



AGORA

PAPELES DE FILOSOFÍA

Vol. 27, Núm. 1, 2008 • ISSN 0211-6642

ACOBA

SEPARATA

2009

Servizo de Publicacións e Intercambio Científico
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

BELLO REGUERA, Gabriel: *Postcolonialismo, emigración y alteridad*, Editorial Comares, Granada, 2007, 174p.

A liña maioritaria da filosofía moral e política actual, constata Bello, móvese na onda liberal/neoliberal. Neste marco conceptual e político toman corpo unha ética da apropiación e unhas políticas da alteridade/identidade que responden, á derradeira, a unha lóxica e violencia excluín-te. Colocándose a contracorrente e da man de J. Derrida e E. Levinas ofrécese unha visión crítica e alternativa que ten como obxectivo ‘avanzar hacia consideraciones de justicia’, asumindo a alteridade, non a identidade, como categoría filosófica central. Desde unhas coordenadas poscolonialistas, posmetafísicas e posmodernas propónse avanzar cara a unha ética da doazón, da responsabilidade asimétrica que, seguindo a Levinas, dá prioridade á xustiza sobre a verdade e a ética sobre a ontoloxía. Téntase, xa que logo, cuestionar as raíces mesmas da filosofía europea pois leva no seu cerne un tratamento do outro baseado na violencia metafísica e estrutural nas súas distintas formas: de clase, patriarcal, e racista, e sobre todo neorracista, violencia esta que, agás raras excepcións, non soe formar parte da axenda de filosofía moral e política ao uso e que, sen embargo, constitúe unha das raíces que é máis necesario desentrañar, amosando as súas variedades, as súas consecuencias políticas e militares –a violencia e a guerra–, e as pouco axeitadas e moi insuficientes políticas da alteridade, ou mellor, da identidade, que xeran.

A emigración vai ser o eixo para poñer a proba o recoñecemento do outro, a alteridade. O emigrante como ‘outro excluído’ supón e actualiza os límites dunha ‘humanidade normativa’, da universalidade clásica, etnocéntrica e implicitamente racista, articulada sobre a identidade e a apropiación. O referente polémico de Bello é Sartori e a súa defensa de que os emigrantes islámicos son ‘inintegrables’ nas sociedades democráticas e pluralistas. Ao longo do texto combínase a perspectiva histórica e a teórica, o poscolonialismo e a alteridade, enfrontándose a contemporaneidade. Tránsitase así polas políticas da memoria, do racismo e neorracismo, da tolerancia, do recoñecemento e dos dereitos humanos, interrogándose sobre as bases e posibilidades dunha ‘universalidade negociada’ que aínda está en xermolo. O texto aporta convincentes argumentacións, salientarei dúas delas que nos servirán de fío condutor da ‘ecoloxía filosófica’ que adoita Bello: a súa insistencia na cuestión do racismo e as súas novas formas, o

Recibido: 05/05/2008. Aceptado: 08/05/2008.

neorracismo; e a súa radicalización da crítica de Ch. Taylor, da política do recoñecemento, á luz da ética da alteridade de E. Levinas.

O exercicio de historia moral co que comeza o libro non só pon de relevo a importancia do paradigma narrativo para saír ao paso dos atrancos para contar o mal, senón tamén é fundamental para dar conta da memoria poscolonialista e situar o deber de memoria, a responsabilidade para con os outros mortos, fóra dun rexistro particular e mesmo implicitamente racista. Bello marca as diferenzas entre un deber e unha política da memoria que se proxecta cara a o pasado, inscrito nun ámbito particular ou comunitario que refire aos ‘nosos’ mortos e que non se compadece ben coas aspiracións universalistas, e un deber que se subtrae da identidade, non é un deber interno, é un “deber de responsabilidad para con los vivos más vulnerables” pois “son esos otros del presente quienes encarnan el recuerdo de los otros del pasado”, son os vivos os que coa súa presenza piden xustiza (p. 29), un deber que ten a súa razón de ser no presente. Apelar a unha ética universal e única á hora de asumir a carga moral de todos non deixa de ser unha forma de apropiación desde o particular, sexa o pobo xudeu, a historia sagrada cristiá ou calquera outra maneira de acharse na posesión da razón moral, resposta a unha posición totalitaria de xustiza perfecta. Hai que distinguir entón entre formas democráticas e totalitarias das políticas da memoria, perseguindo unha política da memoria non conivente cun racismo implícito. A vía democrática esixe un consenso sempre aberto e imperfecto. Deténdose na política da memoria de A. Finkelkraut, cuestiónase que se tome como modelo de ‘crime contra a humanidade’ só o caso xudeu e que se privilexie a relación presente-pasado. D. Golhagen, T. Todorov ou Santos Juliá axudan a concretar a dirección dunha forma democrática do deber da memoria que non agoche o racismo. Salienta a distancia crítica que reclama o noso autor para achegármonos ao novo antisemitismo, diferenciando o Estado de Israel, a súa estreita relación co sionismo e o colonialismo, e a comunidade xudía plural, fronte aos intentos de unificalos maniqueamente. Isto lévao a examinar a obra de P. Taguieff, a contrastar as distintas posicións, en concreto as de J. Derrida e I. Rudinesco, pero sobre todo a acudir a E. Said para rastrexar unha memoria poscolonialista que non agoche o neorracismo nen o neoimperialismo.

No contexto das novas formas de racismo e partindo da hipótese de que hai unha ambivalencia ética respecto da emigración, unha tensión entre neorracismo e o antineorracismo, Bello contextualiza a polémica e acomete a crítica a G. Sartori propoñendo unha lectura de Ch. Taylor que vencella a política do recoñecemento cun ‘alegato contra o neorracismo’, transfor-

mando o antirracismo clásico, indicando a complementariedade das teses de Taylor coas de Taguieff en relación coas novas realidades migratorias. Sen poder debullar toda a súa argumentación, o neorracismo poscolonialista amósase na exclusión moral que xustifica todas as demais exclusións, xa non ten como referente básico a diferenza biolóxica, operando segundo unha causalidade performativa. A categoría de alteridade está ausente da filosofía liberal e implícita na concepción de Taylor, de aí que poda orientarse a súa política do recoñecemento en termos de crítica ao racismo diferencialista ou cultural, ao neorracismo. O problema de fondo non é xa se o liberalismo é cego ás diferenzas senón se é posible modificación algunha do mesmo e que se pregunte Bello “¿dónde se sitúa Taylor para criticar al liberalismo por culturalmente discriminatorio” (p. 85). Lonxe de empantanarse na discusión liberalismo-comunitarismo, remite á tese gadameriana da fusión de horizontes para situar o multiculturalismo de Taylor e para soste a importancia da categoría de alteridade implícita: “la categoría de alteridad que queda fuera de la mismidad, la de la misma comunidad de unos y la del mismo yo individual de otros” (p. 86), o que o leva a explorar a alteridade en Levinas e a afirmar a necesidade de abordar abertamente o recoñecemento e o diálogo co outro empregando a diferenza de xeito desconstrutivo e positivo. Levinas e Derrida son a base para unha radicalización desconstrutiva do recoñecemento de Taylor, a máis de compartire Bello con aqueles, o que non fai Taylor, a crítica á filosofía nas súas orixes. A cuestión importante, non obstante, radica en que a ética que asume como centro a alteridade non pode descansar na relación de simetría senón na asimetría, se quer subtraerse do terreo da identidade e da asimilación.

Desde esta perspectiva mergúllase no debate máis comprometido, ao seu xuízo, coa experiencia da alteridade, o da filosofía posmoderna, e emprégase en sacar á luz as insuficiencias da política da tolerancia e do liberalismo. Por moi boas que sexan as intencións nos intentos de redefinir a tolerancia hoxe, sostén, está presa da súa historia e dunha concepción da que se tiran perversos resultados. A experiencia da alteridade e as loitas polo recoñecemento esixen unha nova ecoloxía filosófica. Atendendo ás dimensións históricas e teóricas a pregunta que formula é ‘¿quen traza o límite entre o tolerable e o intolerable?’, reenviando ao pacto orixinario para dar conta de quen realmente está en posición de establecer o límite, constatando o arduo camiño das loitas pola inclusión en aras da igualdade, a xustiza, o recoñecemento, é dicir, que teñen rebordado a propia noción de tolerancia. Historicamente, a tolerancia aplícase cara a o interior do grupo que pacta, a violencia e a intolerancia despréganse cara a fóra, xustificán-

dose a violencia imperialista e a exclusión do outro. A novidade da tolerancia non está en “valorar positivamente al otro que antes (de la tolerancia) era valorado negativamente, sino en que manteniendo la violencia negativa del otro, aún así se aborda la tarea política de convivir con él sin violencia” (pp. 110-111). Tal novidade coexiste cun certo desgarramento no seo mesmo da tolerancia, non obstante as súas insuficiencias agroman cando a diferenza xa non se ve como algo negativo senón positivo, entrando en crise, quizais, diría eu de acordo con Wendy Brown, cando a tolerancia comeza a vencellarse a identidade máis que a crenzas. A experiencia da alteridade, subliña Bello, “consiste en ser afectado por el otro en el encuentro con él”, os parámetros desde os que se avalía ou produce o ser afectado, isto é, a propia identidade entendida como positiva e a do outro como negativa, ou se se asume a diferenza positiva, son significativos e poden responder a un ‘binarismo axiolóxico’ ou ben á súa desconstrución. Bello aboga por unha nova antropoloxía que transforme a metafísica en semiótica e acolla a performatividade multicultural, que poña os alicerces para a constitución dunha identidade non humillada, nin ferida, senón valiosa. Esta nova base remite á capacidade e á posibilidade da ‘escoita’ e da interlocución e diálogo: “Reconocer es escuchar y, por tanto, intercambiar con el reconocido los papeles del hablante y oyente, aunque el otro hable en otro idioma, esto es, en el suyo, pues para eso están los intérpretes. El reconocimiento es, entonces, la acción y el efecto de incluir al otro en el intercambio generalizado de la condición de interlocutor y, por lo tanto de su valor inherente” (p. 136).

O movemento da alteridade implícita á alteridade explícita ao que da lugar a radicalización da crítica de Taylor levan a Bello a apuntar os principios que han de guiar o recoñecemento do outro, máis alá da tolerancia, seguindo a Levinas e a Derrida. Os principios son o de non-apropiación ou, en positivo, o de doazón, dando prioridade á ética fronte á ontoloxía, colocándonos no campo da ‘responsabilidade’, da acollida e a hospitalidade para co outro. Trátase dunha ética que non refire a un ethos, quizais utópica, indica, mais que serve de contrapunto crítico á apropiación, ao individualismo posesivo. En todo caso quérese ir cara a unha ética da doazón. Desde estes presupostos salienta a ambigüidade da ética dos dereitos humanos cando se confronta cunha ética que pon no centro o rostro, a presenza do outro que provoca ou interpela, que máis que de dereitos fala de deberes, de responsabilidade asimétrica. O autor bota man dun caso, o da aparición dunha bebé nixeriana de seis meses nos brazos da súa nai que chegaran en patera a Barbate e o desenlace do suceso, para ilustrar a necesidade de esta outra ética. Se a tolerancia é insuficiente, a ética e a política dos dereitos humanos teñen que reconducirse.

Non é doado dar conta de todo o aparello argumental e textual que se desprega ao longo do libro, de como Bello amosa o difícil que é recoñecer ao outro, como a violencia, a apropiación e a exclusión se manifestan explícita ou implicitamente. Tomando a emigración como o que nos interpela a cotío, local e globalmente, ‘poñendo á propia época no discurso’ insiste na necesidade de facer visible o neorracismo e empéñase en fornecernos dunha visión alternativa á tradición do liberalismo.

María Xosé Agra Romero

MONTESINOS, David P.: *La juventud domesticada. Cómo la cultura juvenil se convirtió en simulacro*, Editorial Popular, Madrid, 2007, 222p.

Estamos acostumbrados a que, cuando se habla sobre los jóvenes de nuestro tiempo, se digan cosas como que son conformistas, que lo tienen todo, que ya no se mueven ni protestan antes las injusticias, etc. Pues bien, el objetivo de este libro no es tomar como primera premisa ese tipo de comentarios sobre los jóvenes, sino analizar distintos aspectos de nuestro mundo y ver cómo afecta a los adolescentes. Por otra parte, habrá que ver hasta qué punto ese “inmovilismo”, que parece caracterizar a los jóvenes de hoy en día no ha sido provocado precisamente por la generación anterior, hecho que de ser cierto debería hacer cambiar la dirección de las críticas.

En todo el libro subyacen tres tipos de distinciones que atraviesan todo el discurso y que ayudan a su construcción. Primeramente, se alterna la situación o el comportamiento de los jóvenes de nuestro tiempo con las circunstancias o la caracterización de generaciones anteriores, origen de las principales críticas hacia los adolescentes. En segundo lugar, se contraponen el mundo de los adultos y mundo de los niños, siendo los adolescentes los que ocupan el papel de “tránsito” entre ambos mundos. La última distinción se refiere a dos niveles hacia los que se dirigen las críticas o se realizan las descripciones, dependiendo del caso: por un lado, encontramos alusiones o ejemplos dentro de nuestro país; y por otro, ejemplos que se refieren al resto del mundo, especialmente a los Estados Unidos. Es cierto que el primer nivel se encuentra dentro del segundo, pero es precisamente la alusión a ejemplos sobre los jóvenes de nuestro país lo que hace que no notemos todo este asunto como algo alejado de nosotros, sino como algo que nos afecta de primera mano.

Propiamente, no podemos hablar de “adolescentes” hasta la segunda mitad del siglo XX. A grandes rasgos, podemos decir que el adolescente se encuentra a medio camino entre la infancia y el mundo adulto, entre el juego de los niños y la seriedad y el orden de los adultos. La actitud de rebeldía del adolescente sería la resistencia a entrar en ese orden excesivamente formalizado y aceptar como suyos los valores de los mayores; es aquí dónde se produce el “abismo o conflicto generacional”, (incapacidad de establecer sistemas de traducción eficaces para el diálogo entre generaciones).

El adolescente que podemos encontrar hoy en día, dista mucho de aquel *teenager* de los años 50 y 60. La principal acusación que se dirige

Recibido: 17/04/2008. Aceptado: 08/05/2008.