



Historia, poder e ideología

La ideología racial como producción del sistema-mundo capitalista moderno

Jorge A. Aquino
University of San Francisco



Resumen

Este artículo presenta tres trayectorias de investigación hacia la deconstrucción de la ideología capitalista en la teología cristiana. Enmarca el capitalismo como la institución central material en la historia de las Américas a través de la reflexión sobre la teoría del sistema-mundo capitalista moderno de Immanuel Wallerstein. Luego considera la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, la cual hace hincapié en el papel de la racialización en la construcción de clases trabajadoras capitalistas. Por último, el artículo considera la teoría de Louis Althusser sobre la interpelación, que demuestra cómo la ideología capitalista está internalizada por los sujetos políticos. El artículo concluye que ningún tema teológico está totalmente libre de la influencia de la ideología capitalista.

Palabras claves: Ideología racial, Teoría del sistema-mundo, Teología cristiana, Capitalismo.

Resumo

Este artigo apresenta três trajetórias de pesquisa para a desconstrução da ideologia capitalista na teologia cristã. Enquadra o capitalismo como a instituição material central na história das Américas através da reflexão sobre a teoria do sistema-mundo capitalista moderno de Immanuel Wallerstein. Depois considera a teoria da colonialidade do poder de Aníbal Quijano, a qual destaca o papel da racialização na construção das classes trabalhadoras capitalistas. Finalmente, o artigo considera a teoria da interpelação de Louis Althusser, demonstrando como a ideologia capitalista é internalizada pelos sujeitos políticos. Conclui-se que nenhum assunto teológico está totalmente livre da influência da ideologia capitalista.

Palavras-chave: Ideologia racial, Teoria do sistema-mundo, Teologia cristã, Capitalismo.



Abstract

This article presents three trajectories of research toward the deconstruction of capitalist ideology in Christian theology. It frames capitalism as the central material institution in the history of the Américas through reflection on Immanuel Wallerstein's theory of the modern capitalist world-system. It then considers Aníbal Quijano's theory of the coloniality of power, which emphasizes the role of racialization in the construction of capitalist laboring classes. Finally, the article considers Louis Althusser's theory of interpellation, which demonstrates how capitalist ideology is internalized by political subjects. It concludes that no theological subject is wholly free of the influence of capitalist ideology.

Key Words: Racial ideology, World-system theory, Christian theology, Capitalism.

Acerca de Jorge A. Aquino

Jorge A. Aquino es Doctor por el Graduate Theological Union en Berkeley, California, EEUU. Actualmente es Profesor Asociado de Teología y Estudios Religiosos y de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de San Francisco, en California. Es presidente (2014-2015) de la Academia de Teólogos Católicos Hispanos de los Estados Unidos (ACHTUS), y se desempeñó como Co-Presidente del Grupo sobre Religión en América Latina y el Caribe de la Academia (Norte)Americana de Religión (2007-2011). Ha publicado numerosos artículos sobre la teología Latina en los Estados Unidos, teología de la liberación, teoría queer y sobre la crítica a la teoría de la ideología racial.

Cita recomendada de este artículo

Jorge A. Aquino (2015). «Historia, poder e ideología: La ideología racial como producción del sistema-mundo capitalista moderno». *Horizontes Decoloniales* Volumen 1, No. 1: pp. 103–142. [Revista digital]. Disponible en: <<http://www.gemrip.com.ar>> [consultado el dd de mm de aaaa].





Introducción¹

Este ensayo busca elaborar un pensamiento histórico, tratando de entender el tema de lo étno-racial como una construcción ideológica violenta y reificada. El racismo, con fuertes raíces en la esclavitud racial, luego reconfigurado en medio de las agitadas revueltas nacionalistas pan-americanas del siglo XIX, continúa siendo hoy en día un desconcertante complejo de estrategias para someter a las clases subalternas en una condición desfavorable, a menudo insufrible. El objetivo de este ensayo es ayudar a replantear una teología latina norteamericana, sobrina en principio, de la teología latinoamericana de la liberación. Como mínimo, buscamos que aquella teología latina norteamericana refleje el espíritu revolucionario de esta última sin recurrir simplemente a una mímica de su empresa intelectual. Sin embargo, para ello, necesitamos tener una mejor comprensión de las fuerzas sociológicas que sitúan a los latinos como sujetos diaspóricos, especialmente en la manera en que el sistema mundial capitalista de la economía política racializa a los seres humanos.

La noción de raza se enmarca en este ensayo a través de un lienzo de grandes dimensiones: una meta-historia del capitalismo que data ya de 500 años. Si entendemos el capitalismo como un sistema de transferencia de la riqueza excedente de los trabajadores que producen bienes de consumo para los capitales dueños de los medios de producción, entonces el racismo, es decir el discurso social que analiza el valor humano moral y político de acuerdo a los tipos corporales y culturales, es la ideología capitalista por excelencia. Ningún sistema de pensamiento, tal como lo es teología, que mantenga a la justicia social global como un

¹ Agradezco a Hugo Córdova Quero por la traducción de este artículo desde su original en inglés.



criterio crucial puede pasar por alto la cuestión de cómo la diferencia racial se correlaciona con la pobreza masiva, tanto en los Estado-nación del tercer mundo como en los barrios tercermundistas de las metrópolis urbanas post-industriales.

De este modo, este artículo trabaja con la siguiente hipótesis: La interpretación de la teo-cultura latina en los Estados Unidos debe pasar por un análisis claro de los conceptos de raza, racismo, racialización y formaciones raciales. Este análisis debe estar formulado como una crítica al capitalismo global transnacional, y a sus representaciones culturales (hetero)patriarcales, sexistas, racistas y homofóbicas. El racismo no es simplemente un efecto secundario del capital global, como un tumor benigno o una anomalía accidental de «manzanas podridas» dentro de la cultura democrática. Por el contrario, el racismo es una condición indispensable e intrínseca que posibilita la acumulación de capitales. En otras palabras, el capitalismo actual no sería posible sin una práctica histórica racista, lo cual no es nada más ni nada menos que el proceso por el cual los «cuerpos de color» han sido delimitados como subalternos y subordinados.

Generalmente se olvida que el racismo fue el fundamento del logos ideológico del colonialismo en las Américas, un hecho que tan vívidamente ilustra el estudio sobre los debates entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI sobre la ética de la conquista.² Por lo tanto, la crítica del racismo es también una crítica tanto de la economía política como del capitalismo. Las teologías cristianas subalternas tienen un importante papel simbólico y discursivo a la hora de la crítica, especialmente mediante su

² El debate entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid (1550-1551) es un fundamento de la historia racial en América Latina. Véase Giménez Fernández (1984); Hanke (1974); Las Casas (1958, 1982); y Sepúlveda (1984).



participación en la energía profética y bíblica. Si una teología liberacionista latina en los Estados Unidos hiciera hincapié en el carácter socialmente conflictivo de la historia, entonces, una gramática latina de la identidad debería lidiar con la forma en que nuestra condición de sujetos racializados establece una subalternidad latina.

Para ello, hablaremos de tres tropos hacia una gramática de las relaciones entre la historia, la ideología y el poder. Presentamos estos tropos en pos de las afirmaciones por las cuales el racismo se manifiesta a sí mismo periódicamente: tanto como un fenómeno social imaginario del espacio y del tiempo —«la historia»— como el dominio donde diferentes agentes destacados luchan, en una suerte de guerra de todos contra todos, por las posiciones más prominentes en la constante evolución de la hegemonía mundial histórica —«el poder»—. Estas guerras de posición, que en ocasiones evolucionan en lo que la geopolítica contemporánea llama «guerras calientes», genera ideas —«la ideología»— sobre la persona humana, sobre las relaciones sociales y sobre la adecuada relación entre la moralidad y la condición social. Esas ideas se congelan en una matriz de subjetivación, un término que expresa teóricamente cómo los intereses hegemónicos moldean tanto la identidad individual y grupal como la competencia política y la consciencia.³

Como materia de la subjetivación, la ideología forma, sin determinar por completo, la mayor parte de lo que una persona puede imaginar y sentir: en particular, los ámbitos de sus opciones políticas, estados de ánimo psíquicos, prácticas sexuales, y la subjetividad religiosa. La ideología, así, proporciona a los sistemas sociales un formidable basamento discursivo que dispensa distintos destinos a las diversas clases de personas, según los intereses del status quo

³ Hablo de subjetivación en términos de la teoría de la ideología de Louis Althusser, véase *infra*.



hegemónico en un momento dado de la historia. Además de dar forma a nuestras almas, y al «contenido de nuestro carácter»,⁴ las reivindicaciones ideológicas sobre la noción de raza regularmente invierten esas impugnaciones por el poder con mayor o menor confianza en su derecho de subordinar algunos de sus semejantes, o en su defecto para resistir a la subordinación, dentro del orden reificado.

Si bien a menudo somos testigos de piadosas invocaciones en torno a la justicia dentro de ese orden, tales invocaciones rara vez cambian el desequilibrio material de bienes y privilegios por el cual algunos prosperan en su bienestar mientras que otros sufren la «muerte antes de tiempo».⁵ Esta expresión un tanto abstracta de la experiencia histórica de racialización es lo que se busca tener en cuenta en este ensayo, lo cual sienta las bases teóricas para una comprensión sobre cómo el pensamiento racial tiene una presencia subterránea en la teología.

Creemos que los tropos de la historia y el poder en términos de lo que denominamos «la larga historia de la colonialidad», sintetizan las ideas sociológicas del «sistema-mundo moderno» con una teoría concerniente a la «colonialidad del poder», ya que estos conceptos se expresan, respectivamente, en la obra de Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano. Esta «larga historia» intenta brindar parte de los antecedentes materialistas a través de los cuales la noción de raza se convirtió en un instrumento indispensable para la explotación global de la división del trabajo dentro del orden del Nuevo Mundo posterior a 1492. Especificamos 1492,

⁴ Del discurso «I Have a Dream» [Tengo un sueño] de Martin Luther King Jr. (1991: 219).

⁵ La expresión «la muerte antes de tiempo» nos llega a través de la obra de Gustavo Gutiérrez (1990) sobre Bartolomé de las Casas, el «defensor de los indios» en el siglo XVI.



siguiendo no solo al filósofo latinoamericano Enrique Dussel sino también a una larga historia de consenso dentro de la conciencia política de América Latina que toma esa fecha como el «año cero» de la modernidad. A contramarcha de buena parte de la filosofía política que ha salido de Europa después de la Ilustración, la modernidad no está realmente marcada por lo que sucedió en Europa sino por lo que los europeos hicieron fuera de Europa tanto a los pueblos indígenas como a los millones de individuos trasplantados de África que fueron secuestrados y llevados a las Américas, para posteriormente hacerse cargo de la vocación miserable y mortal de ser esclavos raciales (Dussel, 1992, 1998).

Nos apresuramos a añadir que no se ofrece aquí un relato histórico acabado para englobar esta idea de la «larga historia de la colonialidad». Por el contrario, ofrecemos algo más parecido a un meta-relato, delimitando algunos hitos dentro de una extensa teoría del gran movimiento de la historia como un medio para establecer las bases materialistas que comprendan el fenómeno del racismo tanto como una de las ideologías dominantes de la modernidad como una de las ideologías que la teología debe necesariamente enfrentar.

Volveremos a considerar más concretamente la noción de raza como una construcción ideológica a través de la discusión de la obra de Louis Althusser antes de concluir con algunas reflexiones sobre cómo la «larga historia» y la ideología racial podrían informar de manera productiva la reflexión teológica latina.



La «larga historia» de la noción de raza: El sistema-mundo moderno y la «colonialidad de poder»

La teoría del sistema-mundo moderno surgió en la década de 1960 como parte de un fermento intelectual en las ciencias sociales, a raíz de una insuficiencia ampliamente percibida de las explicaciones previas sobre la pobreza y el subdesarrollo entre las disputas de teóricos del «desarrollismo» y de la «dependencia». También representa una respuesta post-marxista de las limitaciones de la teoría económica marxista, en particular aquellos elementos que concebían el desarrollo histórico en términos deterministas, evolutivos, o incluso escatológicos.

Sin embargo, para entender sus contribuciones de gran alcance, sería útil situar aquellas teorías que la precedieron. Mientras que la teoría del sistema-mundo se desarrolló a fin de responder a problemas más contemporáneos, su metodología de pensamiento en términos transnacionales y trans-epocales rompe con teorizaciones más limitadas sobre la pobreza que estudiaban sólo las condiciones contemporáneas dentro de las historias nacionales o regionales.

El desarrollismo y la teoría de la dependencia

Después de la Segunda Guerra Mundial, el gobierno de los EE.UU., los prestamistas internacionales, las organizaciones no gubernamentales, las organizaciones internacionales de desarrollo, y las elites del Tercer Mundo elaboraron estrategias de «modernización» y «desarrollo» como medios ostensibles para mejorar la salud económica y la riqueza para la mayor parte de la humanidad. Articularon así una visión engañosamente utópica en la cual los países subdesarrollados



podrían alinear sus economías con aquellas de las sociedades más avanzadas —Europa y Estados Unidos— mediante la atracción de capital extranjero, ofreciendo a los inversionistas un suministro de mano de obra barata, una base de bajos impuestos, y proporcionando las infraestructuras críticas, tales como electricidad, caminos, agua, etc., para apoyar esa actividad económica. Esta fue la fórmula por la cual, por ejemplo, las industrias *maquiladoras* se desarrollaron en Puerto Rico, y luego se exportaron a otros países subdesarrollados tales como México.

Sin embargo, tanto teorías como políticas no lograron explicar, y mucho menos reprogramar, el incremento de la pobreza generalizada en gran parte del Tercer Mundo, por no mencionar el fenómeno creciente de la pobreza en las grandes metrópolis de los países industrializados. Una generación de teóricos, sobre todo centrados en América Latina, desarrolló una crítica sobre las estrategias de modernización de este tipo, en conjunto con un amplio descontento en la región tanto con la industrialización como con la estrategia de «sustitución de importaciones» —mayormente exportada desde América del Norte—, bajo la rúbrica de «teoría de la dependencia». La *dependencia* es también un concepto fundamental para la teoría del sistema-mundo moderno.

La teoría de la dependencia fue pionera sobre la idea que la economía política capitalista es un fenómeno mundial, siendo el subdesarrollo intrínseco a ésta en vez de su consecuencia anómala. Es decir, los países «centrales» —básicamente los países industrializados de occidente— durante siglos han extraído los recursos y el capital de las naciones de la «periferia» —básicamente aquellas del Tercer Mundo—, causando así el «subdesarrollo». Según la teoría de la dependencia, la característica más importante de la economía mundial de hoy es una división internacional del

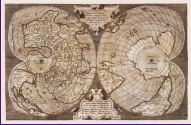


trabajo en la cual el mundo industrializado fabrica productos para las naciones agricultoras subdesarrolladas —o de monocultivo— del Tercer Mundo.

Esta perspectiva se remonta a la era de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), que en la década de 1950 puso en marcha una serie de propuestas de «sustitución de importaciones» a través de las cuales los países de América Latina podrían financiar el desarrollo de sus propias posibilidades de producción industrial a través de las exportaciones de materias primas materiales y productos agrícolas como parte de una estrategia a largo plazo para corregir sus problemas en la balanza comercial con las naciones industrializadas. Sin embargo, hacia la década de 1960, la galopante inflación y el desempleo en el Tercer Mundo habían socavado el optimismo respecto de las estrategias de la CEPAL (So, 1990: 91-94).

Los fracasos de la sustitución de importaciones condujo a una generación más radical de expertos, aquellos de mentalidad neo-marxista, a proponer una nueva teorización del subdesarrollo del Tercer Mundo, el cual preveía el problema del Tercer Mundo como una dependencia económica de las economías más desarrolladas. Los teóricos de la dependencia criticaron las teorías desarrollistas debido a: a) su incapacidad para dar cuenta del subdesarrollo como un efecto histórico del colonialismo desde el siglo XV en adelante; b) que éstas teorías en general eran ahistóricas; y c) concebir el problema del subdesarrollo en términos de condiciones dentro de los Estado-nación, y no como problemas derivados de las estructuras transnacionales en la economía política global.

Surgieron así dos formas de teoría de la dependencia: la escuela del «desarrollo dependiente» y la escuela del «desarrollo del subdesarrollo». La versión del «desarrollo dependiente» de la teoría de la dependencia concibió



soluciones a la pobreza del Tercer Mundo en términos de estrategias de industrialización administradas por el Estado, tales como aquellas practicadas por la CEPAL.⁶

Sin embargo, teóricos como André Gunder Frank proponían que los teóricos del desarrollo restaban importancia de manera demasiado optimista a las profundas cargas económicas que las historias coloniales han exigido en muchos de los países descolonizados del Tercer Mundo.⁷ Frank argumentaba que el modelo de colonialismo «metrópoli-satélite», en el cual las potencias colonizadoras impusieron administraciones coloniales en las ciudades de las naciones colonizadas, no modificaba de manera fundamental a una gran parte del mundo, a pesar de la tensión nominal y jurídica en torno a la descolonización. El argumento de Frank era que,

esta transferencia nacional de excedente económico ha producido el subdesarrollo en los países del Tercer Mundo y el desarrollo en los países occidentales [y que] las regiones que son hoy las más subdesarrolladas y feudales son aquellas que tuvieron vínculos más estrechos con las metrópolis en el pasado. (So, 1990: 97)

La teoría de la dependencia era una vasta empresa. Pero sus seguidores compartían presupuestos comunes:

⁶ Un estudio representativo de la perspectiva de «desarrollo dependiente» se encuentra en *Dependency and Development in Latin America* (Cardoso y Faletto, 1979).

⁷ Un texto representativo de la teoría del «desarrollo del subdesarrollo» es el de Andre Gunder Frank, *Lumpen-Bourgeoisie/Lumpen-Development: Dependence, Class, and Politics in Latin America* (1972).



1. La dependencia de un Estado-nación del Tercer Mundo respecto del Primer Mundo es una condición impuesta desde el exterior, y no una condición intrínseca a la cultura de una nación o una consecuencia sólo de su historia interna.

2. La dependencia es problema de una economía política orquestada, y no de una economía interna espontánea, cuyos síntomas principales son los desequilibrios en el comercio y los flujos de capitales entre las naciones del Primer Mundo y del Sur Global.

3. La dependencia no se plantea entre un Estado-nación —desarrollado— y otro Estado-nación —subdesarrollado—, sino que «el subdesarrollo en la periferia y el desarrollo en el centro son dos aspectos de un mismo proceso de acumulación de capital, lo que conlleva a una polarización regional en la economía mundial» (So, 1990: 104). Esa polarización se despliega entre los países del «centro» y aquellos de la «periferia».

4. Del mismo modo, «la dependencia es vista como incompatible con el desarrollo» (So, 1990: 105). Mientras que el desarrollo puede ocurrir en algunas naciones de la periferia, esto constituye más la excepción que la regla. (Véase Wallerstein, 1979: 66-94)

Esta orientación teórica jugó un papel importante en la conciencia política que llevó al surgimiento de muchos de los movimientos populares en América Latina en la década de 1960, incluida la teología de la liberación.⁸

⁸ Sobre la teoría económica neo-marxista, incluyendo la teoría de la dependencia, en la teología de la liberación, véase Gutiérrez (1990), McGovern (1989), y Dussel (1993).



El sistema-mundo capitalista moderno

La principal innovación que trajo la escuela de pensamiento del sistema-mundo fue el complementar el horizonte global de la teoría de la dependencia con un marco meta-histórico de análisis. De acuerdo con su publicación principal, llamada *Review*, la escuela del sistema-mundo enfatizaba el «[...] análisis de las economías por sobre un tiempo histórico y un espacio más amplio, tanto el proceso histórico-social holístico como la naturaleza transitoria (heurística) de las teorías» (So, 1990: 170).

La escuela del sistema-mundo surgió de una síntesis de perspectivas, tanto del pensamiento neo-marxista principalmente en la teoría de la dependencia como de la escuela francesa de Historia de los Anales, en protesta contra las trabas disciplinarias en con las cuales los historiadores han trabajado por mucho tiempo. La escuela del sistema-mundo tendía a concebir el estudio histórico global e interdisciplinario a través de épocas de gran alcance temporal, que fueron designadas como *longue durée* [largo plazo].

La *longue durée* es un proceso histórico en el que todo cambio es lento, una historia de la repetición constante, incluso de ciclos recurrentes. Es sólo a través del estudio de largo plazo, [es decir] las capas más profundas de la vida social, la 'historia subterránea', y las continuas estructuras de la realidad histórica, que la totalidad es revelada. (So, 1990: 172)

Una preocupación central de la escuela del sistema-mundo se relacionaba con la manera en la cual las fronteras disciplinarias en las ciencias sociales, desde el siglo XIX, limitaron —en lugar de ampliar— los enfoques creativos sobre problemas de la economía política, en particular el problema de la distribución desigual de la riqueza y el



subdesarrollo. Esta división del trabajo académico imperante dejó la economía y los fenómenos políticos en disciplinas separadas, respectivamente, en la *economía* y las *ciencias políticas*. Otras disciplinas surgieron para hacer frente a las anomalías que las ciencias no pudieron explicar. Hablamos de la *sociología* con preguntas en torno a la supuesta irracionalidad o anomia de la vida urbana y la *antropología* con su atención a la vida de los pueblos «primitivos» que decididamente eran ampliamente subdesarrollados respecto de Europa.

Sin embargo, esta división disciplinaria no permitió a los investigadores comprender la interacción de dimensiones que coincidían parcialmente entre estos campos y, en general inhibieron las investigaciones conjuntas. Wallerstein (1987) argumenta que aquellos límites disciplinarios surgieron debido al liberalismo ideológico, que desde el siglo XIX sostuvo que la economía y la política eran entidades separadas analíticamente:

Las tres supuestas áreas de acción colectiva de la humanidad -lo económico, lo político y lo social o sociocultural- no son espacios autónomos de acción social. No poseen 'lógicas' separadas. Más importante aún, la imbricación de las limitaciones, opciones, decisiones, normas, y 'racionalidades' es tal que ningún modelo de investigación útil puede aislar a los 'factores' de acuerdo con categorías de lo económico, lo político y lo social, y tratar solo un tipo de variable, implícitamente restringe a las otras constantes. Estamos argumentando que no hay un solo 'conjunto de reglas', o un solo 'conjunto de restricciones' dentro de las cuales operan estas diversas estructuras. (p. 313)



A fin de discernir la singularidad de la lógica por la cual el sistema-mundo funciona, es necesario pensar en forma sistémica, e ir más allá de las fronteras del Estado-nación hacia una historia más global, recorriendo largas épocas — siglos o incluso milenios— como las unidades principales de análisis.

Wallerstein se refirió a tres tipos de sistemas político-económicos en su teoría de la historia del sistema-mundo. Los *mini-sistemas*, que son característicos de las épocas preagrícolas y del comienzo de la agricultura en la antigüedad. Los *imperios-mundiales*, que predominaron desde los tiempos de las primeras civilizaciones no-nómadas hasta el descubrimiento de las Américas (8000 aC-1500 dC), y que constituyeron los órganos políticos a cargo de una administración central que exigían tributo de las unidades más pequeñas —provincias—. El Imperio Romano fue la expresión paradigmática de un imperio-mundo. Por último, las *economía-mundo* o las formas capitalistas de la economía política, las cuales se originaron en el siglo XV con el descubrimiento de las Américas. Estas *economía-mundo* comenzaron a sumar todas las otras formas tanto de producción como de política para constituir la economía política global actual. Las *economías-mundo* son:

[...] vastas e irregulares cadenas de estructuras de producción integradas y diseccionadas por múltiples estructuras políticas. La lógica básica es que el superávit acumulado fue distribuido de manera desigual en favor de aquellos capaces de alcanzar el monopolio en las redes del mercado. (So, 1990: 8)

Wallerstein (1987) se refiere al capitalismo como la lógica de organización central del sistema-mundo, pero no al capitalismo tal cual se lo ha entendido tradicionalmente según el liberalismo clásico, es decir, «[...] un sistema basado en la libre competencia entre los productores con mano de



obra gratuita de los productos básicos libre, ‘libre’ significa su disponibilidad para la venta y compra en un mercado» (p. 378).

Esta definición, basada en el modelo de la revolución industrial británica, rara vez funciona más allá del ámbito de aplicación del siglo XIX en Gran Bretaña porque la historia demuestra que en gran parte del mundo ha habido «[...] amplias zonas de trabajo asalariado y no-asalariado, amplias áreas de bienes de consumo y mercancías no-mercantilizadas, así como también amplias zonas de propiedad y de capital enajenables y no-enajenables [...]» (Wallerstein, 1987: 320).

Del mismo modo, Wallerstein crítica la propensión del liberalismo clásico de representar el desarrollo político y económico como uniforme y constante, incluso si se desarrolla en diferentes etapas en diferentes lugares de todo el mundo, y avanza hacia algún tipo de *eschaton* futuro que se parece mucho a la riqueza y la prosperidad de los sectores industrial y post-industrial de occidente. La noción del «progreso» es una de las ficciones fundacionales de la teoría económica liberal, y la base de muchas de las ideas de desarrollo político y económico que hemos visto desde el siglo XX, especialmente aquellas destinadas a promover el desarrollo económico en el Tercer Mundo.

Wallerstein sostiene que la idea de progreso debe integrarse en el análisis económico como una variable potencial, pero no como algo dado. Esto es porque el capitalismo, lejos de hacer crecer sociedades hacia una especie de autonomía permanente, trascendental y económica, está en crisis en tanto se acerca al límite de sus propias contradicciones internas de acumulación. En esencia, esa contradicción profundiza la capacidad de productores capitalistas para seguir acumulando ganancias, extrayendo excedentes de las cadenas de producción existentes, de manera que todavía permita a los trabajadores no-capitalistas



recibir salarios necesarios para continuar comprando los bienes que el capitalismo produce. Como afirma Alvin So (1990):

Wallerstein sostiene que, aunque la riqueza absoluta del 10-20% de la población mundial (sobre todo en las zonas centrales) ha aumentado considerablemente en los últimos 40 años, la gran mayoría de la población mundial (sobre todo en las zonas periféricas) están probablemente peores que sus antepasados. Así, la brecha entre ricos y pobres se ha ampliado enormemente en los últimos cuatro siglos. (p. 190)

Esta articulación de las diferencias en la riqueza mundial entre los diferentes sectores del sistema-mundo se parece mucho a la lectura marxista de la explotación y la transferencia de la plusvalía desde los trabajadores hacia las clases capitalistas. Pero a diferencia de Marx, y más allá de la teoría de la dependencia, Wallerstein comprende la sistematización del sistema-mundo en términos de tres regiones: centro, periferia y semi-periferia. Las zonas central y periféricas del sistema-mundo se distinguen entre sí por sus niveles muy divergentes de salarios y productividad. Los productores de los países centrales son más productivos, pero su productividad causa demandas para el aumento de los salarios, lo cual los coloca en una situación de creciente desventaja frente a los productores en otros sectores donde las demandas salariales no están creciendo tan rápido. Así que los países de la semi-periferia funcionan como un regulador de amortiguación entre el núcleo y la periferia, el destino hacia el cual el capital se moviliza para cubrir sus apuestas contra la compresión de los salarios-productividad. Wallerstein (1979) sostiene:



El aumento de los salarios de los trabajadores en los países centrales, junto con la situación de creciente desventaja *económica* de los productores líderes económicos, teniendo en cuenta los continuos avances tecnológicos, y la inversión más pesada en capital fijo rápidamente superado por la precisión de los principales productores, conduce a un inevitable descenso en los costos comparativos de la producción. Para los capitalistas individuales, la capacidad de transferir capital de un sector en declive hacia a un sector creciente es la única manera de sobrevivir a los efectos de los cambios cíclicos en los loci de los principales sectores. Para ello debe haber sectores capaces de beneficiarse de la compresión de los salarios-productividad del sector líder. Esos sectores son lo que llamamos países semi-periféricos. Si no estuvieran allí, el sistema capitalista rápidamente enfrentaría una crisis *económica* como si fuese una crisis *política*. (p. 70)

Wallerstein también presenta un relato diacrónico de las dos grandes fases del desarrollo del sistema-mundo.⁹ Por un lado, el período de 1500 a 1945 fue testigo del surgimiento de las primeras formaciones del capitalismo global, que culminó en la consolidación de Europa y los Estados Unidos como potencias hegemónicas del capitalismo central. Por otro lado, desde la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, dos acontecimientos importantes han marcado al sistema-mundo. En primer lugar, un aumento geométrico en el tamaño, la productividad y la concentración de la riqueza en el sistema-mundo, un crecimiento que «probablemente ha sido tan grande como el de todo el período de 1500-1945» (So, 1990: 190). En segundo lugar, ha crecido la resistencia política anti-sistémica a las políticas del sistema-

⁹ La narración de esta historia está contenida en su obra sobre el sistema-mundo capitalista moderno (Wallerstein, 2011).



mundo, culminando en fuerza hacia fines de la década de 1960, pero disminuyendo en medio de los conflictos dentro de esos movimientos sobre las ambiciones a veces en conflicto por la igualdad social generalizada, el desarrollo nacional, y la movilidad ascendente. Sin embargo, Wallerstein ve en el aumento de los movimientos anti-sistémicos una vulnerabilidad política significativa que el sistema-mundo capitalista moderno enfrenta.

En suma, la economía-mundo capitalista puede ser considerada como una continuidad con esperanza de vida — hasta ahora— de cinco siglos debido a tres características que Wallerstein ha identificado en la economía política global, las cuales han permanecido relativamente constante desde el 1500:

1. Un mercado mundial de productos básicos, que aparece por primera vez en el siglo XVI, ha crecido dentro de un sistema internacional de Estados-nación cuyo equilibrio de poder es tal que evita que cualquier Estado monopolice el mercado mundial.
2. Este sistema está organizado en una jerarquía económica, es decir aquella de estados centrales, periféricos y semi-periféricos, cuyos componentes son todavía clasificados en clases socio-económicas en función de su riqueza y su posición en las cadenas productivas del mundo.
3. Por último, el crecimiento y la contracción en el sistema se desarrollan en ondas cíclicas, a menudo de décadas o siglos de duración (Johnston y Taylor, 1986: 335).

Wallerstein siempre ha datado el nacimiento del sistema-mundo moderno en los modos capitalistas de acumulación que se globalizó en el período histórico que siguió a las primeras aventuras coloniales de Europa, es decir, aquellas de España y Portugal en las Américas. Sin embargo, los críticos



lo han cuestionado por no integrar una teoría del colonialismo más central en su obra sobre el sistema-mundo, en particular la forma en que la división colonial del trabajo se derivó de una geo-cultura basada en cuerpos racializados. Ahí es donde el trabajo del sociólogo Aníbal Quijano ha ofrecido una contribución real a la teoría del sistema-mundo.

Aníbal Quijano: «La colonialidad del Poder»

Para Aníbal Quijano, el sistema-mundo moderno se caracteriza no sólo por los tres rasgos del capitalismo global que identifica Wallerstein, es decir, un mercado mundial de productos básicos; una jerarquía de poder regional, y los largos ciclos de crecimiento y contracción, sino también por el eurocentrismo ideológico y por lo que él llama la «colonialidad del poder».

Quijano entiende la noción de *poder*¹⁰ como la capacidad para ganar el control social a través de actos conflictivos de dominación y explotación sobre cuatro ámbitos vitales de la vida humana y de las relaciones sociales. Estos cuatro ámbitos son: a) *el sexo y la sexualidad*, o la lucha por la reproducción de la especie humana; b) *el trabajo*, o la producción de la vida y la sociedad humana; c) *la subjetividad*, o la producción de conocimiento, la memoria social, y lo imaginario; y d) *las estructuras de autoridad colectiva*, ya sean éstas públicas o privadas. Estos cuatro ámbitos no emergen ni existen independientemente el uno del otro, sino que están intrínsecamente relacionados entre sí como «un complejo de relaciones de poder» que operan en la construcción de la vida social. Este complejo corresponde a un «patrón de poder» histórico específico que prevalece desde

¹⁰ Parte de esta discusión de Quijano ha sido tomada de las clases que dictó en la Universidad de California en Berkeley en el año 2003, las cuales no han sido publicadas.



finales del siglo XV y al cual él denomina «colonialidad del poder».

La colonialidad del poder moldea las relaciones sociales en cada uno de estos ámbitos en virtud de las siguientes instituciones: a) el trabajo se organiza como empresa capitalista; b) el sexo y la reproducción se colocan bajo la tutela de la institución familiar burguesa; c) la autoridad se coloca bajo la égida del Estado-nación; y d) la subjetividad se coloca dentro del marco del logos ideológico del eurocentrismo. Este *patrón de poder* fue originalmente constituido por la colonización de las Américas,¹¹ un proyecto que —según afirma Quijano— constituyó al mismo tiempo tanto la modernidad como el capitalismo.

La colonialidad del poder representa una formación histórica nueva y global cuyos ejes ideológicos fueron la noción de raza, la racialización y el racismo, por un lado, y el eurocentrismo, por el otro. Quijano argumenta que la noción de raza no se encuentra en su forma moderna hasta el siglo XV. Aunque el racismo iberoamericano se remonta al menos a los debates antisemitas en España un siglo antes (véase a Kamen, 1997, Mitre, 1999), la noción de raza como una institución social destinada a regular la división del trabajo bajo formas capitalistas de política económica no aparece antes del descubrimiento de las Américas.

En el siglo XVI, los discursos sobre la noción de raza, en primer lugar dirigida a Amerindios y más tarde esclavos africanos importados, surgió como parte de la empresa colonizadora. A partir de entonces «el capitalismo se basa en una forma de poder —la colonialidad— que despliega las ideas sobre la raza como sus medios básicos de establecer

¹¹ Quijano (2003) está de acuerdo con Wallerstein que hoy en día «este patrón de poder [...] está sufriendo su crisis más profunda».



divisiones sociales» (Quijano, 2003). Al mismo tiempo, Quijano (2000) continúa afirmando que:

En consecuencia, el control de una forma específica de trabajo podría ser, al mismo tiempo, el control de un grupo específico de los pueblos dominados. Una nueva tecnología de dominación / explotación, en este caso, la raza / trabajo, se articuló de tal manera que los dos elementos aparecieron naturalmente asociados. Hasta ahora, esta estrategia ha sido excepcionalmente exitosa. (p. 537)

El eurocentrismo no equivale a la totalidad de las ideas que Europa produjo o que circulaban en Europa, sino sólo a aquellas específicas a la racionalidad arquitectónica que Europa impuso a nivel mundial a través de su hegemonía en el sistema-mundo, y a través de las cuales formas autóctonas del conocimiento fueron reprimidas o asimiladas a través de procesos de imitación y traducción como órganos tributarios del *ersatz*¹² del conocimiento europeo. Uno de sus ideogramas centrales es la noción de historia como «una secuencia lineal de eventos de validez universal» (Quijano, 2000: 550), es decir, un proceso *evolutivo*. Esta idea ha sido fundamental para las nociones de desarrollo, modernidad — como las críticas de la teoría de la dependencia y el pensamiento del sistema-mundo— y el lugar que otras culturas y razas tienen en el esquema evolutivo respecto de Europa.

Otro ideograma es el dualismo entre naturaleza y cultura, lo que da lugar a la concepción de Europa como la culminación de un proceso histórico por el cual «el ser humano» ha evolucionado desde la ignorancia, la sensualidad y la barbarie de la naturaleza —ya sea como el noble salvaje

¹² El término alemán *ersatz* significa «sustitución», «reemplazo», «reparación» o «compensación».



de Cristóbal Colón descrito en el primer diario transatlántico, o como el «esclavo natural» bárbaro de las Américas según las historias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés—. ¹³ Europa se suele representar a sí misma como la vanguardia de este avance de la cultura. Otras culturas son racializadas como retrasadas, pre-modernas, primitivas, en desarrollo o subdesarrolladas, o con cualquier otro calificativo peyorativo etnocéntrico.

Esta racialización de Europa y de sus otros envolvió una revisión de la historia europea como (a) una continuidad continental homogénea establecida en la antigüedad, y (b) la culminación de un legado cultural arraigado en la cultura greco-romana, la filosofía, la literatura y la teoría política, que continuó en la edad media con el humanismo medieval, la racionalidad y la teología, y que llegó a la modernidad con la ilustración, el liberalismo y las formas de democracia secular. Para Quijano (2000):

Lo curioso de este argumento es, en primer lugar, que oculta el hecho que la parte verdaderamente avanzada del mundo mediterráneo [durante la Edad Media], fue islamo-judaica. En segundo lugar, que fue ese mundo el que mantuvo la herencia cultural greco-romano, las ciudades, el comercio, el comercio agrícola, la minería, la industria textil, la filosofía y la historia, al mismo tiempo que la futura Europa occidental seguía dominada por el feudalismo y el oscurantismo cultural. (p. 544)

¹³ Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557) fue un historiador de la corte española. Entre otros, escribió *Sumario de la Natural Historia de Las Indias* (2008 [1526]), y la *Historia General de Las Indias* (1535). Los escritos de Fernández de Oviedo y Valdés fueron un fundamento para los argumentos de Sepúlveda justificando la conquista de los indígenas.



Esta concatenación de ideologemas dio lugar a «una perspectiva teórica sobre la idea de raza como la naturalización de las relaciones coloniales entre los europeos y los no-europeos» (Quijano, 2000: 534-535). Fue usada no sólo para motivar a los europeos para perpetuar la europeización del mundo, sino también para asimilar a los no-europeos en el proyecto colonial global como subalternos. Al tiempo que Europa ganaba centralidad en el emergente sistema-mundo, impuso:

[...] un proceso de reidentificación histórica [...] [atribuyendo] identidades geoculturales nuevas en las regiones y poblaciones no-europeas [...] En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales terminaron en un centro cultural mundial girando en torno a la hegemonía europea u occidental. La hegemonía de Europa sobre el nuevo modelo de poder global concentró todas las formas de control de la subjetividad, la cultura y, especialmente, el conocimiento y la producción de conocimiento en virtud de su hegemonía. (Quijano, 2000: 540)

Esto comprendía diversas prácticas:

1. La expropiación de los descubrimientos culturales de los pueblos colonizados que aparecían más aptos para el avance del control europeo sobre el capitalismo;
2. La represión de las formas colonizadas de conocimiento y producción cultural; y
3. La imposición de formas culturales europeas en los ámbitos de la tecnología, la subjetividad y la religiosidad.

Es evidente que en el pensamiento de Quijano y Wallerstein la cuestión del conocimiento es crucial para la imposición de la cultura eurocéntrica. Sin embargo, ¿qué mecanismos tiene el poder para traducir sus intereses en



aquellas ideas que se normalizaron en la vida cotidiana de sus súbditos? ¿Y cuáles son las raíces de esas ideas raciales? Aquí es donde la teoría de la ideología ofrece su apoyo indispensable. En la siguiente sección hacemos algunas observaciones sobre la manera en la que la noción de raza funciona como una ideología, y en particular la forma por la cual la esencia *resbaladiza* de la ideología dominante prohíbe la simple deconstrucción del racismo, limitando, por lo tanto, la difusión estratégica de la crítica contra el racismo como un recurso para proyectos de lucha contra este.

Ideología, estado y la producción del racismo

La ideología va más allá del sólo contenido de las ideas dominantes de la sociedad o de alguna «falsa conciencia» opiada a través de las cuales los sujetos del capitalismo responden con obediencia robótica al mandato imperativo. Como discutimos aquí,

1. «Ideología» significa la asimetría de las ideas dominantes en la epistemología de la sociedad, entendimiento esa asimetría a primera vista como la desviación de la «verdad» ideológica de las contra-narrativas subalternas sobre la realidad empírica de las relaciones sociales. Hablando en términos de contra-narrativas subalterna, nos referimos a la historia «desde abajo» que siempre es resistida por «la verdad» tal como la narran desde arriba. Por otra parte, esta asimetría no equivale a la diferencia entre «ideología» y «verdad». No importa cuál sea nuestra fe religiosa, esa misma fe nos obliga a reconocer que no existe una autoridad trascendental para mediar en la discusión política fundamental entre «ideología» y «verdad». No hay verdad en política, sólo hay ofertas para cambiar las posiciones en el juego.



2. La ideología también significa el medio por el cual la orquestación de contenidos ideológicos son producidos, difundidos y asimilados, y a través de los cuales la subjetividad de las personas es moldeada dentro del orden capitalista racializado.

3. Una crítica de la ideología busca desdoblar la fenomenología del desplazamiento que —teóricamente— tiene lugar entre la forma en la cual la realidad social es (mal)representada en la ideología dominante, y la manera por la cual esa (mala)representación se convierte en realidad.

Esta idea es ayudada por un pasaje esclarecedor de Slavoj Žižek (1994), quien escribe:

En consecuencia, una ideología no necesariamente es ‘falsa’: en cuanto a su contenido positivo, puede ser ‘verdadera’, bastante precisa dado que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal sino *la forma en que ese contenido se relaciona con la posición subjetiva implícita en su propio proceso de enunciación*. Estamos dentro del espacio ideológico adecuado desde el momento que este contenido -‘verdadero’ o ‘falso’ (si es verdadero tanto mejor será para el efecto ideológico)- es funcional respecto de alguna relación de dominación social (‘poder’, ‘explotación’) de forma esencialmente no-transparente: *la lógica misma de legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta si ha de ser eficaz*. En otras palabras, el punto de partida de la crítica de la ideología tiene que ser el pleno reconocimiento del hecho que es muy posible *mentir bajo un disfraz de verdad*. (p. 8; énfasis nuestro)



Los ideogemas tienden a convertirse en la realidad social que representan, ya que, desde sus diferentes *loci* de enunciación, funcionan e intervienen en esa «casi siempre» [*always-already*] realidad ideológicamente infligida como organismos subjetivos. Afirmamos esto, hipotéticamente, pero bastante deliberadamente: las proposiciones ideológicas se convierten en sujetos, con su propia agencia, debido a la manera por la cual se pueden inscribir a sí mismos como actos-discursivos dentro de la conciencia de sus otros: los ciudadanos-sujetos. Esta forma extraña de inscripción piensa la subjetividad de las personas humanas como un sistema de códigos, *sujetos a* la inscripción a través de ideas que no inventamos, pero que respiran, casi inevitablemente tal como peces en un estanque.

La iteración repetida de conceptos ideológicos nos satura tan profundamente como su carga política nos afectare, y esa carga funcional —cómo cualquier acto-discurso ideológico— indica e implica nuestra posición dentro de la hegemonía. Para concretar estas ideas, nos referiremos en la siguiente sección a la teoría ideológica de Louis Althusser, cuya idea de la producción de la ideología es una piedra angular para el pensamiento contemporáneo post-marxista de la sociología del conocimiento.

Louis Althusser: Ideología y Estado

La producción de las ideas dominantes

Las teorías modernas sobre la ideología -y del término «ideología» en sí mismo se remontan a la Revolución Francesa, cuya forma de liberalismo considera la ideología no como un obstáculo a la verdad, sino como portal de la verdad. La Francia del siglo XVIII concibió la ideología como el medio por el cual los seres humanos pueden discernir los fundamentos de la moral cívica a través de la reflexión sobre



la naturaleza humana, aprendiendo de ella la norma mimética por la cual ordenar la sociedad.¹⁴ En menos de un siglo, el pensamiento marxista invalidará este modelo idealizado de la naturaleza-racional-transparentemente-revelada en favor de una noción materialista de la historia en la cual los intereses de clase tiñeron las ideas cotidianas con mayor opacidad que aquella imaginada por la Ilustración. A partir de ahí, los teóricos de la ideología se volvieron cada vez más conscientes de la naturaleza productiva de la subjetividad, concibiendo la ideología no sólo como parte de los procesos de producción capitalista sino a la ideología misma como una producción capitalista.

En «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», Althusser (1971) teoriza acerca de como dóciles subjetividades pro-capitalistas —formadas a través de implantaciones de la ideología— son la clave para la reproducción de los «medios de producción» en las sociedades capitalistas. Esa lectura orienta la cuestión de la producción en términos de dominación a través de los instrumentos del Estado y sus aparatos: Un modo de producción que permite la acumulación y concentración de la riqueza en el menor número de manos.

De acuerdo con Althusser, ese proceso se desarrolla en un medio de dominación y explotación por parte de las clases propietarias sobre las clases trabajadoras a través de las implementaciones del poder estatal. Pero la dominación del proceso de producción capitalista es más que la coerción: crucialmente, requiere que las clases dominantes obtengan el *consentimiento* de los trabajadores, así como de los miembros

¹⁴ Antoine Destutt de Tracy —tal vez el fundador de la noción de ideología— consideraba a la ideología como «*la ciencia des idées*» en la cual la «razón progresivamente revela una imagen verdadera de la humanidad que constituye el fundamento de la virtud cívica. La moral está anclada en la naturaleza» (Lichtheim, 1965: 165).



de la clase trabajadora en las instituciones estatales que concedan la producción y participen en ese proceso. En opinión de Althusser, esto se lleva a cabo principalmente a través de las implementaciones de la ideología.

Althusser señala la división tradicional marxista de la sociedad entre la infraestructura y la superestructura: la primera es la economía, el verdadero destino de la organización social —es decir, la producción y acumulación de riqueza para el menor número de personas—, y la última es el Estado, un establecimiento concebido como una colección de *aparatos represivos del Estado* (ARE) que las clases dominantes utilizan para controlar el consentimiento para sus diseños económicos a través de la fuerza. Althusser distingue entre el *poder del Estado* y los *aparatos de Estado* a través de los cuales ese poder es recolectado y mantenido. Si la lucha de clases es el *ergon*¹⁵ de la sociedad capitalista, el objeto de la lucha de clases es el poder del Estado y el control de sus instituciones: la policía, los tribunales, el sistema penitenciario, las fuerzas armadas, y la administración gubernamental, entre otros.

A los aparatos represivos del Estado corresponde una estructura análoga dentro de la sociedad civil «en la forma de instituciones distintas y especializadas» (Althusser, 1971: 136), que Althusser llamó *aparatos ideológicos del Estado* (AIE). Entre los AIE, Althusser cita las instituciones religiosas, instituciones educativas, la familia, las instituciones jurídicas, las instituciones políticas, los sindicatos, los medios de comunicación —prensa escrita y radiodifusión—, y lo que él llamó «AIE culturales» —la literatura, las artes, los deportes y las asociaciones deportivas—. Althusser afirma que los aparatos ideológicos del Estado se organizan y producen ideología según «la ideología dominante, que es la

¹⁵ El término *ergon* refiere al argumento aristotélico sobre la función específica del ser humano.



ideología de ‘las clases dominantes’» (Althusser 1971: 139). La capacidad para controlar los AIE es la clave para controlar el poder del Estado: «Que yo sepa, no hay clase que pueda sostener el poder del Estado durante un largo período sin al mismo tiempo ejercer su hegemonía sobre y en los Aparatos Ideológicos del Estado» (Althusser, 1971: 139).

Todos los aparatos del Estado funcionan por alguna combinación de represión e ideología; mientras que los ARE funcionan sobre todo a través de la violencia y la represión, los AIE funcionan principalmente a través de las implementaciones de la ideología. Los ARE son un conjunto organizado centralizado en una unidad de mando, un gobierno, en gran medida existentes en el sector público, pero los AIE son diversos y múltiples, «relativamente autónomos», y en su mayoría subsisten en el sector privado.¹⁶ Todos los AIE están diseñados para contribuir a la reproducción de las relaciones de producción, aportando cada uno en la forma que le es propia, es decir, el aparato político sirviendo a la ideología del estado y los medios de comunicación repartiendo grandes dosis de nacionalismo, etc.¹⁷

¹⁶ Althusser hace esta distinción al mismo tiempo que reconoce que la diferencia entre lo *público* y lo *privado* no es más que una ficción burguesa.

¹⁷ Para Althusser el más importante de los AIE es el sistema educativo, en particular las escuelas primaria y secundaria. Así se refiere a que gran parte de la educación que reciben las personas tiene como intención inculcar en ellas, más allá de los conocimientos técnicos que se necesitan para funcionar en algún trabajo o posición dentro la economía, el «gusto» por ser explotados o por ser explotadores (Althusser, 1971: 147). Esta inculcación es ocultada porque un elemento básico de la ideología dominante sostiene que las escuelas son lugares purgados de ideología, es decir, que son lugares políticamente neutrales.



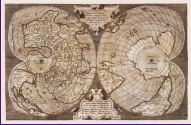
Ideología: Esencia evanescente

¿Qué es en sí misma la ideología? Para Althusser, la ideología «representa la relación imaginaria de los individuos a sus condiciones reales de existencia» (Althusser, 1971: 153). ¿Por qué las personas deberían representar para sí mismas sus condiciones reales de existencia en una manera imaginaria? No es simplemente una cuestión, de acuerdo a una ficción liberal popular, que seres humanos cínicos logran controlar las acciones de la gente a través de confundir sus mentes. Tampoco es una historia de cómo la ideología juega ficciones sociales a través de «la alienación material que reina en las condiciones de existencia de los hombres mismos» (Althusser, 1971: 154). En su lugar, Althusser (1971) afirma que:

[...] no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, que 'los hombres representan para sí mismos' en la ideología, sino sobre todo *es su relación con las condiciones de existencia* que les están representadas allí. Es esta relación que está en el centro de cada representación ideológica, es decir imaginaria, del mundo real. (p. 154; énfasis nuestro)

La pregunta entonces es, ¿por qué esta relación «necesariamente [debe ser] una relación imaginaria? ¿Y cuál es la naturaleza de esta imaginación?» (Althusser, 1971: 155).

Althusser sostiene que las ideas no son espíritus libres que descienden de alguna fuente trascendental de Verdad, sino más bien son producciones materiales de aparatos ideológicos particulares y de su «práctica, o prácticas» (Althusser, 1971: 156). Althusser comienza a describir estas prácticas, estableciendo puentes para las divisiones artificiales entre *teoría* y *praxis*, a través de la configuración de una comprensión particular de las



«prácticas» sociales y distinguiendo aquellas de las «acciones».

Para Althusser, las acciones son obras materiales concretas, pero que son moldeadas e inscriptas por lo que él llama «prácticas»: textos rituales sociales que pre-inscriben determinados destinos y resultados, al menos ciertos comportamientos, para la acción social. Las acciones son casi siempre colocadas en las prácticas, y esta inserción se rige «dentro de la existencia material de un aparato ideológico» (Althusser 1971: 156, énfasis propio). En suma, las ideas de un individuo sobre su realidad social son materiales,

[...] en tanto que *sus ideas son sus acciones materiales insertados dentro de las prácticas materiales gobernadas por rituales materiales que les son negados por el aparato ideológico material del que derivan las ideas de ese tema.* [...] Por tanto, parece que el sujeto actúa en la medida en es actuado por el siguiente sistema (configurado en el orden de su determinación real): la ideología existiendo en un aparato ideológico material, prescribiendo prácticas materiales regidas por un ritual material, cuyas prácticas existen en las acciones materiales de un sujeto que actúa en toda conciencia según su creencia. (Althusser, 1971: 158-159, énfasis en el original)

¿Cuáles son las consecuencias de este orden de cosas? En primer lugar, el carácter ritual de inscripción de las «prácticas» tiene el efecto de reforzar una estrecha banda de la lógica de aceptación social, en efecto, circunscribiendo el ámbito de inteligibilidad de «lo obvio» al limitar el alcance de lo que es socialmente aceptable dentro del universo de acciones concebibles o estructuras sociales. Althusser llama «función de reconocimiento ideológico» a esta capacidad de la



ideología para manifestar el reconocimiento de lo obvio dentro de la realidad social (Althusser, 1971: 161).

Sin embargo, eso implica «la denegación práctica del carácter ideológico de la ideología por la ideología.» La supresión de la ideología es parte de su producción como ideología. «La ideología nunca dice: 'Yo soy ideológica'» (Althusser, 1971: 163-164). Esta es la razón por la cual Althusser (1971) sostiene que es todo menos evidente para la mayoría de la gente que lo «obvio» es una operación de la ideología.

De hecho, es una peculiaridad de la ideología que impone (sin que sea evidente, ya que estos son 'obviedades') la obviedad como la obviedad misma, que no podemos *dejar de reconocer* y ante el cual tenemos la reacción inevitable y natural de exclamar... 'Eso es obvio! ¡Eso es correcto! Eso es verdad! (p. 161).

Una segunda consecuencia está contenida en la notable afirmación de Althusser que, si bien las ideologías surgen como formaciones históricas encubiertas en respuesta a las posiciones de clase y los intereses, la simulación o la supresión de las raíces ideológicas de la inteligibilidad social tienen el efecto de una ideología dehistorizante. O, como dice Althusser cautelosamente, «la ideología no tiene historia» (Althusser, 1971: 150). Se representa en sí misma ya sea como ahistórica o en términos de una historia ficticia que es deconstructible, es decir, las ficciones de clase que entretienen la lucha consigo mismas y entre sí.

La interpelación y la sujeción de la ideología

Pero ¿por qué los individuos en la sociedad deberían aceptar las recetas —y prohibiciones— de la ideología? ¿Cómo la ideología entra en su sangre, por así decirlo, y se integra a



sus genes? Dado que los individuos en la sociedad son sujetos, para Althusser, «el término central determinante sobre el que depende todo lo demás [es]: la noción del sujeto» (Althusser, 1971: 159). Debido a que no hay práctica sino por y en una ideología, no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos, los sujetos son, pues, «la categoría constitutiva de toda ideología» (Althusser, 1971: 160).

Ahora llegamos al corazón de la teoría de Althusser de cómo funciona la ideología, profundamente arraigada en la psique de sus súbditos, con su declaración que «la ideología interpela a los individuos como sujetos». La economía de la interpelación es lo que da a la ideología su poder para lograr el consentimiento de sus súbditos, particularmente los trabajadores, para participar voluntariamente en una sociedad que está diseñada para expropiar la riqueza de su trabajo en nombre de las clases dirigentes. Althusser sostiene que la ideología funciona para crear subjetividad política a través de «llamar» a los sujetos a su identidad. Este llamado-respuesta de llamado-y-subjetivación es lo que él denomina «interpelación». El ejemplo que utiliza Althusser (1971) se ha hecho famoso en la teoría crítica:

[...] se puede imaginar en la línea del más común y cotidiano llamado policial: 'Hey, ¡Usted ahí!' (o alguna otra [interpelación]). Asumiendo que la escena teórica que he imaginado se lleva a cabo en la calle, el individuo aludido se dará vuelta. Por este mero giro de ciento ochenta grados de conversión física, se convierte en un *sujeto*. ¿Por qué? Porque ha reconocido que el llamado estaba 'realmente' dirigido a él, y que 'fue *realmente* él quien fue interpelado' (y no otra persona) [...]. (p. 163)

Los que son interpelados de esta manera no ven a la ideología como la razón de su respuesta, tal vez porque la ideología ha interpelado a los individuos anteriormente como



sujetos, incluso antes de nacer, tal como lo sostiene Althusser. Para ilustrar mejor la fenomenología de la subjetivación en la ideología, Althusser establece una analogía con el encuentro divino-humano en el pensamiento religioso cristiano. Dios es representado en la teología cristiana como el sujeto *por excelencia*, interpelado por él mismo y que interpela a todos los demás sujetos. En el lenguaje cristiano, la gente está hecha a «imagen de Dios». Las afirmaciones de Althusser demuestran cuan «especulativas» son todas las ideologías: una estructura-espejo organizada en torno a un sujeto absoluto (en el cristianismo, Dios, en el orden político, la ideología de la clase dominante). Este sujeto absoluto otorga a los sujetos su identidad al permitirles modelarse a sí mismos sobre el sujeto absoluto. Al verse reflejados a sí mismos por esta mímica de la subjetividad absoluta, encuentran su validación y orientación como seres socializados.

La economía y la franqueza de la exposición de Althusser sobre la interpelación se convierten en una herramienta muy útil. Sin embargo, su espectralidad plantea una pregunta: Si la subjetivación se lleva a cabo en una «mera conversión física de ciento ochenta grados», ¿qué fue lo que hizo que el sujeto reconociera que el llamado de la autoridad social estaba dirigido a él? Judith Butler (1997b) brillantemente define esto como una cuestión de deseo de la psique para mitigar, a través de rituales socializados, los disturbios de una conciencia perturbada. Pero es una conciencia perturbada no tanto por culpa de un delito sino por «el apasionado apego a la existencia» que se expresa a sí mismo en un deseo de reconocimiento. Este deseo a menudo llega al extremo de buscar la entrega y/o el castigo por una cuota de reconocimiento (Butler, 1997b). En otras palabras, el poder aprovecha la pasión humana por la supervivencia, expresada en el deseo de reconocimiento, blandiendo efectivamente la exclusión social, como una amenaza a la existencia del



sujeto, como una herramienta para obligar a cumplir los proyectos de la hegemonía.

DC alcodá: Una sugerencia sobre ideología y teología

En este ensayo hemos recorrido una larga distancia, aunque, hasta ahora, sólo saltando algunas piedras sobre la superficie de una enorme y aún sorprendente realidad social. Hemos comenzado por plantear la cuestión de la noción de raza como una ideología, y hemos examinado algunas de las fuerzas materiales que le dan a la ideología su textura ficticia pero con apariencia realista. Sin embargo, no hemos explorado otras dos cuestiones cruciales: a) ¿cómo la ideología, y específicamente la ideología racial, moldea la teología; y b) ¿qué inflexiones ideológicas específicas puede observarse dentro de la fe religiosa vivida dentro de las comunidades latinas en los Estados Unidos? En otras palabras, ¿qué significa para la teología que la violencia socializada inscribe sustancialmente nuestra comprensión cotidiana de la realidad social?

Vamos a dejar estas cuestiones abiertas por ahora, sólo con esta sugerencia por guiar las necesarias investigaciones futuras: Que la teología cristiana —incluso las históricas peleas dogmáticas de todos los siglos de la cristiandad— está siempre influida por los *tropos* y *dis-torciones* de las ideologías prevaleciendo en cada sitio.¹⁸

La historia entera de la cristiandad, sobre todo en América Latina, puede entenderse como escenario de un contundente conflicto entre el cristianismo bíblico-profético, basado en un amor *kenótico* y auto-sacrificatorio, y la cristiandad imperial

¹⁸ Al respecto, Hugo Córdova Quero (2015, en prensa) utiliza el término «teo(ideo)logía(s)» para marcar y denunciar esta influencia.



de los españoles, los portugueses, y las clases criollas de su progenitura colonial. Para seguir en pos de Jesucristo y su profética misión de liberación de todo pueblo, la praxis de la teología cristiana hoy requiere más que nunca una conciencia crítica que puede despertarse y —hasta lo posible— purgarse de ilusiones ideológicas, sobre todo de las ideologías raciales. Estoy muy de acuerdo con Žižek (1994), y muchos otros escépticos, que uno no va a encontrar algún *afuera* teórico donde esconderse o escaparse de las influencias formativas de la ideología, sea del *género capitalista* o de su *especie racista*.

Con Judith Butler (1997a, 1997b) también podemos afirmar que la ideología hunde sus raíces en los más profundos pozos de la psiquis, instalándose *carne y hueso* en la conciencia. Sin embargo, empezando con estas consideraciones epistemológicas, nos podemos encaminar hacia un proyecto desconstruccionista que busque elaborar una «interpelación-al-revés» de la ideología —como la denomina la teórica Chicana/Latina, Chela Sandoval (2000)—. Este proyecto desconstruccionista puede contribuir a la purgación de las teologías de estirpe *cristiandad-imperial*, que hasta el día de hoy inscriben sus huellas racistas, sexistas, y homofóbicas en la predicación de una fe de amor sin límites.

Referencias bibliográficas

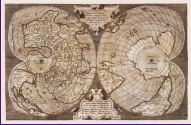
Althusser, Louis (1971). «Ideology and Ideological State Apparatuses». En: *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. Nueva York, NY: Monthly Review Press. pp.122–73.

Butler, Judith (1997a). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nueva York, NY: Routledge.

Butler, Judith (1997b). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press.



- Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto (1979). *Dependency and Development in Latin America*, traducido por Marjory Mattingly Urquidi. Berkeley, CA: University of California Press.
- Córdova Quero, Hugo (2015, en prensa). «Coming of Age: A (Post)Colonial and Queer Contribution Towards the Deconstruction of the Notion of ‘Minority’». *Perspectivas Internacionales* 7, No.1: 37 pp.
- Dussel, Enrique D. (1992). *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Santafé de Bogotá: Ediciones Antropos.
- Dussel, Enrique D. (1993). «Theology of Liberation and Marxism». En: *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Maryknoll, NY: Orbis, pp. 85–102.
- Dussel, Enrique D. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Colección Estructuras y Procesos). Madrid: Trotta.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo (2008 [1526]). *Sumario de la natural historia de Las Indias*. Barcelona: Linkgua.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo (1535). *Historia General de Las Indias (Tomo 1)*. Sevilla: Imprenta de Juan Cromberger.
- Giménez Fernández, Manuel (1984). *Bartolomé de Las Casas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gunder Frank, Andre (1972). *Lumpenbourgeoisie / Lumpenddevelopment: Dependence, Class, and Politics in Latin America*, traducido por Marion Davis Berdecio. Nueva York, NY: Monthly Review Press.



- Gutiérrez, Gustavo (1972). *Teología de La Liberación: Perspectivas* (Colección Verdad e Imagen No. 30). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo (1989). *Dios o el oro en Las Indias: Siglo XVI*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hanke, Lewis (1974). *All Mankind Is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.
- Johnston, Ron J. y Peter J. Taylor, eds. (1986). *A World in Crisis? Geographical Perspectives*. Oxford: Blackwell.
- Kamen, Henry (2014). *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*. New Haven, CT: Yale University Press.
- King, Martin Luther (1991). *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Las Casas, Bartolomé de (1958). *Apologética histórica*. Madrid: Editorial Atlas.
- Las Casas, Bartolomé de (1982). *Brevísima relación de la destrucción de Las Indias* (Colección Letras Hispánicas No. 158). Madrid: Cátedra.
- Lichtheim, George (1967). *The Concept of Ideology, and Other Essays*. Nueva York, NY: Random House.
- McGovern, Arthur F. (1989). *Liberation Theology and Its Critics: Toward An Assessment*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Mitre, Emilio (1999). *La España medieval: Sociedades, estados, culturas*. Madrid: Istmo.



Quijano, Aníbal (2000). «Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America.» *Neplanta: Views from the South* 1, No. 3: pp. 533-580.

Quijano, Aníbal (2003). «Coloniality of Power». Curso dictado en el Center for Latin American Studies en la University of California at Berkeley. Berkeley, CA, 16 de abril al 7 de mayo.

Sepúlveda, Juan Ginés de (1984). *Demócrates segundo, o, de las justas causas de la guerra contra los indios*, editado por Ángel Losada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria.

Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

So, Alvin Y. (1990). *Social Change and Development: Modernization, Dependency, and World-Systems Theories* (Sage Library of Social Research No. 178). Newbury Park, CA: Sage Publications.

Wallerstein, Immanuel Maurice (1979). *The Capitalist World-Economy* (Colección Studies in Modern Capitalism). Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, Immanuel Maurice (1987). «World-System Analysis». En: *Social Theory Today*, editado por Anthony Giddens y Jonathan H. Turner. Stanford, CA: Stanford University Press. pp. 309-324.

Wallerstein, Immanuel Maurice (2011). *The Modern World System*, 4 volúmenes. Berkeley, CA: University of California Press.

Žižek, Slavoj (1994). *Mapping Ideology*. Londres: Verso.

