

MODERNIDAD, EUROCENTRISMO Y
BLANQUITUD. BOLÍVAR ECHEVERRÍA Y
LA CRÍTICA DE LA ALIENACIÓN ÉTICO-
IDENTITARIA LATINOAMERICANA

MODERNITY, EUROCENTRISM AND
WHITENESS. BOLÍVAR ECHEVERRÍA
AND THE CRITIC OF LATIN AMERICAN
ETHIC-IDENTITY ALIENATION.

George I. García Quesada*
Universidad de Costa Rica

Recibido: 17 de julio, 2014 • **Aceptado:** 3 de diciembre, 2014

Resumen: En este artículo se examina el concepto de *blanquitud* acuñado por Bolívar Echeverría, como una aplicación de la categoría de alienación para las sociabilidades en la periferia del sistema-mundo y en particular para América Latina. Traigo además a colación la obra fílmica de Pier Paolo Pasolini como ejemplo de una estética de la no-blanquitud.

Palabras clave: alienación, Bolívar Echeverría, modernidad, eurocentrismo, blanquitud

* Este artículo es producto de una investigación más amplia sobre las relaciones entre teoría crítica e historiografía en las obras de Bolívar Echeverría y Eduardo Grüner, financiada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica en el 2012.

Abstract: In this paper we examine Bolívar Echeverría's concept of *whiteness*, as an application of the category of alienation for sociabilities in the periphery of the world-system, and particularly in Latin America. We also review Pier Paolo Pasolini's filmic work as example of an esthetics of non-whiteness.

Keywords: alienation, Bolívar Echeverría, modernity, eurocentrism, whiteness

Los mestizos tratan de sacarse esa concha de ser hijos de indígenas y de españoles y quieren ser diferentes. Ya no quieren ser mezclados (...) Los ladinos buscan superación, buscan salir de la concha. Porque el ladino, a pesar de ser pobre, de ser explotado como nosotros [los indígenas], trata de tener un elemento más que el indígena.

E. Burgos Debray

Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia

La afirmación de una unidad que no niega sino reproduce la pluralidad puede ser vista como un destino favorable de la cultura de la América Latina, puesto que es un rasgo afirmador de la vida.

Bolívar Echeverría

Crítica de la modernidad capitalista

El capitalismo puede existir bajo la premisa de su expansión indefinida, tanto temporal –pues la acumulación de capital solo se justifica para acumular más capital en el futuro– como espacialmente –pues para tal efecto necesita integrar cada vez más a todas las regiones en una sola economía mundial–. En este sentido, es un proceso histórico universalizante y asimétricamente integrador que se ha visto tensionado por las particularidades históricas locales: de allí que, desde los albores de la expansión europea hacia América –conquista y sujeción colonial–, esta tensión entre el proyecto capitalista y las resistencias de las comunidades del «Nuevo Mundo» (para Europa) ha producido determinadas prácticas y nociones funcionales para la hegemonía de los centros de poder.

Una de estas nociones es la conceptualizada por Bolívar Echeverría como blanquitud, la cual abordo en este texto como una de las formas de alienación constituyentes de las cotidianidades y sociabilidades a lo largo de la historia de las formaciones económico-sociales latinoamericanas. Este ensayo busca contribuir con el esclarecimiento y desarrollo de este concepto

elaborado durante los últimos años de Echeverría. Para ello esbozaré primeramente algunos elementos referentes a la historia y la teoría del actual sistema-mundo, a partir de varios autores que han reflexionado en torno al eurocentrismo, la modernidad y *el capitalismo*. Luego, analizaré el concepto de blanquitud en la obra de Echeverría y su relación con el racismo; para terminar con algunas consideraciones respecto a las relaciones entre la universalidad y la blanquitud como alienación. Disculparé al lector por incluir aquí, adicionalmente, un *excursus* sobre la que considero una estética de la no-blanquitud.

Eurocentrismo, capital y modernidad

Cabe recordar, de entrada, que el *eurocentrismo* no está definido por referencia estricta a Europa como continente; así, por ejemplo, según Husserl, «en el sentido espiritual pertenecen manifiestamente también a Europa los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa» (1998, p. 82).

Pero, además de las minorías nacionales a las que se refiere el autor de las *Investigaciones lógicas*, habría que excluir de esa *estructura espiritual* a la mayor parte de Europa, particularmente su parte oriental,¹ y eventualmente –de acuerdo con la coyuntura histórica– a los países ibéricos. Dicho de otro modo, lo eurocéntrico no se refiere a una identidad cultural, sino a un lugar hegemónico en la estructura del sistema-mundo.

El eurocentrismo surge como el punto de vista de una particularidad histórico-cultural, mas no es una ideología provincialista como los demás etnocentrismos, tanto anteriores como posteriores a su surgimiento. En términos étnicos –no religiosos: en ello el cristianismo lo prefigura– es, por el contrario, la primera particularidad que se proyecta a sí misma como universal; como indicó Dussel, «el ‘eurocentrismo’ de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro» (2000, p. 48). En esta medida, es un proyecto global que solamente se cristaliza a partir de la

¹ Véase la explicación de S., Žižek (2002) sobre la ubicación ideológicamente variable de los Balcanes frente a Europa. Véase también E., Dussel (2008).

expansión capitalista hacia América,² y con esta emerge un sistema-mundo en el cual el modo de producción capitalista subsume y les da sentido a los demás, a través de una lógica de reproducción social impuesta por un tipo de organización mundial de las funciones productivas y de control social que Mészáros (2010) llamó *Capital*,³ para diferenciarlo del modo de producción capitalista, que es su componente hegemónico. Según este teórico, *el capital* es un sistema de control metabólico social, cuya *raison d'être* es «la máxima extracción de plusvalor a los productores en cualquier forma compatible con sus límites estructurales» (Mészáros, 2010, p. 61).

Esta lógica del *Capital* bien puede ser caracterizada con Gallardo, quien indicó que

La totalidad capitalista no sólo enfrenta estructuralmente al capital y a la fuerza de trabajo, sino que discrimina también situacionalmente a las «razas» y culturas «inferiores», inferioriza a las mujeres y genitaliza la sexualidad, transforma la fe religiosa en idolatría, explota y desdeña al campesino y a sus modos de vida, determina la etapa adulta como único momento de plenitud del ser humano (adultocentrismo) y es ambientalmente destructiva a escala mundial (1993, p. 162).

El capital no se mostró como articulador potencial de un sistema-mundo más que cuando Europa (occidental) cobró consciencia de su poder de conquista, pero como las personas inmersas en la conquista y colonización no sabían que estaban construyendo *el capitalismo* se explicaron su dominio por su cristianismo, sus recién «descubiertos» orígenes griegos o simplemente por su europeidad (Amin, 2009⁴). El eurocentrismo mistifica la dinámica del capitalismo del cual surge; es el punto de vista legitimante de la dominación del capital, tal como lo afirmó Wallerstein: «La dominación (...) no resiste el sentido de igualdad cultural. Los dominadores necesitan sentir que moral e históricamente se justifica que sean el grupo dominante y los principales receptores de los excedentes económicos producidos dentro del sistema» (2007, p. 49).

2 La importancia de la conquista y la colonización europeas de América para el desarrollo del capitalismo se plantea en los dos últimos capítulos del primer tomo de K., Marx (2009). *El capital* (tomo I). México: Siglo XXI.

3 Véanse también las consideraciones de Eduardo Grüner sobre este concepto en E., Grüner (2010).

4 Dicha insistencia sobre las raíces griegas de la «estructura espiritual europea» también se encuentra, por ejemplo, en el ensayo antes referenciado del fundador de la fenomenología. Véase. E., Husserl (1998, p. 89-100).

En este sentido, como señaló Amin, el eurocentrismo cumple tres funciones centrales: en primer lugar, oscurece la conciencia de la alienación económica sobre la que se funda la sociedad capitalista y la sustituye por un discurso de racionalidad transhistórica e instrumental. En segundo lugar, tergiversa la génesis histórica del capitalismo, al invisibilizar las leyes generales de las sociedades humanas, exagerando con ello la singularidad de la historia europea para concluir que el milagro capitalista solo podía surgir de Europa. Finalmente, esta ideología se rehúsa a vincular las características del capitalismo realmente existente con el proceso mundial de reproducción capitalista (Amin, 2009).

El eurocentrismo «traduce» al ámbito cultural-ideológico la asimetría centro-periferia derivada estructuralmente de la acumulación a escala global (Amin, 2010). Al Capital le es inherente una doble contradicción estructural: entre clases sociales y entre países, de acuerdo con su situación en el sistema-mundo; por supuesto, tanto los países centrales como los periféricos –y, para ser preciso, también los semiperiféricos⁵– están atravesados por el conflicto de clases (Amin, 2009⁶). En otros términos, *el Capital* es necesariamente, desde sus orígenes, imperialista.

Por ello el análisis de la modernidad debe ser abordado en relación con el desarrollo *del capital* y el modo de producción capitalista que lo anima. Bolívar Echeverría suscribió este planteamiento y sobre él elaboró sus reflexiones. Así, indicó que «la modernidad ha existido solamente como una revolución de las fuerzas productivas marcada por la vía histórica capitalista que se vio obligada a seguir» (Echeverría, 2011b, p. 249-250); y sobre América Latina afirmó que desde sus inicios «es un mundo plenamente moderno: nació con la modernidad capitalista y se desarrolló dentro de una de sus modalidades» (Echeverría, 2010, p. 193⁷).

5 Véase. E., Wallerstein (2004).

6 Amin habló en este libro de *capitalismo*; sin embargo, consideró que *capital* conceptualiza con mayor precisión el proceso global al cual se refirió este teórico egipcio.

7 Dussel ha argumentado reiteradamente, en esta misma línea, contra las visiones que consideran que la periferia del sistema-mundo es pre-moderna o en vías de modernización, ya que la modernidad está en la propia configuración de la relación centro-periferia. Véase. E., Dussel (1998, p. 3-31).

La modernidad es, en una de sus facetas, *forma ideal*, promesa de abundancia y emancipación,⁸ pero en su concreción histórica, como producto de la expansión del capital, esta potencialidad ha sido realizada asimétricamente. Nunca antes ha habido niveles de productividad tan altos como bajo el dominio del capital, pero tampoco tales niveles de carencia y desigualdad social, como indicó Echeverría recordando a Marx:

Sin una población excedente, la forma capitalista no podría cumplir su función mediadora (...) en el proceso de producción/consumo de los bienes sociales: necesita de ella para hacer que la compra y la explotación de la fuerza de trabajo les resulte 'rentable' a los propietarios de medios de producción. Por ello, la tarea primordial de la economía capitalista es reproducir la condición de existencia de su propia forma: construir y reconstruir incesantemente una escasez –una escasez ahora artificial– justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia (1998, p. 148⁹).

El filósofo ecuatoriano-mexicano diferencia así a la modernidad como *utopía* –en el sentido de Ernst Bloch¹⁰– de la modernidad histórica, «realmente existente», desarrollada con *el capitalismo*. En términos culturales, la modernidad es múltiple y mestiza, mientras que *el capitalismo* busca una universalización formalizada, abstracta. Tal contradicción se explica a partir de los mundos de vida modernos, que se rigen por dos lógicas contradictorias: la de la forma natural de producción y consumo de la riqueza –la lógica de los valores de uso– y la de la forma-valor. Bolívar Echeverría consideró esta contradicción como el *hecho capitalista* por excelencia (Echeverría, 1998).

8 Bajo este carácter de forma ideal, la *modernidad* de Echeverría se asemeja al concepto de *transmodernidad* de Dussel. Como en el caso del autor de *La modernidad de lo barroco* (1998), para Dussel la política emancipatoria No se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto «trans-moderno» (y sería entonces una «Trans-Modernidad») por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada («el Otro») por negación de su carácter *mítico* (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional) (Dussel, 2008, p. 159).

9 Marx afirmó que la producción de sobrepoblación relativa puede ser considerada como la ley general de la acumulación capitalista. Véase K., Marx (2009). En su reciente libro sobre el primer tomo de *El capital* Jameson coincidió en este énfasis, caracterizándolo principalmente como un tratado sobre el desempleo. Véase Jameson (2011, p. 147-151).

10 La modernidad en este sentido utópico, como conquista de la escasez, tiene, según Echeverría, sus orígenes en la *neotécnica* del siglo X. Cfr. B., Echeverría (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era, pp. 21-31.

La imposición mundial de la forma-valor ha estado históricamente vinculada con la expansión del capitalismo europeo, de modo que el eurocentrismo y su inherente colonialismo tienen en ella su determinación última. Dado que las formas culturales –los mundos de vida– son materiales, singulares y se remiten a historias locales la lógica de la forma-valor tiene que negociar constantemente con esas singularidades –esas no-identidades, en términos adornianos–, generando una tensión constituyente de la modernidad, entre particularidad y universalización. En esta tensión, si el eurocentrismo aparece como el punto de vista de la dominación imperialista, la blanquitud lo hace como alienación derivada de las condiciones impuestas por la ley mundial del valor.

Como afirmó Wallerstein (2001), el racismo y el subdesarrollo son constitutivos del despliegue histórico de la economía-mundo capitalista, pues posibilitan la acumulación de capital, organizándolo ocupacionalmente y legitimándolo políticamente. En este sentido, existe una correlación «imperfecta pero real» entre clase social y etnicidad: en particular «la ‘más baja’ clase social y el estrato étnico ‘más bajo’ se traslapan muy pesadamente. Esta sencilla realidad es la que se encuentra en la raíz de lo que llamamos racismo» (2001, p. 85).

Blanquitud y racismo

Del mismo modo, según Echeverría, el racismo inherente al desarrollo capitalista no remite prioritariamente –más que de un modo excepcional, como en algunas ideologías nacionalistas– a lo biológico, sino a lo ético-antropológico:

Es un racismo que postula y consagra en calidad de comportamiento moderno óptimo a un cierto tipo de comportamiento humano, a un cierto trato dado a sí mismo y al mundo por los individuos –tanto singulares como colectivos–; un comportamiento y un trato que consagran la autorrepresión productivista y la represión de todo lo natural en provecho de la reproducción siempre incrementada de la riqueza abstracta o en dinero (Echeverría, 2011c, p. 162).

En torno al racismo es pertinente recordar un pasaje de un libro que Echeverría –como Wallerstein– conocía muy bien:

Un [hombre] negro es un [hombre] negro. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en *esclavo*. Una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en *capital* (...) *El capital* es una *relación social de producción*. Es una *relación histórica de producción* (Marx, 2009, p. 957).

Este fragmento publicado por Marx en 1849, y autocitado en *El capital* precisamente en el capítulo sobre la colonización, indica el carácter de producción socio-histórica de la sujeción étnica en las estructuras de dominación del capital. Lo decisivo del racismo no radica, pues, en ninguna característica fisiológica, como pretendía el racismo decimonónico¹¹, sino en las condiciones de explotación funcionales para la acumulación capitalista. Este planteamiento contiene las bases conceptuales para la crítica del racismo desarrollada por Bolívar Echeverría en torno al concepto de blanquitud.

Ya en su crítica al neoliberalismo de los noventa Echeverría indicaba que

Hay una especie de prototipo de ser humano occidental, en su figura más simple y elemental, que está siendo postulado ahora como el ideal de lo humano universal, y que trata de imponerse también en la América Latina. Esta uniformización en el nivel mínimo de lo humano occidental afecta ahora a la población de América Latina lo mismo a través de la política económica que ponen en práctica sus estados nacionales con su proyecto de modernización que a través de la pseudodemocratización, la democratización mediática de su vida política (...) Las políticas modernizadoras neoliberales tratan de introducir formas de comportamiento que dicen no a esta inclinación tradicional de la población baja o mayoritaria de la América Latina, puesto que implican como necesaria una exclusión y una represión del otro y de lo otro, de todo lo que resulta disfuncional para la modernidad capitalista y su figura actual, la norteamericana (Echeverría, 2011b, pp. 243-244).

11 En este pasaje la crítica a la cosificación capitalista se articula con la crítica al racismo (también capitalista): ser humano y máquina aparecen como simples factores de la producción, en un orden en el que los seres humanos se comportan como funciones del sistema económico. Pero, además, los seres humanos de los que habla el pasaje tienen la particularidad de su etnicidad.

En su formulación más reciente, en la primera década del siglo XXI, Echeverría identificó esta identidad pseudo-universal bajo el concepto de blanquitud, pero además la relacionaba no solamente con el neoliberalismo, sino con la generalidad de la modernidad capitalista. En lo fundamental, la blanquitud no se refiere a un determinado fenotipo, lo que la define es ante todo su función de facilitar el predominio de la forma-valor capitalista sobre las diversas formas naturales que se le oponen.¹² Que el modelo étnico y «racial» de la blanquitud sea el del oeste europeo es un asunto circunstancial, en tanto que producto de que las relaciones de dominio se han impuesto desde esas coordenadas hacia el resto del sistema-mundo; en este la blanquitud legitima las conductas que se apegan a los valores de la civilización regida por *el capital*.

La blanquitud funciona primeramente como invisibilización o negación de la diversidad. Así, según Echeverría, «la *blanquitud* –que no la blancura– es la consistencia identitaria pseudoconcreta destinada a llenar la ausencia de concreción real que caracteriza a la identidad adjudicada al ser humano por la modernidad establecida» (Echeverría, 2010, p. 10).

Partiendo de la referencia a la *Dialéctica de lo concreto* de Kosík cabe recordar que para el filósofo checo

El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez y evidencia penetra en la conciencia de los individuos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural, forma el mundo de la pseudoconcreción (1976, p. 27).

La blanquitud como pseudoconcreción está ligada directamente con la mistificación en lo cotidiano de las relaciones sociales capitalistas. De allí que el concepto echeverriano remita también al concepto de *grado cero*, acuñado originalmente por Roland Barthes (1996): Echeverría caracterizó a la blanquitud como el grado cero de la identidad del ser humano moderno. Pero, mientras que en Barthes el grado cero es un horizonte utópico –como eventual superación de la ruptura entre el habla cotidiana y la Literatura como institución burguesa–, para el filósofo ecuatoriano-mexicano remite a cierta *normalización*; como tal, la blanquitud como grado cero es puramente

¹² Sobre esta oposición dialéctica confróntese B., Echeverría (2010, pp. 110-114).

ideal, abstracta en tanto que poco determinada, frente a la riqueza de determinaciones del mundo socio-histórico. A la vez, y por ello mismo, la blanquitud es problemática, inherentemente contradictoria.¹³

La referencia al grado cero en Echeverría es, en realidad, más cercana a la apropiación de ese concepto llevada a cabo por Henri Lefebvre –un autor con cuya obra el profesor de la UNAM mantuvo una larga y fructífera interlocución– en su crítica de la vida cotidiana que a la formulación original de Barthes. Según Lefebvre,

El «grado cero» representa una especie de límite inferior de la realidad social que no se puede alcanzar, pero al que se puede uno acercar: el frío absoluto (...) Al grado cero se puede imputar una especie de ascetismo (mental y social) culto bajo la abundancia, el derroche, los gastos suntuarios, así como bajo su opuesto: la racionalidad económica (...) Se le pueden también atribuir la decadencia de la fiesta, de los estilos y de la obra, o, más bien, resumir así los rasgos y propiedades que resultan de esa decadencia. En resumen, el *grado cero* caracteriza la cotidianidad (tras abstraer el deseo que vive y sobrevive en ella) (1972, pp. 224-225).

De allí que resulta también conveniente entender el concepto de blanquitud de Echeverría, en tanto alienación, desde la teoría de las *formas puras* de Lefebvre. Desde esta teoría, en la modernidad surgen formas y fenómenos del lenguaje que desplazan a sus supuestos referentes y se imponen sobre ellos en su vida cotidiana; son mistificaciones que les impiden a los seres humanos apropiarse de su mundo, mientras actualizan y legitiman las estructuras de dominación (García, 2001). Lefebvre indicó, por ejemplo, que como forma pura –abstracta y normativa– la *juvenilidad* sustituye imaginariamente a las personas jóvenes concretas, normalizándolas, del mismo modo que la *feminidad* se impone sobre las mujeres asignándoles modelos sacrificiales. Las formas puras son arquetipos –históricamente producidos, no

13 Una de las resoluciones de este conflicto –también contradictoria y no siempre exitosa hay que añadir– es la que plantea Echeverría en el caso de la identidad nacional: «El grado cero de la identidad individual moderna es en verdad un grado insostenible, evanescente, que en la historia cede su lugar enseguida a un grado primero o inicial de concreción identitaria: el grado de identidad que corresponde a la identidad nacional» (Echeverría, 2010, p. 59). Toda nacionalidad se basaría, empero, en cierta blanquitud para poder existir; los grados cero y primero no son excluyentes.

primordiales à la Jung¹⁴– que sujetan a los seres humanos concretos, corporales, a imperativos –superyoicos, puede decirse– funcionales al status quo; son «entidades-cosa abstractas que inciden directamente sobre las prácticas sociales» (García, 2001, p. 120).

En este sentido, la blanquitud sería la forma pura de la identidad cultural producida por el desarrollo del sistema-mundo capitalista, su alienación impuesta sobre los diversos mundos de vida. Al igual que la forma-valor niega la no-identidad de las formas naturales, la blanquitud niega la diversidad de los mundos de vida, imponiendo el *ethos* realista del capitalismo.¹⁵ Por ello, incluso sectores fenotípicamente «blancos» del norte de Europa –sus clases obreras– pueden quedar excluidos de la blanquitud, mientras que, por el contrario, los no europeos pueden acceder a ella. Echeverría encontró numerosos ejemplos de este blanqueamiento ético-civilizatorio, entre ellos el ex presidente peruano Alejandro Toledo, el primer ministro japonés Junichiro Koizumi, la ex Secretaria de Defensa de los EE.UU. Condoleezza Rice y el actual presidente estadounidense Barack Obama.¹⁶

Así, salvo algunas excepciones –básicamente cuando el Estado capitalista se encuentra en recomposición de su soberanía (Echeverría, 2010)–, la blanquitud no está directamente asociada al fenotipo de la blancura. Tiene que ver con disposiciones corporales: la identidad moderno-capitalista se muestra a través de la productividad, pero además «en todos los rasgos que acompañan a la productividad, desde la apariencia física de su cuerpo y su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su actitud y su mirada y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos» (Echeverría, 2010, p. 59)¹⁷. La referencia a la praxis es fundamental para el concepto de blanquitud, en tanto que pseudoconcreción, pues su ámbito es ante todo la acción; por ello Echeverría lo asoció al *ethos* (realista), y no a la más abstracta –y equívoca– categoría de *ideología*. En América Latina clasificaciones como *naco*, en México, y *polo*, en Costa

14 Para un tratamiento materialista del tema de los arquetipos confróntese también Bloch (2004, pp. 82-93).

15 Echeverría consideró que el paradigma del *ethos* realista está en el «espíritu del capitalismo» descrito por Max Weber. Confróntese Echeverría (2010, pp. 58-59, 93).

16 Confróntese Echeverría (2010 pp. 65-67) y Echeverría (2011c).

17 La blanquitud como corporalidad responde a las condiciones explicadas por Bourdieu mediante el concepto de *hexis*, producido por una reiteración de praxis derivadas del lugar social ocupado/producido por cada sujeto: «La *hexis* corporal es la mitología política realizada, *incorporada*, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de *sentir* y de *pensar*» (Bourdieu, 2007, p. 113).

Rica, no tienen como referente primario el color de piel, son términos que se refieren a una actitud y unas raíces sociales que se muestran en la ajenidad al «buen gusto» predominante, y que señalan la divergencia ante el ideal de blanquitud conceptualizado por Echeverría.

Como tras todo criterio de normalidad, en la blanquitud hay una violencia subyacente; para que un grado cero funcione es necesaria una violencia sistémica (Žižek, 2009); el propio ethos realista solo se ha impuesto como dominante en la modernidad capitalista, debido a la violencia de la «acumulación originaria». Así como toda mercancía debe uniformizarse como valor de cambio para entrar en el mercado, esta alienación ético-antropológica normativiza la uniformización de los sujetos en función de ese mismo mercado.

Esta violencia –que por supuesto no es solo epistémica¹⁸–, cuando no es simplemente invisibilizada, es justificada como necesaria por quienes la sostienen; a pesar de todo, la blanquitud no deja de ser un tipo de racismo. La marginación de los mundos de vida que se alejan de la blanquitud se basa ante todo en una violencia cotidiana, sostenida contra ellos, al modo del testimonio de Rigoberta Menchú que hemos escogido como epígrafe de este escrito: allí la actitud del ladino vigila y garantiza la blanquitud en contra de los pueblos originarios, los cuales son percibidos por el ladino como obstáculos para la superación y el desarrollo en América Latina (Gallardo, 1993).

Según dicho fragmento, el ladino aspira a participar del bienestar –«modernización», «progreso»– prometido por la hegemonía eurocentrada del capital. El ladino busca, pues, la universalidad –la abstracta, asumida como la única posible– a través de la blanquitud, pero con ello no alcanza más que una mistificación de lo universal; queda atrapado en una alienación que nunca le permitirá acceder a las (imposibles) promesas de esa modernidad racista y eurocéntrica.

18 Santiago Castro Gómez, por ejemplo, afirmó que, durante la época colonial en Nueva Granada, «ser ‘blancos’ no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, lo que resulta más importante para esta investigación, por formas de producir y transmitir conocimientos [énfasis mío]. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura, era un signo de status social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico» (Castro, 2005, p. 64). De este modo, se invisibiliza el problema de la distribución de los recursos económicos materiales. Este es un estudio muy interesante, sin embargo adolece del culturalismo criticado, entre otros autores, por Samir Amin en el libro *Eurocentrism*, al que ya me he referido.

Excursus: Pasolini, una estética de la no-blanquitud

Echeverría dedicó un muy interesante estudio a la estética de la blanquitud, concentrándose en el racismo del Tercer Reich (2010), pero no ahondó, lamentablemente, en lo que serían estéticas de la no-blanquitud. Propongo aquí algunos elementos en esa dirección a partir de la obra del poeta, teórico, militante y cineasta marxista Pier Paolo Pasolini, quien, efectivamente, nunca ocultó su simpatía hacia el llamado Tercer Mundo.¹⁹

Pasolini publicó numerosos poemas en dialectos regionales (principalmente en su natal friulano); del mismo modo, la mayor parte de sus películas transcurren en ambientes populares, o bien premodernos. Ello le valió que algunos –desde una izquierda enamorada del «progreso»– lo tildaran de «nostálgico»;²⁰ no obstante, las propuestas estéticas de Pasolini no criticaban a las sociedades neocapitalistas –entonces en su cénit– en nombre del pasado, sino en nombre de las particularidades (no-identidades) que coexisten en un mismo momento histórico, y que se veían amenazadas por la reconfiguración del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial. De allí que a inicios de los setentas afirmaba que la uniformización de los modos de pensar, pero sobre todo de los cuerpos, era el equivalente contemporáneo del fascismo de pocas décadas atrás. En sus palabras,

el viejo fascismo, aunque fuera a través de la degeneración retórica, distinguía; el nuevo fascismo –que es otra cosa– ya no distingue: no es humanísticamente retórico, es americanamente pragmático. Su fin es la reorganización y la homologación brutalmente totalitaria del mundo» (Pasolini, 2005, p. 252).

Para la crítica pasoliniana esta homologación es llevada a cabo por el consumismo, el cual se despliega, principalmente, en la *colonización* de los cuerpos:

Me parece que hay buenas razones para sostener que la cultura de una nación (Italia por ejemplo) se expresa hoy sobre todo a través del lenguaje

19 Para la crítica sobre el concepto de *Tercer Mundo* confróntese Ahmad (2008). Considero que la caracterización más precisa de las formaciones sociales a las que Pasolini se refirió con ese sintagma es la de periférica o semiperiférica. Véase Wallerstein (2004).

20 Respecto a estas críticas, confróntese S., Mariniello (1999).

del comportamiento o lenguaje físico, más un porcentaje –completamente convencional y tremendamente pobre– de lenguaje verbal (...) Pero lo cierto es que estos actos culturales y este lenguaje somático son interclasistas. En una plaza llena de jóvenes, nadie podrá distinguir por su cuerpo a un obrero de un estudiante, a un fascista de un antifascista; algo que en 1968 aún era factible (Pasolini, 2005, p. 250).

Durante los sesentas el subproletariado italiano encarnó para Pasolini las potencialidades de una fracción de clase subordinada, pero con vínculos muy frescos con las culturas agrarias. Cuando estos nexos cedieron ante la uniformación neocapitalista –la blanquitud, diría con Echeverría– en Italia, esta buscó sus referentes en Asia y África, entornos donde todavía no había calado el «genocidio de las culturas» (Mariniello, 1999, pp. 129-139) perpetrado por el consumismo. Pasolini le reclamaba incluso al marxismo su dificultad para hacerse cargo de las diferencias culturales y, consecuentemente, denunció la ideología del progreso dominante en cierto marxismo institucionalizado: «El marxismo no sabe, o no sabe bien, cómo introducirse en esta relación ‘clamorosamente dialéctica’ entre irracionalismo campesino pequeño-burgués del Tercer Mundo (en el que se incluye al Sur italiano) y el racionalismo capitalista liberal» (Mariniello, 1999, p. 62).

La crítica tenía un trasfondo claramente anti-eurocéntrico; contra la razón convertida en mito de una historia unilineal –concepción que, dicho sea de paso, no se le puede imputar a Marx²¹–, Pasolini recuperó la contemporaneidad del mito: en *Edipo*, *Porcile* y *Las mil y una noches* los relatos míticos se entrelazan con el mundo moderno, sugiriendo una concepción de la historia cercana a lo que Ernst Bloch (1969) llamó un *multi-verso* espacio-temporal. Particularmente, en *Edipo rey* Pasolini atacó uno de los pilares del eurocentrismo: los orígenes griegos de Europa, al «africanizar» la hélade del más célebre parricida de Occidente. Contra la imagen prístina y aséptica de la antigüedad griega –inventada por el neoclasicismo, e imperante hasta hoy en productos culturales tan disímiles entre sí como el cine de Hollywood y las historias de la filosofía inspiradas en la *Paideia* de Jaeger–, las cintas de Pasolini crean ambientes y cuerpos rebeldes frente a lo apolíneo, no domesticados, cuyas estéticas difieren radicalmente de las acostumbradas por el público occidentalizado.

21 Entre otros, véase Anderson y Lazarus (2002).

Pasolini narró en clave de tragedia las dificultades del subproletariado italiano antes de ocuparse directamente de las tragedias clásicas, y ciertamente en ambos casos es mucho lo que las acercó, a pesar de las grandes distancias espaciales y temporales entre los contextos narrados. La precariedad y la escasez son la norma de los espacios en tales películas –paisajes desérticos, edificios abandonados, ruinas, etc.–, mientras que los utensilios desafían las estilizaciones occidentales, remitiendo a las tradiciones icónicas de la periferia. Por su parte, los cuerpos muestran las huellas del tiempo en dentaduras escasas u oscurecidas y se presentan bajo fenotipos diversos, ropas de materiales toscos, gestualidades ajenas a los códigos emergidos en la Europa de la modernidad temprana.²² Como señaló Grüner, para Pasolini «el arte «auténtico» –dudoso adjetivo, aplicado al arte– no puede más que salir de la *impureza*, de la *mezcla*» (2001, p. 152); desde el punto de vista de la blanquitud, por el contrario, la propuesta de este autor solamente cabe bajo la categoría de *lo grotesco*.²³

En sus películas son las historias protagonizadas por la burguesía las que transcurren en espacios propios de la blanquitud: en *Saló* la narración sucede en una mansión decorada con arte moderno (pinturas futuristas, muebles tipo Bauhaus, etc.), en un lugar infernal donde la cultura y la barbarie se concentran e identifican. Pasolini decía que para esa película quiso una ambientación impersonal y tecnocrática; no-lugares, se puede decir, recordando a Augé. Son espacios que podrían estar casi en cualquier parte del mundo, que no llevan más marcas que las de la falsa universalidad; espacios de la blanquitud donde los personajes dominantes son partícipes plenos de ese tipo de alienación –incluso, como en *Teorema*, de la auto-alienación burguesa–.

La de Pasolini es una estética en la que lo diferente es capaz de generar empatía.²⁴ Difiere de la exotización de las particularidades, en la que el *otro* es mostrado como puramente ajeno, al modo de las películas de Kusturica a partir de *Gato negro*, *gato blanco*, o las representaciones de lo «cholo», tan

22 La referencia tradicional al respecto es el célebre estudio de Elias (1989).

23 Grotesco en el sentido peyorativo que le dieron los románticos a esta categoría, como lo ha explicado Bajtín (2002, pp. 39-43).

24 Esta propuesta de Pasolini se fundamentó principalmente en el uso del *plano subjetivo indirecto*, el cual «consiste en producir una imagen que sea al mismo tiempo el resultado de la mirada del autor, o mejor dicho de la cámara, y del personaje, sin borrar, sin embargo, la diferencia entre los dos» (Mariniello, 1999, p. 84). Véanse las reflexiones sobre la afinidad de las propuestas teóricas y políticas de Pasolini con el Tercer Mundo Grüner (2012, pp.105-116).

marcadas por el fetichismo de lo particular, en las películas de la peruana Claudia Llosa, entre tantos ejemplos que podría indicar del cine actual. Pasolini mostró las carencias y los anhelos comunes entre las clases y sociedades subalternas, así como la obstinación *del capital* por imponerse sobre ellas, y desde esas negatividades sugirió la diversidad de las universalidades existentes y posibles.

La derecha italiana tenía claro que la propuesta de Pasolini representaba una subversión de la normalidad capitalista desde el cine, ese punto medio entre las viejas artes y el espectáculo de masas. A raíz de su *Mamma Roma* grupos fascistas hicieron circular panfletos como el siguiente: «¡Basta ya de apóstoles del fango! Basta ya de invertidos, prostitutas, chulos, gentuza y atracadores. Estos desechos humanos son el argumento de las morbosas fantasías de los llamados intelectuales de izquierda. ¡Impidamos el paso a la cultura invertida, vanguardia del comunismo!» (Mariniello, 1999, p. 190).

Esos fascistas olfatearon bien el peligro que representaba la propuesta pasoliniana para el statu quo; el artista había sabido entender el marxismo como crítica de la cotidianidad alienada por el neocapitalismo, e insistió en reivindicar a los que consideraba los grupos más frágiles, pero a la vez con mayor capacidad para derribar ese sistema económico, político y cultural al que nos hemos referido aquí, con Mézaros, como *Capital*. De allí su diagnóstico, seguramente demasiado optimista –y posteriormente abandonado en favor del «Tercer Mundo»–, sobre el sector social que estimaba potencialmente más radical:

Lo que me atrae del subproletariado es su rostro, porque es limpio (mientras que el del burgués es sucio); porque es inocente (mientras que el del burgués es culpable); porque es puro (mientras que el del burgués es vulgar) (...) porque es sensual (mientras que el del burgués es frío); porque es infantil (mientras que el del burgués es adulto) (...) porque es feroz (mientras que el del burgués es chantajista); *porque tiene color (mientras que el del burgués es blanco)* [énfasis mío] (Pasolini, 2005, pp. 322-323²⁵).

25 Este carácter subversivo de las no-identidades subalternas resalta en la Constitución de la Haití revolucionaria, donde la *negritud* se identifica como universal, precisamente en tanto negación de la identidad (racista) antes dominante. Véase Grüner (2010, pp. 43-44).

Epílogo: universalidad y alienación

El concepto de blanquitud de Echeverría está formulado como una crítica, tanto de los particularismos como del universalismo abstracto²⁶. Frente a ambos plantea la necesidad de una universalidad concreta:

El fundamentalismo de aquellas sociedades del «tercer mundo» que regresan, decepcionadas por las promesas incumplidas de la modernidad occidental, a la defensa más aberrante de las virtudes de su localismo, tiene en el racismo renaciente de las sociedades europeas una correspondencia poderosa y experimentada. Ambas son reacias a concebir la posibilidad de un universalismo diferente (Echeverría, 1998, p. 27).

La faceta utópica de la modernidad abre la posibilidad de nuevas universalidades concretas frente al universalismo abstracto –metonímico y fetichista, diría Grüner (2010)– del eurocentrismo:

La modernidad implica así una revolución civilizatoria muy radical: cada una de las formas identitarias arcaicas y cada una de las culturas es llevada a dudar con mayor fuerza de su propia validez, de su justificación dentro del cosmos. La modernidad trae consigo la necesidad de que cada una de ellas busque, en las otras identidades, ciertas posibilidades, versiones o estrategias de afirmación de lo humano, capaces de suplir ciertos dispositivos propios que comienzan a fallar. En este sentido, la modernidad es un claro reto para que las formas identitarias alcancen una universalidad concreta. Porque su tendencia fundamental la lleva a provocar una especie de «revolución cultural» en el cultivo de esas identidades tradicionales; invita claramente a la invención de nuevos tipos de identidad, de identidades que aprendan o que inventen nuevas vías para adquirir concreción, que ya no queden atadas a una situación natural determinada, sino que sean en sí mismas universales (Echeverría, 2011a, p. 249).

Toda particularidad contiene, pues, una universalidad que existe como posibilidad por ser desarrollada práxicamente. La particularidad está

26 Véase Echeverría (1998, pp. 130-139). Al respecto, Wallerstein señaló que «fue el sistema-mundo moderno el que reificó las distinciones binarias, sobre todo entre universalismo (que según él encarnaban los elementos dominantes) y particularismo (que atribuía a todos los dominados)» (Wallerstein, 2007, p. 66).

atravesada por lo universal: no por una universalidad abstracta, sino por una concreta que ha de desarrollarse históricamente entre varias posibles para cada particularidad. Lo propio de esa universalidad no radica en ninguna positividad determinada, sino en su carácter de negación; una negación que en último término remite al despliegue histórico de las necesidades humanas. En la misma medida, el mestizaje cultural enriquece las posibilidades de esas universalidades;²⁷ más aún, es la condición necesaria para una modernidad emancipatoria. En la utopía echeverriana florecen múltiples universalidades: mundos de vida diferentes, cambiantes y abiertos. Desde esta concepción de la universalidad como negatividad, Echeverría concordaría con Žižek en cuanto a que

El «desarrollo dialéctico» no es el despliegue de un contenido particular dentro de la universalidad, sino el proceso por el cual, en el paso de una particularidad a otra, *la misma universalidad que abarca a ambas también cambia*: la «universalidad concreta» designa precisamente la «vida interior» de la misma universalidad, este proceso de paso en el curso del cual la misma universalidad que intenta abarcarlo queda atrapada allí, sujeta a transformaciones (Žižek, 2000, p. 316²⁸).

La vía hacia las universalidades concretas está, pues, obstaculizada por la lógica del Capital. Amin (2009) argumentó que la cultura de la Ilustración trató de resolver la contradicción entre sus pretensiones universalistas y la percepción de su superioridad material y cultural a través del racismo, por medio de una jerarquización en la que lo europeo era considerado como la Humanidad en su máxima expresión. Este racismo se mantiene en la concepción denominada por Dussel como *falacia desarrollista*, según la cual las sociedades regionales o nacionales, aisladas de su sistema-mundo, pueden lograr el bienestar económico y social mediante una adecuada gestión de sus recursos (Dussel, 2008²⁹).

27 «La identidad que se afirma en el mundo latinoamericano es una identidad que reivindica el mestizaje como el modo de ser de la humanidad universalista y concreta: recoge y multiplica toda posible identidad, siempre y cuando ésta, en su defensa de un compromiso de autoafirmación, no ponga como condición de su propia cultura la cerrazón ante otros compromisos ajenos, el rechazo –sea éste hostil o sólo desconocedor– de otras identidades diferentes» (Echeverría, 2010, p. 193).

28 Véase también S., Žižek (2009, pp. 185-188).

29 Véase también la crítica de Amin al desarrollismo en Amin (2009, pp. 83-111).

La falsa universalidad del eurocentrismo, del cual se deriva la blanquitud como normalidad, es una de las premisas ideológicas de la alienación en el actual sistema-mundo articulado desde *el Capital*. El desarrollo de las universalidades concretas implica la crítica de este tipo de alienación: no en nombre de una «esencia humana» preexistente –una noción totalmente ajena tanto a Hegel como a Marx³⁰–, sino con el fin de romper diversas limitaciones en las praxis humanas. La blanquitud niega las culturas (nacionales, regionales, de clase) concretas ajenas a la hegemonía de las clases dominantes europeizantes; en esa medida, la ruptura con esa forma pura debería formar parte de las luchas político-culturales de la izquierda; así lo he indicado, por ejemplo, respecto a los aportes estéticos de Pasolini.

Desde esta perspectiva sobre la desalienación, Echeverría concordó de nuevo con Lefebvre al plantear que la utopía debe desplegarse ante todo en lo cotidiano: es allí donde debe resolverse a favor de los seres humanos concretos la contradicción de la modernidad derivada del *hecho capitalista* (Echeverría, 2010). En último término, el horizonte utópico de la abolición de la blanquitud apunta hacia una sociedad en la que los sucesos narrados por Rigoberta Menchú no sean posibles. Para ello, la reivindicación de las particularidades ético-civilizatorias deben converger en la crítica teórica y en la práctica militante, a favor de una transformación que también implica lo cultural y lo no-identitario.

Bibliografía

- Ahmad, A. (2008) *In theory*. Londres-Nueva York: Verso.
 Amin, S. (2009). *Eurocentrism. Modernity, Religion and Democracy. A Critique of Eurocentrism and Culturalism*. Nueva York, USA: Monthly Review Press.
 Amin, S. (2010) *The Law of Worldwide Value*. Nueva York: Monthly Review Press.
 Anderson, K. (2010) *Marx at the Margins*. Chicago-Londres: University of Chicago Press.
<http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226019840.001.0001>

30 Contra las interpretaciones post (-modernas, -coloniales, -estructuralistas, -marxistas, etc.) hay que recordar, de nuevo, que el concepto de alienación no supone ninguna naturaleza originaria a la que habría que volver; indica, por el contrario, la posibilidad –a través de procesos desalienantes– de desarrollar praxis que nieguen opresiones sociales específicas. Por ejemplo, la emancipación mediante la eliminación de la cosificación de los lugares de clase no supone una «vuelta» a un estado original, sino una apertura de praxis antes imposibles para los sujetos alienados de ese modo específico. En esta medida, el concepto de *alienación* es «esencialista» solo en el sentido estrictamente dialéctico del concepto de *esencia*: como producción histórico-social. Véase Hegel (1993, pp. 15-244).

- Barthes, R. (1996). *El grado cero de la escritura, seguido de nuevos ensayos críticos*. México: Siglo XXI.
- Bartolovich, C. y Lazarus, N. (2002) *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511483158>
- Batjín, M. (2002) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Bloch, E. (1969). *Tübinger einleitung in die philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, E. (2004-2007). *El principio esperanza*. Tres tomos. Madrid: Trotta.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dragazde, P. (2005) «Casi un testamento. Encuentros con Pasolini». En: Pasolini et al., *Palabra de corsario*. Madrid: Círculo de Bellas Artes de Madrid.
- Dussel, E. (1998) «Beyond Eurocentrism: the World-system and the limits of Modernity». En: Jameson, F. y Miyoshi, M. *The culture of globalization*. Durham: Duke University Press, pp. 3-31.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E., Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Dussel, E. (2008). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del «Mito de la modernidad»*. La Paz, Bolivia: Biblioteca Indígena.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México, Era.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Echeverría, B. (2011a). *Crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, Bolivia.
- Echeverría, B. (2011b). La múltiple modernidad de América Latina. En G., Gosálvez (ed.), *Crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, Bolivia.
- Echeverría, B. (2011c). Obama y la «blanquitud». En G., Gosálvez (ed.), *Crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, Bolivia.
- Elias, N. (1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. 2 tomos. México: Fondo de Cultura.
- Gallardo, H. (1993). *500 años: fenomenología del mestizo (violencia y resistencia)*. San José, Costa Rica: DEI.
- García, G. (2001). *Las sombras de la modernidad. La crítica de Henri Lefebvre a la cotidianidad moderna*. San José, Costa Rica: Arlequín.
- Grüner, E. (2001). *El sitio de la mirada. Secretos de la imagen y silencios del arte*. Buenos Aires, Argentina: Norma.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
- Grüner, E. (2012) «The Gaze of / on the Other. Sartre, Pasolini and the European Cultural Fascination for the Third World». En: Bialakowsky, Alberto et al. (eds.), *Latin American Critical Thought*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hegel, G.W.F. (1993). *Ciencia de la lógica*. Tomo 2. Buenos Aires: Solar.

- Husserl, E. (1998). La filosofía en la crisis de la humanidad europea. En E., Husserl, *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Jameson, F. (2011). *Representing Capital. A Reading of Volume One*. Londres-Nueva York: Verso
- Kosík, . (1976). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid, España: Alianza.
- Mariniello, S. (1999). *Pier Paolo Pasolini*. Madrid, España: Cátedra.
- Marx, K. (2009). *El capital* (tomo I). México: Siglo XXI.
- Mészáros, I. (2010). *Más allá del capital*. La Paz: Pasado y Presente XXI.
- Pasolini, P. P. (2005). El verdadero fascismo y por tanto el verdadero antifascismo. En: P. P., Pasolini et al., *Palabra de corsario*. Madrid, España: Círculo de Bellas Artes de Madrid.
- Wallerstein, E. (2001). *Unthinking Social Science*. Filadelfia, USA: Temple University Press.
- Wallerstein, E. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Madrid, España: Akal.
- Wallerstein, E. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2000). Holding the place. En J., Butler, E., Laclau y S., Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*. Londres-Nueva York: Verso.
- Žižek, S. (2002) *El frágil absoluto*. Valencia: Pre-textos.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona, España: Paidós.