo sucedido en 1967 cuando tras una masacre en Arauca de 14 indígenas se capturaron ocho colonos y se juzgaron en 1972 por dichos asesinatos resultando absueltos. A raíz de ese juicio Germán Castro Caicedo publicó una serie de reportajes que impresionó hondamente a la opinión pública, tal vez más por la argumentación de los detenidos que por el crimen mismo. Uno dijo “(...) yo no sabía que era malo matar indios”, mientras otro reconoció “he matado antes seis indios en el año 1960 y los enterré en el sitio El Garcerero”. Al ser interrogado sobre que pensaba de los indios, uno de los detenidos respondió “que matarlos era como una chanza y que eso no tenía castigo (...) allá los catalogan como animales salvajes (...) desde chiquito me enseñaron que ellos son muy distintos a uno, en el modo de vestir, en todo”. Otro complementaba “desde niño me había dado cuenta que todo el mundo mataba indios: la policía, el ejército, la Marina, allá en el Orinoco mataban indios y nadie se los cobraba”... En realidad no se sabía quién era más culpable, si los colonos o la sociedad que los había educado. (Archila Neira, 2008: 401-402).

Así el Cric obtuvo grandes avances en la memoria nacional colombiana, “el movimiento indígena colombiano ha logrado por momentos remontar esta invisibilidad histórica para tener presencia pública desde principios del siglo XX con las luchas de Manuel Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez (Rappaport, 1990). Pero definitivamente es desde la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric) en 1971 cuando el movimiento indígena colombiano se “despierta” en forma generalizada y logra visibilidad pública.” (Archila Neira, 2009: 465).

Algunos mencionan que ese tiempo estaba marcado desde de la cosmovisión indígena y permitiría el resurgir indio. “La década de los setenta representó el cruce de caminos en el tiempo y el espacio en el que se pudo proyectar un movimiento en la medida que se fortalecía su historia”. (Espinosa, 2000: 65). Ese cruce de caminos fue muy importante pero eso significaba la total unidad del movimiento que albergaba fuertes diferencias étnicas, políticas e ideológicas. Como lo descifra Archila “son estrategias políticas del movimiento indígena para relacionarse con los otros externos: a veces desde su particularidad y a veces desde lo común con otros sectores subalternos” (Archila Neira, 2009: 469).

Los años setenta fueron bastante fructíferos en su primer periodo pero en el segundo de 1975 a 1980 en Colombia se presentó una disminución de la protesta con respecto a los primeros años setenta, esto se debe a tres factores relacionados; primero la contrarreforma agraria (leyes 4 y 5 de 1973 y ley 6 de 1975), segundo el reglamento de Estado de sitio a través de un Estatuto de Seguridad que militarizo zonas rurales. Y como tercer elemento la fragmentación de la Anuc por represión y violencia y protagonismos de organizaciones de izquierda (Archila Neira et al., 2002: 126-128).

Esto no detuvo el empuje de seguir fortaleciendo el movimiento ya desde 1978 comenzarían las discusiones sobre la creación de un programa educativo en el Cric porque la educación de sus jóvenes y niños estaba en manos de la iglesia y el gobierno. En esa misma época comenzaría la construcción de las primeras escuelas comunitarias reconociendo así que la lucha por la descolonización era una lucha por la recuperación del territorio pero también de la cultura, de la historia, esto haría parte del Programa de Educación Bilingüe.

Este proyecto ayudaría en la consolidación de los niños y jóvenes pero también del movimiento naciente en el Cric. Posteriormente vendría la selección de maestros como

agentes políticos de cambio y un proceso que siempre ha acompañado este sistema que será vital para la retroalimentación de la comunidad; la investigación de los miembros de la comunidad que fue aportando paulatinamente materiales para la formación en las diferentes áreas de la comunidad.

Este proceso de educación propia se convirtió en ejemplo en el país para otras comunidades y llevaría a en 1978 a la declaración del decreto 1142, que reconocía el derecho a construir educación propia por parte de las comunidades indígenas. Esto fue muy importante para el país porque evitó que el planteamiento de la educación propia o indígena surgiera desde el Estado, fueron por el contrario ellos quienes fueron construyendo el camino.

En 1994 con la intención de legislar acerca de la Constitución Política de 1991, se comienza a legislar para construir lo que se conoce como etnoeducación, allí el Cric plantearía hábilmente la implementación de los Proyectos Educativos Comunitarios que se contraponían a modelos franceses que querían ser implementados en la educación nacional.

El reclamo de educación propia en contra peso de la implantada desde la colonia siempre ha sido el reclamo por la interculturalidad Entendiendo esa Interculturalidad como la postula Walsh (2009) como las relaciones y articulaciones por construir en lo plurinacional que permite romper con el marco uni direccional del Estado nacional, recalcando lo plural-nacional no como división sino como estructura más adecuada para unificar e integrar.

Incluyendo, en las relaciones interculturales el reclamo político de plurinacionalidad; como el reconocimiento político profundo de la diferencia y pluralidad histórica presente. Alentando nuevas formas organizativas y estructurales a partir de este reconocimiento; por otro lado la interculturalidad es la reconfiguración del Estado a partir de matrices políticas, sociales, culturales plurales, buscando una articulación y relación, la que requiere refundar todas las estructuras e instituciones. Macas (2009: 43) además señala insistentemente que esta interculturalidad debe ser un diálogo entre distintos mirándose a la cara no “estando juntos pero de espaldas”, es una interlocución entre pares, acompañado de un reconocimiento plurinacional amplio no como el actual que es hasta cierta medida.

Resaltando que pueden existir diferentes conceptos relacionados con el término intercultural pero que son radicalmente diferentes, se hace necesario diferenciar entre multi, pluri e inter cultural. Entendiendo lo multicultural como; lo que reconoce la diversidad sin perder el control y dominio, ejemplo de estas miradas son las políticas del Banco Mundial. Lo pluricultural visibiliza una convivencia de culturas sin una profunda relación equitativa entre ellas y finalmente lo intercultural como lo que produce relaciones de intercambio que permitan generar espacios de encuentro entre racionalidades distintas (Walsh, 2009).

De igual manera se debe diferenciar entre *interculturalidad relacional* (Walsh, 2009) que es la necesidad de construir relaciones entre iguales, es decir las relaciones que se generan en la cotidianidad. Distante de la *interculturalidad funcional* (Walsh, 2009) dónde se busca proclamar la tolerancia y el respeto sin buscar las soluciones reales de las asimetrías sociales lo que mencionábamos como multiculturalismo. Y finalmente la *interculturalidad crítica* que es todo el proyecto político de las comunidades para transformar las estructuras de la sociedad y las instituciones que las soportan, haciéndolas sensibles a las diferencias culturales y a la diversidad de sus prácticas -educativas, jurídicas, de medicina, salud, y de la vida misma- (Walsh, 2009). Estas relaciones interculturales en el Cauca develan que existen diferentes factores que se simulo cambiaron con la colonia pero que nunca han cesado; ya que, perviven diferentes racionalidades más allá de la matriz eurocéntrica.

Bibliografía

Archila Neira, M. (2003), *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH, Centro de Investigación y Educación Popular-CINEP.

Archila Neira, M. (2009), "Memoria e identidad en el movimiento indígena caucano", in Archila Neira, M. et al., *Una historia inconclusa. Izquierdas políticas y sociales en Colombia*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular, Cinep, 463–535.

Casanova González, P. (2006), "Colonialismo Interno (una redefinición)", in A. Boron, J. Amadeo y S. González (Eds.), *La teoría marxista hoy* (CLACSO.). Buenos Aires: CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 409-434.

Cataño, G. (1995), "Los radicales y la educación", *Revista Credencia Historia*, Junio. (66), Junio. Disponible en <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/junio1995/junio2.htm>

Espinosa, M. A. (2000), "El papel de la memoria social en el cambio de imaginario político local y nacional, Cauca 1970-1990", in C. Gnecco & M. Zambrano (Eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 53-68.

González, S. B. (1994), "Escritura y Modernización. La domesticación de la barbarie", *Revista Iberoamericana*, 60 (166-167), 109-124.

González, S. B. (1996), *Cultura y tercer mundo: Nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas: Nueva Sociedad.

Gutiérrez Cely, E. (2000). *La política Instruccionista de los radicales: intento fallido de modernización de Colombia en el siglo XIX (1870-1878)*. Huila: FONCULTURA, Gobernación del Huila.

Macas, L. (2009), *Construyendo desde la historia, en Plurinacionalidad, Democracia en la diversidad*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

Melo, J. O. (1991), "Algunas consideraciones globales sobre modernidad y modernización", in F. Viviescas (Ed.), *Colombia el despertar de la modernidad*. Bogotá: Carvajal, 225-247.

Mignolo, W. (2003), *Historias Locales Diseños globales*. Madrid: Ediciones Akal.

Quntín Lame, M. (2004), *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

Prada M, E. (2002), "Luchas campesinas e indígenas", in Archila Neira, M.; Delgado G, A.; García V, M. C.; Prada M, E. (Eds.), *25 Años de luchas sociales en Colombia 1975-2000*. Bogotá: Cinep, 121 - 166.

Rappaport, J. (2000), *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.

Vasco, L. G. (2000), "La lucha guambiana por la recuperación de la memoria", in C. Gnecco & M. Zambrano (Eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 69-95.

Walsh, C. (2009), *Interculturalidad, estado, sociedad Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala y Universidad Andina Simon Bolívar Ecuador, 253.

Capítulo 7

Liberar a la ciencia y sus espectros: hacia la emancipación epistémica del mundo

Nélida B. Zubillaga¹

Resumo: Neste trabalho caracterizam-se algumas linhas básicas dos estudos pós- coloniais, mas também as implicações e os propósitos presentes na construção de uma epistemologia do sul. Estas reflexões tentam contribuir para a emancipação epistêmica dos conhecimentos e apontam para uma nova função por parte dos intelectuais.

Palavras-Chave: estudos pós-coloniais, ciência, epistemologias do Sul, pluridiversidade epistémica, papel do intelectual.

Resumen: En el presente trabajo se caracterizan algunas líneas básicas de los estudios poscoloniales, así como también las implicancias y propósitos presentes en la construcción de una epistemología del sur. Estas reflexiones apuntan a contribuir a la emancipación epistémica de los conocimientos, a la vez que a la asunción de un nuevo rol por parte de los intelectuales.

Palabras Claves: estudios poscoloniales, ciencia, epistemologías del Sur, pluriversidad epistémica, rol del intelectual.

Teorías Poscoloniales y epistemologías fronterizas

...voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida al monólogo. Aimé Cesáire

...de lo que se trata es de desamarrar y soltar al hombre. Frantz Fanon

Las teorías poscoloniales nos proponen pensar en el límite, en los márgenes, pues conciben la tarea intelectual como una tarea profundamente crítica. Esta crítica lejos de recorrer los caminos conocidos busca explorar nuevas sendas, nuevas categorías e incluso las posibilidades de un *pensar de otro modo*. Implica en este sentido la pretensión de hacer

¹ Maestranda en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones y estudiante de la Diplomatura Superior en Estudios Culturales en CLACSO. Profesora Universitaria de Filosofía, Psicología y Pedagogía, Profesora de Yoga y Ayurveda, Artista Plástica. Se desempeña como Profesora en la Universidad Autónoma de Entre Ríos en la cátedra Epistemología. Contacto: nelidazubillaga@hotmail.com.

visibles las innumerables contradicciones y complejidades que configuran las sociedades contemporáneas marcadas indefectiblemente por la *herida colonial*.

El poscolonialismo puede definirse basándonos en dos acepciones principales: por un lado, puede entenderse como el período histórico que sucede a la independencia de las colonias; se referiría entonces, a la etapa posterior a la época colonial. Por otro lado, puede caracterizarse como un conjunto de prácticas predominantemente performativas y de discursos que *deconstruyen* la narrativa colonial escrita por el colonizador y que a su vez pretenden sustituirla por narrativas escritas por el colonizado. Tal como lo expresara Stuart Hall en su artículo “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite” lo poscolonial se inscribiría en un doble registro, cronológico-epistemológico y esta tensión es lo que lo vuelve un término productivo.

La idea de deconstrucción retoma el planteo de Jacques Derrida quien la propone como un método para reconocer, analizar e interpretar la genealogía de los conceptos, lo que permite mostrar cómo estos fueron construidos históricamente, sus paradojas, tensiones y acumulaciones metonímicas que diseminan las pretensiones de un sentido único y no conflictivo. Por ello, la interpretación poscolonial no intenta buscar un sentido oculto o instancia última y verdadera presente en los conceptos y categorías, sino leerlos de manera activa y productiva poniendo en juego una multiplicidad de significaciones diferentes, conflictuales e históricas.

La apertura hacia la multiplicidad en la significación busca escaparle a la idea de una verdad única, universal y totalitaria que cierra y subyuga desde un lugar absoluto los conflictos y tensiones propios de lo local y lo contextual.

En este sentido:

...el lugar de la crítica y teoría poscoloniales sería el de la permanente construcción de lugares diferenciales de enunciación en los marcos discursivos [...] construidos por los sucesivos momentos del proceso de occidentalización. (Mignolo, 1995: 39)

Generar otros discursos, producir y reconocer otros lugares de enunciación, hacer ingresar y jugar discursivamente otras historias y narrativas, darle lugar a todo aquello que se ha mantenido fuera y ha sido excluido como producto de la colonización y sus huellas pretende ser una de las tareas principales de los estudios poscoloniales.

La búsqueda de las teorías poscoloniales se dirige a permitir la entrada de otras voces y sonidos que muestren la *melodía diversa que nos constituye*, elaborando a su vez reflexiones críticas sobre los legados coloniales y revisando también los nudos y tensiones propios del proceso de descolonización:

lo poscolonial tiene como objetivo analizar las limitaciones, incompletudes y ausencias del proceso de descolonización al mismo tiempo que apunta posibilidades de superación de la relación epistémica colonial. (Meneses, 2008: 86)

A partir de la independencia de los países denominados “del tercer mundo” y la conformación de los estados nacionales, culmina a nivel político el período colonial. Sin embargo, asistimos a un proceso de continuidad de las huellas dejadas por el colonialismo. Esto es a lo que Quijano denomina *colonialidad* y que se constituye como: “... el modo más general de dominación en el mundo actual” (Quijano, 1992). Los estudios poscoloniales se proponen denunciar esta presencia en el esfuerzo de contribuir a la generación de nuevas teorías, categorías y prácticas que aporten a la construcción de un mundo más justo tanto a nivel social como epistémico.

En el terreno epistemológico en particular, es interesante notar de qué manera se enlaza el establecimiento de la ciencia moderna como único conocimiento válido con la perspectiva colonial como producto de un proceso histórico singular:

La riqueza de los debates epistemológicos durante el siglo XVII europeo muestra que la transformación de la ciencia en única forma de conocimiento válido fue un proceso largo y controvertido, y que para su desenlace han contribuido, no sólo razones epistemológicas, sino también factores económicos y políticos.” (Santos, Meneses y Nunes, 2004: 19)

El lugar privilegiado que fue adquiriendo la ciencia en relación a otros conocimientos se relaciona con el hecho de haber sido utilizada como sustento epistémico de la ideología imperial:

fue en buena medida gracias a los recursos que le proporcionaba la ciencia que el poder imperial, en sus diferentes manifestaciones históricas, consiguió desarmar la resistencia de los pueblos y grupos sociales conquistados. (Santos, Meneses y Nunes, 2004: 26).

Por este estatus privilegiado, no sólo le ha sido reconocida a la ciencia la potestad de definir lo que es y no es ciencia, sino aún más, el poder determinar lo que debe ser considerado como un conocimiento válido. Esta centralidad dada a la ciencia como contrapartida llevó a cabo el descrédito y la aniquilación de otras formas de conocimiento, y con ellas la “...liquidación o subalternización de los grupos sociales cuyas prácticas se asentaban en tales conocimientos” (*Ibid.*: 20).

Para Boaventura de Sousa Santos no es posible alcanzar una justicia social si no hay justicia cognitiva. La violencia cognitiva permitió la violencia social, porque el descrédito y la inhabilitación de culturas diferentes a la occidental brindó fundamentación a la violencia colonial. La apropiación simbólica de occidente que construyó a los otros desde la falta, desde la negación, que les asignó un nivel de inferioridad respecto al “ser europeo”, que les construyó estereotipos simplificadores relacionados a la carencia y a una valoración negativa en todos los planos, permitió la apropiación material de la cultura, los cuerpos, las mentes, los tiempos y los territorios. Esto nos da la pauta de la importancia que adquiere lo epistemológico en el terreno político y ético, así como la relación indiscutible que se establece y ha establecido entre saber y poder. Dicha perspectiva va en el sentido de lo que planteara Foucault, quien ha sido uno de los intelectuales que se preocupó por investigar esta articulación. Para este filósofo:

Desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de región, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, se puede comprender el proceso mediante el cual el saber funciona como un poder y reconduce a él los efectos. (Foucault, 1999: 123)

El saber objetiviza, construye, demarca, nomina, visibiliza, abre el juego de la significación y las prácticas, subjetiviza, establece formaciones discursivas y en ese mismo movimiento, excluye, silencia, oculta, limita. ¿Cómo negar el hecho de que funciona como un poder? ¿Cómo negar sus inminentes efectos discursivos y extra-discursivos?

En su propuesta de elaboración de una genealogía, Foucault plantea la necesidad de: “...el acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales” (Foucault, 1992: 130). Porque evidentemente hay generación de conocimiento en la resistencia, en las organizaciones, en los movimientos sociales, en la vida cotidiana, pero ellos no han sido considerados lo suficientemente valiosos; o aún más ni siquiera han sido comprendidos como conocimientos.

El reingreso entonces de los conocimientos “de la gente”, como los denomina Foucault, permitiría poner en cuestión los discursos hegemónicos que han configurado históricamente el mapa del conocimiento contemporáneo, mostrando las líneas de poder que lo atraviesan. Porque así como en el ámbito geográfico los mapas crearon una imagen del mundo sostenida en la mirada colonial, también en el terreno del pensamiento y las ideas se constituyeron mapas mentales coloniales, que si bien surgen como producto de un contexto histórico particular y por la intervención de innumerables factores, contribuyeron a la elaboración de esquemas cognitivos e imágenes donde el colonialismo operó y opera.

En este sentido, debe considerarse que tanto los mapas mentales, las imágenes así como los mapas geográficos no nos remiten a lo real como una copia exacta: “...los mapas no reflejan la realidad como un espejo, sino que la perfilan desde perspectivas parciales, desentrañándola de acuerdo con posiciones particulares y objetivos específicos” (Coronil, 1999: 23).

Reconocer este hecho no significa negar a la ciencia como una de las formas de producción de conocimiento. Esto es necesario remarcarlo porque en el caso de Foucault aparece siempre una mirada crítica, escéptica y pesimista que pareciera no recuperar elementos valiosos en la ciencia moderna. Por el contrario, las teorías poscoloniales – y aquí uno de sus aportes más interesantes y genuinos –, no pretenden negar ninguna forma de conocimiento, sino reconocer la pluralidad epistémica del mundo en su conflictividad. Estas teorías nos invitan a complejizar la mirada, a reconocer por un lado los trazos del poder operando en el plano de las ideas y en este sentido, se asume por un lado que conocer es intervenir en el mundo, es posicionarse, ocupar un lugar; y por el otro, se apela a darle cabida a la consideración del contexto en el cual esas ideas, conocimientos o mapas son construidos y reconstruidos, pues es en la articulación de lo que sucede y se gesta a nivel local y aún biográfico, con las configuraciones de lo global, donde todo conocimiento adquiere una significación, aunque esta como ya mencionamos nunca logre un cierre definitivo.

Edward Said afirma que “... las ideas, las culturas y las historias no se pueden entender y estudiar seriamente sin estudiar al mismo tiempo su fuerza o, para ser más precisos sus configuraciones de poder” (Said, 2008: 25) y esto es justamente lo que él realiza al analizar y re-narrativizar la idea de orientalismo construida por occidente.

Si tal como apunta Coronil, la teoría siempre ha estado del lado del colonizador y nunca del lado de la fuerza dividida entre civilización y barbarie, este último sería el proyecto de una epistemología fronteriza, de una epistemología del “entre”, una epistemología de la intersección que se propone desalambrar a la ciencia, liberándola de las ataduras que la limitan, a la vez que reconoce sus *spectros*, en los términos de Derrida, sus muertos que viven, sus silencios que hablan, sus ausencias-presencias, sus desaparecidos-re (aparecidos).²

La historia de occidente ha sido la construcción de una narrativa única que tuvo la pretensión de hablar en nombre de todos los pueblos y culturas, narrativa que no pudo ver más allá de sí misma, ha sido la creación imaginaria de una distinción a nivel epistemológico, pero también a nivel geográfico, ontológico, político, lingüístico, histórico, etc. entre occidente y “el resto”. La deconstrucción de esa narrativa es fundamental, así como la de cualquier narrativa que se presente autoritaria, única, absoluta porque su destino es siempre la

² “(...) un espectro, una especie de fantasma que retorna, o amenaza con retornar, *post mortem*”. En Derrida, Jacques (1998), *Espectros de Marx, El Estado De La Deuda, El Trabajo del Duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 61.

aniquilación de lo diferente, la violencia, el genocidio, la muerte y la reimplantación del fascismo social en cualquiera de sus formas.³ Sobre todo en tiempos en que se reedita por parte de algunas potencias occidentales la violencia del terrorismo para evitar el terrorismo, la utilización de la guerra en nombre de la paz y a su vez cuando se reutilizan estereotipos como el de “terrorista”, caracterizado como moreno, pobre, extranjero y proveniente del tercer mundo.

Por ello, el terreno epistemológico se convierte en un terreno de lucha y resistencia por el reconocimiento y la revalorización de toda una serie de saberes, voces, historias, narrativas y de pueblos enteros que han sido descalificados y caracterizados como ingenuos e incompetentes en el marco de los conocimientos aceptados por el discurso hegemónico. Y este es un pre-requisito no sólo de la justicia social sino del establecimiento de cualquier sociedad que pretenda desarrollar una democracia de *alta intensidad*.

Una dificultad que aparece, tal como lo plantea Robert Young, es el hecho de que todo conocimiento occidental, directa o indirectamente, es una forma de discurso colonial. Por ello el énfasis puesto por este autor en la necesidad de llevar a cabo una *etnografía crítica de occidente*. Etnografiar occidente es etnografiar su historia, sus instituciones, sus conocimientos, su lengua, sus conceptos y es una tarea que nos debemos para no reproducir ad infinitum esa mirada colonial.

Dicha etnografía debiera partir de la crítica al control efectuado por Europa desde el siglo XIX en la construcción de la historia del mundo, puesto que a través de diversos mecanismos universalizó una sola versión de la historia, que a su vez se impuso como narrativa única, con el agravante de que “... el robo de la historia, no es solo del tiempo y el espacio sino el del monopolio de los períodos históricos (Goody, 2008: 32).

Chimamanda Adichie en su conferencia “El peligro de una sola historia” nos alerta sobre este problema al afirmar que si no podemos advertir las diferentes historias que nos constituyen y simplificamos nuestra experiencia y la experiencia de los otros a una sola historia, corremos el riesgo de terminar por construir estereotipos, no sólo falsos e incompletos sino que operan y vehiculizan el despojo material y simbólico de esa diversidad que nos compone.

Según Quijano, esta nueva entidad geocultural, a la que se denominó Europa occidental, que fuera creada a través de la conquista y la colonización, se fue convirtiendo en el centro del poder mundial y buscó establecer a través de una narrativa única un solo orden cultural basado en el mito etnocéntrico de que las sociedades humanas atraviesan una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y que culmina en Europa. La mirada evolucionista se cuela en la búsqueda de explicar lo social. El evolucionismo social funcionó para acreditar las ideas de “progreso” y “desarrollo”, así como también para sustentar la supervivencia “de los más aptos”.

En la conformación del estado argentino moderno, ‘indios’ y ‘gauchos’ fueron creados y a la vez invisibilizados, adaptados violentamente a las nuevas reglas de juego o silenciados para siempre en campañas de apropiación de amplios territorios, tales como la denominada “campaña del desierto” perpetrada en el siglo XIX por el General Roca.

³ Boaventura de Sousa Santos (2007) distingue varias formas de fascismo social: fascismo del apartheid social, fascismo contractual, fascismo territorial, entre otros. Todas estas formas de fascismo pueden convivir sin dificultad con la democracia política liberal.

El famoso lema: “Poblar el territorio” y “Gobernar es poblar”, tuvo como requisito previo la invisibilización y aniquilación de gran parte de los grupos indígenas y la apropiación de sus territorios ancestrales.

Tal como afirmara Quijano, este proceso llevó a la instauración de una hegemonía institucional a partir de la cual cada ámbito de la existencia terminó siendo controlado: la empresa capitalista para el control del trabajo, la familia para el control del sexo, el estado-nación para el control de la autoridad y el eurocentrismo para el control de la subjetividad. Aquí cabría agregar el rol jugado por la escuela y la universidad como ámbitos vehiculadores de cierto tipo de saberes y de modelos de subjetividad.

En este sentido, ha de valorarse la propuesta de la elaboración de una epistemología del sur, puesto que tal como lo plantea Boaventura de Sousa Santos esta pretende ser expresión del reclamo por reconocer y traer al ámbito académico los conocimientos que se han mantenido afuera de sus muros, los conocimientos de los grupos sociales que han sufrido sistemáticamente la injusticia social del capitalismo, del colonialismo y del patriarcado.

La apuesta por reconocer esos conocimientos es una apuesta tanto ética como política por reivindicar las luchas de estos grupos, su resistencia y permitir en un diálogo plural, abierto e integrador la construcción de mejores conocimientos. Esta apuesta debería ir de la mano con lo que Chakrabarty propone como “*provincializar a Europa*”. En un texto traducido con el nombre de “Al margen de Europa”, afirma: “La Europa que intento provincializar y descentrar es una figura imaginaria que permanece profundamente arraigada en formas estereotipadas y cómodas de algunos hábitos del pensamiento cotidiano” (Chakrabarty, 2007: 30).

Si una crítica poscolonial remite a *descolonizar la mente*, a *descolonizar la imaginación*, cabe cuestionar el lugar preponderante cedido al conocimiento generado por Europa, sin olvidar el hecho de que al igual que esas otras formas de conocer, es un conocimiento de tipo contextual. La pregunta que aparece es: ¿Por qué un conocimiento particularizado como otros, contextual, creado en Europa y para Europa se universalizó sin ofrecer justificación alguna más que el rango obtenido por la violencia colonial? O bien: ¿gozaría del mismo crédito la ciencia moderna si hubiera sido desarrollada por las culturas colonizadas?

Es necesario aclarar que aquí no se trata de dar igual validez a todos los conocimientos, sino antes bien de “... permitir una discusión pragmática entre criterios alternativos de validez...” (Meneses, 2009: 236) que no descalifique de antemano a todo lo que queda por fuera del canon de la ciencia.

Ahora bien, provincializar a Europa es generar rupturas en las narrativas hegemónicas que posicionaron a Europa y a su conocimiento, por encima de otros modos de conocer. Y si bien sabemos que la ciencia ocupó un lugar central, debe admitirse que también otros conocimientos tales como la religión y la filosofía se posicionaron en un lugar diferencial respecto a los conocimientos no europeos. Como planteara Boaventura de Sousa Santos, ciencia, filosofía y religión permanecieron de ‘este lado’ de la línea abismal. Lo que queda por analizar es el hecho de que dentro del marco de la filosofía, la ciencia y la religión existieron también líneas sub-abismales, valga la expresión, que posicionaron en lugares hegemónicos a algunas filosofías o planteos científicos y aun religiosos sobre otros.

Es importante tomar conciencia de que en muchas ocasiones el *epistemicidio* perpetrado hacia otras formas de conocimiento fue de la mano no sólo de la aniquilación física y el genocidio de poblaciones enteras, como ya se ha mencionado, sino también de la muerte y sometimiento de sus lenguas, sus palabras y signos lo que marcó un empobrecimiento cultural y humano de carácter global y sin precedentes. El relato único de Occidente provocó hambruna, una hambruna global que no se limitó solo a la falta de alimentos y posibilidades

de subsistencia para millones de seres humanos. Ha sido también hambruna cultural y epistémica cuyos efectos perviven hasta nuestros días.

Por todo ello la crítica poscolonial se dirige a la historia única, a la lengua hegemónica, a las instituciones occidentales, a la ciencia, al relato de la monocultura, a los modelos de subjetividad impuestos, al capitalismo como única forma de organización económica, al patriarcado, para dar cuenta de que ellos no agotan toda la experiencia humana posible, para generar rupturas, para re-narrativizar, para que ingresen otras historias, otras formas de organización social, otros conocimientos y muchos otros modos diversos de ser y hacer.

Otra mirada sobre la historia, el rol de los intelectuales

Esa calavera tuvo una lengua, y pudo cantar alguna vez.
Shakespeare, William.

En la búsqueda de generar otra mirada sobre la historia es interesante retomar el trabajo realizado por Ranajit Guha junto a un grupo de investigadores, quienes recuperando la idea gramsciana de *subalterno* inician los llamados Subaltern Studies alrededor de los años 80, procurando en sus trabajos la construcción de una historiografía diferente a la historiografía clásica. Para este grupo, el término subalterno se refiere a: “los grupos oprimidos y sin voz, el proletariado, las mujeres, los campesinos, aquellos que pertenecen a grupos tribales” (Spivak, 2003: 299).

En el prólogo del artículo de Spivak “¿Puede hablar el subalterno?”, Santiago Giraldo analiza cómo, si bien obviamente el subalterno habla, no es incluido en el marco de los discursos hegemónicos en una relación dialógica sino que es nombrado por otros: “...no es un sujeto que ocupa una posición discursiva desde la que puede hablar o responder” sino “...un espacio en blanco entre las palabras...” (Spivak, 2003: 298). Esto nos lleva a reflexionar en torno a una cuestión central: el trabajo de los intelectuales.

Para ello nos detendremos en algunas críticas que efectúa Spivak a este grupo y a algunos filósofos posestructuralistas como Foucault y Deleuze.

Si bien Spivak valora el trabajo llevado adelante por Guha y su grupo, las críticas que les efectúa se remiten a la intención de deconstruir el concepto de “subalterno” dado que este concepto presupone una identidad y una conciencia unitaria, a la que Spivak cuestiona. Por el contrario, lo que esta autora pretende es descentrar al sujeto.

Otra de las críticas que realiza se refiere al peligro en que incurren algunos intelectuales cuando hablan “por” el subalterno, dado que esta metodología reedita la opresión sobre ellos y les niega un lugar de participación.

En cuanto a las posiciones posestructuralistas de Foucault y Deleuze, las pone bajo sospecha por omitir en sus análisis la noción de ideología, central para Spivak a la hora de intentar comprender el momento histórico en que vivimos.

Analizar el rol del pensador poscolonial es decisivo porque introduce un nuevo modo de ejercer esta tarea donde la distinción entre crítica y política desaparece. Estas nuevas configuraciones del trabajo de los intelectuales se relacionan con el ingreso al ámbito académico de pensadores que pertenecen y forman parte de las comunidades y grupos que han sido subalternizados.

Si definimos al intelectual como “...alguien que lidia con ideas transgrediendo fronteras discursivas porque él o ella ve la necesidad de hacerlo [...], intelectual es alguien que lee con ideas su vital relación con una cultura política más amplia” (Hooks, 1995: 468). Vemos cómo aquí se reconoce al intelectual como sujeto político, que habla desde un lugar particular y que

acciona desde allí determinados discursos y prácticas que generan efectos de sentido, rupturas, transgresiones, que implican un animarse a pensar más allá “del buen decir” propio del canon de las disciplinas científicas; y que a su vez es capaz de comprometerse con esas ideas y ponerlas en acción haciendo jugar su propio cuerpo.

De este modo se genera otro tipo de conocimiento:

Un conocimiento realizado “por” esos sujetos que, al desarrollar sus investigaciones, privilegian asociarse con los movimientos sociales y extrapolar la tendencia aún hegemónica en el campo de las ciencias humanas y sociales de producir conocimiento “sobre” los movimientos y sus sujetos. (Gomes, 2009: 421ss)

Maristella Svampa, socióloga argentina, los denomina como “intelectuales anfibios” por su capacidad de moverse tanto en el terreno científico-académico como político. Una muestra clara de ello es el ingreso en la universidad de los intelectuales indígenas y de los intelectuales negros que desde estos espacios tratan de recobrar su propia voz, de poner en palabras lo que fuera silenciado durante siglos y prohibido en el ámbito académico, todo aquello que ha sido excluido de la universidad. Es tiempo de poner la lupa sobre occidente, para examinar esos silencios que murmuran.

Por ello:

Uno de los mayores desafíos del intelectual negro que así se posiciona tal vez sea su capacidad y coraje de romper con estructuras opresoras, de construir nuevas categorías analíticas y literarias a través de la creación. Eso lo impele a no solamente incorporar la lengua y las categorías colonizadoras o hegemónicas, sino a problematizarlas y a apuntar a sus límites. Con esa actitud [...] asume su propia voz, su habla, su cultura y la de su grupo étnico-racial. (Gomes, 2009: 431ss)

Es relevante puntualizar aquí de qué modo aportan y qué tensiones producen las teorizaciones poscoloniales en el sostenimiento y valorización de los conocimientos indígenas.

Una primera cuestión remite a la noción de identidad. Desde las teorías poscoloniales se asume que la identidad no es algo fijo, monolítico y estático, sino por el contrario algo cambiante, móvil, sometido a diversas influencias; en este sentido las identidades son consideradas reversibles e inestables por lo que: “...no pueden ser reducidas a un orden puramente biológico, basado en la sangre, en la raza o en la geografía. Ni puede ser reducida a la tradición, en la medida en que el significado de esta última está constantemente cambiando” (Mbembe, 2001: 209).

Por ello se vuelve importante el reconocimiento de la hibridación presente en los procesos identitarios que poseen varias temporalidades y que funcionan a varias escalas. La crítica poscolonial se mueve así en un espacio de frontera en el que es construida y negociada la diferencia cultural. Por este hecho se cuestionan los planteos esencialistas que pretenden recuperar una “identidad” perdida en tanto que esencia fija.

Sobre este punto Walter Mignolo da cuenta de la sospecha que genera hoy el proyecto de buscar un pensamiento indígena, lo que propone en cambio es buscar las herencias y huellas de este pensamiento y retomando a Kusch, “*rescatar un estilo de pensar*”, que implica la búsqueda de ciertas raíces, ciertas referencias o puntos de apoyo.

Shohat cuestiona este énfasis antiesencialista propio de los estudios poscoloniales y ve peligroso el rechazo de todas las búsquedas de orígenes comunitarios porque considera que no sería posible organizar una resistencia colectiva sin labrar un cierto pasado comunitario y una cierta identidad colectiva de resistencia que retome el pasado como: “...series fragmentadas de memorias y experiencias narradas, a partir de las cuales movilizar las comunidades contemporáneas” (Shohat, 2008: 117).

Según Shohat, asumir el hibridismo y no establecer su articulación con relaciones de poder y hegemonía corre el riesgo de santificar el hecho consumado de la violencia colonial.

Es absolutamente necesario tomar en cuenta la historia de las disciplinas científicas, y entre ellas especialmente la de las ciencias sociales porque son un vivo reflejo de lo que los conocimientos pueden promover y generar en el mundo. La utilización de la ciencia en el sostenimiento de la opresión colonial, en el *epistemicidio* hacia otras formas de conocimientos, así como en el genocidio y aniquilamiento “de los otros” nos muestra de qué modo el poder puede operar y de hecho opera en la construcción de conocimiento.

El reconocimiento de este hecho en ocasiones paraliza visto que las mejores intenciones pueden desembocar en planteos epistemológicos y políticos conservadores y retrógrados. En este sentido, la tarea primordial que atañe al trabajo de los intelectuales sería la de someter a revisión constante los propios términos de la reflexión, examinando categorías, analizando el campo de las configuraciones de poder y reconociendo el carácter multifacético de la opresión con el objeto de evitar reproducir el colonialismo en todas sus variantes. Es imprescindible indagar respecto a los efectos que las palabras y discursos pueden generar. Decía Freud que a través de palabras puede un hombre hacer feliz a un semejante o llevarlo a la desesperación. Del mismo modo, las ideas y métodos potencian procesos de opresión y resistencia, colaboran con la liberación o el sojuzgamiento.

Es crucial por ello, poder salir de la camisa de fuerza que impone la ciencia hegemónica permitiendo el hibridismo fronterizo tanto a nivel disciplinar como cognitivo y abrirnos así hacia la perspectiva de un conocimiento poscolonial que no sólo reconozca la pluralidad epistémica del mundo sino que accione y asuma la responsabilidad de abrir posibilidades de diálogos plurales para que otros discursos sean puestos en circulación.

Animarse a trabajar “con” otros y no “sobre” otros, así como aprender de esos otros, es el desafío actual de la construcción de conocimientos desde una perspectiva ‘democratizadora’; esto es, sacar a la academia afuera, o hacer ingresar la vida a la universidad y de este modo recuperar su rol social. Habrá que revelarles a la ciencia prevaleciente, tal como Aimé Cesáire lo hace con el hombre burgués, “... que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo habita, que Hitler es su demonio...” (Cesáire, 2006: 15) cada vez que participa de la biopiratería, del desarrollo armamentístico y la guerra, del incremento del control y la privatización sobre la vida, de la contaminación del ambiente y cada vez que excluye de sus muros la vida de la comunidad en la que se inserta, dejando en un no-lugar, en un espacio en blanco a los grupos subalternizados. Este reconocimiento, aunque difícil, es crucial para intentar no volver a repetir los errores que se han cometido en el pasado. Para ello Boaventura de Sousa Santos propone una constante vigilancia epistemológica para la construcción de una ecología de saberes que transforme el pensamiento pos-abismal en un profundo ejercicio de autorreflexividad.

Esta autorreflexividad, lejos de aislarnos en la construcción de conocimiento, nos acerca cada vez más a los otros, nos vincula y nos hace partícipes de una apuesta colectiva y solidaria que posibilita el reconocernos en las diferencias que nos atraviesan en la construcción de otros mundos y conocimientos, *alternativos de alternativos*.

Porque:

Cuando el trabajo intelectual surge de una preocupación por la transformación social y política radical, cuando ese trabajo es dirigido hacia las necesidades de las personas nos pone en una solidaridad y comunidad mayores. Enaltece fundamentalmente la vida. (Hooks, 1995:478)

Si el trabajo intelectual, las horas despiertos, las lecturas, los papeles sueltos, los libros que tapan hasta la luz del sol, las divagaciones de madrugada, el camino andado, los escritos

rotos nos sirven al menos para mejorar un poco, aunque más no sea, el mundo en que vivimos y nuestra relación como seres humanos, no habrán sido en vano y nada se habrá perdido del todo.

La labor comunitaria y plural que demanda este trabajo es una rica fuente de la que aun tenemos mucho que aprender. Ella dibujará el camino a seguir para que podamos transitar por la senda donde las voces pasen del silencio al canto.

Bibliografía

Adichie, Chimamanda (2009), “*El peligro de una sola historia*”, Consultado el 19.01.2014, en www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=es.

Cesáire, Aimé (2006), *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Chakrabarty, Dipesh (2008), *Al Margen de Europa, pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.

Coronil, Fernando (1998), "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales", in Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (Coords.), *Teorías sin disciplinas (Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate)*. México: Porrúa, 21-49.

Derrida, Jacques (1998), *Espectros de Marx, El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.

Fanon, Franz (1973), *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

Foucault, Michel (1979), *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, Michel (1989), *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XIX.

Gomes, Nilma Lino (2009), “Intelectuais negros e produção do conhecimento: Algumas reflexões sobre a realidade brasileira”, en Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina S. A., 419-439.

Goody, Jack (2008), "Quem roubou o quê? o tempo e o espaço", en *O Roubo da história: como os europeus se apropriaram das idéias e invenções do Oriente*. São Paulo: Editora Contexto.

Hooks, Bell (1995), “Intelectuais Negras”, *Estudos Feministas*, 3 (2), 464-478.

Mbembe, Achille (2001), “As formas africanas de auto-inscrição”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 23 (1), 171-209.

Meneses, Maria Paula (2008), “Mundos locais, mundos globais: a diferença da história”, in Cabecinha, Rosa; Cunha, Luís (Orgs.), *Comunicação Intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios*. Porto: Campo das Letras, 75-93.

Meneses, Maria Paula (2009), “Justiça Cognitiva”, en Cattani, A.; Laville, J. L.; Gaiger, L. I.; Hespanha, P. (orgs.), *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Almedina, 231-236.

Mignolo, Walter D. (1995), “Occidentalización, Imperialismo, Globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXI, 170-171, 27-40.

Mignolo, Walter D. (1996), “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, Bogotá: Universidad Javeriana, consultado el 01.07.2013, en <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>.

Quijano, Aníbal (1992), “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad”, in *Los Conquistados, 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo Editores-Ediciones Libri Mundi, 437-447.

Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, in Lander, L. (org.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 122-146.

Said, Edward (2008), “Introdução”, in *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia do Bolso, 27-60.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”, in Ramalho, Maria Irene e Ribeiro, António Sousa (Orgs.), *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidades*. Porto: Edições Afrontamento, 23-79.

Santos, Boaventura de Sousa, Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado (2004), “Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo”, in Santos, Boaventura de Sousa (Org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 18-101.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Novos Estudos – CEBRAP*, 79, consultado en 01/03/2014, en http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010133002007000300004&script=sci_arttext.

Shohat, Ella (2008), “Notas sobre lo «postcolonial»”, in AA. VV., *Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales*. Madrid: Traficante de Sueños, 103-120.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003), “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, (39), 297-364.

Hall, Stuart (2010) “¿Cuándo fue lo `postcolonial`? Pensando en el límite”, in *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia: Envió Editores, 563-582, consultado el 16.01.2014, en http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/sin_garantias.pdf

Young, Robert J.C. (2006), *¿Qué es la crítica postcolonial?*, consultado el 16.08.2013, en <http://robertjcyoung.com/criticaposcolonial.pdf>.

Parte III

Capítulo 8

La refundación del Estado en América Latina: ¿un Estado, una nación, un derecho?

Lucrecia D'Agostino¹

Resumen: En el presente trabajo nos proponemos reflexionar sobre los procesos de ampliación democrática que se están produciendo en América Latina. Puntualmente analizamos las posibilidades de transformación de las estructuras jurídicas tradicionales fundadas en una ciudadanía formal que hace abstracción de las diferencias culturales y políticas. Desde la llegada al poder de gobiernos populares estas instituciones han sido revisadas a través de reformas constitucionales y de la sanción de normas concretas que inscribieron en la estructura estatal nuevos derechos y formas de participación. Trabajamos conceptualmente sobre la noción de pluralismo jurídico. El problema cuyas aristas intentamos identificar es el de las posibilidades y limitaciones que se enfrentan en la construcción de estructuras jurídico políticas que reconozcan la heterogeneidad interna de las poblaciones sin abandonar las pretensiones articuladoras que albergan las nociones de unidad política y soberanía popular de las formaciones estatales modernas.

Palabras clave: democracia, Estado heterogéneo, América Latina, pluralismo jurídico.

Resumo: Neste trabalho nos propomos fazer uma reflexão sobre os processos de extensão da democracia na América Latina. Concretamente, analisamos as possibilidades de transformação das estruturas jurídicas tradicionais fundadas numa cidadania formal que faz abstração das diferenças culturais e políticas. Desde a chegada ao poder dos governos populares, estas instituições foram revisadas através de reformas constitucionais e da aprovação de normas que inscreveram novos direitos e formas de participação na estrutura estatal. Trabalhamos concetualmente a noção de pluralismo jurídico. O problema que tentamos identificar é aquele das possibilidades e limitações que se enfrentam na construção de estruturas jurídico políticas que reconheçam a heterogeneidade das populações sem excluir as pretensões de articulação das noções de unidade política e soberania popular das formações estatais modernas.

¹ Lucrecia D'Agostino es licenciada en Ciencia Política y Administración Pública por la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Ha participado en diferentes proyectos de investigación sobre pensamiento crítico y teoría política latinoamericana. Actualmente se desempeña como docente de educación media y superior en la provincia de Mendoza y se encuentra finalizando la maestría en Ciencia, Tecnología y Sociedad de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.

Palabras-chave: democracia, Estado heterogêneo, América Latina, pluralismo jurídico.

Introducción

El valor social emancipador de un orden legal dado, radica en su capacidad de asegurar y expandir los derechos individuales y colectivos (...) El entendimiento moderno del derecho consagra la ley y trivializa los derechos. El entendimiento posmoderno del derecho trivializa la ley y consagra los derechos. (Santos, 1994: 169)

Cuando en las nacientes repúblicas latinoamericanas recientemente independizadas comenzaron a delimitarse los lineamientos de sus estructuras estatales, estas instituciones recibieron sus matices no de la recuperación de las formas políticas de los pueblos originarios de América sino de las usanzas de los modernos países europeos. Esta definición entrecruza las fronteras de aquello que Pablo Casanova (2006) definió como *colonialismo interno* y la subsecuente disociación entre las instituciones importadas y las formas políticas y sociales de los habitantes de estas tierras, no sólo los originarios de América sino también de aquellos con ascendencia africana o ibérica asentados fuera de la península. Con estas instituciones llegaron a América conceptos políticos propios del liberalismo tales como división de poderes, igualdad legal, sociedad civil, Estado-nación, ciudadanía, entre otros. Para la definición de estos últimos conceptos fue necesario un proceso de homogeneización o abstracción de las diferencias culturales. Se trató de un proceso sostenido en la preponderancia de una élite económica, social y política vinculada a las elites del Norte y en la exclusión de lo subalterno que fue, generalmente, la mayor parte de la población. En este sentido, podríamos afirmar que, de un tiempo a esta parte, el Estado ha funcionado como un instrumento de dominación. Sin embargo creemos que en algunos momentos de la historia latinoamericana se han presentado las condiciones para que la definición del Estado se oriente en otro sentido. Nuestra hipótesis – quizás más política que de investigación (si es que podemos realizar una separación taxativa entre la política y el saber) es que hoy están presentes esas condiciones y es posible pensar en otro Estado que, antes de servir a las élites para dominar a los sectores subalternos, permita anclar (o inscribir) las diferentes conquistas populares que se han logrado en los últimos años. Si bien el trabajo se centra en (re)formulaciones teóricas, al hacerlo hemos tenido en mente los procesos de reconfiguración de las estructuras legales y estatales que creemos que se han desarrollado en algunos países de la región, tales como Bolivia, Ecuador, Venezuela y Argentina. La situación es especial porque consideramos que en estos países no sólo se está en un momento de construcción de una institucionalidad diferente, con todas las complejidades que los procesos de subjetivación y construcción política tienen. En los países que hemos mencionado, se da el caso de que quienes mediante las reglas del republicanismo gobiernan están acompañando estos procesos de reinstitucionalización. En algunos países de Sudamérica, los gobiernos se han valido de un conjunto importante de leyes que definen en el largo plazo la estructura de la sociedad e incluso algunos países han llegado a reformar sus constituciones. Transformaciones legales como la ley de medios o el matrimonio igualitario en Argentina o constitucionales, como los casos de Bolivia, Ecuador y Venezuela fueron procesos políticos empujados desde abajo que lograron su institucionalización.

Si bien este trabajo se asienta en la reflexión acerca del pluralismo jurídico, no esperamos adoptar un enfoque institucionalista sino reflexionar acerca de la relación entre los procesos

de transformación y emancipación social y las estructuras jurídico-estatales que las contienen. En este sentido, no pretendemos quedarnos con un trabajo descriptivo de los Estados o los sistemas legales sino llevar a cabo una reflexión que, aunque recaiga sobre lo estatal, se vincule con temas fundantes de una sociedad tales como la tensión entre lo poder instituyente y poder instituido, las luchas emancipatorias y la opción por el autonomismo, las difíciles relaciones entre las personas consideradas individualmente y la sociedad (en el marco de pensar al derecho formal y otras regulaciones no estatales como medios de control social), las posibilidades de la representación en política, la soluciones de conflictos en el marco de la pluralidad, la visibilización de lo oprimido/ocultado, entre otros.

En la primera parte de este trabajo intentaremos dar cuenta del lugar que ha tenido el Estado en América Latina y cómo ese lugar ha ido cambiando con el paso del tiempo². En un segundo apartado, identificaremos algunos principios teóricos que definieron un modelo homogéneo de ciudadanía y Estado. Hecho esto, daremos paso a la exposición sobre el pluralismo jurídico, primero intentando realizar una breve explicación de su emergencia histórica y actualidad en América Latina para finalizar con algunas apreciaciones críticas y propuestas sobre el mismo.

El Estado en América Latina

Tomemos aquí las nociones de simultaneidad y contemporaneidad de Boaventura de Sousa Santos (2007) para quien una de las características de la modernidad fue separar estos dos conceptos al establecer un tiempo lineal, homogéneo y que tiende hacia el progreso. En esta “flecha de progreso” los países se ubican en una escala de menos a más desarrollados, una escala que esconde las distintas problemáticas y elementos heterogéneos que componen a cada uno de ellos. Lo heterogéneo limita las posibilidades de hablar de contemporaneidad. En esa misma línea, Partha Chatterjee (2008) refiere a que, antes que en el tiempo vacío y homogéneo que constituye una ilusión del capitalismo, vivimos en tiempos heterogéneos. Para figurar esto, menciona que no todos los trabajadores asimilan la disciplina del capitalismo de la misma manera ni todas las personas se relacionan igual con lo político. En este sentido, si establecemos algunas apreciaciones generales para la región, tenemos presente que América Latina, es heterogénea no sólo si extendemos la mirada sobre los países sino también si lo hacemos hacia el interior de cada uno de ellos. Santos propone pensar en la simultaneidad como un concepto que emerge cotidianamente y que es más real que hablar de contemporaneidad. En la historia latinoamericana no sólo encontramos esta simultaneidad dada por la coexistencia de algunos procesos políticos y sociales que incluso nos animan a delinear una serie de sincronismos: desde el punto de quiebre producido por la llegada de Colón al Caribe hasta la llegada de una generación de gobiernos populistas a la región y la confluencia de las intenciones de integración en órganos como UNASUR, pasando por la colonia, los gritos revolucionarios a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, la

² Si bien trataremos aquí los casos particulares de los países mencionados y en general a Latinoamérica, es necesario mencionar estudios sobre otras regiones del mundo tales como los trabajos sobre África elaborados por Franz Fanon (1961), Aquino de Bragança (1986), Chandra Mohanty (2008), Achile Mbembe (2011), John y Jean Comaroff (2004), Paulin Hountondji (2010), María Paula Meneses (2010), Amina Mama (2010), entre otros, que permiten problematizar acerca de la cuestión pos-colonial en el Sur global, entendiendo al Sur más que como un espacio geográfico identificable con un hemisferio, como un lugar de enunciación para los sectores subalternos.

constitución de repúblicas a lo largo de este último, los primeros gobiernos populistas en el siglo XX y la inestabilidad democrática, el terrorismo de Estado y el neoliberalismo en las últimas décadas. Sin lugar a dudas, el proceso ha sido distinto en cada país, pero existen algunos elementos que permiten que los tópicos “historia latinoamericana” o “realidad latinoamericana” puedan existir.

En el marco de la realidad latinoamericana, no como algo acabado en su definición, sino como un espacio desde el cual pensarnos, en las últimas décadas –sostiene Boaventura de Sousa Santos (2010)– se manifiesta la voluntad constituyente de las clases populares que protagonizan una nueva configuración del Estado, construido desde abajo (y acompañada desde arriba), que busca expandir el campo de lo político más allá del horizonte liberal. Proponen: “una institucionalidad nueva (plurinacionalidad), una territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), un régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades)” (Santos, 2010:72). Para dar cierre a este breve apartado sobre el Estado en América Latina, compartimos algunos puntos críticos para la refundación de esta institución señalados por este autor. La primera de ellas es la dificultad de transformar una institución que carga el peso de la modernidad y que no se pretende eliminar o sustituir sino transformar. Santos se pregunta acerca de las maneras de lograr cambios radicales en una institución que históricamente ha excluido a los sectores subalternos. En segundo lugar, señala el autor, dado su consolidación histórica, se trata no solo de una refundación política sino también de una redefinición social y cultural. La refundación de Estado no sólo requiere un cambio político-institucional sino también una transformación de las relaciones sociales, la cultura y la economía. Para lograr una nueva hegemonía, es preciso una alianza de los sectores históricamente más oprimidos con grupos y clases sociales más amplios.

Por otro lado, afirmar la presencia de los pueblos originarios de Latinoamérica, implica reconocer que estos pueblos conocieron otras formas de organización política en la etapa precolombina, que hoy incluso en muchos casos sobrevive de manera segmentaria y que debería considerarse al momento de repensar un Estado que comprenda a estos pueblos. Entendemos que el Estado es un espacio político desde el cual el poder no es ejercido de manera neutral ni unidireccional. Antes que eso preferimos pensar que en el Estado se expresan las contradicciones sociales y las distintas correlaciones de fuerza que se dan en el campo político (y que a su vez comúnmente refleja las relaciones de poder en los campos social, económico y cultural). En ese sentido, puede comprenderse cómo la dinámica de la política se expresa en políticas públicas y decisiones que afectan a uno u a otro sector social. El Estado no es algo cerrado. Está permeado por reivindicaciones políticas que provienen no sólo desde el exterior (como lo han postulado las teorías clásicas del sistema político) sino que están insertas en su interior. Direccionar las políticas en uno u otro sentido responde no a la toma del poder en sí sino a la obtención casi cotidiana de una construcción hegemónica que logre contener los distintos intereses. Desde este punto de vista, podemos pensar que el Estado es de por sí heterogéneo pero cuando utilizamos esta categoría en este trabajo pretendemos ir un poco más allá y pensar en un Estado que dé lugar para que los sectores subalternos puedan formar parte de su estructura misma y de su lógica constitutiva.

Planteos políticos de la modernidad: un Estado, un derecho, una nación

Conforme se fueron consolidando los Estados-nación, se fueron equiparando al Estado como estructura burocrático-política y al derecho, como modo de regulación social. Esta asimilación entre Estado y derecho fue desde su inicio problemática en el sentido de que desconoció otros modos de regulación social que, no integrados a lo estatal o, en el caso de hacerlo, tuvieron atribuido valor inferior al derecho oficial. Ciudadano, sociedad civil, derechos individuales, igualdad ante la ley, Estado-nación, entre otros, fueron conceptos que acompañaron a la consolidación de esta estructura definida como jurídico-política. Estos conceptos se asentaron en una política de homogenización de las diferencias. Se estableció desde arriba una forma jurídica, generalmente orientada por los patrones europeos, que definió los caracteres de una persona, de una familia, de un grupo político de manera unitaria. El desarrollo del derecho en sus distintas ramas y la aplicación de planes educativos específicos, sirvió para formar al ciudadano en un molde que tendió a lo homogéneo. Si, como teorizó Benedict Anderson (1992), la nación era una comunidad imaginada, se trataba de imponer que todos imagináramos lo mismo.

Geopolíticamente, Aníbal Quijano da cuenta de este proceso en la región, en los siguientes términos:

El proceso de homogeneización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica como característica y condición de los Estados-nación modernos, fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino por la eliminación masiva de unos de ellos (indios, negros y mestizos) (...) Dadas esas condiciones originales, la democracia alcanzada y el Estado nación constituido, no podían ser afirmados y estables. (Quijano, 2000: 19)

Frente a la heterogeneidad, hubo necesidad de contar con nociones que establecieran líneas divisorias entre un aquí y un allá, un adentro y un afuera, un ciudadano y un extranjero, un civilizado y un bárbaro, de definir los límites y fronteras hasta los cuales debía extenderse la nación y el derecho. Se trató de construir aquello que Boaventura de Sousa Santos definió como

un espacio geopolítico homogéneo donde las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales no cuentan o son suprimidas; bien delimitado por fronteras que lo diferencian con relación al exterior y lo desdiferencian internamente; organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; con capacidad para contar e identificar a todos los habitantes; regulado por un solo sistema de leyes; y, poseedor de una fuerza coercitiva sin rival que le garantiza la soberanía interna y externa. (Santos, 2010: 71-72)

El recuento histórico nos enseña que el constitucionalismo moderno (apud Santos, 2007: 20-21), a diferencia del antiguo que ratificaba los modos de ser de los pueblos, se basó en la premisa de construir lo social desde el Estado. Legitimado en el contractualismo que suponía la existencia de individuos libres que adherían voluntariamente a un contrato social para vivir en paz, la burguesía construyó un Estado sostenido en nociones como la de igualdad y derechos individuales. De este modo se posibilitó la llegada al poder de la burguesía que logró imponerse ante un sistema social con poca movilidad política, sostenido en los privilegios, los usos y las costumbres. El mismo proceso, sostenido en la igualdad legal, trajo como correlato en el largo plazo la anulación de las diferencias identitarias y culturales. De modo que, el pueblo es uno solo y es homogéneo. Si no lo es, desde el Estado se establecerán acciones para ello.

Esta construcción de la nación desde arriba se estructuró sobre una pirámide legal coronada por una constitución que, a la vez que permitía establecer una jerarquía para la aplicación de la ley, tendió a volver inseparables las nociones de derecho y Estado. La

exclusividad de establecer el derecho desde el Estado se asentó en algunas dicotomías como público/privado, Estado/sociedad civil, oficial/no oficial y en el fondo contribuyó “a despolitizar los demás dominios de la vida social y, así, a ocultar que el hecho de que el poder y el derecho se reproducen en muchos otros espacios” (Santos, 2009:98). Pese a esto, las sociedades modernas se rigieron por múltiples órdenes jurídicos que se interrelacionaron y conformaron constelaciones jurídicas. Así, en la etapa colonial el pluralismo jurídico fue utilizado como instrumento de gobierno. Allí donde no trastocó la estructura del orden colonial, se reconoció la existencia de modos de regulación precoloniales poniéndolos siempre al servicio de la acumulación colonial. La mita y el yanaconazgo son ejemplos de esto. Luego los principios de igualdad y libertad, fueron utilizados por las elites criollas que encabezaron las revueltas y guerras independentistas y por quienes más adelante centraron sus esfuerzos políticos en hacerse del poder y, una vez en él, inculcar una idea de nación desde arriba, mediante el sistema educativo y el sistema jurídico. Este objetivo se logró hacia fines del siglo XIX y principios del XX, según el país. No se trató de un proceso pacífico sino todo lo contrario: estuvo poblado por guerras internas entre distintas facciones que disputaron el control del poder y por acciones represivas y violentas hacia los pueblos oprimidos (por ejemplo, la ocupación de la Patagonia con la llamada “Conquista del Desierto”).

Este Estado liberal que emergió como una estructura sólida a principios del siglo XX, fue complejizándose y extendiendo su acción cuantitativa y cualitativamente. Hacia mediados del siglo XX, los distintos procesos de empoderamiento político de las masas que tuvieron lugar a lo largo de nuestra América, cristalizaron en formas estatales nuevas, que recogieron las problemáticas sociales, al tiempo que intentaron, con éxito diverso, la implementación de estrategias de desarrollo económico relativamente autónomo. Estas nuevas formas estatales, que la doxa de las ciencias sociales ha simplificado inadecuadamente con el rótulo de Estados de Bienestar³, implican una dialéctica al interior del tejido social que, al tiempo que reconoce algunas diferencias, asignando derechos específicos por categorías sociales (trabajadores, mujeres, niños, ancianos, etc.), consolida la unidad de la totalidad social con la expansión de la actividad estatal a través de la prestación de servicios públicos elementales y con la ampliación de las formas de participación política de las masas. De modo que, si, por un lado, el Estado moderno, encajado dentro de la narrativa del capitalismo no pudo reconocer dentro de su jurisdicción ninguna forma de comunidad (excepto la singular, predeterminada y demográficamente cuantificable de la nación), por el otro, desarrolló políticas específicas que comprendieron de manera diferenciada a partes diversas de la población. Encontramos dos líneas conceptuales acerca de lo estatal: una protagonizada por la sociedad civil y la igualdad de derechos; la otra, asentada en la negociación entre la estructura burocrática y los grupos de población que reclamaron ser incluidos en el goce de los derechos pronunciados. La convivencia de las dos líneas es

³ El Estado de Bienestar es una forma de estatalidad que se desarrolla fundamentalmente entre los años '30 y los '80 en los países centrales; y que consiste en la expansión de la economía capitalista a partir de la expansión de los derechos y las capacidades de consumo de las masas. El sostén material de esta expansión, el plusvalor que la vuelve económicamente posible, radica en el excedente que incorporan estas sociedades a partir de las relaciones asimétricas que establecen con las regiones periféricas; es decir radica en el colonialismo y el imperialismo. Por el contrario, los procesos de empoderamiento de los pueblos del llamado “tercer mundo”, si bien están también estrechamente vinculados a conquistas de derechos sociales, descansan, en este caso, en frentes populares antiimperialistas que intentan reconducir el excedente que extraen las metrópolis de sus entrañas y dirigirlo hacia las economías locales.

descripta por este Chatterjee en los siguientes términos:

La idea clásica de soberanía popular, corporeizada a través del entramado legal vinculado a la noción de ciudadanía igualitaria, derivó en la construcción homogénea de la nación. Por el contrario, el accionar de la gubernamentalidad requiere de clasificados múltiples, entrecruzados y variables de una población entendida como blanco de políticas públicas diversas. Esto produce, necesariamente, una construcción heterogénea de lo social. Existe un quiebre entre el muy poderoso imaginario político de la soberanía popular y la realidad administrativa mundana de la gubernamentalidad: el quiebre entre lo nacional homogéneo y lo social heterogéneo. (Chatterjee, 2008: 191)

En este proceso de ampliación del alcance de la intervención estatal sobre la base de la proliferación de leyes y derechos que no siempre aportaron a la conservación de la coherencia interna del sistema legal, los conflictos comenzaron a “judicializarse” y los jueces, como explica Santos (2009), los jueces asumieron de manera creciente una función política. El poder del órgano judicial no sólo se incrementó a partir del crecimiento de su estructura burocrática, ámbitos de acción y personal a cargo, creación de juzgados, entre otros, sino fundamentalmente por el hecho de que, frente a leyes y derechos encontrados, quedó en la interpretación y decisión del juez, la resolución del conflicto. Este hecho podría arribar en las teorías jurídicas decisionistas: establecemos regulación y leyes para evitar la subjetividad en la resolución de los conflictos y parecer que nuevamente damos con él.

Planteos políticos de la posmodernidad: ¿Un Estado, una nación, un derecho?

La plurinacionalidad no es la negación de la nación, sino el reconocimiento de que la nación está inconclusa. La polarización entre nación cívica y nación étnico-cultural es un punto de partida, pero no necesariamente un punto de llegada. El propio proceso histórico puede conducir a conceptos de nación que superen esa polarización. (Santos, 2010:84)

En el apartado anterior dijimos que la tensión acerca de la difícil coincidencia entre un Estado, una nación y un derecho estuvo presente desde el principio de la modernidad. Esto se dio especialmente porque las culturas e identidades que no coincidían con la cultura e identidad oficial se mantuvieron vivas aún frente a las políticas de homogeneización. En América Latina la cultura de los pueblos originarios se conservó en países como México, Guatemala, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay o en el sur de Chile. Por otro lado, en países como Brasil nos encontramos con presencia de la cultura afro que llegó al continente americano en tiempos de colonia y esclavitud y, en otros países, como Argentina o Uruguay la convivencia con inmigrantes llegados sobre todo de algunos países europeos como Italia o España, favoreció la constitución de una identidad particular, distinta a la propuesta por el modelo liberal a fines del siglo XIX. Estas cuestiones marcaron la heterogeneidad cultural al interior de cada uno de los Estados latinoamericanos.

En casos como el argentino, nos encontramos la presencia de elementos culturales de otros pueblos que se fueron incorporando a la “cultura nacional” por ejemplo aquellos ingresados por las distintas corrientes inmigratorias que dieron entre fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. En general, con el tiempo los inmigrantes asimilaron la legislación estatal (muchas veces también traída de afuera). No es que no hubiera conflicto: los hubo con los inmigrantes que organizaron gremios combativos a principios del siglo XX. Para ellos, además de represión se establecieron leyes especiales de residencia y deportación.

En el caso de países como Bolivia, la cuestión indígena nunca fue un tema de minorías.

Se trató de culturas numéricamente mayoritarias que mantuvieron su integridad, probablemente por ser menospreciadas y dejadas de lado por las elites locales, más interesadas en los negocios extractivistas de la riqueza natural que en la ampliación democrática.

En las últimas décadas, las legislaciones estatales de algunos países reconocieron la presencia de los pueblos originarios y afrodescendientes. En algunos casos, se hizo en el marco de las reformas neoliberales en la década del noventa. Tal es el caso de Colombia y Argentina, que reformaron sus constituciones e incluyeron una cláusula al respecto en los años 1991 y 1994, respectivamente. Recientemente se han dado cambios más radicales a nivel constitucional en Ecuador y Bolivia. Este último país es el que más ha apostado a la creación de un régimen estatal plurinacional, por ello sobre el final de este trabajo volveremos especialmente sobre él. Los casos de estos países dan cuenta de que la cuestión de lo plurinacional se desarrolló en la región con distinta intensidad y de diferentes maneras. Lo que importa aquí es señalar que emergió y va cobrando fuerza otro concepto de nación vinculado más a lo comunitario y a una identidad cultural antes que jurídica. La cuestión tiene su complejidad dado que no se trata de eliminar al Estado republicano sino de abrir su estructura a otras naciones que quedaron subsumidas en la cultura oficial. Incluso en algunos países como Argentina se tomaron medidas para recuperar la memoria histórica y la presencia actual de otros pueblos, antaño sometidos. En el último censo de población se incluyó un punto acerca de la descendencia tanto de pueblos originarios como africanos. El mestizaje, la descendencia de pueblos indígenas o africanos desde el Estado pero también desde la cultura política es algo que había sido negado en este país.

Con el reconocimiento de lo plurinacional, se reconfiguran otros conceptos como el de ciudadanía o el de sociedad civil. Sin ser descartados, estos conceptos son contextualizados temporal y espacialmente al reconocer la existencia de comunidades, pueblos, nacionales y nacionalidades. Como sostiene Boaventura de Sousa Santos,

(...) el territorio nacional pasa a ser el marco geoespacial de unidad y de integridad que organiza las relaciones entre diferentes territorios geopolíticos y geoculturales, según los principios constitucionales de la unidad en la diversidad y de la integridad con reconocimiento de autonomías asimétricas. La asimetría entre las autonomías reside en el factor generativo que las sustenta: 1) el factor político-administrativo de la descentralización y de la justicia regional, o 2) el factor político-cultural de la plurinacionalidad y de la justicia histórica (en el caso de las autonomías indígena originario campesinas). En el último caso, la autonomía del territorio tiene una justificación y una densidad histórico-cultural específicas. De hecho, al ser anterior al Estado moderno, no es el territorio que debe justificar su autonomía, sino el Estado quien debe justificar los límites que le impone en nombre del interés nacional (del cual hace parte, paradójicamente, el interés en la promoción de las autonomías). (Santos, 2010: 97)

La cuestión de la autodeterminación toca uno de los puntos neurálgicos de lo plurinacional y el pluralismo jurídico dado que, no se trata de repartir territorialmente los distintos sistemas políticos y dejar que en cada porción de territorio rija alguno de ellos sino de pensar interculturalmente la resolución de conflictos. Esto permite atender algunas situaciones como la relación con lo femenino en algunos pueblos o la aplicación de castigos físicos o la criminalización sostenidos a base de creencias. John y Jean Comaroff (2004) problematizaron este último punto analizando la caza de brujas en Sudáfrica. El asesinato de “brujas” u otras prácticas como los sacrificios de humanos para realizar rituales, son casos extremos de tensión entre el derecho liberal, que reconoce como derecho basal el derecho a la vida, y el derecho de pueblos que no han sido totalmente aculturalizados por éste. La cuestión de la territorialidad y las autonomías es quizás el punto clave del pluralismo jurídico.

En tanto en la etapa colonial nos encontramos con legislación que contempla la relación

con el otro como una relación de subordinación entre el colonizador y el colonizado, el nuevo pluralismo jurídico se aplica a sociedades no colonizadas e implica una nueva perspectiva en la cual el sistema jurídico oficial se relaciona de manera interactiva y compleja con otros órdenes sociales. Sin embargo, el entrelazamiento de legalidades múltiples difumina las fronteras entre lo jurídico y lo no jurídico e incluso trae el riesgo de clasificar como derecho a cualquier tipo de control social. En esto encontramos un desafío para el pluralismo jurídico. Tal como lo expone la constitución boliviana, lo plurinacional no debe impedir que la unidad nacional del Estado sea celebrada e intensificada. Lo que debe impedir es que se desconozcan o desvaloricen las distintas naciones que conviven en este país.

Complejidades y desafíos actuales del pluralismo jurídico

El reconocimiento no se traduce en el culto de la armonía ni en el culto de la diferencia, sino en la deconstrucción de mitos fundamentales como la ciudadanía universalista de la asimilación republicana y la especificidad cultural de las minorías étnicas en el multiculturalismo. (Cunin, 2002: 262)

¿Hasta qué punto el derecho puede ser plural?, ¿en qué medida los nuevos planteos que podrían agruparse bajo la etiqueta de pluralismo jurídico transforman la estructura y la lógica del derecho moderno en su versión tradicional?, ¿es viable la aplicación de este nuevo paradigma en los países latinoamericanos?, ¿cuáles son las potencialidades?, ¿cuáles son los principales obstáculos?

A continuación intentaremos dar cuenta de algunos elementos críticos que el pluralismo jurídico trae aparejado. Lo que exponemos no es exhaustivo sino una recuperación de indicaciones encontradas en la bibliografía consultada que nos pareció interesante traer aquí.

El principal punto crítico se relaciona con las posibilidades de construir un Estado heterogéneo sin fragmentar territorial o socialmente las políticas y el derecho. Creemos que el desafío del pluralismo jurídico no es definir zonas de derecho oficial y zonas donde rigen otros sistemas jurídicos⁴, ni derechos que son para unas personas y derechos que son para otras⁵ sino generar espacios en los cuales los distintos sistemas jurídicos puedan encontrarse y resolver interjurídicamente casos concretos (o, quizás sea utópico, tener la capacidad de reformularse sobre esta base). Que en un determinado territorio rija un sistema jurídico diferente al resto, no garantiza que exista pluralismo jurídico. Podría darse el caso de que una persona que pertenezca a una comunidad determinada, apele a que sus comportamientos sean interpretados con la legislación oficial antes que con el derecho comunitario. Estamos mencionando una posibilidad teórica sobre la cual queremos reflexionar sin juzgar a priori

⁴ Boaventura de Sousa Santos (2010), refiere al riesgo de legitimar la existencia de enclaves no democráticos.

⁵ Tomamos este riesgo del texto de Cunin quien, al analizar el proceso de reconocimiento estatal de los pueblos afrodescendientes en Colombia, afirma que *“El multiculturalismo negro actual tiende a excluir del proceso de etnización a aquellos que no pueden producir ‘pruebas’ de africanía, es decir, la mayoría de los individuos afrocolombianos, en especial los que viven en las ciudades. El peligro del multiculturalismo así entendido, sobre todo en un contexto de mestizaje, es que tiende a etnizar las poblaciones y a interpretar las alteridades en términos de diferencias insuperables”* (Cunin, 2002: 291). También en Argentina, observamos que, muchas veces la declaración formal de poblados como parte de pueblos originarios genera una suerte de certificado de pertenencia cultural que permite luego reclamar determinados programas del Estado. La expresión “esencialismo genético” de Gabriel Gatti podría también ser considerado en este punto crítico.

que un derecho (el oficial, republicano) es malo y, en contraposición a éste, otros sistemas jurídicos son de recomendable aceptación. Creemos que se trata de lograr que la heterogeneidad esté presente en la unidad. Hacemos un uso estricto y acotado de lo jurídico focalizándonos en la actividad estatal pero con ello, no estamos diciendo que lo jurídico se limite a lo estatal sino dándole un lugar central al Estado como órgano que regula la vida social. Existen otras instituciones y colectivos que establecen regulaciones sociales, pero es el Estado la instancia definitiva a la cual cualquier ciudadano pueda apelar. Por supuesto que aquí nos estamos adentrando en otra discusión acerca de lo estatal cuya resolución excede el alcance que nos hemos propuesto darle. Sin embargo no podemos omitir posicionarnos en un aspecto que se vincula estrictamente con el pluralismo y que enmarca una segunda tensión.

El segundo punto crítico se vincula con la necesidad de tener una instancia de resolución de fondo de conflictos en los cuales intervengan más de un sistema jurídico, de modo de encontrar la manera de superar las posiciones relativistas. Si bien consideramos que debe existir una instancia en la cual se resuelvan los conflictos, reconocemos la dificultad que esta opción trae en tanto es complejo integrar otros sistemas jurídicos a lo estatal sin que esto signifique una aculturación o preponderancia de una cultura por otra. Ligado a esto está la cuestión de definir mecanismos que garanticen que el resultado de este proceso de refundación del Estado no sea un sistema jurídico unitario, enriquecido y fortalecido por el aporte de otras culturas. Se trata de lograr un derecho que sea emancipatorio y no un sistema jurídico que cuente con todos los elementos interculturales para oprimir más eficazmente a los sujetos.

Una propuesta a modo de conclusión

Como mencionamos al principio de este escrito, nuestro propósito fue pensar el pluralismo jurídico aplicado a la refundación del Estado en América Latina. A lo largo de este trabajo, hemos explicitado los motivos por los cuales consideramos necesario transformar esta institución antes que desestimarla como proponen algunas líneas teóricas y políticas que centran las luchas por la emancipación en movimientos autonomistas. Ahora, trataremos de esbozar algunos lineamientos generales que contribuirían a dicha transformación.

Luis Tapia (2007) menciona que en la definición del Estado plurinacional de Bolivia, debe tenerse en cuenta la correspondencia entre las instituciones políticas del Estado y la diversidad de pueblos y culturas existentes en el país. Se trata de superar la instancia de un conjunto de instituciones definidas exclusivamente en base a la cultura dominante que excluye a las culturas subalternas de los espacios de poder político o, agregamos nosotros, que los reconoce desde una posición asimétrica. Nosotros compartimos esta apreciación y, en ese sentido, postulamos dos cuestiones:

a) En el plano teórico, es preciso abandonar la noción de Estado como totalidad homogénea que se impone sobre una estructura social heterogénea; el propio Estado es una estructura institucional heterogénea. La heterogeneidad social está cristalizada en las instituciones.

b) en el plano político, la refundación del Estado en América Latina tiene como vértice principal la democratización de su estructura material y legal, transformarlo en un Estado heterogéneo ahora como propuesta política, un Estado que permita que la heterogeneidad se exprese en el máximo nivel posible. Concretamente para el tema que hemos elegido para este trabajo, consideramos preponderante la conformación de los órganos del sistema de justicia. En este sentido, consideramos una alternativa para el pluralismo jurídico, la integración de los tribunales de manera colegiada en los cuales participen representantes de los distintos

sistemas jurídicos, elegidos cada cual de manera autónoma. Este tipo de órganos tendría por función asumir aquellos casos en los que el conflicto no haya sido resuelto en el marco del sistema jurídico de una cultura. Probablemente esta propuesta se centra demasiado en la parte superior de la pirámide de litigios y en ese sentido, entendemos que también sea necesario que se establezcan diferentes instancias en las cuales se pueda transformar la base misma de la pirámide que es la definición de la situación de litigio, de problemas jurídicos, de modo de establecer acuerdos acerca de cuándo un hecho debe ser resuelto o regulado por un órgano social (estatal o no). Cuando decimos diferentes instancias estamos pensando en alternativas que van desde la composición de las legislaturas hasta los debates de doctrina jurídica o el tratamiento mediático, entre otros. En tanto algunas de estas instancias pueden ser promovidas desde el Estado, en otros casos, la cuestión de lo plurinacional queda en la arena de la cultura política.

Para finalizar queremos hacer una mención al caso de Bolivia. Este país ha afrontado el principal desafío para la refundación del Estado que es proponer una transformación radical de su estructura jurídica que comprenda tanto la existencia de lo plurinacional (incluyendo a más de cuarenta naciones históricamente negadas) como también la herencia del Estado republicano (luego de cinco siglos de dominación, los mecanismos que permitieron que Evo Morales llegué al poder). Sobre cambios radicales, los resultados son siempre inciertos. La incertidumbre acerca del resultado de esta transformación es señalada como un riesgo pero también es algo que antes que afirmar posiciones conservadoras se debe aceptar como parte del proceso. Bolivia ha dado un paso importante en la reformulación de su constitución y hacia adelante queda un camino abierto. En este sentido, compartimos y cerramos este trabajo con una afirmación realizada por Boaventura de Sousa Santos (2010): el constitucionalismo y la refundación del Estado tienen que ser procesos experimentales. Procesos experimentales, abiertos, en eso está su genuinidad. En la definición del resultado de este proceso (si es que es apropiado expresarse en términos de resultados en materia política), la movilización y participación de los sectores populares, subalternos, resulta imprescindible. Estamos en un momento histórico, de cierta sincronía en la región, en la cual los pueblos pueden permear sus instituciones políticas.

Bibliografía

Anderson, Benedict (1992), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Bragança, Aquino de (1986), “Independência sem descolonização: a transferência do poder em Moçambique, 1974-1975”, *Estudos Moçambicanos*, 5/6: 7-28.

Chatterjee, Partha (2008), *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Comaroff, John; Comaroff, Jean (2004), “Criminal justice, cultural justice: The limits of liberalism and the pragmatics of difference in the new South Africa”, *in Revista American Ethnologist*, 31(2), 188-204. Versión electrónica consultada el 26/01/2014, disponible en <http://www.jstor.org/stable/3805422>

Cunin, Elisabeth (2002), “Asimilación, multiculturalismo y mestizaje: formas y

transformaciones de la relación con el otro en Cartagena”, in Mosquera, C.; Pardo, Mauricio; Hoffman, O. (orgs.), *Afrodescendientes en las Américas*. Bogotá: Ilsa, 279-294. Versión electrónica consultada el 26/01/2014, disponible en http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers11-03/010030637.pdf

Fanon, Frantz (1963), *Los condenados de la tierra*. México: FCE.

González Casanova, Pablo (2006), “Colonialismo Interno (una redefinición)”, in Boron, A.; Amadeo, González, S. (org.), *La Teoría Marxista Hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO. Versión electrónica consultada el 26/01/2014, disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>

Hountondji, Paulin (2010), “Conhecimento de África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos”, in Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*. S. Paulo: Cortez Editora, 131-144.

Mama, Amina (2010), “Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade”, in Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 232-235.

Mbembe, Achille (2001), “As formas africanas de auto-inscrição”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 23 (1), 171-209.

Meneses, Maria Paula (2010), “O ‘Indígena’ Africano e o ‘Colono’ Europeu: A Construção da Diferença por Processos Legais”, *e-Cadernos do CES*, 7, 68-93.

Mohanty, Chandra T. (2008), “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial”, in Suárez Navaz, Lilian; Hernández, Aída (orgs.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra. Versión electrónica consultada el 26/01/2014, disponible en: http://portais.ufg.br/uploads/16/original_chandra_t_mohanty_bajo_los_ojos_de_occidente.pdf.

Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, in Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 246-276. Versión electrónica consultada el 26/01/2014, disponible en biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad / Programa Democracia y Transformación Global. Versión electrónica consultada el 26/01/2014, disponible en http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado_Lima2010.pdf.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Sociología jurídica crítica para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá: ILSA. Versión electrónica consultada el 26/01/2014, disponible en <http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/eclvs/boa/1.pdf>.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. Sistematización de conferencias brindadas en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia,

los días 3 y 4 de abril. Versión electrónica consultada el 26/01/2014, disponible en http://www.ces.fe.uc.pt/publicacoes/outras/200317/estado_plurinacional.pdf

Santos, Boaventura de Sousa (1994), “Hacia un entendimiento posmoderno del derecho”, in *Fronesis. Revista de filosofía jurídica, social y política*, 2, 1. Versión electrónica consultada el 26/01/2014, disponible en http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Hacia%20entendimiento%20postmoderno%20derecho_Fronesis94.pdf.

Tapia, Luis (2007), “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”, in *Revista OSAL*, VIII, 22, 47-63. Versión electrónica consultada el 26/01/2014, disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22Tapia.pdf>.

Capítulo 9

Imágenes del gaucho en la literatura argentina. Subjetivación y política en las luchas por la construcción de la estatalidad moderna rioplatense

Manuel Cuervo Sola¹

Resumen: En este escrito indagamos por las formas de subjetivación política que produjo la irrupción política de los sectores sociales más desfavorecidos de la sociedad colonial en el proceso independentista rioplatense. Nos proponemos desentrañar los efectos que generó el empoderamiento de las masas populares acaecido durante las guerras de independencia sobre el sistema de fuerzas, proyectos e identidades políticas que pugnaron en la segunda mitad del s.XIX. A partir de los conceptos de clinamen (Boaventura de Sousa Santos, 2007), acontecimiento y subjetivación política (Alain Badiou, 2008), abordamos algunas obras fundacionales de la literatura argentina que tematizan sobre la figura del gaucho e identificamos en ellas tres formas del sujeto político: el sujeto fiel que permanece adherido al clinamen que produjo la emergencia igualitaria de lo popular; el sujeto oscuro que con la antigua coartada de la civilización intenta borrar todo rastro de aquel; y el sujeto reactivo que propone incluir al gaucho sin cuestionar la estructura colonial vigente.

Palabras clave: clinamen, subjetivación política, colonialismo, independencia, siglo XIX.

Resumo: Neste trabalho pesquisamos as formas de subjetivação política que produziu a emergência política dos setores mais desfavorecidos da sociedade colonial no processo de independência na região do Rio da Prata. Nosso objetivo é estudar os efeitos gerados pelo empoderamento das massas ocorrido durante as guerras de independência no sistema de forças, projetos e identidades políticas que lutaram na segunda metade do século XIX. A partir dos conceitos de clinamen (Boaventura de Sousa Santos, 2007), acontecimento e subjetivação política (Alain Badiou, 2008), trabalhamos algumas obras fundamentais da literatura argentina dessa época que abordam a imagem do gaúcho e nelas identificamos três figuras do sujeito político: o sujeito fiel, que fica ligado ao clinamen que produziu o surgimento do igualitarismo popular na história; o sujeito obscuro, que com o antigo pretexto da civilização e tenta apagar todos os vestígios do clinamen; e o sujeito reativo, que propõe a inclusão do gaúcho, mas sem questionar a estrutura colonial existente.

¹ Manuel Cuervo Sola. Lic. en Ciencia Política y Administración Pública por la Universidad Nacional de Cuyo. Ha participado en numerosos proyectos de investigación vinculados a la historia y al pensamiento político latinoamericanos, así como también a los problemas de la teoría política contemporánea. Se desempeña como becario doctoral de CONICET (INCIHUSA-CCT Mendoza, Argentina) y como profesor de Teoría Política II en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNCUYO). Es miembro del Centro de Estudios de Teorías críticas y prácticas emergentes en América Latina (UNCUYO).

Palabras-chave: clinamen, subjetivação política, colonialismo, independência, século XIX.

Introducción

En este trabajo nos proponemos realizar un estudio sobre los diversos proyectos políticos que confrontaron en el proceso de fundación/cimentación de las formaciones estatales modernas en torno a la Cuenca del Plata. Con la proclamación de la independencia en la región, que puso fin al dominio ejercido durante siglos por las monarquías ibéricas, se abrió un periodo de incertidumbre sobre el sentido que tomaría la revolución en su etapa postindependetista. La consolidación de los Estados finalmente resultantes, y la construcción de una “nacionalidad” en torno a cada uno de ellos, estuvo atravesada por una profunda confrontación entre diversas facciones y sectores sociales por imponer sus intereses y visiones al proceso revolucionario. En este proceso histórico los sectores subalternos irrumpieron en la forma de milicias montoneras y pugnaron por democratizar la rígida estructura social que se heredaba del periodo colonial. Aunque no el único, ya que en las montoneras se enrolaron campesinos pobres, pequeños agricultores, comerciantes y artesanos de los pueblos y ciudades continentales (indios, negros, criollos y mestizos) y algunos propietarios de tierras, el gaucho fue el actor emblemático de esta forma particular de organización político-militar de las masas del interior.

El gaucho, habitante típico de las extensas llanuras que circundan la Cuenca del Plata. Sujeto acostumbrado a una vida relativamente solitaria, relativamente nómada, que circulaba por las pampas en busca de diversos trabajos (siempre rurales y temporarios). Habilísimo en el arte de la montura y el manejo del cuchillo, destrezas fundamentales para las labores que requiere la actividad ganadera, atravesaba la agreste topografía pampeana sin descanso, confiando solamente en su pericia para leer los accidentes geográficos y en el vigor de su caballo y de su brazo.

En torno a este personaje distintivo de la ruralidad rioplatense decimonónica se articulará la lucha por los fundamentos políticos de la nueva estatalidad que se busca construir luego de la independencia.

¿Por qué razón la figura del gaucho tiene esa centralidad? Porque en él, personaje arquetípico de la política federal y popular de las montoneras y de su eficacia militar en los campos de batalla, se encarnaba la posibilidad histórica de una radical transformación de la sociedad colonial. El gaucho, empoderado por su participación en las milicias de las guerras de independencia, emergía en el periodo postindependetista como el sujeto portador de un clinamen², de un punto de fuga histórico, a través del cual se podía poner en crisis el proyecto de las elites liberales que asentaban su poder en la continuidad de las asimetrías sociales heredadas de la colonia. El gaucho organizado en las montoneras era el índice del acontecimiento político, el índice de la crisis integral de toda la estructura social rioplatense, el índice de las potencialidades emancipatorias de las masas subalternas. Estas razones explican la centralidad de su figura.

En el presente escrito indagamos un conjunto de obras literarias que construyen representaciones diversas del gaucho durante el periodo de conformación de la estatalidad

² Ver Santos (2007).

moderna en la región. En ellas se cristalizan imágenes/percepciones/valoraciones que expresan cabalmente los aspectos fundamentales de los proyectos políticos que estaban en pugna en aquel momento.

Tal como afirma Aníbal Quijano, la homogeneización de la sociedad en este periodo:

fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano no por medio de la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino por la eliminación masiva de unos de ellos (indios, negros y mestizos). Es decir, no por medio de la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas, sino por la exclusión de una parte de la población. (Quijano, 2000:19)

Sin embargo, antes de esta homogeneización forzada, antes de la oclusión histórica que significó el triunfo de las minorías liberales oligárquicas, hubo un periodo en el cual otra historia fue posible. En los textos literarios de la época están las marcas de esa posibilidad y los rastros de sus batallas. Trabajar sobre los mismos nos permite reconstruir los aspectos fundamentales la lucha política que tuvo lugar en ese periodo.

Nuestra hipótesis de lectura podría enunciarse del siguiente modo: en torno al acontecimiento político que se produjo en el proceso de independencia, y cuya síntesis expresa el par *empoderamiento de las masas populares/crisis de la jerarquías sociales coloniales* que encarnó la figura del gaucho, se organizaron tres formas de subjetivación política: el sujeto fiel que reivindicó al gaucho, se adhirió al clinamen que produjo la emergencia igualitaria de lo popular y propuso un proyecto integral de descolonización en la región; el sujeto oscuro que con la antigua coartada de la civilización intentó literalmente borrar todo rastro del clinamen popular eliminando, cultural y demográficamente, a sus representantes a través matanzas y exclusiones, y que utilizó el discurso racista del colonialismo para justificar sus crímenes; y el sujeto reactivo que esbozó una suerte de “crítica interna” de la civilización y con la cual intentaba que se incluyera al paisanaje, a los gauchos aún sobrevivientes, en el sistema social que surgía con la modernización pero sin dirigir un verdadero cuestionamiento a la estructura colonial vigente.

En el siguiente apartado realizamos una aproximación al marco histórico en el cual los conflictos políticos anteriormente mencionados tuvieron lugar. Posteriormente, en la última parte del trabajo, emprendemos el análisis de las obras literarias y de las representaciones y formas de subjetivación política que las mismas expresan, e intentamos formular algunas conclusiones preliminares.

Marco histórico

Las luchas políticas que sobrevivieron a la gesta independentista que tuvo lugar en el Virreinato del Río de la Plata estuvieron estructuradas en torno a dos ejes:

El primero de ellos, que llamaremos el desafío del colonialismo externo, hace referencia a la unidad geopolítica de la Cuenca del Plata frente a la expansión mundial del capitalismo imperialista inglés que se impuso como eje problemático para los proyectos políticos emergentes de la independencia.

En efecto, la expansión política y comercial de Inglaterra por todos los rincones del globo, hasta llegar a constituir un gigantesco imperio mundial fue una realidad ineludible para los procesos de independencia y consolidación de estructuras estatales modernas en Latinoamérica.

La creciente presencia de la diplomacia británica y de posibilidades de negocios con la isla, ya desde el siglo XVII fue reconfigurando los equilibrios políticos, económicos y

sociales de la sociedad colonial. Esta expansión mundial del imperialismo inglés generó una dislocación de la lógica de distribución de fuerzas que preexistía en el Cono Sur.

A nivel territorial se produjo una traslación del eje de crecimiento económico desde la región del Alto Perú, que sustentaba su centralidad en el sistema colonial del Cono Sur por su cercanía con Lima (corazón político-militar de la región) y fundamentalmente por su riquísimo Potosí (de donde se extraían las mayores cantidades de metales preciosos de América) hacia la región de la desembocadura de la Cuenca del Plata, impulsada por la tracción que ejercían la mercancía y la diplomacia inglesas.

De este modo, las ciudades con puertos que posibilitaban el comercio con Inglaterra adquirieron primacía sobre el resto de las ciudades del Virreinato: la burguesía comercial de Buenos Aires, y en menor medida la de Montevideo, se desarrollaron vertiginosamente, y el monopolio de las rentas aduaneras obtenidas del intercambio internacional les permitieron solventar poderosos ejércitos para sostener en el tiempo, política y militarmente, la primacía que la nueva configuración geopolítica les otorgaba.

Por otra parte, las vastas regiones litorales, cuya economía estuvo basada históricamente en una rústica y pobre actividad de aprovechamiento del cuero obtenido de la caza del ganado cimarrón que pacía libremente en estas llanuras, comenzaron a mostrar niveles de actividad económica creciente por su cercanía con los puertos y por la expansión y mejoramiento de la actividad ganadera orientada a la exportación de carnes y lanas.

Finalmente, las regiones más alejadas de los puertos, que se extendían de norte a sur al pie de los Andes y que comprendían también los antiguos territorios de las misiones jesuíticas al norte y de la provincia de Córdoba en el centro (regiones que en pleno periodo colonial habían mostrado economías florecientes por su cercanía geográfica con Potosí) comenzaron a sufrir crecientes crisis en sus estructuras económicas y sociales diezmadas por los efectos de las guerras de independencia y por la progresiva penetración de la mercancía inglesa. Estas transformaciones a nivel territorial tenían su contracara a nivel social: nuevos actores económicos aparecían; algunos, ya existentes, se fortalecían, mientras que otros marchaban hacia la quiebra. Se trató de un profundo forzamiento de la estructura política y económica del Cono Sur generado a partir de la expansión de los efectos de la revolución industrial inglesa en esta región.

El segundo asunto que estructuró las luchas políticas a partir de la independencia fue el desafío del colonialismo interno. El concepto de colonialismo interno fue acuñado por Pablo González Casanova para señalar la persistencia de asimetrías coloniales en las sociedades latinoamericanas luego de las independencias. Al respecto el autor nos dice:

La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal [...] Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que la integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central [...] sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central. (González Casanova, 2006: 409)

Con la apertura del proceso independentista la estructura de jerarquías sociales coloniales (cuyos fundamentos eran centralmente raciales) entró en crisis y constituyó un segundo eje problemático que los proyectos políticos de la independencia tuvieron que afrontar.

El cuestionamiento de las jerarquías heredadas iba desde la impugnación que los españoles americanos dirigían a los peninsulares por sus privilegios y prerrogativas económicas y políticas, hasta la impugnación del régimen esclavista que regía sobre los pobladores negros, el sistema de servidumbre que sometía a las poblaciones indias, y su respectiva correlación en la desigual distribución del poder político y económico. También, en esta crisis de la estructura social colonial se ponía en entredicho el modo de vida propio de la sociedad tradicional, sus valores, abriendo paso a una disputa por el sentido político que tendría que tomar la “modernización”.

En torno a estos dos ejes, que hemos llamado el problema del colonialismo interno y el del colonialismo externo, se estructuraron las luchas políticas en esos años. ¿Cómo sería, una vez alcanzada la independencia de España, el tipo de relación que los territorios articulados en torno a la Cuenca del Plata establecerían con el cada vez más vigoroso mercado mundial que construía la expansión imperial británica?, ¿cómo se reconfigurarían las relaciones entre los distintos sectores sociales al interior de las formaciones estatales nacientes?, ¿cuál sería el modo de vida y el orden de jerarquías que articularía nuevamente esta heterogeneidad social? Estas fueron preguntas ineludibles para cualquier proyecto que intentara hegemonizar el proceso de conformación de un orden institucional estable luego de las luchas de independencia. En ellas se encuentran expresadas las coordenadas políticas que ordenaron el campo de lucha en el periodo postindependentista.

De este modo, con el objeto de mostrar de manera simplificada el campo de fuerzas políticas, podemos decir, que en un extremo del campo político se encontraba el proyecto rivadaviano³ que se proponía construir un régimen político que mantuviera las jerarquías sociales que se configuraron en la etapa de empoderamiento del puerto de Buenos Aires durante el periodo colonial español,⁴ pero sustituyendo la relación colonial externa por el dominio político y comercial de Londres.

En el otro extremo se ubicaba el proyecto político artiguista⁵ que se proponía incorporar a las luchas por la independencia de España un proyecto de profunda democratización de la sociedad que rompiera con las jerarquías sociales heredadas de la colonia y con la primacía geopolítica de Buenos Aires sobre el resto de los pueblos del interior.⁶ Al mismo tiempo, este proyecto político se proponía mantener autonomía respecto de la creciente influencia británica en la región a través de una política comercial común para toda la Cuenca del Plata que protegiera las economías regionales y permitiera alcanzar posiciones de negociación más favorables en las relaciones con la pequeña isla industrial y su aliado lusitano local.

³ Bernardino Rivadavia fue un político rioplatense que ejerció la presidencia de la Argentina entre el 8 de febrero de 1826 y el 27 de junio de 1827, cargo que a partir de una constitución de corta vigencia, que reflejaba su visión unitaria de la organización nacional y que fue rechazada por las provincias dado el predominio que atribuía a Buenos Aires. Rivadavia también es recordado por mantener estrechas relaciones con Inglaterra.

⁴ La Constitución Argentina de 1819 fue el proyecto de constitución aprobado en 1819 y que por su naturaleza unitaria provocó el rechazo de las provincias, y los caudillos federales que se enfrentaron al Directorio. El segundo intento de establecer una constitución unitaria ocurrió durante el gobierno de Rivadavia en 1826.

⁵ Artigas fue un caudillo popular y jefe militar de las montoneras gauchas que irrumpieron en las luchas independentistas en 1811 y que combatieron simultáneamente contra los españoles, contra las invasiones portuguesas y contra las agresiones militares de Buenos Aires.

⁶ El proyecto artiguista tuvo profunda raigambre popular. Participaban del mismo: criollos, campesinos pobres, indios, negros fugados, etc. Llegó a ejercer su dominio sobre toda la región litoraleña, disputándole el liderazgo a Buenos Aires y alcanzó a encarar una reforma agraria para distribuir tierras entre los más desfavorecidos antes de ser vencido por un doble ataque de los portugueses por el norte y los porteños por el sur.

Entre estos dos extremos del campo político existieron numerosas expresiones políticas intermedias que se acercaban más a una u otra de las posiciones según las diversas coyunturas, pero sin lugar a duda el antagonismo entre las dos fuerzas anteriormente mencionadas ordenó las luchas políticas en el Plata, al menos hasta 1830.

Hacia 1830, a pesar de la derrota militar definitiva que sufriera José Gervasio Artigas en 1820 y de la derrota política final de Bernardino Rivadavia en 1827, la lucha entre las dos corrientes políticas que estos hombres encarnaban no había alcanzado una resolución definitiva. Si bien el mapa de fuerzas había sufrido importantes cambios durante esos años,⁷ la balanza no se encontraba definitivamente inclinada a favor de ninguno de los dos lados.

La extensa confrontación entre estos dos proyectos, que llevaba más de 20 años de guerras civiles, guerras que se desarrollaron en paralelo y que sobrevivieron largamente a la guerra de independencia, tuvo consecuencias muy desfavorables para las economías provinciales. Esta situación abrió un espacio para que emergiera una suerte de precario equilibrio entre los dos proyectos, a partir de la articulación de elementos de uno y de otro, durante la hegemonía rosista⁸ entre 1832 y 1852.

Básicamente Rosas perteneció a la clase social de los hacendados de la provincia de Buenos Aires que a partir de 1830 construyó una alianza con la burguesía comercial del puerto (a quienes garantizó estabilidad política y el manejo del puerto para que pudieran continuar con sus negocios), con los terratenientes y hacendados de las provincias del interior (a quienes garantizó estabilidad política, autonomía en el manejo de sus provincias y protección aduanera de las economías artesanales regionales), y con las fuerzas populares organizadas en torno a las montoneras gauchas (reconociendo el liderazgo político de los caudillos regionales).

El proyecto rosista se mantuvo en el poder durante 20 años a través de permanentes negociaciones con los distintos elementos con constituían el inestable tejido político de la región en esos años. Los equilibrios políticos siempre eran precarios y se alcanzaban a través de pactos parciales entre provincias, caudillos y el poder central que se reunía en la figura de Rosas, aunque también por medio de prácticas de persecución política sobre los opositores de uno y otro bando que no se avenían al sistema de equilibrios propuesto por el caudillo bonaerense.

Las características centrales del sistema de equilibrios que permitió amortiguar/neutralizar el enfrentamiento entre los dos proyectos políticos antagónicos y constituir una suerte de autoridad nacional que articuló las distintas fracciones sociales y políticas emergentes de la disolución del Virreinato fueron: el sostenimiento de autonomía política frente a la influencia británica en el plano exterior;⁹ el reconocimiento de la autoridad provincial de los caudillos y de sus formaciones militares, las montoneras, en el plano

⁷ Por ejemplo, la proclamación de la independencia de los territorios de la provincia de la Banda Oriental que logró la diplomacia británica en 1827, dejó a la burguesía comercial de Buenos Aires y a Gran Bretaña en una posición de dominio casi absoluto de las relaciones comerciales de toda la Cuenca del Plata. Esta jugada política constituyó uno de los pilares fundamentales de la derrota final que sufrió la corriente política federal, heredera del ideario político artiguista.

⁸ Juan Manuel de Rosas fue un terrateniente, militar y político argentino, que en 1829 accedió al gobierno de la provincia de Buenos Aires y pronto lideró las relaciones políticas de las provincias argentinas. En un periodo en el cual no existía la figura presidencial en la vida política argentina, Rosas cumplió de hecho esa función. Fue derrotado militarmente 1852 por el entrerriano Urquiza. A partir de esa derrota marchó al exilio y se apartó definitivamente de la política rioplatense.

⁹ Rosas resistió los bloqueos y el intento de penetración de los británicos por la Cuenca del Plata para imponer la libre navegación de los ríos y continuar con el proceso de balcanización del antiguo Virreinato.

interior; y la reivindicación del modo de vida de los gauchos y de la cultura tradicional hispánica que arraigaba en los pueblos del interior (elementos que habían sido fuertemente atacados durante el predominio rivadaviano). A cambio de estas concesiones, la elite liberal de Buenos Aires y su expresión económica, la burguesía comercial portuaria, obtenían de Rosas una administración de los conflictos con las provincias del interior que garantizaba alejar las posibilidades de retorno a una guerra civil generalizada y el congelamiento de las discusiones sobre la sanción de una constitución nacional a través de la cual se federalizaran las rentas que originaba el puerto de Buenos Aires.

La hegemonía rosista se construyó sobre la base de una lucha permanente en contra de las pretensiones coloniales británicas y de una política interna que afianzó las jerarquías sociales que estaban vigentes al momento de consumarse la independencia. Es decir, resistencia al colonialismo externo británico y persistencia del colonialismo interno heredado de la sociedad hispánica.

Ahora bien, este equilibrio entre los dos grandes proyectos que se disputaban el sentido histórico que habría de tomar la independencia de España, logrado a partir de la sutil e implacable urdimbre política de Rosas, no duraría para siempre. En 1852, una alianza heterogénea, que incluyó representantes políticos y militares de la corriente federal de los pueblos del interior, de la unitaria del centralismo porteño, e incluso del Imperio del Brasil que nuevamente se hacía presente en el Cono Sur como mascarón de proa de la diplomacia británica, logró derrotar militarmente a Rosas y forzar su exilio del país. Una vez rotos los equilibrios que la política rosista había logrado construir, los enfrentamientos entre las dos históricas vertientes políticas no se hicieron esperar. Las luchas entre las montoneras gauchas del interior y las elites liberales porteñas volvieron al centro de la escena. Recién treinta años después, hacia 1880, este largo itinerario de luchas por hegemonizar el proceso político abierto luego de la independencia logró cerrarse. Una de las fracciones fue definitivamente vencida y sus banderas ya no volvieron a aparecer en el horizonte de la vida política argentina por muchos años, resurgiendo con otras formas recién en el siglo XX, con el advenimiento de los nacionalismos populares y la sociedad de masas.¹⁰

La lucha de las masas gauchas en la literatura decimonónica argentina: tres figuras de la subjetivación política

Tal como dijimos anteriormente, una vez vencido Rosas, hacia mediados del siglo XIX, reapareció el conflicto por el sentido político que se le daría a la construcción de una estatalidad moderna para la región y se abrió un último proceso de enfrentamientos entre los proyectos políticos en disputa.

En este trabajo nos proponemos reconstruir las características centrales que adquieren las formas de subjetivación política en el periodo a partir del análisis de algunas obras literarias producidas en la época.

Las premisas de las cuales partimos son las siguientes:

¹⁰ Por ejemplo, el yrigoyenismo, el peronismo y las experiencias revolucionarias de los años '60 y '70. Entre éstas últimas, la organización política *Montoneros* que alcanzó un lugar destacado en la vida política argentina de los años '70, proponía ya desde el nombre mismo hacer una reivindicación histórica de las montoneras decimonónicas que lucharon contra la elite liberal porteña y su proyecto de sumisión al poderío imperial británico.

a) la expansión política, económica y militar del imperialismo británico constituye el marco general en la cual tiene lugar el proceso de independencia y posterior construcción de formaciones estatales modernas en *nuestra América*.

b) la unidad geopolítica de la Cuenca del Plata opera como determinante estructural de los proyectos políticos que se abren luego de la independencia en el Cono Sur.

c) la emergencia de las masas a la vida política, a partir de su participación en las guerras de independencia y su consecuente puesta en crisis de las jerarquías tradicionales, constituyen el “hecho maldito”, el evento traumático o acontecimiento que la estatalidad emergente tiene que intentar reabsorber y controlar.

La hipótesis de la que partimos, y en este punto seguimos algunos aspectos de la apuesta teórica de Alain Badiou (2008), es la siguiente: cuando un acontecimiento político tiene lugar, la situación vigente, que hasta ese momento se mantenía como un orden político natural (legítimo, justo), sufre una dislocación que pone en evidencia su inconsistencia intrínseca, su carácter de ordenamiento históricamente producido y por tanto susceptible transformación; se abre entonces una brecha que posibilita la emergencia de la historia como proceso creativo y del ser humano como Sujeto creador de esa historia; en una circunstancia tal se producen, según Badiou, tres formas distintas de subjetivación política que batallan entre sí por poner un nombre a esa brecha y redefinir el sentido del proceso histórico en curso; la primera forma de subjetivación (sujeto fiel) es aquella que permanece fiel al evento que la vio nacer y construye un proyecto político sobre la inconsistencia (falta de legitimidad-justicia) que el acontecimiento ha revelado respecto de la situación vigente, esta forma de subjetivación se articula en torno a las posibilidades de transformar-revolucionar la realidad preexistente; la segunda de ellas (sujeto oscuro) es aquella que reacciona frente a la emergencia de esta primera forma de subjetivación política e intenta borrar los efectos que tiene sobre el orden político vigente apelando a instancias metafísicas que ocupan el lugar de lo sagrado (Dios, la nación, la civilización, la raza, la religión, la clase) para justificar la eliminación de sus adversarios; la tercera forma de subjetivación (sujeto reactivo) es aquella que propone reformar ciertos aspectos de la situación vigente con el objeto de contener el desborde político que ha generado el acontecimiento y garantizar la sobrevivencia del régimen reinante.

En el marco del proceso político anteriormente descrito, durante la segunda mitad del siglo XIX, aparecieron un conjunto de obras literarias que han sido catalogadas por el mainstream de la crítica cultural vernácula como obras fundacionales de la literatura argentina. Estas obras, entre las que se cuentan *El matadero* de Esteban Echeverría, *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, los escritos de Juan Bautista Alberdi, *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla, y el *Martín Fierro* de José Hernández, entre otras, fueron producidas al calor y como parte imprescindible del conflicto abierto entre los proyectos políticos en pugna y en sus textos se encuentran sedimentadas las tensiones y repulsas que atravesaron el cuerpo social en ese momento histórico.

En este trabajo nos detenemos solamente en tres de ellas con el objeto de rastrear en sus textos marcas que nos permitan reconstruir la estructura simbólica y los contenidos normativos que se condensaron en torno a cada una de las tres formas de subjetivación política que, según nuestra hipótesis, tuvieron lugar en ese periodo.

Nos proponemos trabajar específicamente en tres escritos producidos de manera póstuma, cuando ya uno de los proyectos en pugna, el que intentaba destruir las jerarquías coloniales y democratizar las sociedades de los estados nacientes, había sido finalmente vencido: *La vida*

del Chacho de Hernández (1863), *El Chacho, último caudillo de la montonera de los llanos* de Sarmiento (1868) y *Juan Moreira* de Gutiérrez (1879).

Las dos primeras fueron escritas con motivo del asesinato de Vicente Angel “el Chacho” Peñaloza, líder de las últimas montoneras gauchas que enfrentaron hacia 1860 el poder de las élites liberales de Buenos Aires, que ya comenzaban a perfilar su hegemonía política y militar sobre toda la región. Por un lado, en el texto escrito por Hernández se denuncia la brutalidad y la injusticia del asesinato que cometían los sicarios enviados por Sarmiento con anuencia de los unitarios porteños para ultimar al líder federal y extinguir el último foco de resistencia gaucha. Por otro lado, Sarmiento, sostiene en su texto el carácter incivilizado de Peñaloza y ubica las luchas que este encarnó como una expresión más de la barbarie que, según su particular perspectiva, dominaba las extensiones rurales de territorio argentino e impedían el avance del progreso.

La tercera de estas obras fue escrita por Eduardo Gutiérrez unos años después, en tiempos en los que se consolidaba la autoridad del Estado nacional argentino en todo el territorio y el país se plegaba vertiginosamente a la estrategia de expansión imperial británica y generalizaba una estructura económica agroexportadora a partir de la incorporación masiva de mano de obra proveniente de Europa y de nuevas tierras para la producción con la matanza-desplazamiento de los pueblos originarios. En ese marco esta obra no se inscribirá en la lógica binaria que organizó las batallas políticas rioplatenses por más de medio siglo. Por el contrario, en ella se intenta recuperar la figura del gaucho como habitante natural de las pampas y se pretende habilitar una crítica del orden institucional afianzado por el predominio de los liberales porteños.

Empecemos por el análisis sobre la obra de Sarmiento. Este autor expresa en sus textos (y consecuentemente en su práctica política)¹¹ la posición del sujeto oscuro. ¿En qué sentido decimos esto? Entendemos la irrupción de las masas del interior (criollas, mestizas, indias; rurales siempre) en 1811 bajo el liderazgo de Artigas en el decurso de las guerras independentistas como un acontecimiento, como un evento que hizo posible el *clinamen*¹² *federal popular* que abrió el sentido de la historia y puso en juego una ruptura con el lógico desenvolvimiento de la estructura de poder heredada de la estructura social colonial (que imponía la primacía de lo blanco y de lo portuario, sobre el resto de la población y el territorio).

Este clinamen o punto de fuga histórico que mantuvo tensionada las jerarquías de la estructura social rioplatense durante más de medio siglo intenta ser borrado por Sarmiento. El autor realiza una operación por la cual inscribe una racialización de nuevo cuño en el cuerpo social, distinguiendo entre los civilizados (hombres blancos que viven en las ciudades) y el resto de la población identificada, como biológicamente inferior bajo el rótulo de la barbarie. Esta porción de la población se opone según Sarmiento al proyecto de la elite liberal porteña, no por defender otros intereses, sino por una imposibilidad racial para adquirir los hábitos de la vida “moderna” y plegarse al “tren del progreso”. Por esta razón Sarmiento entiende que se

¹¹ Fue presidente entre 1868 y 1874.

¹² La “acción con clinamen” es tomada por Boaventura de Sousa Santos (2007) del pensamiento griego. El clinamen es aquello que perturba la relación entre causa y efecto. No implica una ruptura dramática, se trata de sutiles intervenciones creativas, con movimiento impredecible e inexplicable, que trastocan una situación que se pretende de normalidad.

trata de una porción de la población de menor calidad que resulta necesario extirpar para que finalmente una formación estatal moderna se instaure.

En este sentido el autor afirma sobre el levantamiento del Chacho Peñaloza:

Es el movimiento mas plebeyo, mas bárbaro que haya tenido lugar en aquellos países; pero aún así, como el de los chouans en Francia, i de la jacquerie en la edad media, puso en peligro cuatro provincias, i pudo desquiciar toda la República. (Sarmiento, 1868: 16)

Para agregar después:

Todo país encierra en su seno elementos de desorden. Los nuestros son numerosos. Están en la barbarie dominante, en las campañas, en la despoblación de nuestros desiertos, en las pasiones feroces que este estado de cosas desenvuelve. Pero recordad nuestra historia de cincuenta años a esta parte, i veréis que cada día pierden fuerzas; i que con Quiroga, Rosas, Urquiza i tantos otros han sido vencidos sucesivamente, hasta hacer prevalecer un orden regular. Sucederá hoy lo que ha sucedido siempre. Harán daños, desquiciarán el orden, interrumpirán los trabajos que adelantan los pueblos; pero al fin, como siempre, triunfarán la civilización, el orden regular, las leyes que nos ha legado la Europa. (Sarmiento, 1868: 18)

Este autor niega directamente el estatuto de sujeto histórico, y por tanto, su carácter de adversario político, a los caudillos que lo enfrentan. Para él, la política y la historia empiezan después de estas “masas bárbaras”: antes, en el enfrentamiento con esas masas, lo que hay es simplemente una guerra contra la barbarie, material humano de menor valía que el progreso más temprano que tarde, extinguirá. Es esta la razón que lo lleva a adjudicar el levantamiento que Peñaloza emprende en inferioridad de condiciones contra el gobierno de orientación liberal de Mitre, a una suerte de irracional pasión por las batallas. En este sentido sostiene:

El bárbaro es insensible de cuerpo, como es poco impresionable por la reflexión, que es la facultad que predomina en el hombre culto. Es por tanto poco susceptible de escarmiento. Repetirá cien veces el mismo hecho si no ha recibido el castigo en la primera. El bárbaro huye pronto del combate; i seguro de su caballo, la persecución que no lo alcanza, no ejerce sobre su ánimo duraderos terrores. Volverá a reunirse lejos del peligro, sin echar muchas cuentas sobre los que mas tarde pudieran sobrevenirle. ¿Concíbese de otro modo cómo Peñalosa emprende una guerra, cuando sometida toda la República, había cuerpos de ejércitos victoriosos en Catamarca al Norte, en Córdoba al Este, en San Juan en 1862 al Sur? I sin embargo esto lo repite cada uno de esos campesinos a su turno. (Sarmiento, 1868: 2)

Niega con ello toda la politicidad de la lucha que encarna Peñaloza; borra el clinamen histórico en el cual se inscribe este alzamiento popular con el objeto de justificar la eliminación física de los insurrectos. En efecto, una vez que las montoneras de Peñaloza fueron vencidas, el General de mil batallas envía delegados para negociar la paz y se retira a su campo en La Rioja con su familia. Unas semanas después, un grupo de sicarios enviados por Sarmiento se allegan al lugar y lo sorprenden, asesinándolo cruelmente. Posteriormente cortan la cabeza del cadáver y la clavan sobre una pica para exponerla en la plaza pública y escarmentar a sus ya silenciados partidarios. Todo eso en nombre de la civilización! Así justificaba, en efecto, el asesinato Sarmiento:

los jefes de fuerzas no castigan sino por medios ejecutivos que la ley ha provisto; i cuando son salteadores los castigados, los ahorcan si los encuentran en el teatro de sus fechorías. La palabra outlaw, fuera de la ley, con que el inglés llama al bandido, contiene todo el procedimiento. Las ordenanzas lo tienen, autorizando a los comandantes de milicia a ejecutar a los salteadores. En la carta confidencial [el presidente Mitre] confirmaba i explicaba esas instrucciones...: “Digo a V. en esas instrucciones que procure no comprometer al Gobierno nacional en una campaña militar de operaciones, porque dados los antecedentes del país, no quiero dar a ninguna operación sobre la Rioja, el carácter de guerra civil. Mi idea se resume en dos palabras, quiero hacer en la Rioja una guerra de policía. La Rioja se ha vuelto una cueva de ladrones que

amenaza a los vecinos, i donde no hai gobierno que haga ni la policia de la provincia. Declarando ladrones a los montoneros sin hacerles el honor de considerarlos como partidarios políticos, ni elevar sus depredaciones al rango de reaccion, lo que hai que hacer es mui sencillo". (Sarmiento, 1868: 67)

¿Qué había que hacer entonces? Sarmiento responde:

En las revoluciones políticas con gobiernos i ejércitos revolucionarios, las leyes de la guerra entre naciones, protejen a los rebeldes. Los guerrillas desde que obran fuera de la protección de gobiernos i ejércitos, están fuera de la lei i pueden ser ejecutados por los jefes en campaña. Los salteadores notorios están fuera de la lei de las naciones i de la lei municipal, i sus cabezas deben ser espuestas en los lugares de sus fechorías. (Sarmiento, 1868: 73)

Esta civilización (y con ella el advenimiento de la historia, del derecho y de la política) se alcanzaría luego de una guerra brutal contra la población local, eliminándola, excluyéndola a los márgenes y sustituyéndola por inmigrantes europeos. En esta guerra todo estaba permitido. Sarmiento se jactaba de ello recordando una conversación que sostuvo con un militar francés durante su visita a Argel:

El Mariscal Bugeaud decía con este motivo que para vencer a los bárbaros con sus medios era preciso hacerse mas bárbaro que ellos. (Sarmiento, 1868: 20)

Se cumple aquí esa dialéctica de la colonización que identifica perspicazmente Césaire Aimé:

la colonización, repito, deshumaniza al hombre incluso más civilizado [...] la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende [...] el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia (Aimé, 2006: 19)

Ahora bien, Sarmiento está profundamente imbuido del espíritu del positivismo y tiene una gran aversión por todo lo hispánico. Por esta razón su proyecto no intenta destruir-borrar ese sujeto plebeyo emergente en nombre del orden colonial previo. Su respuesta es reaccionaria, pero no cabalmente conservadora. Sarmiento (y el sector político que en su pluma se expresa) se propone transformar profundamente la sociedad de su época y para ellos dedica sus esfuerzos a extirpar de la región la población preexistente y los rasgos culturales que la sociedad rioplatense hereda de la hispanidad. Se trata de fundar una sociedad nueva a partir de una institucionalidad liberal positivista, una economía agroexportadora vinculada a Inglaterra y una población proveniente de Europa, preferentemente del norte, que se incorpora al país a través de la instrucción pública. El corazón del discurso sarmientino es racista. Y cambiando los contenidos hispánicos del régimen político anterior, se propone con éxito mantener y radicalizar las relaciones coloniales al interior de la sociedad (primacía de los blancos, primacía de los puertos) pero atadas a una nueva estructura colonial externa con centro en Inglaterra.

Pasemos ahora a recorrer el texto de Gutiérrez. Este autor despliega una suerte de crítica interna de la "civilización" que resultó finalmente vencedora y logró frenar los impulsos democráticos que se abrieron en el decurso de las luchas por la independencia.

La historia que narra esta obra cuenta las desventuras de un habitante natural de las pampas argentinas llamado Juan Moreira, quien forzado por los abusos cometidos sobre su familia por aquellos que detentan la autoridad pública en su pueblo, es compelido a un largo camino de crímenes y desgracias que acaban en su muerte.

Encontramos aquí otra forma de responder frente a la interpelación del acontecimiento abierto por irrupción de las masas plebeyas que puso en cuestión el carácter colonial de la distribución social del poder. En este caso Gutiérrez no se propone, como hace Sarmiento, borrar los rastros del acontecimiento, extirpar sus formas de organización, eliminar los cuerpos que encarnan esa subjetividad política plebeya. Se trata de una crítica al racismo del discurso sarmientino que busca recuperar la figura del gaucho pero completamente despolitizada: recuperar el cuerpo del gaucho, pero sin su subjetividad política; recuperar la partícula, pero omitiendo el clinamen que algún día portó, su condición de posibilidad histórica. Es decir, en este discurso no se pone en cuestión la estrategia general del poder liberal vigente: fomento de la inmigración europea, librecambio y economía agroexportadora, concentración de tierras en los estancieros ganaderos, predominio de Buenos Aires. Lo que se cuestiona es el rol marginal al que queda reducido el gaucho en este proceso, la exclusión que sufre en el nuevo sistema económico y social que se está gestando.

Veámoslo en palabras de Gutiérrez:

El gaucho habitante de nuestra pampa tiene dos caminos forzosos para elegir: uno es el camino del crimen, por las razones que expondremos; otro es el camino de los cuerpos de línea, que le ofrecen su puesto de carne de cañón. El gaucho, en el estado de criminal abandono en que vive, está privado de todos los derechos del ciudadano y del hombre; sobre su cabeza está eternamente levantado el sable del comandante militar y de la partida de plaza a quien no puede resistirse, porque entonces, para castigarlo, habrá siempre un cuerpo de línea. Ve para sí cerrados todos los caminos del honor y del trabajo, porque lleva sobre su frente este terrible anatema: hijo del país. En la estancia, como en el puesto, prefieren al suyo el trabajo del extranjero, porque el hacendado que tiene peones del país está expuesto a quedarse sin ellos cuando se moviliza la guardia nacional, o cuando son arriados como carneros a una campaña electoral. El gaucho viene a ser un paria en su propia tierra, que no sirve para otra cosa que para votar en las elecciones con el juez de paz o el comandante, o para engrosar las filas de los regimientos de línea, a que tiene horror. (Gutiérrez, 1879: 3)

En este párrafo está condensada la posición de este autor. Se trata de un modo de responder a la interpelación que produce la irrupción plebeya en el siglo XIX desde otro lugar subjetivo: el de la reforma parcial que no cambia la estructura colonial vigente.

En efecto, Gutiérrez no pone en cuestión en ningún momento la sujeción del país al colonialismo externo, y tampoco impugna el orden colonial interno. Simplemente se detiene a criticar el desnivel impuesto por la política sarmientina entre los inmigrantes y los “hijos del país”. La única jerarquía social que señala como injusta es la que favorece a los inmigrantes europeos por sobre los naturales de las pampas, sin mencionar el resto de las jerarquías que organizan el colonialismo interior en Estado argentino naciente. Incorporar al gaucho como asalariado dentro de la economía liberal agroexportadora pareciera ser el programa político que subyace en esta obra.

Pasemos ahora al caso de Hernández. La obra de este autor está compuesta por un conjunto de artículos que publicó en un periódico de la época con motivo del asesinato de Peñaloza en 1863 y que luego fueron recopilados en un solo ejemplar.

En estos escritos Hernández no aborda la cuestión del asesinato del Chacho desde el punto de vista de la identidad cultural de los gauchos que lo siguieron en su lucha. No hace espejo invertido de la construcción simbólica de Sarmiento. No se detiene a resaltar las virtudes de la cultura plebeya como verdadera portadora de la identidad nacional frente a la política extranjerizante de la civilización liberal. Sí, denuncia la barbarie del accionar de partido unitario (liberal porteño) que se expresa en el asesinato de Peñaloza. Pero no le opone una identidad civilizada. Simplemente dedica la mayor parte de sus páginas a reconstruir la extensa historia política y militar del Chacho, que luego de innumerables batallas llegó a ser

general de los ejércitos regulares del país en tiempo del gobierno de Urquiza¹³, y a exponer las circunstancias históricas que lo llevaron a enfrentarse en 1861 al gobierno central de Mitre y a su lugarteniente local, el gobernador Sarmiento.

En el texto no hay menciones explícitas sobre los contenidos del proyecto político que encarnaron las montoneras de Peñaloza. Tampoco una crítica directa de las políticas que promovieron los liberales porteños frente a la cuestión que hemos identificado como colonialismo interno y externo.

Solamente, dos referencias curiosas, disonantes en el texto, que operan como marcas disimuladas que permiten distinguir la oposición de Hernández al proyecto colonial británico que encarnan Mitre y Sarmiento en el país. En estas dos referencias que a continuación transcribimos y en el exhorto que allí se expresa hacia la figura del General Urquiza, último líder federal que sobrevive resguardado en su provincia, para que intervenga con sus milicias para desbaratar la política mitrista, encontramos la reivindicación del *clinamen federal popular* que los liberales eliminaban no sólo físicamente del territorio y sino de la propia construcción del relato histórico sobre la gesta independentista en el Plata.

La primera de ellas dice lo siguiente:

Los salvajes unitarios están de fiesta. Celebran en estos momentos la muerte de uno de los caudillos más prestigiosos, más generoso y valiente que ha tenido la República Argentina. El partido federal tiene un nuevo mártir. El partido unitario tiene un crimen más que escribir en la página de sus horrendos crímenes. El general Peñaloza ha sido degollado. El hombre ennoblecido por su inagotable patriotismo, fuerte por la santidad de su causa, el Viriato Argentino, ante cuyo prestigio se estrellaban las huestes conquistadoras, acaba de ser cosido a puñaladas en su propio lecho, degollado, y su cabeza ha sido conducida como prueba del buen desempeño del asesino, al bárbaro Sarmiento. El partido que invoca la ilustración, la decencia, el progreso acaba con sus enemigos cosiéndolos a puñaladas. (Hernández, 1875: 5)

El texto en sí mismo es suficientemente claro. Sin embargo hay un punto en él que resulta oscuro: ¿qué significa el “Viriato Argentino”? Antes de responder a esta pregunta, recorramos este otro pasaje de Hernández:

¡En guardia, general Urquiza! El puñal está levantado, el plan de asesinaros preconcebido; la mano que descargue el golpe la comprará el partido unitario con el oro que arrebató el sudor de los pueblos que esclaviza. ¡En guardia, general Urquiza! Esas hordas que con el bárbaro Flores abrazan la República Oriental, formadas y pagadas con el oro de la Nación Argentina, mandadas en los buques de guerra argentinos, son la vanguardia de los iroqueses que en Buenos Aires aguardan el momento de concurrir al festín del degüello que se divisa en San José. No son las protestas de los traidores encubiertos; no son las seguridades de los consejeros incautos, las que han de desviar la mano alevé que espía vuestro cuello en la soledad y en la sombra. Es vuestro propio valor. Es vuestra propia energía. ¡Alerta! general Urquiza. (Hernández, 1875: 6)

Nuevamente el texto expone con claridad la posición de política de Hernández. Sin embargo hay un fragmento insólito: ¿Quiénes son los iroqueses que en Buenos Aires aguardan?

En estas dos referencias está contenida la reivindicación del proyecto político que encarnaron las masas plebeyas con su irrupción en la historia a comienzos del siglo XIX. Por un lado se denuncia de manera explícita el colonialismo interno cuando Hernández se refiere

¹³ General del partido federal de la provincia de Entre Ríos que ejerció la primera magistratura del país entre 1853 y 1861.

al oro que obtiene el partido unitario de los pueblos que esclaviza. Por otro lado se denuncia de manera solapada el colonialismo externo ejercido por Inglaterra: Viriato era un caudillo militar lusitano que en el siglo I luchó contra las tropas del Imperio Romano que ocupaban la península ibérica y que logró garantizar la autonomía de su pueblo hasta que fue asesinado por sicarios romanos; los iroqueses son unas comunidades de indios de América del Norte que durante la guerras de independencia que la trece colonias emprendieron contra Gran Bretaña se aliaron a la potencia europea para mantener el estatuto colonial en la región.

De esta manera, vemos en el texto que Hernández reivindica el carácter anticolonialista del proyecto político que encarna la lucha de Peñaloza en tanto Viriato que lucha contra el imperio de turno y sus representantes locales, los iroqueses afincados en Buenos Aires.

Hemos visto hasta aquí entonces, en estas tres obras de la literatura argentina, tres formas de subjetivación política frente al acontecimiento que marcó la emergencia de las masas en el siglo XIX. Una primera forma, la de Sarmiento, que apela a construcciones identitarias estancas, cuasi metafísicas, en la construcción de su proyecto político y termina en el ejercicio de una pura violencia, que justifica su propia bestialidad en el intento de deshumanizar a su adversario. Una segunda forma, la de Gutiérrez, que aspira a suprimir la confrontación que se abre a partir de un acontecimiento político intentando reformar algunos puntos de la estructura social vigente para contener el empuje de las masas sin que desborden las jerarquías centrales que ordenan la sociedad. Una tercera forma, que aparece expresada en los textos de Hernández, que reivindica la vigencia irreductible de la lucha emancipatoria que sobreviene a un acontecimiento que pone en cuestión las jerarquías sociales en un momento histórico determinado.

Estas tres figuras de subjetivación política, que aquí hemos explorado inicialmente, pueden ser una base conceptual preliminar para estudiar otros procesos de la historia rioplatense que pusieron en cuestión la doble estructura de gubernamentalidad que ha caracterizado históricamente a nuestras sociedades (producto de la articulación entre colonialismo interno y colonialismo externo) y que marcaron puntos de clinamen o apertura para la posibilidad de otra historia: una historia de los otros.

Bibliografía

Badiou, Alain (2008), *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial.

Césaire, Aimé (2006), “Discurso sobre el colonialismo”, in *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 13-43.

Cunin, Elisabeth (2002), “Asimilación, multiculturalismo y mestizaje: formas y transformaciones de la relación con el otro en Cartagena”, in Mosquera, C.; Pardo, Mauricio; Hoffman, O. (orgs.), *Afrodescendientes en las Américas*. Bogotá: Ilsa, 279-293.

González Casanova, Pablo (2006), “Colonialismo Interno (una redefinición)”, in Boron, Atilio; Amadeo, Javier; González, Sabrina (orgs.), *La Teoría Marxista Hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 409-434.

Hernández, José (1875), *Vida del Chacho*. Paraná: El Argentino.

Mignolo, Walter D. (1996), *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*, Universidad Javeriana, Bogotá. Consultado a 19 de abril de 2014, disponible en <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>.

Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, in Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 122-151.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Novos Estudos - CEBRAP*, 79, 3-46.

Sarmiento, Domingo F. (1868), *El Chacho, el último caudillo de las montoneras de los llanos*. Nueva York: Apletton y Cía.

Capítulo 10

A subalternização das populações não-brancas no sistema-mundo capitalista/colonial e os processos de determinação social das iniquidades étnico-raciais em saúde

Elis Borde¹

Resumo: Este ensaio pretende problematizar as interpretações dominantes das iniquidades étnico-raciais em saúde e objetiva propor reflexões que orientem reinterpretações contra-hegemônicas dos processos de determinação social das iniquidades étnico-raciais em saúde. Partimos do pressuposto de que os processos envolvidos na configuração dessas iniquidades continuam pouco reconhecíveis nas abordagens dominantes no campo da saúde pública, principalmente como consequência de interpretações que reforçam a construção de alteridade desde narrativas biologicistas e culturalistas e invisibilizam os processos relacionados à subalternização das populações não-brancas na constituição e expansão da modernidade capitalista-colonial. Neste ensaio buscamos abordar o que é sistematicamente excluído das interpretações dominantes das iniquidades étnico-raciais (em saúde): os processos de subalternização das populações não-brancas e o racismo. Ainda buscamos problematizar as bases epistemológicas das interpretações dominantes, abordando o modelo de racionalidade dominante.

Palavras-chave: subalternização, racismo, epistemologia, inflexão descolonial, iniquidades sociais em saúde.

Introdução

Atualmente há um consenso sobre a importância de abordar os efeitos da dimensão social na saúde (Barata, Almeida-Filho, Barreto, 2012) e, também graças à mobilização ao redor dos Determinantes Sociais da Saúde, iniquidades sociais em saúde são reconhecidas como sistemáticas, evitáveis, injustas e desnecessárias (CNDSS, 2008). Apesar disso, a

¹ Mestrado em Saúde Pública da Escola Nacional de Saúde Pública (ENSP)/Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), no Rio de Janeiro. Trabalha como pesquisadora no Centro de Estudos, Políticas e Informações sobre Determinantes Sociais da Saúde (CEPI-DSS) da mesma escola. Fez graduação em Saúde Pública e uma especialização em Saúde Internacional na Maastricht University (UM) na Holanda. Posterior à graduação, trabalhou no “Programme to Foster Innovation, Learning and Evidence in HIV and Health Programmes of German Development Cooperation (PROFILE)” da Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) na Alemanha e na Universidad Nacional de Colombia (UNAL) como pesquisadora num projeto de pesquisa sobre iniquidades sociais em saúde.

compreensão dos processos envolvidos na determinação social das iniquidades sociais em saúde continua sendo limitada, as intervenções para combatê-las insuficientes e continua predominando uma construção de alteridade desde interpretações biologicistas e culturalistas ou, ainda, uma redução dos processos de determinação social das iniquidades étnico-raciais a um acúmulo de eventos isolados e empiricamente observáveis como, por exemplo, atos de discriminação ao nível interpessoal. Além de se mostrar insuficientes para captar a complexidade inerente na determinação social dos processos saúde-doença, as abordagens dominantes têm contribuído para a naturalização das iniquidades sociais em saúde, na medida em que as iniquidades são notadas e lamentadas, mas na prática acabam sendo separadas dos processos sócio-históricos e particularmente das injustiças sociais no contexto das quais surgem.

Isso particularmente aplica às abordagens e interpretações dominantes das iniquidades étnico-raciais em saúde. Etnicidade e raça assim foram transformados em fatores de risco e as causas das iniquidades étnico-raciais em saúde foram (implicitamente) situadas nas práticas sociais e biológicas “disfuncionais” destes grupos, e isoladas dos processos de subalternização que se configuraram em função e em relação à raça e etnicidade ao longo da história, especificamente vulnerabilizando populações não-brancas, estruturando sua subalternidade em sociedades como a brasileira e definindo a determinação social dos processos saúde-doença e das iniquidades sociais em saúde na medida em que subjazem e definem os modos de vida, a cotidianidade, o desgaste/ a sobrecarga laboral e uma série de outros processos (qualidade de alimentos, coesão social, debilidade da organização social, ambientes insalubres) que produzem e reproduzem a determinação social dos processos saúde-doença em indivíduos e grupos sociais (racializados).

Partimos do pressuposto de que os processos envolvidos na configuração das iniquidades étnico-raciais em saúde continuam pouco reconhecíveis nas abordagens dominantes no campo da saúde pública e epidemiologia, principalmente, como consequência do predomínio de interpretações reducionistas dos processos de determinação social da saúde-doença e ainda como consequência do silenciamento sistemático de reinterpretações contrahegemônicas, cujas interpretações permitiriam reconhecer as manifestações dos processos de subordinação social e desumanização, que se engendram no contexto da acumulação capitalista e da concentração de poder que caracteriza o sistema-mundo capitalista/colonial, nos processos saúde-doença.

Este ensaio pretende problematizar as interpretações dominantes das iniquidades étnico-raciais em saúde e objetiva propor reflexões que orientem reinterpretações contra-hegemônicas dos processos de determinação social das iniquidades étnico-raciais em saúde. Argumentamos que as interpretações dominantes das iniquidades étnico-raciais (em saúde) tendem a invisibilizar a matriz de dominação que tem marcado os processos de subalternização e os processos de geração e reprodução da ordem social, principalmente os processos de subalternização das populações não-brancas. Na segunda parte deste ensaio buscamos, portanto, abordar desde a perspectiva da “inflexão descolonial” do Grupo Modernidade/Colonialidade o que é sistematicamente excluído das interpretações dominantes das iniquidades étnico-raciais (em saúde): os processos de subalternização das populações não-brancas e o racismo.

Argumentamos ainda que as limitações que se manifestam nas interpretações dominantes no campo da saúde pública e na epidemiologia, em grande medida, refletem as insuficiências de uma epistemologia em crise, uma epistemologia indolente, cuja razão unicultural e monocor impôs limitações estruturais na forma de construir conhecimento, reforçando ou predispondo-se à construção de uma alteridade biológica ou cultural “natural”. Na terceira

parte do presente ensaio buscamos, portanto, problematizar as bases epistemológicas que fundamentam a ciência moderna e, desta forma, também as interpretações dominantes das iniquidades étnico-raciais (em saúde). Especificamente propomos uma análise dos principais traços da epistemologia hoje dominante, que veio a se impor uma “razão indolente” às complexidades inerentes nos processos de subalternização e determinação social do processo saúde-doença – uma razão que veio a se plasmar especificamente na ciência moderna e se impôs como saber universal no contexto e em função da consolidação/expansão da modernidade capitalista-colonial, legitimando processos de dominação, exploração e marginalização a partir de “adequações” epistemológicas, principalmente a fragmentação e a geração de ausências.

Na quarta parte procuramos exemplificar e concretizar algumas das questões levantadas nas duas primeiras partes, especificamente problematizando a invisibilização da cor das populações subalternas no Brasil a partir de interpretações ahistóricas sobre a “brasilianidade” e a “miscigenação”. Finalizamos o ensaio retomando a problematização das interpretações dominantes das iniquidades étnico-raciais em saúde.

Subalternização das populações não-brancas na modernidade capitalista

No século XXI, as desigualdades étnico-raciais encontram-se ainda latentes e se manifestam na subalternização das populações não-brancas ao interior dos países e ao nível global. Mesmo após as conquistas históricas do movimento dos direitos cívicos e importantes reivindicações de direitos articuladas em torno à interculturalidade enquanto experiência e prática outra dos movimentos indígenas na América Latina (Walsh, 2005), manifestando-se em reformas constitucionais e agrárias (Equador, Bolívia, México), as relações de poder e dominação na escala mundial e ao interior dos países continuam expressando hierarquias engendradas por uma “matriz de dominação” (Collins, 2000) que se conforma nas interseções dinâmicas entre sexo-gênero, classe social e raça-etnia, e constrói diferentes formas de opressão. O racismo assume um papel central nesta matriz porque introduz uma diferença na *qualidade* da opressão e se constrói sobre “a linha do humano”, consolidando zonas do “ser” e “não-ser” (Grosfoguel, 2012). São inúmeros os trabalhos que abordam o racismo e a discriminação racial. Contudo são relativamente poucos os trabalhos que vão além do reconhecimento do preconceito e da discriminação racial ao nível interpessoal e situam o racismo dentro de uma matriz de dominação mais ampla, abordando-o como justificativa ou prática de transformação da diferença humana em desigualdade social e reconhecem o papel estratégico que tem assumido no estabelecimento e na consolidação do atual sistema-mundo capitalista/colonial.

A seguir, revisamos algumas das principais características dos processos de subalternização das populações não-brancas desde a perspectiva articulada pelo “Grupo Modernidade/Colonialidade” (Grupo M/C), buscando destacar o papel que tem assumido o racismo na imposição de processos de dominação, exploração e marginalização racializados funcionais à consolidação do sistema-mundo capitalista/colonial.

Formação histórico-mundial do racismo e subalternização das populações não-brancas

Partindo da afirmação de que desde o século XV o capitalismo não é pensável sem o colonialismo, nem o colonialismo sem o capitalismo, o “Grupo Modernidade/Colonialidade” (Grupo M/C) apontou que a imposição da classificação racial assumiu um papel central nesta articulação ao construir um “outro” inferior, que permitiu naturalizar a imposição dos padrões

racializados de dominação, exclusão e exploração que sustentaram a criação das relações de produção capitalista nas colônias e especificamente possibilitou a integração subordinada ao trabalho. Neste sentido se coloca que nos processos de criação das relações de produção capitalista nas colônias, não se produziram apenas relações de classe, mas também relações hierárquicas entre regiões do mundo, culturas, saberes, sexos e, sobretudo, raça – uma “matriz de dominação” que se continua manifestando através da “colonialidade do poder” e da “colonialidade do saber” a escala global e nacional. “O fim do colonialismo político, enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos e/ou nações subjugados, [portanto] não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado” (Santos e Meneses, 2010: 18) e continuou sob a forma da “colonialidade”, que susteve o estabelecimento e atualmente sustem a difusão das relações capital/trabalho características da modernidade capitalista.

Para Aníbal Quijano, a imposição da classificação racial à população do mundo é a pedra angular do referido padrão de poder, porque era referência legitimadora fundamental e sustentava a naturalização das instituições e categorias que ordenavam as relações de poder (Quijano, 2010). A imposição da nova identidade colonial, racial e essencialmente negativa, portanto, não apenas implicou a homogeneização de múltiplas identidades das populações nativas de *Abya Yala* e, posteriormente, das populações escravizados da África, mas também, definiu a sistemática divisão racial do trabalho funcional à acumulação capitalista à escala mundial (Quijano, 2000: 204) e marcou uma ordem social racializada.

A formação histórico-mundial do racismo, neste sentido, é intimamente ligada ao colonialismo e, portanto, começa com a formação da divisão internacional do trabalho do sistema-mundo capitalista/colonial no final do século XV. Vários autores do Grupo M/C neste sentido propõem que no contexto da colonização das Américas e da formação do regime colonial no que antes era conhecido como *Abya Yala*, constituíram-se discursos de discriminação racial moderna com base nos velhos discursos de discriminação religiosa da Espanha do século XVI. Enquanto nestes velhos discursos de discriminação religiosa medieval contra os “mariscos” e “marranos”, diferenciavam-se entre os humanos que acreditam no Deus “certo” cristão e os que acreditam no Deus “equivocado” muçulmano, os colonizados nas Américas foram classificados como “povos sem religião”, o qual corresponderia a povos *sub-humanos* no imaginário cristão desta época (Grosfoguel, 2012) e, portanto, coincide com Fanon para quem a imposição do racismo gera diferenças *qualitativas* nas formas de opressão (Fanon, 2010). Passando a autoridade do conhecimento da teologia cristã para a ciência no século XVIII, o discurso racista teológico transmutou-se para um discurso racista biologicista, mas manteve sua base de classificação, diferenciando entre humanos e sub-humanos (Grosfoguel, 2012), antes “povos sem alma” e logo “povos sem genes humanos”. Os modernos discursos de discriminação racial que surgem no contexto da colonização das Américas e expansão do sistema-mundo capitalista/colonial diferenciam-se, portanto, dos velhos discursos de discriminação religiosa que imperavam na Espanha do século XVI porque essas não classificaram sobre a linha do humano.

Partindo desta abordagem da formação histórico-mundial do racismo, Quijano, Grosfoguel e outros representantes do Grupo M/C reconhecem a raça como uma linha divisória transversal que não apenas organiza a divisão do trabalho, mas também as relações de opressão e dominação do sistema capitalista/colonial e, como foi indicado anteriormente, definem a ordem social racializada em sociedades como a brasileira. Raça e racismo ainda são considerados mecanismos poderosos de naturalização dos padrões de poder e justificativa ou sustentação da subalternização das populações indígenas, africanas e seus descendentes (Restrepo e Rojas, 2010) em função da sua superexploração, enquanto fundamento da

expansão do sistema capitalista, que em termos gerais favorece o Norte, principalmente branco, e prejudica o Sul, não-branco.

Desde esta perspectiva, a inscrição dos discursos racistas nas lógicas de reprodução dos padrões de poder do sistema-mundo capitalista/colonial se manifesta, por exemplo, na atualização dos mesmos. Neste sentido, Porto-Gonçalves (2012) aponta que os discursos racistas, cada vez mais, se expressam e se manifestam em outros discursos a partir da construção e categorização da humanidade em categorias dicotômicas como, por exemplo, moderno/tradicional, civilizado/ primitivo e desenvolvido/subdesenvolvido. Ainda argumenta que “quando já não se podia mais justificar abertamente a superioridade de uma raça sobre outra, de um povo sobre outro, sobretudo depois que os europeus experimentaram na própria carne o significado do discurso da superioridade de uma raça sobre outra, com o arianismo dos nazistas” (2012: 51) reconfiguraram-se outros modos por meio dos quais se garantia a permanência da colonialidade do saber e do poder e ainda assegurava o fluxo de recursos naturais do sul para o norte (Porto-Gonçalves, 2012). Para Porto-Gonçalves (2012), seguindo Escobar (2011), a resposta era a globalização neoliberal ligada a noções de “desenvolvimento” e “subdesenvolvimento”, que mantinham e atualizavam as bases racistas do colonialismo. Os discursos racistas, portanto, se encontram intimamente ligados e são constitutivos da colonialidade do poder, do saber e do ser enquanto lógica cultural e epistêmica que persistiu após o colonialismo e enquanto “lado escuro da modernidade” (Dussel, 2008).

Manifesta-se ainda um alto grau de adaptabilidade nesta reconfiguração dos discursos racistas e se revela que estes discursos mais do que necessariamente envolver noções sobre diferenças biológicas entre “raças” humanas, como sugeriu o racismo biologicista, aparecem geralmente associados à crença na superioridade de determinadas características (fenotípicas ou das práticas sociais) dos grupos sociais privilegiados. A reivindicação da “supremacia branca” tem, por exemplo, assumido um papel central na formação histórico-mundial do racismo e marca sua reprodução (Jensen, 2005). Funcionam, portanto, como um mecanismo de legitimação da desigualdade, ou seja, um discurso ou imaginário que estabelece diferenças incomensuráveis entre o “colonizado” e o “colonizador” e versões atualizadas desta relação assimétrica e violenta (Castro-Gómez, 2000).

Parece, portanto, necessário situar as iniquidades étnico-raciais no mundo e especificamente no Brasil no contexto das assimetrias geradas pela expansão do sistema-mundo capitalista/colonial, como é proposto na terceira parte deste ensaio. Isso implica compreender os discursos racistas além do preconceito e da discriminação no nível interpessoal e reconhecer os efeitos sociais que continua gerando bem como a funcionalidade dos mesmos. O mesmo aplica em relação às iniquidades étnico-raciais em saúde, que não podem ser compreendidas e transformadas sem levar o reconhecimento da natureza social do processo saúde-doença em sério e mais do que reconhecer a *influência* de variáveis sociais no processo saúde-doença, reconhecer e desenvolver análise que possibilitem a compreensão dos processos de subsunção (Breilh, 2003; Samaja, 1993), incorporação (embodiment) (Krieger,

2001), e determinação social (Breilh, 2003) e, desta forma, permitem subverter as iniquidades em saúde.²

Representantes da Medicina Social e Saúde Coletiva Latinoamericana (MS-SC), que talvez seja a tentativa mais sofisticada e conseqüente de crítica epistemológica, teorização alternativa e de luta no campo da saúde, neste sentido, referem à necessidade de superar o paradigma de risco que continua dominando as formas de produzir conhecimento neste campo. Apontam que o paradigma do risco impõe uma fragmentação da realidade e supõe vínculos externos entre fatores discretos, o que implica reconhecer o processo saúde-doença apenas como uma expressão da interação entre múltiplos fatores biológicos e sociais, sem situar o processo saúde-doença nos mecanismos de produção e reprodução das relações de poder na sociedade e compreender as iniquidades sociais em saúde como expressões da “matriz de dominação” (Collins, 2000) que se conforma nas interseções dinâmicas entre sexo-gênero, classe social e raça-etnia e constrói diferentes formas de opressão. A noção do risco é, segundo Breilh, portanto, a “base de uma epidemiologia [e saúde pública] sem memória e sem sonhos de emancipação” (2006: 202). Reconhecendo as insuficiências da noção probabilística do risco e partindo do conceito de determinação social, Breilh (2003: 82), por conseguinte, prefere falar em “imposições” do risco a “exposição” ao risco. Em relação às iniquidades étnico-raciais em saúde, isso implica explicitar os processos que estruturam a produção e reprodução das iniquidades étnico-raciais no atual sistema-mundo e suas manifestações nos diferentes campos e contextos, e ainda implica reconhecer “raça”, “etnia”, “classe social” e “gênero” como categorias analíticas de processos relacionados à consolidação e expansão deste sistema-mundo, que definem a determinação social da saúde e da vida (Breilh, 2013).

Crítica da epistemologia hoje dominante

Enquanto o papel da antropologia física e particularmente da craniometria na busca e construção de índices da suposta inferioridade racial e sexual tem sido amplamente problematizado, estão-se apenas começando reconhecer as construções epistemológicas e discursivas mais sutis por meio das quais têm-se reproduzido noções de inferioridade natural e discursos que têm possibilitado a manutenção das relações de poder assimétricos do sistema mundo ao longo do tempo, entre os quais se destacam os discursos ligados à ideologia da meritocracia (Souza, 2011; 2012) e discursos racistas (Quijano, 2010).

A seguir, abordamos algumas das principais críticas da epistemologia dominante, que veio a se plasmar na ciência moderna e definiu as instâncias discursivas e construções epistemológicas que tem contribuído a sustentar o racismo e naturalizar os processos de dominação e exclusão racializados ao nível global e nacional.

Autores como Santos, Quijano e Breilh, o último em relação à epidemiologia, neste sentido sugeriram que determinado modo de produzir e conceber conhecimento e as respectivas noções ligadas à cientificidade e ao modelo de racionalidade tem reforçado uma visão sobre o mundo e determinados grupos sociais que tem sido funcional à manutenção e extensão das relações de poder do sistema mundo capitalista/imperial/patriarcal/racial

² Diferenciamos “iniquidades” de “desigualdades” e “inequidades” de acordo com Almeida-Filho (2009), quem aponta que iniquidades correspondem a inequidades que, além de evitáveis e injustas, são indignas, vergonhosas, resultante de opressão social.

colonial (Santos, 2006). Como elementos constitutivos desta epistemologia, que Santos e Meneses (2010) denominam “epistemologia do norte” ou “epistemologia da cegueira” e outros autores, enfatizando ainda outras facetas desta epistemologia, têm denominado “ciência clássica ocidental” (Morin, 2007) e “ciência moderna” (Santos, 2010), destacam-se a naturalização, essencialização, o reducionismo e a invisibilização. Assim, a naturalização, por exemplo, têm contribuído à construção de “ausências”, que no sentido de Santos (2006) impedem ver processos que seriam cruciais para entender e transformar o mundo e ainda impedem pensar que é possível transformar o mundo (Santos e Meneses, 2010).

Além de problematizar a funcionalidade da epistemologia subjacente à ciência, moderna/normal/ocidental e do norte, destacou-se a sua incapacidade de dar conta da complexidade das realidades sociais, o que constitui o ponto de partida das propostas alternativas à epistemologia dominante, como, por exemplo, as “epistemologias do sul”, o “pensamento descolonial”, o “paradigma da complexidade” e, especificamente no campo da saúde pública, a “epidemiologia crítica” ou MS-SC. Questiona-se, neste sentido, a tentativa de pôr ordem no universo e expulsar dele a desordem, separando o que está ligado, na busca das ideias claras e distintas (Morin, 2007). Santos (2010) ainda afirma que na ciência moderna os instrumentos privilegiados de análise são fornecidos pela matemática, o que implica que: Conhecer é quantificar e o rigo científico se afere pelo rigor das medições. As qualidades intrínsecas do objeto assim são desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades em que eventualmente podem ser traduzidos (2010: 28). Por outro lado o autor afirma que “o método científico assenta na redução da complexidade, já que conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar as relações sistemáticas entre o que se separou” (2010: 28). Trata-se de um conhecimento causal que aspira à formulação de leis, à luz de regularidades observadas. O autor, neste sentido, nota que a descoberta de leis assenta no isolamento das condições iniciais relevantes e ainda assenta no pressuposto de que o resultado se produzirá independentemente do lugar e do tempo. Assim, as leis da ciência moderna, da qual a epidemiologia faz parte, são um tipo de causalismo formal que privilegia o como funciona das coisas em detrimento de qual o agente ou qual o fim das coisas. Neste sentido, Santos (2010) afirma que o “determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar” (2010: 31).

A colonialidade do saber

Desde o pensamento descolonial articulado pelo Grupo M/C, reconhece-se especificamente, que para além do legado de desigualdades e injustiças sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, há um legado epistemológico do eurocentrismo que tem negado a diversidade epistémica no mundo e tem imposto monoculturas do saber (Lander, 2005). Afirma-se que a desqualificação e subalternização de povos, saberes e práticas tem assumido um papel central na construção, justificação e manutenção de relações de dominação, inerentes na colonização e também na colonialidade do poder, saber e ser. Neste sentido, Mignolo (1996) considera a subalternidade como efeito das relações de poder e, partindo de um reconhecimento semelhante à proposta de considerar a “monocultura científica” enquanto pilar-base da persistência de relações coloniais de subalternização como é colocado por Meneses (2008), propõe uma leitura crítica da subalternidade no âmbito científico. Destacam-se às noções predominantes em relação ao potencial de exportação e importação de teorias, que refletem uma clara subalternização de saberes (e teorias) produzidos no Sul, enquanto a universalidade

de propostas teóricas provenientes do Norte é assumido como natural. A pretensão de universalidade, portanto, caracteriza a epistemologia ocidental eurocêntrica, hoje dominante, particularmente no que concerne a invisibilização e marginalização de outros saberes implicada na pretensão de universalidade. Grosfoguel (2012), neste sentido coloca que o pensamento ocidental sempre tentou definir o que é bom para todos, desde uma visão jerarquizada do saber e em certos casos uma ideia paternalista ou desde a ideia do “fardo do homem branco”.

Para Santos (2007) uma das mais bem consolidadas premissas da epistemologia hoje dominante, que segundo o autor é um “pensamento abissal”, é a da “crença na ciência como única forma de conhecimento válida e rigorosa” (2007: 86), que é legitimado a partir da referência a neutralidade e objetividade que alegadamente a caracteriza. Neste sentido, supõe um conhecimento sem sujeito ou no qual o sujeito toma distância de si para evitar a “contaminação” por particularidades, ideologia e interesses, como apontam Restrepo e Rojas (2010). Assome, desta forma, um ponto de vista que não tem ponto de vista ou, como aponta Morin (2007), se assome como um “sujeito tudo-nada” no sentido de que “nada existe sem ele, mas tudo o excluí: ele é como o sustentáculo de toda verdade, mas ao mesmo tempo ele não passa de “ruído” e erro frente ao objeto” (2007: 43). O sociólogo colombiano Santiago Castro-Gómez neste sentido se refere à “hybris do ponto zero” e, retomando a figura bíblica da “hybris” como pecado da desmesura, afirma que o maior pecado do ocidente é:

Pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista. (Castro-Gómez, 2007: 83)

Este “saber-de-lugar-nenhum, que se quer universal” (Porto-Gonçalves, 2005: 3) oculta a posição desde a qual produz conhecimento e nega sua origem, instalando o conhecimento ocidental como universal enquanto nega este status ao conhecimento produzido na “periferia”/”Sul”/..., que é condenada para ser conhecimento local. Desta forma, também se reduziu o “indígena” a “crenças fossilizadas e imutáveis que servem apenas no espaço histórico que ocupam”, como aponta Masolo (2010: 328).

Como é colocado por Santos (2002), “o falso universalismo da racionalidade cognitivo-instrumental se presta particularmente a transformar experiências dominantes (experiências de uma classe social, sexo, raça ou etnia dominante) em experiências universais” (2002: 87) e ainda propõe reconhecer que “bajo el traje de los valores universales autorizados por la razón, la razón de una raza, de un género y de una clase social fue impuesta de hecho” (Santos, 2007: 31).

Colocou-se, desta forma, que é preciso reconhecer os processos de marginalização de saberes tanto quanto as pretensões de universalidade em localismos que se globalizam a partir de determinadas relações de poder e configurações geopolíticas, principalmente em relação à colonialidade do poder e do saber (Meneses, 2008).

Enquanto há importantes diferenças entre as críticas e propostas alternativas articuladas em contraposição à epistemologia hoje dominante, coincidem na sua avaliação crítica do atual sistema mundo, situando esta epistemologia no contexto da produção e reprodução das iniquidades sociais e apostam em transformações radicais do modelo econômico e civilizatório vigente. Vale, portanto, desconstruir a noção de “neutralidade” da ciência, que marca as atuais epistemologias dominantes e questionar o critério de verdade da ciência e a “bondade moral naturalmente nela inscrita” (Porto-Gonçalves, 2012: 41).

Por conseguinte, pode-se assumir que não apenas se criaram “pontos cegos” no entendimento das desigualdades sociais em saúde senão também “pontos de referência” a partir das quais as desigualdades sociais em saúde foram situadas no âmbito individual,

biológico, ahistórico e apolítico, implicitamente inferiorizando os grupos sociais dominados, excluídos e explorados, e fixando esta inferioridade no corpo e nas práticas sociais dos mesmos, em detrimento da contextualização sociopolítica e econômica dos problemas de saúde. Isso se reflete nas visões do corpo feminino geradas por diferentes teorias e modelos científicos, que historicamente tem reforçado uma ideia de inferioridade e imperfeição da mulher (Vosne, 2004; Springer *et al.*, 2011) e principalmente na construção de noções de inferioridade em relação às raças e etnias não-brancas (Laguardia, 2004) a partir da naturalização dos padrões de poder e das suas manifestações enquanto iniquidades étnico-raciais em saúde.

A ocultação das iniquidades étnico-raciais e o mito da democracia racial no Brasil

O contexto brasileiro parece condensar e exemplificar várias das questões que problematizamos neste ensaio. A seguir procuramos exemplificar e concretizar algumas das questões levantadas nas duas primeiras partes, especificamente problematizando a invisibilização da cor das populações subalternas no Brasil a partir de interpretações ahistóricas sobre a “brasilianidade” e a “miscigenação”. Buscamos abordar o contexto brasileiro retomando aspectos abordados na segunda parte deste ensaio sobre a subalternização das populações não-brancas no sistema-mundo e a epistemologia hoje dominante desde a perspectiva descolonial, que permite situar e problematizar a “singularidade brasileira” no contexto dos processos de produção e reprodução das assimetrias de poder capitalista/colonial no sistema-mundo.

O mito da democracia racial no Brasil

De acordo às propostas articuladas desde a perspectiva descolonial, pode-se afirmar que o Brasil mesmo que fosse nominalmente independente do império português, continua submetido à colonialidade. Isso se manifesta, por um lado, na divisão internacional do capital/trabalho e, por outro lado, se manifesta nas relações de poder e de classe racializadas no interior de seu território (Figueiredo e Grosfoguel, 2010; Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007). O Brasil, neste sentido, continua tendo uma economia nacional subordinada à economia mundial, mesmo estando se articulando como nova “potência econômica global” e da continuidade à exploração de “fora para dentro” a partir da transferência do excedente econômico para fora e a partir da superexploração do trabalho e dos recursos naturais que aprofunda a dependência e impede a estruturação de um padrão de desenvolvimento autônomo e socialmente inclusivo (Fernandes, 1968).

Em quanto às relações de poder ao interior do país, Figueiredo e Grosfoguel (2010) apontam que a pirâmide social brasileira expressa a manutenção das hierarquias raciais existentes desde o período escravista e se caracteriza por uma “divisão entre as ocupações desempenhadas pelos *mestiços mais claros* – que estão sobre-representados nas universidades, sobretudo nos cursos de maior *status* e prestígio, nos cargos de direção e chefia e nas funções de comando, no Judiciário e na política, para citar alguns exemplos – e os *mestiços mais escuros* – sub-representados em todas as ocupações mencionadas e sobre-representados nas ocupações subalternas, principalmente naquelas que pagam baixos salários e que envolvem a força física” (Figueiredo e Grosfoguel, 2010: 224). Os autores ainda afirmam que nas representações sobre o Brasil moderno, por exemplo, na mídia, os mestiços mais escuros são frequentemente estereotipados ou invisibilizados. Os negros, pardos, mestiços e indígenas

mantiveram-se, neste sentido, nas posições mais baixas e mais exploradas da sociedade” (Figueiredo e Grosfoguel, 2010: 225).

A manutenção da hierarquia racial e particularmente as diferenças na qualidade da dominação, marginalização e exploração nas zonas racializadas do “ser” e “não ser” no Brasil manifestam-se ainda na “morte negra e a dor branca”, como intitula Amparo Alves (2013) em relação às Manifestações de Junho 2013.

Amparo Alves (2013), neste sentido, pergunta:

Por que as agressões aos jovens brancos, do asfalto, comovem milhões de brasileiros e o assassinato diário de jovens negros pelas forças policiais não vale vinte centavos? Por que se é negado o luto às mães negras nas favelas brasileiras onde o estado não apenas mata, mas também destrói corpos negando a possibilidade da elaboração da dor?

Para o doutor em Antropologia Social pela Universidade do Texas, “o que está em questão é a intensidade (e persistência) que faz da morte negra uma banalidade e da vitimização branca uma tragédia [...] - a definição mesma da dor “doível”, da “vida vivível” e da “morte chorável”. Além das diferentes formas de repressão às quais refere Wedencley Alves (2013) quando intitula “Na periferia, as balas são de verdade”, revela-se uma valorização diferencial e essencialmente racializada da morte e da dor. Enquanto a agressão policial contra os manifestantes reunidos nos centros das cidades é vista como aberração e desvio antidemocrático, a segregação socioespacial e as práticas cotidianas de extermínio e encarceramento das populações não-brancas, principalmente negras, que refere Leite (2012), são promovidas ou acobertadas pelo Estado brasileiro em prol da “ordem” e do “progresso”. Para Leite (2012) estas políticas e práticas expressam um novo padrão de gestão estatal de territórios e de populações, que ativamente produz um corpo social funcional à expansão do capitalismo, também a partir da erradicação das “populações desnecessárias”.

Este exemplo cristaliza o caráter mitológico da “democracia racial” no Brasil, que se manifesta, também, na cor dos homicídios no Brasil (Waiselfisz, 2012), mas também nas acima referidas diferenças na qualidade da dominação, marginalização e exploração que se revelou nas repressões no contexto das Manifestações de Junho 2013.

A despeito da crença na democracia racial que teve sua grande representação na obra Casa Grande e Senzala de Gilberto Freyre e a visão hegemônica do Brasil “mestiço”, que nega diferenças substanciais entre “mestiços mais claros” e “mestiços mais escuros” ou “negros” e “brancos”, manifesta-se uma hierarquia étnico-racial do poder político, econômico e social e é possível afirmar que as relações raciais no Brasil estão imbricadas com a estrutura de poder socioeconômico.

Cabe notar que autores como Figueiredo e Grosfoguel (2010) “mesmo sensíveis às desigualdades sociais, demonstram preocupação em ver o Brasil do futuro dividido entre negros e brancos” (2010: 225) e preferem utilizar a denominação “mestiços mais claros” e “mestiços mais escuros” ao invés de diferenciar entre “negros” e “brancos” ou “brancos” e “não-brancos”. Neste ensaio não cabe discutir detalhadamente estas diferenças, mas cabe, sim, afirmar que mais do que de terminologia, trata-se do reconhecimento ou não-reconhecimento da imposição de padrões de dominação, exploração e marginalização racializados a partir da imposição de identidades racializadas no contexto da constituição e expansão do sistema-mundo nas Américas e especificamente no Brasil. Neste sentido, trata-se da interpretação da história colonial e contemporânea do Brasil e da influência atribuída à dimensão da dominação colonial e da colonialidade na interpretação das desigualdades sociais e étnico-raciais no Brasil, e inclusive das desigualdades étnico-raciais em saúde.

A “ralé” brasileira

As populações não-brancas constituem populações historicamente excluídos e dominados no contexto brasileiro e a pirâmide social do Brasil manifesta a manutenção das relações de poder racializados que foram instituídos no período colonial, mesmo assumindo formas cada vez mais complexas. Neste sentido, o sociólogo brasileiro Jesse Souza, por exemplo, refere-se à constituição de “sub-cidadões”, isso é, de uma “ralé estrutural” no processo de modernização periférica, que caracteriza o Brasil e outros países do Sul. Souza (2012) situa o processo de modernização periférica nas dinâmicas de constituição e reprodução do sistema-mundo, para explicar a “ralé brasileira” e procura entender a singularidade nacional dentro do “contexto simbólico inarticulado e opaco que acompanha a expansão do capitalismo mundial que a determina” (2012:20). Retomando as análises de Florestan Fernandes e sua conceituação da modernização brasileira enquanto “revolução burguesa encapuzada”, Souza coloca que a modernização brasileira constituiu, na verdade, um compromisso intraelite, inaugurando um abandono secular de uma “ralé”. Enquanto a noção do “abandono” que Souza utiliza para explicar a constituição da “ralé estrutural” sugere que determinados grupos da população *dependem* da atenção das elites e ficam excluídos, marginalizados e dominados em função do abandono destas elites, o qual me parece questionável, o autor traz um elemento fundamental para o entendimento dos processos de subalternização de populações não-brancas no Brasil: o reconhecimento do processo de modernização brasileira enquanto revolução social de brancos para brancos. Ainda afirma que a “versão moderna desta ‘ralé’, portanto, não é mais oprimida por uma relação de dominação pessoal. No contexto moderno impessoal, são redes invisíveis de crenças compartilhadas acerca do valor relativo de indivíduos e grupos, ancorados institucionalmente e reproduzidos pela ideologia simbólica subpolítica incrustada nas práticas cotidianas” (2012:182). Destaca, portanto, a centralidade das interpretações dominantes e crenças que justificam dominação, exploração, marginalização e inclusive a morte no Brasil. O autor principalmente problematiza o potencial naturalizador destas interpretações dominantes, destacando o “mito da brasilianidade” e o “personalismo”, que tem distorcido a compreensão da formação histórico-social do Brasil e das mazelas sociais contemporâneas.

Derivadas do “mito da brasilianidade” de Gilberto Freyre e do “personalismo” de Sérgio Buarque impuseram-se, neste sentido, interpretações culturalistas do Brasil que marcam as interpretações dominantes da realidade brasileira e enfatizam particularidades positivas e negativas supostamente características da cultura brasileira, como a corrupção e a tibieza das instituições estatais, para explicar as mazelas sociais brasileiras como a abissal desigualdade e a marginalidade social de parcelas significativas, principalmente não-brancas, da população (Souza, 2012). Isso inclui a “ideologia da meritocracia” que, segundo Souza (2011), “constitui uma tentativa de elaborar um princípio único para além da mera propriedade econômica, a partir do qual se constitui a mais importante forma de legitimação da desigualdade” (2011: 169) – vira, portanto, princípio legitimador das desigualdades. Também inclui o “mito da democracia racial”.

A crença na democracia racial brasileira deslocou-se pela primeira vez nos anos 1990 quando pela primeira vez se admite oficialmente a existência de discriminação racial e preconceito na sociedade brasileira. O mito mantém-se, no entanto, dominante, como se manifesta em relação às discussões ao redor das cotas raciais em universidades públicas no Brasil e também nos debates sobre a questão racial no âmbito científico, incluindo as abordagens dominantes das desigualdades étnico-raciais em saúde. O “mito da democracia racial” assim tem impedido uma adequada consideração da dimensão racial dos processos de

dominação, exclusão e conflito no Brasil e também tem limitado a compreensão dos processos gerativos das desigualdades étnico-raciais em saúde. Na esperança de não racializar o debate sobre desigualdades e políticas públicas (no campo da saúde), tem-se enfatizado a essência “mestiça” dos brasileiros (Paixão e Lopes, 2007), invisibilizando as diferenças historicamente construídas a partir da construção e categorização da humanidade em “raças” e logo em categorias dicotômicas como, por exemplo, moderno/tradicional, civilizado/primitivo e desenvolvido/subdesenvolvido que configuraram a posição subalterna, principalmente, da população não-branca. Neste sentido, Figueiredo e Grosfoguel (2010) notam que “é interessante observar a reação negativa de intelectuais e acadêmico brancos e mestiços claros, de esquerda e de direita, com relação às políticas de cotas: todos parecem preocupados com a possibilidade de criarmos um Brasil racializado, destruindo, assim, o nosso tão caro discurso da mestiçagem” (2009: 225).

Não se trata de negar a existência e a centralidade da “miscigenação” na história do Brasil, nem de invisibilizar a população “mestiça” no Brasil, mas ao contrário, de explicitar os processos de subalternização a partir da imposição do conceito de “raça” e suas variações e derivados atuais, que permitiria contextualizar, politizar e desnaturalizar, por exemplo, as iniquidades étnico-raciais em saúde e outras manifestações da ordem social racializada. Isso implica reconhecer novas formas de racismo e particularmente novas marcas que “funcionam como índice “relativo” da primitividade [ou inferioridade], sempre em relação ao padrão contingente do tipo humano definido como útil e produtivo no racionalismo ocidental”, como bem lembra Souza (2012).

Para Souza (2011; 2012), a “ralé” brasileira é constituída pelo negro e despossuído de qualquer cor, cuja “personalidade” é julgada como improdutiva e disruptiva para a sociedade como um todo, hoje particularmente em relação à inserção no mercado capitalista e em relação ao apoio da reprodução do mesmo, por exemplo, ao não se opor aos grandes projetos de infraestrutura e se dispor como mão de obra barata. Parece, no entanto, fundamental complementar esta visão mais geral dos subalternizados e marginalizados brasileiros, que certamente traz importantes elementos à análise das desigualdades sociais e étnico-raciais em saúde e ajuda compreender novas dimensões dos processos de exclusão, marginalização e dominação que determinam os processos saúde-doença. Meneses (2007) propõe em relação à compreensão dos espaços criados pelas palavras, principalmente em relação ao racismo, à etnicidade e ao encontro colonial “uma reflexão mais complicada, não-linear sobre a história do mundo” (2007: 10).

Neste sentido, proponhamos considerar, por um lado, a centralidade da imposição do conceito de raça e a implicada “invenção do outro”, principalmente não-branco (Castro-Gómez, 2000) na produção e reprodução do sistema-mundo capitalista/colonial (Quijano, 2000). Isso é, trata-se de reconhecer que as relações de exploração, dominação e conflito no Brasil se ordenaram principalmente, mas não exclusivamente, em função e em relação ao construto social da raça, o qual se materializou, entre outros, na escravidão. Por mais que geralmente se reconheça que a população negra e mulata teve o “pior ponto de partida” na transição da ordem escravocrata à competitiva (Souza, 2012), pouco se considera que o negro e na verdade toda a população não-branca, incluindo as nações indígenas, ficou sem oportunidade real de classificação social burguesa ou proletária com a imposição da nova identidade racial negativa a partir da colonização e com o estabelecimento do sistema colonial e escravocrata que imperou no Brasil e nas Américas durante séculos (Quijano, 2000). Assim apenas lhe restavam as franjas marginais do sistema (Souza, 2012).

Vale retomar um argumento que frequentemente surge nos debates ao redor das cotas raciais para explicar um pouco melhor. Com base nas interpretações de Gilberto Freyre, que

atribuiu o suposto caráter mais “benigno” da escravidão brasileira ao contato dos portugueses com os escravocratas maometanos conhecidos pela maneira familiar como tratavam seus escravos (Souza, 2012), impera, ainda, uma ideia de que “o racismo no Brasil é “melhor” do que aquele existente nos Estados Unidos, dado que aqui não houve segregação racial oficial, assim como não houve impossibilidade/interdição com relação aos casamentos inter-raciais, o que possibilitou a existência de um maior número de mestiços e, conseqüentemente, uma diluição das fronteiras e do preconceito racial” (Figureiro & Grosfoguel, 2009: 227). Ainda se refere, frequentemente, à existência da possibilidade “sempre incerta, mas real, de identificação do patriarca com seus filhos ilegítimos ou naturais com escravos ou naturais” (Souza, 2012: 116). Enfatiza-se que o caso brasileiro se diferencia do caso norte-americano, baseado na noção da pureza da origem que retirava esta possibilidade.

Muito pelo contrário da interpretação dominante, influenciado por Gilberto Freyre, que atribui um caráter “benigno” ao sistema escravocrata brasileiro, parece central reconhecer que “a ambigüidade entre a possibilidade real e efetiva de ascensão social para os mestiços no familiarismo patriarcal em troca de identificação com os valores e interesses do opressor” (Souza, 2012: 117) e “a possibilidade de ser aceito como europeizado no caso da aceitação da fé, dos rituais e costumes do pai” (2012: 112), na verdade reforçou a relação assimétrica de poder, com o “europeu” permanecendo referência superior e o “não-branco” ou “não-europeizado” apenas com a possibilidade ambígua e relativa de se parecer ao “europeu”, isso é, ser considerado um “europeizado” ou “não-branco assimilado”. Neste sentido, o “europeu” tem e continua sendo percebido como o “referente empírico de uma hierarquia valorativa peculiar que poder ser personificado por um mulato” (2012: 182), como coloca Souza (2012), sempre quando este demonstra sua semelhança com o “branco”/“europeu” ou manifesta sua funcionalidade em relação ao conseguimento dos projetos político-ideológicos dos opressores, no caso brasileiro principalmente brancos, filhos de europeus. “Procurando assegurar a exploração das riquezas das colônias (incluindo a força de trabalho do negro), base real do mito da ação civilizadora da missão colonial” promulgou-se, por exemplo, em 1899, a Lei do Trabalho, que “foi o primeiro grande momento de separação formal da população que vivia nas colônias portuguesas em duas classes: a dos indígenas, e a dos não-indígenas ou civilizados. Os não-indígenas possuíam os direitos de cidadania vigente em Portugal e viviam segundo a lei da metrópole” (Meneses, 2007: 6). Vale retomar especialmente o artigo 2 da Portaria do Governo-Geral n.317, de 9 de Janeiro de 1917, que segue esta lei, que estabelece os critérios para se distinguir “do comum da raça negra: ter abandonado inteiramente os usos e costumes da raça negra; falar, ler e escrever a língua portuguesa, adotar a monogamia. Exercer a profissão, arte ou ofício, compatível com a civilização europeia ou ter rendimento obtido por meio lícito que seja suficiente para prover aos seus alimentos, compreendendo sustento, habitação e vestuário para si e para a sua família”. Manifesta-se uma noção racializada de cidadania, que obriga os membros subalternizados à assimilação. Vale lembrar que estatuto do indigenato foi revogado em Portugal apenas em 1961, como bem lembra Meneses (2007).

Resta esclarecer que efetivamente existiam diferenças nos sistemas escravocratas no sistema-mundo e cabe reconhecê-las. Problemático desta interpretação é, no entanto, que se dispõe à naturalização das desigualdades étnico-raciais a partir do encobrimento dos processos de dominação, exploração e marginalização da população categorizada como “raça inferior”, que é constitutivo do sistema colonial e escravocrata brasileiro e continua manifestando-se nos padrões de subalternização no atual sistema-mundo e especificamente no Brasil.

A modo de conclusão

As desigualdades étnico-raciais em saúde têm sido quantificadas, mas as abordagens hoje dominantes pouco têm contribuído a sua explicação e transformação. Ao encobrir os processos subjacentes da gênese e reprodução das iniquidades étnico-raciais e abstrair sistematicamente as iniquidades em saúde de seus contextos sociais, contribuiu-se para a reprodução de discursos racistas e para a naturalização das iniquidades étnico-raciais (em saúde). Ainda limitaram-se as possibilidades de transformação.

Nossas reflexões insinuam que a forma dominante de abordar os processos sociais e, em nosso caso específico, a determinação social dos processos saúde-doença que se engendra em função e em relação à “matriz de dominação”, particularmente em relação à dominação, exploração e marginalização das populações não-brancas, se dispõe a reforçar uma noção despolitizada e naturalizada das iniquidades étnico-raciais (em saúde). Isso paralisa a mobilização e transformação na medida em que naturaliza o privilégio e a subalternidade, respectivamente.

Em relação à naturalização dos processos de subalternização das populações não-brancas, destaca-se a construção de uma imagem asséptica e autogerada do Norte, em primeiro lugar da Europa, enquanto resultado de desdobramentos naturais de qualidades inerentes nas sociedades ocidentais (Castro-Gómez, 2000; Lander, 2005). A construção narrativa da modernidade desde uma perspectiva internalista que nega o “lado obscuro” desta modernidade, nomeadamente o colonialismo e os processos de dominação e exploração que acompanharam a consolidação da hegemonia europeia e do sistema-mundo capitalista-colonial, assim assumiu um papel destacado na naturalização da subalternidade destas populações, logo racializadas. Possibilitou ainda a imposição de narrativas eurocêntricas da história mundial, o que permitiu aos europeus se apropriar ilegitimamente e se autoproclamar “guardiões” de instituições e valores como a democracia e a liberdade enquanto ao “resto do mundo” apenas lhe restava imitar para se parecer, contudo sempre confinado à subalternidade e inferioridade (democracias fracassadas, estados fracos, subdesenvolvimento ou países em via de desenvolvimento etc., além das dicotomias clássicas entre civilizado e primitivo, e moderno e tradicional). Buscamos com este ensaio abrir o espaço de reflexão sobre os processos de determinação social das iniquidades étnico-raciais (em saúde) e buscamos problematizar as interpretações dominantes, explicitando suas bases epistemológicas. Ainda buscamos exemplificar algumas das contradições da invisibilização dos processos de dominação, marginalização e exploração racializados no Brasil e problematizar a invisibilização da cor das populações subalternas no país a partir de interpretações ligadas ao mito da “democracia racial”, tendo em vista sua experiência de quase quatrocentos anos de escravidão, as políticas de branqueamento no início do século XX e as atuais manifestações do racismo e do padrão racializado, por exemplo, da violência de Estado e, em especial, da estrutura social brasileira.

Vale enfatizar que a identificação de desigualdades étnico-raciais em saúde deve ser acompanhada de uma explicitação dos processos de subalternização das populações desfavorecidas, no caso, as populações não-brancas. Como coloca Meneses (2007), “o anti-racismo exige a memória histórica em lugar de uma amnésia da consciência histórica” (2007: 10). A autora ainda afirma que “o racismo em situações pós-coloniais é difícil de definir, embora seus efeitos se manifestam sem margem de dúvida, em evidências materiais” (2007: 11). Esta situação, portanto, nos obriga ampliar nossas análises e reconhecer as múltiplas manifestações, ainda às vezes opacas, deste sistema-mundo para poder transformá-lo.

Além de explicitar os processos de subalternização, como foi proposto na primeira parte deste ensaio, parece necessário identificar suas implicações para a saúde, considerando a centralidade da saúde para o bem-estar dos seres humanos. Nancy Krieger, por exemplo, propôs o conceito de “embodiment” ou encarnação para dar conta dos processos de vulnerabilização que determinam as desigualdades sociais em saúde. Desde a MS-SC propuseram-se as noções de “subsunção”, “triple determinação” e “processos de determinação social” para estabelecer uma articulação entre a crítica dos processos de exclusão e dominação inerente na reprodução do sistema-mundo capitalista/colonial e as formas como estes processos anulam a saúde de determinados grupos da população (Eibenschutz, Tamez, González, 2011). Ambas as propostas carecem, no entanto, ao nosso ver, de uma consideração adequada da dimensão étnico-racial enquanto elemento constitutivo da formação e reprodução do sistema-mundo capitalista/colonial e, assim, elemento central para a compreensão das iniquidades étnico-raciais em saúde.

Bibliografia

Alves, Amparo (2013), “A violência policial, a morte negra e a dor branca”, postado em <http://comraivaepaciencia.blogspot.com.br> a 26 de junho.

Alves, Wedencley (2013), “Na periferia, as balas são de verdade”, postado em <http://outraspalavras.net/posts/na-periferia-as-balas-sao-de-verdade/> a 27 de junho.

Barata, Rita; Almeida-Filho, Naomar; Barreto, Maurício (2012), “Epidemiologia social”, in N. Almeida-Filho & M. Barreto M (Eds.), *Epidemiologia e saúde. Fundamentos, métodos, aplicações*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 375 - 385.

Breilh, Jaime (2003), *Epidemiologia crítica*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Breilh, Jaime (2013), “La determinación social de la salud como herramienta de transformación hacia una nueva salud pública (salud colectiva)”, *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 31, 13-27.

Castro-Gómez, Santiago (2000), *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro»*. Buenos Aires: CLACSO.

Castro-Gómez, Santiago (2007). “Michel foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa*, 6, 153-172.

Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (2007), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Collins, Patricia Hill (2000), “Gender, black feminism, and black political economy”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568(1), 41-53.

Comissão Nacional sobre Determinantes Sociais da Saúde (CNDSS) (2008), *As causas*

sociais das iniquidades em saúde no Brasil. Relatório final da CNDSS, consultado a 19 de abril de 2014, disponível em http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/causas_sociais_iniquidades.pdf

Dussel, Enrique (2008), “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *Tabula Rasa* (9), 153-197.

Eibenschutz, Catalina; Tamez, Silvia; González, Rafael (2011), *¿Determinación social o determinantes sociales de la salud? Memoria del Taller Latinoamericanos sobre Determinantes Sociales de la Salud*. Ciudad de México: Editora Universidad Autónoma Metropolitana.

Escobar, Arturo (2011), *“Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Fanon, Frantz (2010), *Piel Negra, Máscara Blancas*. Madrid: Akal.

Fernandes, Florestan (1968), *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. São Paulo: Zahar Editores.

Figueiredo, Ângela; Grosfoguel, Ramón (2010), “Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário”, *Sociedade e Cultura*, 12(2), 223-234.

Grosfoguel, Ramón (2012), “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser”, *Tabula Rasa*, 16, 79-102.

Jensen, Richard (2005), *The heart of whiteness: Confronting race, racism and white privilege*. San Francisco: City Lights Books.

Laguardia, Josue (2004), “O uso da variável raça na pesquisa em saúde”, *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 14, 197-234.

Lander, Edgardo (Ed.) (2005), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur-Sur. Buenos Aires: CLACSO.

Leite, Marcia (2012), “A faxina étnica. Preconceito racial e racismo institucional no Brasil”, *LeMondeDiplomatique*, Edição Brasil. Consultado a 19 de abril de 2014, disponível em <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1202>.

Masolo, Dismas (2010), “Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana”, in B.S. Santos, M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 313 - 337.

Meneses, Maria Paula (2008), “Mundos globais: a diferença da história”, in Cabecinhas & Cunha (Eds.). *Comunicação intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios*. Porto: Campo Letras, 75 - 94.

Mignolo, Walter (1996), “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, *Revista Geographia*, VII, (13).

- Morin, Edgar (2007), *Introdução ao pensamento complexo*, Porto Alegre: Sulina.
- Paixão, Marcelo; Lopes, Fernanda (2007), “Debate sobre o artigo de Fry et al”, *Cadernos de Saúde Pública*, 23 (3), 511-513.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2005). “Prefácio”, in E. Lander (Ed.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur-Sur. CLACSO, 3 - 5.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2012), *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World Systems Research, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I*, 6(2), 342-386.
- Quijano, Aníbal (2010), “Colonialidade do poder e classificação social”, in B. S. Santos, M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 84 - 130.
- Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Samava.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição política*. São Paulo: Cortez.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez. [7ª edição]
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (2010), *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Souza, Jesse (2011), *A ralé brasileira. Quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Souza, Jesse (2012), *A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Springer, Kristen; Stelman, Jeanne; Jordan-Young, Rebecca (2011), “Beyond a catalogue of differences: A theoretical frame and good practice guidelines for researching sex/gender in human health”, *Social Science & Medicine*, 74(11), 1817-24.
- Vosne Martins, Ana Paula (2004), *A medicina da mulher: visões do corpo feminino na constituição da Ginecologia e a da Obstetrícia no século XIX*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

Waiselfisz, Jacobo (2012), *Mapa da violência 2012: a cor dos homicídios no Brasil*. Rio de Janeiro: FLACSO, CEBELO.

Walsh, Catherine (2005), “Introducción”, in C. Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito: UASB-Abya Yala, 13 - 37.

Capítulo 11

Por repúblicas do sul: repensando o republicanismo no Brasil¹

Tatiana Sena²

Resumo: O artigo analisa as conexões entre a implantação da república e a memória da escravidão no Brasil, tendo em vista a persistência de modos de convivência social baseados na longa instituição escravocrata no país. A tentativa de apagamento do passado escravista por parte do governo republicano concorreu para o soterramento de saberes oriundos das experiências negras. Na primeira parte do artigo, sugiro a existência de uma “dualidade antitética” (Koselleck, 2006) entre república e escravidão no Brasil, baseada na noção de humanidade. Na segunda parte, proponho que a estrutura narrativa do romance *Esau e Jacó*, de Machado de Assis, permite discutir as duplicidades constitutivas da formação política brasileira.

Palavras-chave: república, republicanismo, escravidão, literatura, formação do comum.

Introdução

Os protestos sociais no Brasil, que desde 2010 vinham ocorrendo com uma frequência considerável, alcançaram um clímax nas chamadas “jornadas de junho” sucedidas em 2013, quando a forte indignação popular frente ao aumento da tarifa dos ônibus em São Paulo levou à coalizão de diversas demandas em torno do acesso e do direito à cidadania, constituindo grandes manifestações com amplitude inesperada, para alguns. Mesmo aqueles que julgavam previsível a revolta das ruas, afinal não se mostraram mais preparados do que os surpreendidos para vivenciar os acontecimentos, que se processaram com uma intensidade impressionante para todos, haja vista as opiniões oscilantes e, até mesmo, as confissões públicas de representantes de distintas vertentes políticas sobre a impossibilidade de realizar uma leitura abalizada acerca das desafiantes manifestações. Tal complexidade trouxe à tona

¹ Este artigo retoma questões desenvolvidas na dissertação de mestrado intitulada *As letras da república: o corpo da nação em Machado de Assis e Lima Barreto*, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Eneida Leal Cunha, apresentada ao Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia em 2011. Em 2013, no âmbito do seminário virtual “Introdução aos estudos pós-coloniais: as epistemologias sul-sul”, ofertado pela plataforma do Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) e ministrado pelas professoras Maria Paula Meneses e Iolanda Vasile, pude retrabalhar esse estudo sob uma nova perspectiva, de forma a evidenciar e refletir sobre os saberes do sul no que tange ao republicanismo no Brasil.

² Tatiana Sena é doutoranda em Estudos Literários, área de concentração em Teoria da Literatura e Literatura Comparada, pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (Faculdade de Letras/Universidade Federal de Minas Gerais – FALE/UFMG).

muitos impasses, cujas temporalidades heterogêneas entrelaçam passado e presente, deixando entrever os fantasmas coloniais e escravocratas, que permanecem habitando a *polis* republicana brasileira, de modo que o debate contemporâneo sobre cidadania e democracia expõe os limites da construção do comum no país.

A afirmativa de que o Brasil é uma república federativa apresenta-se como uma das assertivas mais comuns na construção pedagógica da narrativa nacional, desde 1889, mas é também uma das mais vagas na vida política e cultural brasileira. Minha hipótese considera que a persistência de modos de governar atrelados à colonialidade do poder/saber/ser impediu a construção de um comum igualitário, em que fosse garantida a diferença e a heterogeneidade.

A visão normativa sobre política e republicanismo predomina na maioria dos trabalhos acadêmicos no país, visto que existe uma priorização do cânone ocidental, na tentativa sempre frustrada de adequação das práticas locais aos modelos eurocêntricos. No artigo *Cidadania na encruzilhada*, o historiador José Murilo de Carvalho (2000), um dos pesquisadores mais destacados na análise da história republicana no país, apresentou uma pesquisa realizada sobre a “cultura política brasileira segundo os parâmetros de três versões clássicas da tradição democrática ocidental” (Carvalho, 2000: 104). Analisando os resultados obtidos, o autor concluiu que a cultura política brasileira “não parece enquadrar-se em nenhuma das versões que marcaram a tradição ocidental” (Carvalho, 2000: 107). Novamente a realidade é interpretada “pela ausência, ou ao menos pela fraca presença” (Carvalho, 2000: 113) dos valores ocidentais. Paralelamente à discussão em torno do conceito de “cidadania”, articula-se o debate sobre o papel do Estado-nação, para Carvalho (2000), duas causas acirram o questionamento sobre a eficácia da nação como esteio na construção de uma identidade coletiva: a globalização e o movimento das minorias (mulheres, negros e latinos), esta última especialmente responsável pela fragmentação nacional dos Estados Unidos, no entender do autor.

No entanto, apesar de tipicamente norte-americano, o fenômeno começa a nos interpelar. Exemplos dessa interpelação podem ser encontrados nas exigências, feitas pela Fundação Ford, de inclusão de representantes de minorias nas equipes de pesquisa dos projetos que aprova e na influência norte-americana sobre os movimentos feminista e negro. (Carvalho, 2000: 119-120)

Talvez o autor supracitado esperasse que a atuação política contemporânea se adequasse a sua interpretação sobre os “bilontras” de outrora,³ não levando em consideração como o desejo por representação política reconfigurou o fazer político na contemporaneidade. Nesse ponto, o artigo do filósofo Renato Janine Ribeiro (2000) parece-me mais conectado com esse contexto, visto que produziu uma interessante análise, tendo como premissa a distinção e interdependência dos conceitos de república e democracia. A eficácia dessa separação

³ No livro *Os bestializados*, José Murilo de Carvalho (1987) buscou deslocar a célebre frase do jornalista Aristides Lobo, de que “o povo assistiu àquilo bestializado, atônito, surpreso, sem compreender o que significava”, mas o historiador acaba por reduzir as expressões políticas populares à figura do bilontra, descrita da seguinte maneira: “O bilontra é o espertalhão, o velhaco, o gozador; é o tribofeiro” (Carvalho, 1987:158). Carvalho pinçou essas imagens interpretativas dos títulos de duas revistas teatrais de Artur Azevedo, *O Bilontra* (1886) e *O Tribofe* (1891), nas quais o comediógrafo focalizou os trapaceiros e os golpistas que estariam em toda a parte da sociedade, inclusive na política e na bolsa, não necessária e exclusivamente nos estratos populares. Utilizando-se da interpretação proposta por Antonio Candido a respeito de uma “dialética da malandragem”, Carvalho circunscreve a trapaça e a desonestidade aos setores populares, enquadrados no mundo da desordem. Para uma visão contrastiva sobre cotidiano popular no período em questão, consultar Sidney Chalhoub (2001).

permitiria compreender como essas duas tendências possuem ideais diferenciados, já que a democracia seria a expressão do desejo, enquanto a república teria ênfase no bem comum, muitas vezes exigindo a contenção dos desejos.

Essa mesma ideia foi desdobrada em 2001, quando são publicados os livros *A República* e *A Democracia*, de Renato Janine Ribeiro, considerados pelo autor como “irmãos gêmeos” um do outro. Sobre a república, Ribeiro (2001) discutiu como o patrimonialismo e a corrupção são os efetivos opositores da forma de governo republicana em detrimento da oposição antiga com a monarquia. Ribeiro sugeriu que a sociedade brasileira conjugasse os impulsos democráticos, regidos pelo desejo, e os impulsos republicanos, movidos pela vontade, a fim de superar os impasses da política brasileira. O autor se propôs então a alertar:

Vê-se que nossa discussão não é só teórica. Ela está no cerne da política atual, inclusive brasileira. Há uma tragédia *light* na nossa política, que é esse divórcio dos dois melhores grandes partidos [refere-se ao PT e ao PSDB], os de maior convicção em suas ideias, os de propostas mais coerentes para resolver o mal brasileiro. A tragédia é leve, porque não causa tortura nem chacina – mas dificulta a realização da melhor política de nosso tempo, que está no encontro dos princípios democráticos e republicanos. (Ribeiro, 2008: 76-77)

Há controvérsias quanto ao *light*, sobretudo se consideramos os efeitos sociais dos conflitos institucionais, por exemplo, a correlação entre os fatores que bloqueiam a “realização da melhor política” e o incremento na violência e criminalidade que tem ensanguentado a sociedade brasileira nas últimas duas décadas. Em que medida as dissensões interpartidárias não compõem uma tática dos mecanismos do poder pela qual a violência das disputas entre elites é transferida para os espaços populares?

O que me chamou a atenção nesses estudos recentes sobre os sentidos da república foi perceber como as histórias das resistências, operadas sob a égide da agência popular para muitos desses autores, não chegam a construir um conhecimento sobre a teoria republicana no Brasil. As contracondutas servem como objeto de estudo, mas não como motivos de aprendizado. Em grande medida, permanece o desgosto cultural pelo “povo” que resiste às prerrogativas do governo.

Em convergência com as proposições teóricas de Chatterjee (2004), considero que os parâmetros dos debates sobre republicanismo e política, em países oriundos do colonialismo, precisam ser recolocados, a fim de compreendermos criticamente as derivas históricas e significativas do ideário republicano nesses países, levando em consideração outras histórias e experiências políticas, como a revolução haitiana e a Conjuração dos Alfaiates, na Bahia, por exemplo.

É preciso questionar o que significou, e significa, narrar o Brasil como república, atentos aos “roubos” da história (Goody, 2008) e aos “lados sombrios” da modernidade ocidental (Mignolo, 2003). Para além da república oficial e normativa, há outras epistemologias republicanas no país? Haveria repúblicas do sul? Como pensar o bem comum, base da tradição de pensamento republicana, na sociedade brasileira, um país de formação colonial e escravocrata, marcado por desigualdades profundas e hierarquizações de saber notórias, num período em que o país exerce uma ação imperialista em diversos países da América Latina e do continente africano? De que maneira nação, república e cultura se articulam nessas composições? As imbricações dessas instâncias na vida dos indivíduos parecem apontar para o caráter inextrincável entre imaginário, política e exercício do poder. Para refletir sobre as outras repúblicas soterradas pela história oficial, será preciso vasculhar os arquivos silenciados, em busca de outras referências políticas.

Talvez, a primeira referência de república no Brasil tenha sido feita no primeiro livro da *História do Brasil*, em inscrição que se tornaria lapidada, no qual Frei Vicente do Salvador (1918: 16), considerado o primeiro historiador do Brasil, sentenciou que “nem um homem nesta terra é repúblico” e, lembrando as palavras do bispo de Tucuman, concluiu que “nesta terra andam as cousas trocadas, porque toda ela não é república, sendo-o cada casa” (1918: 17). No entender de Frei Vicente, essa seria uma das razões que impediam o crescimento do Brasil. Essa interpretação, para a qual se arroga ares conclusivos, repercutiu na historiografia e na sociologia brasileiras, especialmente após o advento da forma republicana de governo no país.

Coincidentemente, o livro do cronista franciscano permaneceria inédito até 1889, mesmo ano de instituição da república. Em 1949, o sociólogo Oliveira Vianna (1999: 127) utilizou essa interpretação, atribuindo-a indevidamente ao cronista Simão de Vasconcelos, para confirmar o “espírito insolidarista” no Brasil, considerando que o “velho cronista fixou, com acuidade e precisão, a psicologia do brasileiro como ‘animal político’” (1999: 141).

Por sua vez, em 2009, ano em que a república completava 120 anos de existência, o historiador José Murilo de Carvalho retomou a interpretação de Frei Vicente, possivelmente a partir de Vianna, pois também a atribui a Vasconcelos, para colocá-la como epígrafe de seu artigo “Ser republicano”, espécie de decálogo sobre os sentidos dos valores republicanos, no qual o autor, após apresentar posturas afirmativas de virtudes políticas, concluiu que ser republicano é “não ser brasileiro” (Carvalho, 2009: 7). Constantemente reativada, a sentença do cronista colonial apresenta uma inquietante atualidade, evidenciando sua produtividade no imaginário brasileiro, assim como os dilemas instituintes do moderno corpo político no Brasil, um país de formação colonial e escravocrata.

Se Frei Vicente do Salvador aludia unicamente aos “usufrutuários” da terra, Vianna e Carvalho estenderam essa interpretação a todos os brasileiros. Entretanto, gostaria de entrecruzá-la com outra célebre leitura sobre o corpo político, a fim de questionar a pertinência dessa generalização sobre os sentidos da república no Brasil. Refiro-me à descrição de André João Antonil, em 1711, dos quatro segmentos sociais da colônia, analisada por Silvano Santiago (2002: XXIV) como o paradigma configurador da “arquitetura do poder brasileiro”.

Através da metáfora corporal, notadamente centrada no corpo do senhor de engenho, Antonil definiu a liderança econômica e governamental de “maneira estruturada e hegemônica” (Santiago, 2002: XXIV), designando para cada parte do corpo as funções devidas aos respectivos segmentos. Em vista disso, o senhor de engenho é a cabeça, os braços são os feitores e, por último, as mãos e os pés seriam os escravos, sem os quais o Brasil não seria possível.

Antonil ainda faz questão de afirmar a harmonia dessa ordem, alertando sobre o perigo de um “governo monstruoso” (Antonil apud Santiago, 2002: XXV), à imagem do cão Cérbero. Questionando essa hierarquização aparentemente ordenada e funcional, Silvano Santiago (2002: XXVI) não hesita em afirmar que “a imagem de um ‘corpo branco’ de senhor, com mãos e pés de ‘escravos negros’, é mais esdrúxula do que aquela imagem de Cérbero”. Seria esse o Leviatã brasileiro?

O objetivo desse artigo é investigar as inter-relações entre a configuração da república brasileira e a memória da escravidão, inquirindo sobre as mudanças na engenharia política do país e a persistência dos modos de convivência social baseados na longa instituição escravocrata, que fora abolida por lei no ano anterior à Proclamação. Pretende-se assim dar visibilidade a outros saberes políticos sobre vida pública e bem comum.

Na primeira parte, sugiro que pode existir uma dualidade antitética, no sentido proposto por Koselleck (2006), entre república e escravidão no Brasil, centrada na noção de humanidade. Na segunda parte, analiso como a estrutura narrativa do romance *Esau e Jacó*, de Machado de Assis, permite discutir as duplicidades constitutivas do corpo político brasileiro, visto que no projeto conceitual dessa obra Machado de Assis fez uma instigante articulação entre as reformas escravagistas e a instauração da república.

As cisões do comum: humanidade, cidadania e colonialidade

A construção do Estado imperial manteve a mesma estrutura do corpo político colonial. Com o desmonte do regime escravocrata ao longo do século XIX, a instauração da república, um ano após a abolição oficial, reconstruiu a autoridade governamental local, pregando o futuro pela recusa do passado e de tudo que o pudesse representar. Aos “pés” e às “mãos” da sociedade “destituída”, o governo republicano reservou a higienização e, muitas vezes, a mutilação.

Focalizando as contestações negras ao regime escravista em contexto urbano, Sidney Chalhoub (1990: 185) ressaltou como “os escravos, libertos e negros livres pobres da Corte haviam instituído uma cidade própria, arredia e alternativa, ao longo de décadas de luta contra a instituição da escravidão no século XIX”. Essa “cidade negra” foi alvo dos primeiros governos republicanos, que visaram destruir as bases políticas e culturais de sua existência, pautadas na politização do cotidiano. Esse dismantling deliberado foi uma das primeiras políticas da república. Segundo Chalhoub (1990: 186),

ao perseguir capoeiras, demolir cortiços, modificar traçados urbanos – em suma, ao procurar mudar o sentido do desenvolvimento da cidade –, os republicanos atacavam na verdade a memória histórica da busca da liberdade. Eles não simplesmente demoliam as casas e removiam entulhos, mas procuravam também desmontar cenários, esvaziar significados pensosamente construídos na longa luta da cidade negra contra a escravidão.

Tendo em vista esse contexto brasileiro, como pensar o bem comum, base da república? Como reunir casas-grande e senzalas, sobrados e mocambos, numa *polis*, a fim de que os cidadãos possam habitar em comum? Como construir uma igualdade civil sem uma condicional política e retórica, um “desde que” exclusivista, ao mesmo tempo em que diferença e heterogeneidade sejam garantidas?

Baseado em articulações semânticas e políticas historicamente densas, o conceito de república incorpora vocábulos como liberdade, pátria, virtude cívica, bem comum, soberania, cidadania, autonomia, legitimidade, mérito, entre outros que contingencialmente podem agregar-se, produzindo uma linguagem política bastante expressiva, cuja tradição comporta matrizes diferenciais. O referido conceito preserva várias camadas de sentidos decorrentes de sua longa deriva ressignificativa.

Segundo a historiadora Maria Tereza Chaves de Mello (2009: 16), na segunda metade do século XIX no Brasil, o conceito de república ampliou seu campo de significação, através do estabelecimento de “uma relação dicotômica entre república e monarquia”, desenvolvendo significações contra o “ranço colonial”, supostamente encarnado na instituição monárquica, e a favor do “progresso” e da “modernidade”, ideias ligadas à república. Valendo-se da conceituação de Koselleck, Mello caracteriza essa oposição como um par antônimo assimétrico.

Sem invalidar essa interpretação, gostaria de sugerir outra relação dicotômica bastante significativa para a compreensão da república no Brasil. A meu ver, podemos pensar a relação

entre proclamação da república e memória da escravidão como uma oposição antitética. Não se pode perder de vista que a escravidão como instituição social organizou a vida econômica e política na terra que viria a ser designada como Brasil desde o século XVI.

Se “a escravidão levou consigo aparelhos e ofícios”, como ironicamente sugeriu Machado de Assis, em 1906, no conto “Pai contra mãe”,⁴ bem mais duradouros se mostram os valores e as práticas que estruturaram aquela instituição social, visto que, extinta por decreto, seus códigos e sistemas não deixaram de lastrear o cotidiano brasileiro nos contextos pós-abolicionistas, reemergindo em formas diferenciadas. A tirania escravocrata não se extinguiu com a abolição.

A visão apavorante da máscara de folha-de-flandres, assim como a alegria e o assentimento com seu uso, é observada pelo narrador machadiano, que sentencia: “era grotesca tal máscara, mas a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco, e alguma vez o cruel” (Assis, 2008: 631, v. 2). No conto “Pai contra mãe”, a máscara de folha-de-flandres aparece como um emblema da sociedade brasileira até o final do século XIX, um apêndice corpóreo no qual se condensavam os processos de racialização que procuravam não apenas silenciar, mas também subumanizar os escravizados, aprisionando suas vozes e apagando suas faces. O narrador do conto explicita a lógica desumanizante do ferro ao pescoço, do ferro ao pé, da máscara de folha-de-flandres e dos demais aparelhos de tortura da tirania escravocrata, para quem era “menos castigo que sinal” (Assis, 2008:631, v. 2).

A violência excessiva tinha utilidade na construção dos sujeitos coloniais, porque produziu as coordenadas da “humanidade e da infrahumanidade” (Gilroy, 2007).⁵ Essa cesura na espécie humana estruturou uma nova ordem social e instaurou novos processos de subjetivação, instituindo o “duplo narcisismo” de que falou Frantz Fanon (1983:11) em sua análise acerca dos fundamentos psicossociais do racismo. É importante notar, por sua vez, que a negação da humanidade implica também em “negação da contemporaneidade” (Fabian apud Mignolo, 1995: 11), sendo essa defasagem temporal muito importante para compreender a exclusão de determinados grupos da imaginação política da nação.

Essa leitura é condizente com a caracterização de Koselleck (2006) dos conceitos assimétricos, designadamente os pares “homem e não-homem”, “super-homem e sub-homem”. Segundo esse autor, quando a “humanidade” passou a funcionar como uma “entidade política de referência”, tendo uma posição central (Koselleck, 2006: 220), adquiriu uma qualidade diferente no discurso. Para que o conceito de “humanidade” pudesse receber uma conotação política, foi preciso determinar contingencialmente *quem ou o que é a humanidade*, passível de exercer a cidadania. Para Koselleck (2006: 2006), a expansão marítima europeia, como um “fator de longo prazo na história do mundo”, teve importância na percepção de uma globalidade planetária e a constituição de um “espaço de ação intra-subjetivo e fechado” (Koselleck, 2006: 221).

⁴ O cineasta Sérgio Bianchi realizou, em 2005, uma versão cinematográfica desse conto, no filme *Quanto vale ou é por quilo?*. Nessa narrativa fílmica, há uma contraposição temporal entre o passado escravagista e a atualidade brasileira, através de uma composição híbrida, em que são entrecruzadas múltiplas linguagens, discursos, tempos, locais de enunciação e de memória diferenciados.

⁵ O teórico Paul Gilroy (2007) tem pesquisado as conexões entre “raça” e modernidade, analisando como os construtos racializadores inscrevem significados que localizam os sujeitos racializados como menos que humanos no aparato do poder político e cultural.

No âmbito interno da política europeia, os pares “homem e não-homem”, “super-homem e sub-homem” contribuíram para desmontar o domínio estamental. Porém, não podemos perder de vista os desdobramentos dessas mudanças e suas consequências totalitárias nos espaços coloniais. São pertinentes as colocações de Walter Dignolo (2003), para quem “o ocidentalismo é a face visível do edifício do mundo moderno, ao passo que os saberes subalternos são seu lado sombrio, o lado colonial da modernidade” (Dignolo, 2003:45). A partir dessa mirada dupla, talvez se torne mais compreensível a insistência de Pettit (1999) no tema da liberdade como não-dominação, contraposta ao escravismo,⁶ chegando ao ponto de ressaltar que, na matriz republicana inglesa, o debate sobre a oposição liberdade/escravatura ocupou um papel central. Entretanto, desde o final do século XV, através do tráfico atlântico, os europeus incrementaram a escravidão mercantil, respaldados inicialmente pela mitologia cristã, justificativa teológica que foi substituída posteriormente por pressupostos racialistas.

Segundo Koselleck (2006: 226-227), após a Revolução Francesa, com o equilíbrio do direito dos estamentos, o uso político do conceito de humanidade adquiriu novos critérios de distinção, que culminaram na catastrófica oposição entre ariano e não ariano. Para Lilia Schwarcz, a partir do século XIX, foram estabelecidas “correlações rígidas entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais” (1993: 47), as quais paulatinamente naturalizaram as diferenças constitutivas das populações. Esse processo produziu diferenciações racializantes na esfera da humanidade.

Para o aprofundamento desse debate, mostram-se úteis as formulações teóricas de Michel Foucault, para quem o arcabouço de toda essa movimentação de ideias estaria nas transformações no direito político do século XIX, exigindo “certa análise do Estado, de suas instituições e de seus mecanismos de poder” (1999: 100). Na teoria clássica da soberania, o direito de vida e de morte sobre o súdito pertencia ao soberano. Entretanto a soberania como modalidade de poder seria ineficiente para reger uma sociedade em via de industrialização. Para Foucault,

uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de “fazer” viver e de “deixar” morrer. (Foucault, 1999: 287)

Dessa forma, fizeram-se necessárias duas acomodações dos mecanismos de poder: a primeira disciplinadora (tecnologia disciplinar) e a segunda reguladora (tecnologia biopolítica), ambas centradas no corpo. Esse processo concorreu para a formação de um discurso específico, cuja linguagem codificou moralmente os traços fenotípicos diferenciais, a fim de regulamentar um efeito político. Para Foucault, o racismo permitiu o Estado moderno exercer a função de morte.

⁶ Newton Bignotto (2004:27) parece considerar desnecessária a frequente alusão à figura do escravo na argumentação de Pettit, pois este não falaria sobre “as sociedades democráticas liberais contemporâneas, que certamente não aceitam nenhuma forma de escravidão como parte de seu acordo institucional”. Todavia, creio que esse debate sobre liberdade negativa e liberdade positiva, ambas contrapostas à escravidão, sucedido na Europa do final da década de 1990, adquire dimensões históricas relevantes, se considerarmos as contestações das minorias políticas que marcavam esse contexto, notadamente aquelas protagonizadas por emigrantes provenientes de antigos domínios coloniais.

Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico que se dirige o biopoder. (Foucault, 1999: 304 e 305)

A discussão genealógica empreendida por Michel Foucault, em grande medida, torna perceptível que as mudanças no direito político europeu produziram efeitos para além das fronteiras europeias, notadamente na administração colonial. Percebe-se assim como os parâmetros dos debates sobre republicanismo, política e governo, em países oriundos do colonialismo, precisam ser recolocados, a fim de compreendermos criticamente o alcance histórico e significativo da tradição republicana, numa operação de leitura que leve em consideração as conexões e disjunções entre França e Haiti, por exemplo, ou como a matriz do republicanismo americano foi interpelada pelo movimento dos direitos civis, na segunda metade do século XX. Diferentemente de José Murilo Carvalho (2000: 119), para quem os movimentos de minoria estadunidenses buscam *concorrer* com a “cidadania nacional”, considero que tais movimentações políticas buscaram desmontar os pressupostos racialistas que codificavam a esfera da cidadania naquele país e impediam a construção coletiva do bem comum.

Em vista desse debate, é bastante sugestivo que a instituição da forma republicana no Brasil tenha ocorrido no ano seguinte à Abolição. A Proclamação da República marca um ponto de inflexão na história política brasileira, quando avaliamos a maneira pela qual a simbologia do progresso e do futuro operou o recalçamento estratégico da memória da escravidão, como um passado a ser esquecido, sem que isso implicasse na ruptura com a ordem sociocultural definida por esse passado.

O projeto republicano de modernização do corpo social brasileiro utilizou as “tecnologias do biopoder” (Foucault, 1999) no final do século XIX no Brasil, intervindo decisivamente na regulamentação do viver numa sociedade em que os mecanismos disciplinadores já haviam estabelecido balizas, no período colonial e imperial, para a subjetivação de senhores e escravos, conformando o corpo político a partir dessa relação marcada por polarizações racializadas e ambíguas.

Como bem destacou Lilia Schwarcz (2008), os emblemáticos versos do *Hino da proclamação da República* (“Nós nem cremos que escravos outrora/Tenha havido em tão nobre país”) servem de pórtico à narrativa nacional que a república engendraria, como se fosse possível esquecer a população negra, que seria confundida estereotipicamente com a condição escrava. Em outro artigo, Schwarcz (2000: 22) também destacou como o conceito de “raça” foi utilizado por políticos e intelectuais na segunda metade do século XIX, incluindo o período republicano, para mascarar a “discussão mais abrangente sobre a cidadania”. Mais do que propriamente a monarquia, o duplo da república brasileira foi/é a instituição escravista e a sua memória resiliente, haja vista “os passados não ditos, não representados, que assombram o presente histórico” (Bhabha, 2005: 34).

Contranarrativas literárias da república brasileira

As memórias das reformas escravistas e da Proclamação da República aparecem tematizadas, de forma articulada, no romance *Esau e Jacó*,⁷ de Machado de Assis, publicado em 1904. Esse romance inaugurou uma linhagem crítica que busca trabalhar com as sombras e as ruínas, no sentido benjaminiano, da república brasileira, na qual podemos incluir romances contemporâneos como *Cidade de Deus* (1997), de Paulo Lins, e *Leite Derramado* (2009), de Chico Buarque.

A narrativa de *EJ* contempla os anos de 1871 a 1894, abarcando acontecimentos relevantes da formação histórica brasileira. Os episódios “Manhã de 15” e “tabuleta do Custódio” são citações recorrentes em inúmeras reportagens e pesquisas acadêmicas sobre a Proclamação da república. Arrisco-me a dizer que há romances “assim felizes”, parafraseando uma constatação do narrador de *EJ*, para quem algumas frases e ideias, nascidas modestas, ganham ampla repercussão.

A reconstrução ficcional, em *EJ*, dos acontecimentos que culminaram com a instauração da forma republicana no Brasil apresenta uma mirada irônica. Na perspectiva do jovem republicano Paulo, personagem de *EJ*, o 15 de novembro “podia ter sido mais turbulento”, pois “uma barricada não faria mal” (Assis, 2008: 1165, v. 1).

Na noite dessa data histórica, no quarto partilhado com o irmão gêmeo monarquista, que fingia dormir, Paulo cantarolou entre os dentes os primeiros versos da *Marselhesa* para provocar o irmão e expressar seu contentamento com o acontecimento político. A intertextualidade estabelecida com o hino revolucionário francês não deixa dúvida sobre as matrizes imaginativas do jovem republicano brasileiro, cujo modelo de revolução política fornecia um repertório atraente que ele procurava encenar, ainda que no quarto de dormir. Nessa mesma noite, mais cedo, o pai dos gêmeos também não recusara o voltarete com os amigos, ao que o narrador causticamente concluiu: “enfim, o basto e a espadilha fizeram naquela noite o seu ofício, como as mariposas e os ratos, os ventos e as ondas, e o lume das estrelas e o sono dos cidadãos” (Assis, 2008: 1163, v. 1).

Assim como a personagem Paulo, Silvio Romero (1898) não titubeou em relacionar a Proclamação da República à revolução francesa, estabelecendo um jogo especular através da coincidência histórica do signo “89”:

O 89 de França repercute no Brasil e repercute lá dentro nos sertões encantados. Já vos recordei, cidadãos, o brilho de Tiradentes cercado de sua plêiade de gênios amigos, revolucionários como ele. Mas estava escrito que o 89 de França não havia de ter somente àquela comemoração no Brasil: um século depois havia de ter a festa das festas, a comemoração das comemorações na proclamação da – República Federal Brasileira. (Romero, 1898: 262)

Diferentemente dos relatos historiográficos sobre a revolução francesa, os jornais do período saudaram a “placidez” e a “cordialidade” com que a jovem nação teria ensinado ao Velho Mundo como se mudava uma forma de governo sem violência, confirmando a “doçura da nossa índole”, como escreveu Ferreira de Araújo (apud Porto, 1990: 103) na seção “Cousas políticas”, da *Gazeta de Notícias*.

⁷ Doravante o livro será referido pela sigla *EJ*, seguido da indicação do número da página, quando for necessário.

Relembrando a eloquente imagem de Gilberto Freyre de que “O 15 de novembro no Brasil não foi senão o periquito sociológico em relação com o papagaio: o 13 de Maio” (2004: 527), quero ressaltar outra dualidade simbólica para a Proclamação da República, relacionando esse acontecimento com a abolição oficial da escravatura, ocorrida no ano anterior, não apenas pela proximidade temporal, mas também pela percepção de complementaridade⁸ expressa por muitos indivíduos que atuaram em ambas as campanhas reformistas, vistas como uma forma de “superação” do passado colonial.

O escritor Oliveira Lima (1990), em artigo de avaliação dos sete anos de república no Brasil, relembrou as expectativas e os impasses em torno do “15 de novembro”:

Nesse dia, o passado se foi sem deixar grande pesar. O futuro parecia cheio de promessas. Repetia-se às massas ignorantes que a democracia traria a prosperidade geral. Acreditava-se. Além disso, esta democracia não poderia ser mais obscura do que já fora, noite de escravidão mal dissipada. Os escritores haviam sonhado com esta República, que surgia agora virgem de crimes políticos, sem uma gota de sangue derramado. O sonho estava realizado. (Lima, 1990:23)

Em *EJ* essas diferentes temporalidades, percepções e expectativas estão inscritas criticamente, embaralhando os fios da memória, da história e da literatura. Recortado por ambivalências aparentes e estruturais, *EJ* produz imagens que apontam para a instabilidade das identificações individuais e coletivas habituais. Sob a legenda de que teriam “brigado no ventre”, a narrativa gira em torno da história dos irmãos gêmeos Pedro e Paulo, cuja rivalidade declarada atravessa todo o enredo, marcando as posições antagônicas que ambos insistentemente assumem ao longo do romance.

Os dois irmãos conferem sentido às suas próprias identidades a partir de projeções acerca da nação, mais especificamente da forma através da qual desejariam ver o Brasil governado. Inicialmente, Pedro identifica-se como um monarquista e Paulo como um republicano. Entretanto, não devemos caracterizar essas personagens a partir dos estereótipos que as supostas identificações políticas parecem apontar; afinal, quando a república é proclamada, Pedro torna-se, sem maiores conflitos, um republicano, ainda que adote uma orientação partidária divergente em relação a Paulo.

Gostaria de sugerir que, em *EJ*, as ambiguidades identitárias e políticas acerca da nação e da construção de uma autoridade governamental local repercutem os dilemas legados pela formação colonial brasileira. O Estado brasileiro foi erigido sobre a instituição escravista, recalçando a violência que garantiu as condições de sua possibilidade. O historiador Luis Felipe Alencastro destacou que, após a independência, o Brasil teria “que gerir a escravidão nos limites previstos por leis e códigos destinados a instalar o Estado-nação contemporâneo” (2008: 11).

Desdobrando as correlações entre a escravidão maciça dos africanos e a ascensão da modernidade ocidental, no caso brasileiro o regime escravocrata deve ser pensado não somente como “herança maldita”, mas como uma dimensão estruturante, ainda que velada, do

⁸ Na seção “A semana passada”, do *Diário de Notícias*, o artigo publicado por Ferreira de Araújo não deixa dúvida sobre como tanto a abolição quanto a república eram percebidas como parte de um projeto modernizador: “A nuvem negra que escurecia o nosso horizonte purificado e que nos separava dos povos civilizados desapareceu, caindo a escravidão; restavamos o ponto que nos enfraquecia na América, que era o império e que desapareceu agora, surgindo a República. E tudo isto com flores, sem mágoas e com sorrisos! Predestinado, o povo brasileiro.” (Araújo, *apud* Porto, 1990: 147).

Estado brasileiro. A complexidade desse velamento e das duplicidades que a partir dele se configuraram estão estampadas já na primeira Constituição nacional de 1824, texto no qual não apareceu em nenhum momento a palavra “escravidão” ou “escravo”.⁹

Por esse viés de análise, a rivalidade aparente dos gêmeos expressaria uma dualidade em primeiro plano na narrativa, tematizando o funcionamento de tendências políticas e partidárias que tentam gerenciar a nova e conflituosa república, enquanto a presença das instituições escravistas, que permanece como uma dualidade não imediatamente visível, mas não oculta (Foucault, 2000), em segundo plano, transtorna a cena política brasileira, evidenciando as disjunções entre república e cidadania no país. A contraposição entre os dois planos da narrativa produz imagens opacas das complexas relações de poder no século XIX, transfixadas por assincronias e oscilações entre corpos, vozes e perspectivas.

A cena de abertura de *EJ* já indicia as ansiedades acerca do futuro da nação, enfeixado pelas tensões culturais do presente. A fim de consultar “uma cabocla que lá reinava em 1871” (Assis, 2008: 1075, v. 1) sobre o destino dos filhos, Natividade, mãe dos gêmeos Pedro e Paulo, arriscou-se no que lhe pareceu ser uma “aventura”.

A constante lembrança torna a data da visita à cabocla um acontecimento articulador, conferindo densidade simbólica ao ano de 1871. No mesmo dia em que Natividade e Perpétua foram fazer a consulta com a vidente Bárbara, o pai dos gêmeos meditava sobre o torvelinho de acontecimentos que tornava cada vez mais problemática a leitura da realidade brasileira:

No Catete, o cupê e uma vitória cruzaram-se e pararam a um tempo. Um homem saltou da vitória e caminhou para o cupê. Era o marido de Natividade, que ia agora para o escritório, um pouco mais tarde de costume, por haver esperado a volta da mulher. Ia pensando nela e nos negócios da praça, nos meninos e na Lei Rio Branco, então discutida na Câmara dos Deputados; o banco era credor da lavoura. Também pensava na cabocla do Castelo e no que teria dito à mulher... Ao passar pelo palácio Nova Friburgo, levantou os olhos para ele com o desejo do costume, uma cobiça de possuí-lo, sem prever os altos destinos que o palácio viria a ter na República; mas quem então previa nada? Quem prevê coisa nenhuma? (Assis, 2008: 1088-1089, v. 1)

Desde a profecia da cabocla, as previsões e o destino dos gêmeos entrelaçam-se com a república. Estabelece-se também um paralelo entre a Lei do Ventre Livre, as mudanças econômico-financeiras e a instauração do governo republicano. O banqueiro Santos, pai dos gêmeos, preocupava-se com as implicações da aprovação da lei na agricultura, já que o banco emprestara dinheiro aos fazendeiros. As conexões entre as elites urbanas emergentes e a chamada “aristocracia tradicional” se tornaram evidentes, a partir dessas ligações econômicas baseadas no regime escravocrata.

⁹ Apenas em 1830, no Código Criminal do Império, a palavra “escravo” aparece na legislação brasileira, prevendo a não punição dos senhores, quando aplicassem castigo corretivo moderado aos escravos. Em junho de 1835, o Código Criminal inseriu uma lei de segurança, legalizando a punição com pena de morte para os escravos que matassem ou ferissem gravemente seus senhores e familiares. Caso o ferimento ou ofensa física fosse leve, a penalização seria o açoitamento. A institucionalização da tortura no ano de 1835 é emblemática, pois em janeiro desse mesmo ano ocorreu a Revolta dos Malês em Salvador. Havia também o temor que se repetisse no Brasil as revoltas ocorridas em São Domingos, com a proclamação da independência em 1804. Como a historiadora Célia Maria Marinho de Azevedo destacou: “Frente a estas expectativas disseminadas de inversão da ordem política e social, da vingança generalizada contra os brancos, os ouvidos educados não só ouviram como começaram a falar e sobretudo a escrever, registrando todo um imaginário em que se sobressai a percepção de um país marcado por uma profunda heterogenia sócio-racial, dividido entre uma minoria branca, rica e proprietária e uma maioria não-branca, pobre e não-proprietária.” (Azevedo, 2004: 29)

O narrador considera que “Santos não tinha a imaginação da posteridade. Via o presente e suas maravilhas” (Assis, 2008: 1089, v. 1). Entretanto, a instauração da república não é dinamizada propriamente pela imaginação sobre o futuro, na perspectiva do narrador, a qual privilegia o caráter retrospectivo do enredo, colocando assim em evidência uma interpretação dos fatos ocorridos na qual se entrelaçam as repercussões da Lei do Ventre Livre e da construção republicana no Brasil.

Através da leitura das crônicas de Machado de Assis, é possível perceber como, ao longo das décadas de 1870 e 1880, os debates em torno do abolicionismo e do republicanismo foram se entrecruzando de maneiras muitas vezes imprevistas, como destacou Joaquim Nabuco, em *O Abolicionismo*, texto no qual ressaltou a “aliança contraída em 1871” (Nabuco, 2003: 33) entre o Partido Republicano e os fazendeiros, já que esses engrossaram “as fileiras republicanas com uma leva de voluntários saídos de onde menos se imaginava” (Nabuco, 2003: 32), em resposta à aprovação da Lei do Ventre Livre, assim como pelo temor de que as legislações abolicionistas avançassem mais.

Em *EJ*, as conflituosas articulações entre abolição e república estão transfiguradas no signo “1871”, como uma forma de memória que simultaneamente convoca a uma revisão crítica e mapeia as fantasmagorias da nação. O ano de 1871 é frequentemente evocado nas crônicas das décadas de 1880 e 1890 como uma data-chave para a compreensão das mudanças econômicas e sociopolíticas no Brasil. O cronista Manassés, pseudônimo de Machado de Assis, em texto de 1º de março de 1877, indaga: “quem não se lembra das sessões de 1871?” (Assis, 2008: 305, v. 4).

No âmbito internacional, também é um ano importante, já que a Comuna de Paris havia demonstrado que a ordem política europeia poderia ser subvertida em favor dos trabalhadores. Esse acontecimento ajudou a fomentar um clima de “histeria entre os governantes europeus”, conforme expõe o historiador Eric Hobsbawm (1985:125) ao analisar as lutas políticas em torno da democracia.

Atreladas a essa discussão, as bases agrárias da economia brasileira também foram intensamente debatidas. Em crônica de 1º de outubro de 1876, Manassés lembrou os cinco anos da Lei do Ventre Livre:

De interesse geral é o fundo da emancipação, pelo qual se acham libertados em alguns municípios 230 escravos. Só em alguns municípios!

Esperemos que o número será grande quando a libertação estiver feita em todo o Império.

A lei de 28 de setembro fez agora cinco anos. Deus lhe dê vida e saúde! Esta lei foi um grande passo na nossa vida. Se tivesse vindo uns trinta anos antes, estávamos em outras condições.

Mas há 30 anos, não veio a lei, mas vinham ainda escravos, por contrabando e vendiam-se às escâncaras no Valongo. Além da venda, havia o calabouço. Um homem do meu conhecimento suspira pelo azorrague.

– Hoje os escravos estão altanados, costuma ele dizer. Se a gente dá uma sova num, há logo quem intervenha e até chama a polícia. Bons tempos os que lá vão! Eu ainda me lembro quando a gente via passar um preto escorrendo em sangue, e dizia: Anda, diabo, não estás assim pelo que eu fiz! Hoje...

E o homem solta um suspiro, tão de dentro, tão do coração... que faz cortar o dito. *Le pauvre homme!* (Assis, 2004: 325-326, v. 4)

O historiador Sidney Chalhoub (2003) pesquisou os discursos em torno da Lei do Ventre Livre, destacando que a abrangência da crise foi muito maior do que a história oficial consagrou, embora existisse uma percepção de que era preciso achar uma saída viável para a extinção do sistema escravocrata no Brasil, sem deixar o país em má situação financeira.

Os impasses e as contradições expressos no debate sobre a Lei do Ventre Livre dão um valor interpretativo todo especial a uma das imagens principais desse romance, a de que os gêmeos Pedro e Paulo teriam “brigado no ventre”. *EJ* narrou as duplicidades políticas do Brasil transformando essa briga numa metáfora ambígua, que aponta para o destino tanto dos

gêmeos, quanto dos “ingênuos”,¹⁰ assim como da própria república, possibilitando questionar o “mau nascimento”, como a epígrafe do romance sugere, dos projetos modernizadores nacionais.

Gêmeos e “ingênuos” cresciam num tempo de profundas mudanças socioculturais, políticas e econômicas no Brasil, concorrendo para a formação de novos sujeitos sociais. Esse processo, baseado em coordenadas racialistas, produziu determinações no exercício do poder político no Brasil, ao naturalizar e hierarquizar simbologias de prestígio e de desprestígio cultural na sociedade para o par senhor/escravo, respectivamente.

Não surpreende que as discussões em torno das reformas políticas e abolicionistas apareçam, em *EJ*, reduzidas à polêmica sobre a forma de governo, no primeiro plano do enredo, como se o mais importante da cena política fosse realmente escolher a roupa do poder, se a púrpura dos céares ou a casaca preta do burguês.¹¹ Mas, como o próprio narrador destacou, “também se muda de roupa sem trocar de pele” (Assis, 2008: 1160, v. 1). Através das concepções políticas e de governmentação que Pedro e Paulo defendiam, observam-se muitas semelhanças de condução política, a despeito das diferenças na forma de governo, conforme o seguinte excerto:

A imaginação os levou então ao futuro, a um futuro brilhante como ele é em tal idade. Botafogo teria um papel histórico, uma enseada imperial para Pedro, uma Veneza republicana para Paulo sem doge, nem conselho dos dez, ou então um doge com outro título, um simples presidente, que se casaria em nome do povo com este pequenino Adriático. Talvez o doge fosse ele mesmo. Esta possibilidade, apesar dos anos verdes, enfunou a alma do moço. Paulo viu-se à testa de uma república, em que o antigo e o moderno, o futuro e o passado se mesclassem, uma Roma nova, uma Convenção Nacional, a República Francesa e os Estados Unidos da América.

Pedro, à sua parte, construía a meio caminho como um palácio para a representação nacional, outro para o imperador, e via-se a si mesmo ministro e presidente do conselho. Falava, dominava o tumulto e as opiniões, arrancava um voto à Câmara dos Deputados ou então expedia um decreto de dissolução. É uma minúcia, mas merece inseri-la aqui: Pedro, sonhando com o governo, pensava especialmente nos decretos de dissolução. Via-se em casa, com o ato assinado, referendado, copiado, mandado aos jornais e às Câmaras, lido pelos secretários, arquivado na secretaria, e os deputados saindo cabisbaixos, alguns resmungando, outros irados. Só ele estava tranquilo, no gabinete, recebendo os amigos que iam cumprimentá-lo e pedir os recados para a província. (Assis, 2008: 1120, v. 1)

¹⁰ A lei de 28 de setembro de 1871 trouxe ao debate político a designação dos nascituros, após a aprovação da lei. A polêmica centrava-se sobre os condicionamentos que o ventre materno imporia aos filhos, seguindo preceitos assentes na escravidão ocidental, especialmente pelo direito romano. Segundo Chalhoub, “apelidar o filho livre da mulher escrava de ‘liberto’, como defendiam vários adversários do projeto, significaria reconhecer que a criança sendo originária de ventre cativo, nascia escrava, para ser imediatamente libertada. (...) Apelidar de ‘ingênuo’ ao filho de mãe escrava significava encarar a instituição da escravidão como um universo de ficções e invenções do direito positivo”. Na proposta da lei, a expressão usada foi “considerados de condição livre e havido por ingênuos”, mas a comissão parlamentar cortou a expressão “havidos por ingênuos”. (Chalhoub, 2003: 172)

¹¹ Entre fevereiro e abril de 1865, um interessante debate sobre qual seria a forma de governo mais adequada aos países latino-americanos tomou as páginas do *Diário de Rio de Janeiro*, na coluna “Ao Acaso”, assinada por Machado de Assis – ao todo foram três crônicas em que o escritor polemizou com um suposto leitor, cognominado “Amigo da Verdade”. Segundo esse, “Não podemos negar, depois de um estudo sério e consciencioso dos nossos povos que o caráter da raça latina, em geral, e da ibera, em particular, é devotado à monarquia; porque crença religiosa, tradição e costumes seculares secundam essa tendência política. Os descendentes dos Césares romanos preferem, em geral, a púrpura à casaca preta do burguês” (Assis, 2008: 285, v. 4).

As premissas governativas de ambos são autoritárias, basicamente autocráticas, a despeito do nome que possam eventualmente ostentar, como a “sereníssima república”¹² de Paulo, ou da estruturação institucional do governo que ocasionalmente possuam, como no caso da monarquia parlamentarista imaginada por Pedro. Por sinal, a imagem deste assinando o ato de dissolução evoca explicitamente o Poder Moderador, exercido pelo imperador, que era considerado um dos mecanismos mais ultrapassados do exercício político no Brasil.

No que tange à divergência política sobre a forma de governo apropriada, Pedro e Paulo concordaram com a “emancipação dos escravos”, demonstrando que ambos se alinhavam às tendências liberais reformistas, embora discordassem sobre os significados dessas reformas.

Contudo, a fútil rivalidade política em *EJ* tem utilidade, ainda mais quando a relacionamos aos ensinamentos contidos na “Teoria do medalhão”.¹³ As movimentações de apaziguamento e de conciliação na duplicidade de primeiro plano podem ser lidas como indicativas das inconciliáveis interações, no segundo plano, com a memória da escravidão, que transtorna a cena política brasileira. Numa das últimas cenas de conflito entre os gêmeos, uma dessas “frases felizes” do repertório de enunciados republicano é utilizada para justificar o desencanto com a república efetivamente instalada. Paulo repete a célebre frase de Saldanha Marinho:

A oposição de Paulo não era ao princípio, mas à execução. “Não é esta a república dos meus sonhos”, dizia ele; e dispunha-se a reformá-la em três tempos, com a fina-flor das instituições humanas, não presentes nem passadas, mas futuras. Quando falava delas, via-se-lhe a convicção nos lábios e nos olhos, estes alongados, como alma de profeta. (Assis, 2008: 1217, v. 1)

A despeito da convicção e do messianismo profético para conceber o futuro da nação, a percepção de que a realidade brasileira sempre escapa aos projetos modernizadores exclusivistas faz com que “nunca seja” o que se imaginou como solução, faz com que os sonhos sejam constantemente assombrados pelos fantasmas, que sempre retornam para exigir que se cumpram as promessas republicanas, rejeitando a oligárquica modernidade política brasileira e os ditames positivistas que garantem sua “ordem e progresso” e que mantêm sempre invisíveis, ou à margem, as demandas históricas dos vencidos por renovação e por justiça social efetivas, assim como seus saberes e práticas políticas de bem comum. É preciso construir repúblicas do sul.

¹² Alusão à Sereníssima República de Veneza, que existiu entre os séculos IX e XVIII como um Estado autônomo, cuja forma de governo era conduzida por um Doge, com poderes absolutos. Machado de Assis possui um conto intitulado “Sereníssima República”, em que se narra a conferência do cônego Vargas, que tendo descoberto uma espécie de aranha com propriedade de fala, resolve constituir uma sociedade entre as aranhas, mas que, após o início auspicioso, apresenta práticas de corrupção que transtornam a convivência social.

¹³ O conto “Teoria do medalhão” talvez seja uma das descrições mais irônicas dos mecanismos de ascensão a postos de prestígio na sociedade brasileira. O conto faz uma crítica às encenações intelectuais e aos cerceamentos à imaginação política no Brasil. No diálogo, o pai orienta o filho para que exerça o ofício de medalhão, que lhe permitiria ingressar em qualquer outra atividade, inclusive a política, mas recomenda que “Toda questão é não infringir as regras e obrigações capitais. Podes pertencer a qualquer partido, liberal ou conservador, republicano ou ultramontano, com a cláusula única de não ligar nenhuma ideia especial a esses vocábulos, e reconhecer-lhe somente a utilidade do *scibboleth* bíblico.” (Assis, 2008: 274, v. 2).

Bibliografia

Araújo, Ferreira (1990), “Cousas políticas”, in Porto, Manoel Ernesto de Campos, *Apontamentos para a história da República. Um registro centenário*. São Paulo: Editora Brasiliense. Seleção José Sebastião Witter, 102-103.

Assis, Machado de (2008), *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. [4 volumes]

Azevedo, Célia Maria Marinho de (2004), *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume.

Bhabha, Homi (2005), *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Bignotto, Newton (org.) (2000), *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Cardoso, Sérgio (2004), *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Carvalho, José Murilo de, “Cidadania na encruzilhada”, in BIGNOTTO, Newton (org.) (2000), *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 105-130.

Carvalho, José Murilo de (2009), “Ser republicano”, *O Globo*, Rio de Janeiro, 06.07.2009.

Chalhoub, Sidney (2003), *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras.

Chalhoub, Sidney (1990), *Visões de liberdade. Uma história das últimas décadas de escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras.

Foucault, Michel (1999), *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, Michel (2000), *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. [6ª edição]

Freyre, Gilberto (2004), *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global.

Gilroy, Paul (2007), *Entre campos. Nações, cultura e o fascínio da raça*. São Paulo: Annablume.

Goody, Jack (2008), *O roubo da história*. São Paulo: Contexto. [1ª ed., 2ª reimpressão]

Hobsbawn, Eric (1985), *A Era dos Impérios 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Koselleck, Reinhart (2006), *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio.

Lima, Oliveira. “Sete anos de República no Brasil (1889-1896)”, in Porto, Manoel Ernesto de Campos (1990), *Apontamentos para a história da República. Um registro centenário*. São Paulo: Editora Brasiliense. Seleção José Sebastião Witter.

Mello, Maria Tereza Chaves de (2009), “A modernidade Republicana”, *Revista Tempo*, 26, 15-31.

Mignolo, Walter (2003), *Histórias locais/Projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Mignolo, Walter (1995), “Globalização, processos de civilização, línguas e culturas”, *Cadernos CRH*, 22.

Nabuco, Joaquim (2003), *O abolicionismo*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.

Pettit, Philip (1999), *Republicanism. Uma teoria sobre la libertad y el gobierno*. Tradução de Barcelona: Paidós.

Salvador, Vicente do (Frei) (1918), *História do Brasil*. São Paulo; Rio de Janeiro: Weiszflog irmãos. Consultado a 25 de fevereiro de 2011, em <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01861600>.

Santiago, Silviano (2002), “Intérpretes do Brasil (prefácio)”, in Santiago, Silviano. (coord.), *Intérpretes do Brasil*. Volume 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, XV-XLVIII.

Schwarcz, Lilia (2008), “Apresentação: Imaginar é difícil (porém necessário)”, in Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 9-17.

Schwarcz, Lilia (1993), *O espetáculo das raças. Cientista, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sena, Tatiana (2011), *As letras da república. O corpo da nação em Machado de Assis e Lima Barreto*. Salvador: Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Instituto de Letras, Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal da Bahia – UFBA.

Vianna, Oliveira (1999), *Instituições políticas brasileiras*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal.

Capítulo 12

A história em confronto: reinsserindo o Haiti na modernidade

Germana Dalberto¹

Resumo: Este ensaio dedica-se a compreender as relações de colonialidade que operaram a colonização francesa no Haiti, evidenciando as estratégias de poder empreendidas pelo colonizador para o controle da população escrava e as lutas de resistência dos haitianos em resposta à violência colonial. O objetivo é enfatizar como o Haiti foi um *locus* histórico importante na operacionalização do poder político moderno, tanto pelas práticas de controle formuladas pelos colonizadores na articulação com as diferenças dos colonizados, quanto pelas potentes ações de resistência do seu movimento anticolonial, expressas na Revolução Haitiana.

Palavras-chave: história do Haiti, Revolução Haitiana, colonialidade, modernidade, estudos pós-coloniais.

Abstract: This paper is dedicated to understand the relationships of coloniality that have operated the french colonization of Haiti, showing the control mechanisms imposed by the colonialist for the control of the slaved population and the Haitian resistance struggles in response to the colonial violence. We seek to show how Haiti is therefore an important historical locus to put modern political power into operation, both by the control practices formulated by settlers in articulation with the differences of the colonized and by the strong resistance actions of its anticolonial movement, as the Haitian Revolution.

Keywords: history of Haiti, Haitian Revolution, coloniality, modernity, post-colonial studies.

Introdução

Com o propósito de compreender as relações de colonialidade que operaram o processo de colonização do Haiti, este ensaio dedica-se a analisar um dos principais episódios da história da colonização francesa do país, com enfoque nas estratégias de poder instituídas ao longo do processo de intervenção estrangeira e nas lutas de resistência dos haitianos em resposta à violência colonial. Interessa-nos, principalmente, evidenciar o contexto histórico da

¹ Mestranda em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bacharel em Direito. Advogada.

colonização como momento em que sucessivas estratégias do poder político moderno foram gestadas pelos colonizadores e impostas sobre a população colonizada; como uma nova experiência de dominação que permitiu que as técnicas de controle, disciplina e punição fossem eurocentricamente constituídas e empregadas para violentamente traçarem a linha demarcatória entre a superioridade do “eu” europeu e a inferioridade do “outro” colonizado; como espaço político em que o regime de governo foi manobrado, especialmente, com o propósito de conter, banalizar e silenciar as lutas de resistência dos haitianos; e, ao mesmo tempo, como essas lutas se constituíram em movimentos capazes de desarticular uma das mais imponentes formas de opressão colonial vivida pelo Haiti.

Este ensaio insere-se num campo analítico proposto pelos estudos pós-coloniais, que, com algumas adaptações à proposta, busca abordar as práticas e os discursos que caracterizam o colonialismo e o modo como impregnam as práticas de governo e suas políticas de controle nas sociedades que dele participam, tanto durante o período colonial como depois da independência das colônias (Sousa Santos, 2001).

Tendo como referência a obra “Os Jacobinos Negros” de C. L. R. James (2001), *primeiramente*, este artigo dedica-se a abordar como o Haiti foi um *locus* histórico importante na operacionalização do poder político moderno, tanto pelas técnicas de controle formuladas pelos colonizadores na articulação com as diferenças dos colonizados, quanto pelas potentes ações de resistência do seu movimento anticolonial, expressa na Revolução Haitiana. Com o intuito de compreender historicamente como o poder político moderno foi constituído no marco da colonização, *num segundo momento*, este trabalho se propõe a percorrer o passado colonial do Haiti. Da análise das narrativas históricas sobre o processo da colonização francesa, identificam-se as sucessivas políticas de controle e criminalização do governo colonial para a gestão da população haitiana. Num *terceiro* momento, evidenciam-se as feridas coloniais deixadas pelas forças militares e policiais dos *blancs*² e as lutas por liberdade empreendidas pelo povo haitiano para expulsá-los de seu território, expressas na Revolução Haitiana. No *quarto* e última *momento* do texto, exploramos o Haiti pós-revolução, questionando como, mesmo após a independência, a maior revolta de escravos da história foi silenciada pelas narrativas da modernidade ocidental.

Reinscrevendo a história: modernidade, poder e resistência em “Os Jacobinos Negros”

Por su voluntad de sacrificio y su heroísmo, los hombres, mujeres y niños que expulsaron a los franceses de Santo Domingo no tienen nada que envidiar a quienes han combatido por la independencia en cualquier otro lugar o en cualquier otra época. Y la razón es sencilla. Habían entendido al fin que sin la independencia no podrían conservar la libertad, y la libertad era algo mucho más concreto para unos antiguos esclavos que las vagas figuras de la democracia política francesa.

Cyril Lionel Robert James “Los Jacobinos Negros: Toussaint L’Ouverture y la Revolución de Haití” (2001: 328).

² Em creóle haitiano, *blanc* é estrangeiro.

A violência não é mais adequada para descrever o fenômeno das revoluções do que a mudança; somente onde ocorrer mudança, no sentido de um novo princípio, onde a violência for utilizada para constituir uma forma de governo completamente diferente, para dar origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação da opressão almeje, pelo menos a constituição da liberdade, é que podemos falar em revolução. (...) O espírito revolucionário dos últimos séculos, ou seja, a ânsia de libertar e de construir uma nova morada onde a liberdade possa habitar, é algo sem precedentes e sem paralelo em toda história anterior.

Hannah Arendt “Da Revolução” (1988: 23).

Quando em 1938, Cyril Lionel Robert James³ escreveu “*Os Jacobinos Negros*”, uma nova janela foi aberta para pensar a modernidade. Através dela foi possível acessar o universo haitiano que antecedeu à revolução e ver os negros tornados escravos, para além da imagem histórica dos subalternos que viviam à margem do mundo, esmagados por um sistema colonial degradante e totalizante, de onde nada de positivo podia emergir. Os haitianos, feitos negros e escravos, que trabalhavam dia e noite num dos sistemas mais cruéis que a colonização tem notícia, são apresentados por James como um dos atores principais na longa e multidirecional história que constituiu a modernidade.

O épico revolucionário de James é um dos textos inaugurais do discurso do anticolonialismo. O conto apresenta os conflitos da Revolução Haitiana integrados aos significados que deram forma à modernidade. Mostra como os valores de liberdade e igualdade, bem como as formas de poder e a organização social, política e econômica fundamentais à civilização ocidental, afloraram nas plantações do “Novo Mundo”. Talvez sua maior contribuição tenha sido a de retratar o espaço social caribenho e os atores que lá viviam como mais receptivos aos ideais ético-políticos modernos de liberdade e democracia do que os do “Antigo Mundo”.

Ao reinterpretar a história, James expandiu os limites habituais da modernidade para além da Europa, reinscrevendo e reincorporando os então escravos como protagonistas na luta pela afirmação do espírito libertário que constituiu a virada histórica da era revolucionária, acima descrita por Hannah Arendt. O herói jacobino da Revolução Haitiana, Toussaint L'Ouverture, é descrito no vocabulário filosófico do próprio iluminismo, sendo caracterizado por James como uma personalidade moderna exemplar⁴. A batalha por ele

³ Escritor, jornalista e crítico cultural, James (1901-1989) é de Trindade e Tobago e se tornou uma figura importante no movimento de independência das Índias Ocidentais e nos movimentos negros, tanto na Grã-Bretanha, como nos Estados Unidos. São de sua autoria, entre outros inúmeros artigos, as seguintes obras: *Minty Alley* (1936); *Os jacobinos negros: Toussaint L' Ouverture e a Revolução de São Domingo* (1938); *Notas sobre Dialética: Hegel, Marx, Lênin* (1948), *Mariners, Renegades and Castaways: Herman Melville and the World We Live In* (1953), *Beyond a Boundary* (1963). Uma biografia interessante sobre a vida política do autor é a obra de Kent Worcester (1996), *C.L.R. James: A Political Biography*.

⁴ Assim James descreve Toussaint L'Ouverture: “*Había leído los Comentarios de César, de los que había extraído cierta nociones de política, de estrategia militar y de la relación existente entre la una y otra. Tras leer y releer el prolijo volumen del abate Raynal sobre las Indias Orientales y Occidentales llegó a obtener una sólida formación sobre la política y la economía no sólo de Santo Domingo sino también de todos los grandes imperios europeos que participaban por entonces de la expansión colonial y del comercio. (...) Había tenido a oportunidad por lo tanto de cultivar o intelecto tanto en cuestiones nacionales como extranacionales: desde el inicio mismo maniobró con asombrosa seguridad no sólo entre los partidos de Santo Domingo sino también entre las fuerzas internacionales. (...) Aparte de sus conocimientos y su experiencia, la energía propia de su personalidad lo había impregnado de un formidable control sobre sí mismo, tanto mental como físico*” (James 2001: 96-97).

liderada e a luta por liberdade e justiça social no Haiti são encenadas nos contraditórios termos da racionalidade política moderna, onde a libertação ideológica do colonizado se dá pela apropriação da linguagem filosófica do seu opressor.

A narrativa apresenta um olhar original sobre as formas de vida e os conflitos que antecederam a revolução, apreciando a centralidade do Haiti na formação do mundo moderno. Na medida em que o acúmulo do capital europeu foi facilitado pela expansão colonial, o comércio de escravos e a produtividade das plantações escravistas (fundamentais à essa expansão) no Haiti, consolidaram as bases sobre as quais uma nova forma de poder político lá pôde emergir. Para James, a escravidão foi a instituição crucial para essa emergência, não somente pela racionalidade governamental desenvolvida pelos colonizadores na gestão produtiva da população escrava, mas pelas ações de resistência, como a consciência revolucionária, tomadas pelos haitianos diante dessas políticas.

O severo regime de trabalho nas plantações escravistas, somado à imensa sede de liberdade, foi o que, segundo James, levou à formação de uma consciência política proletária pelos trabalhadores de São Domingos. Esse potencial revolucionário é analisado de acordo com as distinções políticas e econômicas, ao invés de se reduzir unicamente às distinções raciais. “*Los esclavos se habían rebelado*”, conta ele, “*porque querían ser libres*”, mas, como é sabido, “*ninguna clase dominante tolera algo así*” (James, 2001:100). Um paralelo entre os escravos e os trabalhadores das fábricas é traçado pelo autor, de modo a enquadrar as condições de trabalho e a atividade política organizada dos haitianos no formato moderno:

Los esclavos trabajan en la agricultura y su objetivo, como el de los campesinos revolucionarios en todas las latitudes, era el exterminio de sus opresores. Pero sus condiciones de vida y de trabajo, hacinados por centenares en las inmensas factorías que se extendían por Llanura del Norte, los aproximaban a un proletariado moderno más que a cualquier otro grupo de trabajadores de la época, y el levantamiento fue, por tanto, un movimiento de masas metódicamente preparado y orquestado (James 2001:91).

Neste que é um dos relatos mais originais sobre a sociedade de São Domingos às vésperas da revolução, encontramos relevantes descrições sobre as relações de poder da época (Scott, 2004), onde a modernidade é apresentada, no sentido foucaultiano, como uma estrutura positiva de poder – abordando assim, antes mesmo de Michel Foucault (1979), a emergência da “arte de governar”⁵ nas práticas políticas do mundo colonial. O esforço de James em mostrar o regime imposto pelos senhores de escravos, como o meio racional de controle do corpo e da população, segundo Scott (2004), representa a reflexão mais influente sobre a escravidão produzida em *Os Jacobinos Negros*.

O pensamento de James é um diagnóstico crítico da modernidade e é aqui trazido como um ponto de partida, a partir do qual podemos refletir sobre como o passado do Haiti, ao lado da própria América Latina e Caribe, é constantemente excluído da história do mundo moderno, sendo relegado a um mundo “tradicional” e “atrasado”. É como se o mundo moderno – e tudo que ele incluí, como fatos históricos, saberes e práticas – estivesse (ainda) do lado de lá e como se aqui essa modernidade se apresentasse sempre inacabada e associada

⁵ Importa esclarecer que, na governamentalidade, Foucault dá ao termo “governo” um amplo significado, referindo-se às maneiras, mais ou menos calculadas, de pensar e agir voltadas a moldar, regular e gerir os comportamentos dos outros em direção a objetivos específicos. Trata-se, essencialmente, da “conduta sobre a conduta”, isto é, qualquer esforço racional direcionado a influenciar ou guiar a conduta humana, de acordo com suas esperanças, desejos e medos.

ao futuro, dada nossa política pouco “avançada”. Essa crítica se insere na concepção de modernidade que guia os pós-coloniais,⁶ concebida em *sentido mundial* (Quijano, 2005), ou seja, incluindo necessariamente os acontecimentos e as histórias que tomaram forma para além das fronteiras européias. Do mesmo modo que James, trata-se desconstruir a narrativa colonial, antes construída pelo colonizador, e procurar substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado (Sousa Santos, 2002). Como observaremos adiante na colonização francesa do Haiti, a América Latina, ao lado de outros países do Sul, foi palco de acontecimentos históricos que, desde a colonização, foram fundamentais ao desenvolvimento de práticas modernas de poder, reduzidas por muitos autores, como Foucault, em seu estudo sobre a emergência do poder político moderno,⁷ ao contexto histórico-político europeu.

A leitura de James sobre as correlações de forças que possibilitaram a emergência da modernidade, permite-nos repensar criticamente os significados históricos e os usos políticos deste conceito, retomando não apenas os fatos que o termo “*modernidade*” representa, mas a forma como a sua redução e condição molda o pensar e o agir eurocêntrico nas diversas práticas de governo e políticas controle por ela empreendidas. Somos chamados a, efetivamente, reescrever a modernidade em um quadro mais amplo, tencionando seus marcos históricos e teorias consumadas. Essa tarefa constitui, segundo Mitchell (2000), um dos maiores desafios propostos pelo quadro da colonialidade, isto é, encontrar uma maneira de teorizar certas questões – no nosso caso, a emergência do poder político moderno no Haiti, tanto em suas práticas de controle e opressão, como de resistência e libertação - em um contexto global, permitindo complexificar e não apenas inverter a lógica da narrativa da modernização.

Os estudos pós-coloniais (como Meneses *et al.*, 2004; Souza Santos, 2000; Bhabha, 1998; Mignolo, 2000, Dussel, 2005; Quijano 2005; entre inúmeros outros), apresentam fortes críticas à interpretação que concebe a modernidade como resultante, essencialmente, dos acontecimentos históricos situados na Europa, particularmente no século XVIII, que estariam desencadeados por uma sequência espacial-temporal de eventos ocorridos na Itália (século XV), na Alemanha (séculos XVI-XVIII), na Inglaterra (século XVII) e na França (século XVIII). Esta delimitação é criticada como eurocêntrica, provinciana e regional posto que

⁶ Em linhas gerais, o pós-colonialismo é, no entendimento de Sousa Santos, “*um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. Tais relações foram constituídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória*” (2004: 8).

⁷ A genealogia do poder político na modernidade foi elaborada por Foucault em uma de suas aulas no Collège de France, entre 1978 e 1979, reunidas na obra *Microfísica do Poder* (1979). Foucault realiza uma genealogia do poder político moderno a partir do século XVI, explicando como dois importantes acontecimentos ocorridos na época fizeram eclodir uma nova razão governamental, o poder moderno, denominado por ele como a “*arte de governar*”. De um lado, o colapso das instituições feudais levou à formação do Estado moderno e à centralização do poder político e, de outro lado, a Reforma e a Contrarreforma desencadearam um movimento de dispersão e desavença dos religiosos. A intersecção desses dois eventos europeus fez emergir, com intensidade particular, uma série de perguntas sobre qual seria a melhor forma de governar (governar aqui significa a conduta sobre a conduta, isto é, a disciplina e o controle lançados para induzir os comportamentos e produzir sujeitos específicos), como, por quem, para quê e por quais métodos. Esses questionamentos induziram à formação de uma nova racionalidade, expressa pela passagem do governo medieval (poder do soberano) ao governo moderno (arte de governar). Ao contrário da Idade Média, quando o poder do soberano se originava do poder divino, sendo voltado a Deus e aos seus pressupostos teocêntricos, a nova arte de governar estava pautada pelo princípio da razão de Estado, sendo ligada ao aparelho administrativo monárquico territorial, ao conhecimento da ciência do Estado e às práticas mercantis.

considera como ponto de partida ao desenvolvimento do pensamento moderno, somente fenômenos históricos intra-europeus, tais como o Renascimento Italiano, a Reforma e o Iluminismo alemão e a Revolução Francesa – essa é aproximadamente a visão propagada desde Max Weber, Foucault à Habermas e para muitos, Galileu, Bacon ou Descartes seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII (Dussel, 2005). Ao reduzir a constituição da modernidade a esses acontecimentos históricos, tal perspectiva assume que os atores dos outros países, principalmente os do Sul, não são agentes capazes e também responsáveis pela formação e constituição do mundo moderno.

Homi Bhabha é um dos principais autores a motivar essa perspectiva crítica. Desafia e transforma as nossas ideias sobre o que significa ser moderno. A seu ver, a modernidade deve ser abordada a partir das experiências dos povos colonizados, uma vez que modernidade e colonialismo são inevitavelmente ligados. “*Nós nunca podemos esquecer*”, segundo ele, “*que o estabelecimento do espaço colonizado informa profundamente e contesta historicamente o surgimento dos chamados valores pós-iluministas associados à noção de estabilidade moderna*” (1991: 64). Essa estabilidade, para Bhabha (1991), foi comprada à custa de uma negação histórica, e somente com uma investigação astuta da modernidade ocidental será possível revelar essa supressão. Bhabha propõe uma genealogia colonial e pós-colonial da modernidade, como fenômeno complexo que precisa ser hibridizado, a fim de reconhecer e explorar outros saberes, histórias e formas de entender o mundo que foram ignorados pela concepção tradicional da modernidade ocidental.

Ao evidenciar o processo de subalternização de saberes, epistemologias e representações de mundo decorrentes da constituição da modernidade, colocou-se em questão a própria manutenção e utilização deste termo. Perplexos com o imaginário profundamente eurocêntrico e com o silenciamento histórico que o termo “modernidade” representa, Quijano (2005) e Mignolo (2007), por entenderem que não há modernidade sem colonialidade, pois a última é constitutiva do primeira, a renomearam alternativamente de “modernidade-colonialidade”. Essa conceitualização, em geral, parte do entendimento de que a origem da modernidade está localizada na conquista da América e no controle colonial do Atlântico, depois de 1492⁸, ao invés dos marcos europeus mais comumente aceitos, como o Iluminismo e o final do século XVIII. Reside neste entendimento, a concepção de que o colonialismo, o pós-colonialismo e o imperialismo são estruturas constitutivas da modernidade e que esta é moldada a partir de uma racionalidade específica, isto é, o eurocentrismo – representação

⁸ O processo através do qual economias e culturas se tornaram cada vez interdependentes teve início na Europa e América do século XVI. A navegação e o comércio colonial criaram uma rede de conexões entre todos os continentes do mundo, ligando comunidades humanas até então desconhecidas e separadas por grandes distâncias geográficas. A teoria do “sistema-mundo” de Immanuel Wallerstein (1979) identificou a origem deste processo, na passagem de um sistema inter-regional à um propriamente mundial, com a Europa no centro, na “descoberta” da América em 1492, quando se teve início a quarta etapa do “sistema-mundo”, isto é, a modernidade. Antes dessa data, portanto, não se poderia falar em uma história de fato mundial, o que existia eram impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si, em “*histórias justapostas e isoladas: a romana, persa, do reino dos hindus, de Sião, da Chi na, do mundo mesoamericano ou Inca na América*” (Dussel 2005: 59). A emergência deste novo circuito comercial passou a estabelecer uma ligação entre o Mediterrâneo e o Atlântico, conectando, pela primeira vez na história, todos os circuitos mundiais até então existentes e lançando os alicerces do que viria a ser o moderno sistema-mundo (Mignolo, 2007). Ao fim do período feudal, a acumulação de capital nas colônias pelo Reino Unido e pela França desencadeou a ampliação do sistema global de trocas econômicas e, no século XIX, praticamente todos os territórios do planeta haviam sido incorporados na economia mundial capitalista atualmente existente (Wallerstein, 1979).

hegemônica e modo de saber que reclama para si uma “universalidade”, derivada da posição da Europa como centro durante a colonização (Escobar, 2005).

A larga história do colonialismo começou em 1492. Essa é uma história que inclui outras tantas histórias de luta e resistência diante da escravidão, da migração imposta, da diáspora de milhões de pessoas, da apropriação de territórios, da institucionalização do racismo, da destruição de culturas e da imposição de outra cultura. Como ressalta Young (2006), a crítica pós-colonial é, antes de tudo, o resgate dessa multiplicidade de histórias, partindo da perspectiva daqueles que sofreram seus efeitos. Marca o princípio de novos questionamentos à história ocidental e à presunção implícita da superioridade dos conhecimentos ocidentais. Revigora o processo de descolonização não apenas como busca de uma forma de independência nacional, mas, acima de tudo, como forma de desmascarar a permanência da colonização na cultura, na história e no conhecimento.

A crítica dos estudos pós-coloniais à subalternização das histórias de lutas, conquistas e resistências dos povos colonizados foi, nesse sentido, incorporada a este ensaio, por expressar com outras cores, e numa nova voz, versões alternativas desse passado, incluindo atores esquecidos e fatos esquecidos. O silenciamento quanto aos grandes feitos históricos dos haitianos é produto de discursos eurocêntricos que se limitaram a narrar a presença dos negros na história unicamente na condição de um “não ser” nada além de escravo. Caminhamos assim, ao encontro de outras narrativas, confrontando veemente, as produções que representam o haitiano, quase sempre, como um sujeito passivo da sua história.

Ao registrar os acontecimentos que tiveram lugar na colonização do Haiti como eventos da época moderna, James sublinha as supressões feitas do período colonial e da escravidão na história e no pensamento intelectual que reflete a modernidade. A colonização e a escravidão são situadas, em sua obra, como aparatos fundamentais, através dos quais a racionalidade moderna e suas formas políticas de poder foram constantemente moldadas, articuladas e fundadas no Caribe – como o lugar onde, como veremos nas páginas que seguem, as suas mais contraditórias tendências foram primeiramente encenadas e onde seus dualismos são constantemente superados e desconstruídos (Scott, 2004).

Às vésperas da libertação: a política colonial francesa e o controle dos escravos na sociedade de São Domingos

A concorrência europeia para o domínio do Caribe marcou o século XVII, e o Haiti, por causa da sua centralidade, se viu no centro da ganancia colonial. Até o fim do século XVI, a ilha Hispaniola – nome dado por Colombo ao território que corresponde ao Haiti e a República Dominicana, durante sua primeira expedição à América, em 1492 – esteve somente sob a dominação hegemônica da Espanha, mas a riqueza das outras colônias, como México e Peru, distraiu os espanhóis, permitindo a entrada e a consequente invasão das ilhas caribenhas por outros exploradores europeus, vindos da França, Inglaterra e Holanda (Bosch, 1970).

A ausência de um controle por parte da Espanha no oeste de Hispaniola, região que corresponde ao Haiti, deu vazão à uma crescente ocupação por corsários e piratas franceses, os quais, após um século de ataques aos marinheiros espanhóis no Caribe, garantiram que a França firmasse sua presença política na região, em 1640, enviando representantes do império. Os governantes franceses estabeleceram-se primeiro na ilha de Tortuga, com a esperança de reivindicar a jurisdição sobre aquele território. De lá, seguiram para Hispaniola,

onde estabeleceram a capital colonial Cap-François (hoje Cape-Haitien), em 1670 (Garrigus, 2007).

A colonização francesa do Haiti se tornou oficial com o Tratado de Ryswick, em 1697. O documento, assinado ao final da Guerra da Grande Aliança, finalmente determinou a passagem do controle do terço ocidental da Hispaniola à França. O lado leste da ilha permaneceu propriedade espanhola (onde se localiza a atual República Dominicana). Com São Domingos (*Saint-Domingue*, em francês), como os franceses passaram a oficialmente chamar a região, desenharam-se as fronteiras do que corresponde ao atual Haiti.

Desde a tomada de São Domingos, os colonizadores franceses passaram a investir mais no cultivo de especiarias que estavam em alta no Ocidente, especialmente a cana-de-açúcar. O sucesso das enormes safras do Brasil, colônia portuguesa, encorajou outros países, incluindo a França, a se envolverem na produção. Os espanhóis, distraídos com o ouro em outras regiões do continente, não haviam desenvolvido plenamente essa economia em Hispaniola. Além disso, a produção em larga escala da cana-de-açúcar exigia imenso investimento de tempo, trabalho e tecnologia. O sistema começou a ser introduzido na região caribenha ainda na década de 1660 e se tornou fundamental à economia francesa, dando origem a um novo modelo agrícola: a plantação (*plantation*).

Os requisitos fundamentais para o desenvolvimento desse próspero sistema de plantação eram numerosos. Níveis sem precedentes de exploração da terra e do meio ambiente caracterizaram a viabilidade econômica da produção. O crescimento da cana exigia hectares intermináveis para o seu cultivo, assim como exércitos de escravos para cultivar, colher e processar toda a plantação. O açúcar e a indústria que cresceu em torno dele foram descritos por Sidney Mintz, em seu clássico *Sweetness and Power* (1985), como uma das maiores forças demográficas da história. Isso resultou no deslocamento de tecnologias e, especialmente, no desenraizamento e na expropriação de populações inteiras. Como tal, a cana e o trabalho escravo se tornaram o coração da economia que serviria para financiar e dirigir a expansão europeia.

Muitas das indústrias que se desenvolveram na França, entre 1700 e 1789, estavam direta ou indiretamente ligadas ao comércio de escravos (Moya Pons, 2008). Instaladas nos principais portos franceses, para aproveitar o mercado criado pelo tráfico negreiro, as mais novas refinarias⁹ se configuraram em um dos negócios mais rentáveis do século XVIII.¹⁰ Economias inteiras passaram a se centrar no açúcar, e as colônias caribenhas chegaram a produzir 90% do total do que era consumido na Europa ocidental – quando o termo “ilhas de açúcar”¹¹ se tornou bastante literal.

⁹ Segundo Moya Pons (2008), apenas em *Bordeaux*, cidade francesa, foram instaladas 16 refinarias de açúcar, *Marselha* veio a possuir 12 refinarias, enquanto *Nantes* passou a ter não só refinarias, mas também fábricas têxteis, que transformavam o algodão importado das colônias em tecido, a ser negociado na costa da África, em troca de mais escravos.

¹⁰ O açúcar foi o óleo do século XVIII. Ao tempo em que a beterraba-sacarina (planta que contém nas suas raízes elevada concentração de sacarose) não era amplamente utilizada, a cana-de-açúcar era o modo mais eficiente de adoçar os pratos europeus. A principal razão para o aumento da demanda foi a grande mudança na alimentação e nos hábitos da sociedade europeia, que consumia doces, cacau, café, geléia e chá em maior quantidade do que antes, criando uma maior demanda, estimulada pelo maior cultivo. A produção em grande volume e os preços mais baixos permitiram que o consumo de açúcar se estendesse para quase todos os grupos sociais na Europa, tornando-se uma mercadoria enormemente popular.

¹¹ Além de Hispaniola, os franceses passaram a estabelecer plantações em São Cristóvão (1624), Guadalupe (1635) e Martinica (1635), os Holandeses em St. Martin (1631-1648) e os ingleses em Barbados (1627), Neves (1628), Antígua (1632) e Jamaica (1655) (Fraginals, 1978).

Ao longo da colonização francesa, São Domingos se tornou a mais valiosa e próspera colônia europeia no Atlântico. Por volta de 1780, impulsionada por trabalho escravo, solo fértil e clima ideal, a colônia chegou a produzir cerca de 60% do café vendido e consumido na Europa e nas Américas, sendo sua produção de cana-de-açúcar superior à de qualquer outra colônia da região (Trouillot, 1995). A renda de São Domingos era maior que a renda total de treze colônias norte-americanas da Grã-Bretanha juntas, tornando-se a principal fonte de receita da próspera burguesia francesa (Hallward, 2004). Essa grande produção fez de São Domingos, de acordo com importantes pensadores haitianos como Trouillot (1990; 1995), Étienne (2007), Wargny (2008), a mais rica colônia do mundo, famosamente conhecida como a “*Pérola das Antilhas*”.

A colônia integrava ativamente a vida econômica da época. Era “*el orgullo de Francia*”, pois garantia a maior parte do comércio exterior francês (James, 2001: 17). Toda essa riqueza, comum ao capitalismo do período, repousava sobre o trabalho de meio milhão de escravos. A plantação de açúcar exigiu muito mais operários para fazer a colheita, cortar e esmagar a cana. Em pouco tempo, o número de escravos importados pela França triplicou, e a ilha de São Domingos passou ser a consumidora mais importante no tráfico europeu de escravos africanos. De 9.000 escravos em 1700, os franceses importaram, apenas no ano de 1790, mais de 48.000 escravos, quando o total da população escrava em São Domingos chegou a alcançar 500.000 mil habitantes (Garrigus, 2006). É nesse sentido que o escritor francês Jacques Thibau afirmou: “*sem os 500.000 escravos da pequena ilha do Caribe onde Colombo descobriu América, chamada São Domingos, as criadoras e radiantes Luzes da França, nunca teriam sido o que foram*” (apud Avril, 1999: 34).

Esse movimento forçado de africanos para o outro lado do Atlântico, ao longo de quatro séculos, do final do século XV à década de 1860, envolveu dezenas de milhares de europeus e americanos em sua gestão. Cerca de doze milhões de africanos foram carregados em navios¹², e mais de dez milhões desembarcaram nas Américas, grande parte deles em São Domingos (Walvin, 2007). As técnicas utilizadas pelos caçadores europeus na África eram variadas. A matança, realizada por uma série de armamentos modernos, levou ao aniquilamento do modo de vida tribal, quando os europeus levaram ao fim aquele “*territorio pacífico y felizmente civilizado*”, que era a África central no século XVI, segundo James (2001:23). Na verdade, conta James (2001: 23), “*fue sobre un campesinato en muchos sentidos superior a los siervos de vastas extensiones europeas sobre el que se abatió el tráfico de esclavos*”.

As caça dos negros para o trabalho das plantações serviu como importante evento tanto para a criação como para o reforço das percepções eurocêntricas sobre a identidade racial. Os escravos, vindos da África, principalmente da costa da Guiné, Congo, Angola e Moçambique, onde os traficantes europeus mais realizaram essas expedições de caça humana, viajaram milhares de quilômetros, numa longa e cruel travessia oceânica, até serem despejados no porto de São Domingos. Lá chegando, receberam na pele a primeira técnica de objetificação colonial: a marca. Essa, para além de ser um instrumento de controle e vigilância da propriedade, também constituía uma forma de separação binária essencial à sociedade de São Domingos: os brancos proprietários e os negros propriedade.

¹² Apesar de a maioria dos então escravos ser transportada por navio, outros milhares de africanos foram transportados por terra e por outros oceanos, segundo Walvin (2007).

Para além de uma empresa mercantil que oprimia os escravos através da exploração, do abuso físico e da expropriação cultural, a plantação de São Domingos foi uma instituição que possibilitou a proliferação da *colonialidade do poder* (Quijano, 2005), quando os governos coloniais se utilizaram da racionalidade eurocêntrica, como a biológica racial e a mercantil, para constituir uma técnica biopolítica, voltada para moldar o comportamento do colonizado e para produzir a docilidade do sujeito escravo. O funcionamento de grande parte do empreendimento colonial europeu no Caribe estava articulado às racionalidades do mercado capitalista que, exitosamente, desenvolvia a instituição escravista, com as formas específicas e peculiares de controle, burocracias e disciplinas.

Os detalhes subjacentes à história dos jacobinos negros, nos demonstram as estratégias empreendidas pelo governo colonial para dominar o conjunto de escravos que trabalhavam nas plantações. As técnicas brutais de repressão não eram, segundo James (2001), uma violência gratuita ou indiscriminada. Ao invés disso, representavam os mais sofisticados mecanismos de disciplina disponíveis no contexto da economia colonial. O custo do tráfico, somado ao alto número de mortes ocorridas durante o trajeto do Atlântico e à baixa produtividade da população, atribuíram valor aos negros. Técnicas modernas de controle caracterizavam o regime de São Domingos, quando o colonizador procurou restringir a resistência da maioria negra, utilizando-se de mecanismos disciplinares, tais como vigilância, punições e isolamento, voltados à eficiência econômica, à preservação e à reprodução da mão-de-obra escrava.

A proibição do suicídio e a proteção do nascituro, por exemplo, sinalizam como o corpo e a vida dos escravos passam a ser um direito exclusivo dos seus proprietários. As técnicas biopolíticas voltadas à supervisão da existência social da população escrava, recaíram especialmente sobre as mulheres, alvo das medidas disciplinares destinadas a incentivar a reprodução. Para incentivar e bem cuidar do nascimento de novos escravos, James (2001) conta que as mulheres suspeitas de aborto tinham que usar um colar preso ao pescoço até o nascimento da criança, técnica conhecida como a “tortura do colar”. Como relata Geggus (1996), a partir de 1770, com o aumento do preço dos escravos, plantadores começaram a incentivar a reprodução. Passou-se a adquirir um maior número de escravas e uma série de medidas protetivas foram adotadas em relação às negras grávidas, como trabalho mais leve nas plantações e supervisão das parteiras.

Os escravos estavam regulados pelo que veio a ser a verdadeira constituição da escravidão, o *Code Noir* (Código Negro).¹³ Instituído pela França de Luís XIV em 1685, os seus 60 artigos regulavam o trato dos escravos, determinando, por exemplo, em seu artigo 38, que em caso de tentativa de fuga, como primeira punição estaria a “decepação das orelhas”; na reincidência, “a marcação em brasa da flor de lis”; e em caso de uma terceira tentativa, a “morte”. A partir da leitura do *Code Noir*, é possível constar que suas normas serviram a um duplo objetivo, primeiro, colocar medo nos escravos para evitar a fuga e, segundo, criar condições para o comércio da cana-de-açúcar, para a qual a mão-de-obra dos negros era indispensável. É um marco das primeiras tentativas racionais do governo moderno-colonial de controlar o corpo, estabelecendo penas em ordem crescente, uma vez que a pena de morte, se estabelecida logo de primeira, levaria à perda da vida daquele escravo cujo valor estava

¹³ Versão em inglês disponível em:

http://directory.vancouver.wsu.edu/sites/directory.vancouver.wsu.edu/files/inserted_files/webintern02/code%20noir.pdf

representado na mão-de-obra. A arbitrariedade do poder governamental, permitida por esse código, esteve também presente nas penas aplicadas à população francesa da época, como penas corporais, conforme descrito por Foucault (2004). O controle, a vigilância e a garantia do cumprimento do código negro na colônia eram tarefas de uma grande força armada, uma forma de milícia, que se utilizava de técnicas severas para oprimir e preservar a ordem social dos milhares de escravos que chegavam anualmente (Garrigus, 2007).¹⁴

Somente com um extremo controle coercitivo sobre toda a rotina dos negros na colônia, horários de trabalho, organização urbana, regras de comportamento e punição, foi possível estabelecer em São Domingos a produção de mercadorias em larga escala que, automaticamente possibilitava, o consumo em massa pelos europeus. Os escravos eram submetidos a um rigoroso regime de trabalho, com várias normas impostas por uma equipe de supervisores, que criminalizavam qualquer comportamento “fora da regra” (Tomich, 2007). A convergência dessas práticas modernas de controle, ilustram na sociedade colonial haitiana outro modo fundamental de poder aplicado na modernidade: a vigilância. O surgimento dos programas de vigilância no período colonial podem ser identificados na arquitetura da época, como uma forma de organizar o espaço social e implementar técnicas de observação integrada. O próprio fato dos escravos terem que recorrer à sua religião em segredo, muitas vezes nas madrugadas, demonstra a abrangência e o alcance da vigilância a que estavam sujeitos (James, 2001). Mesmo que em menor escala, o papel de vigilância na manutenção da ordem é um evento distintamente moderno (Foucault, 1987) que determinou as formas de organização do espaço social na sociedade colonizada.

A organização do espaço das *plantations* era constituída para efetivar a vigilância sobre o grande número de trabalhadores escravos. Similar ao projeto arquitetônico de Bentham, as plantações coloniais se constituíram em instituições compostas por todos os serviços básicos, através dos quais o mestre branco maximizava o trabalho, criava um sistema de dependência e ordenava a vida da população negra (Mintz, 1985). Todos ficavam confinados dentro de um espaço especificamente delineado com muros, cercas ou barreiras, que separavam aqueles considerados como ameaça real ou potencial para a ordem social. Os engenhos se situavam no centro das plantações para facilitar o transporte do produto e a vigilância. Uma vez cortada a cana, o trabalho devia ser realizado por 24 horas, e os escravos não podiam parar, sob o risco de perder o suco da cana que seria transformado em açúcar (Mintz, 1985).

Na organização das plantações é possível perceber como as autoridades coloniais utilizaram o ambiente físico para realizar o controle sobre os escravos – tal como Foucault (2004) percebeu o panóptico como um ambiente instrumentalizado pelo poder. Os projetos de desenvolvimento urbano ocupavam um lugar de destaque na agenda do governo francês. O exercício de objetificação do sujeito pelo poder governamental, segundo Foucault, se dá sobre o espaço social, por meio das “práticas divisórias”, num processo de categorização pela qual os indivíduos ganham tanto uma identidade social quanto individual (Rabinow, 1999). De forma que as zonas habitadas pelos colonizados não se complementassem à zona habitada pelos colonos (Fanon, 1968), São Domingos foi formatado como “*um espaço ‘separado’, um*

¹⁴ Para cuidar de todas as suas colônias, a França disponibilizou cerca de 4.500 oficiais, em 1720; 6.500 europeus e 5.000 cipaíais, em 1740; 13.000 e 10.000 em 1756; 8.800 e 1.000, em 1770. Além disso, o governo contava com uma marinha composta de 6.000 a 11.000 oficiais, que ficavam à disposição na França (Chartrand, 1996).

espaço 'separação', uma vez que é “*é precisamente com a separação das origens e das essências que se constrói o espaço colonial*” (Bhabha, 1998: 174).

A organização do espaço das *plantations* era constituída para efetivar a vigilância sobre o grande número de trabalhadores escravos. Similar ao projeto arquitetônico de Bentham, as plantações coloniais se constituíram em instituições compostas por todos os serviços básicos, através dos quais o mestre branco maximizava o trabalho, criava um sistema de dependência e ordenava a vida da população negra (Mintz, 1985). Todos ficavam confinados dentro de um espaço especificamente delineado com muros, cercas ou barreiras, que separavam aqueles considerados como ameaça real ou potencial para a ordem social. Os engenhos se situavam no centro das plantações para facilitar o transporte do produto e a vigilância. Uma vez cortada a cana, o trabalho devia ser realizado por 24 horas, e os escravos não podiam parar, sob o risco de perder o suco da cana que seria transformado em açúcar (Mintz, 1985).

O governo colonial também estabeleceu um programa de aculturação voltado a ensinar práticas de comportamento “civilizado” ao escravo, pelas quais eram encorajados a desenvolver habilidades de trabalho, realizarem agricultura de subsistência e apreenderem os princípios do cristianismo. Tais práticas de controle, descritas por James (2001), indicam as estratégias lançadas pelo branco colonizador para a disciplinarização do conjunto de negros colonizados. Esse processo foi tão intenso que, como destaca a reconhecida intelectual haitiana Suzy Castor (1986), a cultura do Haiti deita suas raízes na sociedade colonial. Os colonos franceses, ao forjarem a economia da plantation, empreenderam uma “desculturação” dos escravos, impondo-lhes seus próprios padrões de vida e de conduta, para poder afirmar sua hegemonia e proteger a exploração da mão-de-obra (Castor, 1986). Os escravos africanos foram enquadrados dentro de um sistema binário de opressão, que procurou apagar as suas tradições culturais e desintegrar a memória histórica de cada povo. Os diversos mecanismos utilizados para regular, monitorar e calcular o comportamento da população escrava dependiam das ideologias racistas, fundamentadas na polarização fixa entre os negros e os brancos, construída no âmbito de um discurso homogêneo imune às formas híbridas.

Esse retorno ao passado para analisar como se exercia a dominação colonial e como era executada pelo colonizador nos possibilita refletir como, ao modo das plantações de São Domingos, as regras da diferença colonial são instrumentalizadas em políticas de controle, altamente racializadas e sexualizadas, que buscam produzir e reforçar a noção de uma inferioridade natural dos negros em relação ao branco europeu. Paul Gilroy (2005) revela como o colonialismo enraizou a dualidade racial, a do branco e a do negro, nas instituições de controle. A trajetória histórica dos escravos subjugados e criminalizados nas plantações, os diferentes graus de escravidão, as punições, os papéis de cada trabalho e as hierarquias foram constituídas a partir dessa divisão. O poder governamental colonial empreendeu a ordenação racializada do espaço por intermédio de uma economia de violência e de opressão, à qual a população escrava devia se adaptar. A biopolítica, como prática de governo moderna, foi a técnica de controle utilizada para separar e polarizar a população do universo colonial em dois mundos divergentes: um branco, civilizado e culto; outro negro, selvagem e sem história.

Como observado na época pelo haitiano Moreau de Saint-Mery (2011),¹⁵ na sua famosa descrição *Parte da francesa Saint-Domingue*, os colonialistas locais dividiram a população em 128 categorias raciais, que iam do extremo africano e aos europeus puro-sangue. Os restantes dos 126 grupos, representam todas as combinações possíveis de sangue branco e preto, que depois da independência haitiana sobreviveram de forma simplificada. Cada grupo de cores, casavam entre si, e buscavam, o tanto quanto possível, preservar a pele clara (Saint-Mery, 2011). A partir desses registros de Saint-Mery, muitos autores (Trouillot, 1990; Castor, 1986; Hurbon, 1988; entre outros), buscaram distinguir a sociedade e as cores de São Domingos pré-revolução, uma vez que ainda é possível perceber as permanências desses estereótipos na atual sociedade haitiana. A partir da leitura de suas narrativas, é possível demarcar, conforme elucidamos a seguir, quatro grupos majoritários pelos quais os colonizadores estabeleciam o biopoder, com o controle racial sobre o corpo.

De acordo com Trouillot (1990), havia vários grupos heterogêneos e antagônicos que, ao lado dessa maioria escravizada, constituíam a sociedade pré-revolucionária de São Domingos, em 1789. Uma população de cerca de 558.500 habitantes, com diferentes níveis de hierarquia e interesses políticos: os brancos (27 mil e 500), os escravos libertos (31 mil), os escravos negros (500 mil) e os marrons (Trouillot, 1990). Os *blancs* (brancos), em sua maioria franceses, dividiam-se entre *grands blancs* e *petits blancs*, conforme os escravos os chamavam (Dubois, 2004). Os primeiros eram fazendeiros, basicamente homens, donos de grandes plantações e muitos escravos. Viviam em constante descontentamento com a metrópole, em razão das leis que proibiam parcerias comerciais com outros países, à exceção da França. Também faziam parte desse grupo os representantes políticos do governo imperial e outros comerciantes e profissionais da elite francesa. Os *petits blancs* eram formados por militares, artesãos, lojistas, comerciantes, professores e outros brancos de classe média que tendiam a ser leais à França e que também possuíam escravos, e pelos brancos de classe baixa, geralmente criminosos, órfãos, pobres e prostitutas que haviam sido expulsos da França¹⁶ e enviados para a colônia (Dubois, 2004).

Entre os escravos libertos, os *affranchis* (*afrancesados*), metade eram mulatos, filhos de franceses brancos com as escravas locais, que eram libertados por seus pais, e a outra metade era composta por negros ou mulatos, que tinham comprado sua própria liberdade ou, mesmo, a ganho de seus mestres (Hallward, 2004). Os escravos libertos eram donos de plantações e de escravos, no entanto, não eram reconhecidos como cidadãos da França. Viam seu acesso ao direito e à política constantemente oprimido pela classe dominante branca. Ainda assim, em geral, vestiam-se como franceses, eram educados à maneira francesa, falavam francês e desprezavam a língua crioula dos escravos. Eram católicos devotos e repudiavam a religião

¹⁵ Médéric Elie Louis Moreau Saint-Méry (1750-1819) era colono, advogado e escritor, em Martinica e São Domingos. É um dos mais famosos historiadores da época, pois testemunhou o período revolucionário do Haiti, registrando a sociedade de São Domingos na célebre obra *La Partie Française de L'isle St-Domingue* (1797). Para uma interessante versão informalmente traduzida de algumas partes da obra, ver: Moreau de Saint Mery, on "Race" in *Saint Domingue: Excerpted from Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, traduzido por John Garrigus. Para a obra impressa em francês, ver: Moreau Saint-Méry (2011).

¹⁶ Além de o espaço colonial ser concebido como o *locus* de escravidão e exploração agrícola, o rei francês estabeleceu a política de enviar a São Domingos, os criminosos, órfãos e prostitutas, fazendo uma limpeza geral das ruas de Paris. Mesmo em 1780, quando o sucesso econômico da colônia atraía pessoas de maior aporte financeiro, sua paisagem era formada por esses indivíduos, então vistos como elementos indesejáveis da sociedade francesa, somando-se à presença de outros *petits blancs*, como padres expulsos do clero, prisioneiros de guerra e descendentes de piratas (Garrigus, 2007).

vodu. Representavam um grupo importante à economia da colônia¹⁷ e, da mesma forma que os *blancs* plantadores, estavam descontentes com os impedimentos impostos pela França ao comércio.

Os *affranchis* pensavam a si mesmos como iguais, mas nas relações sociais com os brancos ainda eram inferiorizados. Apesar da liberdade conquistada, nunca escaparam da cor e da origem escrava que ela representava na sociedade colonial. Conforme Fick (1990), os *affranchis* não podiam sentar em uma mesa com brancos e eram obrigados por lei se apresentar com o máximo de respeito aos brancos, mesmo quando estes os desprezassem. Se um mulato ferisse publicamente uma pessoa branca, mesmo que em legítima defesa, podia ter seu braço direito cortado como punição ou, mesmo, ser enforcado (Fick, 1990). Diante disso, os *affranchis* buscavam um projeto de sociedade cuja divisão não fosse mais racionalizada, “*onde se distinguisse apenas entre quem era proprietário e quem era propriedade*”, mas isso era inviável à colônia, uma vez que essa deslegitimação racial trazia em si o risco de tornar ilegítima a escravidão em geral (Evangelista, 2010: 54).

Havia no país cerca de 500.000 *escraves* (escravos) às vésperas da Revolução Haitiana (Trouillot, 1990). Uma pequena parcela trabalhava no espaço doméstico e comercial e, geralmente, era tratada melhor por estar mais próxima de seus mestres (Dubois, 2004). Os demais escravos trabalhavam duro no campo de sol a sol, nas plantações de cana-de-açúcar, no sufocante clima de São Domingos. Eram mal alimentados, não tinham assistência médica, não tinham permissão para aprender a ler ou a escrever e eram tratados, em geral, pior do que os animais (Dubois, 2004).

Com o tempo, o regime de escravidão trouxe outra divisão no seio dessa população de *escraves*, em função de suas origens: os negros nascidos na colônia, chamados de *creoles*, e aqueles oriundos e nascidos na África, chamados de *bossales* (Barthélemy, 1989). Esse último grupo também estava fragmentado por causa de rivalidades, em função de suas diferentes tribos de origem. Suas características “*variavam muito, devido aos diferentes portos da África onde nasceram*” e representavam mais da metade da população da colônia (Saint-Méry, 2011:25). Os *creoles*, por sua vez, eram classificados pelos colonizadores, nas palavras do próprio Saint-Méry, como “*nascidos com qualidades físicas e morais que dão a eles uma real superioridade sobre aqueles trazidos da África*”, uma vez que “*a domesticação tinha melhorado a espécie*” (Saint-Méry, 2011:25). Ao contrário dos *bossales*, raramente eram marcados no peito, e isso somente acontecia quando seus mestres os queriam humilhar. Eram “*figuras graciosas*”, “*com movimentos leves, um rosto agradável e uma linguagem suave, sem qualquer um dos acentos colocados pelos africanos*”, e seu valor era “*ao menos um quarto mais caro do que o africano*” (Saint-Méry, 2011:25).

Havia um grande grupo de *escraves* fugitivos, conhecidos como os *marrons*, que viviam nas montanhas de São Domingos. A prática da marronagem é tão antiga quanto a própria escravidão. Formavam pequenas aldeias, praticavam agricultura de subsistência e mantinham a religião e os costumes africanos (Dubois, 2004). É difícil estimar seu número, mas acredita-

¹⁷ Segundo Garrigus (2007:82), os escravos libertos chegavam a enriquecer mais rapidamente do que os brancos e tinham importância econômica em São Domingos. O historiador analisou a expansão econômica da colônia a partir de 2.654 documentos notariais produzidos no período entre 1780 e 1789.

se que havia dezenas antes da Revolução. O haitiano Jean Fouchard (1981)¹⁸ conta que a *marronagem* era considerada uma forma privilegiada de resistência. Recusando-se a sua condição propriedade, os escravos que escapavam das plantações ou da casa do senhor ficavam escondidos na mata, saindo à noite para obter alimentos.

A marronagem está representada no conto “El Reino de este Mundo” (2009) de Alejo Carpentier. Nesse, o pensador cubano nos narra a figura “real maravilhosa” de um *marron bossale*, conhecido pelo nome legendário de Mackandal, por vezes descrito como um sacerdote do vodu, um *hougan*. A lenda sobre a vida e a morte de Makandal surge no romance de Carpentier a partir de um encontro entre as tradições africanas e o mundo de plantação da escravidão. Makandal era escravo nas plantações até perder um de seus braços enquanto trabalhava em uma usina de açúcar. Posteriormente, relegado a guardar os animais, finalmente fugiu para as montanhas. O negro liderou uma ampla estratégia de envenenamento em 1757 contra os mestres brancos e espalhou o terror entre os proprietários de escravos. Mackandal foi o primeiro *marron* a conceber “o gigante projeto de exterminar os brancos e proclamar a independência de São Domingos” (Madiou, 2010: 36). Continuou a viver na resistência por um longo período, até que, em 1758, caiu numa emboscada armada pelos colonizadores, e foi queimado vivo em praça pública de Cap-Français.

O fenômeno dos “marrons” é resultado direto do tratamento empreendido pelos franceses, quando os escravos fugitivos se recusavam a viver sob aquele cruel regime de São Domingos – colônia onde havia sido implantado um dos mais cruéis e rentáveis regimes de escravidão das Américas (Garrigus, 2007). Uma das maiores ameaças feitas aos escravos de outras colônias era vendê-los para Santo Domingo. Em face desse tratamento tão brutal, a expectativa de vida dos escravos era baixíssima, e a substituição ocorria, normalmente, por meio da importação de novos negros africanos, uma vez que a reprodução acabava sendo muito limitada e o índice de morte nas plantações alto. Metade de todos os africanos que chegam à colônia morria de doença, excesso de trabalho e desnutrição dentro de oito anos (Debien, 1974). Para substituir seu trabalho e atender à expansão da demanda, os colonizadores desembarcavam mais escravos na ilha.

Durante o século XVIII, as comunidades de *marrons* mantiveram conflito aberto com a sociedade de plantação que os rodeava, reivindicando e defendendo sua liberdade. A luta de Makandal representa bem essa longa tradição haitiana de resistência ao colonialismo. Não é difícil encontrar resistências sendo criminalizadas ao longo da colonização ou, mesmo, até depois dela. Os *marrons* eram, então, os “ingovernáveis” – como, interessantemente, ainda os haitianos são por vezes descritos. Os franceses temiam a influência de comunidades de *marrons*, escondidas no interior das montanhas haitianas, e realizavam muitas campanhas militares para recapturá-los e puni-los severamente, a título de exemplo, para que os demais escravos “*seguissem obedientes às ordens do governo*” (Berton, 2004: 64).¹⁹ Os *marrons* criaram redes de relações políticas importantes, lançando as bases para que todos os escravos

¹⁸ O escritor haitiano Jean Fouchard (1912 - 1990) publicou inúmeras obras sobre o contexto de São Domingos, com enfoque sobre os *marrons*, tais como: *Les Marrons du Syllabaire* (1953), *Langue et Littérature des Aborigènes d'Ayiti* (1972), *Les Marrons de la Liberté* (1972), essa última traduzida ao inglês, em 1981, com prefácio de CLR James.

¹⁹ No Brasil, por exemplo, uma extensa rede de aldeias formava a resistência dos *marrons*, e a resposta dos mestres foi dada por uma série de campanhas militares para queimar aldeias e recapturar escravos. Berton (2004:61) conta sobre a expedição a Palmares, em 1676, quando o comandante da força colonial disse a sua tropa para “*caçar os negros como senhores e mestres, pois seria uma desgraça apanhar daqueles a quem eles tinham tantas vezes chicoteado*”.

em todas as plantações viessem um dia a se unir para destruir o sistema colonial por dentro (Fouchard, 1981). Muitos viriam a integrar e liderar o levante de São Domingos, entre eles, alguns dos líderes e organizadores da revolta de 1781. O movimento de resistência organizado pelos haitianos durante a colonização, evidenciado na marronagem, é considerado uma das ações políticas mais importantes à futura conquista da independência, fazendo parte da origem do que logo viríamos a conhecer por Haiti.

Quando a história haitiana revolucionou a história europeia

A pátria impossível

Em 1791, outro amo de terras e escravos enviou uma carta ao Haiti: ‘os negros são muito obedientes e serão sempre’ – dizia.

A carta estava navegando rumo a Paris quando ocorreu o impossível: na noite de 22 para 23 de agosto, noite de tormenta, a maior insurreição de escravos da história da humanidade explodiu nas profundidades da selva haitiana. E ‘esses negros muito obedientes’ humilharam o exército de Napoleão Bonaparte, que havia invadido a Europa de Madri a Moscou.

Eduardo Galeano (2012: 269) em “Os filhos dos dias”

O forte domínio e controle impostos pelo sistema colonial francês não impediu o espírito de libertação e independência dos escravos, em São Domingos, de acender-se. Em 22 de agosto de 1791, o Haiti foi cenário da maior revolução de escravos da história (Trouillot, 1995). Os escravos ao norte de São Domingos iniciaram uma revolta que se espalhou pela colônia, em que plantações foram queimadas, casas destruídas e seus proprietários brancos, mortos. A resistência durou quase 13 anos e, no início de 1804, para espanto das potências coloniais ocidentais, os exércitos liderados pelos ex-escravos Toussaint L’Ouverture e Jean-Jacques Dessalines, aboliram a escravidão e declararam a independência da primeira nação negra do mundo (Oriol, 2002).²⁰

O levante de escravos que deu início à revolução contra a ocupação francesa foi liderado pelo jamaicano Boukman Dutty, um *Houngan* (sacerdote do vodu). A revolta havia sido minuciosamente planejada. O objetivo era tomar o poder de Le Cap-Français, colocar fogo nas plantações, destruir as propriedades e matar todos os franceses. Ninguém desconfiou de nada até que efetivamente teve início a batalha. Os “*brancos desprezavam os escravos demais para acreditar que eles seriam capazes de organizar um movimento de massa em grande escala*” (James, 2001: 87). Mesmo enquanto tudo acontecia, a ideia de revolução escrava era “impensável” (Trouillot, 1995: 73). Estava “*fora do quadro de compreensão do pensamento ocidental*” conceber que escravos africanos teriam a capacidade de almejar a liberdade e fundar um Estado independente por meio de uma revolução, como afirma Trouillot (1995: 73). Enquanto os ocidentais não se permitiam acreditar, a luta por liberdade que mudaria os rumos do Haiti acabava de começar.

Na noite de 22 de agosto de 1791, em meio a uma tormenta tropical, os escravos se reuniram nos densos bosques de Morne Rouge, uma montanha que cercava Le Cap-Français.

²⁰ Michèle Oriol é uma antropóloga da Universidade do Estado do Haiti (UEH). Uma interessante obra foi por ela escrita sobre a Revolução, podendo auxiliar muitas das buscas sobre o tema: *Histoire et Dictionnaire de La Révolution Et De L'indépendance D'haiti, 1789-1804*.

A decisão política foi santificada em uma cerimônia vodu, conhecida como cerimônia *Bois Caïman*, pela qual os escravos beberam o sangue de um porco sacrificado pela *mambo* (sacerdote feminina do vodu) Cecile Fatiman. Fizeram um pacto de vida e de morte e juraram obediência ao seu líder Boukman, que assim pronunciou o grito de guerra que deu início à revolução:

O deus que criou o sol que nos dá a luz, que levanta as ondas e governa as tempestades, embora escondido nas nuvens, observa-nos. Ele vê tudo que o branco vê. O deus do branco o inspira ao crime, mas o nosso deus nos pede para realizarmos boas obras. O nosso deus, que é bom para conosco, ordena-nos que nos vingemos das afrontas sofridas por nós. Ele dirigirá nossos braços e nos ajudará. Deitai fora o símbolo do deus dos brancos que tantas vezes nos fez chorar, e escutai a voz da liberdade, que fala para os corações de todos nós. (James, 2001: 93)

Banhados de sangue, suor e chuva, os escravos passaram de plantação em plantação, matando os brancos, queimando casas e deixando os engenhos de açúcar em chamas. A fúria contra a instituição opressiva da escravidão uniu os negros para inverterem a ordem colonial e obterem a liberdade. Havia chegado a hora de sair da sufocante “zona do não-ser”, como explicou Fanon, e terminar com todas as técnicas de controle e formas de poder colonial que, por tanto tempo, haviam negado aos negros a existência. Tudo que materialmente os ligava ao regime da escravidão estava sendo destruído, desde as máquinas agrícolas, os equipamentos, os depósitos e as instalações dos engenhos, até as vidas daqueles que os tinham violentado (Price-Mars, 1959). Tal violência contra o colonizador, é explicado Fanon (1968) explica essa violência como o exercício da libertação:

A cabo de anos e anos de irrealismo, depois de ser espojado na campanha dos mais espantosos fantasmas, o colonizado, de metralhadora portátil em punho, defronta enfim com as únicas forças que lhe negavam o ser: as do colonialismo. E o jovem colonizado que cresceu num atmosfera de ferro e fogo bem que pode zombar – e ele não se prova disso – dos zumbis avoengos, dos cavalos de suas cabeças, dos mortos que ressuscitam, do djim que aproveita um bocejo entrar no corpo. O colonizado descobre o real e transforma-o no movimento de sua práxis, no exercício da violência em seu projeto de libertação (Fanon, 1968: 44).

E os haitianos cometeram toda essa violência libertária cantando. “*As tropas avançaram ao som da música africana ou ao meio do silêncio quebrado pelo encantamento dos seus feiticeiros*”, enquanto os “*insurgentes lutavam, os líderes religiosos preparavam os ouanga (fetiches)*”, assim “*exaltou a imaginação das mulheres e crianças que dançavam e cantavam como demônios*”, relatou com temor um soldado francês ao ver a revolução (Dubois, 2004: 101). Os gritos e cantos entoados aos deuses do vodu deixaram a milícia francesa em pleno pavor. Durante a revolta, cerimônias eram feitas em honra aos líderes que morriam, se os franceses os enterravam, os negros os tiravam da terra e os velavam novamente, fazendo todo o ritual de homenagem, conforme manda o vodu (Dubois, 2004).

O vodu sempre desempenhou um papel de contestador da ordem estabelecida. Os colonizadores, sabendo da força dos cânticos aos *loas*, tinham feito de tudo para proibir aquelas músicas, mas era impossível, já fazia “*mais de duzentos anos, os escravos a cantavam em suas reuniões, como os judeus na Babilônia cantaram o Sião e o Bantu, para um dia cantar em segredo o hino nacional de África*” (James, 2001: 19). O sonho de liberdade esteve desde sempre acalentado, quando nas madrugadas, longe dos olhares de seus

mestres, os negros celebravam o culto africano do vodu, dançavam e cantavam “Eh! Eh! Bomba! Heu! Heu! Canga, bafio té! Canga, moune de lé! Canga, do ki la! Canga, li!”²¹ (James, 2001: 18).

A cerimônia de Bois-Caïman simboliza o papel do vodu, a religião proibida pelos colonizadores, na insurreição dos escravos de São Domingos. Não há dúvida de que, de acordo com muitos autores (Preece-Mars, 1959; Dubois, 2004; James, 2001; entre outros), de uma forma ou de outra, as práticas religiosas facilitaram o processo de organização, planejamento e execução política da revolução. Uma vez que a insurreição começou, o vodu, combinado com uma organização política cuidadosa, foi o que tornou a revolta bem-sucedida, ajudando a inspirar os insurgentes e a solidificar o poder dos seus líderes (Dubois, 2004). O cerimonial que deu início à revolta “*capturou todas as forças enérgicas divinas a favor dos seus adeptos*” (Clérismé, 2011: 113) e acendeu neles o espírito revolucionário, solidificando no vodu o maior símbolo da resistência dos haitianos.

A colônia de São Domingos foi o local onde diferentes tradições africanas se encontraram pela primeira vez. Os africanos eram *migrant nu*, como chamou Édouard Glissant (1997: 112): tinham sido arrancados à força de sua terra natal, lá deixando todo o universo simbólico que dava sentido às suas vidas. Ao chegar a São Domingos, as diversas feições religiosas da África (re)nasceram no vodu haitiano, que agora dava consolo aos revoltosos e força para desafiar o colonialismo e conceber a grande revolução. O vodu resulta da união de 401 *loas*,²² que permitiu a congregação de escravos oriundos de mais de 101 nações africanas para (re)criar uma força bem organizada que os levou à liberdade

²¹ “Nós juramos destruir os brancos e tudo o que eles possuem; preferimos a morte do que deixar de cumprir esse voto” (James, 2001: 8). Esse trecho de música não deve ser retratado apenas como o canto fundador da Revolução Haitiana, mas como parte da identidade de seu povo. Como nos contou Jean Price-Mars, um grande intelectual haitiano, pai da *nègritude* pelo mundo: “Do nascimento até a morte, a música é associada a toda a vida do Haiti. O haitiano canta quando tem alegria no coração ou lágrima nos olhos, ele canta no furor do combate, sob uma chuva de tiros de metralhadoras ou numa luta de baionetas. Ele canta na apoteose das vitórias e no horror das derrotas. (...) Ele canta a respeito de um otimismo profundamente enraizado e da humilde intuição de que nem a injustiça e nem o sofrimento são eternos, de que nada está perdido, porque Bindey bom, Deus é bom (...) O haitiano canta sempre, canta incessantemente” (1928: 18).

²² Os *loas* do vodu haitiano são “os espíritos que protegem, que avisam dos perigos, que indicam os remédios e, finalmente ajudam nas dificuldades”, o que implica, em contrapartida, a obrigação das oferendas regulares e sacrifícios, além de ritos e tabus (Hurbon, 1988:123-124). Se isso não é feito, o indivíduo é punido pelo *loa*, “ora o *loa* faz dele um palhaço, ora põe em perigo todos os seus negócios (...) a suscetibilidade dos *loas* é tal que qualquer resistência a seu serviço é severamente punida” (idem:124). O mundo dos *loas*, segundo Hurbon, “reproduz, muito frequentemente, o próprio mundo do Haiti” (idem:124), são “os espíritos das famílias, dos avós, dos antepassados, da Guiné, ou seja, da África mítica: constituem o fundamento da coesão do grupo social e cultural. Perder o diálogo com o *loa* significa perder o diálogo com a comunidade e ser condenado à individualidade, à insegurança, ao anonimato e à morte” (idem:124-126). Conta Hurbon, que quando o culto aos *loas* é negligenciado, por pressão da religião ocidental (catolicismo e protestantismo, muito presentes no Haiti), “ocorre então um reforço das interpretações perseguidoras dos *loas*”, mas “no Haiti, os conflitos de classe, de língua e de religião de tal modo dilaceram o povo que a obediência à tradução é às vezes impossível” (idem). Hurbon, inclusive cita casos de esquizofrenia, que sem “dúvida é a grande doença do Haiti”, quando os haitianos, “divididos entre as obediências aos costumes e a pressão dos valores ocidentais, convertem-se para outras religiões e ficam doentes por causa dos *loas*, devendo o doente dirigir-se ao ugã e oferecer-lhes sacrificios apaziguadores” (idem:127-128). “É por aí que o praticante recobra sua identidade. Enquanto na sociedade ocidental ele seria levado ao asilo, no vodu, graças as crenças comuns partilhas pelo grupo social, o delírio do nosso doente pode exprimir-se livremente. O universo dos espíritos torna-se o mundo em que se expressa o drama do reconhecimento dos indivíduos. Oferecer um sacrifício ao *loa*, submeter-se às suas ordens, é permitir de ser levado, aprisionado por sua própria imagem especular, é chegar a palavra. Até aqui a palavra estava bloqueada no fantasma alojado no corpo. Na obediência aos *loas*, a palavra poderá ser ao mesmo tempo recebida e controlada, o que não seria possível se o praticante acreditasse imaginariamente que o código da classe dominante é também o seu” (idem:128). Assim, “o processo de aculturação no Haiti é tal que o indivíduo, não conseguindo integrar-se ao sistema cultural do vodu, torna-se o centro de agudas contradições” (Hurbon, 1988).

(Bellegarde-Smith, 2011). Como ritual familiar e coletivo, aquele nascente culto de vodu se tornou o lugar, por excelência, no qual o haitiano se esforçava para reencontrar sua identidade perdida com o exílio da África e a opressão econômica e social que o perseguia (e persegue até hoje). Na base do vodu, *“está o desejo do haitiano de se reportar ao lugar em que o sentido das coisas e dos acontecimentos não foi abalado: o seu próprio universo simbólico. Aí a África perdida torna-se presente, os antepassados reaparecem, recompõem-se a ruptura da história”*, como destaca o antropólogo haitiano Laënnec Hurbon (1988: 86).

Nessa articulação religiosa, os haitianos tiveram *“a força do imaginário de conceber todas culturas como exercendo ao mesmo tempo uma ação de unidade e de diversidade libertadora”* (Glissant, 1991:53). Viu-se na formação do vodu haitiano aquilo que Bhabha (1998: 21) descreve como *“hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica”*, quando o embate de diferentes tradições culturais se conjuga em uma forma de resistência e solidariedade. Esse processo foi tão profundo que *“o país não pode ser entendido se escolhermos ignorar o voodoo”* (Métraux, 1972: 10).

A história da revolução passou a fazer parte da religião, e muitos veem a cerimônia do levante de 1791 como o momento fundador do vodu. Contudo, enquanto Bois-Câïman continua na memória dos descendentes dos escravos insurgentes, a crença tão admirável que inspirou a maior luta da história haitiana segue sendo oprimida. Desde os tempos da colônia de São Domingos, o vodu se caracterizou pelo silenciamento: os escravos eram obrigados a fazer votos de silêncio sobre o que acontecia nas reuniões, *“os lábios dos participantes eram selados e juravam a morte ao invés de revelar qualquer coisa”* (Saint-Mary, 2011: 25). O segredo foi parte do processo de constituição do vodu, o medo das autoridades coloniais, da classe proprietária de escravos e, posteriormente, das elites haitianas e das fortes pressões católicas, após a independência, fez com que os haitianos se protegessem e vivessem seus cantos aos *loas* às escondidas. A opressão sobre o Haiti sempre foi e ainda é *“tão forte que se reflete no próprio vodu, único refúgio desse povo”* (Hurbon, 1988: 88).

Forçados a esconder sua identidade religiosa diante das instâncias oficiais, os negros adaptaram o vodu e a postura da teologia de matriz africana, onde a *“proteção e o segredo frequentemente se combinam”* e, talvez, o segredo seja sua principal característica, em relação às outras religiões: *“o fato de que elas não são evangélicas: elas não procuram converter”* (Nascimento, 2011: 19). Nesse sentido, o vodu deve ser entendido, segundo Clérismé (2011: 111), como um *“corpo vivo de ideias preservadas através do tempo pelos praticantes e caracterizada pela habilidade de adaptar-se à mudança e de se transformar”*. Foi em meio à proibição religiosa e ao silenciamento imposto, que o grito da Revolução Haitiana tomou fôlego durante as madrugadas, no interior das montanhas de São Domingos. A opressão colonial foi incapaz de conter a crença dos negros em seus próprios deuses, muito menos de impedir que esses deuses fossem unificados em uma nova forma de religiosa, justamente aquela que os levaria à liberdade.

Entoando os cânticos de vodu, os escravos tiveram a força de dar andamento à empreitada. Os franceses ficaram assustados com o crescimento da insurreição, não conseguiam acreditar no que viam. Dos 2.000 pessoas que iniciaram a revolta, em uma semana, o número chegou a 10.000, estando divididas em três exércitos, dos quais 700 ou 800 combatentes estavam a cavalo e a maioria sem armas (Dubois, 2004: 97). Perplexos com o sucesso da insurreição daqueles negros que concebiam como *“submissos”* e *“incapazes politicamente”*, os colonizadores viam e narravam o movimento revolucionário da armada negra, como um *“ato de pura violência e barbárie”*. Os líderes, incluindo Baukman, foram capturados e executados, como se criminosos fossem, pelos colonos franceses. *“Todos os colonos experientes sabem que esta classe de homens não tem nem poder nem a combinação*

de ideias necessárias para a execução deste projeto” escreveu um francês na época (Dubois, 2004: 97).

Ao contrário desse discurso criminalizante produzido pelos colonizadores da época, é justamente na capacidade política dos líderes haitianos que reside o sucesso da poderosa insurreição haitiana (Trouillot, 1990; Price-Mars, 1959; Dubois, 2004; Garrigus, 2007). Entre esses grandes heróis, merece destaque Toussaint L’Overture (1743-1803), o ex-escravo nascido na colônia que se tornou o maior símbolo da revolução. Foi sob sua liderança que os negros, bem organizados, lutaram pelo fim da escravidão contra as potências coloniais que não acatavam a libertação da colônia francesa (Aristide, 2008)²³.

Em 1801, após sua surpreendente ascensão ao poder, Toussaint declarou uma nova Constituição. Esse documento deu soberania legislativa a São Domingos e o nomeou como governador, mas não declarou a independência completa da França, preocupando-se com a dependência econômica. Ainda assim, essa Constituição foi a primeira do mundo que se pronunciou sobre a igualdade racial (Otero, 1968), fazendo uma solene declaração antiescravista: “*não poderão existir escravos nesse território, a servidão está abolida para sempre*” (art. 3), “*toda a pessoa, qualquer que seja sua cor, será admitida a todos os empregos*” (art. 4), “*não haverá outra superioridade que não as virtudes e talentos*” (art. 5).

A revolução de 1791 abriu um vácuo de poder que incitou outros países europeus a invadirem a ilha. Ao longo de 13 anos de guerra, os haitianos lutaram contra sucessivas tentativas de ocupação por outras potências coloniais que, mobilizadas por sua retórica de superioridade política, buscavam a todo custo esmagar a rebelião e retomar o sistema escravista. Primeiro foram os plantadores locais e os soldados espanhóis, em 1792. Em seguida, os ingleses, que, em guerra com a França, em 1793, desembarcaram na ilha ansiosos por dominar as terras férteis de açúcar e de mão-de-obra negra. E, finalmente, depois que assumiu o poder em 1799, Napoleão²⁴ tentou recuperar o território como colônia francesa para lá restaurar a escravidão. Percebendo a importância econômica da colônia, enviou uma grande força expedicionária em 1801, liderada pelo seu cunhado, o General *Victor Emmanuel Leclerc*, o que levou à última erupção do fervor revolucionário dos ex-escravos e à derrota final dos franceses (Trouillot, 1990).

Para Bonaparte, a expedição de Saint-Domingue era “*uma cruzada de pessoas civilizadas do Ocidente contra a barbárie negra que estava em ascensão*” (Dubois, 2004: 256). Em suas instruções para Leclerc, Napoleão observou que “*os espanhóis, os ingleses, e os norte-americanos estão também com medo pela existência desta República negra*” e encorajou-o a “*destruir essa rebelião dos negros*” (Dubois, 2004: 256). A nova sociedade de São Domingos representava uma profunda ameaça ao sistema colonial europeu e, ao desembarcar no Haiti, Leclerc expressou: “*é aqui e neste momento que será determinado se a Europa manterá suas colônias no Caribe*” (Dubois, 2004:256).

²³ Jean-Bertrand Aristide, *ex-presidente do Haiti, escreveu uma interessante obra sobre Toussaint L’Ouverture, “Jean-Bertrand Aristide presents Toussaint L’Ouverture: The Haitian Revolution”* (2008), a qual, além de apresentar sua biografia, reúne uma série de documentos e cartas da época escritas pelo próprio Toussaint.

²⁴ Toussaint, assim que promulgou a independência de São Domingos, pretendia manter a ilha em uma relação próxima com a França, mas mantendo a autonomia. Essa crença em uma aliança o fez enviar uma série de cartas a Napoleão Bonaparte, depois de 1801, buscando aproximar os dois governos. Entretanto, Bonaparte não tinha interesse na aliança, mandando suas tropas para retornar a ilha e manter a escravidão nas colônias (Aristide, 2008).

Toussaint Louverture, que havia conseguido remover as forças estrangeiras e recuperar as cidades ocupadas pelos espanhóis em 1795 e pelos ingleses em 1797, foi enganado, capturado e enviado para a França pelo exército de Napoleão, onde acabou por morrer no cárcere, em abril de 1803 (James, 2001). Jean-Jacques Dessalines, ex-escravo, nascido na África, ao lado de Alexandre Pétion, mulato e ex-membro das tropas francesas, e de Henry Christophe, negro liberto nascido em Granada, liderou a sangrenta batalha final contra os franceses, conhecida como *Batalha de Vertières*, pedindo a independência imediata e a expulsão de todos os brancos. Juntos, esses líderes dos escravos, traçaram uma nova meta: “*a eliminação da presença branca, sem a qual, eles acreditavam, a liberdade nunca poderia ser garantida*” (Trouillot, 1990: 44). O exército de Leclerc se rendeu e, ao fim de 1803, os franceses foram definitivamente expulsos da ilha. Mal armados, com os pés descalços e com fome, os rebeldes lutaram contra enormes probabilidades de perda: a Grã-Bretanha enviou uma armada de 218 navios para o Caribe, e suas tropas lutaram por cinco anos antes de se retirar; Napoleão enviou sua maior força, perdendo mais de 50 mil soldados e 18 generais (James, 2001).²⁵ Mas os ex-escravos perderam ainda mais vidas, sua terra estava completamente devastada pelos longos anos de guerra e, em nenhum momento, algum país os apoiou em sua luta por liberdade.

O novo país descobriria que o desafio à consolidação da independência, da primeira nação negra da história, num tempo em que a escravidão e o colonialismo sustentavam a economia europeia, estava apenas começando. Essa luta seguirá atravessando o destino do seu povo, como uma batalha permanente e incansável travada contra a presença, as heranças, os vestígios e os retornos, tão frequentes, da colonização. Resgatando esse espírito histórico que ainda define muito da narrativa que cerca o presente do Haiti, Depestre (1980: 260) descreve como a resistência haitiana à escravidão ficou na memória como “*um espaço fascinante de epopeia, um longo sonho acordado*”, no qual as massas oprimidas não recuaram diante de nenhuma proeza, nem de nenhum sacrifício, para escreverem, na história mundial, a primeira vitória do movimento da descolonização.

Retirando do silêncio a história do Haiti

A derrubada do regime de escravidão na colônia Francesa de São Domingos, pelos então escravos, e o estabelecimento da primeira nação negra independente em 1804, constitui, como descrito acima, um dos eventos mais extraordinários da modernidade. Diante dessa óbvia constatação, a expectativa é de que a Revolução Haitiana figuraria, ao lado das revoluções europeias e dos eventos que levaram à fundação dos Estados Unidos, entre os acontecimentos que marcaram o período revolucionário. Contudo, a maioria dos registros históricos sobre o período que deu forma à modernidade ocidental e que colocou as noções de liberdade e igualdade no centro do pensamento político, segundo Fischer (2004), falham em não mencionar a única revolução que se centrou em torno da igualdade racial.

O fato é que a existência de um Haiti independente, o único lugar no mundo que efetivamente aboliu a escravidão, trouxe implicações à ordem dominante das nações imperialistas, que tinham nos escravos a sua força de trabalho mais rentável. A história que

²⁵ Os historiadores geralmente atribuem o declínio do poder de Napoleão para a perda de seus exércitos em São Domingos (Hallward, 2004).

se seguiu pode ser descrita como um conjunto de esforços políticos para abafar as consequências do evento revolucionário e para preservar os lucros da escravidão e do colonialismo, dos quais dependiam milhões de trabalhadores europeus.

O temor quanto ao surgimento de outros movimentos de resistência levou os colonizadores a promover o endurecimento das leis e dos mecanismos coercitivos nas outras colônias. O silenciamento sobre o acontecido na antiga colônia São Domingos era questão de ordem. As autoridades em Cuba, ilha vizinha, a alguns quilômetros do Haiti, proibiram a importação de escravos com ligação francesa e impediram que os eventos haitianos fossem mencionados (Fischer, 2004). Inclusive, como destaca Fischer (2004), os jornais de Cuba, entre 1791 e 1805, não fizeram menção alguma aos eventos de São Domingos. A abolição da escravidão, a derrota de Napoleão e o estabelecimento da primeira nação negra passaram no mais absoluto silêncio. Foi assim que, como destaca a autora, o evento sangrento e indescritível que o mundo testemunhou com a Revolução Haitiana permaneceu, em sua maior parte, “*confinado às margens da história: a rumores, histórias contadas, cartas confidenciais, estudos secretos*” (Fischer, 2004).

Os Estados Unidos e a maioria dos governos europeus impuseram um bloqueio diplomático ao Haiti. A França reconheceu o país em 1838, depois de cobrar alta indenização, que os haitianos foram forçados a pagar aos antigos mestres. Os EUA se recusaram a aceitar o Haiti na comunidade dos Estados americanos, e somente em 1864, o reconheceram formalmente (Trouillot, 1990). O Vaticano que, “*desde a época colonial (...) se constituiu em um aliado poderoso do sistema escravista*”, reconheceu a nação negra somente em 1860, quando se tornou aquilo que Susy Castor afirma ser “*um Estado dentro do Estado*” (1986:14-15). O Vaticano, segundo Castor, estabeleceu um acordo com o governo haitiano da época, oferecendo em troca, às suas elites, a proteção de sua hegemonia no poder. Assim, a Igreja católica deu reconhecimento à independência do governo haitiano, para poder combater, “*sem descanso, o vodú*”, chegando a ser, ao lado do exército – a ser criado pela ocupação americana no início dos anos noventa –, a única instituição com uma “*dimensão nacional e uma organização adequada para exercer um controle territorial efetivo*” sobre o jovem Haiti (Castor, 1986:15).

Esses bloqueios e exclusões, contudo, não conseguiram impedir que a revolução dos negros haitianos inspirasse outros sucessivos movimentos de libertação na América Latina, Caribe e África. Os haitianos não apenas expandiram a definição de liberdade dos franceses e dos norte-americanos, como se tornaram símbolo para outros movimentos antirracistas e anticolonialistas, contribuindo para o fim do império colonial (Mignolo, 2003).²⁶ Como tal, impediu o avanço dos exércitos das três maiores potências coloniais da época, França, Espanha e Grã-Bretanha, sobre o Caribe. Despertou, juntamente com muitos outros fatores,

²⁶ A influência da revolução de São Domingos que se estendeu por toda a América, ou mesmo para além dela, são demonstradas por inúmeros autores: Eleazar Cordova-Bello, em *La independencia de Haiti y su influencia en Hispanoamerica* (Mexico, 1967); *La era de Francia en Santo Domingo* (Ciudad Trujillo, 1955); Alfred Hunt, *Haiti's Influence on Antebellum America: Slumbering Volcano in the Caribbean* (Baton Rouge, La, 1988); Paul Lachance, *The 1809 immigration of Saint-Domingue refugees to New Orleans: Reception, integration and impact*; Paul Verna, *Petion y Bolivar* (Caracas, 1980) e *La revolucion haitiana y sus manifestaciones socio-juridicas en el Caribe y Venezuela*, *Boletin de la Academia Nacional de Historia*, (October–December 1988); Arturo Morales Carrion, *La revolucion haitiana y el movimiento antiesclavista en Puerto Rico*, *Boletin de la Academia Puertorriquena de la Historia* 30 (1983).

revoltas e lutas por emancipação em outras colônias, como Venezuela, Havana, Carolina do Sul, Colômbia e México.²⁷

Segundo Galeano (2010), Simon Bolívar apenas conseguiu reiniciar a sua luta pela independência americana, depois de ser derrotado pela Espanha, graças ao apoio do Haiti. O governo haitiano concedeu-lhe refúgio e todo o apoio em armas e soldados, com a condição de que ele libertasse os escravos – *“uma ideia que não havia ocorrido ao libertador”* (Galeano, 2010: 1). Apesar de cumprir o acordo, o mais novo Estado independente da América não obteve reconhecimento diplomático de Bolívar. Além disso, foi o único país não convidado por Bolívar, quando governador da Colômbia, para a Conferência Pan-americana, no Panamá, em 1826 (Fischer, 2004).

A grandiosa história da Revolução Haitiana foi relegada ao esquecimento. Ironicamente, a Revolução Americana e a Revolução Francesa, ambas citadas como símbolos da luta por liberdade, estão no centro das atenções históricas – sendo que, ao final do século XVIII, a escravidão capitalista sistemática dos não-europeus como força de trabalho nas colônias manteve-se como a antítese da retórica da liberdade universal propagada pelos ideais do Iluminismo. Apesar de os Estados Unidos terem conquistado a sua independência, antes do Haiti, meio milhão de escravos trabalhavam nas plantações de algodão e de tabaco, sendo que o presidente e o secretário de Estado da época, George Washington e Thomas Jefferson, eram donos de escravos (Galeano, 2010). A França colonial foi o maior símbolo dessa contradição. Os franceses não queriam a liberdade da população de São Domingos, pois a aceção de que *“todos nascem livres e iguais em direitos”* do primeiro artigo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) não se aplicava aos negros.

Os esforços intelectuais, políticos e culturais que foram necessários para varrer a revolta dos escravos daquilo que constituiu como a *“respeitável modernidade”* nos levam a perceber as dinâmicas que cercam a supressão dessa potente revolução. Partindo do estudo do silenciamento da Revolução Haitiana, Fischer (2004) mostra como a *“modernidade negada”* é uma característica da modernidade que tomou forma no hemisfério ocidental (como discurso teórico e também com as instituições culturais e sociais), no curso do século XIX. Essa modernidade tem, como elemento crucial, para Fischer, a *“supressão das lutas daqueles que queriam dar à igualdade racial e à liberdade racial o mesmo peso às metas políticas que vieram a dominar a política e o pensamento do século XIX – mais particularmente, aquelas relacionadas à nação e a soberania nacional”* (2004: 274). A autora faz uma crítica à noção tradicional da modernidade – entendida como um projeto inacabado que ainda não realizou todo seu potencial emancipatório – e fala da necessidade de submetermos o conceito de modernidade à uma crítica radical, caso contrário as *“nossas metas de emancipação e estratégias continuarão a reproduzir as bases que vieram a moldar o pensamento moderno na era das revoluções”* (Fischer, 2004: 274).

A modernidade tem reprimido de sua identidade as suas origens coloniais. Os eventos filosóficos, políticos e econômicos do Iluminismo e das Revoluções Francesa e Industrial, tomadas para sinalizar o surgimento, consolidação e desenvolvimento da modernidade, são apresentados como eventos distintamente europeus. As perspectivas acadêmicas contemporâneas, supostamente pensadas em um ambiente intelectual que questiona e

²⁷ Simon Bolívar procurou refúgio no Haiti, assim como Francisco de Miranda, líder da independência venezuelana, e militantes da Colômbia e do México, passaram pela ilha e lá obtiveram ajuda (Galeano, 2010).

problematiza a fundação e produção de conhecimento dentro de fronteiras geográficas, não escapou totalmente dessa constrição²⁸. Entre os nomes associados à era das revoluções, o de Toussaint L'Ouverture está longe de ser incluído na canônica teoria moderna, nem o colonialismo e a escravidão entram como questões centrais nas obras mais tradicionais e consultadas sobre o tema.²⁹

Diante desses silêncios cometidos por inúmeros intelectuais, cabe-nos questionar a própria possibilidade de excluir a revolução haitiana da modernidade, já que revolução em si, segundo David Scott, é uma “*ideia moderna*”, que define “*o horizonte normativo de seu desejo político*” (2004: 88). Refletindo a modernidade a partir do conto de James (2001), Scott afirma que “*a narrativa da revolução é inseparável da grande narrativa da modernidade e inseparável, portanto, das outras categorias cognitivas e ético-políticas que a constituem, como ‘nação’, ‘soberania’, ‘progresso’ ‘razão’, e assim por diante*” (2004: 89).

²⁸ Tanto Jürgen Habermas, ao escrever sobre a modernidade como um projeto incabado, como Anthony Giddens, em sua obra sobre o nascimento do sujeito reflexivo e as instituições sociais da modernidade, demonstram a estrutura europeia como o centro de uma modernidade normativa. Habermas recupera o contexto histórico do racionalismo ocidental para mostrar como a modernidade/modernização surgiu na Europa. Diz que ela perdeu o impulso e que seu projeto emancipatório – o do Iluminismo europeu – foi abandonado, levando à recusa do que é, a seu ver, a única forma crítica de pensá-la. Segundo Habermas, a origem da modernidade está na “Europa dos tempos modernos”. O autor parte de Weber e conta como ele “*rompe os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental*”. Mais do que isso, de acordo com o elogio de Habermas, Weber dedicou sua vida a entender por que fora da Europa “*nem o desenvolvimento científico, nem o artístico, nem o político, nem o econômico seguem a mesma via de racionalização que é própria do Ocidente*” (Habermas 2000:3). Giddens (2007:13), por sua vez, assim afirma localizar a fundação de “nossa” época: “*nossa época se desenvolveu sobre o impacto da ciência, da tecnologia e do pensamento racional, que tiveram sua origem na Europa dos séculos XVII e XVIII. A cultura industrial e ocidental foi moldada pelo Iluminismo*”. Em outra obra, Giddens (1991) também trata o militarismo e o estado de vigilância social como uma das contradições dessa modernidade oriunda da Europa. Ao contrário dessa perspectiva, James (2001) detalha o desenvolvimento do militarismo e as tentativas de controle social na nascente da modernidade colonial. Apresenta o terror e a vigilância sistemática implantados pelo complexo industrial-militar na sociedade escravista colonial haitiana.

²⁹ Mesmo Eric Hobsbawm, em Era das Revoluções, menciona a questão da escravidão brevemente em sua obra. Não trata da Revolução Haitiana, e o nome “Haiti” não é escrito nem uma vez em meio aos relatos da era revolucionária. Toussaint L'Ouverture é trazido no relato apenas uma vez, e apesar de ser mencionado como “*o primeiro grande líder revolucionário independente*” (1997:51), Hobsbawm não fornece informações sobre esse líder e sua revolução, o abordando brevemente em meio ao seu relato sobre o regime jacobino, que tomou forma na França. Cabe ressaltar uma citação importante de Hobsbawm. No capítulo os “*Trabalhadores Pobres*”, ele cita um trecho de uma reportagem de jornal, publicada em 1931, a qual mostra o impacto da Revolução de São Domingos na periferias europeias – mas Hobsbawm traz essa citação, sem refletir ou argumentar sobre o tema da influência haitiana: “*Todo fabricante vive em sua fábrica como os plantadores coloniais no meio de seus escravos, um contra uma centena, e a subversão de Lyon é uma espécie de insurreição de São Domingos. ...Os bárbaros que ameaçam a sociedade não estão nem no Cáucaso nem nas estepes tártaras; estão nos subúrbios de nossas cidades industriais. A classe média deve reconhecer claramente a natureza da situação e saber onde está pisando*” (Girardin, Saint-Marc 1931, apud Hobsbawm 1997: 143). Hobsbawm “*traça a transformação do mundo entre 1789 e 1848 na medida em que*”, segundo ele, “*essa transformação se deveu ao que aqui chamamos de ‘dupla revolução’: a Revolução Francesa de 1789 e a revolução industrial (inglesa) contemporânea*” (1997:1). Esse silenciamento sobre a Revolução Haitiana também é visto na obra de Hanna Arendt “Da Revolução”. Por sua vez, Arendt toma a revolução francesa e industrial como paradigma e falha em não mencionar o Haiti. Se para Arendt “*o conceito moderno de revolução*” é “*inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar*” (1988:23), é difícil entender como o ensejo revolucionário que tomou forma no Haiti não configurou para a autora o acontecimento mais exemplar. Fica mais fácil compreender a pensadora quando vemos que a história da qual ela tem notícia não existia para além do centro europeu. Para a autora, esse “*conceito moderno de revolução*”, o qual menciona, “*era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII*”, e foi no enredo destas que houve “*o aparecimento da liberdade*” (1988: 23). O trecho citado no início desse texto, mostra que, apesar de Arendt não incluir a Revolução Haitiana em sua análise, é justamente esse ato revolucionário que se integra fielmente em sua teoria, produzindo uma “*mudança*” sem precedentes na luta pela liberdade, a ponto de virar a página da “*história anterior*”.

O autor empreende uma intensa análise sobre a obra “Os Jacobinos Negros”, atribuindo à narrativa de James (2001) uma importância histórica, a partir da qual, “*de um presente particular, um certo passado é reconstruído e transmitido em prol da imaginação de uma nova direção sobre a qual um futuro alternativo pode ser buscado*” (Scott, 2004: 10).

Percorrer o passado do Haiti, diante desse silêncio opressor, é uma tarefa extremamente desafiadora, de modo que constantemente fomos colocados diante daquela “*imagem do passado que a história transforma em coisa sua*”, como um dia nos alertou Walter Benjamin (1985: 223). O autor captou o espírito da produção da história de seu tempo e o expressou nessa implacável frase, para nos mostrar como a história pode vir a se constituir em uma imagem estranha ao próprio passado em si. O desvelar do passado haitiano conduz-nos por uma indignante e desconhecida retrospectiva, nos expondo como as estruturas coloniais de poder (com seus discursos políticos e acadêmicos) negaram aos haitianos o legítimo direito à história. Incita-nos a confrontar o modo pelo qual a produção da história do mundo tem sido controlada pela Europa ocidental (Goody, 2008) que, para além de contar e engrandecer como grandes feitos apenas os acontecimentos europeus, impunemente impõe sua visão histórica como global, relegando à mera localidade nossas versões latino-americanas e caribenhas.

Diante daqueles tempos de silêncio, que se atravessam no presente, a busca por outras versões da história haitiana – ainda muito desconhecida de seus vizinhos latinos – faz-se ainda mais legítima e necessária. Nessa busca, evidenciamos o quanto as estratégias de controle colonial impostas sobre o Haiti passaram (e ainda passam) justamente pelo discurso da história. Se discurso é poder, aqueles que o detém controlam o conteúdo e a forma de sua enunciação, como destacou Foucault (1996: 10): “*a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos apoderar*”. Longe de uma recuperação inocente de passado, a história é um ato decididamente político que, de acordo com o historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995), tem implicações significativas na criação ou na supressão dos mecanismos de poder sobre a sociedade haitiana.

Em *Silencing the past: Power and Production of History*, Trouillot (1995) afirma que a noção de história como reminiscência de um passado importante é enganosa. As narrativas não nascem da importância dos seus eventos originais, do mesmo modo que a relevância da história não decorre diretamente do impacto real de um acontecimento. A história é, esclarece o autor, contemporânea do passado e somente se revela no poder envolvido na produção de suas próprias narrativas. É por isso que o campo da produção histórica e a complexidade das imbricações locais onde suas narrativas foram produzidas são indispensáveis para compreender o próprio passado em si.

Trouillot (1995: 40) deixa “*os silenciamentos falarem por eles mesmos*”, ao abordar a não menção e a banalização da Revolução Haitiana pelas obras da história ocidental. Com suas várias camadas de silêncio,³⁰ a história haitiana oferece-nos um exemplo concreto de

³⁰ De acordo com Trouillot (1999), qualquer narrativa é um agregado de silenciamentos que se cruzam e se acumulam no tempo. Esse silêncio entra na produção histórica em cinco momentos: no momento de criação dos fatos (na realização das fontes), no momento de montagem dos fatos (na realização dos arquivos), no momento de recuperação (a realização de narrativas) e no momento de retrospectiva significativa (a realização da história). Nesse último momento, nas palavras de Trouillot, se dá os “silêncios dentro de silêncios”, quando o silêncio acumulado nos primeiros três passos do processo de produção histórica, solidifica-se finalmente com a narrativa.

que, o que faz uma narrativa mais poderosa que as outras, o suficiente para passar como “a história aceitável”, é a desigualdade da produção histórica nela mesma. Para o autor, as desigualdades vividas pelos atores no processo da história repercutem na forma pela qual os fatos serão escolhidos e narrados, numa “*ação recíproca entre a desigualdade no processo histórico e a desigualdade na narrativa histórica*” (Trouillot, 1995: 45). As narrativas históricas, destaca Trouillot, possuem como premissa entendimentos prévios, os quais são também prévios a distribuição de poder, e “*no caso da historiografia haitiana, como no caso da maioria dos países do Terceiro Mundo, esses entendimentos prévios tem sido profundamente moldados pelas convenções e procedimentos ocidentais*” (1995: 55).

Ao analisar os discursos dos políticos franceses a época da Revolução Haitiana, Trouillot demonstra como, na incapacidade de compreensão por seus contemporâneos, a maior revolta de escravos da história era “*impensável*” aos europeus. O pensamento do colonizador estabelecia categorias em relação aos negros que eram incompatíveis com a ideia de um movimento político organizado por escravos. É assim que, segundo Trouillot (1995: 73), “*a revolução haitiana entrou para a história com a característica peculiar de ser impensável mesmo como aconteceu*”.

As resistências haitianas ao poder político colonial, como as dos escravos revolucionários, tornam-se um importante objeto, não apenas para compreender como as lutas por liberdade foram reprimidas no contexto da colonização mas, especialmente, para perceber como essas lutas, apesar de silenciadas, se constituíram em movimentos capazes de desarticular umas das mais imponentes formas de opressão. A criminalização da luta negra foi o recurso lançado pela mentalidade colonial para lidar com o “*impensável*” e conter os movimentos político daqueles sob seu domínio. O colonizador, por não conseguir suportar a alteridade tão brutal que o “*outro*” representava, optou por criminalizá-lo, concebendo-o como o total oposto de si mesmo, recriando-o como inimigo social.

Essa forma como as grandes resistências à colonização foram percebidas quando vividas na época, repercutiu no modo como foram escritas e valorizadas pela história. O não-reconhecimento da Revolução Haitiana como evento moderno insere-se no processo colonial de encobrimento do “*outro*” (Dussel, 2003), a forma pela qual a racionalidade política moderna silenciou as lutas do colonizado e oprimiu suas diferenças. O percurso pela historiografia haitiana mostra-nos o quanto suas lutas, saberes e histórias foram e ainda são apagadas; um silenciamento que segue sendo produzido por falas eurocêntricas que descrevem o presente do país de forma isolada e descontextualizada de seu passado.

A maneira como a história é praticada e divulgada revela muito sobre a estrutura, as relações de poder e as questões prementes de uma dada sociedade (Butler, 2010). Se nos questionarmos como esse silenciamento se reflete no presente do Haiti, perceberemos que o processo de intervenções estrangeiras, incansavelmente vivenciado pelos haitianos, não deixa de ser uma busca por escrever e consolidar *uma só história*, justamente aquela em que o haitiano não tem papel de ator, aquela que o culpa por sua independência. As atuais políticas de intervenção no país pautam-se pela ideia de que o Haiti parou na estaca zero da evolução, como se fosse o próprio passado da sociedade. E, dessa forma, o progresso do Ocidente, registrado por sua bem publicada história europeia, seria o modelo de evolução cumulativa que todas as sociedades devem buscar. Num tempo em que o progresso e a modernidade são projetos cegos e indiscutíveis, os políticos internacionais ignoram o que há de mais consolidado no saber antropológico: as culturas não são classificadas por um escala ideal. Desconhecem a crítica ao papel universalizante da história ocidental por Lévi-Strauss, que afirma que “*todas as sociedades humanas têm um passado da mesma ordem de grandeza*”, pois “*não existem povos crianças, todos são adultos, mesmo aqueles que não tiveram diário*

de infância e de adolescência” (Levi-Strauss, 1975: 35). O antropólogo vai ao âmago de nossa reflexão ao reiterar que existem tantas histórias como culturas, histórias frias e histórias quentes, que variam nas atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história (Levi-Strauss, 1998: 108). Lévi-Strauss reverte o modo de ver a história ao mostrar sua estreita relação com a cultura. Na visão do antropólogo, podemos entender muito de uma dada cultura ao observarmos a maneira com que sua coletividade se abre à história. Algumas veem a história como ameaça e outras a percebem como um instrumento para transformar o presente. Vemos que o historicismo contemporâneo da sociedade ocidental se fecha à história. Insegura e temerosa diante de *outras histórias possíveis*, busca, desde a independência haitiana, a todo custo, a imposição da *história única*, de desenvolvimento ao modo europeu e da continuidade das relações de dependência e colonialidade.

O resgate de algumas das narrativas silenciadas sobre o Haiti, feitas pelas páginas acima, apresenta-se como luta contra o esquecimento, diante de discursos históricos e políticos que persistem sendo produzidos por uma racionalidade colonial, ora apresentando os haitianos unicamente na condição de negros/escravos impotentes e violentos, ora silenciando o passado/presente que constituíram. Importa-nos reverter a produção da subalternidade haitiana por muitos discursos contemporâneos, uma vez que tais narrativas são as que, geralmente, aparecem como pano de fundo legitimador às sucessivas ocupações estrangeiras no Haiti, que, sob o pretexto do caos e proclamando a necessidade de restaurar a ordem em um país de “*negros incapazes de se governarem*” (Pierre-Charles, 1977: 183), desembarcam suas tropas e procedem à ocupação militar/policial do terreno, intimidando sob várias formas o movimento de resistência das massas haitianas. Essa frase, escrita pelo importante intelectual haitiano Gerárd Pierre-Charles, denúncia, de maneira sutil, a percepção eurocêntrica e ocidental que motiva e conduz as inúmeras intervenções dos *blancs* no Haiti. Historicamente, essa representação da política e do governo dos haitianos, ganha sentido; especialmente após a Revolução Haitiana – diante a dificuldade do ocidente branco, escravista e colonizador, aceitar a primeira república independente governada por pessoas de ascendência africana – ou mesmo com as Nações Unidas – que em muitos de seus documentos chaves ou em acordos que a antecedem, como o Pacto da Liga das Nações e a Carta das Nações Unidas, fala eurocentricamente de sociedades “que não possuem a capacidade de se governar”, sendo, por isso, necessário tutelá-las ou nelas intervir.

Bibliografia

Arendt, Hannah (1988), *Da Revolução*. São Paulo: Ática.

Aristide, Jean-Bertrand (2008), *Toussaint L'Ouverture. The Haitian Revolution*. New York: Verso.

Avril, Prosper (1990), *From Glory to Disgrace: The Haitian Army, 1804 – 1994*. Parkland - Florida: Universal Publishers.

Barthélemy, Gerard (1989), *Le pays en dehors – essai sur l'univer rural haitien*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps/Montréal: CIDIHCA (Centre International de Documentation et d'information Hitienne, Caraibéene et Afro-Canadienne).

Bellegard-Smith, Patrick; Michel, Claudine (orgs.) (2011), *Vodou Haitiano: Espírito, Mito e Realidade*. Rio de Janeiro: Editora Pallas.

Benjamin, Walter (1985), “Sobre o conceito de história”, in Benjamin, Walter, *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense. p. 222-234.

Benton, Lauren (2004), *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bhabha, Homi (1998), *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.

Bhabha, Homi (1991), “Caliban Speaks to Prospero: Cultural Identity and the Crisis of Representation”, in Philomena, Marini (ed.), *Critical Fictions: the Politics of Imaginative Writing*, Seattle: Bay Press, 62–5.

Butler, Kim D. Clio (2010), “The African Diaspora in the Discipline of History”, in Tejumola, O; Sweet, O., *The African Diaspora and the Disciplines*. Indiana: Indiana University Press. p. 21-52.

Carpentier, Alejo (2009), *El reino de este mundo*. New York: Rayo.

Castor, Susy (2003), “El significado histórico de La revolucion de Saint Domingue”, *OSAL*, IV, 12.

Castor, Susy (1986), “Estruturas de dominação e de resistência camponesa no haiti”, *Revista Brasileira de Historia*, 6, 12.

Chakrabarty, Dipesh (2008), *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chartrand, Rene (1996), *Louis XV'S Army colonial & naval troops*. Londres: Sharon van der Merwe.

Clérismé, Rénald (2011), “Vodun, música e sociedade no Haiti: Afirmação e identidade”, in Bellegard-smith, Patrick; Michel, Claudine (org). *Vodou Haitiano: Espírito, Mito e Realidade*. Rio de Janeiro: Editora Pallas. p. 58-70

Coupeau, Steeve (2008), *The History of Haiti*. Londres: Greenwood Press.

Damato, Diva (1996), *Édouard Glissant: poética e política*. São Paulo: Anna Blume.

Debien, Gabriel (1974), *Les Esclaves aux Antilles Françaises*. Basse-Terre, Guadeloupe: Société d'histoire de la Guadeloupe.

Depestre, René (1980), *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris: Robert Laffont.

Dubois, Laurent (2004), *Avengers of the New World – the story of the Haitian revolution*. Massachusetts, Londres: The belknap press of Harvard University press.

Dussel, Enrique (2005), “Europa, Modernidade e Eurocentrismo”, in Lander, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso/Unesco. p. 24-32.

Étienne, Sauveur Pierre (2007), *L'énigme haïtienne – échec de l'État moderne en Haïti*. Montréal: Les presses de L'Université de Montréal.

Evangelista, Felipe Andrade Silva (2010), *Construções do “fracasso” haitiano*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional – apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Escobar, Arturo (2005), “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?”, in Lander, Edgardo (org), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso/Unesco. p. 63-79.

Fanon, Frantz (1968), *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF.

Fanon, Frantz (2008), *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA.

Fick, Carolyn (1990), *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press.

Fischer, Sibylle (2004), *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press.

Foucault, Michel (2004), *Vigiar e punir: histórias da violência nas prisões*. Petrópolis: Editora Vozes. [28ª edição]

Foucault, Michel (1996), *A Ordem do discurso*. Aula inaugural no College de France, Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo, Loyola.

Foucault, Michel (1979), *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Fouchard, Jean (1981), *The Haitian maroons: liberty or death*. Nova Iorque: Blyden Press.

Fraginals, Manuel M. (1976), *The Sugar Mill: The Socioeconomic Complex of Sugar in Cuba, 1760–1860*. New York: Monthly Review Press.

Galeano, Eduardo (2010), *A história do Haiti é a história do racismo*. consultado a 05 de maio de 2013, disponível em www.palmares.gov.br/.../A-história-do-Haiti-é-a-história-do-racismo.pdf. Acesso em 05/08/2013.

Galeano, Eduardo (2010), *Os pecados do Haiti. Carta Maior*. Consultado a 24 de agosto de 2013, disponível em <http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Internacional/Os-pecados-do-Haiti/6/15273>.

Galeano, Eduardo (2012), *Os Filhos dos Dias*. São Paulo: L& PM.

Garrigus, John D (2007), *Before Haiti: Race and Citizenship in French. Saint-Domingue*. New York: Palgrave Macmillan.

Geggus, David P. (1996), “*Slave and Free Colored Women in Saint Domingue*”, in Darlene C. Hine and David Barry Gaspar (es.), *More Than Chattel: Black Women and Slavery in the Americas*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 259-278.

Giddens, Anthony (2007), *O mundo em descontrolo*. São Paulo: Record.

Giddens, Anthony (1991), *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp.

Gilroy, Paul (2005), *Postcolonial Melancholia*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Glissant, Édouard (1997), *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard.

Glissant, Édouard (1995), *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.

Goody, Jack (2008), *O roubo da história: como os ocidentais se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. São Paulo: Ed. Contexto.

Habermas, Jurgen (2010), *O discurso filosófico da modernidade. Doze lições*. São Paulo: Martins Fontes.

Hallward, Peter (2004). “Option zero in Haiti”, *New Left Review*, 27, consultado a 30 de julho de 2007, disponível em: <http://newleftreview.org/II/27/peter-hallward-option-zero-in-haiti/>.

Hobsbawm, Eric J (1997), *A era das revoluções*. São Paulo: Paz e Terra.

Hurbon, Laennec (1986), *Coomprendre Haiti. Essai sur l'État, la nation, la culture*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps/Éditions Paris: Karthala.

Hurbon, Laennec (1988), *Le Barbare Imaginaire*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Hurbon, Laennec (1987), *O Deus da resistência negra: O Vodou Haitiano*. São Paulo: Paulinas.

James, Cyril Lionel Robert (2003), *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. Madrid: Turner, F.C.E.

Leger, Jacques Nicolas (1907), *Haiti: her history and her detractors*. Nova Iorque: Neale.

Madiou, Thomas (2010), *Histoire d'Haïti*. Paris: Nabu Press.

Métraux, Alfred (1958), *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.

Meneses, Maria Paula (2010), “Outras vozes existem, outras histórias são possíveis”, in Garcia, Regina Leite (org.), *Diálogos Cotidianos*. Petrópolis, Rio de Janeiro: DP et Alii, 247-265.

Meneses, Maria Paula; Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado (2004), “Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo”, in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Edições Afrontamento, 19-101.

Mignolo, Walter D. (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Mignolo, Walter D. (2003), *Histórias locais/Projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Mignolo, Walter D. (1995), “Occidentalización, Imperialismo, Globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales”, *Revista Iberoamericana*, 27-40.

Mintz, Sidney (1985), *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Elisabeth Sifton Books.

Moreau de Saint-méry, Médéric Louis Elie (2011), *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l’isle Saint Domingue*. Charleston: Nabu Press.

Moya Pons, Frank (2008), *Historia del Caribe. Santo Domingo. República Dominicana*: Ediciones Ferilibro.

Nascimento, Erica Larkin (2011), “Prefácio”, in Bellegard-smith, Patrick; michel, Claudine (org). *Vodou Haitiano: Espírito, Mito e Realidade*. Rio de Janeiro: Editora Pallas.

Oriol, Michèle (2002), *Histoire et dictionnaire de la révolution et de l’indépendance d’Haïti, 1789–1804*. Port-au-Prince: Fondation pour la recherche iconographique et la documentaire.

Otero, Luis Mariñas (1968), *Las Constituciones de Haiti*. Madri: Ediciones Cultura Hispanica.

Pierre-Charles, Gérard (1977), “Haiti: a crise ininterrupta (1930-1975)”, in Casanova, Pablo C. (org). *América Latina: história de meio século*. Coleção Pensamento Latino-Americano e Caribenho. Brasília: Universidade de Brasília. p. 67 – 89.

Price-Mars, Jean (1959), *De saint-domingue à Haïti: Essai sur la Culture, les Arts et la Littérature*. Quebec: Présence africaine.

Price-Mars, Jean (1928), *Ainsi parla l’Oncle*. Port-au-Prince: Imprimerie de Compiègne.

Quijano, Anibal, (2005), “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, in Lander, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso/Unesco.

Rabinow, Paul (1999), *Antropologia da razão: ensaios*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Rocha, Everardo (1996), *O Que é Etnocentrismo?* São Paulo: Brasiliense. [12ª edição]

Santos, Boaventura de Sousa (2002), “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”, in Ramalho, Maria Irene; Ribeiro, António Sousa (orgs). *Entre Ser e Estar: Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*. Porto: Afrontamento, 23-85.

Santos, Boaventura de Sousa (2004), *Do moderno ao pós-colonial*. Conferência de Abertura do V III Congresso Luso-Afro- Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, de 16 a

18 de Setembro de 2004, consultado em 14 de Novembro de 2013, disponível em http://www.ces.uc.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf

Scott, David (2004), *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham: Duke University Press.

Strauss, Levi (1975), *Raça e história*. São Paulo: Martins Fontes.

Strauss, Levi (1998), “Voltas ao passado”, *Estudos de Antropologia Social*, 4, 2.

Thomaz, Omar R. (2011), “Pensar o Haiti, Pensar com o Haiti”, Texto publicado no Blog “Prosa e Verso” do Jornal *O Globo*, em 23 de janeiro de 2011, consultado a 05 de julho de 2013, disponível em <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2011/01/23/pensar-haiti-pensar-com-haiti-358045.asp>.

Tomich, Dale W (2007), “Plantations, the Americas”, in Benjamin, Thomas. *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*. Farmington, Hills, MI: Thomson Gale. p. 912-915.

Trouillot, Michel-Rolph (1990), *Haiti: State against Nation. The origins and legacy of Duvalierism*. New York: Monthly Review Press.

Trouillot, Michel-Rolph (1995), *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Massachusetts: Beacon Press.

Wallerstein, Immanuel Maurice (1979), *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wargny, Cristophe (2008), *Haiti n'existe pas. 1804 – 2004: deuxcents ans de solitude*. Paris: Éditions Autrement Frontières, 2008.

Walvin, James (2007), “Abolition of colonial slavery”, in Benjamin, Thomas, *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*. Farmington, Hills, MI: Thomson Gale.

Worcester, Kent (1996), *C.L.R. James: A Political Biography*. Albany: State University of New York Press.

Young, Robert J. C (2006), *Qué es la crítica poscolonial?* Consultado a 19 de abril de 2014, disponível em <http://robertjcyoung.com/criticaposcolonial.pdf>.

Capítulo 13

Pelo direito ao grito: as narrativas silenciadas da universidade pública haitiana em busca de uma universidade nova

Pâmela Marconatto Marques¹

Resumo: Este estudo dedica-se à análise da Universidade de Estado do Haiti e o histórico de luta e resistência que marca seu percurso político e seu presente ativamente construídos como inexistentes pelos discursos oficiais sobre o país, especialmente aqueles provenientes do staff internacional que lá se encontra. Ele é composto de uma série de agências multilaterais, ONGs, institutos de pesquisa empenhados em “auxiliar a reconstrução do Haiti” e de sua Universidade por meio de instrumentos que apesar de já virem sendo produzidos desde antes do terremoto de 2010, ganham reforços após a tragédia. Tudo se passa como se a precariedade da educação haitiana pós-terremoto fornecesse uma inelutável “razão de ser” às centenas de organizações estrangeiras presentes no país, justificando sua permanência e conferindo-lhes o reconhecimento e a importância buscados. O Haiti real perde cada vez mais espaço nesse cenário inventado e reproduzido hermeticamente, a ponto de se tornar imperiosa a divulgação de outras versões sobre o Haiti.

Palavras-Chave: universidade pública; lutas contra-hegemônicas; Haiti.

Introdução

Michel-Rolph Trouillot, um dos mais importantes e reconhecidos antropólogos haitianos, publicou, em 1995, a obra “Silencing the past: Power and Production of History” (Trouillot, 1995). Nela, Trouillot chama a atenção para a ambiguidade, em muitos dos idiomas modernos, da palavra história, cujo uso vernacular indicaria tanto “o que se viveu” como “aquilo que se disse ter acontecido”. Haveria, assim, uma distinção explícita – mas nem sempre tornada consciente – da história como processo – da qual os seres humanos participam

¹ A autora cursa, atualmente, o doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na linha de pesquisa “Minorias sociais: estigma, preconceito e resistência”. É Mestra em Educação pela mesma Universidade (2013), Mestra em Integração Latinoamericana pela Universidade Federal de Santa Maria (2009), onde também cursou a Graduação em Ciências Sociais (2008) e em Direito (2007). Seus interesses de pesquisa são: Universidades em contextos pós-coloniais e epistemologias descoloniais. E-mail: pmarconatto@gmail.com

como atores – e da história como narrativa – da qual os seres humanos participam como narradores. Sobre tal divisão, Trouillot adverte que “desigualdades experienciadas pelos seres humanos enquanto atores, repercutirão em poder assimétrico sobre a escolha dos fatos a serem inscritos como história” (Trouillot, 1995: 48).

Ao admitir que uma pluralidade de seres humanos, atravessados por relações de poder e subalternidade, pode produzir diferentes narrativas sobre processos e eventos sociais, mas que a maior parte de nós acessará uma única e artificialmente harmoniosa versão da história, Trouillot reconhece que algumas das narrativas produzidas são violentamente silenciadas. Em relação a esse silêncio, o autor afirma: “trata-se [o silêncio] de um processo ativo e transitivo: alguém silencia um fato ou um indivíduo como um silenciador silencia uma arma” (idem).

A historiografia haitiana é apresentada como um dos exemplos mais contundentes desse silêncio imposto, que se revela como engajamento e não como omissão, através de fórmulas que Trouillot identifica como “fórmulas de encobrimento” e “fórmulas de banalização”. Seus mecanismos seriam, respectivamente, a “não menção” intencional de eventos tão importantes quanto à Revolução Haitiana nos livros de história produzidos no Ocidente e a depreciação do sentido desse processo, quando é mencionado (Trouillot, 1995: 04).

A leitura feita por Trouillot sobre o encobrimento e/ou banalização produzidos em relação à Revolução Haitiana pela historiografia europeia desafia-me a pensar sobre a densidade com que nós, seus vizinhos latino-americanos, conhecemos não apenas esse evento paradigmático, mas a história haitiana de forma geral e, de modo ainda mais enfático, seu presente. Parece-me claro, nesse ponto, que há toda uma construção a ser empreendida, que todo um país necessita ser retirado do silêncio opressor que tem-se quebrado apenas para dar vazão a discursos essencialistas e etnocêntricos sobre o país. Esses discursos, quase sempre, empenham-se em justificar práticas que só podem ser definidas como coloniais na medida em que se apresentam como caminho/instrumento de salvação do país de sua “impossibilidade de existir por si próprio” ou de “resolver seus próprios problemas” e povoam relatórios internacionais de todos os gêneros, além de inspirar receituários para a superação da suposta inviabilidade do país, em geral, e da precariedade de sua Universidade Pública, em particular. Nos parecem, assim, herdeiros dos discursos coloniais que pregavam a inferioridade da raça negra e sua incapacidade de grandes feitos.

Parece-nos, ainda, que a existência de uma instituição “de elite”, como é entendida a Universidade, em um contexto absolutamente periférico, associado à miséria e à privação, causa incômodo, perplexidade e confusão naqueles que se consideram os legítimos criadores de tal instituição e definidores de seus contornos e rumos. Tudo se passa como se um país que figura na lista dos mais pobres do mundo, engajado em não perecer de fome e doença, não pudesse “dar-se ao luxo” de ter uma Universidade e menos ainda de reclamar uma Universidade distinta.

Talvez a razão do incômodo esteja na desestabilização causada pela constatação de que há pensamento autônomo em contextos tidos como “tábulas rasas”, onde a alteridade é concebida enquanto “espaço vazio” (Meneses, 2010). Imaginamos que o Haiti “inventado” por seus antigos colonizadores/invasores seja um desses espaços tidos como “inviáveis”, onde só há novidade trazida “de fora” e implementada “de cima”. O Haiti inventado é um Haiti arcaico, um espaço anacrônico na moldura tecida pela modernidade, lugar espúrio de

sofrimento e privação, ambiente homogêneo, totalizante e determinado, sem lugar para a diferença, o desvio, a invenção, a possibilidade. Tal como o “Orientalismo” denunciado por Sayd (Sayd, 1990), acreditamos que se possa falar em um “Haitianismo”, inventado pelo centro hegemônico, difundido com ajuda das agências multilaterais a seu serviço e da mídia internacional, ávida por estereótipos trágicos.²

É nesse sentido que, nos parece, vem sendo percebida e analisada a Universidade de Estado do Haiti (UEH), única Universidade Pública do país, por uma série de agências multilaterais, ONGs, Institutos internacionais de pesquisa e governos estrangeiros, empenhados em “auxiliar a reconstrução do Haiti” e de sua Universidade, por meio de uma série de relatórios, recomendações e planos de ação, que apesar de já virem sendo produzidos desde antes do terremoto de 2010, ganham reforços após a tragédia. Tudo se passa como se a precariedade da educação haitiana pós-terremoto estivesse a fornecer uma inelutável “razão de ser” às centenas de organizações estrangeiras presentes no país, justificando sua permanência e conferindo-lhes o reconhecimento e a importância buscados. O Haiti real perde cada vez mais espaço nesse cenário inventado, discursado, fotografado e reproduzido hermeticamente, a ponto de se tornar imperiosa a divulgação de outras versões, outras dimensões, outros olhares sobre o Haiti. Aí se inscreve essa narrativa sobre a Universidade Pública no país.

Interessa-nos retirar do silenciamento imposto – instrumentalizado ora pelo encobrimento, ora pela banalização – as narrativas de luta, confronto e resistência que compõem a história da UEH e, mais especificamente, a atuação de seu movimento estudantil, numa clara reivindicação pelo “direito à história” (Meneses, 2010) negado a esses atores. Nossa proposta é a de apresentá-las por meio do método aventado por Maffesoli (2008: 123) como “descritivo”, cujo imperativo é a prudência e o cuidado no olhar. Ao optar por utilizá-la [a descrição] como método, assume-se a disposição de olhar o cenário escolhido como ele se apresenta, em seus desvios e seus paradoxos. Uma vez que é preciso tirar narrativas do silenciamento, a descrição assume um papel ainda mais forte: o de trazer à borda, fazer emergir.

Diante do desafio de escolher “o quê” descrever e as fontes a partir das quais fazê-lo, optamos por privilegiar autores haitianos, sobretudo aqueles com alguma atuação na Universidade de Estado do Haiti e/ou com pesquisa sobre a temática da Universidade e movimentos estudantis. Destacam-se, nesse sentido, Fritz Deshommes, atual Vice-Reitor de Pesquisa da UEH, autor de “Universté et Luttes Democratiques en Haiti”; Jn Anil Louis-Juste, professor da Faculdade de Ciências Humanas da UEH até sua morte, em janeiro de 2010, e autor de inúmeros editoriais sobre as relações Universidade/Sociedade, publicados no jornal virtual AlterPresse – Réseau Alternatif haitien d’information; Susy Castor, responsável pelo recente Programa de Pós-Graduação do Consejo LatinoAmericano de Ciencias Sociales na UEH e autora de “Étudiants et Luttes Sociales Dans la Caraïbe”. Guiamo-nos, fundamentalmente, ao escolher a partir de que narrativas apresentar a Universidade Haitiana e seu movimento estudantil, pelas referências destes autores em seus trabalhos, dialogando com

² Em “Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente”, Sayd denuncia a invenção de um “Oriente” exótico e distante pelo “Ocidente”, que só existe na medida em que afirma a superioridade do segundo.

eles e a partir deles.³ Além delas, analisaremos criticamente os discursos produzidos recentemente sobre “os problemas da UEH” e a “maneira de resolvê-los” por atores estrangeiros, que vêm empenhando-se em pensá-la/reconstruí-la por meio de relatórios e/ou planos de ação. Reforçamos a importância das notas de rodapé na composição desse trabalho. Na maior parte das vezes, o desafio da análise a partir da relação com a literatura estrangeira é compreendido aí.

As origens da Universidade Haitiana e a irrupção do movimento estudantil

O desejo de ter, em solo haitiano, instituições dedicadas à formação de uma elite ilustrada, capaz de gerir o país, é tão antigo quanto a própria Independência nacional. Já em 1815, quando a parte Norte do país se encontrava sob o Reino de Henri Christophe, uma “Academia Real” foi fundada, compreendendo Escolas de Medicina, Cirurgia e Farmácia, Artes e Ofícios e Agricultura (Nascimento; Thomaz, 2010: 54).

Seguiram-se à queda de Christophe (e de sua Academia) outras tentativas, igualmente efêmeras, de instituir uma Academia Nacional no Haiti, até que em 12 de Janeiro de 1860, ocorreu a fundação do primeiro estabelecimento público de Ensino Superior no país: A Escola de Direito. Sob a coordenação do intelectual haitiano Antenor Firmin, este estabelecimento de Ensino, que formou, durante muito tempo, a grande maioria dos ocupantes de cargos públicos no país, pode ser considerado o gérmen da atual Universidade de Estado do Haiti.⁴

Seguiram-se a criação da Escola de Medicina, em 1861, de Ciências, em 1902 e de Agricultura, em 1924, quando o Haiti se encontrava sob ocupação norte-americana. Nesse período, em que os Estados Unidos definiam as estradas a serem abertas e a infraestrutura a ser produzida no país, ter-se-ia consolidado o caráter urbano e eminentemente centralizado das Faculdades, estabelecidas, todas elas, na capital Porto Príncipe. Essa disposição geográfica, que permanece até os dias atuais, parece ter confirmado e acentuado a profunda divisão entre o “país oficial”, que habita as cidades, e o “país não oficial” ou “país de fora”, que diz respeito à grande maioria da população, situada na zona rural.⁵ Também se aponta a influência norte-americana na condução de um ensino eminentemente técnico nas Escolas Superiores, em detrimento do ensino humanista herdado da formação francesa de grande parte dos professores haitianos (Louis-Juste, 2003c).⁶

³ Em “Pode falar o subalterno?” Gayatri Spivak levanta essa importante questão, propondo uma auto-crítica aos estudiosos “benevolentes”, que se propõem a falar “no lugar do subalterno”.

⁴ Firmin foi autor da obra “Da igualdade natural das raças humanas”, um tratado considerado por muitos o berço da antropologia moderna, escrito para confrontar o “Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas” do francês Gobineau. Sobre a obra de Firmin, Omar Ribeiro Thomaz entende que: “é nela que temos um dos primeiros esforços sistemáticos em demonstrar que a diversidade entre os homens não encontrar-se-ia na raça, conceito inoperante quando da Humanidade se tratava, mas na História, nos feitos dos grandes homens, e na liberdade de todos e de cada um. Firmin não vai apenas à História — da Europa, da Ásia, do Haiti e da África — mas também procura lembrar a seus contemporâneos franceses o retrocesso representado pelo pensamento racista diante dos próprios avanços do pensamento filosófico europeu anterior. Infelizmente, a obra de Antenor Firmin permaneceu em grande medida desconhecida, mesmo para o público francês, tendo apenas recentemente recebido uma versão em inglês.” (Thomaz, 2011: 02)

⁵ “Pays en dehors” é o termo usado por Barthelemy, sociólogo haitiano, para referir-se aos habitantes da zona rural haitiana.

⁶ Essa tendência de privilegiar o ensino técnico em países pobres, vista com muita frequência ao longo do século XX, quando a Europa ainda mantinha suas colônias no continente africano, esteve amparada no discurso que pregava a inferioridade dos africanos. Maria Paula Meneses, em seu artigo “Outras vezes existem, outras histórias são possíveis” dá exemplos dessa prática ao citar o discurso governamental utilizado para justificar a presença de Portugal em Moçambique e que propunha que “o atraso em que ficou o indivíduo daquele continente [o africano] em relação ao europeu, com o caminhar do tempo,

Entretanto, na contramão (ou em razão) de uma presença cada vez mais intensa dos Estados Unidos no país, o início do século XX foi marcado pela gestação subterrânea de um sentimento profundamente nacionalista entre os haitianos. Ainda que não existisse formalmente, a Universidade haitiana – materializada naquelas unidades autônomas e a despeito do tecnicismo incentivado pelos americanos – seria um dos vetores desse sentimento. Assim, em 1929, o antropólogo Dante Bellegarde reivindicou uma “Universidade patriota”, e instituiu o dia 18 de Maio como “dia da Bandeira e da Universidade”, evidenciando o sentido cívico que inspirava esse alinhamento. No mesmo ano, centenas de jovens integraram a “Greve de Damien”, manifestação que, ao mesmo tempo em que lembrava os 10 anos da morte de Charlemagne Peralte, denunciava o corte das bolsas aos estudantes de Agricultura, enquanto os salários de experts americanos contratados para trabalhar na mesma Faculdade alcançam valores astronômicos. Em 1941, foi criado por Jacques Roumain o “Bureau d’Ethnologie”, lugar de discussão e problematização da identidade haitiana partindo do noirisme e sua invocação da herança africana e da sabedoria popular. É nesse contexto que, em 1944, se deu a criação oficial da Universidade do Haiti, oriunda da unificação formal das faculdades existentes (Louis-Juste, 2003).

O movimento estudantil universitário já existia nesse momento e desde o princípio serviu como plataforma de luta contra-hegemônica, ao questionar as escolhas políticas dos líderes nacionais e como espaço emergente de debate e disputa política, ao reivindicar uma agenda popular. Chega-se mesmo a cogitar que, composto por estudantes como René Depestre e Jaques Stephen Alexis, e alinhado a outros movimentos populares, tenha sido o responsável pela queda, em 1946, do então presidente haitiano, acusado de proteger os interesses da elite mulata. Essas, me parecem, são algumas das características que marcaram a atuação do movimento estudantil universitário no Haiti ao longo de sua história: a ação em concerto com outros setores da sociedade civil; a incorporação de demandas dos segmentos populares haitianos à agenda especificamente universitária; o discurso marcado pela invocação de grandes feitos históricos, entre os quais se sobressai a Revolução de 1791; o impacto político, capaz de provocar a queda de autoridades governistas.

Durante a ditadura Duvalier (1957-1986) o caráter eminentemente contestatório do movimento encontrou seu ápice. Em 1960, mesmo ano em que foi oficializada a criação da União Nacional dos Estudantes Haitianos (UNEH), Papa Doc instituiu, mediante Decreto, a renomeação da Universidade do Haiti, doravante chamada “Universidade de Estado do Haiti”. Com a mudança de nome, veio a previsão de que a gestão da Universidade seria, a partir daquele momento, centralizada pelo Estado e o entendimento de que “todo estudante compõe a futura elite dirigente e, portanto, deve trabalhar para a sobrevivência do Estado e não contra ele” (Duvalier Apud Louis-Juste, 2003c:02).⁷ No preâmbulo do Decreto, fez-se menção, ainda, à necessidade de reorganização da Universidade do Haiti de forma a “impedir que se transforme em antessala para as ideias subversivas do comunismo internacional” (idem).

Essa iniciativa, que, na opinião de alguns intelectuais haitianos foi uma tentativa de transformar a Universidade do Haiti em uma “Universidade Imperial” (Castor, 1992) ou

mais dele o distancia. Nós, querendo educá-lo, devemos cuidadosamente orientar seu espírito, principiando pelo que é simples, prático e útil.” (Meneses, 2010: 256)

⁷ A centralização da gestão fez com que a nomeação de Reitores e Diretores seja atribuição do Governo que, indiretamente, passou a controlar também a formação do corpo docente e discente e a definição dos currículos.

“Universidade de um único chefe” (Fritz-Desommes, 2002), foi entendida pelos mesmos como resposta direta à uma mobilização estudantil realizada algumas semanas antes, denunciando a prisão arbitrária de um membro da UNEH e exigindo sua soltura. A ação, que colocou a UNEH e sua postura contestatória em evidência, confirmando o entendimento de que se tratava de uma reunião “de jovens forças democráticas haitianas, bem alinhada ao discurso da esquerda” (Louis-Juste, 2003b: 01), evidenciou, nesse momento histórico marcado pelo controle, repressão e violência, uma forte identificação - ao menos dentro dos limites nacionais - da Universidade de Estado do Haiti com seu movimento estudantil, apoiado por parte dos professores.⁸

O temor do governo em relação a organizações juvenis nesse período era tamanho a ponto de orientar, no mesmo documento em que se instituiu a UEH, a dissolução da UNEH e de todas as organizações de jovens do país.⁹ Além disso, estabeleceu, como requisito de admissão à Universidade, atestado de “não pertencimento a organizações comunistas ou quaisquer associações declaradas suspeitas pelo Estado” (Castor, 1992: 12). Seguiram-se episódios de sequestro, prisão, tortura e morte de centenas de estudantes e o exílio de dezenas de professores.

Assim como no Brasil e grande parte da América Latina, a atitude estatal repressiva longe de desmobilizar, contribuiu para elevar o grau de politização da comunidade universitária. Ao lado de outras organizações populares, comunidades eclesiais de base e do movimento sindical, o movimento estudantil da UEH formou um dos mais importantes centros de resistência organizada à ditadura no Haiti, sendo distinguido, ao lado desses movimentos, como um das grandes responsáveis pela queda do regime, com a fuga de Jean Claude Duvalier para a França, em meados da década de oitenta.

Parece-me, ainda, que por meio dessa articulação virtuosa com a sociedade civil organizada, com a qual realizou o enfrentamento/questionamento público do autoritarismo de Estado, a Universidade haitiana fez circular valores cívicos e “vontade de democracia” em pleno Estado de Exceção. Como se essas práticas mantivessem, de algum modo, a liberdade e a democracia vivas no Haiti, ainda que sob a forma de reivindicação, sonho e esperança. Esses saberes/fazeres dialogam com o que o crítico cultural Henry Giroux compreende como responsabilidade própria da Universidade enquanto espaço público: “lutar contra a injustiça, mas também organizar as paixões coletivas no sentido de impedir o sofrimento humano e as formas diversas de não-liberdade ligadas à dominação e à exploração” (Giroux Apud Guilherme 2004:06). Essa “pedagogia da responsabilidade”, advogada por Giroux, (que encontra eco na obra de Dewey, Freire, Arendt e tantos outros), compreende o papel da Universidade enquanto espaço de aprendizado/troca/construção de valores éticos e práticas políticas, no quais “as noções de bem público, as questões públicas e a vida pública se tornem centrais e prevaleçam sobre a linguagem de mercado, privatizante e despolitizante”(idem). A impressão que temos é a de que, por meio da mobilização e da “experiência e vontade

⁸ Grande parte, entretanto, dos professores que se opunham à ditadura, deixaram o país para exilarem-se no México, na Venezuela, em Cuba, no Canadá e nos Estados Unidos. O abandono do país passou a ser visto como a forma mais contundente de expressar repúdio, a tal ponto que daqueles intelectuais/artistas que não o faziam, suspeitava-se serem apoiadores de Duvalier (Trouillot, 1990: 177-181).

⁹ Em minha estada no Haiti, lembro de conversas com jovens reconhecidos como lideranças políticas na região de Jeremie (Grande Anse), que, ainda naquele momento – meados de 2008 – temiam serem assassinados por remanescentes de tonton makoutes.

democráticas” acumuladas pelos estudantes nesse período, a pedagogia reivindicada por Giroux não apenas realizou-se, mas sobreviveu à violência e vigilância do período militar, até o final dos anos oitenta, e também à lógica desmobilizante do mercado, que imperou nos anos noventa em toda a América Latina.

Um dos desdobramentos desse aprendizado democrático vivido pelo movimento estudantil haitiano se deu logo na sequência da queda de Baby Doc. Aproveitando o momento favorável ao final da ditadura Duvalier, a Federação Nacional de Estudantes Haitianos (FENEH), reivindicando o legado da UNEH e invocando a luta dos estudantes de Córdoba¹⁰, mobilizou-se em torno de uma Reforma Universitária. Seus eixos centrais eram: a autonomia universitária; a participação democrática de estudantes, professores e técnicos nas eleições dos dirigentes da UEH; a liberdade acadêmica; e a autogestão financeira.

Entretanto, para além da Universidade nova que se exigia, com características marcadamente latino-americanas e herdeiras de Córdoba, o que se viu foram gerações de jovens que, ao mesmo tempo em que lutam para dotar a Universidade de autonomia e liberdade na eleição de seus dirigentes, na seleção de seus professores e de seu currículo, rechaçavam veementemente o imperialismo e a submissão de qualquer ordem aos grandes interesses estrangeiros. Essa tendência nos parece tipicamente latino-americana à medida que nesses contextos o problema enfrentado na Universidade esteve intimamente vinculado ao problema vivenciado no âmbito da política, e que diz respeito à insuficiência de um modelo de governo e desenvolvimento captada pelos universitários e geradora de uma situação conflitiva “que no tiene por qué producirse en sociedades en que el modelo de desarrollo no ha significado la frustración de un continente de 200 millones de hombres mayoritariamente hambrientos, enfermos y semianalfabetos” (Maggiolo, 1977:13).

Nesse sentido, a Universidade haitiana, apesar do completo desconhecimento de seus vizinhos, seja em razão de sua solidão geográfica, seja em razão da língua falada no país, aproxima-se intensamente das demais Universidades latino-americanas em tempos de ditadura, em seus dramas e reivindicações.

O “golpe de Saurel” e a resposta política dos universitários

O início dos anos noventa, período que na maior parte dos países latino-americanos correspondeu ao retorno democrático, foi marcado, no Haiti, por um novo golpe militar, que retirou do poder o presidente democraticamente eleito, Jean-Bertrand Aristide. Nesse período, a comunidade acadêmica da UEH - assim como os demais movimentos populares, então

¹⁰ A Reforma de Córdoba foi levada a cabo em razão da mobilização dos estudantes universitários argentinos que, em 1918, protestaram ativamente contra o ensino dogmático, a gestão fechada e burocratizada da Universidade, a ausência de liberdade de cátedra para os professores e reivindicaram, em meio a isso, o abandono do modelo de Universidade europeu e adoção de um tipicamente latino-americano. O episódio, que incentivou uma série de reformas semelhantes em toda a América Latina, é mencionado por Oliveira e Azevedo (2008: 01) “como um marco histórico incontornável para se compreender os demais processos de reforma universitária ocorridos na América Latina, o que a torna referência obrigatória em qualquer debate que tenha por objeto a democratização da universidade e a defesa de princípios tais como: a) autonomia universitária; b) eleição dos dirigentes pela comunidade acadêmica; c) concursos para a provisão de cargos docentes; e) docência livre; f) assistência livre; g) gratuidade do ensino; h) renovação dos métodos de ensino e aprendizagem; i) assistência social para permanência dos estudantes e democratização do acesso j) extensão universitária; k) integração e unidade latino-americana.” Para uma leitura mais aprofundada da Reforma, indicamos Sader, Emir; Gentilli, Pablo; Haboites, Hugo (orgs.) (2008), *La Reforma Universitaria Desafíos y perspectivas noventa años después*. Colección Grupos de Trabajo CLACSO. Buenos Aires: CLACSO.

apoiadores de Aristide - transformou-se num verdadeiro “bastião da defesa do retorno à ordem constitucional” (Nascimento; Thomaz, 2010: 58), sofrendo intensa perseguição por parte do governo golpista. Novamente, centenas de estudantes foram presos e torturados, e muitos deles permanecem desaparecidos até hoje.

A volta de Aristide ao poder, em 1994, pelas mãos do mesmo país do qual se suspeitava ter apoiado o golpe - EUA -, não foi capaz, porém, de instaurar normalidade à convulsionada estrutura nacional. Na Universidade, teve início um período de greves marcado pela radicalização do movimento estudantil – frustrado com a mudança de Aristide - e pela estafa do corpo docente, ambos, outrora apoiadores, a partir de então, fortes opositores do governo de Aristide, que, cada vez mais, passou a apostar no uso da violência instrumentalizada por forças paramilitares, as já citadas *chimès*, não raro formadas por jovens e crianças recrutadas nas regiões mais pobres do Haiti.

O segundo mandato de Aristide (2001-2004) esteve marcado por episódios especialmente delicados de confronto com a Universidade e, mais especificamente, seu movimento estudantil. Eles nos interessam à medida que nos dão pistas importantes sobre o status da comunidade acadêmica e da própria Universidade em seu entorno, as preocupações que suscita e o modo como interage e é vista pela sociedade que a circunda, suas organizações e movimentos. Além disso, servem para que pensemos a dinâmica acionada pelo movimento estudantil e seu potencial pedagógico, político e democrático.

Ainda, entendemos que esses episódios marcam e evidenciam uma importante peculiaridade do movimento estudantil haitiano em relação à realidade juvenil/estudantil constatada nos demais países latino-americanos que, nesse momento histórico, estariam assistindo, nas palavras de Patricio Bustos, “um giro de las dinámicas de subjetivación de los mundos juveniles, de lo colectivo a lo individual, desde la comprensión de la realización individual como central en los proyectos de ‘autorrealización’ difundidos en el mercado” (Bustos, 1997:90). Essa percepção, compartilhada por inúmeros cientistas políticos latinoamericanos (Migliardi; Rossi; Archila; Bonavena; etc) de jovens cada vez mais recolhidos aos seus mundos privados, ou, ao menos, cada vez mais indiferentes a um espaço político rotinizado, e não percebido como cenário estreitamente vinculado à vida social, é vista como “tendência que se va consolidando en la medida en que avanza la década del noventa y, con ella, la adoción del sistema económico de mercado”(Migliardi, 2012: 43).

Nesse contexto, o diagnóstico feito por Migliardi (2012:44) em relação aos movimentos estudantis universitários na América Latina é o de que:

(...) pese a la recurrencia de eventos de protesta, movilizaciones y demandas estudiantiles, durante los años finales del noventa y los iniciales del dos mil, el movimiento estudantil universitario no logró posicionarse como actor relevante en los escenarios nacionales.

Entre as diversas causas de um suposto arrefecimento do protagonismo vivenciado por esses movimentos ao longo dos anos setenta e oitenta, são apontadas a “dimension particular de sus demandas”, sua “modesta figuración pública”, e, ainda, sua “casi nula posibilidad de intervenir efetivamente en la configuración de la agenda política” (Migliardi 2012: 47).

Seja porque os jovens haitianos, diferentemente de seus contemporâneos latino-americanos, não vivenciando o retorno democrático, não tiveram o tempo/oportunidade/luxo

de distensão que levou aqueles à desmobilização;¹¹ seja porque o movimento estudantil haitiano sempre manteve uma forte e estreita relação com os demais movimentos sociais/populares e permaneceu solidário às suas demandas, os primeiros anos do século XXI no Haiti foram marcados pela intensificação e não pelo arrefecimento do protagonismo de seu movimento estudantil universitário. Alguns eventos selecionados servirão como lentes para que compreendamos esse fenômeno.

O mais emblemático desses eventos teve início com a decisão do Ministério de Educação Nacional – mais precisamente da Ministra Myrtho Celestin Saurel –, em 27 de Julho de 2002, de dissolver, unilateralmente, o Conselho Executivo da Universidade de Estado do Haiti, eleito em 1998, dentro da moldura de autonomia institucional regulamentada pelas Disposições Transitórias de 1997, no que ficou conhecido como “golpe de Saurel” (Colbert, 2002: 1). No mesmo ato, a Ministra determinou que o Conselho fosse imediatamente substituído por um comitê provisório, indicado pelo governo, que ficaria responsável pela condução de novas eleições e pela realização de “algumas reformas no âmbito do Ensino Superior público”, tendo como objetivo sua “despolitização” (idem).

A razão apontada pela ministra como fundamento do ato foi a expiração do período regulamentar de mandato do Conselho Executivo, reclamada por um grupo de alunos que reivindicavam a inelegibilidade do Reitor em exercício para um novo mandato, em uma manifestação realizada junto à Reitoria. A manifestação foi amplamente compreendida (Deshommes; Louis-Juste; Castor; Colbert) como “encenada” e politicamente planejada pelo governo Aristide em uma “tentativa de ingerência política sobre a UEH”, parte de um provável “plano de controle sobre a Universidade” (Colbert, 2002: 3) e, no limite, sobre “todas as instituições públicas do país” (louis-juste, 2002: 01).

A atitude de Saurel, definida como “inaceitável” e “escandalosa” pelo Reitor, foi veementemente condenada pelos conselhos Executivo e Universitário da UEH, que, utilizando-se das mídias independentes do país, convocaram a sociedade civil haitiana a se rebelar contra essa “ingerência inaceitável”.¹² A convocação foi endossada pela Federação Nacional dos Estudantes Universitários do Haiti, em um “apelo à solidariedade e ao apoio na luta pela autonomia e independência da Universidade” (Goston, 2002: 3). Neste apelo, convocou-se a população a uma marcha pacífica de protesto, encabeçada pela recém criada “Frente de Resistência pela Defesa da Autonomia e Independência da UEH”, composta por estudantes, alguns professores, organizações da sociedade civil e movimentos sociais.¹³

¹¹ José Manuel Arce, em seu “Decálogo para repensar las certezas” (Arce apud Barbero, 2005) traz a noção de “intensidade do tempo social” como a mais hábil a explicar as distinções entre as condições de vida das juventudes ao redor do mundo e que “alude a procesos de vida diferenciados. Esto no sólo refiere a periodos específicos de la historia, sino también a la existencia de cambios desiguales o intensidades diferenciadas de vida”. A partir dessa noção, entender-se-á, ao fim desse estudo, a perspectiva em que se inserem as juventudes haitianas, vivenciando um tempo social intensificado, denso e opaco, cujo peso, entretanto, é compartilhado por diversos ombros.

¹² Ao mencionar “mídias independentes”, referimo-nos, sobretudo, ao jornal ALTERPRESSE, auto-nomeado “veículo alternativo de informação no Haiti”, dirigido por jornalistas e sociólogos haitianos, mas também ao “AYITI KALE JE”, jornal independente de divulgação de notícias em créole, espanhol e francês e à Kiskeya, rádio comunitária haitiana, com sítio web próprio “<http://www.radiokiskeya.com>”. Há, entretanto, inúmeros outros veículos de informação semelhantes a esses.

¹³ Pelo que foi possível compreender a partir das fontes consultadas, há duas frentes de organização dos professores da UEH: o Sindicato de Professores Universitários e o Coletivo de Professores. Enquanto o primeiro guarda uma distância considerável em relação ao movimento estudantil e às bandeiras levantadas pelos alunos, o segundo é apoiador intenso e presente na grande maioria das ações organizadas pelo movimento estudantil.

Durante as mobilizações que seguiram ocorrendo durante o ano de 2003 e início de 2004, a Frente de Resistência organizou uma Comissão de Reforma, responsável pela elaboração de um “Quadro de discussão sobre a Reforma da UEH”. Esse documento, quando finalizado, em maio de 2003, foi amplamente divulgado na capital Porto Príncipe, por meio das mídias já citadas.¹⁴ Trata-se de uma extensa pauta, onde os principais problemas e desafios da UEH foram listados e discutidos por seus autores, que, dessa forma, deixam antever seu entendimento da missão a que deve estar dedicada a Universidade Pública no Haiti.

Em sua introdução, a iniciativa de luta por independência e autonomia à UEH é apresentada como parte de um processo de “engajamento pela democracia” que pressupõe a descentralização, a admissão aberta e a democratização da UEH. Ainda na introdução, perguntas como “a Universidade Pública haitiana pode contribuir à materialização do desenvolvimento social do país?” e “de que modo a reforma curricular, administrativa e de espaço físico da UEH pode contribuir à construção da Democracia no Haiti?” são levantadas. Evidencia-se, aí, a vontade, que nos parece a coluna dorsal desse documento, de fazer da Universidade, a um só tempo, laboratório de práticas democráticas e acervo de saberes ativos, posicionados, éticos, capazes de cumprir papéis políticos construtivos no desenvolvimento do país.¹⁵

Na seção nomeada “Quadro de referência da Reforma”, ao mencionar-se a necessidade de reforma curricular, critica-se a “transmissão de conhecimentos universalistas e generalizantes”, propondo-se uma educação universitária situada, capaz de tornar-se “agente de realização da síntese da herança deixada pelas civilizações ameríndia, africana e ocidental no Haiti”, de forma que seu legado possa ser acionado na resolução dos problemas concretos enfrentados pelo país. Ressalva-se, nesse ponto, que o problema não está no conhecimento dito “universal”, mas no alijamento dos saberes “criolos” que compõem a identidade nacional, necessários à “preservação da diversidade que compõe a unidade do povo haitiano”.¹⁶ Ainda, ao propor a reforma curricular como parte da reforma universitária, propõe-se que a questão sobre “que tipo de indivíduos pretende-se formar nessa Universidade?” atue como balizadora das discussões a esse respeito, ao mesmo tempo em que se levanta a necessidade de um currículo capaz de inspirar as “decisões econômicas, políticas e culturais a serem tomadas tendo em vista o benefício da população”.

Na seção intitulada “O serviço social e a pedagogia ativa do trabalho”, postula-se, por meio da referida pedagogia, “a possibilidade, de um lado, de sintetizar os conhecimentos

¹⁴ O documento está disponível em <http://www.alterpresse.org/spip.php?article506>.

¹⁵ Essa postura de negação de uma “neutralidade científica” ou “ética” encontra na obra de Florestan Fernandes, sobretudo em seus escritos sobre a Universidade, um profundo defensor. Segundo o sociólogo brasileiro, “para se alcançar o campo de ação concreto da renovação da história, é necessário que a Universidade saia de seu confinamento: afinal, para que servem se não estiverem a serviço dos homens comuns na crítica e na reconstrução da sociedade?” (Fernandes, 2004). Também no já citado Darcy Ribeiro (1986: 21) e sua denúncia dos problemas-desafios da Universidade Pública brasileira no final da década de 80, as reivindicações haitianas encontram eco: “o saber ou a técnica, por competentes que sejam, nada significam, se não perguntam para que e para quem existem e operam, se não se perguntam a quem servem”. Ou ainda, quando prega “a responsabilidade de que o saber não seja inútil, mas sirva ao seu povo e ao seu tempo”.

¹⁶ Mais uma vez, o encontro das reivindicações feitas pelos movimentos sociais haitianos com as ideias de Darcy Ribeiro nos parece interessante. Ao afirmar, no texto “Universidade para quê”: “nosso caminho não será o soviético, nem o japonês, nem o canadense. Ninguém revive a história alheia. Cada roteiro trilhado por um povo no esforço para realizar, na civilização a que pertence, o seu destino, é um caminho próprio e único” (Ribeiro, 1986: 24), também ele aposta na Universidade como esse espaço onde o país deve pensar a si próprio “como problema” e encontrar, a partir de suas peculiaridades, um caminho próprio e específico a orientar seu desenvolvimento.

universais e os saberes locais e, de outro, de revelar ao estudante o papel da prática na compreensão da realidade”.¹⁷ Acrescenta-se, ainda, que “os problemas práticos que se apresentam como desafios ao desenvolvimento do país são importantes instrumentos pedagógicos para a sensibilização dos estudantes quanto ao papel que desempenharão na sociedade e na Universidade”. Percebe-se, aí, a compreensão, amplamente encontrada na literatura haitiana, de problemas como desafios e oportunidades pedagógicas. Ainda nessa seção, afirma-se a importância do serviço social a ser prestado pela Universidade à comunidade na “abertura do espírito ao outro” e na “manifestação de uma solidariedade concreta no processo de solução conjunta dos problemas vivenciados pela sociedade”.

Quanto à “Reforma administrativa da UEH”, reivindica-se a gestão democrática da Universidade e a criação de uma vice-reitoria específica para a extensão, encarregada de “difundir os conhecimentos produzidos e conduzir as atividades do serviço social em geral, funcionando como mediadora entre a sociedade e a Universidade e como observadora dos processos sociais”. Clama-se, ainda, pela descentralização da UEH, que, como espaço principal da Educação Superior “não pode permanecer concentrada na capital em razão dos centros ocidentais de pesquisa, devendo estender-se sobre todo o território nacional”.

O capítulo final do documento se dedica a pensar abordagens “profissionais, ativas, ousadas e originais” para o problema da escassez de recursos enfrentado pela UEH. As propostas vão desde a organização de concertos de música, leilões de obras de arte, venda de produtos confeccionados pelos alunos nos ateliês de arte, até maratonas a serem organizadas pela associação de mídias do país, bem como o acionamento da diáspora haitiana. Além disso, os movimentos sociais, sobretudo o estudantil, são especialmente convocados para pressionar o governo pelo aumento do percentual do orçamento nacional destinado à UEH e apenas por último menciona-se a mediação da UNESCO para a arrecadação de doações internacionais.

Infelizmente, não foi possível, a partir das fontes consultadas, saber se o documento produzido pela Frente de Resistência foi valorizado nas inúmeras discussões conduzidas sobre a reforma universitária. Ainda que sua simples elaboração - marcada pela cooperação entre movimento estudantil e outros movimentos sociais e setores populares - evidencie um esforço conjunto de pensar a Universidade de forma coletiva, solidária e generosa, para além dos cânones da excelência e competitividade ditados pelo mercado, imaginamos que a ausência de uma resposta institucional deixe de completar um círculo democrático virtuoso iniciado pela mobilização estudantil.

Explicamos. Parece-nos que a atuação do movimento estudantil haitiano não se caracteriza unicamente pela **denúncia** que faz, ao contrapor-se a governos autoritários ou elitistas. Em concerto com outros movimentos sociais - como se deu na elaboração do “Quadro de Discussão para a Reforma da UEH” - ele foi além da fase inicial de expressão da indignação e passou a **anunciar** caminhos democráticos. Esse anúncio não se limita às demandas pontuais expressas (em cartas abertas, manifestos, documentos publicizados, etc). Ele também diz respeito a uma nova forma “de estar junto”, coletiva e solidária, que é mais

¹⁷ Adivinhamos, aí, a influência do pensamento de Paulo Freire e, mais especificamente, de seu conceito de práxis educativa - “A teoria sem a prática vira 'verbalismo', assim como a prática sem teoria, vira ativismo. No entanto, quando se une a prática com a teoria tem-se a práxis, a ação criadora e modificadora da realidade”(Freire, 1989) - sobre os membros da Comissão de Reforma. Como ficará evidenciado mais à frente, alguns professores da UEH, apoiadores do movimento estudantil, conheciam profundamente sua obra, como é o caso do Prof. Anil Louis-Juste.

vivida e experimentada do que pensada, e cujos saberes vão se acumulando e reproduzindo.¹⁸ Em outras palavras, o movimento estudantil da Universidade de Estado do Haiti age pedagógica e politicamente, à medida que se propõe a pensar e construir **novos mundos**. Essa atuação, atravessada por utopia, sonho e esperança não se resume a confrontar o poder constituído (e, dessa forma, restringir-se ao dado), mas experimenta constituir(-se), ao apontar/apostar na novidade, que toma o formato de alternativas democráticas, plurais e contra-hegemônicas.

A impressão que temos é a de que a **capacidade de indignação**, disparadora dessa engrenagem ativa e cheia de potência democrática movimentada pela UEH, a partir de seu movimento estudantil também não se dá nos contornos que conhecemos. Não se trata da indignação como sentimento egoísta e individual, “reação de cólera ou desprezo a algo considerado uma injustiça contra si”,¹⁹ como definem os dicionários, mas o sentimento compartilhado, solidário, politizado. A indignação que sai da esfera privada do “indignar-se” (que encontra espaço e age apenas sobre a subjetividade do indivíduo) e passa a integrar o **público**, inspirando a mobilização e intervenção coletiva. Há, assim, um salto do indivíduo à coletividade, da subjetividade à ação concreta e concertada. Entendemos, no entanto, que esse processo somente exercerá seu potencial transformador se a manifestação pública e coletiva desses movimentos for seguida pelo devido processamento de suas demandas e a elaboração de respostas políticas. Assim, se encadeariam, em um ciclo virtuoso: I) a **indignação coletiva** contra um ato considerado injusto; II) a expressão pública e coletiva dessa indignação por meio de sua **denúncia**; III) a elaboração, concertada, de respostas alternativas ao cenário/ação indigna, entendida, aqui, como **anúncio** de outras possibilidades, aptas a reverter, superar a indignidade inicial; IV) a **resposta do Estado**, a partir do processamento dessa denúncia/anúncio. Reiteramos que essa sequência virtuosa só se completa pela ação do ator que cometeu a “indignidade”, em relação àquele que a denuncia.²⁰

Essa, nos parece, é a verdadeira espiral virtuosa e transformadora, que só se converte em mais democracia na medida em que o tempo e a acumulação de experiência elevam a capacidade e a qualidade de proposta da sociedade civil e de resposta dos governos. Preocupa-nos, assim, aquilo que nos parece ser uma tendência histórica dos governos a não cumprirem com o que lhes cabe nesse ciclo, enquanto produtores de injustiça: ouvir o **grito** daqueles que se sentiram lesados e responder a ele. O déficit de resposta governista, nesse contexto, fomenta as teses sobre a profunda cisão entre a elite governista e a sociedade civil que, no limite, constituiriam polos antagônicos, inimigos.²¹ O resultado disso, tememos, é o trágico desperdício de um arsenal de práticas e saberes democráticos e de um espaço emergente de contribuição para a renovação da política – concebida como espaço de diálogo entre diferentes de onde pode surgir o novo – no Haiti.

¹⁸ Inspiramo-nos profundamente no capítulo “Denúncia, Anúncio, Profecia, Utopia e Sonho” do livro “Pedagogia da Indignação” de Paulo Freire, para construir essa conclusão, centrada na indignação (denúncia) e esperança (anúncio). A leitura e diálogo sobre esse texto foi realizado, por sua vez, no âmbito da disciplina “Os Movimentos Sociais e a Pedagogia da Indignação” ministrada pelos Professores Jaime Zitkosky e Paulo Albuquerque.

¹⁹ Nesse caso, a definição utilizado é a do Dicionário Aurélio.

²⁰ Pensamos que o mesmo ciclo possa aplicar-se às manifestações brasileiras de junho de 2013, iniciadas com a indignação em relação ao aumento do preço das passagens de ônibus. Nesse caso, a resposta veio e fez avançar a espiral proposta.

²¹ O mais forte defensor dessa tese é Michel Trouillot, em seu “Haiti: State against Nation”, devidamente citado ao final, seguido por Barthelemy e seu “Le pays en dehors – essai sur l’univer rural haitien”.

O reconhecimento do potencial democrático desses saberes/práticas e a preocupação com seu eventual desperdício (Santos, 2000a) não é exclusividade desse trabalho. Ele também vem sendo feito no Haiti/pelo Haiti. Evidência disso é a reflexão de Anil Louis-Juste - naquele momento Professor da Faculdade de Ciências Humanas da UEH e membro do Coletivo de Professores - em editorial intitulado “Estudantes Educadores e Professores Educados na crise de 27 de Julho” (Louis-Juste, 2002b). Nesse editorial, o professor exalta a saída do movimento estudantil às ruas, junto a organizações civis e movimentos populares, para reivindicar autonomia e independência à Universidade, enquanto “os tecnicistas refugiavam-se em seus escritórios para pensar a democracia universitária”, em sua opinião “prova flagrante da dissociação entre teoria e prática e da dicotomia trabalho intelectual/manual em nossa prática educativa e eloquente expressão de nosso horizonte político”. Louis-Juste identifica o momento crítico vivido como “uma circunstância profundamente pedagógica”, seja pelo encontro de práticas “de dentro” e “de fora” da Universidade que, ao cruzarem-se, reconhecem-se, legitimam-se, combinam-se e influenciam-se mutuamente, seja pela lição de práxis democrática dada aos professores pelos alunos.²² Juste segue sua reflexão, citando inúmeros autores brasileiros, como Saviani, Gadotti, Chauí e sobretudo Freire²³, na medida em que reivindica que a Universidade supere, como instituição, os paradigmas conservadores e tecnicistas impostos pelo capital, ousando tornar-se “plural, democrática, popular e agente de transformação”.

O editorial de Louis-Juste foi seguido por uma série de manifestações no mesmo sentido²⁴, sinalizando uma evidente preocupação de professores, alunos e cidadãos em geral, com a atuação da Universidade Pública na realidade social que a atravessa e constitui. A discussão conduzida abrange a preocupação com a burocracia escolar/acadêmica que reveste a escola/universidade de uma aparência tecnicista, hermética, fundada no controle, na hierarquia, nas estruturas, na eficiência e na impessoalidade, tidas como heranças do processo de mercantilização visto nos anos noventa em toda a América Latina, e cuja marca mais intensamente mencionada é o alheamento da Universidade em relação a seu entorno. É a esse alheamento, revestido com a suposta imparcialidade do tecnicismo, a que Louis-Juste parece referir-se ao mencionar como problema uma Universidade “cujo discurso não é nem tolerante e nem cooperativo, mas puramente manipulador, ao servir aos objetivos políticos latentes” (Louis-Juste, 2002b).

Ao se defender, nesse ponto, uma Universidade politizada, em contraponto à tecnicista, percebemos se defender, sobretudo, a noção de Universidade enquanto espaço público de diálogo entre diferentes, intercâmbio e construção conjunta de saberes, alicerçados em e revelados por meio de práticas democráticas e emancipadoras. Alexis (1970) - intelectual

²² Há, nessa construção, uma evidente inspiração freiriana, e seus conceitos de “conhecimento relacional” ou “inter-relacional”, “que abre possibilidades aos sujeitos da relação da produção de interconhecimentos” (Freire, 2001), seja na concepção já citada de “práxis”.

²³ Foi, para mim, uma grande satisfação constatar que os professores haitianos da área das Ciências Humanas e Sociais, apesar das barreiras linguísticas, conhecem e citam autores brasileiros. O Professor Louis-Juste cita e inspira-se no pedagogo Paulo Freire em inúmeros de seus trabalhos. Parece-me chegada a hora de estabelecer-se um diálogo produtivo com os pensadores haitianos, ainda profundamente desconhecidos entre nós, sobretudo na área da Educação. O próprio Louis-Juste é uma referência importantíssima aos estudos sobre juventude, universidade e sociedade em toda a América Latina.

²⁴ Como o editorial foi publicado em um jornal virtual, as manifestações mencionadas consistem não apenas em outros artigos publicados (entre eles, o de Fritz Deshommes, em 27 de outubro de 2002), mas em comentários feitos ao pé da página do editorial de Louis-Juste e que podem ser acessados no link referido ao final.

haitiano amplamente citado por Louis-Juste e antiga liderança estudantil - compartilha dessa concepção de política enquanto movimento, possibilidade de mudança e inovação, e aposta no papel ativo a ser desempenhado a partir da educação, que não deve reduzir-se a “testemunhar o real e explicá-lo”, devendo engajar-se em “transformar o mundo”. Para isso, “o estudante deve tomar partido, ele deve ser um combatente” (Alexis, 1970: 152).²⁵

Este “tomar partido” de que fala Alexis e a que também se refere o Professor Louis-Juste, não diz respeito a partidarismos, trata-se de saber/fazer que se adquire na prática, por meio de uma formação que não seja estranha ao debate, à contestação, ao conflito, e tampouco às contradições que atravessam e constituem a realidade social.²⁶ Esse processo, centrado no conflito – entendido não como oposição à paz, mas como oposição à comodidade e à inércia – nos parece capaz de disparar os movimentos complexos de “interrupção, ruptura e conexão” de que nos fala Glissant em sua “Poética da Relação” (Glissant, 1997a), aptos a pôr fim em saberes/práticas autocentrados e mesquinhos, romper com tradições autoritárias e/ou desmobilizantes e a ativar, conectar-se com novos saberes, práticas e relações na e entre Universidade e sociedade, constituidoras do que o autor concebe como política: “esta urgência para cada um de nomear-se diante do mundo, isto é, esta necessidade de não desaparecer da cena do mundo e de contribuir, ao contrário, à sua ampliação” (Glissant, 1981: 4).²⁷

Entendemos, assim, que as leituras negativas sobre a atuação do movimento estudantil no Haiti (Theosmy, 2010; Gilbert, 2009), associando-o à desordem e à confusão, partem de uma concepção social fundada na ordem, e que, no Haiti, nesse momento histórico, está associada ao silêncio imposto, a uma paz artificial, mantida pela força e pela intimidação, a um desaparecimento forçado da cena do mundo, e/ou renúncia/desistência de contribuição à sua manutenção. Acreditamos, ainda, que a presença desse conflito coletiva e publicamente manejado, evidencia um importante posicionamento político desses jovens estudantes

²⁵ Esse homem combatente lembra o homem bom esperado por Hannah Arendt, na medida em que se opõe ao sujeito conformado com o status quo. O homem bom, capaz de cuidar o mundo é, para a autora, aquele que se sente parte dele, conectado ao seu grupo, ciente de sua responsabilidade pelo que virá, já que ele é “a promessa de ação e a ação é uma promessa de novos começos” (Arendt, *apud* Courtine-Denamy, 2004)

²⁶ Maffesoli (2008)alaria em harmonia conflitual para amenizar a carga negativa que paira sobre a palavra conflito. Eu, entretanto, opto por assumi-la assim, inteira e solitária, mas associada a novos significados, esvaziada de seu sentido puramente destrutivo.

²⁷ Para Glissant, a política é compreendida enquanto espaço onde indivíduos, grupos ou mesmo povos distintos se relacionam, fazendo emergir mundos, criando “o diverso” onde antes só havia “o mesmo”, como constata-se na seguinte fala: “o Diverso é teimoso. Ele nasce em toda parte. O que se chama em toda parte a aceleração da história, provem justamente da saturação do Mesmo, como de uma água que transborda de seu continente e desbloqueia em toda parte a exigência do Diverso. Esta aceleração, levada pelas lutas políticas, fez com que os povos que ainda ontem povoavam a face escondida da terra (como houve durante muito tempo uma face escondida da lua) tivessem que nomear-se diante do mundo totalizado. Se não se nomeassem, amputariam o mundo de uma parte de si mesmo. Esta nomeação assume formas trágicas (guerra do Vietnam, esmagamento dos palestinos, massacres na África do Sul), mas passa também pelas expressões político-culturais: salvamento dos contos tradicionais africanos, poemas engajados dos militantes, literatura oral (oralitura) do Haiti, consenso difícil dos intelectuais antilhanos, revolução tranqüila no Quebec”. (1981: 3) Diríamos que a supressão do Mesmo para o nascimento do Diverso também passa pela atuação dos movimentos estudantis no Haiti. O eco que a fala de Glissant faz ao já citado Henri Giroux e à Hannah Arendt, com sua noção de política como espaço oposto ao deserto – onde os homens encontram-se esmagados e iguais nessa supressão da diferença – é inegável. Para todos, ela é a responsável pela manutenção da existência de mundo. Ao projetarmos esses conceitos à realidade da Universidade Pública em países marcados pelo autoritarismo de Estado como o Haiti, há sempre o temor de que ela se deixe contaminar pelo deserto que predomina em nível institucional e afaste-se da política, enquanto espaço para diálogo, resistência e experimentação. Felizmente, não é o que parece acontecer no país.

haitianos, em oposição ao poder (dentro e fora da Universidade) que teima em reproduzir uma lógica excludente, autoritária, e por isso injusta e antidemocrática no Haiti. A Universidade Haitiana e a atuação de seu movimento estudantil tornam-se, assim, eficiente observatório, verdadeiro termômetro democrático no país.

O terremoto de 2010 e suas repercussões sobre a UEH

A Universidade de Estado do Haiti não escapou ao destino trágico vivido pelo país em janeiro de 2010, quando se deu o mais devastador terremoto da história recente do país. Segundo os relatórios elaborados por Thomaz e Nascimento, a pedido do Ministério da Educação brasileiro, e pelo INURED, Instituto Interuniversitário para Pesquisa e Desenvolvimento, sediado no Haiti, entre 72% e 80% dos prédios e instalações da UEH desabaram ou foram severamente atingidos pelo terremoto. Grande parte dos arquivos e registros dessas unidades foi perdida, dificultando a expedição de comprovantes, certificados e/ou diplomas, assim como quase toda a infraestrutura médica e cirúrgica e o material de atendimento ambulatorial existente, e que seriam importantíssimos no socorro aos feridos.²⁸

Mas nada disso se compara às perdas humanas. Estima-se a perda de cerca de 500 alunos e 40 professores. Esses números se tornam ainda mais cruéis ao sabermos que entre as vítimas fatais estavam turmas inteiras de estudantes de enfermagem e linguística, restando apenas 50% do contingente total de estudantes dessas Faculdades. Há, no entanto, relatos alentadores entre tantas notícias trágicas. Thomaz e Nascimento (2010) nos contam que os alunos das faculdades de Direito e de Etnologia salvaram-se por estarem no pátio durante os desabamentos, os primeiros, comemorando os 150 anos do curso e os segundos, protestando contra o assassinato, algumas horas antes do terremoto, do Professor Anil Louis Juste - amplamente citado nesse ensaio- por um encapuzado, na porta de uma sala de aula.

Apesar do desastre que se abateu sobre a UEH, tão logo cessaram os tremores, o que se via, segundo Thomaz (2010: 32), eram “jovens trabalhando nos escombros, sem luvas, sem nada” para salvar seus colegas e professores, ou “circulando em caminhões pela cidade de onde solicitavam, com a ajuda de alto-falantes, escavadeiras para salvar seus amigos soterrados”.

Além desse socorro mais imediato, que envolvia a remoção dos escombros e o resgate dos mortos e feridos, Thomaz e Nascimento (2010: 26; 153-154) relatam que a ampla mobilização voluntária dos estudantes (ilustrada pelas fotografias expostas na sequência) também abarcou: a) O atendimento médico às vítimas, realizado por alunos e professores da área da Saúde;²⁹ b) A formação, pelos alunos e professores do curso de Psicologia, de um Centro de Apoio Psicológico para atender a população, sobretudo as crianças e jovens; c) A organização de campos de refugiados no pátio das faculdades ou em suas imediações e sua gestão, com distribuição de água e comida e organização de salas de aula improvisadas para

²⁸ O Banco Interamericano para o desenvolvimento (BIRD) estima entre 8 a 14 bilhões os danos físicos causados pelo terremoto no Haiti. Entretanto, se pensarmos que, em 2008, os fundos repassados apenas aos bancos norte-americanos por ocasião da crise passaram de 250 bilhões, a soma necessária à reconstrução de todo um país parece bastante pequena.

²⁹ Thomaz (2010: 28) relatou que, a despeito da intensa propaganda feita pelas ONGs atuantes no Haiti, nos primeiros dias após o terremoto “não vimos nenhum médico estrangeiro. Vimos, sim, médicos haitianos atendendo os feridos, enfermeiras haitianas cosendo pessoas nas calçadas, sem nenhum tipo de analgésico”.

as crianças;³⁰ d) A formação de comitês (como o Coletivo de Estudantes do Instituto Nacional de Administração Pública e de Empresas e de Altos Estudos Internacionais) para a avaliação dos impactos do terremoto, com a realização do levantamento do número de mortos, feridos e desabrigados em meio a seus colegas e professores; e) A formação de “comitês de intervenção comunitária”, que reuniam na faculdade de Ciências Humanas os alunos que não haviam deixado a capital para atuarem em frentes de trabalho junto aos campos de refugiados; f) A formação de “coletivos pós-desastre”, destinados à conservação/restauração do patrimônio, como o empreendido na Escola Nacional de Artes, em relação ao material de trabalho dos ateliês e obras de arte confeccionadas pelos alunos; g) A realização de círculos, debates e reuniões quase diários para discussão das próximas medidas a serem tomadas e de um projeto de reconstrução para o país.



Figura 1. Fila para receber atendimento médico com pessoal da UEH. Fonte: Nascimento, Sebastião; Thomaz, Omar Ribeiro. Da crise às ruínas: Impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti. Ministério da Educação. Brasil: Maio de 2010, p. 141.

³⁰ Apesar disso, Thomaz (2010: 29) relata que, no segundo e terceiro dias após o terremoto, medicamentos e suprimentos se acumulavam, sem serem distribuídos, no aeroporto Charles de Gaulle, “porque não se havia acordado ainda um esquema de distribuição dos mesmos e tampouco um esquema de segurança para garantir o trabalho dos cooperantes”. Perguntamos, fazendo eco à indignação de Thomaz: por que simplesmente não procurar os estudantes, que organizaram e vinham gerenciando vários dos campos de refugiados instalados em Porto Príncipe?



Figura 2. Campo de refugiados no pátio da Faculdade de Direito (Jacmel). Fonte: Nascimento, Sebastião; Thomaz, Omar Ribeiro. Da crise às ruínas: Impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti. Ministério da Educação. Brasil: Maio de 2010, p. 165.



Figura 3. Encontro para discutir a reconstrução, organizado em tendas montadas em um dos campus destruído. Fonte: Nascimento, Sebastião; Thomaz, Omar Ribeiro. Da crise às ruínas: Impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti. Ministério da Educação. Brasil: Maio de 2010, p. 226.

Destaca-se, em todas essas atividades e iniciativas, o profundo senso de responsabilidade social a animar esses estudantes, que em sua grande maioria, tiveram suas próprias casas e famílias afetadas, mas cuja resposta à tragédia pessoal foi a mobilização e o engajamento coletivo. Evidencia-se, aí, uma inclinação inegável à política como cuidado com o mundo,³¹ que, no limite representado pelo caso haitiano, diz respeito à vontade de estar junto, de enfrentar e responder coletivamente os problemas vivenciados no Haiti.³²

Toda essa “agenda” informal e espontânea de auxílio mútuo e esforço de organização, realizada de forma mais ampla pelos alunos da UEH, mas também, na abrangência possível, pela generalidade dos haitianos, parece-nos ter sido silenciada pela mídia internacional, ávida pela venda da catástrofe e do caos, junto a imagens de um país que, se antes já estava prostrado, agora, deveria estar de joelhos.³³ Essa mesma percepção – de um país que é todo carência – parece orientar o olhar das agências/governos/especialistas que chegam ao Haiti com o intuito de produzir relatórios que combinem um diagnóstico da situação do ensino público superior no Haiti a um conjunto de soluções arbitradas para que a UEH possa “sair da crise”, ignorando que ambos já foram feitos e ainda são plenamente discutidos e problematizados pelos estudantes haitianos.

As “doenças” diagnosticadas e as “receitas” prescritas à UEH nos relatórios internacionais

Diante do panorama geral dos relatórios e planos de ação dedicados ao Haiti por ONGs, OIs, institutos de pesquisa e observadores governamentais presentes no país, especialmente após o terremoto de 2010, o montante dedicado ao ensino superior em geral, e à UEH em particular, é bastante reduzido. Encontramos, nesse sentido, quatro relatórios: I) Rapport de mission réalisée du 22 mai au 4 juin 2005, elaborado pela Canadian International Development

³¹ Essa concepção é teorizada por Hannah Arendt, mas também está presente no antilhano Glissant, ambos já mencionados nesse ensaio.

³² Mesmo a diáspora haitiana deve ser compreendida nessa teia de relações, já que o elo entre aquele que deixa o país em busca de melhores condições de vida é, na ampla maioria das vezes, mantido, de forma estreita, com a família que fica e cujas necessidades são, em grande medida, financiadas com as remessas dessa diáspora. Mais: os parentes da diáspora são compreendidos como família estendida, que não necessariamente “abandona” o Haiti, na medida em que permanece vivendo em estreita ligação com ele, recriando-o e cooperando com ele na medida possível. Há pesquisas interessantíssimas mostrando como essa inclinação se traduz na criação de centros vodúístas em Nova York e/ou Montreal, por exemplo (há muitos trabalhos de Glick Schiller sobre a diáspora haitiana nos Estados Unidos que enfrentam esse e outros aspectos. Entre eles: I) “Glick Schiller, N. 2011 Locality, globality and the popularization of a diasporic consciousness: learning from the Haitian case. In Jackson, R. (ed.) Geographies of the Haitian diáspora. Londres: Routledge”; II) Glick Schiller, N. y Fouron, G. 2001a Georges woke up laughing: long distance nationalism and the search for home. Durham: Duke University Press; III) Glick Schiller, N. 1975. The formation of a Haitian ethnic group. Tese de doutorado, Departamento de Antropología, Universidade de Columbia; etc). Além disso há a integração, no caso da diáspora acadêmica, a centros de estudos africanos ou latino-americanos (é o caso de alguns autores citados nesse ensaio, como Patrick Bellegarde-Smith e Claudine Michel, integrados ao centro de Estudos Negros da Universidade da Califórnia), e, ainda, no caso de romancistas haitianos, a escrita sobre a terra natal (como é o caso, atualmente, de Deny Laferrière, cujo romance “País sem chapéu” está sendo vendido no Brasil).

³³ A ocultação da rede de solidariedade vista no Haiti e viabilizada por cidadãos comuns foi objeto de palestras de Omar Ribeiro Thomaz e seu colega, Otávio Calegari, ambos professores da UNICAMP, em seu retorno ao Brasil, alguns dias após o terremoto. Em uma entrevista concedida ao uruguaio Raúl Zibechi, o professor Omar chega a dizer que as imagens de haitianos que se negam a exercer o papel de vítimas passivas contrariam o desejo de espetáculo dos vendedores de notícias, que esperam por pessoas “de joelhos, implorando caridade” (Zibechi, 2010).

Agency (CIDA) e publicado em 2005; II) *The Haitian Diaspora & Education Reform in Haiti - Challenges & Recommendations*, elaborado pela Columbia University - Bureau of Haiti's Special Envoy to the United Nations and the Social Science Research Council (SSRC) e publicado em Maio de 2011; III) *Special Report – Education and Conflict in Haiti: rebuilding the Education Sector after the 2010 Earthquake*, elaborado pelo United States Institute of Peace (USIP) e publicado em 2010; VI) *Da crise às ruínas: Impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti*, elaborado a pedido do Ministério da Educação do Brasil e publicado em Maio de 2010. Como este último tem como foco reportar o estado em que se encontram as estruturas físicas da UEH pós terremoto, resolvemos deixá-lo de fora da análise.

Há diversas observações a serem feitas, de modo preliminar, sobre esses documentos: a) Todos eles foram elaborados por estrangeiros em visita ao país ou simplesmente de fora, a partir de outros relatórios; c) A maioria dos relatórios foi produzida a partir de solicitação governamental, todos com fim de intervenção/cooperação; d) Com exceção do primeiro relatório, todos foram elaborados após o terremoto de 2010; e) Percebe-se que os relatórios citam-se uns aos outros, na medida em que vão sendo publicados.

Quanto a seu conteúdo, pudemos observar que todos eles utilizam, em maior ou menor medida, como fontes de pesquisa e informação sobre a Universidade Haitiana e o próprio Haiti, dados divulgados pelo Banco Mundial (BM), pelo Banco Interamericano para o Desenvolvimento (BIRD), pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), pela United States Agency for International Development (USAID), pelo Ministério da Educação Nacional e Formação Profissional do Haiti (MENFP) e pela própria Universidade de Estado do Haiti, seja por meio de documentos, seja por meio de conversas e entrevistas realizadas com sua comunidade acadêmica. Enquanto os últimos são mais utilizados na realização do diagnóstico da situação do Ensino Superior no Haiti e de seu marco legal, os primeiros são utilizados, na maioria dos casos, como referencial para as soluções propostas e/ou objetivos/modelos a perseguir.

Nota-se, dessa forma, que o campo de produção discursiva e analítica, que acaba conduzindo a ação e intervenção em relação ao Ensino Superior haitiano é formado, essencialmente, pelos atores citados, acrescidos por agências canadenses e europeias de cooperação. Essa informação é endossada pelo Plano Operacional 2010-2015 para a educação haitiana, elaborado por uma Comissão tripartite composta pela Comissão Presidencial em Educação e Treinamento do Haiti, pelo Ministério da Educação e Formação Profissional do Haiti e pelo Banco Interamericano para o Desenvolvimento (BIRD).

Por outro lado, não há citação ou referência expressa, em nenhum dos documentos, ao “Quadro de discussão sobre a Reforma da UEH”, elaborado pelo movimento estudantil e outros segmentos sociais em 2003 e já analisado nesse ensaio, ainda que, no relatório elaborado a pedido do Ministério da Educação brasileiro, a menção ao movimento estudantil haitiano e à vitalidade da vida acadêmica na UEH seja frequente.

Já nesse ponto podemos perceber a divisão evidente que se impõe entre o olhar estrangeiro e o olhar haitiano, ainda que esse olhar seja o de estudantes universitários haitianos. Aquele, autorizado a olhar, penetrar e invadir o espaço “inviolável” da Universidade haitiana e, na mesma medida, do Haiti, enquanto país periférico, reforçando sua subalternidade. Esse, sempre objeto de (super)visão, jamais requisitado em sua capacidade de olhar. Essa relação de subalternização nos remete à fala de Nelson Maldonado Torres sobre as continuidades coloniais no mundo contemporâneo:

O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta idéia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar

limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial, utilizando-se, entre outras, da idéia de raça. Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (Torres, 2007: 131)

Entendemos, assim, que na geopolítica determinada pela “colonialidade do saber” (Mignolo, 2003), não há espaço para o olhar do movimento estudantil sobre os problemas e rumos de sua própria Universidade, no limite, porque se tratam de haitianos e, ser haitiano, nessa geografia, significa ser negro, pobre, atrasado, supervisionado, estudado, conduzido, “apoiado” e, conseqüentemente, não ter direito à voz.

O mais antigo entre os relatórios que compõem o corpus dessa breve análise foi realizado por dois especialistas vinculados ao Instituto Canadense de Cooperação Internacional, a pedido da Universidade de Montreal. Esta, desejando estabelecer com a Universidade de Estado do Haiti um programa de cooperação em matéria de saúde, solicitou um diagnóstico sobre os problemas da Faculdade de Medicina e Farmácia da UEH. A constatação dos problemas de gestão e funcionamento são balizados pelos modelos de funcionamento e gestão da própria Universidade de Montreal, tida, assim, como paradigma a partir do qual a UEH seria avaliada. Os especialistas canadenses deslocaram-se para Porto Príncipe com a finalidade de realizar o referido diagnóstico. Para seu estudo, consultaram estudantes e professores dos cursos mencionados, assim como o Conselho Executivo da UEH e inúmeros documentos produzidos pelo Ministério de Educação e Formação Profissional e pela própria UEH.

Entre os principais problemas apontados destacam-se: A infraestrutura precária; A ausência de um sistema nacional de avaliação dos estudantes, professores e cursos; Recursos financeiros insuficientes para a realização das reformas necessárias; A ausência de um quadro normativo para regulação da Universidade, para além das Disposições Transitórias aprovadas em 1997; Currículos eminentemente teóricos e avaliações baseadas na memorização.

Fora dessas constatações gerais, há que se mencionar uma evidente polarização na avaliação desses especialistas em relação aos professores e aos alunos dos cursos de Medicina e Farmácia da UEH. Aos primeiros, em sua maior parte, contratados com dedicação apenas parcial à UEH, reputam-se “dificuldades para trabalhar em equipe” e certo “desinteresse pela vida no campus e a formação de seus alunos”. Quanto aos alunos, apesar de reportar-se “excesso de politização” entre os mesmos, que estaria “poluindo o ambiente do hospital universitário”, são descritos como “particularmente brilhantes e altamente motivados”, com perceptível “passion d’apprendre”. Após analisar-se que a vida estudantil é particularmente ativa, confessa-se a impressão de que os mesmos agem como se “aprendessem medicina por si mesmos”. Essas impressões desembocam na conclusão de que “a motivação e a desenvoltura dos estudantes constituem a força motriz de qualquer reforma que venha a ser executada nessa Universidade”.

Quanto à gestão da Faculdade de Medicina e Farmácia, constata-se o alijamento dos alunos das esferas de discussão e decisão, bem como a “ausência de uma liderança inspiradora e unificadora” na coordenação dessa unidade. Essa constatação conduz à conclusão de que a eleição democrática dos líderes da UEH não seria a melhor forma de designação desses autos cargos de gestão, já que “não temos certeza de que os requisitos que vêm motivando os votos de centenas de eleitores realmente se encaixam nos requisitos e competências necessários para ocupar essa posição”. A sugestão que vem logo em seguida é a

de que se “modifique radicalmente o modo de nomeação dos Conselhos Executivo e Universitário”, sem que, no entanto, se diga exatamente o modelo a adotar.

Parece-nos bastante interessante o modo como esse Relatório será citado e utilizado em todos os outros relatórios aqui analisados (com exceção do Relatório da USIP). Nenhum deles faz qualquer referência às marcantes impressões positivas dos investigadores em relação aos estudantes da UEH. Tudo se passa como se elas jamais houvessem sido feitas, quando ocupam, ao contrário, boa parte do relatório canadense. As constatações que, por outro lado, tornam-se referência para os demais pesquisadores, são aquelas que informam as deficiências da UEH, sobretudo no que diz respeito a um suposto déficit de gestão, liderança e controle que, a partir daí, serão repetidas à exaustão. Como os demais relatórios foram elaborados de fora do Haiti, tais conclusões jamais serão submetidas a nova apreciação e/ou contestação, ganhando o status de verdade. A impressão que temos é a de que a imagem buscada pelos relatórios exige uma certa “homogeneidade” de análise, onde o cenário problemático não pode dividir espaço com avaliações positivas do Ensino Superior haitiano, ou, ainda, que elas pudessem comprometer a coerência das demais constatações.

Por sua vez, o Relatório da Columbia School of International and Public Affairs, apresenta-se como “esforço de reunir alguns membros da diáspora haitiana para discutir a reforma da educação no país”. Uma de suas seções é dedicada ao Ensino Superior. Interessamos, deste Relatório, entre outros aspectos a serem citados na sequência, o modo como justifica sua razão de ser, a partir da enumeração de uma extensa lista de indicadores utilizados para informar a situação de precariedade em que se encontra o Haiti, em geral, e a educação do país, em particular, sobretudo depois do terremoto de 2010. Os dados utilizados são, em sua totalidade, retirados de outros relatórios, produzidos pelo BM, BIRD e agências da ONU. É também do BM a concepção que expressamente norteia o relatório Columbia, da educação atuando como “poderoso equalizador”, capaz de oportunizar “to all to lift themselves out of poverty”. Ao lado dessa concepção, a educação em países pobres é compreendida como “fator que impulsiona a produtividade nacional, conduz ao incremento dos rendimentos e fortalece a saúde econômica da nação” e, ainda, que atua como “poderoso contribuinte ao desenvolvimento, ao permitir que o país torne-se mais competitivo no mercado global”. É nesse espírito, utilizando como palavras de ordem “qualidade”, “eficiência”, “eliminação de custos” e “aumento da produtividade”, que se define a contribuição de uma “necessária reforma” à educação para os autores do presente Relatório, que objetiva inspirar o governo haitiano, a diáspora haitiana e os agentes internacionais de cooperação.

Em seu tempo, os problemas detectados no Ensino Superior Público Haitiano repetem, em grande medida, o relatórios já mencionado, expressamente citado e arrolado como fonte consultada pelos autores do “Relatório Columbia”. Destacamos o modo como a primeira observação feita pelos pesquisadores canadenses, da ausência de um marco legal à regulação da UEH e ausência de agência de controle/avaliação são utilizadas, aqui, para ilustrar como o Ministério de Educação e Formação Profissional do Haiti, parece não ter “capacidade de cumprir seu mandato”. Tememos a influência desse tipo de discurso para a legitimação da ingerência estrangeira que, nesse sentido, viria apenas para garantir a efetividade das “ausentes instituições haitianas”.

Surpreendeu-nos positivamente, entretanto, o modo como o Relatório manteve as falas de alguns dos membros da diáspora haitiana entrevistados, que não apenas criticaram expressamente a atuação de ONGs e institutos estrangeiros no país, mas contestaram todo o modelo de desenvolvimento a partir do qual a comunidade internacional tem pensado o futuro haitiano e, de modo particular, sua educação. Uma das falas mais interessantes contesta uma

suposta fixação da comunidade internacional na reconstrução das estruturas quando, em sua opinião “when we look at education in Haiti, we don’t see a school, we see people coming together”. Infelizmente, essas falas não impactam as recomendações feitas à comunidade internacional ao final do Relatório, centradas, sobretudo, no envio de mais doações internacionais e no incentivo à ampliação do fornecimento de recursos humanos (por meio de ONGs) para auxiliar o governo haitiano na reconstrução do sistema educativo.

O relatório seguinte, elaborado pela United States Institute for Peace (USIP), apresentado no próprio relatório como “Instituto independente e não partidário” apesar de “criado e financiado pelo Congresso Americano” é, sem dúvida, um dos mais intrigantes. Além de identificar, em boa medida, problemas de infra-estrutura e gestão já mencionados pelos relatórios anteriores, inova ao classificar o ensino superior haitiano – e, ainda que não faça menção expressa, refere-se a seu movimento estudantil - como questão de segurança nacional, responsável, “de diversos modos, pela eclosão de conflitos políticos e sociais no Haiti” ao “exacerbar as tensões e provocar agitação destrutiva”. Essa “agitação destrutiva” diz respeito a “manifestações em massa, que vêm resultando no fechamento de unidades da Universidade, destruição de edifícios, material escolar e equipamentos”. Imaginamos que essa “tendência ao conflito” identificada pelas pesquisadoras do USIP nos estudantes universitários haitianos refira-se ao mesmo “excesso de politização” apontado pelos pesquisadores canadenses no primeiro relatório analisado.

As autoras do Relatório, em determinado ponto, admitem que os estudantes também foram vítimas de governos autoritários, sofrendo com a violência imposta por eles, mas apenas para constatar que esses fatos contribuíram para que respondessem, por sua vez, com igual violência. Outra causa apontada como provável intensificadora da “disposição dos estudantes ao conflito”, apresentada em seção denominada “Violência e Desigualdade nos currículos” é o currículo escolar, que, na opinião das autoras, ao conferir atenção demasiada a episódios da história haitiana marcados pelo confronto, seja contra franceses, americanos ou entre os próprios haitianos, “fomenta a violência nas mentes dos alunos haitianos”. Essa “disposição ao conflito” somada a fatores identificados como “históricos” como a proliferação de armas entre os jovens, o tráfico de drogas e os índices de violência crescentes “que costumam acometer pessoas em circunstâncias econômicas desesperadoras” – apesar de não haver citação de qualquer fonte que os comprove - apenas intensificariam “o potencial criminal que circunda os estudantes haitianos”.

Percebemos, aqui, que o movimento estudantil haitiano é despojado de toda a sua potência democrática e historicidade, numa evidente manipulação negativa de seu sentido/atuação, que passam a ser compreendidos como mera força destrutiva. Que este relatório tenha sido elaborado por uma instituição ligada ao Congresso Norte-Americano, e que tenha sido difundido dentro do país com um dos maiores contingentes de ONGs presentes no Haiti, apenas agrava o impacto de seu conteúdo.

Esse relatório evidencia, de modo contundente, a relação essencialista entre pobreza e violência, e entre juventude e violência, além de compreender a tradição histórica de luta, confronto e resistência do movimento estudantil da UEH como questão de segurança nacional, comportamento quase criminoso, a ser combatido por meio de uma educação que, em nome da paz, deve ser despojada de suas referências históricas. Isso nos soa como se, livres da compreensão histórica que impele à indignação e à mobilização social por transformação, os jovens estudantes haitianos simplesmente adaptar-se-iam à vida levada, tornando-se os players, definidos por Hannah Arendt (*apud* Courtine-Denamy, 2004: 63) como aqueles que se adaptam às regras do jogo ao invés de transformá-las por meio da política.

Todos os Relatórios aqui analisados sinalizam a necessidade de transformar a UEH ora em “Universidade de Padrão Internacional”, ora em Instituição adaptada ao mercado. Não há, em qualquer deles, menção ao documento produzido pela Frente de Resistência, que sinaliza os contornos da Universidade desejada pelos próprios haitianos, alunos, professores, sociedade civil. A tendência é a análise dos “problemas” da UEH a partir de um modelo hegemônico e o apontamento de sugestões para que se aproxime desse modelo. Fica evidente, em todos os casos, o descompasso em relação às características que deveriam marcar uma “Universidade Nova” na concepção já apresentada do movimento estudantil e também na do coletivo de professores, evidenciadas no artigo “A práxis da solidariedade: Base para uma filosofia haitiana da educação”, assinado por Louis-Juste. No lugar de um “modelo de universidade internacional”, estes movimentos clamam por uma Universidade “solidária”, “popular”, “agente de transformação”, onde os saberes/fazeres ameríndios, africanos e ocidentais integrem os currículos, permitindo que inspirem um modelo de desenvolvimento tipicamente haitiano, comprometido com as peculiaridades e potencialidades de seu povo. Percebemos esse acervo de saberes e práticas como repertório epistemológico alternativo, “epistemologia do Sul”, como a proposta por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2009: 49), na medida em que, valorizando o complexo mosaico multicultural que constitui o Haiti, e resistindo ao epistemicídio levado a cabo por visões hegemônicas que se apresentam como únicas, refletem um “pluralismo epistemológico que reconhece a existência de múltiplas visões que contribuem para o alargamento dos horizontes da mundaneidade, de experiências e práticas sociais e políticas alternativas”. Ao negá-las, ainda que bem intencionados, os Relatórios aqui apresentados seguem cometendo o epistemicídio mencionado.

A discrepância evidente entre os modelos sugeridos e a Universidade desejada e reivindicada pelos atores haitianos envolvidos nessa Reforma nos remete ao paralelo traçado por Boaventura de Sousa Santos (2008) entre o que concebe como “conhecimento universitário” e seu oposto, denominado “conhecimento pluriversitário”. O primeiro estaria assentado sobre um ethos indolente, onde a Universidade é concebida como o único foro legítimo de produção de conhecimento, constituindo:

um conhecimento predominantemente disciplinar cuja autonomia impôs um processo de produção relativamente descontextualizado em relação às premências do cotidiano das sociedades. (...) Ainda, na lógica deste processo de produção de conhecimento universitário, a distinção entre conhecimento científico e outros conhecimentos é absoluta, tal como o é a relação entre ciência e sociedade. A Universidade produz conhecimento que a sociedade aplica ou não, uma alternativa que, por mais que seja relevante socialmente, é indiferente ou irrelevante para o conhecimento produzido. (Santos, 2008: 35)

Por sua vez, o conhecimento pluriversitário é apresentado como:

conhecimento contextual na medida em que o princípio organizador da sua produção é a aplicação que lhe pode ser dada. Como essa aplicação ocorre extramuros, a iniciativa da formulação dos problemas que se pretende resolver e a determinação dos critérios da relevância destes é o resultado de uma partilha entre pesquisadores e utilizadores. (Santos, 2008: 35)

Parece-nos, assim, que aqueles que olham (sem ver) e analisam (sem conhecer) o Haiti e sua Universidade, em busca de problemas que justifiquem sua reforma e receitas que possibilitem sua adaptação, o fazem dentro desse paradigma indolente e monocultural a que se refere Boaventura. Enquanto isso, tanto a transformação sugerida pela Frente de Resistência quanto a prática que permite a realização desse documento, estão inscritos em um paradigma generoso, um arsenal epistemológico “do Sul”, fundado na abertura, na

democratização, no entendimento da Universidade como lugar de todos. A passagem de um paradigma a outro nos parece, além de revolucionária, estrategicamente determinante, porque, caso a Universidade Pública - enquanto instituição - não ocupe esse lugar de intercâmbio e diálogo social (reivindicado pelo movimento estudantil) em países como o Haiti, ele será ocupado pelas mesmas ONGs, OIs, ou instituições estrangeiras de Ensino Superior que desencorajam essa transformação.

As conclusões possíveis

Há algumas questões, ao final dessa trabalho, cuja retomada acreditamos importante: I) as contradições entre a Universidade Pública sonhada e reivindicada pelos movimentos sociais haitianos e aquela que se deseja implementar “de fora”; II) a suspeita de que um dado “haitianismo” vem conduzindo as percepções, conclusões e recomendações do centro hegemônico - materializado nas agências estrangeiras/internacionais presentes no país, mas também nos governos e institutos de pesquisa que o analisam de fora - sobre o Haiti de modo geral, e sobre a Universidade de Estado do Haiti em particular.

Em nossa análise sobre a atuação do movimento estudantil, buscamos evidenciar o modo como, junto às reivindicações especificamente relacionadas à educação, realizam um questionamento de fundo, que diz respeito ao modelo de desenvolvimento que se deseja para o país. Essa reorientação passa pelo novo modelo de Universidade desejado e projetado pelos estudantes. Esse modelo propõe uma Universidade atenta ao seu entorno, aberta e democrática na admissão de seus alunos, interdisciplinar na forma de trabalhar os conteúdos curriculares, forte na pedagogia ativa do trabalho, responsável e solidária em sua atuação social e politizada, na medida em que se envolve com os problemas do país e da comunidade e é capaz de promover transformação.

Por sua vez, a Universidade propagada como paradigma a ser seguido pelos centros de cooperação obedece ora a um modelo de “Universidade de padrão Internacional”, elitista na seleção de seus alunos, forte na pesquisa e baseado em rankings de desempenho ditados pelos “vencedores”, ora por um modelo que prega a privatização progressiva dos espaços públicos e a adequação da Universidade à lógica de mercado. Ambos são reconhecidos como estranhos à ajuda mútua, à solidariedade e ao engajamento político-social. Estranhos, assim, a um modo de agir que inspirou os estudantes em sua luta conjunta e solidária aos movimentos sociais e em sua atuação no cenário de crise do terremoto. Estranhos, de modo ainda mais forte, ao que, nos parece, a Universidade Pública haitiana necessita para reconstruir-se e auxiliar a reconstrução do país.

É importante esclarecer, nesse ponto, que não se defende aqui um Ensino Superior utilitarista e, portanto, limitado, mas, ao contrário, um modelo aberto, generoso e responsável. Ainda, percebe-se que o modelo sugerido pela Frente de Resistência pela Defesa da Autonomia e Independência da UEH substitui a unilateralidade da relação academia-sociedade pela interatividade entre ambas, numa relação de “fertilização recíproca” e reconhecimento mútuo.

Vemos, nas reivindicações feitas pelo movimento estudantil da UEH, materializadas sobretudo no “Quadro de Discussão para a Reforma”, uma clara defesa do conhecimento definido por Boaventura (2008) como pluriversitário, a determinar os contornos de uma Universidade Nova. Isso não implica dizer que a Universidade de Estado, como um todo, defenda essa mudança revolucionária. Ao contrário, há denúncias, nesse ensaio, de que ela seria uma instituição conservadora e elitista, daí a mobilização por sua reforma. No entanto,

ela não é deserto - como define Hannah Arendt os contextos marcados pela supressão da pluralidade . Ela permite o desvio por onde se infiltra o diverso, o novo, a possibilidade.

Quanto ao segundo aspecto a ser retomado, que sugere a existência de um “haitianismo” criado e difundido pelo centro hegemônico e responsável pela caricaturização do país, percebemos que está presente nos diagnósticos realizados sobre a Universidade Haitiana na medida em que, conforme exposto, suas potências são silenciadas enquanto suas carências ganham destaque. Apresenta-se, ainda, no completo desprezo – ou simples ignorância - pelos documentos já produzidos por estudantes haitianos, junto a outros movimentos sociais e organizações populares sobre a mesma temática. Tudo se passa como se nem os atores e tampouco suas considerações, fossem considerados legítimos ou relevantes ou, ainda, como se o “problema” da Universidade Pública, seus limites e desafios, não houvesse sido sequer formulado por sua comunidade acadêmica, reduzida, assim, a uma “docilidade” que não a caracteriza. Como tentamos demonstrar, a comunidade acadêmica da UEH não é dócil, não é débil, não tem de ser salva, é, ao contrário, capaz de questionar, agir e intervir.

Acreditamos que esse “haitianismo” venha sendo intensamente difundido, publicado e repetido em razão do significativo papel que desempenha na justificação e legitimação de todo um aparato de ajuda e intervenção internacional, cuja necessidade seria colocada à prova ao reconhecer-se a sociedade civil haitiana, suas organizações, movimentos e lideranças como capazes, potentes e profundamente engajados na condução autônoma, independente e democrática do país.

Mais: temos a impressão de que esse discurso (neo)colonial vem acompanhado pela cisão do espaço físico do Haiti atual, que lembra o mundo colonial, dividido em dois, descrito por Fanon (1961). Há uma separação profunda e evidente entre o mundo habitado pelo staff internacional, em seus hotéis, mansões e carros de luxo, com seus restaurantes, bares e praias privadas e o mundo dos haitianos comuns, com suas casinhas simples, seus mercados de rua e agora seus campos de refugiados.

Não sabemos se uma intensidade democrática tal, como a exigida pelo movimento estudantil haitiano, pode ser conquistada em um país com tal cisão.

Não sabemos, tampouco, se ela pode se dar em um país ocupado por tropas estrangeiras, onde tanques circulam pelo espaço público e milhares de soldados com armas em punho dividem as ruas com a população. Parece-nos difícil, ainda, que tal intensidade seja alcançada enquanto os atores chamados às decisões públicas forem organismos internacionais ou empresas estrangeiras e onde ONGs administrem o modo como as doações que chegam ao Haiti serão utilizadas. A impressão que temos é a de que, antes de tudo, é necessário retomar o sentido do (e o espaço!) público, experimentar mais uma vez autonomia e independência política e retomar nas mãos os rumos de seu próprio país. Como e quando isso se dará? Poderá, a Universidade Pública, contribuir, também nesse sentido? Qual será o seu lugar nesse Haiti que busca reconstruir-se e, na mesma medida, retomar sua autonomia? Evidentemente, essas questões – absolutamente complexas – não podem ser respondidas nesse ensaio e nem devem ser respondidas por uma estrangeira.

Se uma das intenções desse trabalho - a de trazer à tona as narrativas silenciadas sobre o Haiti e sua Universidade – teve algum sucesso, o leitor não duvidará que os haitianos - sua juventude! Seus movimentos populares! - são absolutamente capazes de formular suas próprias boas respostas. Talvez já as tenham formulado... Que lhes seja dado o direito ao grito!

Bibliografia

Anglade, Georges (1983), *Éloge de la Pauvreté*. Montréal: Études et Recherches Critiques d'Espace.

Arce, José Manuel V (2005), “Decálogo para repensar las certezas“, in Barbero, Martin. *América Latina, otras visiones desde la cultura: Ciudadanías, juventud, convivencia*. La Paz, Bolívia: Convenio Andrés Bello, 19-51.

Barthélemy, Gerard (1989), *Le pays en dehors - Essai sur l'univer rural haitien*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps/Montréal CIDIHCA.

Bierrenbach, Cris (2010), “Haiti. Ensaio fotográfico. Novos Estudos”, *CEBRAP*, 86, 40-47.

Castor, Susy (1992), *Étudiants et Luttes Sociales Dans la Caraïbe*. Porto Príncipe: CRESFED.

Colbert, Ronald (2002), “Tentative de Mise em Cuope réglée de l'Université d'Etat d'Haiti”, Alter Presse – Réseau Alternatif haitien d'information de 29 de Julho. Consultado a 27.03.2014, disponível em <http://www.alterpresse.org/spip.php?article56>.

Courtine-Denamy, Sylvie (2004), *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Damato, Diva (1996), *Édouard Glissant: poética e política*. São Paulo: Anna Blume.

Deshommes, Fritz (2002), *Universté et Luttes Democratiques en Haiti*. Porto Príncipe: UEH.

Fanon, Frantz (1961), *Les Damnés de la Terre*. Paris: François Maspero.

Fernandes, Florestan (2004), “Universidade e Desenvolvimento”, in Ianni, Octavio (org.) *Florestan Fernandes: sociologia crítica e militante*. São Paulo: Expressão Popular, 273-316.

Freire, Paulo (1989), *Que fazer: teoria e prática em educação popular*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Freire, Paulo (2000), *A Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP.

Freire, Paulo (2001), *A Pedagogia dos sonhos possíveis*. São Paulo: Editora UNESP.

Glissant, Édouard (1989), “Espaço fechado, palavra aberta“, *Estudos Avançados*, 7(3) , 159-169.

Glissant, Édouard (1997a), *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard.

Glissant, Édouard (1997b), *Poetics of Relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press

Glissant, Édouard (1981), “Le discours antillais”, in *LeMême et le Divers*. Paris: Seuil, 190-201.

Guilherme, Manuela (2004), “Qual o papel da Pedagogia Crítica nos estudos de língua e cultura? Uma entrevista com Henry A. Giroux”, *Language and Intercultural Communication*, 6(2), 131-143.

Louis-Juste, Anil (2002a), “Université et Société en Haiti”, *Alter Presse – Réseau Alternatif haitien d’information* de 19 de setembro. Consultado a 27.03.2014, disponível em <http://www.alterpresse.org/spip.php?article211>.

Louis-Juste, Anil (2002b), “Étudiants éducateurs et professeurs éduqués dans la crise du 27 juillet”, *Alter Presse – Réseau Alternatif haitien d’information* de 23 de outubro. Consultado a 27.03.2014, disponível em <http://www.alterpresse.org/spip.php?article30>.

Louis-Juste, Anil (2003a), “Pour l’admission ouverte à l’Université d’État d’Haiti”, *Alter Presse – Réseau Alternatif haitien d’information* de 3 de março. Consultado a 27.03.2014, disponível em <http://www.alterpresse.org/spip.php?article413>.

Louis-Juste, Anil (2003b), “L’autonomie universitaire em mouvement: Élections rectores contre Réforme de la Participation”, *Alter Presse – Réseau Alternatif haitien d’information* de 28 de abril. Consultado a 27.03.2014, disponível em <http://www.alterpresse.org/spip.php?article475#UzRceqhdUhY>.

Louis-Juste, Anil (2003c), “Université et Citoyenneté en Haiti”, *Alter Presse – Réseau Alternatif haitien d’information* de 15 de Outubro. Consultado a 27.03.2014 em <http://www.alterpresse.org/spip.php?article798>

Maggiolo, Oscar J. (1977), “La universidad latinoamericana: Un ensayo sobre su interpretación”, *Nueva Sociedad*, 33, 5-15.

Maldonado-Torres, Nelson (2007), “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, in Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Orgs.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 127-167.

Meneses, Maria Paula G. (2010), “Outras vozes existem, outras histórias são possíveis”, in Garcia, Regina Leite (org.), *Diálogos Cotidianos*. Petrópolis: DP et ALLI , 247-265.

Migliardi, Carlos Durán (2012), “El acontecimiento estudiantil y el viraje del proceso sociopolítico chileno”, *Observatorio Social da America Latina (OSAL)*, 31, 39-59.

Mignolo, Walter D. (2003), *Histórias locais/projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. De Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. da UFMG.

Pierre-Louis, François (2011), “Earthquakes, Nongovernmental Organizations, and Governance in Haiti”, *Journal of Black Studies*. 42(2), 186–202.

Ribeiro, Darcy (1986), *Universidade para quê?* Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Said, Edward (1990), *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Editora CIA das Letras.

Santos, Boaventura de Sousa (2000a), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2000b), “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”, in Feldman-Bianco, Bela; Capinha, Graça (Orgs), *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 19-39.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do pensamento abissal”, *Novos Estudos - CEBRAP*, 79, 71-94.

Santos, Boaventura de Sousa; Almeida Filho, Naomar (2008), *A Universidade no Século XXI: Para uma universidade Nova*. Coimbra: Gráfica do CES.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.) (2009), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2011), *Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Theosmy, Francesca (2013), "Haiti-Université: Les Conditions De La Reprise", *Alter Presse – Réseau Alternatif Haitien D'Information* de 4 de junho. Consultado a 27.03.2014, disponível em <http://www.alterpresse.org/spip.php?article9574>

Thomaz, Omar Ribeiro (2005), “Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality”, in Reis, Elisa P.; Moore, Mick (orgs), *Elite and Perceptions of Poverty & Inequality*, London/New York: Zed Books.

Thomaz, Omar Ribeiro (2010), “O terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e o lougawou”, *Novos Estudos – CEBRAP*, 86, 23-39.

Thomaz, Omar Ribeiro (2011a), “Pensar o Haiti, Pensar com o Haiti”, Blog “Prosa e Verso”, *Jornal O Globo* de 23 de novembro. Consultado a 07.09.2013, disponível em <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2011/01/23/pensar-haiti-pensar-com-haiti-358045.asp>

Thomaz, Omar Ribeiro (2011b), “Eles são assim: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti”, *Cadernos de Campo*, 20, 1-36.

Trouillot, Michel-Rolph (1990), *Haiti: State Against Nation. The Origins And Legacy Of Duvalierism*. New York: Monthly Review Press.

Trouillot, Michel-Rolph (1995), *Silencing The Past: Power And The Production Of History*. Boston, Massachusetts: Beacon Press.

Zibechi, Raúl (2010), “Haiti according to Haiti: International Aid and Colonialism” *Upside Down World – Covering activism and politics in Latin America*, 18 de Maio. Consultado a 13.09.2013 em: <http://upsidedownworld.org/main/haiti-archives-51/2498--haiti-according-to-haiti-international-aid-as-colonialism->

Documentos

The Haitian Diaspora & Education Reform in Haiti - Challenges & Recommendations (May, 2011) Columbia University - Bureau of Haiti's Special Envoy to the United Nations and the Social Science Research Council (SSRC). New York.

Communiqué du Comité Exécutif De L'Association Nationale des Agro-Professionnels Haitiens. 10 de dezembro de 2003. Porto Príncipe – Haiti, consultado a 05.08.2013, disponível em: <http://www.alterpresse.org/spip.php?article942>

Lettre à la Nation du Conseil De L'Université D'Etat D'Haiti. 15 de dezembro de 2003. Porto Príncipe – Haiti, Consultado a 05.08.2013, disponível em <http://www.alterpresse.org/spip.php?article947>

Memorandum du Conseil de l'Université d'Etat d'Haiti relatif à la crise engendrée depuis le communiqué du 27 juillet 2002 du MENJS. Conseil De L'Université D'Etat D'Haiti. 07 de novembro de 2002. Porto Príncipe - Haiti, consultado a 06.08.2013, disponível em <http://www.alterpresse.org/spip.php?article272>

Cadre de discussions sur la Réforme de l'UEH. Front de résistance pour l'indépendance et l'autonomie de l'ueh. Pourt-au-Price-Haiti, 20 maio de 2003, consultado a 06.08.2013, disponível em <http://www.alterpresse.org/spip.php?article506>

Report of mission - conducted from May 22 to June 4, 2005. Gosselin, Roger; Pierre, Jean. From Canadian International Development Agency. Canadá. Consultado a 18.08.2013, disponível em <http://solutionshaiti.blogspot.com/2007/11/haiti-dossier-universite-detat-lettre.html>.

Dispositions Transitoires Relatives à L'organisation de l'administration centrale de l'Université d'État d'Haiti. Ministère de L'Éducation Nationale et Conseil de L'Université d'État d'Haiti. Pourt-au-Price-Haiti, Février 1997. Consultado a 19.08.2013, disponível em http://www.ueh.edu.ht/admueh/pdf/Dispositions_transitoires.pdf

The challenge for Haitian Higher Education: a post-earthquake assessment of higher education institutions in the Pout-au-Prince metropolitan area. INURED – Interuniversity Institute for Research and Development. Haiti, March 2010. Consultado a 18.08.2013, disponível em http://inured.org/docs/TheChallengeforHaitianHigherEd_INUREDMarch2010.pdf.

Special Report Education and Conflict in Haiti: rebuilding the Education Sector after the 2010 Earthquake. United States Institute of Peace. Washington: August, 2010. Consultado a 19.08.2013, disponível em <http://www.usip.org/files/resources/sr245.pdf>.

Da crise às ruínas: Impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti. Nascimento, Sebastião; Thomaz, Omar Ribeiro para o Ministério da Educação do Brasil. Brasil: Maio de 2010. Consultado a 27.03.2014, disponível em <http://www.prgp.unicamp.br/noticias/dacriseasruinas.pdf>.



Centro de Estudos Sociais
Laboratório Associado
Universidade de Coimbra

A Cescontexto é uma publicação online de resultados de investigação e de eventos científicos realizados pelo Centro de Estudos Sociais (CES) ou em que o CES foi parceiro. A Cescontexto tem duas linhas de edição com orientações distintas: a linha "**Estudos**", que se destina à publicação de relatórios de investigação e a linha "**Debates**", orientada para a memória escrita de eventos.

CES

Colégio de S. Jerónimo
Apartado 3087
3001-401 Coimbra, Portugal
T. +351 239 855 570
F. +351 239 855 589
www.ces.uc.pt
ces@ces.uc.pt

CES - Lisboa

Picoas Plaza
Rua do Viriato, 13
Lj 117/118
1050-227 Lisboa, Portugal
T. +351 216 012 848
F. +351 216 012 847
www.ces.uc.pt/ces-lisboa
ceslx@ces.uc.pt

