



HAL
open science

Introducción. La era de las minorías

Dardo Scavino

► **To cite this version:**

Dardo Scavino. Introducción. La era de las minorías. Líneas: Revue Interdisciplinaire d'Études Hispaniques, 2018. hal-01999028

HAL Id: hal-01999028

<https://hal.science/hal-01999028>

Submitted on 30 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Introducción

Dardo SCAVINO

Texte intégral

En torno al año 48, Pablo de Tarso logró convertir a los galos de Anatolia a la nueva fe de Jesucristo. Pero apenas se despidió de ellos, otros predicadores llegaron para convencerlos de abrazar la vieja religión de Abraham. Enterado del asunto, Pablo les envió una abultada misiva en donde trató de atenuar el prestigio de las antiguas creencias y de ensalzar las virtudes de las nuevas: los mayores, se volvían, en su mensaje, menores, y los menores, a su vez, mayores. Para que aquellas comunidades entendieran que la conversión al judaísmo no significaba un retorno a la sabiduría ancestral y venerable de los “mayores” sino, al revés, una suerte de regresión a la infancia, el apóstol recurrió a una figura del derecho romano que sus interlocutores conocían:

Digo también que mientras el heredero es niño, no difiere en nada de un esclavo, aunque sea el dueño de todo, porque se encuentra sometido a los tutores y los administradores hasta el momento señalado por el padre. También nosotros, cuando éramos niños, éramos esclavos de los elementos del mundo. Pero cuando se cumplió el plazo, Dios envió a su hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para que liberase a quienes estaban bajo la ley, para que nos convirtiéramos en sus hijos adoptivos. (Gl. 4, 1-5)

Con el propósito de explicarles a los vacilantes gálatas la diferencia entre judíos y cristianos, Pablo invocó una institución precisa del *ius privatum*: la tutela. Esta institución regía la relación entre las personas *sui iuris* y las personas *alieni iuris* en el seno de la familia, entre quienes se gobernaban a sí mismos y quienes eran gobernados por otros, entre los *maiores*, en fin, y los *minores*, noción que no incluía solamente a los *impuberes* sino también a los *insani*, las *mulieres* y, por supuesto, los esclavos, porque se suponía que ninguno de estos personajes poseía la capacidad de gobernarse a sí mismo y estaba obligado a vivir bajo la potestad, o el *mancipium*, de un mayor. Los niños varones, no obstante, constituían un caso especial porque alcanzaban en algún momento la mayoría de edad y podían disponer entonces de la herencia prometida. Hasta ese momento, seguían dependiendo de las decisiones de los tutores y los administradores. Pero una vez «cumplido el plazo», se veían liberados de la tutela del adulto. La evangelización se asemejaba a la emancipación del menor, y ésta, a su vez, a la liberación de un servidor, dado que ambos, en efecto, vivían bajo el *mancipium* de un *pater familias*, y durante la ceremonia de emancipación de los jóvenes se simulaba el pago de un rescate (*redemptio*) similar al que se pagaba por la liberación de un esclavo. Jesús había venido a abolir, precisamente, las viejas tradiciones y tabúes, «recapitulando» los mandamientos mosaicos en un elemental amor al prójimo y «emancipando» a los «esclavos de la ley». Y había pagado este rescate con el sacrificio de su vida terrenal.

Cuando mil quinientos años más tarde un canonista de la universidad de Salamanca trate de encontrar la figura jurídica que mejor se ajuste a la condición de los amerindios, decidirá desplazar el paradigma tutelar desde el *ius privatum* al *ius gentium*, invocando aquel pasaje preciso de la Epístola a los Gálatas donde Pablo abordaba la cuestión de la redención cristiana. Los indios eran como niños, según Francisco de Vitoria, aunque esta inmadurez política no les confiriese a los monarcas españoles el derecho a apoderarse de sus tierras y su patrimonio¹. En efecto, los niños, y hasta los «idiotas», tenían derecho a ser «dueños», como se infería, según él, de la misiva paulina: «mientras el heredero es niño, en nada se diferencia de un siervo, siguen las de no obstante ser dueño de todo»². Vitoria se niega a aceptar incluso

que estos bárbaros «sean completamente idiotas», aunque admite que «tienen mucho de ello, y es bien notorio que no son realmente idóneos para constituir y administrar una república en las formas humanas y civiles»³. Pero los españoles, según él, no tenían derecho a invocar esta incapacidad como pretexto para justificar su esclavitud. La tutela solo era jurídicamente admisible «a condición de que realmente se haga para el bien y utilidad de los mismos y no para lucro de los españoles», es decir, a condición de que los administradores velen, como en el derecho romano, por el bienestar de sus pupilos⁴, principio que terminará prevaleciendo en las Leyes Nuevas promulgadas por el emperador Carlos V y en el Derecho de Indias.

* * * * *

4Gracias a este traslado del paradigma tutelar desde el *ius privatum* al *ius gentium*—gracias a esta metáfora, en suma—, Francisco de Vitoria fundó el derecho colonial moderno. Y este paradigma tutelar conservó toda su vigencia hasta después de la Segunda Guerra Mundial cuando la Carta las Naciones Unidas les reconoció a los pueblos no-europeos el derecho a la autodeterminación. Reproduciendo casi literalmente los términos de Vitoria, el artículo 22 del Pacto de la Sociedad de las Naciones seguía defendiendo en 1919 la «misión sagrada de la colonización» con el argumento de que existían pueblos «que todavía no [eran] capaces de dirigirse a sí mismos en las condiciones particularmente difíciles del mundo moderno» y cuyo «bienestar» y «desarrollo» constituían «una misión sagrada de la civilización». El artículo llegaba así a la conclusión de que «la tutela de estos pueblos debe confiarse a las naciones civilizadas que, por sus recursos, su experiencia y su posición geográfica, son las más capaces de asumir esta responsabilidad y consienten efectuarla»⁵.

5Herederos del paradigma tutelar del colonialismo vitorino, muchos juristas de las repúblicas independientes estimaban en la primera mitad del siglo XX que «la condición del indio es la de un incapaz», debido a que «no conoce el idioma del país, no sabe leer ni escribir, no tiene idea de las relaciones jurídicas, ni menos conocimiento de las leyes del país, y apenas las más elementales del derecho natural»: «en toda relación con extraños necesita que se complete esa personería, interviniendo en los contratos que celebre, especialmente en los de trabajo, y se vigile su cumplimiento»⁶. Así, un decreto del 3 de mayo de 1899 dispuso en Argentina «que los Defensores de Menores de los Territorios Nacionales fueran también Defensores y Protectores de los indígenas»⁷. El Procurador General de la Nación reconocería en un fallo que los indios gozaban de los mismos derechos y obligaciones que cualquier otro ciudadano argentino, pero, añadía, por su condición de «miseros menores incapaces e inconscientes», «por su falta de inteligencia y medios de comprensión y expresión de la voluntad», no podía aplicárseles las mismas leyes que a los ciudadanos mayores.

6Aunque en 1928 el alemán Louis Wirth no mencionara la comparación de Vitoria entre indios y judíos, su tesis de sociología de la Universidad de Chicago volvía a desplazar la noción jurídica de *minority* desde el individuo hacia la colectividad. Como ocurría con la colectividad judía de Europa Central a la que Wirth pertenecía, una minoría era «un grupo de personas que, a raíz de sus caracteres físicos o culturales, son separados de los otros en la sociedad en la cual viven, por un tratamiento diferenciado y desigual, y que, como consecuencia, se consideran a sí mismos como objetos de discriminación colectiva». Si en una sociedad hay minorías, razonaba este sociólogo, se debe a que existe un «grupo dominante», o tutelar, que «goza de un estatuto social más elevado y de mayores privilegios». La «mayoría» ya no se define entonces por ser el grupo más nutrido sino por ser aquel cuyos valores y cuyos modos de vida se vuelven norma general, lo que trae aparejada, para esas minorías, «la exclusión de la participación plena en la vida social»⁸. La minoría se encuentra así en una situación similar al pueblo colonizado en relación con el colonizador, dado que los valores y las formas de vida de esta no van a ser considerados sencillamente diferentes sino «bárbaras», «infantiles», «inferiores» o «primitivas», viéndose la adopción de los valores y los modos de vida del grupo mayoritario como una sana «integración» en la sociedad y un auténtico

progreso hacia la «civilización». Algunos teóricos del colonialismo como René Maunier o Arthur Girault explicaban por esos años que los colonos franceses estaban «afrancesando» a los magrebíes, y que este afrancesamiento constituía un «progreso» para los indígenas: un pasaje de la condición de minoría a la condición de mayoría. Wirth demostraba entonces que este mecanismo no se reproducía solamente cuando los colonos de una potencia occidental ocupaban un territorio extranjero sino también cuando algunas etnias emigraban a las metrópolis capitalistas o incluso cuando existían poblaciones que habitaban el territorio de un Estado nacional desde tiempos inmemoriales, como ocurría con los judíos alemanes, sin adherir a la religión hegemónica.

7 Cuando unas décadas más tarde Gilles Deleuze aborde la cuestión de la *minorité*, inscribirá su reflexión en la línea del sociólogo germano: la mayoría es una «constante ideal», decía, «como un metro-patrón en relación con el cual se evalúa y se contabiliza» a los miembros de una sociedad. «Supongamos que la constante o el metro-patrón, sea Hombre – blanco – occidental – macho – adulto – razonable – heterosexual – ciudadano – hablante de una lengua standard»; se trata de una figura cuantitativamente menos importante que «los mosquitos, los niños, las mujeres, los negros, los campesinos, los homosexuales», pero esto no es óbice para erigirse en mayoría². La modernidad había pensado el progreso como un pasaje de la minoría a la mayoría, es decir, como una adopción, por parte de los grupos minoritarios, de las normas del grupo mayoritario. Deleuze y Guattari invertirían este razonamiento: desde el momento en que rompen con un lenguaje o una perspectiva hegemónica, la literatura y el arte resultan indisociables de un «devenir minoritario». De modo que los escritores y los artistas no se emancipan, para ellos, cuando acceden a la mayoría de edad sino cuando la abandonan.

* * * * *

8 Algunos años después de su Epístola a los Gálatas, Pablo de Tarso recurriría a la misma imagen de la emancipación de los niños en un célebre pasaje de su misiva a los corintios:

Conocemos parcialmente y parcialmente profetizamos. Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo parcial. Cuando yo era niño, hablaba como un niño, pensaba como un niño, razonaba como un niño. Ahora que soy un hombre, desaparecieron las cosas de niño. Ahora vemos a través de un espejo, enigmáticamente, entonces veremos cara a cara. (1 Co 13, 9-12)

9 Como ocurría en la misiva dirigida a los galos de Anatolia, la maduración del niño equivalía aquí a la transición entre la religión judía y la cristiana o entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Sólo que esta imagen aludía en la segunda misiva a una diferencia entre un conocimiento «parcial» o «enigmático», a través de símbolos herméticos, y un conocimiento completo o «cara a cara». Desde la Antigüedad los teólogos interpretaron este pasaje como una breve exposición de la teoría de los «tipos» que Pablo había ilustrado en otras misivas, como cuando decía que «Adán era una figura (*túpon*) del que debía llegar» (Rm 5, 14) o los dos hijos de Abraham –el que tuvo con su esclava Agar y el que engendró con su esposa Sarah– alegorías de las dos alianzas: la que sometió, según él, a los judíos, y la que liberó, a continuación, a los cristianos (Gal 4, 21-27). Sólo que el estatuto profético de las diversas historias veterotestamentarias se reveló retrospectivamente, cuando «el que debía llegar», arribó efectivamente. Como anotaría el cardenal Pietro Parente en su diccionario teológico, «el *tipo* o figura es la persona, hecho o cosa destinados a significar otra, que se llama *antitipo*»¹⁰, de modo que Cristo sería el «antitipo» de Adán en la interpretación paulina, como si Cristo fuese el significado ignoto y postrero del significante Adán.

10 En estas prefiguraciones tipológicas se concentraron algunos teólogos del cristianismo incipiente como el memorioso Ireneo de Lyon o el donatista Ticonio, aunque hubo que esperar a *La Ciudad de Dios* y las *Cuestiones sobre el Heptateuco* para que San Agustín elaborase una teoría de la exégesis de las Escrituras inspirada en el procedimiento paulino. El obispo de Hipona aseguraba que el Antiguo Testamento contaba efectivamente «las acciones de los reyes y los acontecimientos del pasado» y parecía interesarse en la «exactitud del relato histórico», aunque le preocupaba menos «decir el pasado» que

«predecir el futuro»¹¹. Y por eso la historia del pueblo judío anunciaba «figurativamente todo lo que el Espíritu Santo revelaba acerca de la Ciudad eterna y soberana, y sobre Jesucristo, su fundador y rey»¹², como si este pueblo, sin saberlo, hubiese interpretado a lo largo de su historia una vasta representación alegórica de acontecimientos que sobrevendrían algunos siglos más tarde. Aunque los haya protagonizado, el pueblo judío no podía comprender la dimensión profética de todos estos «misterios», lo que no tenía nada de extraño ya que su sentido «tipológico» sólo se reveló «una vez que se cumplieron los acontecimientos o cuando se puso al descubierto lo que se encontraba oculto»¹³. Agustín añadiría entonces que se trataba «de los mismos objetos en el Antiguo y en el Nuevo», sólo que «en el primero son la sombra y la figura, mientras que en el segundo son la revelación y la verdad a la luz del día»¹⁴. Y por eso los Padres de la Iglesia solían recordar el adagio según el cual *Novum Testamentum in vetere latet; Vetus in novo patet* (el Nuevo testamento se oculta en el viejo; el viejo se revela en el nuevo).

¹¹Esta interpretación tipológica del Antiguo testamento inspiraría al franciscano Bernardino de Sahagún durante su escritura de la *Historia general de las cosas de Nueva España* y también a muchos otros sacerdotes que, a la manera de Antonio de Montesinos o Francisco de la Cruz, entendían que los amerindios no eran sino la tribu extraviada de Israel. El peruano Gómez Suárez de Figueroa, más conocido como Garcilaso de la Vega, recurrió a la interpretación tipológica durante la redacción de sus *Comentarios reales de los incas*. Si los teólogos renacentistas aseguraban por ese entonces que muchos mitos de la Antigüedad pagana anunciaban, a la manera de los episodios del Antiguo Testamento, el advenimiento de Jesucristo, Garcilaso sostuvo que anuncios muy similares se encontraban en el imperio del Perú: «el que las leyere podrá cotejarlas a su gusto», explicaba el cuzqueño, «que muchas hallará semejantes a las antiguas, así de la Santa Escritura, como de las profanas y fábulas de la gentilidad antigua»¹⁵. El emperador Manco Cápac había reunido a sus principales vasallos en la capital del Imperio, Cuzco, «y en una plática solemne les dijo que él entendía volverse presto al cielo a descansar con su padre el sol» prefigurando así la ascensión de Jesucristo¹⁶. El escritor peruano se propone demostrar entonces que los incas «rastrearón»¹⁷ a la divinidad del cristianismo y que, a su modo, lo veneraban en la figura local de Pachacamac. Garcilaso explicaba que los incas tenían a Pachacamac en mayor veneración que al sol, sólo que, por este mismo motivo, «no osaban tomar su nombre en la boca», mientras que «al sol lo nombraban a cada rato», y vincula este pudor con el discurso de San Pablo en el Areópago de Atenas, cuando les señaló a los atenienses que ellos ya adoraban al Dios cuyo mensaje él les traía, sólo que lo hacía bajo la figura del «dios ignoto». Algo similar habría ocurrido con Pachacamac: «le tenían por Dios no conocido»¹⁸. «Los Incas reyes del Perú», concluye el escritor cuzqueño, «con la luz natural que Dios les dio, alcanzaron que había un Hacedor de todas las cosas, al cual llamaron Pachacamac, que quiere decir: el hacedor y sustentador del universo», doctrina que «salió primero de los Incas y se derramó por todos sus reinos, antes y después de conquistados»¹⁹.

¹²Garcilaso, quien había frecuentado el pensamiento del valenciano Luis Vives, sabía que para este pensador converso los hebreos eran a los cristianos lo que los niños a los adultos: si Dios les había hablado de las cuestiones divinas a través de las fábulas del Antiguo Testamento, se debía a que «hablaba a niños rudos, todavía no capaces de cosas celestiales», lo que explicaba, a sus ojos, por qué la ley judía era «pueril» aunque dentro de ella «está el meollo del espíritu que Cristo sacó y mostró al mundo»²⁰. Porque como sucede con los niños, Dios había tenido que recurrir a la promesa de recompensas materiales si quería que el pueblo hebreo respetara la ley mosaica. Después de todo, el hecho mismo de atribuirle a Dios «todos los miembros humanos, todas las pasiones, todas nuestras miserias, ¿no es esto hablar para niños?»²¹ Y algo semejante pensaba el cronista peruano a propósito de sus compatriotas. Los incas eran un pueblo menor que había vivido bajo la tutela de unos reyes que les enseñaron los primeros rudimentos de la civilización preparándolos para el advenimiento de los españoles, quienes los habían adoptado y los estaban educando para que alcanzaran alguna vez la edad adulta, es decir, el gobierno de sí. Y si los incas eran un pueblo menor, se debía a que tenían todavía una visión «como a través de un

espejo» de esas mismas «cosas celestiales» que los españoles les estaban haciendo conocer, suponía Garcilaso, de manera más adulta.

¹³Todavía a fines del siglo XVII la poeta novohispana Juana de Asbaje seguiría defendiendo la idea de que los aztecas de su tierra habían «rastreado» la fe de Jesucristo y establecería incluso un paralelismo entre aquella «gentilidad» que San Pablo se había propuesto convertir y los indígenas americanos que la Iglesia estaba convirtiendo. Así, la carne y la sangre de las víctimas que los mexicas ingerían para, supuestamente, prolongar la duración de sus vidas se convertiría en una prefiguración «enigmática» de la sangre de Jesucristo que los creyentes beben para acceder a la vida eterna. Y por eso el error de la Idolatría –personaje en uno de sus actos sacramentales, *El Divino Narciso*– no consistía en adorar imágenes de piedra sino en ignorar su significación alegórica, así como el estatuto profético de sus mitos y sus ritos. Por eso Sor Juana propondría aquel paralelismo entre los paganos y los indios –la «ciega gentilidad»– a través de una evocación del «dios ignoto» invocado por San Pablo en el Areópago de Atenas:

De Pablo con la doctrina
tengo de argüir; pues
cuando a los de Atenas predica,
viendo que entre ellos es ley
que muera el que solicita
introducir nuevos Dioses,
como él tiene la noticia
de que a un Dios no conocido
ellos un altar dedican,
les dice: «No es Deidad nueva,
sino la no conocida
que adoráis en este altar,
la que mi voz os publica.»
Así yo... ¡Occidente, escucha;
oye, ciega Idolatría,
pues en escuchar mis voces
consisten todas tus dichas!
Esos milagros que cuentas,
esos prodigios que intimas,
esos visos, esos rasgos,
que debajo de cortinas
supersticiosas asoman;
esos portentos que vicias,
atribuyendo su efecto
a tus Deidades mentidas,
obras del Dios Verdadero,
y de Su sabiduría
son efectos.²²

¹⁴Cuando Pablo de Tarso comparó a los judíos con niños y a los cristianos con adultos, introdujo la idea de que la historia de todos los hombres se parecía a la historia de uno solo, o que la humanidad también había tenido una infancia, una emancipación y una edad adulta. Sahagún, Garcilaso o Sor Juana sugirieron además que esos niños y estos adultos podían ser contemporáneos: alejarse de Roma o Madrid no significaba solamente viajar en el espacio sino también en el tiempo, retrotrayéndose a la infancia de la humanidad, cuando los humanos supuestamente pensaban, hablaban y razonaban como niños. Y esta concepción colonialista del tiempo y el espacio sobreviviría tanto en el «progresismo» ilustrado como en el «evolucionismo» positivista, cuando arqueólogos como Edward Tylor o John Lubbock, antropólogos como James Frazer o Lucien Lévy-Bruhl, lingüistas como Max Müller o Abel Hovelacque e incluso psicoanalistas

como Sigmund Freud y Melanie Klein sigan presuponiendo que la «mentalidad primitiva» se parece al pensamiento infantil, como si la evolución de la humanidad siguiera las mismas etapas que la maduración del individuo (o como si la ontogénesis «recapitulara» la filogénesis, para decirlo con el vocabulario muy paulino de biólogo Ernst Haeckel²³). Y si hay algo que resulta ostensible en este paralelismo es el impacto del colonialismo en los orígenes de las ciencias sociales y humanas modernas.

* * * * *

¹⁵Las nociones romanas de *emancipatio* y *sui iuris* asumieron un estatuto político en los escritos de John Adams y Thomas Jefferson posteriores a la Revolución de 1776. «*Every man, and every body of men on earth*», escribía el segundo en 1790, «*possesses the right of self-government*»²⁴. «Cada hombre» y «cada cuerpo de hombres» tenía derecho a la autodeterminación, aunque los sustantivos *man* y *menno* incluyeran por entonces a todos los seres humanos. Como ocurría en la antigua Roma, los niños, las mujeres y los esclavos seguían siendo considerados menores en los Estados Unidos, y si tanto ellos como los amerindios, los proletarios, los católicos y los judíos, a pesar de su condición legal de seres libres, carecían del derecho a la ciudadanía política, se debía a su presunta inmadurez, su espíritu influenciado, sus hábitos bárbaros, su incapacidad para enriquecerse o su incomprensible sumisión a las supersticiones de Roma, los volvía inaptos para deliberar libremente. Solo una ínfima porción de la población estadounidense, considerada «mayor», participaba de las elecciones, como si esa celebrada democracia hubiese sido, en realidad, una oligarquía, y como si la historia de los derechos civiles en ese país hubiese coincidido, hasta la promulgación del *Voting Right Act* en 1965, con la emancipación paulatina de las diversas «minorías».

¹⁶En 1791 el peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán se veía obligado a recurrir a una analogía entre el menor tutelado y el pueblo sometido para que sus lectores criollos comprendieran el significado de una revolución de independencia: «Semejante a un tutor malévolo que se ha acostumbrado a vivir en el fasto y opulencia a expensas de su pupilo, la España con el más grande terror ve llegar el momento que la naturaleza, la razón y la justicia han prescrito para emanciparnos de una tutela tan tiránica»²⁵. Y por eso, añade, la Corte de España pretende «perpetuar nuestra minoridad» aunque «un hijo que se hallara a semejante distancia de su padre sería sin duda insensato si en la conducta de sus más pequeños intereses esperase siempre la resolución de su padre»: este hijo «está emancipado por derecho natural; y en igual caso un pueblo numeroso, que en nada depende de otro pueblo, de quien no tiene la menor necesidad, ¿debería estar sujeto como un vil esclavo?»²⁶.

¹⁷Los españoles americanos podían compararse también con niños porque, en su opinión, el gobierno español había «conseguido persuadir al vulgo que es un delito el razonar sobre los asuntos que importan más a cada individuo» y, por consiguiente, «que es una obligación continua la de extinguir la preciosa antorcha que nos dio el creador para alumbrarnos y conducirnos»²⁷. Aunque probablemente no conociera la célebre definición kantiana de la Ilustración como «salida del hombre de la minoría de edad»²⁸, Viscardo también pensaba que la emancipación significaba abandonar «nuestra minoridad» y recurrir a la «antorcha» de la razón para «alumbrarnos y conducirnos»²⁹. Y Jefferson, quien probablemente conociera el original francés de la *Carta* de Viscardo a través de su amigo Francisco de Miranda, comentaría en un mensaje de abril de 1811 a Tadeusz Kosciuszko que si bien los revolucionarios criollos habían logrado derrocar a los representantes de la corona en algunos virreinos, temía que «los crueles artilugios de sus opresores hubieran encadenado sus mentes, los hubieran mantenido en la ignorancia de los niños, de modo que, como los niños, tampoco fueran capaces de *self-government*»³⁰.

¹⁸A partir de las revoluciones de independencia de las colonias británicas y españolas en el Nuevo Continente la modernidad empezaría a concebir la intriga histórica como la progresiva emancipación del hombre por el hombre: el paulatino pasaje de vivir y pensar bajo la dirección de otro, a vivir y pensar bajo su propia dirección. Y podríamos decir que el relato histórico moderno comienza cuando un sujeto colectivo

–pueblo, clase, minoría– se convierte en sujeto del verbo *emanciparnos* y en sujeto, por este motivo, de la historia humana. La idea de un sujeto político que, a diferencia de los niños, se emancipa a sí mismo resultaba todavía tan novedosa a mediados del siglo XIX que Marx se sentiría obligado a explicitarla: «Tenemos que emanciparnos a nosotros mismos antes que emancipar a los demás»¹⁹, escribiría en 1843, mientras que en 1864 iniciaba *Estatuto de la Asociación Internacional de Trabajadores* asegurando que «la emancipación de la clase obrera debe ser la obra de los propios trabajadores»²⁰. A diferencia de Viscardo o Jefferson, es cierto, Marx ya no precisaba recurrir a la analogía con los menores y sus administradores para hablarle a los obreros de su emancipación, pero tenía que explicarles que, aunque no tuvieran conciencia, vivían bajo las leyes impuestas por la burguesía y, como consecuencia, en una situación *alieni iuris*.

¹⁹Quienes, como Walter Benjamin o Jacob Taubes, sostuvieron que el relato moderno de la emancipación era una variante secularizada del mesianismo judeo-cristiano, no se equivocaron. Esta analogía entre redención y emancipación se encontraba ya en San Pablo, aunque sólo llegara a alcanzar un estatuto político gracias al derecho vitorino y al derecho a la independencia de Adams, Jefferson o Viscardo. La modernidad es entonces la era de las minorías porque se trata del período histórico en que la liberación de los humanos se entiende bajo la forma de un menor que se emancipa de la tutela de un mayor: una metrópoli, una clase o una norma social, estética o sexual elevada a la dignidad de canon universal.

.

²⁰Los artículos reunidos en esta última entrega de la revista *Líneas* abordan diferentes aspectos de la figura de la minoría. El texto de Maud Yvinec, «*Des Incas aux indiens*», muestra cómo la construcción de una identidad nacional en el Perú independiente pasó en el siglo XIX por un movimiento doble: la elevación de los incas a la dignidad de ancestros de la nación y la minoración o, como la llama la autora, la «degradación» de esos «indios» que no alcanzaron, para los intelectuales positivistas, el nivel de «evolución» o de «civilización» cuyo «metro-patrón», por decirlo así, serían los blancos.

²¹El artículo de Hugo Alberto Finola, «Miguel León-Portilla: recuperar la antigua palabra», se dedica a exponer las tesis de este intelectual mexicano para quien los pueblos nahuas habían desarrollado un pensamiento filosófico que los españoles invisibilizaron aunque haya sobrevivido hasta los tiempos actuales, sobre todo en el millón y medio de hablantes del náhuatl. Finola sostiene entonces que la obra de León-Portilla, y en especial su texto más popular, *La visión de los vencidos*, constituye un precedente de la «opción de-colonial» preconizada por el peruano Aníbal Quijano o el argentino Walter Mignolo: a diferencia de lo que sostenían Garcilaso o Juana de Asbaje, el pensamiento de estos pueblos no sería una versión primitiva o infantil de la episteme europea sino una palabra minorizada, desdeñada u olvidada cuya «recuperación» nos permitiría pasar hoy del saber universal de la modernidad al saber «pluriversal» de la «transmodernidad».

²²De la visión de los vencidos es igualmente cuestión en el artículo de Isabel Estrella Koira y su lectura de *El Himalaya o la moral de los pájaros*, el último libro de poemas de Miguel Ángel Bustos. El poeta argentino había recreado allí el mito de la Malinche –aquella joven nahua convertida en intérprete y amante del conquistador Hernán Cortés–, modelando sus poemas según la estética visual de los códices mayas y tratando de «recuperar» una vez más la perspectiva de los vencidos sobre la historia latinoamericana. También para él la poesía era la «pequeña voz del mundo», el punto de vista minoritario, inaudito, acallado, sobre la vida de ese continente.

²³Pero si existe un país en donde la paradoja de la minoría cuantitativamente mayoritaria resultó más evidente, éste es, sin lugar a duda, Bolivia: gobernado durante cinco siglos por una mayoría cuantitativamente minoritaria –urbana y blanca–, se convirtió, gracias a su reciente estatuto de «Estado plurinacional», en el modelo por excelencia del «giro de-colonial». Un ejemplo de esta «visibilidad recobrada» y de «descolonización cultural» es, para Baptiste Laval, la rehabilitación por parte del gobierno

del presidente Evo Morales de una festividad precolombina, la Anata Andina, ese antiguo carnaval aimara que propone una visión muy disidente del mundo y las relaciones humanas.

²⁴Alejo López aborda en su trabajo la poesía de otra cultura minoritaria, aquella de las comunidades «latinas» en los Estados Unidos. Desde el momento en que no se pliega a los imaginarios instituyentes de la cultura hegemónica, desde el momento en que se convierte en voz de los subalternos obligados a expresarse en la lengua mayoritaria, la poesía de Tato Laviera y Gustavo Pérez Firmat asume un estatuto político. Pero, como lo demuestra Alejo López, no lo hace oponiéndole a la «pureza» de la cultura oficial una pureza alternativa y simétrica sino, al contrario, la impureza del mestizaje lingüístico, del «ajjaco» cultural y la bastardía típica de los subalternos.

²⁵Cecilia González estudia por su parte un conjunto de expresiones literarias y artísticas de la llamada generación de los «hijos de desaparecidos» durante la última dictadura militar en la República Argentina: los dibujos de la serie *Un niño de 30 años* realizados por Tomás Alzogaray Vanella, las novelas *La casa de los conejos* y *Los pasajeros del Anna C.* de Laura Alcoba y la trilogía *Mi vida después*, *El año en que nací* y *Melancolía y manifestaciones* de la dramaturga y performer Lola Arias. Ya no se trata simplemente de recurrir a los recuerdos de infancia para contar la historia del período sino de recordar miradas o voces minorizadas para acceder a un pasado omitido por la memoria oficial: una historia, dice la autora, «en modo menor».

²⁶Con el artículo de Alicia Fernández nos desplazamos a otros territorios, a otras conquistas, a otros vencidos y sobre todo a otros tiempos: a los musulmanes y los judíos de la ciudad marroquí de Ceuta tras la cruzada peninsular y la ocupación militar portuguesa de 1415. Este artículo deja en claro hasta qué punto la colonización de esos territorios norafricanos, la expulsión de las poblaciones locales y los posteriores estímulos pecuniarios para que regresaran a dinamizar la economía local, no obedecieron al paradigma tutelar impuesto un siglo más tarde a las poblaciones amerindias. Retrospectivamente podemos estimar que los musulmanes y los judíos se encontraron en situación de minoría frente a los cristianos –en el sentido que el vocablo *minority* asumiría para el mencionado Louis Wirth–, pero los propios portugueses y españoles no los habían reducido al estatuto de menores como ocurriría con los indígenas americanos. A pesar de que en muchos aspectos la Conquista de América se inspiró en la llamada Reconquista de los territorios en manos de los musulmanes –la institución de la encomienda, sin ir más lejos, viene de allí–, el artículo de Alicia Fernández pone en evidencia la discontinuidad entre dos modelos coloniales.

²⁷Quisiera concluir entonces la introducción a este número de *Líneas* agradeciendo a los colaboradores, a los evaluadores, a Pascale Peyraga, la directora, y a todos quienes contribuyeron a la realización de *La edad de las minorías*.

Notes

¹ Vitoria, Francisco de, *Relección de indios y del derecho de guerra*, México: Espasa Calpe, 1928, p. 49.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁵ *Pacto de la Sociedad de las Naciones*, <http://mjp.univ-perp.fr/traites/sdn1919.htm>

⁶ Alberto Pestalardo, «La condición de los indígenas en la Argentina a fines del siglo XIX y comienzos del XX», *Revista de la Asociación de Magistrados y Funcionarios de la Justicia Nacional* n° 41/42, julio-diciembre de 2006, p. 34.

⁷ *Ibid.*

⁸ Louis Wirth [1928], « The Problem of Minority Groups », in *On Cities and Social Life*, Chicago: University of Chicago Press, 1964, p. 245.

⁹ Gilles Deleuze, « Philosophie et minorité », *Critique* n° 369, février 1978, p. 154.

¹⁰ Pietro Parente, *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1943, p. 331.

- [11](#) San Agustín, *La Ciudad de Dios* (texto bilingüe) in *Obras completas de San Agustín, Tomo XVII*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 1172.
- [12](#) *Ibid.*, p. 1103.
- [13](#) *Ibid.*, p. 1177.
- [14](#) San Agustín, *Cuestiones sobre el Heptateuco* (texto bilingüe) in *Obras completas de San Agustín. Tomo XXVIII*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, p. 412.
- [15](#) Garcilaso de la Vega «El Inca», *Los comentarios reales de los incas. Tomo I*, Lima: Librería e Imprenta Gil, 1941, p. 138.
- [16](#) *Ibid.*, p. 154.
- [17](#) *Ibid.*, p. 109.
- [18](#) *Ibid.*, p. 112.
- [19](#) *Ibid.*, p. 113.
- [20](#) Vives, J.L. (1948). *Obras completas II*. Madrid: Aguilar, p. 1531.
- [21](#) *Ibid.*, p. 1532.
- [22](#) Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas IV. Sainetes, comedias y prosas* (ed. de Alberto Salceda), México: Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 367.
- [23](#) Dardo Scavino, "El Caníbal de Klein", *Boca de Sapo* n°21, mayo de 2016 Disponible sur: <http://www.bocadesapo.com.ar/biblioteca/bds/Bds21.pdf>
- [24](#) Thomas Jefferson, *The Papers of Thomas Jefferson* 3. Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 196.
- [25](#) Juan Pablo Viscardo y Gusmán, *Carta dirigida a los españoles americanos* (ed. de David Brading), México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 334.
- [26](#) *Ibid.*, p. 90.
- [27](#) *Ibid.*, p. 82.
- [28](#) Kant, Immanuel. «Was ist Aufklärung?» *Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Meiner, 1999, p. 145.
- [29](#) *Ibid.*
- [30](#) Jefferson, *op. cit.*, p. 566.
- [31](#) Marx, Karl und Engels, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1976, p. 347.
- [32](#) *Ibid.*, p. 14.

Pour citer ce document

Dardo SCAVINO, «Introducción», *Líneas* [En ligne], Numéros en texte intégral /, L'âge des minorités, mis à jour le : 03/07/2018, URL : <https://revues.univ-pau.fr/lineas/2776>.

Quelques mots à propos de : Dardo Scavino

Dardo Scavino es profesor de literatura y civilización hispanoamericana. Autor, entre otros, de *Barcos sobre la pampa. Las formas de la guerra en Sarmiento* (1993), *La filosofía actual*(1999), *Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio* (2010), *Rebeldes y confabulados. Narraciones de la política argentina* (2012) y *Las fuentes de la juventud. Genealogía de una devoción moderna* (2015).

DARDO SCAVINO - UNIV PAU & PAYS ADOUR